

# Chiny Dzisiaj

Informacje o religii i chrześcijaństwie w Chinach

## Ustawa o zarządzaniu reinkarnacją tulku w buddyzmie tybetańskim

→ Strona 12

## Kilka refleksji o niezrozumieniu buddyzmu na Zachodzie

→ Strona 28

## Bodhidharma i początki szkoły buddyzmu chan

→ Strona 32

## Wstępne uwagi na temat porównania duchowości katolickiej i buddyjskiej

→ Strona 34

## O sinizacji religii: co to oznacza dla buddystów?

→ Strona 46

## Początki buddyzmu w Chinach

→ Strona 60

## Sylwetki myślicieli chińskich (20): Gongsun Long (ok. 320–250 przed Chr.)

→ Strona 65



Maria Magdalena Płaszczyńska (Sztuka), Fot. Patryk Olczyk

Drodzy Czytelnicy!

Na początku pragnę poinformować o kilku zmianach – postanowiliśmy wydać „Chiny Dzisiaj” w formie półrocznika, stąd też trzymają Państwo w dłoniach numer 1/2022. Ponadto, skróciliśmy nieco część z kroniką informacji o religiach w Chinach, za to zamieściliśmy więcej artykułów tematycznych.

Tematem tego numeru jest mało znany w Polsce buddyzm chiński. Do współpracy zaprosiliśmy naukowców – znawców buddyzmu z ośrodków polskich i zagranicznych, którzy napisali artykuły na ten temat specjalnie dla naszych polskich czytelników. Buddyzm w Chinach obecnie rozwija się w kontekście sinizacji religii, zatem opublikowaliśmy również tłumaczenia kilku dokumentów, istotnych dla zrozumienia sytuacji. Dokumenty te to: *Ustawa o zarządzaniu reinkarnacją tulku w buddyzmie tybetańskim*, tłumaczenie wystąpienia Xi Jinpinga z 4 XII 2021 r. o pracy w sferze polityki wobec religii oraz *Zakaz obchodzenia świąt Bożego Narodzenia*. W numerze znalazły się również statystyki dotyczące religii i Kościołów w Chińskiej Republice Ludowej (za rok 2020), które opracowała Katharina Wenzel-Teuber.

W dziale „Tematy” umieściliśmy artykuły – refleksje Marka Tylkowskiego na temat niezrozumienia buddyzmu na Zachodzie i porównania duchowości katolickiej i buddyjskiej, Jarosława Duraja SJ – o Bodhidharmie i początkach szkoły buddyzmu chan oraz o transformacji buddyzmu w kontekście chińskim, a także zaktualizowany tekst Carstena Krause o sinizacji religii buddyjskiej.

W dziale „Notatki historyczne” opublikowaliśmy artykuł Katarzyny Marciniak o początkach buddyzmu w Chinach, a także – tradycyjnie – tekst Zbigniewa Wesołowskiego SVD o chińskim myślicielu Gongsun Longu.

Na zakończenie pragnę podziękować wszystkim Autorom tekstów opublikowanym w niniejszym numerze za poświęcony czas oraz podzielenie się swoją wiedzą, a także Agnieszce Łobacz, Markowi Tylkowskiemu i Kamilowi Łuczakowi za ogrom pracy włożonej w tłumaczenie i opracowanie dokumentów.

Życzę Państwu ciekawej, owocnej lektury. Mam nadzieję, że dzięki niej wzbogacą Państwo swoją wiedzę o bardzo ważnej religii Chin – buddyzmie, który tam zawędrował z Indii, a także podzielą się nią Państwo z innymi. Polecam modlitwie wszystkich Chińczyków, niezależnie od ich religii i wyznania.

Maria Magdalena Płaszczyńska (Sztuka)

## 訊息

### Informacje

8 czerwca 2021 – 5 marca 2022 r. | s. 4

## 文件

### Dokumentacja

*Zakaz obchodzenia świąt Bożego Narodzenia  
Biuro ds. Edukacji Powiatu Rong An* | s. 11  
komentarz i tłumaczenie: dr Marek Tylkowski

*Ustawa o zarządzaniu reinkarnacją tulku  
w buddyzmie tybetańskim* | s. 12  
Tłumaczenie: dr Marek Tylkowski

*Dyskusja o pracy w sferze polityki wobec religii  
– głęboki sens słów Xi Jinpinga* | s. 14  
Wstęp i tłumaczenie:  
dr Marek Tylkowski, Agnieszka Łobacz

### Statystyki

*Statystyki dotyczące religii i Kościołów w Chińskiej  
Republice Ludowej [Aktualizacja za rok 2020]* | s. 16  
Katharina Wenzel-Teuber

# 目錄

## 主題

### Tematy

*Kilka refleksji o niezrozumieniu buddyzmu  
na Zachodzie* | s. 28  
dr Marek Tylkowski

*Bodhidharma i początki szkoły buddyzmu chan* | s. 32  
dr Jarosław Duraj SJ

*Wstępne uwagi na temat porównania duchowości  
katolickiej i buddyjskiej* | s. 34  
dr Marek Tylkowski

*Transformacja buddyzmu  
w kontekście chińskim* | s. 40  
dr Jarosław Duraj SJ

*O sinizacji religii: co to oznacza dla buddystów?* | s. 46  
dr Carsten Krause

## 歷史

### Notatki historyczne

*Początki buddyzmu w Chinach* | s. 60  
dr Katarzyna Marciniak

*Sylwetki myślicieli chińskich (20):  
Gongsun Long (ok. 320–250 przed Chr.)* | s. 65  
dr Zbigniew Wesołowski SVD

### Ogłoszenia

*Msza św. z okazji Dnia Modlitwy  
za Kościół w Chinach* | s. 67



## Religie, chrześcijaństwo i Kościół w Chinach

08.06.2021 – 05.03.2022 r.



Ujgur. Fot. 光曦, Pexels.com.

8 czerwca 2021 r. **Nowe badania wykazały, że chińska polityka mająca na celu zmniejszenie populacji głównie muzułmańskich Ujgurów w Xinjiang może zapobiec narodzinom około 4 milionów dzieci w ciągu najbliższych dwóch dekad.**

Według prognoz zmniejszenie liczby urodzeń wśród mniejszości może zwiększyć odsetek Chińczyków Han – stanowiących większość w pozostałych częściach Chin – z obecnych 8,4 proc. do 25 proc. w regionie. Niemiecki badacz Adrian Zenz powiedział, że publicznie dostępne dokumenty chińskich naukowców zajmujących się bezpieczeństwem wskazują na gęstość zaludnienia społeczności mniejszościowych jako „podstawową przyczynę” niepokoju i proponują kontrolę populacji jako metodę zmniejszenia ryzyka. Jednocześnie udokumentowane oficjalne obawy o brak zasobów naturalnych w tym biednym regionie, które mogłyby pomóc w utrzymaniu napływu hinduskich osadników, sugerują, że władze chińskie postrzegają ograniczanie urodzeń jako kluczowe narzędzie manipulacji demograficznej – powiedział Zenz. W zeszłym tygodniu Chiny ogłosiły poważną reformę polityki regulującej liczbę dzieci, które może mieć jedna para, zwiększając ją do trzech, ponieważ kraj zmaga się ze starzeniem się społeczeństwa. Naukowcy twierdzą jednak, że Pekin nie uważa wszystkich dzieci za równie pożądane w Xinjiangu i aktywnie realizuje politykę zmniejszania liczby dzieci urodzonych przez mniejszości etniczne. Strategie obejmują zaostrzenie polityki kontroli urodzeń w regionie, w tym karanie więzieniem za posiadanie zbyt dużej liczby dzieci i przymusową sterylizację. Skupiając się na czterech prefekturach

w południowym Xinjiangu i stosując modele zalecane przez wielu chińskich naukowców, Zenz obliczył, że Pekin może dążyć do zwiększenia liczby Hanów w tych „tradycyjnych ujgurskich sercach” do jednej czwartej populacji. Zenz oznajmił, że odkrył „zamiar ograniczenia wzrostu populacji mniejszości etnicznych w celu zwiększenia proporcjonalnej populacji Han w południowym Sinkiangu”. Oficjalne dane pokazują, że wskaźniki urodzeń w Xinjiangu spadły prawie o połowę w latach 2017–2019 – jest to najbardziej gwałtowny spadek wśród wszystkich chińskich regionów i najbardziej ekstremalny na świecie od 1950 r., według analizy australijskiego Instytutu Polityki Strategicznej. Zenz obliczył, że naturalny wzrost populacji mniejszości etnicznych w południowym Sinkiangu osiągnąłby 13,14 mln do 2040 r., ale środki represji mogą zapobiec nawet 4,5 mln urodzeń wśród Ujgurów i innych mniejszości etnicznych. Chiny spotkały się z rosnącą krytyką międzynarodową dotyczącą ich polityki w Sinkiang. Stany Zjednoczone twierdzą, że Pekin popełnia ludobójstwo. Według organizacji praw człowieka, które oskarżają władze o narzucanie pracy przymusowej, co najmniej milion osób należących w większości do mniejszości muzułmańskich jest przetrzymywanych w obozach w tym regionie. Pekin odpiera zarzuty, chwając się swoimi osiągnięciami w walce z terroryzmem i osiągnięciami gospodarczymi w Xinjiangu, stosując sankcje i wspierając procesy sądowe przeciwko swoim najgłośniejszym krytykom, w tym Zenzowi. UCA News / AFP

9 lipca 2021 r. **Zmarł Jego Ekscelencja Biskup Matthew Cao Xiangde 曹湘德.** Odszedł w piątek, 9 lipca 2021 r., o godz. 16.30, w wieku 92 lat. Prałat, który mieszkał w prowincji Zhejiang, urodził się 16 września 1929 r. w Tangzhen, w dzielnicy Pudong 浦东新区 w Szanghaju. W 1950 r. wstąpił do regionalnego seminarium St. Vincent de Paul w Jiaying, a dwa lata później przeniósł się do seminarium w Pekinie. Kontynuował studia i praktykę duszpasterską w Haimen, ale święcenia kapłańskie przyjął dopiero w listopadzie 1985 r. z rąk Jego Ekscelencji ks. Biskupa Luigi Jin Luxian 金鲁贤 (1916–2013) z Szanghaju po zakończeniu rewolucji kulturalnej. Po święceniach kapłańskich mógł pełnić posługę kapłańską w katedrze w Hangzhou oraz w parafiach

Xiaoshan i Jinhua. 25 czerwca 2000 r. został wybrany i wyświęcony na biskupa, nielegalnie, bo bez mandatu papieskiego. Później prosił o przebaczenie. Prałat zwrócił się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o legalizację; została ona przyznana 8 czerwca 2008 r., ale bez jurysdykcji. Pogrzeb arcybiskupa Cao Xiangde odbył się 12 lipca 2021 r. przy ograniczonym udziale wiernych z powodu trwającej pandemii. Agencja Fides

12 sierpnia 2021 r. **Biuro Informacyjne Rady Państwowej Chińskiej Republiki Ludowej opublikowało białą księgę zatytułowaną „Budowanie umiarkowanie zamożnego społeczeństwa: wspnianie rozdział w rozwoju praw człowieka w Chinach” (全面建成小康社会: 中国人权事业发展的光辉篇章)** [Tekst oryginalny: [http://www.gov.cn/zhengce/2021-08/12/content\\_5630894.htm](http://www.gov.cn/zhengce/2021-08/12/content_5630894.htm)].

We wstępie napisano: „Budowanie umiarkowanie zamożnego społeczeństwa na wszystkich frontach jest główną narodową strategią rozwoju realizowaną przez Komunistyczną Partię Chin (KPCh) i rząd chiński w celu zwiększenia dobrobytu ludzi, podniesienia poziomu ochrony praw człowieka dla wszystkich ludzi i modernizacji kraju. Na chińskiej ziemi wyrosło umiarkowanie zamożne społeczeństwo, doszło do historycznego rozwiązania problemu skrajnego ubóstwa i obecnie społeczeństwo energicznie kroczy ku drugiemu celowi stulecia, jakim jest zbudowanie nowoczesnego i silnego pod każdym względem państwa socjalistycznego. Jest to ekscytujący moment w procesie rozwoju praw człowieka w Chinach, moment, który przejdzie do historii”. gov.cn



Fot. Paulo Marcelo Martins, Pexels.com.

26 sierpnia 2021 r. **Chińskie miasta i powiaty wprowadzają zachęty pieniężne dla mieszkańców, którzy donoszą o nieautoryzowanej działalności religijnej.**

Władze lokalne w północno-wschodnich Chinach wprowadziły nagrody pieniężne dla osób, które będą szpiegować swoich sąsiadów i zgłaszać „nielegalną działalność religijną”. W ogłoszeniu z 9 sierpnia w Qiqihar stwierdzono, że informatorzy mogą zarobić do 1000 juanów (150 USD) za doniesienia o „nielegalnej infiltracji zagranicznej”, a demaskatorzy mogą otrzymać od 500 do 1000 juanów za doniesienia o niewykwalifikowanym personelu religijnym, nieautoryzowanej działalności ponadregionalnej, głoszeniu i dystrybucji drukowanych dzieł religijnych, produktów audiowizualnych poza miejscami kultu, nieautoryzowanych darowiznach lub prywatnych zgromadzeniach domowych. W ciągu ostatnich dwóch lat rząd chiński wprowadził kilka ustaw i rozporządzeń, na mocy których wszystkie miejsca kultu muszą być rejestrowane przez władze. Przepisy uznały również za przestępców duchownych, którzy bez rejestracji przez rząd prowadzą wspólnoty.

Celem tego posunięcia jest „wzmocnienie kontroli nad nielegalną działalnością religijną w okręgu, zapobieganie wszelkim zgromadzeniom COVID-19 wynikającym ze zgromadzeń religijnych, zmobilizowanie społeczeństwa do zaangażowania się w zapobieganie, tłumienie nielegalnej działalności religijnej oraz zapewnienie harmonijnego i stabilnego krajobrazu religijnego” – napisano w oświadczeniu. W oświadczeniu wezwano mieszkańców do zgłaszania wszelkich nieautoryzowanych szkoleń religijnych oraz letnich i zimowych obozów, w których uczestniczą nieletni, a także wszelkich działań ewangelizacyjnych prowadzonych w „celach wychowawczych”. Jak donosi China Christian Daily, w grę wchodziłyby również niedozwolone informacje religijne w Internecie, kampanie zbierania datków na cele religijne, które naruszają prawo, oraz działalność charytatywna na rzecz ewangelizacji. W styczniu 2021 r. amerykańska organizacja chrześcijańska Open Doors opublikowała World Watch List, na której umieściła Chiny na 17 miejscu wśród 20 krajów, w których chrześcijanie spotykają się z najpoważniejszymi formami prześladowań. China Christian Daily / UCA News



Święcenia Petera So Ming Hong, źródło: YouTube.

14 sierpnia 2021 r. **Salezjanin Peter So Ming Hong 蘇銘康 został wyświęcony na diakona w kościele św. Antoniego w Pokfulam w Hongkongu.** Mszę świętą celebrował kardynał Zen, a koncelebrowali ją ksiądz Joseph Ng Chi-yuen, przełożony inspektoriatu chińskiej prowincji salezjanów, ksiądz Lanfranco Fedrigotti oraz około 20 innych księży.

Ksiądz Ng zarekomendował księdza So jako kandydata do święceń diakonatu. Złożył on przyrzeczenie, że będzie służył Bogu z pokorną miłością i w celibacie oraz że zawsze będzie upodabniał swój styl życia do przykładu Chrystusa. Wybrany otrzymywał święcenia przez nałożenie rąk przez kardynała. Rodzice nowo wyświęconego diakona So asystowali przy nakładaniu mu stuły diakonickiej i dalmatyki. Kardynał Zen włożył w jego ręce Księgę Ewangelii, oznaczającą urząd diakona, który polega na głoszeniu Ewangelii podczas celebracji liturgicznych oraz na głoszeniu wiary Kościoła słowem i czynem.

Diakon So urodził się w katolickiej rodzinie w Hongkongu w 1991 r. i dorastał jako parafianin w kościele Maryi Wspomożycielki w Kowloon. Uczył się w szkole Tang King Po School, To Kwa Wan, a później dołączył do szkolnej grupy ministrantów. O swoim powołaniu kapłańskim zaczął myśleć, gdy uczęszczał do czwartej klasy. Po ukończeniu piątej klasy wstąpił do Savio House i otrzymał formację w Salezjańskiej Szkole Angielskiej w Chai Wan. Ukończył nowicjat na Filipinach i w 2011 r. złożył pierwszą profesję zakonną. Sześć lat później, w Hongkongu, złożył śluby wieczyste. Podczas studiów filozoficznych w Seminarium Ducha Świętego w Aberdeen diakon So służył w grupie ministrantów w Salezjańskiej Szkole Angielskiej, a także w biurze powołań Salezjańskiej Prowincji Chińskiej. Później pracował jako stażysta w Yuet Wah College w Makau i pomagał w formacji religijnej w tej szkole Roberta Bellarmina w Tajpej, aby studiować teologię, którą ukończył w 2021 r. W 2018 r. wstąpił na Wydział Teologiczny

Uniwersytetu Fu Jen. Organizując rekolekcje dla młodzieży, zajęcia dla katechumenów i obozy formacyjne, diakon So poświęcił się służbie młodym ludziom.

Diakon So zauważył, że kluczem do jego determinacji, aby odpowiedzieć na powołanie zakonne, była silna wiara w Boga. Dziękował przełożonym salezjańskim, którzy towarzyszyli mu w jego drodze, kiedy stawiał czoła życiowym ograniczeniom, aby mógł nadal realizować swoje marzenia. Przede wszystkim podziękował księdzu Fedrigottiemu za to, że znalazł czas, aby go wysłuchać, kiedy doświadczał trudności, i uświadomił mu obecność Boga w jego życiu. Podziękował także swoim rodzicom za zaszczepienie w nim silnej wiary w Boga. Kiedy wyraził pragnienie wstąpienia do seminarium, rodzice, mimo obaw, byli gotowi zaaprobować jego wybór. Hong Kong Sunday Examiner



Watykan. Fot. Elena Semënova, Pexels.com.

1 września 2021 r. **Papież Franciszek bronił porozumienia Watykanu z komunistycznym rządem Chin w sprawie mianowania biskupów katolickich, mówiąc, że nielatywalny dialog jest lepszy niż jego brak.** W wywiadzie dla hiszpańskiej sieci radiowej COPE Franciszek porównał dialog Watykanu z Chinami do dialogu z krajami Europy Wschodniej w czasie zimnej wojny, który ostatecznie zaowocował wieloma swobodami dla Kościoła.

„Chiny nie są łatwe, ale jestem przekonany, że nie powinniśmy rezygnować z dialogu (...) W dialogu można zostać oszukany, można popełnić błędy (...), ale to jest droga. Zamknięty umysł nigdy nie jest drogą” – powiedział papież o porozumieniu z Chinami, które spotkało się ze szczególnym sprzeciwem wielu katolików. Franciszek porównał stosunki z Pekinem do polityki „małych kroków” prowadzonej przez kardynała Agostino Casaroli, znanego watykańskiego dyplomata, w stosunku do krajów bloku sowieckiego w Europie Wschodniej, rozpoczętej w latach 60. Casaroli, który działał podczas pontyfikatów trzech papieży, zawarł porozumienia z państwami komunistycznymi, które dały



Kościółowi trochę swobody, zasiewając ziarno dla pełnych stosunków po upadku muru berlińskiego w 1989 r. Umowy te również były krytykowane.  
Reuters

**6 września 2021 r. Władze chińskie zwróciły się do zatwierdzonych przez państwo Kościołów protestanckich o modlitwę za żołnierzy komunistycznych, którzy zginęli w wojnie z cesarską Japonią.**

Podczas gdy chińskim chrześcijanom zabrania się oddawania czci własnym męczennikom i modlenia się do nich, nowa dyrektywa władz mówi, że obowiązkowe jest modlenie się za żołnierzy Chińskiej Armii Czerwonej, którzy zginęli, walcząc przeciwko japońskim siłom okupacyjnym. Członkowie Seminarium Teologicznego w Fujian zostali zaproszeni do wzięcia udziału w uroczystości, która miała na celu oddanie hołdu męczennikom tak zwanej „Ludowej wojny oporu przeciwko japońskiej agresji”.

Wiadomość rozesłana przez władze chińskie do wszystkich Kościołów chrześcijańskich brzmiała: „W tym roku przypada 76. rocznica zwycięstwa Chińskiej Ludowej Wojny Oporu przeciwko japońskiej agresji i światowej wojny antyfaszystowskiej. Aby pozytywnie odpowiedzieć na inicjatywę Chińskiej Rady ds. Pokoju Religijnego, niniejszym wydaje się komunikat (...) zapraszający lokalne Kościoły do zorganizowania około 3 września, zgodnie z aktualną sytuacją, modlitwy o pokój dla upamiętnienia 76. rocznicy zwycięstwa Chińskiej Ludowej Wojny Oporu przeciwko Japońskiej Agresji i Światowej Wojnie Antyfaszystowskiej (...). Lokalne Kościoły i kongregacje mogą, zgodnie z rzeczywistą sytuacją lokalną, prowadzić odpowiednie działania modlitwy o pokój w małej i zdecentralizowanej formie, zgodnie z miejscowymi wymaganiami dotyczącymi zapobiegania i kontroli nowej epidemii COVID-19, aby dalej promować piękną tradycję patriotyzmu i miłości do religii oraz demonstrować dobry wizerunek miłującego pokój chrześcijaństwa w Chinach”.

Kościół lokalne zostały poproszone o przesłanie do 10 września do Wydziału ds. Mediów Chrześcijańskiej Rady Chin dokumentów potwierdzających podjęcie odpowiednich działań (teksty, materiały wideo i zdjęcia).

Bitter Winter / UCA News



Góry w Chinach. Fot. Sam Lin, Pexels.com.

8 września 2021 r. **O. Francis Cui Qingqui 崔庆琪 OFM przyjął w Wuhan, w prowincji Hubei, święcenia biskupie; jest szóstym biskupem nominowanym przez papieża Franciszka na mocy postanowień umowy tymczasowej z 2018 r. między Stolicą Apostolską a Chinami.** Papież Franciszek mianował o. Cui biskupem Hankou/ Wuhan 23 czerwca 2021 r. Informację potwierdził dyrektor Biura Prasowego Stolicy Apostolskiej Matteo Bruni.

Vatican News

**12 września 2021 r. Siostry Maryknoll świętowały 100-lecie posługi w Chinach.**

Założone w 1912 r. Siostry Maryknoll (Stowarzyszenie Katolickie Misji Zagranicznych Ameryki) są pierwszym zgromadzeniem zakonnym kobiet założonym w USA, które poświęciło się misji zagranicznej. 100 lat temu – 12 września 1921 r. – siostry Maryknoll wysłały pierwszą grupę sióstr do Chin. Na przestrzeni lat siostry posługiwały zarówno w wiejskiej parafii, jak i w społeczności zamieszkałej w wieżowcach wielkiego miasta. Prowadziły zajęcia w szkołach i dla katechumenów, dbały o kaplicę i budynki diecezjalne. Jeździły także do Chin kontynentalnych. Nawijały tam kontakty z innymi wspólnotami zakonnymi, dla których były wsparciem. Obecnie w Hongkongu posługuje osiem sióstr Maryknoll. Pracuje tam również pięciu księży Maryknoll, w tym jeden, który wykłada na uniwersytecie w północnych Chinach.

UCA News / Catholic News Service

24 września 2021 r. **Katolicy z dwóch kościołów w mieście Zibo 淄博 w prowincji Shandong wzięli udział w wydarzeniu zatytułowanym „Sto kazań”, które miało na celu wyjaśnienie instrukcji prezydenta Xi dotyczących działalności religijnej, promowania sinizacji w Kościele oraz sposobów dostosowania się do społeczeństwa socjalistycznego.** Około 30 członków Kościoła i księży uczestniczyło w programie w kościele w dzielnicy

Zhangdian 张店 w mieście Zibo, gdzie przemówienie wygłosił biskup Joseph Yang Yongqiang 杨永强, zatwierdzony przez Watykan i wiceprzewodniczący Episkopatu. Ojciec Wang Yutong, zastępca dyrektora i sekretarz generalny Patriotycznego Stowarzyszenia Katolików Chińskich Patriotycznego w Zibo, przedstawił prezentację zatytułowaną „Osobiste doświadczenie sinizacji Kościoła”, opartą na jego 30-letnim doświadczeniu w zarządzaniu parafią, ewangelizacji i codziennej działalności w stowarzyszeniu.

Ksiądz zakończył swoje wystąpienie wezwaniem, aby chiński katolicyzm kontynuował dziedzictwo pionierskich liderów, takich jak biskup Zong Huaide 宗怀德 (1920–2021), i postępował zgodnie z zasadami „jeden kierunek, jedna droga, jeden sztandar” – trzymał się sinicyzacji religii, drogi niezależności i samodzielnego Kościoła oraz sztandaru patriotyzmu i miłości do religii. Prezentacja wzbudziła aplauz publiczności. Biskup Yang pochwalił ojca Wangę za inspirujące przemówienie i wezwał członków Kościoła i księży do przestrzegania zasad „jednego kierunku, jednej drogi i jednego sztandaru”.

UCA News



Taras ryżowe w Chinach. Pexels.com, CC0.

27–29 września 2021 r. **W ramach realizacji programu sinizacji religii 18 kluczowych członków PSKCh z różnych prowincji i miast odwiedziło wioskę Xibaipo 西柏坡, ważne miejsce związane z rewolucją komunistyczną w mieście Shijiazhuang w prowincji Hebei.** Wizyta edukacyjna przebiegała pod hasłem „Przejmijcie ślady czerwonych stóp i odziedziczcie czerwonego ducha”, którego celem było kultywowanie uczuć miłości do Komunistycznej Partii Chin, patriotyzmu i socjalizmu w ramach sinizacji katolicyzmu. Wioska Xibaipo jest uważana za „świętę” miejsce dla KPCh, ponieważ była niedługo siedzibą Komitetu Centralnego partii, skąd Mao Zedong, ojciec założyciel komunistycznych Chin, poprowadził trzy wielkie bitwy w Liaoshen, Huaihai i Pingjin

przeciwko siłom nacjonalistycznym. Delegacja PSKCh odwiedziła byłe siedziby Komitetu Centralnego, Departamentu Pracy Zjednoczonego Frontu, Drugiej Sesji Plenarnej Siódmego Komitetu Centralnego KPCh oraz Centralnej Komisji Wojskowej. Grupie towarzyszył przewodnik, który również oglądał wystawy historyczne, słuchając z uwagą o bohaterstwach czynach męczenników rewolucji i ich wielkich osiągnięciach, które doprowadziły do „narodzin Nowych Chin”. Grupa odwiedziła również organizacje katolickie w Hebei, w tym Katolickie Seminarium Teologiczne, Fundację Charytatywną Xinde i Stowarzyszenie Xinde, odbyła spotkanie z biskupem Francis An Shuxin z Baoding, a także z księżmi i parafianami.

UCA News

**13 października 2021 r. W wieku 99 lat zmarł emerytowany biskup katolicki Stephen Yang Xiangtai 杨祥太 z diecezji Handan w prowincji Hebei w północnych Chinach, który w czasie rewolucji kulturalnej był prześladowany i zmuszony do spędzenia wielu lat w obozach pracy.**

Stephen Yang Xiangtai urodził się 17 listopada 1922 r. w mieście Wu'an 武安 w prowincji Hebei. Studiował w Wyższym Seminarium Duchownym w Kaifeng w sąsiedniej prowincji Henan i przyjął święcenia kapłańskie 27 sierpnia 1949 roku. Po roku posługi jako proboszcz w Kaifeng wrócił do rodzinnego miasta i przez 16 lat głosił kazania w Wu'an. Został aresztowany w 1954 roku i ponownie w 1966 r., podczas rewolucji kulturalnej, w 1970 r. stanął przed sądem i został skazany na 15 lat więzienia. Trafił do obozów pracy w mieście Quzhou, do cegielni Handan i fabryki soli Tangshan. W czasach Deng Xiaopinga ojciec Yang został zwolniony 15 marca 1980 r. i uniewinniony ze wszystkich zarzutów.

Przez następne 16 lat ojciec Yang służył w różnych okręgach w Hebei, w tym w Handan, Shexian, Wu'an i Cixian, które później stały się częścią diecezji Handan. Był rektorem seminarium diecezjalnego i kapłanem Zgromadzenia Poczieszenia Ducha Świętego. 30 listopada 1996 r. został wyświęcony na biskupa pomocniczego przez swojego poprzednika, biskupa Petera Chen Bolu, a 17 września 1999 r. został mianowany biskupem Handan. W dniu 21 czerwca 2011 r. potajemnie, za zgodą Watykanu, wyświęcił swojego następcę, biskupa koadiutora Josepha Sun Jigena z Handan.

W odwecie władze aresztowały dwóch księży i umieściły biskupa Suna w areszcie, ale uwolniły go trzy dni później.  
UCA News

**22 października 2021 r. Firma Apple usunęła aplikację bibliijną Bible App by Olive Tree i aplikację Koranu Quran Majeed ze swojego sklepu App Store w Chinach na prośbę chińskich urzędników, którzy skarżyli się, że aplikacje te naruszają prawo, ponieważ nielegalnie udostępniają teksty religijne.**

„Jesteśmy zobowiązani do przestrzegania lokalnego prawa, a czasami pojawiają się złożone kwestie, w których możemy nie zgadzać się z rządami i innymi zainteresowanymi stronami co do właściwej drogi postępowania” – powiedziało BBC Apple, wyjaśniając swoją politykę w zakresie praw człowieka. Inny amerykański gigant technologiczny, Microsoft, ogłosił niedawno, że zamyka w Chinach swój serwis LinkedIn, skupiający się na karierze zawodowej, ponieważ chińskie prawo stwarza ogromne trudności. Niedawno LinkedIn został skrytykowany za zamknięcie kont niektórych dziennikarzy w wyniku skarg chińskich władz.

UCA News



Fot. Liszt Yu. Pexels.com.

3–4 grudnia 2021 r. **W Pekinie odbyła się państwowa konferencja poświęcona pracom związanym ze sprawami religijnymi.** Przewodniczący Xi Jinping, jednocześnie sekretarz generalny KC KPCh i przewodniczący Centralnej Komisji Wojskowej, podkreślił znaczenie rozwoju religii w kontekście chińskim oraz aktywnego doradztwa w zakresie adaptacji religii do społeczeństwa socjalistycznego. Kluczowe fragmenty jego wypowiedzi to: – Należy bezwzględnie przestrzegać zasady rozwoju religii w kontekście chińskim. – Polityka Partii dotycząca wolności przekonań religijnych powinna być w pełni i wiernie realizowana. – Grupy religijne są pomostem i spoiwem łączącym Partię i rząd z ludźmi z kregów

religijnych oraz z licznymi wyznawcami religii. – Należy dołożyć starań, aby wśród osobowości religijnych i wiernych stale wzrastało uznanie dla ojczyzny, narodu chińskiego, chińskiej kultury, KPCh i socjalizmu o chińskiej charakterystyce. – Osoby religijne i wierni powinni być kierowani do kultywowania podstawowych wartości socjalistycznych i wprowadzania ich w życie oraz do promowania chińskiej kultury. – Działalność religijna powinna być prowadzona w zakresie określonym przez prawa i przepisy i nie powinna szkodzić zdrowiu obywateli, naruszać porządku publicznego ani dobrych obyczajów, nie powinna kolidować z edukacją, sądownictwem i administracją, a także z życiem społecznym.  
China Daily

19 grudnia 2021 r. **Odbyły się wybory do Rady Legislacyjnej (tzw. LegCo), czyli lokalnego parlamentu Specjalnego Regionu Administracyjnego Hongkong (SRA HK).** Pierwotnie miały one zostać przeprowadzone we wrześniu 2020 r., jednak przełożono je – oficjalnie z powodu pandemii COVID-19. Do walki o 90 miejsc specjalny komitet weryfikacyjny dopuścił tylko 153 kandydatów. W elekcji wzięło udział 30,2% z 4,47 mln uprawnionych w okręgach geograficznych, gdzie wylania się 20 deputowanych, oraz 32% z 219 tys. uprawnionych w okręgach funkcyjnych (samorząd zawodowy i organizacje społeczne), w których decyduje się o 30 mandatach. Najwyższą frekwencję – 98,5% – odnotowano w liczącym 1448 członków Komitecie Wyborczym, selekcyjnym 40 deputowanych.

Wcześniej, 11 marca 2021 r. Chiński parlament (OZPL) wprowadził zasadnicze zmiany w systemie wyborczym Specjalnego Regionu Administracyjnego Hongkong (SRAHK). Dotyczą one procesu wyboru szefa egzekutywy, tj. liczebności, składu i trybu powoływania ciała elektorskiego. Ponadto zmieniono zasady wyboru lokalnego parlamentu, a pośrednio także samorządu terytorialnego. Powołano też nowy organ, mający weryfikować kandydatów na obieralne urzędy. Wspólnym mianownikiem zmian jest przejście kontroli nad procesem politycznym w Hongkongu przez Pekin (zob. Aneks). W reakcji minister spraw zagranicznych Wielkiej Brytanii Dominic Raab oświadczył 13 marca, że ChRL złamała „Wspólną deklarację rządu Zjednoczonego Królestwa Wielkiej Brytanii i Irlandii Północnej oraz rządu Chińskiej Republiki Ludowej w sprawie



Hongkongu” – umowę z 1984 r., która była podstawą przekazania Pekinowi zwierzchności nad Hongkongiem. 17 marca Departament Stanu USA ogłosił nałożenie sankcji personalnych na 24 urzędników z SRAHK i ChRL za niszczenie autonomii regionu. Wśród osób objętych obstrzeniami znalazł się Wang Chen, członek Biura Politycznego KC KPCh.

Michał Bogusz, OSW.WAW.PL



Hongkong. Fot. Jimmy Chan. Pexels.com.

22 grudnia 2021 r. **Rząd ChRL wydał nową regulację, która zabrania wszystkim zagranicznym instytucjom i osobom prywatnym rozpowszechniania treści religijnych w Internecie.** Chiny powołały się na względy bezpieczeństwa narodowego, aby wprowadzić w życie nowe prawo, pierwsze tego rodzaju, które ma przyczynić się do zwiększonej kontroli treści religijnych w Internecie.

Nowe przepisy zatytułowane „Środki zarządzania usługami informacji religijnej w Internecie” (*Hulian wang zongjiao xinxi fuwu guanli banfa* 互联网宗教信息服务管理办法) zostały wprowadzone dwa tygodnie po tym, jak prezydent Chin Xi Jinping wziął udział w krajowej konferencji na temat pracy religijnej. W swoim przemówieniu wygłoszonym 4 grudnia 2021 r. Xi podkreślił, że religie powinny mieć orientację chińską i rozwijać się w chińskim kontekście. „Środki...” mają na celu standaryzację internetowych usług informacji religijnej i zagwarantowanie obywatelom wolności przekonań religijnych na podstawie istniejących przepisów ustawowych i wykonawczych, w tym ustawie o bezpieczeństwie cybernetycznym i przepisach dotyczących spraw religijnych. Przewidują, że głoszenie kazań online powinno być organizowane i prowadzone przez grupy religijne, świątynie, Kościoły i kolegia religijne, które uzyskały zezwolenie na świadczenie internetowych usług informacji religijnej.

Każda chińska organizacja lub osoba fizyczna, która prowadzi internetowe serwisy informacji religijnej, powinna złożyć wniosek

do prowincjonalnych wydziałów do spraw religii. Posiadając zezwolenie, może głosić w Internecie doktryny religijne, które sprzyjają harmonii społecznej i cywilizacji, a także prowadzić wiernych do patriotyzmu wobec kraju i przestrzegania prawa wyłącznie za pośrednictwem własnych wyspecjalizowanych stron internetowych, aplikacji lub forów, które są zatwierdzone przez prawo. Uczestnicy powinni rejestrować się, używając swoich prawdziwych nazwisk.

Dzięki zezwoleniu uczelnie wyznaniowe mogą kształcić swoich studentów i osoby zakonne na poświęconych temu stronach internetowych, aplikacjach lub forach zatwierdzonych zgodnie z prawem. Strony i aplikacje muszą korzystać z wirtualnej sieci specjalistycznej, aby połączyć się ze światem zewnętrznym, oraz weryfikować tożsamość osób biorących udział w szkoleniu. Żadna organizacja ani osoba nie może prowadzić w Internecie pracy misyjnej, edukacji religijnej i szkoleń, publikować treści kaznodziejskich ani przekazywać ich dalej. Ceremonie religijne nie powinny być transmitowane na żywo ani nagrywane online. Zgodnie z tymi przepisami żadna organizacja ani osoba nie może zbierać funduszy w imię religii w Internecie. Zagraniczne organizacje lub osoby i organizacje założone przez obcokrajowców nie mogą prowadzić w Chinach serwisów informacyjnych na temat religii w Internecie. Zakazane są treści religijne w Internecie, które nawołują do obalenia władzy państwowej, naruszają zasadę niezależności i samorządności w przedsięwzięciach religijnych, nakłaniają nieletnich do wiary w religię. Departamenty bezpieczeństwa państwa będą zapobiegać i zajmować się organizacjami krajowymi oraz osobami współpracującymi z instytucjami zagranicznymi, które wykorzystują religię do prowadzenia w Internecie działalności zagrażającej bezpieczeństwu narodowemu. Środki te mają obowiązywać od 3 marca 2022 r. Catholicregister.org / Global Times



Fot. Mikhail Nilov. Pexels.com.

1 stycznia 2022 r. **Weszły w życie nowe „Przepisy dotyczące budowy bezpieczeństwa publicznego w Ujgurskim Regionie Autonomicznym Xinjiang”.** Zostały one przyjęte na 28. posiedzeniu XIII Komitetu Stałego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych Regionu Autonomicznego Xinjiang Narodowości Ujgurskiej 28 września 2021 r. i opublikowane w październiku. Podobne przepisy zostały ogłoszone w 1994 r., a następnie dwukrotnie zmienione w 1997 i 2009 r. Jednak w komentarzu wyraźnie zaznaczono, że prezydent Xi Jinping osobiście wskazał, że konieczne są nowe, bardziej rygorystyczne przepisy. Rozporządzenie zawiera interesującą definicję priorytetów bezpieczeństwa publicznego w Xinjiangu. Przed walką ze zwykłą przestępczością, rozbojem i korupcją, których w regionie nie brakuje, jako pierwszy priorytet określono „dokładne pogłębienie specjalnej walki z przemocą i terroryzmem zgodnie z prawem, rozprawienie się z siłami separatystów etnicznych, siłami złych terrorystów, siłami ekstremistów religijnych i innymi nielegalnymi i przestępczymi działaniami zagrażającymi bezpieczeństwu narodowemu oraz zapobieganie im”.

Drugim priorytetem jest zwalczanie „gangów i złych organizacji”, których definicja jest na tyle szeroka, że obejmuje każdą grupę niezaakceptowaną przez KPCh. Trzecim priorytetem jest „kontrolowanie nielegalnej działalności religijnej, nielegalnej propagandy religijnej i nielegalnej transmisji sieci religijnych zgodnie z prawem oraz dalsze promowanie deradykalizacji”. Czwartym priorytetem jest „prowadzenie propagandy i edukacji przeciwko *xiejiao* 邪教 (złych kultów, sekt), zapobieganie i rozprawianie się z różnymi organizacjami *xiejiao* oraz wykonywanie dobrej roboty w zakresie reedukacji i transformacji poprzez edukację obywateli związanych z *xiejiao*”.

Trzeci priorytet wskazuje na rozprawienie się z islamem i „reedukację” (zwaną „deradykalizacją”) muzułmanów. Czwarty zajmuje się innym „problemem” religijnym. Potwierdza on, że tak jak to miało miejsce w innych częściach Chin, podczas pandemii COVID-19 nowe ruchy religijne zakazane jako *xiejiao*, w tym Falungong i Kościół Boga Wszchemogącego (*Quannengshenjiao* 全能神教), pomimo całej inwigilacji w rzeczywistości zwiększyły liczbę swoich członków. Były one w stanie zaferować duchowe pocieszenie w czasie kryzysu i religijne wyjaśnienia, dlaczego na świecie zdarzają się katastrofy, których oczywiście brakowało w oficjalnej propagandzie. W oczach KPCh konieczne były więc większe represje. Po ustaleniu, że walka z „separatyzmem” i „nielegalną” religią jest najważniejszym priorytetem w Xinjiangu, rozporządzenia

wyjaśniają, w jaki sposób od 2022 r. należy poprawić bezpieczeństwo publiczne w Xinjiangu. Jak wyjaśniono w komentarzu, kluczowym artykułem Rozporządzenia jest artykuł 30, który wzywa do pełnego wdrożenia w Xinjiangu systemu siatki. Okrzyknięty najbardziej efektywnym systemem nadzoru społecznego na świecie, system siatki ma na celu kontrolowanie każdego budynku, każdego domu, każdego mieszkania, każdego obywatela 24 godziny na dobę, każdego dnia. Miasta i miasteczka mają być podzielone na bloki lub grupy bloków, z których każdy z grubszą przypominą kwadrat o boku długości 100 metrów (328 stóp), choć wprowadza się poprawki, aby uwzględnić rozmieszczenie budynków oraz trawniki i puste działki. W każdej siatce znajduje się kierownik siatki z asystentami, policjant, nadzorca siatki, sekretarz KPCh, pracownik prawny siatki podlegający miejscowemu prokuratorowi, strażak siatki, a od 2021 r. także urzędnik siatki odpowiedzialny za kontrolę, czy nikt w siatce nie jest zamieszany w nielegalną religię lub *xiejiao*. System ten został stworzony dla miast, ale stopniowo jest rozszerzany – z geograficznie większymi siatkami, ale o podobnej organizacji – na obszary wiejskie, co będzie miało miejsce również w Xinjiangu.

Chociaż filozofia systemu siatek zakłada, że technologia nie może zastąpić nadzoru prowadzonego przez człowieka, w Regulaminie wspomina się o wykorzystaniu sztucznej inteligencji i wzywa do dalszego zwiększania obecności nadzoru kamerami wideo, pomimo faktu, że podobno Xinjiang już teraz ma najwyższy na świecie odsetek kamer na jednego obywatela.

W Regulaminie, zgodnie z krajowymi wytycznymi, wezwano również do zwiększenia kontroli nad doniesieniami medialnymi o Xinjiangu, rozprawienia się z informacjami, które nie są bezpośrednio kontrolowane przez KPCh, ściślejszej kontroli Internetu oraz surowego karania funkcjonariuszy, którzy byliby leniwi lub nie osiągnęli oczekiwanych rezultatów. Bitter Winter

2 lutego 2022 r. **Oficjalnie ateistyczny rząd ChRL promuje nowy podręcznik ateizmu w szkołach wyższych i wśród kadr KPCh.** Książka jest częścią kampanii KPCh na rzecz „pełnego i wiernego” wykonania decyzji podjętych na grudniowej Państwowej Konferencji do spraw Religii. W publikacji zatytułowanej „Historia chińskiego ateizmu” (*Zhongguo wushenlun shi* 中国无神论史) autor Li Shen 李申 promuje teorię przewodniczącego Xi Jinpinga, że chińska

kultura nigdy nie była religijna, oraz jego postulat, by poglądy Karola Marksa na temat religii zostały dokładnie przestudiowane w ramach KPCh.

Podczas grudniowej konferencji Xi polecił również kierownictwu KPCh zwiększenie nadzoru nad sprawami religijnymi w Internecie i zastrzeżenie kontroli nad religiami w celu zapewnienia bezpieczeństwa narodowego. Autor przedstawia naukowe wyjaśnienia dla „nieistnienia Boga” i „szkodliwego wpływu religii”. Książka ma pomóc KPCh w osiągnięciu długoterminowego celu, jakim jest zapewnienie, by chińskie uniwersytety przeszły od „neutralnej” nauki i edukacji do aktywnej propagandy promującej ateizm, zgodnie z zaleceniami Marksa, który powiedział słynne zdanie: „Religia jest opium dla ludu”.

Bitter Winter / UCA News



Pekin. Fot. Magda Ehlers. Pexels.com.

11 lutego 2022 r. **Watykan odrzucił pojawiające się w mediach sugestie, że niedawno wycofał swoich przedstawicieli z Hongkongu i Tajwanu w ramach przygotowań Stolicy Apostolskiej do nawiązania stosunków dyplomatycznych z Chinami.** Speculacje te pojawiły się pięć dni po tym, jak Watykan ogłosił przeniesienie swojego przedstawiciela na Tajwanie, Araldo Catalana, do Rwandy. Miały one związek z kontrowersjami wokół porozumienia ChRL ze Stolicą Apostolską. Obserwatorzy twierdzą, że powiązania dyplomatyczne Stolicy Apostolskiej z Tajwanem nadal stanowią przeszkodę w nawiązaniu przez Watykan formalnych stosunków dyplomatycznych z Chinami. Nuncjatura Apostolska w Chinach jest misją dyplomatyczną Stolicy Apostolskiej na Tajwanie, który oficjalnie nazywany jest Republiką Chińską. Innymi słowy, Watykan nie może utrzymywać misji dyplomatycznej na Tajwanie, jeśli chce nawiązać oficjalne stosunki dyplomatyczne na kontynencie chińskim. Monsignor Javier Herrera Corona, przedstawiciel Stolicy Apostolskiej w Hongkongu, zapewnił, że misje

dyplomatyczne Watykanu w Hongkongu i na Tajwanie nie są zamknięte, a nowych przelożonych misji w tych ośrodkach można się spodziewać w ciągu trzech miesięcy. Powiedział również, że cel umowy Watykanu z Chinami nie jest dyplomatyczny, a duszpasterski. Watykan chce „unormować sytuację” Kościoła w Chinach, aby mógł on zaferować opiekę duszpasterską tamtejszym katolikom. UCA News

4–20 lutego 2022 r. **Po 16 dniach i 109 wydarzeniach Zimowe Igrzyska Olimpijskie 2022 w Pekinie oficjalnie zakończyły się w niedzielę tradycyjną ceremonią zamknięcia.** Na igrzyska nałożyły się problemy związane z wirusem COVID-19, polityką, a także (kolejnym) rosyjskim skandalem dopingowym. Niewielka, ale entuzjastyczna grupa widzów zasiadła na trybunach pekińskiego stadionu Ptasie Gniazdo. Przewodniczący ChRL Xi Jinping siedział na trybunach obok przewodniczącego Międzynarodowego Komitetu Olimpijskiego Thomasa Bacha i obserwował przebieg ceremonii. Występy były ograniczone, co było echem stonowanej ceremonii otwarcia, która odbyła się kilka dni wcześniej. Organizatorzy położyli nacisk na śnieg i lód jako główny motyw przewodni. Na centralnej scenie Ptasiego Gniazda umieszczono ekran LED o powierzchni 11 600 m kw., który przez cały czas trwania ceremonii miał imitować „kryształicznie czystą taflę lodu”. Triumfujący zawodnicy, wyglądający na niemniej podekscytowanych niż podczas ceremonii otwarcia, dumnie wymachiwali flagami swoich krajów podczas parady sportowców. Niektórzy z dumą pokazywali zdobyte medale przed kamerami.

Na czele tabeli liderów w obu kategoriach znalazła się Norwegia z 37 medalami, w tym 16 złotymi. Gospodarze – Chiny – zdobyły 15 medali, w tym dziewięć złotych. Dla Polski jeden brązowy medal zdobył w narciarstwie Dawid Kubacki. Podczas ceremonii przewodniczący MKOl Bach przekazał flagę olimpijską burmistrzom włoskich miast Mediolanu i Cortino, gospodarzy zimowych igrzysk w 2026 r. Warto wspomnieć, że w trakcie ceremonii otwarcia Igrzysk znicz odpalała Dinige'er Yilamujiang, biegacza narciarska wywodząca się z przesładowanej w ChRL grupy etnicznej Ujgurów. National Public Radio / Olimpijski.pl

1 marca 2022 r. **Chiny zacieśniają kontrolę nad systemem edukacji w Hongkongu.** Studenci w Hongkongu są zmuszeni oswoić się z patriotyzmem o chińskich cechach, ponieważ na uniwersytetach i w szkołach są jeszcze czarne owce, których kapitalistyczne serca muszą zostać zdobyte, zanim rozpoczną długi marsz do



socjalizmu. Jak wynika z danych Bloomberg, w 2019 r. większość protestujących stanowili uczniowie szkół wyższych i średnich, a nastolatki stanowili prawie jedną piątą z 10 000 aresztowanych w ramach akcji protestacyjnej. Badanie opublikowane 30 stycznia w „Journal of Contemporary China” wykazało, że zdolność do kwestionowania państwa i jego przywództwa jest większa w Hongkongu niż w Chinach kontynentalnych, co dowodzi, że pozostałości dawnego ruchu prodemokratycznego są nadal aktywne. Dla kierownictwa partii ta inteligentna, świadoma społecznie i politycznie populacja stanowi przeszkodę w asymilacji kulturowej i należy się z nią rozprawić, aby zapobiec przyszłym demonstracjom na rzecz większej wolności i demokracji. Począwszy od 2022 r. wszystkie szkoły publiczne w mieście są zobowiązane do przestrzegania nowej polityki dotyczącej podnoszenia flagi narodowej i śpiewania hymnu narodowego, aby wzmocnić u uczniów „poczucie tożsamości narodowej”.

Na polecenie Biura Edukacji w Hongkongu weszły w życie nowe zasady podnoszenia flagi, a po zmianach legislacyjnych przypadkowe pozbycie się chińskiej flagi stało się przestępstwem. Osoby, które obrażają hymn narodowy ChRL – „Marsz Ochotników” – mają zostać ukarane wysoką grzywną w wysokości 50 000 HKD (6420 USD) lub skazane na trzy lata więzienia.

Hong Kong Baptist University, Hong Kong Polytechnic University oraz Lingnan University wprowadziły obowiązek edukacji w zakresie bezpieczeństwa narodowego. Program szkolny, który przez lata występował pod różnymi nazwami, takimi jak edukacja moralna, edukacja moralnego charakteru, edukacja patriotyczna i edukacja obywatelska, ma na celu uczynienie obywateli lojalnymi wobec kraju i nakłanianie ich do rezygnacji z indywidualnych celów na rzecz wspólnego socjalistycznego dobra. Dyrekcje szkół dostosowały się do nowej polityki. Prawie 200 katolickich szkół podstawowych, gimnazjalnych i średnich podległych diecezji Hongkongu postanowiło pójść w ślady Chin, aby pozbyć się swoich prodemokratycznych zapędów. W oświadczeniu wydanym dwa lata temu delegat episkopatu ds. edukacji w tej diecezji wezwał uczniów do „pielęgnowania właściwych wartości związanych z tożsamością narodową”. W oświadczeniu ostrzegano również przed „upolitycznieniem” i „jednostronnym propagowaniem przesłania politycznego” skierowanego przeciwko komunistycznym przywódcom.

W sierpniu ubiegłego roku Chiny dały odczuć swoją obecność w systemie edukacji

uniwersyteckiej, rozwiązując największy związek zawodowy nauczycieli w Hongkongu, po tym jak oskarżyły go o szerzenie antypekińskich i antyrządowych nastrojów. Związek Zawodowy Nauczycieli był największym jednobranżowym związkiem zawodowym, liczącym 95 tys. członków. System edukacji w Hongkongu, stanowiący hybrydę tradycji brytyjskich i chińskich, jest poddawany żywołowej asymilacji kulturowej, której celem jest połączenie intensywnie kapitalistycznej perspektywy z systemem komunistycznym, aby zapomnieć o starych dobrych czasach obiecanych w ramach „jednej partii, dwóch systemów”. ChRL prowadzi edukację patriotyczną, która polega na przekazywaniu uczniom tylko tych informacji, które rząd chce, aby otrzymywali, i blokowaniu wszystkich innych.

UCA News

5 marca 2022 r. **W przemówieniu do około 3000 członków Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych w pekińskiej Wielkiej Hali Ludowej, premier ChRL Li Keqiang ogłosił niezwykle skromny cel około 5,5% wzrostu na rok 2022 – najniższy od 1991 roku.** Powiedział, że ChRL „napotka jeszcze wiele zagrożeń i wyzwań, a my musimy nadal dążyć do ich przezwyciężenia”. Nie wspominał o trwającej na Ukrainie wojnie i jej konsekwencjach dla gospodarki światowej. Gospodarka Chin jest kluczową siłą napędową światowego wzrostu i ma kluczowe znaczenie dla rządzącej partii komunistycznej. W zeszłym roku odnotowała wzrost o 8,1%. Partia jest jednak głęboko zaniepokojona perspektywą niestabilności społecznej w swojej ogromnej populacji, gdyby wzrost gospodarczy był zbyt niski. Stabilność gospodarcza musi być „najwyższym priorytetem”, dodał Li. Coroczna sesja parlamentu to tydzień bardzo precyzyjnie zaplanowanych spotkań, podczas których ustalane są priorytety polityczne partii, oczekiwania gospodarcze i cele polityki zagranicznej. Podczas poprzednich sesji ogłaszano głośne akty prawne, takie jak kontrowersyjne prawo o bezpieczeństwie narodowym nałożone na Hongkong czy odwrócenie polityki jednego dziecka. W ostatnich latach tempo wzrostu gospodarczego w Chinach znacznie spadło w porównaniu z minionymi dekadami boomu, kiedy to roczny wzrost przekraczał niekiedy 10%. W ciągu ostatnich 12 miesięcy Pekinowi udało się w dużej mierze opanować rozprzestrzenianie się wirusa i ograniczyć jego wpływ na gospodarkę. Jednak w ostatnim

czasie gospodarka ucierpiała również z powodu lawinowego załamania na rynku nieruchomości, rządowych regulacji dotyczących tego sektora, technologii i finansów oraz restrykcyjnych środków zapobiegających epidemii wirusa, które zmniejszyły popyt konsumpcyjny. W ostatnich tygodniach, jak twierdzą eksperci, kryzys na Ukrainie przyczynił się do zwiększenia niepewności w Chinach. Do tej pory ChRL unikala otwartego potępienia działań swojego partnera dyplomatycznego – Rosji, a Li nie odniósł się bezpośrednio do tego konfliktu w swoim sobotnim raporcie. Jednak według Patricii Thornton, profesor polityki chińskiej z Oksfordu, obawy o skutki rosyjskiej inwazji znalazły odzwierciedlenie w prognozach Pekinu dotyczących presji na chińską gospodarkę. „W związku z najazdem przez Putina Ukrainy i reakcją głównych partnerów handlowych Chin, Pekin znalazł się w trudnej sytuacji, w której musi bardzo uważnie przeanalizować swoje priorytety w świetle przewidywanego wpływu gospodarczego i dyplomatycznego swoich decyzji na przyszłość” – powiedziała Thornton.

W zeszłym roku gospodarka Chin z łatwością przekroczyła oficjalny cel co najmniej 6% wzrostu, rozwijając się o 8,1%, ale tempo znacznie spadło w drugiej połowie roku. Li zobowiązał się do wspierania wzrostu gospodarczego poprzez ulgi podatkowe i działania mające na celu utrzymanie stabilnych cen nieruchomości i rynków.

Rząd ogłosił również w sobotę, że chiński budżet wojskowy – drugi co do wielkości na świecie po amerykańskim – wzrośnie w tym roku o 7,1% do 1,45 mld juanów (230 mld USD), co jest wskaźnikiem zgodnym z ostatnimi latami. Chiny zainwestowały znaczne środki w światowej klasy siły zbrojne, które dorównują siłom zbrojnym USA i innych zachodnich potęg. O ile rozwój gospodarczy stanowi podstawę do ewentualnego zwiększenia budżetu obronnego, to zagrożenia dla bezpieczeństwa, przed którymi stoją Chiny, oraz wynikające z nich zapotrzebowanie na wzmocnienie narodowych zdolności obronnych są czynnikami napędzającymi. Trzeci rok z rzędu forum legislacyjne odbywa się na mniejszą skalę ze względu na Covid-19. Sesja legislacyjna jest mniejszym z dwóch wydarzeń politycznych w tym roku, ponieważ PKCh przygotowuje się do XX kongresu. Oczekuje się, że to kluczowe jesienne zgromadzenie, które odbywa się co pięć lat, z łatwością zapewni Xi trzecią kadencję po tym, jak zmienił konstytucję, znosząc limity kadencji.

The Guardian

wybór i opracowanie: Maria Płaszczyńska

## Informacje Dokumentacja



Fot. Elena Umyskova, Pexels.com

### Zakaz obchodzenia świąt Bożego Narodzenia

#### Biuro ds. Edukacji Powiatu Rong An

Powiadomienie o zakazie obchodzenia świąt zachodnich ze względu na promowanie tradycyjnej kultury narodowej<sup>1</sup>

#### Do szkół średnich, podstawowych i przedszkoli

Wkrótce nadejdą zachodnie święta mające silne zabarwienie religijne, takie jak „wigilia Bożego Narodzenia”, czy „Boże Narodzenie”. Pewne kraje zachodnie przy pomocy zaawansowanej technologii i innych środków rozpowszechniania kultury próbują przyszczyć do naszego kraju zachodnią hierarchię wartości i styl życia. Spotyka się to z aprobatą niektórych młodych ludzi. Wykorzystują to też biznesmeni do zwiększania obecności na rynku poprzez kreowanie atmosfery, która przyciąga konsumentów. Wpływ zachodnich świąt jest coraz większy na chińskie społeczeństwo, co stoi w ostrym konflikcie z tradycyjną kulturą chińską.

Zgodnie z duchem dokumentów władz wyższych, Biuro Edukacji zdecydowało, by zakazać uczniom i nauczycielom

organizacji i przeprowadzania różnego rodzaju imprez celebrujących zachodnie święta. Mamy nadzieję, że cała szkoła, wszyscy uczniowie i nauczyciele, a w szczególności towarzysze będący członkami Partii, będą skrupulatnie przestrzegać tego zakazu, entuzjastycznie odpowiedzą na apel Partii, stając się wzorowymi dziedzicami i propagatorami znakomitej tradycyjnej kultury narodu chińskiego.

W przypadku zauważenia, że jakaś jednostka administracyjna i ludzie organizują oraz przeprowadzają imprezy wigilijne lub bożonarodzeniowe, prosimy o natychmiastowy kontakt z Powiatowym Biurem Bezpieczeństwa Publicznego i towarzyszem Li, nr 17772028488.

Biuro Edukacji Powiatu Rong An

20 XII 2021

#### Komentarz

Po wpisaniu tytułu powyższego powiadomienia na chińskiej wyszukiwarce Baidu pojawiają się artykuły z komentarzami. Artykuł na stronie [https://www.sohu.com/a/510718020\\_121019331](https://www.sohu.com/a/510718020_121019331) można uznać za reprezentatywny i powtarzający informacje znajdujące się w innych artykułach. Zgodnie z nim powyższa decyzja powiatowego Biura Edukacji w powiecie Rong An wywołała dyskusję w Internecie. Część internautów ją chwaliła, a część uważała ją za pogwałcenie wolności do świętowania tego, co się komu podoba. Zwracano też uwagę, że np. Dzień Kobiet, także świętowany w Chinach, jest również zachodniego pochodzenia. W związku z tym pojawiło się wyjaśnienie anonimowego pracownika wspomnianego wyżej Biura Edukacji, który stwierdził, że zakaz odnosi się tylko do Wigilii Bożego Narodzenia i Bożego Narodzenia, a nie innych świąt pochodzących z Zachodu. Poza tym, ludzie wierzący mają prawo do świętowania, pod warunkiem, że będą to czynić samodzielnie (bez angażowania różnych instytucji) i w małej skali.

Warto zauważyć, że zakaz wydany przez Biuro Edukacji Powiatu Rong An dotyczy imprez wigilijnych i bożonarodzeniowych, które miały przede wszystkim charakter komercyjny i nie odnosiły się do religijnego charakteru świąt Wigilii Bożego Narodzenia i Bożego Narodzenia w sposób bezpośredni. Dokument ten nie stanowi więc zakazu obchodzenia ich przez chrześcijan, o ile czynią to w gronie prywatnym, np. w domu rodzinnym, i nie organizują z tej okazji rzucających się w oczy hucznych imprez.

Marek Tylkowski

<sup>1</sup> Źródło: dokument został opublikowany na licznych chińskich stronach internetowych, m.in. portalu informacyjnego <http://nnwb.nnnews.net/p/63668.html>. Tłumaczenie: Marek Tylkowski.



## Ustawa o zarządzaniu reinkarnacją tulku w buddyzmie tybetańskim

Ustawa o zarządzaniu reinkarnacją tulku<sup>2</sup> w buddyzmie tybetańskim stanowi wyraz starań rządu chińskiego, aby unormować odnajdywanie kolejnych wcieleń najważniejszych postaci buddyzmu tybetańskiego przez prawodawstwo chińskie. Nawiązuje ona do wcześniejszych precedensów historycznych, w których cesarze chińscy mieli wpływ na procedurę „odnajdywania” kolejnych wcieleń przywódców duchowych i politycznych w Tybecie i Mongolii. Pozostaje też w zgodzie z polityką religijną rządu chińskiego, która konsekwentnie dąży do tego, aby żadna organizacja religijna w Chinach nie była kierowana przez jakiś ośrodek zagraniczny. W przypadku buddyzmu tybetańskiego oznacza to przeciwdziałanie temu, żeby kolejne wcielenia wybitnych lamów były „odnajdywane” wśród diaspory tybetańskiej związanej z tybetańskim rządem na uchodźstwie, oskarżanym przez rząd chiński o działania separatystyczne.

Postanowienia wymienionej wyżej ustawy są kontestowane przez Dalajlamę i jego zwolenników, jako że zapewniają możliwość ingerowania w proces odnajdywania kolejnych inkarnacji lamów tybetańskich ze strony rządu chińskiego, który oficjalnie jest ateistyczny. Dlatego też Dalajlama wydał oświadczenie, w którym stwierdził, że „mieszanie się w system reinkarnacji, a zwłaszcza kolejnych wcieleń Dalajlamy i Panczenlamy, jest szczególnie niestosowne w przypadku chińskich komunistów, którzy stanowczo odrzucają ideę przeszłych i przyszłych żywotów, o inkarnacji tulku nie wspominając. Zaprzeczają w ten sposób własnej ideologii politycznej i obnażają swą dwulicowość. Gdyby ta sytuacja miała trwać, nie zaakceptują jej ani Tybetańczycy, ani wyznawcy buddyzmu tradycji tybetańskiej”<sup>3</sup>.

Państwowe Biuro ds. Religii Zarządzenie nr 5

Ustawa o zarządzaniu reinkarnacją tulku w buddyzmie tybetańskim 13 lipca 2007 r. została rozpatrzona na posiedzeniu Państwowego Biura ds. Religii, ogłoszona i wejdzie w życie 1 września 2007 r.

Sekretarz Ye Xiaowen 18 VII 2007 r.

<sup>2</sup> Tulku – według wierzeń buddyzmu tybetańskiego są ludźmi, którzy dzięki praktykowaniu buddyzmu i ślubowaniu bodhisattwy, jakie składali w poprzednich żywotach, osiągnęli tak wysoki poziom rozwoju duchowego, że potrafią świadomie decydować o swoich przyszłych wcieleniach. W historii Tybetu za tulku uznawano często liderów religijnych i politycznych, których kolejne wcielenia „odszukiwały” po ich śmierci wspólnoty, z którymi byli związani, kierując się wskazówkami zostawionymi przez nich przed śmiercią (przypis – Marek Tylkowski).

<sup>3</sup> Oświadczenie Jego Świątobliwości XIV Dalajlamy z dnia 24 września 2011: <https://tybet.hfhr.org.pl/?p=2826> [dostęp: 10.03.2022].

藏传佛教活佛转世管理办法

Ustawa<sup>4</sup> o zarządzaniu reinkarnacją tulku w buddyzmie tybetańskim

Artykuł 1. Niniejsza ustawa została uchwalona zgodnie z rozporządzeniem o religiach (宗教事务条例 Zongjiao shiwu tiaoli) dla ochrony wolności religijnej obywateli, aby szanując [tradycyjny – M.T.] sposób wybierania następców tulku w buddyzmie tybetańskim, uregulować procedurę, wedle której ten wybór jest dokonywany.

Artykuł 2. Procedura wyboru nowej reinkarnacji tulku w buddyzmie tybetańskim powinna być zgodna z zasadami jedności państwa, harmonijnych relacji między chińskimi grupami etnicznymi i religiami oraz stabilności społecznej i normalnymi tradycjami buddyzmu tybetańskiego.

Procedura wyboru kolejnych reinkarnacji tulku powinna być zgodna z rytami i historią buddyzmu tybetańskiego, ale nie może prowadzić do odrodzenia odrzuconych już praw feudalnych.

Artykuł 3. Aby procedura wyboru reinkarnacji tulku została dokonana, muszą być spełnione następujące warunki:

- 1) Większość miejscowych wiernych oraz personel zarządzający świątynią musi chcieć reinkarnacji tulku.
- 2) Reinkarnacja tulku musi odwoływać się do oryginalnej tradycji, która istnieje nieprzerwanie do dnia dzisiejszego.
- 3) Świątynia, która ubiega się o uznanie reinkarnacji mnicha buddyjskiego znajdującego się w jej rejestrach, musi być formalnie zarejestrowanym miejscem działalności buddyjskiej oraz posiadać zdolności do nauczania i utrzymywania odnalezionej reinkarnacji.

Artykuł 4. Tulku, który ubiega się o reinkarnację, nie może być reinkarnowany, jeżeli zachodzi którakolwiek z następujących okoliczności:

- 1) Nie może reinkarnować się w zgodzie z zasadami buddyzmu tybetańskiego.
- 2) Władze administracyjne rządu ludowego stopnia dzielnic, miasta lub wyższego wydały rozporządzenie niezezwalające na reinkarnację.

Artykuł 5. Dla reinkarnacji tulku wymagane jest podanie [o zezwolenie na nią – M.T.] . Procedura udzielania zezwolenia jest następująca: organizacja zarządzająca świątynią, do której

<sup>4</sup> Ustawa została opublikowana na stronie rządu: [http://www.gov.cn/ziliao/flfg/2007-08/02/content\\_704414.htm](http://www.gov.cn/ziliao/flfg/2007-08/02/content_704414.htm) [dostęp: 10.03.2022]. Z języka chińskiego tłumaczył Marek Tylkowski.

rejestrów jest wpisany dany tulku lub lokalny oddział Stowarzyszenia Buddyjskiego, składa podanie do Powiatowego Oddziału Biura Rządu Ludowego ds. Religii. Powiatowy Oddział wydaje swoją opinię, która zostaje przedstawiona Biuru Rządu Ludowego ds. Religii na szczeblu Prowincji lub Regionu Autonomicznego. Jeśli dany tulku jest wpływowym w świecie buddyjskim, na jego reinkarnację potrzebna jest zgoda rządu prowincjonalnego lub rządu okręgu autonomicznego. W przypadku tulku bardzo wpływowego wymagana jest zgoda Państwowego Biura ds. Religii. Natomiast w przypadku tulku o szczególnie dużych wpływach w świecie buddyjskim potrzebna jest zgoda Rady Państwowej.

Podczas składania podania o pozwolenie na reinkarnację tulku, należy zasięgnąć opinii Stowarzyszenia Buddystów na odpowiednim szczeblu.

Artykuł 6. Jeżeli wystąpi rozbieżność opinii na temat stopnia wpływowości tulku, zdecyduje o nim Chińskie Stowarzyszenie Buddystów i złoży raport na ten temat do Państwowego Biura ds. Religii.

Artykuł 7. Kiedy tulku otrzyma pozwolenie na reinkarnację, zgodnie z tym, jak bardzo jest wpływowym, Stowarzyszenie Buddyjskie na odpowiednim szczeblu zorganizuje grupę nadzorującą proces reinkarnacji. Organizacja zarządzająca świątynią, w której był zarejestrowany tulku lub Stowarzyszenie Buddystów odpowiedniego szczebla, utworzy grupę poszukującą dziecka, które będzie kolejnym wcieleniem tulku.

Dziecko, które zostanie wskazane jak odrodzony tulku, musi zostać uznane przez Stowarzyszenie Buddyjskie okręgu autonomicznego lub Chińskie Stowarzyszenie Buddystów zgodnie z rytami religijnymi i zwyczajami historycznymi.

Żadna organizacja lub jednostka nie może bez pozwolenia prowadzić działalności związanej z poszukiwaniem i rozpoznaniem reinkarnowanego tulku.

Artykuł 8. Identyfikowanie reinkarnacji tulku za pomocą losowania przy pomocy losów w złotej urnie<sup>5</sup> jest historycznym sposobem dokonywania ich identyfikacji.

Prośba o pominięcie powyższego sposobu identyfikacji reinkarnowanego tulku musi być zatwierdzona przez oddział Państwowego Biura ds. Religii szczebla prowincji lub okręgu autonomicznego, a w przypadku tulku posiadającego duże wpływy – przez Radę Państwową.

<sup>5</sup> Chodzi o praktykę wybierania właściwej inkarnacji Dalajlamy, Panczenlamy i Hutuktu (jednego z najwyższych lamów mongolskich) przy pomocy losowania kandydatów, których imiona umieszcza się w złotej urnie. System ten próbował wprowadzić w Tybecie władca cesarstwa chińskiego cesarz Qianlong (乾隆, 1711–1799), aby zapobiec korupcji w czasie stosowania procedury odnajdywania kolejnych wcieleń najważniejszych lamów w buddyzmie tybetańskim. Jednak w praktyce z losowania korzystano rzadko, a jego znaczenie stanowi przedmiot polemiki pomiędzy chińskimi i tybetańskimi historykami.

Artykuł 9. Po identyfikacji dziecka będącego reinkarnacją tulku, należy powiadomić oddział biura rządu ludowego ds. religii szczebla prowincji lub okręgu autonomicznego, który wyda zezwolenie [na uznanie tej reinkarnacji – M. T.]. W przypadku tulku posiadającego duże wpływy w świecie buddyjskim należy powiadomić ludowy rząd prowincjonalny lub okręgu autonomicznego, który wyda zezwolenie. W przypadku tulku posiadającego bardzo duże wpływy w świecie buddyjskim należy powiadomić Państwowe Biuro ds. Religii, które wyda zezwolenie. Natomiast w przypadku tulku posiadającego szczególnie duże wpływy w świecie buddyjskim należy powiadomić Radę Państwową, która wyda zezwolenie.

Zezwolenie na reinkarnację tulku, które uzyskało zezwolenie Państwowego Biura ds. Religii na szczeblu prowincji lub regionu autonomicznego, jest przekazywane do Państwowego Biura ds. Religii i zapisywane w jego rejestrach.

Artykuł 10. Objęcie stanowiska przez tulku zostaje ogłoszone przez upoważniony do tego organ, a odpowiedni oddział Stowarzyszenia Buddyjskiego wydaje certyfikat potwierdzający bycie tulku.

Forma certyfikatu potwierdzającego bycie tulku jest ujednolicona dla wszystkich tulku. Certyfikat wytwarza Chińskie Stowarzyszenie Buddystów i składa raport na ten temat do rejestrów Państwowego Biura ds. Religii.

Artykuł 11. Łamanie powyższych przepisów i poszukiwanie reinkarnacji tulku bez zezwolenia będzie karane przez oddział Państwowego Biura ds. Religii na podstawie rozporządzenia o religiach (宗教事务条例 Zongjiao shiwu tiaoli). Karze podlegać będzie osoba odpowiedzialna za złamanie niniejszego prawa oraz instytucja odpowiedzialna za wdrażanie go w życie. Jeżeli złamanie niniejszego prawa będzie miało rangę przestępstwa, wówczas łamiący je zostaną pociągnięci do odpowiedzialności karnej zgodnie z wymogami prawa.

Artykuł 12. Po objęciu przez tulku swojego stanowiska, świątynia, w której znajdują się związane z nim rejestry, musi opracować plan jego kształcenia i zarekomendować dla niego nauczycieli biegłych w sutrach buddyjskich. Plan ten zostanie sprawdzony przez lokalny oddział Stowarzyszenia Buddystów oraz przekazany oddziałowi Państwowego Biura ds. Religii szczebla prowincji lub okręgu autonomicznego do akceptacji.

Artykuł 13. Prowincje i okręgi autonomiczne, których dotyczy powyższa ustawa, mogą zgodnie z nią ustanowić przepisy wykonawcze, które zostaną zarejestrowane przez Państwowe Biuro ds. Religii.

Artykuł 14. Ustawa wchodzi w życie z dniem 1 września 2007 r.



## Praca w sferze polityki religijnej

W dniach 3–4 grudnia 2021 r., w Pekinie odbyła się konferencja na temat *pracy w sferze religijnej*, w której brał udział najwyżsi przedstawiciele Komunistycznej Partii Chin. Jest to kolejna konferencja tego rodzaju, poprzednią zorganizowano w dniach 22–23 kwietnia 2016 r. W obu konferencjach brał udział Xi Jinping – sekretarz generalny KPCh i przewodniczący Chińskiej Republiki Ludowej.

*Praca w sferze religii* to pojęcie, które w żargonie partyjnym jest używane na określenie zadań Komunistycznej Partii Chin w odniesieniu do religii lub całości spraw związanych z realizacją jej polityki wobec religii. W ciągu ostatnich kilku lat szczególnie miejsce zajmuje w niej polityka sinizacji wszystkich religii w Chinach. Przy czym sinizację należy rozumieć jako dostosowywanie się wszystkich organizacji religijnych do wymogów politycznych i administracyjnych stawianych im przez rząd chiński oraz adaptację kulturową do kultury chińskiej w przypadku religii pochodzenia niechińskiego.

Poniżej znajduje się tłumaczenie omówienia wystąpienia przewodniczącego Xi Jinpinga, które zostało opublikowane na stronach portalu Qiushi<sup>1</sup> [求是, *Poszukiwanie Prawdy*]. Jest on związany z czasopismem o tej samej nazwie, będącym obecnie oficjalnym medium Komunistycznej Partii Chin.

Marek Tylkowski

## Dyskusja o pracy w sferze polityki wobec religii – głęboki sens słów Xi Jinpinga

Ogólnokrajowa konferencja na temat pracy [Partii] w polityce wobec religii z udziałem Xi Jinpinga – sekretarza generalnego KC KPCh, przewodniczącego państwa, przewodniczącego Centralnej Komisji Wojskowej, odbyła się w Pekinie w dniach 3–4 grudnia 2021 roku. Sekretarz generalny w przemówieniu wyraźnie wskazał wielką doniosłość polityczną, ideową i teoretyczną utrzymania kierunku sinizacji religii w naszym kraju, a w pracy w sferze religii w nowej epoce właściwego wypełniania ideowych wytycznych, strategicznych celów, kluczowych zadań i przedsięwzięć związanych z bieżącą polityką. To programowy dokument wskazujący zadania w sferze religii w nowej epoce, wytyczający jasno dalszy kierunek w pracy w sferze religii w nowej epoce i dostarczający jej fundamentów.

Pozytywne efekty działania Partii w sferze religii:

Komitety partyjne wszystkich szczebli wdrażały decyzje władz centralnych, a wprowadzone innowacje przyniosły pozytywne efekty.

Podstawowa linia Partii w stosunku do religii była wdrażana bardziej wszechstronnie, jej mechanizmy zostały udoskonalone, a system prawny oraz ramy polityki wobec religii stają się coraz bardziej solidne. Wśród dostojników religijnych i rzesz wyznawców nieustannie rośnie świadomość poszanowania prawa, uczenia się prawa, jego przestrzegania i stosowania, przyczyniając się do coraz głębszej sinizacji religii w naszym kraju.

W środowiskach wyznawców promowano ducha patriotyzmu, głoszone uwzględnianie szerszej perspektywy<sup>2</sup>, rządy prawa, opieranie się na zasadach nauki, troskę o innych. Stale rosło identyfikowanie się z wielką ojczyzną, narodem chińskim, chińską kulturą, Komunistyczną Partią Chin i socjalizmem o chińskiej specyfice.

Pełne podsumowanie doświadczeń pracy w sferze religii:

należy dogłębnie zrozumieć znaczenie właściwego prowadzenia pracy w sferze religii w całokształcie pracy Partii i państwa;

należy ustanowić sprawne i mocne mechanizmy kierownictwa [religiami];

należy utrzymać i rozwijać teorię religii socjalizmu o chińskiej specyfice;

należy utrzymać podstawowe ukierunkowanie pracy Partii w sferze religii;

należy trwać w dążeniu do sinizacji religii w naszym kraju;

należy podtrzymywać jednocześnie się szerokich rzesz wyznawców wokół Partii i rządu;

należy budować pozytywne i zdrowe relacje między religiami; należy wspierać organizacje wyznaniowe w umacnianiu samodzielnego budowania ich struktur;

należy podnosić poziom prawodawstwa dotyczącego religii.

Pogłębienie analizy zadań stojących przed nami i systemowa interpretacja nowych idei, nowych koncepcji i nowej strategii pracy w sferze religii w nowej epoce:

trzeba integralnie, dokładnie i w pełni wdrażać politykę Partii w kwestii wolności wyznania, szanować wierzących, zarządzać sprawami religii zgodnie z prawem, zachowywać zasadę niezależności, samostanowienia i samodzielności, pozytywnie prowadzić do wzajemnego przystosowania się religii i socjalistycznego społeczeństwa;

trzeba pogłębiać sinizację religii w naszym kraju,

naprowadzać religie w naszym kraju do przyjmowania istotnych wartości socjalistycznych za własne wartości przewodnie, umacniać wśród dostojników religijnych i rzesz wyznawców identyfikację z wielką ojczyzną, narodem chińskim, chińską kulturą, Komunistyczną Partią Chin i socjalizmem o chińskiej specyfice;

w środowiskach religijnych trzeba szerzyć patriotyzm, kolektywizm i socjalistyczne wychowanie; w sposób względem nich adekwatny wzmacniać edukację na temat historii Partii, historii Nowych Chin<sup>3</sup>, historii reform i otwarcia<sup>4</sup>, historii rozwoju socjalizmu tak, aby osoby sprawujące funkcje religijne i rzesze wyznawców przyswajały sobie i praktykowały istotę socjalistycznego systemu wartości i sławiły chińską kulturę; trzeba utrzymywać kompleksowe podejście do bezpieczeństwa państwa, utrzymywać zasadę niezależności, autonomii i samodzielnej administracji oraz prowadzić związane z tym prace z uwzględnieniem całej sytuacji;

trzeba wzmocnić zarządzanie sprawami religii w internecie;

trzeba realistycznie rozwiązywać najbardziej widoczne problemy wpływające na zdrowe przekazywanie dziedzictwa religii w naszym kraju;

trzeba wzmacniać budowanie własnych struktur organizacji religijnych i ulepszać demokratyczny nadzór nad nimi przez zespoły kierownicze;

trzeba ze wszech miar promować zbudowanie rządów prawa w pracy w sferze religii, coraz szerzej rozwijać edukowanie i propagowanie rządów prawa.



Fot. Zhengkui Li, Pexels.com.

<sup>3</sup> Zwrot zleksykalizowany, odnosi się do historii Chin po proklamowaniu ChRL.

<sup>4</sup> Skrócona, zleksykalizowana nazwa polityki Deng Xiaopinga, wprowadzona w końcu 1978 roku.

Przygotowanie trzech drużyn:

trzeba przygotować drużynę działaczy partyjnych i rządowych dobrze posługujących się marksistowskimi poglądami na religię, zaznajomionych z pracą w sferze religii i umiejętnie pracujących z wiernymi; dla stałego podnoszenia ich kierowniczych kompetencji dążyć do pogłębienia przez nich studiów nad marksistowskimi poglądami na religię, teorii i kierunku polityki Partii w sprawach religii oraz wiedzy na temat religii.

trzeba przygotować drużynę przedstawicieli środowisk wyznawców religii, będących politycznie godnymi zaufania, z wybitnymi osiągnięciami w obszarze swoich religii, walorami moralnymi wzbudzającymi posłuch, [którzy mogą okazać się] użyteczni w kluczowych momentach.

trzeba przygotować drużynę naukowców o niezachwianych przekonaniach politycznych, marksistowskich poglądach na religię, profesjonalnych w prowadzeniu badań i zdolnych do nowatorskiego badania religii, aby wzmocnić tworzenie marksistowskiego religioznawstwa jako dyscypliny naukowej.

Trzeba usprawnić mechanizmy systemu pracy w sferze religii, nadać impuls całemu kompleksowi porządkowania spraw religii, jak budowanie [sprawowanie] kierownictwa komitetów partyjnych, zarządzanie przez agendy rządowe, współdziałanie społeczeństwa oraz wyznaniowej samodyscypliny.

Trzeba zapanować nad wszystkim, co jest związane z pracą w sferze religii, lepiej przygotować fundamenty, pracować dla dalekosiężnych korzyści, nie zwalniać nacisku, aby nieustannie odnosić sukcesy.

Tłumaczenie: Marek Tylkowski, Agnieszka Łobacz



Hongkong. Fot. Aleksandar Pasaric, Pexels.com

<sup>1</sup> Oryginalny tekst został zamieszczony na stronie internetowej Qiushi: [http://www.qstheory.cn/qshyjs/2021-12/06/c\\_1128135678.htm](http://www.qstheory.cn/qshyjs/2021-12/06/c_1128135678.htm) [dostęp: 10.03.2022]. Tłumaczenie: Marek Tylkowski, Agnieszka Łobacz.



## Statystyki\* dotyczące religii i Kościołów w Chińskiej Republice Ludowej

Aktualizacja za rok 2020

Katharina Wenzel-Teuber

W tym wydaniu naszej corocznej aktualizacji statystycznej, jak zawsze, przedstawimy kilka nowo opublikowanych badań. Tym razem skupiamy się na „zachodniej gorączce religijnej” na wsi w Chinach, „chińskiej tożsamości kulturowej” wyznawców religii, związku między religijnością a chęcią dawania jałmużny, rozwoju buddyjskiego życia monastycznego w Chinach i motywach, dla których Chińczycy zostali chrześcijanami. Podajemy również liczby związane z poszczególnymi religiami za rok 2020 lub – jeśli takowych nie posiadamy – z poprzednich lat.

### 1. Z chińskich badań

Najpóźniej od 2015 r. „sinizacja” religijnych doktryn i przepisów jest głównym wymogiem polityki religijnej pod rządami Xi Jinpinga<sup>7</sup>. Wraz z nią idzie identyfikacja (*rentong* 认同) religijna wyznawców Chin „z wspaniałym krajem, narodem chińskim, kulturą chińską, Partią Komunistyczną Chin i socjalizmem o chińskiej charakterystyce” – tak jak w nowych zasadach jednolitego frontu partii. Dychotomia „zachodnia” versus „chińska” religijność znów pojawiła się w centrum zainteresowań. Wszystko to znajduje odzwierciedlenie w publikacjach chińskich badaczy, które omówione zostały poniżej.

#### 1.1. „Zachodnia gorączka religijna” na wsi w Chinach: mit czy prawda?

Rok temu pisaliśmy o próbie odpowiedzi autorów Lu Yunfenga, Wu Yue i Zhang Chunni na kontrowersyjne pytanie „Ilu protestantów jest naprawdę w Chinach?”, wykorzystując wyniki badań China Family Panel Studies<sup>8</sup>. W 2020 r. troje badaczy z Wydziału Socjologii Uniwersytetu Pekńskiego próbowało odpowiedzieć na pytanie, czy w Chinach panuje „zachodnia gorączka religijna” (*nongcun xifang zongjiaore* 农村西方宗教热). China Family Panel Studies (*Zhongguo jiating zhuzong diaocha* 中国家庭追踪调查, w skrócie CFPS) to „coroczne badanie za pomocą WWw strategii porównań podłużnych”, które

\* Ukazały się w „China heute” XL (2021), nr 1, s. 24–35. Tłumaczył Zbigniew Wesolowski SVD.

7 W maju 2015 r. Xi Jinping ogłosił na spotkaniu partyjnym nt. jednolitego frontu pracy, że w pracy religijnej nadal ma obowiązywać orientacja na sinizację, która musi być utrzymana; powtórzył to w swoim przemówieniu programowym na Ogólnoniemieckiej Konferencji Pracy Religijnej w kwietniu 2016 r.

8 Korzystając z różnych metod szacowania, doszli do wniosku, że w 2016 r. w Chinach było prawie 40 mln protestantów.

jest finansowane przez rząd chiński za pośrednictwem Uniwersytetu Pekńskiego<sup>9</sup>. Od roku 2012 uczestnicy badań również regularnie pytani są o religię. Wu Yue, Zhang Chunni i Lu Yunfeng wyjaśniają we wstępie do swojego eseju<sup>10</sup>, opublikowanego w czasopiśmie „Zongjiao” („Religie”), dlaczego uważają za konieczne kwestionowanie tezy o „zachodniej gorączce religijnej na wsi”. Zdaniem autorów, teza ta od prawie 20 lat cieszy się dużym zainteresowaniem w różnych środowiskach w Chinach, z czego wywodzi się żądanie interwencji państwa przeciwko rękoma niekontrolowanemu rozwojowi „zachodnich” religii, np. za pomocą argumentu, że chińskie „kulturowe bezpieczeństwo” musi być chronione.

Według autorów szczególnie wpływowe ma tu być badanie Fundacji Xiuyuan, zatytułowane „Rozprzestrzenianie się religii zachodniej na obszarach wiejskich Chin” (dalej jako „Badanie Xiuyuan”)<sup>11</sup>. Badanie to dowodzi, że w ciągu ostatnich trzech dekad religie zachodnie, głównie chrześcijaństwo, całkowicie zastąpiły religie tradycyjne i popularne wierzenia jako religie dominujące na obszarach wiejskich. Według badań Xiuyuan ponad 95% wyznawców religijnych na obszarach wiejskich to protestanci, z których 70% należy do „podziemnego protestantyzmu” (Kościół domowy i kultury heretyckie). Wu Yue, Zhang Chunni i Lu Yunfeng krytykują fakt, że badanie Xiuyuan nie podaje żadnych źródeł dla ich danych. W trzech punktach chcą zatem sprawdzić wiarygodność tezy o zachodniej gorączce religijnej na obszarach wiejskich za pomocą danych z CFPS<sup>12</sup>.

Chińska Republika Ludowa: 22 prowincje (*sheng* 省), 5 regionów autonomicznych (*zizhiqu* 自治区), 4 miasta wydzielone (*zhixiashi* 直辖市) oraz 2 specjalne regiony administracyjne (*tebie xingzhengqu* 特别行政区)

#### 1) Czy religie zachodnie na wsi mają więcej wyznawców, niż tradycyjne religie?

Korzystając z danych z badania CFPS z 2016 r. (w skrócie CFPS 2016), autorzy najpierw sprawdzają, czy teza badania Xiuyuan o dominacji religii zachodnich na wiejskich obszarach Chin jest rzeczywiście prawdziwa. W tym celu

9 Od 2010 r. Instytut Badań Nauk Społecznych Uniwersytetu Pekńskiego regularnie prowadzi wywiady w ramach stałego panelu rodzin i osób w 25 z 31 prowincji, miast i regionów autonomicznych [kontynentalnych] Chin, tj. wszystkich z wyjątkiem Xinjiang, Tybetu, Qinghai, wewnętrznej Mongolii, Ningxia i Hainan. Badanie obejmuje docelową próbę 16 000 gospodarstw domowych. W badaniu nie uwzględniono Hongkongu, Makao i Tajwanu.

10 Wu Yue – Zhang Chunni – Lu Yunfeng 2020. Opracowanie artykułu zostało wsparte finansowo przez Komitet Centralny Związku Młodzieży Komunistycznej w ramach projektu „Studium nt. przynależności religijnej dzisiejszej młodzieży wiejskiej”.

11 Fundacja Xiuyuan [2014]. Według Wu, Zhanga i Lu badanie to ma podobieństwa z „teorią ekologii religijnej” (*zongjiao shengtai lun* 宗教生态学论); Wu Yue – Zhang Chunni – Lu Yunfeng 2020, s. 5. Fundacja Xiuyuan (修远基金会, angielska nazwa Longway Foundation) z siedzibą w Pekinie prowadzi stronę internetową [www.xiuyuan.org](http://www.xiuyuan.org)

12 Wu Yue – Zhang Chunni – Lu Yunfeng 2020, s. 5–6.

przyglądają się wynikom CFPS 2016 pod kątem udziału wyznawców religii w populacji wiejskiej, stopnia ich zorganizowania, częstotliwości praktyk religijnych oraz stosunku do religii. Na potrzeby badań autorzy określają protestantyzm i katolicyzm jako „religie zachodnie”, a buddyzm i taoizm jako „religie tradycyjne”<sup>13</sup>.

Około 13% mieszkańców wsi ankietowanych przez CFPS w 2016 r. określiło siebie jako osoby wierzące. Spośród nich 76% stwierdziło, że wierzy w tradycyjne religie, 19% w religie zachodnie, 3% w islam i 2% w inne religie. Według CFPS 2016 religie tradycyjne nadal dominują w religijnej konstelacji na terenach wiejskich, stanowią trzy czwarte wszystkich wyznawców, prawie cztery razy więcej niż religie zachodnie<sup>14</sup>.

Stopień zorganizowania badanych wyznawców religii zachodnich był znacznie wyższy (56%) niż wyznawców religii tradycyjnych (8,9%). Według autorów wynika to z różnych form organizacji religii: w religiach tradycyjnych nawet pobożni świeccy nie mają poczucia wstąpienia do organizacji religijnej, zorganizowani są tylko mnisi i mniszki, natomiast w chrześcijańskich Kościołach świeccy są również zarejestrowanymi członkami lub czują, że należą do przynajmniej jednego określonego Kościoła<sup>15</sup>. Liczba czynnie praktykujących swoją religię na wsi była wyższa wśród badanych wyznawców religii zachodnich (51,8%) niż wśród wyznawców religii tradycyjnych (40,9%). Jednak wśród wyznawców religii zachodnich liczba tych, którzy stwierdzili, że nigdy nie praktykowali, był wyższy (23,8%) niż wśród religii tradycyjnych (12,1%)<sup>16</sup>.

Na koniec autorzy porównali stosunek wyznawców religii na wsi do ich przekonań, czyli odpowiedzi na pytanie, jak ważna jest dla nich wiara. Istniały wyraźne różnice: dla 62,4% wyznawców religii zachodnich przebadanych w CFPS 2016 religia była „bardzo ważna”, ale tylko taka była dla 30,3% wyznawców religii tradycyjnych<sup>17</sup>. Konkluzja autorów: W kraju nadal dominują liczebnie wyznawcy religii tradycyjnych. Ze względu na wyższy poziom organizacji, dużą aktywność i duże znaczenie religii dla wyznawców, „widoczność” zachodnich religii w kraju jest wyższa i sprawia wrażenie, że panuje tam „zachodnia gorączka religijna”. Wrażenie to można wytłumaczyć nieodłącznymi różnicami między tymi dwoma typami religii pod względem ich formy organizacyjnej i praktyki religijnej<sup>18</sup>.

13 Tamże, s. 6. Pytań dotyczących (chińskich) wierzeń ludowymi w CFPS 2016 nie było, co według autorów wzmacnia ich argumenty, ponieważ wyznawcy wierzeń ludowych, gdyby byli, zostaliby uwzględnieni; to przechyliłyby szalę na rzecz religijności tradycyjnej, a nie tej zachodniej. Tamże.

14 Wu Yue – Zhang Chunni – Lu Yunfeng 2020, s. 7.

15 Tamże.

16 Tamże. W badaniu CFPS 2016 ci wierzący, którzy stwierdzili, że praktykują przynajmniej raz w miesiącu (*baibai* 拜拜, *shao xiang bai fo* 烧香拜佛), zostali uznani za aktywnych (*huoyue* 活跃), w przypadku religii zachodnich to ci, którzy stwierdzili, że uczęszczają na nabożeństwa przynajmniej raz w tygodniu (*zuo libai* 做礼拜). Tamże.

17 Tamże.

18 Tamże, s. 7–8.

#### 2) Czy religie zachodnie są silniejsze na wsi niż w miastach?

Ta teza badań Xiuyuan również nie jest poparta danymi CFPS. Autorzy Wu, Zhang i Lu porównali wyniki badań z 2012 i 2016 r. W badaniu CFPS 2012 2,4 respondentów na obszarach wiejskich i 1,9% ankietowanych w miastach określiło się jako wyznawcy religii zachodnich, w badaniu z 2016 r. było to 2,4% mieszkańców wsi i 2,6% mieszkańców miast. Z porównania badań z lat 2012 i 2016 wynika, że liczba wyznawców religii zachodnich na obszarach wiejskich nie zmieniła się, a w mieście wzrosła o 0,7 punktu procentowego. Według autorów rozwój religii zachodnich jest większy w miastach niż na wsi, a nie na odwrót<sup>19</sup>.

#### 3) Różnice w sytuacji religijnej między północnymi i południowymi Chinami na przykładzie prowincji Henan i Guangdong

Za pomocą tego porównania (dane z CFPS 2016) autorzy wyraźnie pokazują, jak duże są regionalne różnice w strukturze wyznaniowej populacji. W Guangdong odsetek tradycyjnych wyznawców religii, a w Henan odsetek zachodnich wyznawców jest wyższy niż średnia krajowa<sup>20</sup>.

Tabela 1. Odsetek populacji wyznawców tradycyjnej i zachodniej religii w prowincjach Guangdong i Henan

	Guangdong	Hennan
Ilość osób praktykujących tradycyjne religie w skali całej ludności	16,6%	7,5%
Ilość osób praktykujących zachodnie religie w skali całej ludności	0,5%	8,1%
Ilość osób praktykujących tradycyjne religie wśród ludności religijnej	95,7%	47,4%
Ilość osób praktykujących zachodnie religie wśród ludności religijnej	brak danych	50,9%

Dane: CFPS 2016. Tabela sporządzona z danych z Wu, Zhang, Lu 2020, s. 10.

W podsumowaniu autorzy wzywają do ponownego rozważenia terminu „zachodnia gorączka religijna na wsi”. Po pierwsze, uważają, że użycie terminu „gorączka religijna” – który pierwotnie odnosił się do odrodzenia religii po rewolucji kulturalnej – jest nieodpowiednie w tym kontekście. Po drugie, liczba protestantów w Chinach bardzo gwałtownie wzrosła, z 3 mln w 1982 r. do prawie 40 mln w 2018 r. Istnieją jednak bardzo duże różnice regionalne, a ogólnokrajowy

19 Wu Yue, Zhang Chunni, Lu Yunfeng 2020, s. 8.

20 Tamże, s. 10. Na temat sytuacji religijnej w prowincji Henan zobacz także studium Duana Qi 段琦, „Henan Kaifeng he Nanyang de zongjiao geju ji chengyin baogao” 河南开封和南阳的宗教格局及成因报告 (Raport z badań terenowych na temat obecnej sytuacji religijnej w Kaifeng i Nanyang, prowincja Henan), w: Jin Ze 金泽 – Qiu Yonghui 邱永辉 (red.), „Zhongguo zongjiao baogao (2013)” 中国宗教报告 / Annual Report on Religions in China (2013), „Zongjiao lanpishu” 宗教蓝皮书 / Blue Book of Religions, Peking 2013, s. 252–280; przedstawiony przez Wenzel-Teuber, „China heute” 2014, s. 27–31.



protestantyzm nie jest tak rozpowszechniony jak tradycyjne religie. Co więcej, wzrost netto religii zachodnich jest wyższy w miastach niż na wsi. „Wraz z postępującą urbanizacją bardziej oplaca się obserwować rozwój zachodnich religii w miastach”. Krótko mówiąc: „Zachodnią gorączkę religijną na wsi’ jest lepiej nazwać mitem niż faktem”<sup>21</sup>.

### 1.2. Jakie czynniki wpływają na identyfikację wierzących z chińską kulturą?

Badanie przeprowadzone przez badaczkę Liu Ying dotyczy innego wyrażenia religijno-politycznego – „chińskiej tożsamości kulturowej” (*Zhonghua wenhua rentong* 中华文化认同)<sup>22</sup>. Zasadniczym pytaniem jest tutaj, czy „zachodnie” religie alienują swoich wyznawców z chińskiej kultury. Według Liu Ying szeroko rozumiana tożsamość kulturowa obejmuje nie tylko identyfikację z kulturą duchową, ale także z kulturą materialną i polityczną państwa jako całościowego systemu<sup>23</sup>. Tutaj Liu Ying odnosi się do przemówienia programowego Xi Jinpinga na Krajowej Konferencji na temat pracy religijnej w 2016 r. i opisuje jego badanie jako materiał referencyjny dla praktycznych wysiłków na rzecz zwiększenia identyfikacji wierzących z chińską kulturą<sup>24</sup>. Liu Ying próbuje odpowiedzieć na pytanie, jakie czynniki wpływają na identyfikację wyznawców religii z kulturą chińską z punktu widzenia protestanckiej grupy religijnej. Do dość niewielkich badań terenowych w prowincji Jiangsu wybrał losowo dwa zbory protestanckie w każdym z czterech miast: Nanjing, Kunshan, Taizhou i Huai’an. W każdej gminie rozesłano 200 ankiet do osób w wieku od 18 do 50 lat. Odpowiedzią było 1 317 prawidłowo wypełnionych kwestionariuszy<sup>25</sup>.

W celu określenia chińskiej tożsamości kulturowej wybrano aspekty „święta” i „kultury konfucjańskiej”. Najpierw pytano badanych: „Które święto uważasz za ważniejsze?”. Jeśli badani wybierali Chiński Nowy Rok lub Qingming (upamiętnienie zmarłych), to byli postrzegani jako ściślej związani z chińską kulturą; jeśli zaś ludzie wybierali takie święta, jak Boże Narodzenie czy Wielkanoc, uznano to za oznakę niższego stopnia utożsamienia się z kulturą chińską.

W odniesieniu do kultury konfucjańskiej zapytano, czy badani zgadzają się lub nie zgadzają z następującymi stwierdzeniami: „Konfucjusz był wielkim człowiekiem” (*Kongzi shi liaobuqi de ren* 孔子是了不起的人); „Możemy czytać klasykę konfucjańską” (*Women keyi du rujia jingdian* 我们可以读儒家经典) oraz „Możemy czcić Konfucjusza” (*Women*

*keyi chongbai Kongzi* 我们可以崇拜孔子)<sup>26</sup>. Inne pytania dotyczyły danych osobowych (w tym poziomu wykształcenia). Aby określić swoje pochodzenie religijne, badanych poproszono o wskazanie, jak pobożni oceniają siebie (w czterech klasach od „bardzo pobożni” do „wcale niepobożni”) i czy zostali ochrzczeni. Zadawano im również pytania: „Jest wielu bogów na świecie, Shangdi 上帝 [chrześcijański Bóg] jest jednym z nich” oraz „Wszystko, co jest w Biblii, jest poprawne”. Tutaj osoby testujące mogły wybrać między „zgadzam się” a „nie zgadzam się”. Ponadto badanych pytano o częstotliwość ich uczęszczania na nabożeństwa, czytanie Biblii i osobistą modlitwę<sup>27</sup>. Zmienne te zostały ze sobą powiązane<sup>28</sup>. Wystarczy wspomnieć tutaj najważniejsze wyniki, które Liu Ying przedstawiła: Według niej edukacja miała „pozytywny” wpływ na identyfikację z tradycją chińską: im wyższy stopień wykształcenia, tym większa identyfikacja z tradycyjnymi chińskimi świętami; w przeliczeniu na kwalifikacje edukacyjne (szkoła podstawowa, gimnazjum, liceum, wyższa szkoła zawodowa (dazhuan), licencjat i jeszcze wyższe wykształcenie) identyfikacja wzrosła o 8%. Pobożność miała „negatywny” wpływ: chrześcijanie, którzy uważają się za stosunkowo pobożnych, identyfikowali się o 32% mniej z tradycyjnymi świętami niż chrześcijanie, którzy uważają się za stosunkowo mniej pobożnych. Chrzest i modlitwa również miały „negatywne” skutki: u ochrzczonych chrześcijan identyfikacja z tradycyjnymi świętami była o 41% niższa niż u nieochrzczonych, o 42% niższa u chrześcijan modlących się często niż u tych, którzy modlą się rzadko<sup>29</sup>. Zgoda ze stwierdzeniami „Konfucjusz był wielkim człowiekiem” i „Możemy czytać klasyki konfucjańskie” wzrosła wraz z poziomem wykształcenia, czynniki religijne nie odgrywały prawie żadnej roli. Z drugiej strony, przy stwierdzeniu „Możemy czcić Konfucjusza” zmienne religijne miały wyraźny wpływ: im bardziej pobożni oceniali siebie badani, tym wyższa [zaskakująco] była aproba dla kultu Konfucjusza. Ale im bardziej potwierdzali swoją wiarę w jednego Boga, tym mniej zgadzali się na cześć (kult) Konfucjusza. Wśród już ochrzczonych aproba czci Konfucjusza była o 60% niższa niż wśród nieochrzczonych, a wśród tych, którzy często czytają Biblię, niższa o 47% niż wśród tych, którzy czytają rzadko. W ocenie Liu tak dużą rolę w stosunku do czci Konfucjusza odgrywały zmienne religijne, ponieważ wierzący na ogół widzą konflikt z doktryną Kościoła „Nie należy czcić bożków”. Zgoda na Konfucjusza jako osobę nie jest jednak problematyczna z ich religijnego punktu widzenia. Konkluzja Liu Ying: tylko wtedy, gdy między elementami kultury chińskiej a doktryną religijną powstają formalne konflikty, kulturowa identyfikacja chrześcijan słabnie; tam, gdzie takich konfliktów nie ma, jest wysoka<sup>30</sup>.

26 Tamże, s. 84.

27 Tamże, s. 84–85.

28 Formuła matematyczna użyta do tego i dwie tabele z wynikami można znaleźć w Liu Ying 2020, s. 85–88.

29 Liu Ying 2020, s. 86.

30 Tamże, s. 86–87.

Liu przedstawia następujące sugestie dotyczące praktyki [polityki religijnej]: 1. poprzez edukację, zwłaszcza edukację szkolną, można skutecznie wzmocnić emocjonalną identyfikację z kulturą chińską wśród ludności, w tym też wśród wyznawców religii; 2. interpretować nauki religijne i przepisy religijne w taki sposób, aby odpowiadały treści kultury chińskiej. W tym miejscu, w nawiązaniu do przemówienia religijnego Xi Jinpinga, autorka wzywa uczonych i przedstawicieli religijnych do współpracy w celu „odkrycia nauk zgodnych z kulturą chińską” i „zwrócenia większej uwagi na te części, w których występują formalnie drobne konflikty”; 3. odpowiednio szkolić osoby pełniące religijne urzędy, ponieważ ich interpretacja nauk religijnych bezpośrednio wpływa na rozumienie przez wierzących kultury religijnej i chińskiej<sup>31</sup>.

### 1.3. Czy ludzie religijni są bardziej hojnymi darczyńcami?

Liu Li i Ruan Rongping<sup>32</sup> zajęli się tym pytaniem w badaniu, w którym ocenili dane z innego ogólnokrajowego badania Chińskiego Ogólnego Sondażu Społecznego (Chinese General Social Survey: CGSS, *Zhongguo zonghe shehui diaocha* 中国综合社会调查)<sup>33</sup>, gromadzącego również informacje o wierzeniach religijnych. Wykorzystali dane z badań CGSS 2012, które objęło próbę łącznie 11 763 osób. Ankieta obejmowała również kwestionariusz dotyczący darowizn na próbach losowych 5818 osób. W swojej ocenie badacze skupili się na związku między religią a darowiznami<sup>34</sup>. Jeśli chodzi o zmienne związane z religią, Liu i Ruan najpierw rozróżnili w swoich badaniach, czy badani są osobami wierzącymi, czy nie. Następnie, w oparciu o międzynarodowe badania, Liu i Ruan dokonali rozróżnienia pomiędzy „wierzeniami religijnymi o wysokiej orientacji na zbawienie” (*gao jiushu-xing zongjiao xinyang* 高救赎性宗教信仰) a „wierzeniami religijnymi o niskiej orientacji na zbawienie” (*di jiushu-xing zongjiao xinyang* 低救赎性宗教信仰). Klasyfikacja ta opierała się na tym, jak blisko, zgodnie z nauczaniem danej religii, wpływ [zdobywania zasług] poprzez darowizny na życie pozagrobowe jest widoczny<sup>35</sup>. Spośród religii, które badani

31 Tamże, s. 89.

32 Liu Li jest członkiem Wydziału Ekonomii i Zarządzania na China University of Petroleum (Pekin), Ruan Rongping jest z Wydziału Rolnictwa i Rozwoju Obszarów Wiejskich Uniwersytetu Renmin. Informacje według Liu, Ruan 2019, s. 5.

33 Według oficjalnej strony internetowej CGSS z 2003 r. jest „najwcześniejszym ogólnokrajowym ciągłym badaniem reprezentatywnym prowadzonym przez instytucję akademicką w Chinach kontynentalnych. CGSS ma na celu systematyczne monitorowanie zmieniających się relacji między strukturą społeczną a jakością życia w Chinach zarówno miejskich, jak i wiejskich”. CGSS została założona w 2003 r. przez Wydział Socjologii na Uniwersytecie Renmin w Chinach oraz Centrum Badań Ankietowych na University of Science and Technology w Hongkongu. Obecnie zaangażowana jest sieć ponad 40 chińskich uniwersytetów i akademii. Zobacz <http://cgss.ruc.edu.cn/English/Home.htm> i podstrony w sekcji „About CGSS”.

34 Liu – Ruan 2019, s. 9.

35 Tamże, s. 9. Tutaj Liu i Ruan przytaczają przykłady do naśladowania dla swojej typologii religii: R.M. McCleary, Salvation, Damnation, and

mogli wybrać w CGSS, autorzy podali islam, katolicyzm i protestantyzm, prawosławie, inne grupy chrześcijańskie, judaizm, hinduizm i inne – jako religie o wysokiej orientacji na zbawienie, buddyzm, daoizm i ludowe wierzenia chińskie (kult Mazu, Guangong itp.) jako religie o niskiej orientacji na zbawienie<sup>36</sup>. W tematyce darowizn pytano, czy osoby badane przekazały datki (tak było w przypadku 31,88% z 5818 respondentów), a jeśli tak, to w jakim celu. W swoich badaniach Liu i Ruan dokonali rozróżnienia między darowiznami religijnymi a darowiznami świeckimi, tj. darowiznami na wszystkie cele z wyjątkiem religii, np. na zmniejszenie ubóstwa, pomoc w przypadku klęsk żywiołowych, dobrostan zwierząt, edukację, kulturę itp.<sup>37</sup>. Przedstawimy tutaj tylko niektóre z głównych wyników badania<sup>38</sup>: Ilość darowizn<sup>39</sup> wśród badanych osób z przekonaniami religijnymi była o 47–49% wyższa niż wśród badanych bez przekonań religijnych<sup>40</sup>. Osoby wierzące również przekazały znacznie więcej na cele świeckie niż osoby niewierzące. Wiara religijna – jak konkludują autorzy – sprzyja także rozwojowi społeczeństwa obywatelskiego<sup>41</sup>. Odróżniając dwa typy religii, autorzy dochodzą do następujących wyników:

Prawdopodobieństwo darowizny było o 3% wyższe wśród wyznawców religii o niskim nastawieniu na zbawienie w porównaniu z osobami niewierzącymi oraz kwota darowizny w grupie darczyńców była o 23–45% wyższa.

Prawdopodobieństwo darowizny było o 53% wyższe wśród wyznawców religii o wysokim nastawieniu na zbawienie w porównaniu z osobami niewierzącymi oraz o 48% wyższa kwota darowizny w grupie dawców<sup>42</sup>.

Economic Incentives, „Journal of Contemporary Religion” 22 (2007) 1, s. 49–74; H. Tao, P. Yeh, Religion as an Investment: Comparing the Contributions and Volunteer Frequency Among Christians, Buddhists and Folk Religionists, „Southern Economic Journal” 73 (2007) 3, s. 770–790; J. Thornton, S. Helms, Afterlife Incentives in Charitable Giving, „Applied Economics” 45 (2013) 19, s. 2779–2791; wersja internetowa znajduje się pod adresem: [www.asrec.org/wpcontent/uploads/2015/10/HelmsThorntonAfterlifeIncentivesinCharitableGiving.pdf](http://www.asrec.org/wpcontent/uploads/2015/10/HelmsThorntonAfterlifeIncentivesinCharitableGiving.pdf). Kategoryzowanie religii w wymienionych opracowaniach jest zróżnicowane. Jeśli chodzi o religie Tajwanu, Tao i Yeh widzą najwyższą rolę zasługi dla życia pozagrobowego w chrześcijaństwie, następnie buddyzm, a najniższą w ludowych wierzeniach chińskich (por. Liu, Ruan 2019, s. 7). Z drugiej strony tabela typologii według McClearyego przedstawiona przez Thorntona i Helmsa z ich własnymi interpretacjami określa „zasługę zbawczą” (salvific merit) jako niską dla większości grup protestanckich, jako średnią dla Hinduistów, katolików i sunnitów oraz tak samo wysoką dla buddystów, zielonowiątkowców, Żydów i sufi. Patrz tabela 1 w już podanej wersji internetowej. To tych teorii opisuje Liu – Ruan 2019, s. 58.

36 Autorzy nie wyjaśniają, w jaki sposób doszli do tej klasyfikacji.

37 Liu – Ruan 2019, s. 9.

38 Dla zastosowanej metody statystycznej i odpowiednich tabel zob. Liu – Ruan 2019, szczególnie s. 8–15.

39 Po chińsku juanzeng shuliang 捐赠数量. Dla autorki tej aktualizacji statystycznej nie jest jasne, czy chodzi tutaj o częstotliwość darowizn, czy też i o kwotę darowizny. Ta niewiadoma nie ma jednak znaczącej różnicy dla ogólnej wartości tego badania.

40 Liu – Ruan 2019, s. 11.

41 Tamże, s. 14

42 Tamże, s. 15.

21 Wu Yue – Zhang Chunni – Lu Yunfeng 2020, s. 1011.

22 Liu Ying 2020. Autorka jest wykładowcą na Wydziale Socjologii College of Humanities & Social Development na Uniwersytecie Rolniczym w Nanjing.

23 Liu Ying 2020, s. 82–83.

24 Tamże, s. 82.

25 Tamże, s. 82, 84.



Autorzy wnioskują z tego, że religie, które kładą większy nacisk na zbawcze zasługi dla życia pozagrobowego, mają szczególnie motywujący wpływ na darowizny. Konkludując, podkreślają oni jednak, iż należy wziąć pod uwagę to, że jest to hipoteza i że chęć przekazywania darowizn wśród wyznawców niektórych religii może być również związana z różnicami w formie organizacyjnej ich religii<sup>43</sup>.

## 2. Buddyzm, daoizm i chińska wiara ludowa

„Chiny mają szczególnie wielu zwolenników wśród buddystów i daoistów, ale bardzo trudno jest podać dokładną ich liczbę, ponieważ nie ma ścisłej procedury, którą zwykli wierzący musieliby przestrzegać w ramach swojej przynależności religijnej. [...] Chiny mają również wiele rodzajów popularnych wierzeń, które są ściśle powiązane z lokalnymi kulturami, tradycjami i obyczajami i które ludzie licznie wyznają” – napisano w „Białej Księdze”, dotyczącej spraw wolności przekonania religijnych (Rada Państwowa 2018).

Chińskie badanie życia duchowego (Chinese Spiritual Life Survey: CSLS) z 2007 r.<sup>44</sup> nadal wskazuje pewną orientację dla tego największego sektora życia religijnego w Chinach, między innymi przyniosło ono następujące dane:– 85 mln uważa się za buddystów, czyli 18% populacji powyżej 16. roku życia. 17,3 mln przyjęło potrójne schronienie (Buddy, Dharmy i Sanghi), czyli formalnie przyjęło buddyzm.

– 12 mln dorosłej populacji wyraźnie postrzega siebie jako daoistów [odpowiada 2,54% populacji w wieku powyżej 16 lat; K. Wenzel-Teuber]<sup>45</sup>.

– 173 mln praktykowało lub brało udział w jakichkolwiek praktykach daoistycznych, ale trudno je odróżnić od chińskiej religijności ludowej.

Wobec braku innych, nowszych danych, ponownie odsyła się do badania omawianego w zeszłym roku. Na podstawie badań CFPS z 2012, 2014 i 2016 r. Lu Yunfeng, Wu Yue i Zhang Chunni określili następujący odsetek „nominalnych” obserwujących buddyzm w 2019 r. i daoizm w populacji ogólnej – oznaczało to uczestników badania CFPS 2016, którzy w co najmniej jednym z trzech badań (2012, 2014, 2016) stwierdzili, że należą do buddyzmu (lub wierzą

w Buddę i Bodhisattwów) lub należą do daoizmu (lub wierzą w daoistycznych bogów i nieśmiertelnych), z następującym wynikiem<sup>46</sup>:

- 34 090 zarejestrowanych miejsc buddyjskich do prowadzenia działalności religijnej według bazy danych Państwowego Biura ds. Religii 2021<sup>47</sup> (2020: 34 100), z czego:
- 28 528 buddyzm chiński (ludność Han) (2020: 28 538)
- 3857 buddyzm tybetański (bez zmian)
- 1,705 buddyzm Theravada (bez zmian)
- 222 000 uznanych buddyjskich personelu religijnego (mnichów i mniszek) zarejestrowanych u władz zgodnie z NBRA (Państwowe Biuro ds. Religii) 2017 (w tym Rada Państwowa 2018), w tym:
- 72 000 chińskiego buddyzmu (ludność Han)
- 148 000 buddyzmu tybetańskiego
- 2000 buddyzmu Theravady
- 41 akademii buddyjskich (Rada Państwowa 2018).



Fot. Karolina Grabowska, Pexels.com

<sup>46</sup> Lu Yunfeng – Wu Yue – Zhang Chunni 2019, s. 173, tabela 4. Por. Wenzel-Teuber, „China heute” 2020, s. 24. Obszary Tybetu, Qinghai i Mongolii Wewnętrznej – a więc tereny, na których mieszka szczególnie duża liczba buddystów – nie są objęte w CFPS, odsetek buddystów w populacji ChRL musiałby być nawet wyższy; patrz tamże, s. 23.

<sup>47</sup> Baza danych Narodowego Biura ds. Religii „Podstawowe dane o miejscach spotkań religijnych” pod adresem [www.sara.gov.cn/zjhdcjsjbx/index.jhtml](http://www.sara.gov.cn/zjhdcjsjbx/index.jhtml) [dostęp: 1.03.2021]. Liczby w nawiasach odzwierciedlają wyniki wyszukiwania z 30 marca 2020 r. (Wenzel-Teuber, „China heute” 2020, s. 28) – nastąpiła tylko jedna zmiana (zmniejszenie) w obszarze buddyzmu chińskiego, poza tym liczby pozostały niezmiennione od 2018 r. Szczegółowe dane z 17 marca 2016 r., uwzględniające również podział na prowincje, można znaleźć w Wenzel-Teube, „China heute” 2016, s. 28, tabela 1.

<sup>43</sup> Tamże, s. 16.

<sup>44</sup> W przypadku CSLS w okresie od maja do lipca 2007 r. przeprowadzono ankietę na próbie 7021 osób w wieku od 16 do 75 lat w 56 wybranych lokalizacjach o różnej wielkości pod kątem ich samoidentyfikacji religijnej. W lipcu 2010 r. wyniki badania przedstawił Yang Fenggang z Centrum Religii i Społeczeństwa Chińskiego na Uniwersytecie Purdue (West Lafayette, USA) w Pekinie. Cytowane tu dane z Wenzel-Teubera „China heute” 2012, s. 26–30.

<sup>45</sup> Odsetek 2,54% obliczyła autorka niniejszej aktualizacji statystycznej w analogii do danych podanych przez CSLS dla buddystów (85 mln odpowiada 18% populacji powyżej 16. roku życia).

### 2.1.1. Teza o „plateau” w rozwoju buddyjskiego życia religijnego w Chinach

Douglas M. Gildow, religioznawca specjalizujący się w buddyzmie na Chińskim Uniwersytecie w Hongkongu, opublikował w 2020 r. artykuł zatytułowany Questioning the Revival. Buddhist Monasticism in China since Mao<sup>48</sup>. Kwestionuje on w nim powszechne periodyzacje, które ogólnie mówią o odrodzeniu życia monastycznego (życia religijnego w klasztorach; buddyjskiego monastycyzmu mnichów i mniszek) w buddyzmie chińskim od 1978 r. Według Gildowa faza silnego odrodzenia, która rozpoczęła się po zakończeniu rewolucji kulturalnej, zakończyła się najpóźniej w 2000 r. Posługuje się tylko kilkoma oficjalnymi danymi, ale do tego rozporządza wieloma spostrzeżeniami, które uzyskał z badań terenowych w ok. 30 klasztorach i 13 „seminariach buddyjskich” (akademiach) w 15 jednostkach administracyjnych w Chinach na poziomie prowincji w latach 2007, 2009, 2010, 2012/2013 i 2019. Gildow najpierw wskazuje, że rozumienie, kto powinien być uznawany za mnicha albo mniszkę w kontekście chińskiego buddyzmu nie jest jednolite. Na przykład religioznawcy zwykle zaliczają tutaj także nowicjuszy, podczas gdy dokumenty państwowe uznają jedynie wyświęconych mnichów i mniszki za personel religijny buddyzmu ludności Han (wyłącznie do niego Gildow odnosi się w swoim artykule)<sup>49</sup>. Uważa on, że oficjalne dane dotyczące mnichów i mniszek buddyzmu ludności Han w zasadzie ukazują tendencje wzrostowe. Szacuje, że liczby, w tym nowicjuszy i nieoficjalnie wyświęconych mnichów i mniszek, są o ok. 30% wyższe od oficjalnych danych, przy czym odsetek ten jest stosunkowo stabilny w ciągu ostatnich 20 lat<sup>50</sup>. Gildow następnie porównuje w szczególności następujące oficjalne chińskie liczby:

- 1997 (m.in. Państwowe Biuro ds. Religii): 200 000 buddyjskich personelu religijnego (mnichów i mniszek), 70 000 z nich z tradycji buddyzmu ludności Han,
- 2014 (Państwowe Biuro ds. Religii): 222 000 buddyjskich mnichów i mniszek, w tym 72 000 z tradycji buddyzmu ludności Han.

Badacz dochodzi do wniosku, że zgodnie z tymi informacjami liczba mnichów i mniszek w tradycji buddyzmu ludności Han wzrosła między 1997 a 2014 r. jedynie o 2,9%, co jest niższym tempem wzrostu niż ogólna populacja Chin<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Gildow 2020.

<sup>49</sup> Gildow 2020, s. 1215, szczególnie s. 13.

<sup>50</sup> Gildow 2020, s. 21.

<sup>51</sup> Tamże, s. 21–23. Liczby podane przez Gildow za 1997 r. odpowiadają liczbom zawartym w białej księdze Rady Państwowej „O wolności religijnej w Chinach” z 1997 r.; por. tabelaryczne porównanie białych ksiąg na temat wolności religijnej z 1997 i 2018 r. w Wenzel-Teuber „China heute” 2019b, s. 94. Źródło z 2014 r., część „teksty do czytania” Narodowego Biura ds. Religii, została już omówiona w „China heute” (por. Wenzel-Teuber 2015, zwłaszcza s. 22, 27). Gildow wspomina również o liczbach

Poniższe informacje są bardziej pouczające niż liczby: W 2010 i 2013 kilku mnichów poinformowało Gildowa, że wielu buddyjskich mnichów i mniszek powróciło do stanu świeckiego w ciągu ostatnich pięciu do dziesięciu lat. Czołowy chiński znawca buddyzmu powiedział mu nawet w rozmowie o liczbach święceń mnichów, że „ponad połowa z nich zdejmuje potem religijne szaty”. Według oceny Gildowa w szczególności mnisi (a mniej mniszki) odchodzą od życia monastycznego<sup>52</sup>. Ponadto, zdaniem Gildowa, istnieją przesłanki, że liczba nowicjuszy też znacząco spada. Z jednego osobowego źródła informacji dowiedział się w 2013 r., że wysocy rangą mnisi mieli tak wielu nowicjuszy na początku lat 90., że mogli sobie pozwolić na bardzo surowe przestrzeganie reguł i wielu z nich mogli odesłać z powrotem do domu.

Teraz jednak (2013) jest znacznie mniej nowicjuszy, więc są oni rozpieszczani jak jedynacy. Raporty, które Gildow otrzymał od mnichów latem 2019 r., wskazywały na utrzymujący się spadek rekrutacji nowego pokolenia do buddyjskiego życia monastycznego, chociaż jeden mnich sugerował, że rekrutacja mniszek była bardziej stabilna niż mnichów. Według Gildowa niektóre akademie buddyzmu ludności Han zmagają się ze spadkiem liczby studentów. Ogólnie rzecz biorąc, Gildow nie widzi dowodów na ilościowe odrodzenie monastycyzmu buddyjskiego wśród ludności Han<sup>53</sup>. Około dwie dekady temu wzrost monastycyzmu prawdopodobnie osiągnął poziom plateau, a może nawet zaczął nieznacznie spadać. Gildow przypisuje mniejszą liczbę buddyjskich mnichów i mniszek m.in. niższemu wskaźnikowi urodzeń: rodzice są mniej skłonni, by oddać swoje jedyne dziecko do klasztoru. Gildow nie widzi również dowodów na jakościowe odrodzenie buddyjskiego życia religijnego w Chinach<sup>54</sup>. Interesujące są również następujące informacje: Miejsca działalności religijnej buddyzmu ludności Han wymienione w bazie danych Narodowego Biura ds. Religii z roku 2021 – 28 528, patrz wyżej – nie są wyłącznie klasztorami, ale według Gildowa obejmują buddyjskie ośrodki świeckie (jushilin 居士林). Ponadto, z jego doświadczenia wynika, że niektóre miejsca wymienione jako „klasztor” nie mają w ogóle wspólnoty monastycznej lub co najwyżej mają jakiegos „mnicha-dozorcę” zatrudnionego przez komercyjnego administratora tego miejsca<sup>55</sup>. Według Gildowa w Chinach jest ok. 50 buddyjskich „seminariów” (akademii) dla ludności Han, które służą szkoleniu mnichów, mniszek i nowicjuszy, z ok. 3000 „seminarzystów”. Rozbieżność w stosunku do różnych oficjalnych danych [np. 41 według Rady Państwowej

w białej księdze o wolności religijnej z 2018 r. [Rada Państwowa 2018], które również pokazują 222 000 buddyjskich urzędników religijnych bez dalszego zróżnicowania. W wewnętrznej publikacji Chińskiego Stowarzyszenia Buddystów w Chinach z okazji 50-lecia istnienia, które przypadało w 2003 r., cytowanej przez Gildow, liczba ta była jeszcze niższa, mianowicie „ponad 50 000 mnichów i mniszek z tradycji buddyzmu ludności Han”.

<sup>52</sup> Gildow 2020, s. 23.

<sup>53</sup> Tamże, s. 23–24.

<sup>54</sup> Tamże, s. 28.

<sup>55</sup> Tamże, s. 15–16.

2018, zob. wyżej] wyjaśnia m.in. tym, że oficjalne statystyki „całkowicie ignorują niektóre seminaria/klasztery”. W 2019 r. usłyszał od kogoś, że od momentu przejścia przez partię [2018] bezpośredniego kierowania sprawami religijnymi tolerancja dla formalnie nieuznawanych instytucji religijnych jest mniejsza. Jednocześnie dowiedział się, że w ciągu najbliższych dwóch lat wszystkie uznane przez państwo ośrodki kształcenia religijnego powinny otrzymać od państwa finansowanie w wysokości 80–85% bieżących wydatków operacyjnych. Jak dotąd większość seminariów buddyjskich otrzymała niewielkie lub żadne regularne wsparcie ze strony państwa<sup>56</sup>.

### 2.2. Daoizm

8349 zarejestrowanych miejsc daoistycznych dla działalności religijnej według bazy danych Narodowego Biura ds. Religii z roku 2021<sup>57</sup>, z czego:

- 4011 tradycji monastycznej Quanzhen 全真 (Pełnia Doskonałości),
- 4338 tradycji Zhengyi 正一 (Ortodoksyjna Jedność; także nazywana daoizmem, Niebiańskiego mistrza: ti-anshidao 天師道 jako pierwotna forma zorganizowanego daoizmu religijnego),
- ok. 40 000 daoistycznych personelu religijnego / daoistycznych kapłanów i kapłanek (Rada Państwowa 2018),
- 10 akademii daoistycznych (Rada Państwowa 2018).

### 3. Islam

Dziesięć grup etnicznych w wieloetnicznym państwie Chińskiej Republiki Ludowej uważa się za muzułmanów. Ich populacja jest generalnie utożsamiana z populacją muzułmanów w Chinach w statystykach chińskich władz i uczonych. Według spisu z 2010 r. do tych dziesięciu grup etnicznych należy ok. 23 mln osób, co stanowi 1,74% całej populacji<sup>58</sup>, z następującą dystrybucją:

Tabela 2. Statystyka ludności muzułmańskiej w Chinach

Grupa etniczna	Ludność (2000)	Procent ludności muzułmańskiej
Hui	10 586 000	45,74
Ujgurzy	10 069 000	43,51
Kazachowie	1 462 600	6,32
Dongxiang	621 500	2,69
Kirgizi	186 700	mniej niż 1
Salarowie	130 600	mniej niż 1
Tadźycy	51 100	mniej niż 1

56 Tamże, s. 18–19.

57 Liczba zarejestrowanych miejsc daoistycznych w bazie danych Narodowego Biura ds. Religii nie zmieniła się od 2018 r.

58 Liu Xiaochun 2014, s. 70–71. W 2014 r. Liu Xiaochun opublikował analizę struktury populacji członków grup etnicznych uznawanych za muzułmańskie na podstawie danych z ostatniego szóstego spisu powszechnego w Chinach z 2010 r. Została ona szczegółowo przedstawiona w Wenzel-Teuber 2016, „China heute”, s. 30–32.

Uzbecy	10 600	mniej niż 1
Bao'an / Bonan	20 000	mniej niż 1
Tatarzy	3556	mniej niż 1

Dane: spis powszechny z 2010 r. Tabela sporządzona za Liu Xiaochun 2014, s. 71.

Według Białej księgi (Rada Państwowa 2018) muzułmanie w Chińskiej Republice Ludowej posiadają:

- ponad 35 000 miejsc do działalności religijnej [meczety],
- 57 000 personelu religijnego (imamowie i imamki),
- 10 ośrodków kształcenia religijnego [instytuty Koranu],

### 4. Protestantyzm

Urzędowe dane na temat protestantyzmu w Chinach to nadal dane z raportu roboczego oficjalnych protestanckich organów: Chińskiej Rady Chrześcijańskiej i Patriotycznego Ruchu Potrójnej Autonomii na 10. Zgromadzeniu Narodowym Chińskiego Protestantyzmu w listopadzie 2018 r. (Gao Feng 2018) i z Białej księgi o wolności wiary religijnej (Rada Stanu 2018):

- 38 mln wierzących (Gao Feng 2018 i Rada Państwowa 2018),
- 60 000 kościołów (Gao Feng 2018 i Rada Państwowa 2018),
- 14 000 zawodowych duchownych (pastorów i pastorek, nauczycieli i nauczycieli, prezbiterów i prezbiterek),
- 22 000 kaznodziejów i kaznodziejek (Gao Feng 2018),
- 57 000 personelu religijnego (Rada Państwowa 2018),
- 22 seminariów teologicznych (Gao Feng 2018).

Zadziwiająco duża rozbieżność między raportem pracy organów protestanckich a Białą księgą Rady Państwowej istnieje w liczbie duchownych / personelu religijnego.

W 2020 r. Joann Pittman z protestanckiego portalu „ChinaSource”<sup>59</sup> zapytała różnych badaczy i pastorów o ich „preferowane szacunki” dotyczące obecnej liczby protestanckich chrześcijan w Chinach kontynentalnych. Obejmowały one następujące dane:

- Yang Fenggang (socjolog, Center on Religion and Chinese Society (Centrum Badań and Religią i Społeczeństwem Chińskim), Uniwersytet Purdue): 116 mln;
- Carsten Vala (politolog, Loyola University Maryland): ponad 100 mln, ok. 100 mln lub 85–90 mln (trzy szacunki).

Ci dwaj badacze ustalili roczne stopy wzrostu na poziomie 7,3% (Yang) i 7% (Vala) dla ludności protestanckiej

59 „ChinaSource” powstało w 1997 r. jako wspólne przedsięwzięcie kilku organizacji ewangelickich w Ameryce Północnej i jest zarejestrowane w Kalifornii; zob. www.chinasource.org

w Chinach. Yang wykorzystał jako punkt wyjścia dane Pew Forum z 2011 r., w których pojawiła się liczba 58 mln protestantów<sup>60</sup>; Vala dodał inne dane wyjściowe i dlatego przedstawił trzy różne szacunki. Yang już w przeszłości zwracał na siebie uwagę bardzo wysokimi szacunkami<sup>61</sup>. Celem „ChinaSource” w tym badaniu było wykazanie, że szacunki są rozbieżne i są różnie uzasadnione<sup>62</sup>.

### 4.1. Powody, dla których Chińczycy stają się chrześcijanami

W „ChinaSource” opublikowano również interesującą ankietę w 2020 r., w której zadano pytanie, co motywuje ludzi do zostania chrześcijanami i jak przychodzą do (protestanckiego) chrześcijaństwa. Badanie przeprowadził „Steve Z.”, który według „ChinaSource” jest „pastorem, pisarzem, badaczem i specjalistą w dziedzinie rozwoju Kościołów”<sup>63</sup>. Czyli – w przeciwieństwie do badań przedstawionych w pierwszym rozdziale – nie zostało wykonane przez państwową instytucję badawczą ani sfinansowane ze środków państwowych, ale nieoficjalnie i na gruncie kościelnym, co również znajduje odzwierciedlenie w pytaniach. Steve Z. kilkakrotnie przeciwstawia swoje badanie w raporcie z badaniem gospodarstw domowych przeprowadzonym przez Chińską Akademię Nauk Społecznych (Chinese Academy of Social Sciences: zwanym dalej „badaniem CASS”)<sup>64</sup>. Trudno ocenić, na ile reprezentatywne jest badanie

60 Pew Forum on Religion & Public Life (red.), Global Christianity. A Report on the Size and Distribution of the World’s Christian Population (z „Załącznikiem C: Metodologia dla Chin”), www.pewforum.org/Christian/GlobalChristianityworldschristianpopulation.aspx, opublikowanym 19 grudnia 2011 r.; zob. Wenzel-Teuber „China heute” (2013) 1, s. 25–26.

61 Brytyjska gazeta „The Telegraph” zacytowała Yang Fenggang z 19 kwietnia 2014 r. z prognozą, że Chiny „wkrótce staną się największym chrześcijańskim krajem na świecie” z ponad 247 mln protestantów i katolików w 2030 r. W tym czasie Yang przyjął roczny wzrost chrześcijańskiej populacji Chin o 10%. Na temat kontrowersji, które to wywołało, zob. Wenzel-Teuber, „China heute” 2015, s. 29–30. Yang był również odpowiedzialny za cytowany powyżej CSLS. Do tego opracowanego przez Yanga z pomocą J.E.E. Atlas of Religion in China opublikowany w 2018 r. zob. Wenzel-Teuber 2019b, s. 95–97.

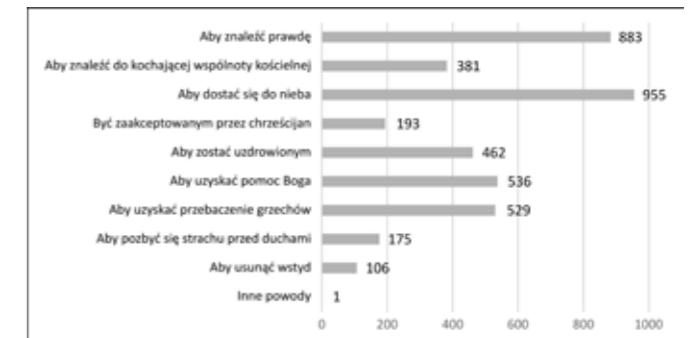
62 Joann Pittman 2020; znajdziesz tam szczegóły szacunków pięciu respondentów wraz z odpowiednimi uzasadnieniami. Oprócz wspomnianych naukowców, trzech respondentów z istotnym praktycznym odniesieniem do Chin zabrało głos, podając szacunki wynoszące 90 mln, 70–90 mln i 50 mln. Stosując alternatywne obliczenia z zakładaną roczną stopą wzrostu na poziomie 3%, Vala oszacował 50–60 mln protestanckich chrześcijan (Kościoły domowe i Kościoły oficjalne) w 2020 r.; tamże. O oświadczeniu pastora, że liczba wierzących, przynajmniej w Kościołach Ruchu Potrójnej Autonomii, ma tendencję do zmniejszania się, zob. Wenzel-Teuber, „China heute” 2020, s. 26–27.

63 Tekst został opublikowany przez „ChinaSource” 2020 jako seria blogowa, poniższy cytat pochodzi z wersji PDF z dnia 11 czerwca 2019 r. (Steve Z. 2019/2020), która została również opublikowana przez „ChinaSource” w 2020 r. Niektóre wyniki badania zostały już przedstawione przez Isabel Friemann (Chińskie Centrum Informacyjne) w części „Chronik”, „China heute” (2020) 2–3, s. 87.

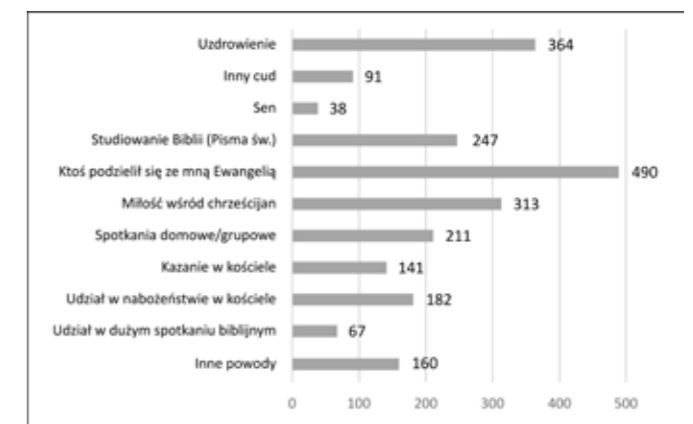
64 Według tego badania Chińskiej Akademii Nauk Społecznych 23,05 mln ludzi uważa się za chrześcijan protestanckich (niezależnie od tego, czy należą do grup oficjalnych, czy nieoficjalnych), z czego 67,5% jest ochrzczonych. Zob. Zhongguo shehui kexueyuan shijie zongjiao yanjiusuo ketizu 中国社会科学院世界宗教研究所课题组 (Research Group from the Institute of World Religions, CASS), „Zhongguo jidujiao ruhu wenjuan diaocha

Steve’a Z. dla protestantyzmu w Chinach, ale zdecydowanie ma charakter informacyjny jako dodatek do studiów akademickich. Raport Steve’a Z. podsumowano poniżej.

Grafika 1. „Dlaczego chciałeś zostać chrześcijaninem?”



Grafika 2. „Jaki konkretny powód skłonił Cię do zostania chrześcijaninem?”



Badanie przeprowadzono w okresie od wiosny 2017 r. do lata 2018 r. Ponieważ presja władz na Kościoły gwałtownie wzrosła w tym czasie, zamiast tysiąca zaproszonych, wzięło w nim udział tylko niecałe 70 kościołów z 18 prowincji w Chinach. Kwestionariusze – to był zestaw pytań dla członków Kościoła oraz zestaw dla przywódców kościelnych i pracowników kościelnych, które zostały wypełnione w lokalnych wspólnotach. W sumie zwrócono 1655 ważnie wypełnionych kwestionariuszy dla członków Kościoła i 110 dla przywódców Kościoła i personelu. Wśród uczestników znalazły się osoby z 11 kościołów wiejskich, z 43 kościołów miejskich, 5 kościołów pracowników migrujących i 6 „tradycyjnych kościołów trzech autonomii”. Żaden z tych kościołów nie został założony przez zagranicznych misjonarzy. Trzy kościoły miały „długą historię”, tj. istniały przed 1979 r.<sup>65</sup> Analiza zebranych danych dała następujące wyniki:

baogao” 中国基督教入户问卷调查报告 (An InHouse Questionnaire Survey on Christianity in China), w: Jin Ze 金泽, Qiu Yonghui 邱永辉 (red.), „Zhongguo zongjiao baogao (2010)” 中国宗教报告 / Annual Report on Religions in China (2010) (Zongjiao lanpishu 宗教蓝皮书 / Blue Book of Religions), Beijing 2010, s. 190–212. Wyniki badania CASS zostały przedstawione w Malek 2011, s. 27f, 36f.

65 Steve Z. 2019/2020, s. 11–13. Pierwotnie wnioskowany udział 30% członków przychodzących do danego kościoła i 50% pracowników duszpasterskich [prawdopodobnie z zamiarem osiągnięcia reprezentatywnych wyników] nie był ściśle realizowany ze względu na trudną sytuację bezpieczeństwa i przestrzegano go tylko wspólnoty skupionych w ok. 20 kościołach. 18 regionów to: Anhui, Beijing, Chongqing, Guangdong, Gansu,



Dane osobowe: Co najmniej 72% respondentów stanowiły kobiety<sup>66</sup>. Zdecydowana większość urodziła się w latach 50. do 80., znacznie mniej w latach 90. XX wieku, a znikoma liczba w 2000 r.; najsilniejsze grupy to te urodzone w latach 60. XX wieku. Steve Z. mówił o wysokim „wskaźniku feminizacji” w kościołach i silnym współczynniku starzenia się. Chociaż odpowiadało to cechom przypisywanym wspólnotom protestanckim w Chinach jako „trójka ‘wielu’”<sup>67</sup>, poziom wykształcenia respondentów – jak podkreślił Steve Z. – znacznie wzrósł w porównaniu z badaniem CASS: 22% miało wykształcenie wyższe (studia licencjackie lub wyższe), tylko 8% było analfabetami, a 23% miało jedynie świadectwo ukończenia szkoły podstawowej (sześć lat szkolnych)<sup>68</sup>.

Pochodzenie religijne: z 1655 badanych zdecydowana większość – ponad 1200 osób – miała pochodzenie protestanckie, z których część mogła sięgać lat 50., np. członek rodziny protestanckiej. Według Steve’a Z. odzwierciedla to fakt, że środowisko społeczne w Chinach nie pozwala na swobodne (publiczne) rozpowszechnianie idei chrześcijańskich, tj. że są one przekazywane przede wszystkim w życiu prywatnym<sup>69</sup>.

„Kto miał największy wpływ na to, że stałeś się chrześcijaninem?” Tutaj 501 badanych wskazało pastora, a 331 badanych było członkami Kościoła. Na kolejnych miejscach uplasowały się matki (215), przyjaciele (189), inni krewni (150) i małżonkowie (127). Chrześcijan z zagranicy (65) i ojców (36) wymieniało dość rzadko<sup>70</sup>.

„Które media miały największy wpływ na to, że stałeś się chrześcijaninem?” Tutaj bezkonkurencyjnie została wskazana Biblia (wymieniona przez 863 badanych), a następnie (inne religijne) książki (310). Internet podało tylko 157 respondentów, więc miał znacznie mniejszy wpływ niż ewangelizacja poprzez pisma<sup>71</sup>.

Guizhou, Hubei, Henan, Heilongjiang, Hunan, Liaoning, Wewnętrzna Mongolia, Qinghai, Sichuan, Shandong, Shaanxi, Shanxi, Zhejiang; tamże, s. 12. Badanie koncentrowało się na „kościółach ludności Han” (Hanzu jiaohui 汉族教会); tamże, s. 2.

66 „Przynajmniej”, ponieważ Kościół nie wymagał od uczestników badania odpowiedzi na osobiste pytania; Steve Z. 2019/2020, s. 13.

67 Chińskie określenie tego zjawiska to „san duo” 三多 lub „lao san duo” 老三多 (stara trójka wielu), co oznacza „wiele kobiet, wielu starszych ludzi, wielu o niskim poziomie kulturowym [edukacyjnym]” (妇女多、老人多、文化程度低者多); zob. Fredrik Fällman, „Zwei kleine Kupfermünzen“ und noch viel mehr. Chinesische Protestantinnen und ihr Beitrag zur Kirche – Fälle aus Vergangenheit und Gegenwart („Dwie małe miedziane monety” i wiele więcej. Chińscy protestanci i ich wkład w Kościół – przypadki z przeszłości i teraźniejszości”), „China heute” (2019) 2, s. 102–113, tutaj s. 102 z przypisem 2. Steve Z. wspomina o „trzech wielu” tylko w relacji do wysokiego odsetka kobiet, a nie do wieku i poziomu wykształcenia wierzących.

68 Steve Z. 2019/2020, s. 13–15. W badaniu CASS 54,6% to chrześcijanie, którzy byli analfabetami lub mieli tylko ukończone szkoły podstawowe.

69 Steve Z. 2019/2020, s. 16.

70 Tamże, s. 19.

71 Tamże, s. 20. Er nie odpowiada na pytanie, czy niski wpływ Internetu może mieć również związek ze strukturą wiekową uczestniczących w życiu Kościoła.

„Dlaczego chciałeś zostać chrześcijaninem?” oraz „Jaki konkretny powód doprowadził cię do zostania chrześcijaninem?” Odpowiedzi na te dwa pytania można znaleźć w Grafice 1 i Grafice 2 – wiele odpowiedzi było oczywiście możliwych.

Większość respondentów podaje metafizyczne motywy zostania chrześcijanami, podkreśla Steve Z. „Aby znaleźć prawdę” i „Aby dostać się do nieba” to najczęstsze wskazywane powody – zob. grafikę 1, znajdujące się o wiele wyżej przed poszukiwaniem lekarstwa na chorobę. Przebaczenie grzechów ma również stosunkowo wysoki priorytet. Według Steve Z. wśród chrześcijan w Chinach jest więcej idealistów niż utilitarystów. Wynik ten zasadniczo różni się od wyniku badania CASS, zgodnie z którym 68,8% badanych wówczas protestanckich chrześcijan podało osobistą chorobę lub chorobę członków rodziny jako przyczynę ich zwrócenia się na chrześcijaństwo<sup>72</sup>. Wyniki przedstawione w grafice 2 potwierdzają, że wyleczenie choroby nie jest najważniejszym czynnikiem w nawróceniu na chrześcijaństwo. Zasadniczą rolę odgrywa raczej osobista ewangelizacja i różne formy zajmowania się treściami Ewangelii<sup>73</sup>.

Jednym z głównych wniosków płynących z badania dla Steve’a Z. jest zatem: „Dążenie do ideałów metafizycznych jest głównym powodem wzrostu wspólnoty chrześcijańskiej w Chinach”<sup>74</sup>.

## 5. Kościół katolicki

Poniższe dane liczbowe dotyczące Kościoła katolickiego w Chinach kontynentalnych w 2020 r. oparte są na danych z Centrum Studiów Ducha Świętego (Holy Spirit Study Centre: HSSC) diecezji Hongkong<sup>75</sup>, które specjalizuje się w badaniach Kościoła katolickiego w Chinach kontynentalnych. Uwzględniane są również informacje przekazane przez oficjalne katolickie organy zarządzające, na podstawie ich raportu z pracy przedstawionego IX Narodowemu Zgromadzeniu Reprezentantów Kościoła Katolickiego w Chinach w 2016 r. (Ma – PVBiKo 2016) oraz Białej księgi o wolności wiary religijnej (Rada Państwowa 2018). Inne ważne źródła to gazeta katolicka „Xinde” 信德 (Wiara) z Shijiazhuang prowincji Hebei, jej strona internetowa (www.chinacatholic.org oraz inny adres: www.xinde.org) oraz inne katolickie strony internetowe w Chinach.

72 Tamże, s. 17; podana wartość procentowa znajduje się w tamże, s. 9; por. Malek 2011, s. 36.

73 Steve Z. 2019/2020, s. 18.

74 Steve Z. 2019/2020, s. 21.

75 Chciałabym podziękować Centrum Studiów Ducha Świętego za udostępnienie cytowanych poniżej liczb dotyczących Kościoła katolickiego w Chinach kontynentalnych według stanu na koniec 2020 r.

## 5.1. Dane ogólne

### Wierzący

Łącznie ok. 10 mln katolików, czyli w oficjalnej części Kościoła i w podziemiu, według szacunków HSSC. Ponad 6 mln katolików według oficjalnych katolickich organów zarządzających (Ma – PVBiKo 2016).

6 mln katolików według danych państwowych (Rada Państwowa 2018).

### Diecezje

- 147 (116 diecezji i 31 innych administracyjnych jednostek (wg HSSC według hierarchii katolickiej),
- 95 diecezji plus 7 pod opieką innych diecezji (wg HSSC w oficjalnym spisie władz).

### Biskupi

- 99, z nich:
  - 72 biskupów w oficjalnym Kościele (66 sprawuje urząd) (HSSC),
  - 27 biskupów podziemnych (14 sprawuje urząd) (HSSC).
- Wszyscy chińscy biskupi od września 2018 r. zostali uznani przez papieża.

### Kapłani

Łącznie jest ok. 4000 kapłanów (liczba nowych księży i księży podziemnych, którzy odmawiają rejestracji [wymaganej przez państwo] nie jest znana) (HSSC)

### Seminaria i seminarzyści

- 6 dużych seminariów o łącznej liczbie ok. 350 seminarzystów w oficjalnym Kościele (HSSC),
- 5 wspólnot kształcenia księży o łącznej liczbie ok.70 seminarzystów w podziemiu (HSSC).

Z pierwotnych 10 seminariów w oficjalnym Kościele Chin kontynentalnych tylko sześć nadal działa, nawet jeśli instytucje państwowe (np. Rada Państwowa 2018) nadal podają liczbę dziewięciu.

### Siostry zakonne

Łącznie 4600, w tym 3250 w oficjalnym Kościele z 87 kongregacji (HSSC),

1350 w podziemiu z 40 kongregacji (HSSC).

### Kościół

Ponad 6000 kościołów i miejsc modlitwy (Ma – PVBiKo 2016 i Rada Państwowa 2018).

## 5.2. Chrzty

Nie opublikowano żadnych statystyk chrztów za rok 2020. W ostatnich statystykach dot. chrztów, opublikowanych przez „Xinde”, podano liczbę 48 365 chrztów w parafiach katolickich w roku 2018<sup>76</sup>.

## 5.3. Biskupi

Następujący biskupi zmarli w Chinach kontynentalnych w 2020 r.

Han Jingtao 韩井涛, Andreas (1921–2020), Siping (Jilin).

Ma Zhongmu 马仲牧 (po mongolsku Tegusbeleg), Josef (1919–2020), Yinchuan / Ningxia.

Zhu Baoyu 朱宝玉, Josef (1921–2020), Nanyang (Henan).

Święcenia biskupie w Chinach kontynentalnych w 2020 r. Chen Tianhao 陈天浩, Thomas (ur. 1962), biskup Qingdao, Shandong, 23 listopada.

Liu Genzhu 刘根柱, Peter (ur. 12 października 1966), biskup Hongdong (Shanxi), 22 grudnia.

Obydwa święcenia odbyły się za zgodą papieża i władz komunistycznych. Od czasu podpisania porozumienia tymczasowego pomiędzy Pekinem a Watykanem w sprawie święceń biskupich w 2018 r., za obopólną zgodą (stan na 10 marca 2021) wyświęcono w sumie czterech nowych biskupów.

Publicznie wprowadzeni w urząd biskupi, wyświęceni bez zgody rządu w 2020 r.

Biskup Lin Jiashan 林嘉善 z Fuzhou (Fujian), urodzony w 1936 r., święcenia biskupie w 1997 r., oficjalnie ustanowiony biskupem lokalnym 9 czerwca 2020 r.

Biskup Li Huiyuan 李会元 z Fengxiang (Shaanxi), urodzony w 1965 r., wyświęcony na biskupa w 2014 r., oficjalnie ustanowiony biskupem lokalnym 22 czerwca 2020 r.

Biskup Ma Cunguo 马存国 z Shuozhou (Shanxi), urodzony w 1971 r., wyświęcony na biskupa w 2004 r., oficjalnie ustanowiony biskupem lokalnym 9 lipca 2020 r.

Biskup Jin Yangke 金仰科 z Ningbo (Zhejiang), urodzony w 1958 r., wyświęcony na biskupa w 2012 r., oficjalnie ustanowiony biskupem lokalnym 18 sierpnia 2020 r.

Od czasu porozumienia tymczasowego pomiędzy Pekinem a Watykanem w sprawie święceń biskupich w 2018 r., w sumie 5 biskupów konsekrowanych bez oficjalnego pozwolenia zostało oficjalnie wprowadzonych w urząd (stan na 10 marca 2021), a inny biskup podziemny został oficjalnie uznany za emerytowanego biskupa.

76 Por. Wenzel-Teuber 2019a, s. 35.

Tabela 3. Święcenia kapłańskie w Kościołach katolickich w Chinach kontynentalnych w 2020 r.

prowinccje/metropolie	diecezje	liczba konsekrowanych	data	biskup* konsekrator	Imiona osób konsekrowanych
Beijing	Beijing	8	21.09	Li Shan	Feng Pengji 冯鹏基, Hu Po 胡坡, Jiang Liequn 姜列群, Kang Shuo 康硕, Long Quanbing 龙全兵, Lu Xiaowei 卢小伟, Ren Xugui 任旭贵, Zhang Songsong 张松松
Fujian	Xiamen	1	19.09	Cai Bingrui	Ren Hao 任浩
Guangdong	Shantou	1	1.01	Huang Bingzhang	Zhou Weibin 周伟斌
		2	28.12	Huang Bingzhang	Li Shaolei 李少雷, Lin Shuili 吝水利
Guangzhou	Guiyang	1	22.11	Xiao Zejiang	Zhang Tian 张天
Hubei	Yichang	2	21.12	Shen Bin (Haimen)	Shen Haiyong 申海勇, Shen Hongjun 申红军
Hebei	Handan	3	21.10	Sun Jigen	Chen Xuefei 陈雪飞, Guo Diangang 郭殿刚, Zhang Xiangang 张献刚
	Hengshui	4	6.01	Feng Xinmao	Geng Tianlun 耿天仑, Meng Chongwei 孟宏伟, Wang Tianya 王天亚, Yue Xueyan 岳雪岩
	Tangshan	1	7.10	Fang Jianping	Fan Shenglin 范胜林
	Xianxian	2	21.11	Li Liangui	Song Tianmin 宋天民, Zhao Qingsong 赵青松
Heilongjiang	Harbin	1	22.10	Yue Fusheng	He Jingbo 何静博
Jiangsu	Nanjing	1	8.12	Lu Xiping	Yang Xiaojie 杨肖杰
Shaanxi	Sanyuan	3	20.08	Han Yingjin	Kang Chengxin 康诚信, Li Cunliang 李存亮, Zhao Ruo 赵若
	Zhouzhi	3	22.08	Wu Qinqing	Chen Hao 陈浩, Liu Wutao 刘武涛, Zhao Shenggang 赵圣刚
Zhejiang	Hangzhou	3	8.08	Xu Honggen (Suzhou)	Jin Xiongwei 靳雄伟, Tian Kun 田昆, Zhang Junjun 张军军
	Ningbo	1	21.11	Jin Yangke	Chen Yuxiang 陈羽洋
	Wenzhou	2	11.11	Xu Honggen (Suzhou)	Ren Zhihui 任智慧, Zhang Xingxing 张星星
razem		39			

\* Diecezja jest tutaj wymieniona tylko wtedy, gdy konsekrator nie był kompetentnym biskupem lokalnym danej diecezji, ale został zaproszony z innej diecezji do dokonania konsekracji.

Źródła (2020): chinacatholic.cn 2.,15.01; chinacatholic.org 21.,22.08; 21.10; 21.12; xinde.org 9.08; 17.09,19.09; 23.10; 11.11, 23.11; 8.12, 30.12; yesushanmu.com 13.10.

## 5.4. Święcenia kapłańskie

39 diakonów zostało wyświęconych na kapłanów w Chinach kontynentalnych w 2020 r. (patrz tabela 3). To najniższa liczba w ostatnich latach. Z powodu pandemii koronawirusa po 6 stycznia 2020 r. nie było już konsekracji, wznowiono je dopiero 8 sierpnia. Liczba jest z pewnością niepełna; prawdopodobnie w podziemiu wyświęcono więcej kapłanów. W minionych latach policzono następującą liczbę nowo wyświęconych kapłanów: 2019 – 48 nowych kapłanów; 2018 – 75; 2017 – 97; 2016 – 61; 2015 – 59; 2014 – 78; 2013 – 66; 2012 – 78.

Według doniesień w „Xinde” trzech nowych księży studiowało za granicą. Niektóre osoby to tzw. późne powołania (w podeszłym wieku). W wielu diecezjach południowych Chin część kapłanów nadal pochodzi z północnych Chin, zwłaszcza z prowincji Shaanxi i Hebei.

## 6. Źródła i skróty

Badania Xiuyuan [2014]: Dong Leiming 董磊明, Yang Hua 杨华, *Xi-fang zongjiao zai Zhongguo nongcun de chuanbo xianzhuang – Xiuyuan jijinhui yanjiu baogao* 西方宗教在中国农村的传播现状 – 修远基金会研究报告 (Rozprzestrzenianie się zachodniej religii na wiejskich Chinach – raport z badania przeprowadzonego przez Fundację Xiuyuan), [www.xiuyuan.org/yjbgshow.asp?id=81](http://www.xiuyuan.org/yjbgshow.asp?id=81) [dostęp: 15.03.2021].

CFPS [China Family Panel Studies, *Zhongguo jiating zhuzong diaocha* 中国家庭追踪调查]: siehe Lu Yunfeng – Wu Yue – Zhang Chunni 2019 oraz Wu Yue – Zhang Chunni – Lu Yunfeng 2020.

CSLS [Chinese Spiritual Life Survey]: Yang Fenggang razem z Hu Anning – Jiang Fan – R.J. Leamaster – Lu Jun – Tang Zhenyu (Center on Religion and Chinese Society, Purdue University), „Quantifying Religions in China”, pięciostronicowy manuskrypt prezentacji na Seventh Annual Conference for the Social Scientific Study of Religion in China, Beijing, 26–27

lipca 2010.

Gao Feng 2018: „Shuzi jianzheng endian manman” 数字见证恩典满满 (Zahlen bezeugen Gnade in Fülle) [Podsumowanie danych z raportu roboczego przedstawionego przez pastora Gao Fenga, przewodniczącego Chińskiej Rady Chrześcijańskiej, na 10. Narodowym Zgromadzeniu Chińskiego Protestantyzmu w listopadzie 2018 r.], online: [www.cccpsm.org/specialinfo/340](http://www.cccpsm.org/specialinfo/340) (letztter Zugriff am 15.03.2021). Niemieckie tłumaczenie „China heute” (2019) 1, s. 29–31.

Gildow, Douglas M., *Questioning the Revival. Buddhist Monasticism in China since Mao*, „Review of Religion and Chinese Society” (2020) 7, s. 633.

HSSC: Holy Spirit Study Centre (*Shengshen yanjiu zhongxin* 聖神研究中心, Hongkong).

Liu Li 刘力 – Ruan Rongping 阮荣平 2019, *Xinyang yu juanzeng: zongjiao rang ren gengjia kangkai le ma?* 信仰与捐赠: 宗教让人更加慷慨了吗? (Does Religion Make People More Generous?), „Zongjiao” 宗教 (Religion) (2019) 1, s. 518.

Liu Xiaochun 刘晓春 2014, *Jiyu renkou diaocha de Zhongguo muslim renkou tezhen fenxi* 基于人口调查的中国穆斯林人口特征分析 (Traits of the Muslims of China Based on Census Data Analysis), w: „Huizu yanjiu” 回族研究 (Journal of Hui Muslim Minority Studies) (2014) 1, s. 70–76.

Liu Ying 刘影 2020, *Zongjiao xintu dui Zhonghua wenhua rentong de yingxiang yinsu tanjiu – jiyu jidutu qunti de shizheng fenxi* 宗教信徒对中华文化认同的影响因素探究 – 基于基督徒群体的实证分析 (On the Influencing Factors of Religious Believers on Chinese Cultural Identity: An Empirical Analysis Based on Christian Groups), „Shijie zongjiao wenhua” 世界宗教文化 (The World Religious Cultures) (2020) 2, s. 8297.

Lu Yunfeng 卢云峰, Wu Yue 吴越, Zhang Chunni 张春泥 2019, *Zhongguo daodi you duoshao jidutu? Jiyu Zhongguo jiating zhuzong diaocha de guji* 中国到底有多少基督徒? – 基于中国家庭追踪调查的估计 (How Many Protestants Are There in China: An Estimate Based on China Family Panel Studies), „Kaifang shidai” 开放时代 (Open Times) (2019) 1, s. 165–178, online: [www.shehui.pku.edu.cn/upload/editor/file/20190402/20190402083311\\_1875.pdf](http://www.shehui.pku.edu.cn/upload/editor/file/20190402/20190402083311_1875.pdf) [dostęp: 22.07.2021].

Ma–PVBiko 2016 [Ma Yinglin, Wiceprzewodniczący Chińskiego Katolickiego Stowarzyszenia Patriotycznego (PV) i przewodniczący Chińskiej Konferencji Biskupów Katolickich (BiKo)]: *Zhongguo tianzujiao dijiuci quanguo daibiao huiyi – gongzuo baogao* 中国天主教第九次全国代表会议 – 工作报告 (9. Narodowe Zgromadzenie Przedstawicieli Kościoła Katolickiego w Chinach – raport z prac), 27.12.2016, <http://www.chinacatholic.cn/html/report/17020718-1.htm> [dostęp: 22.07.2021].

Malek, Roman, *Volksrepublik China: Kirchen und Religionen. Statistischer Jahresüberblick 2010/2011*, „China heute” (2011) 1, s. 27–40.

NBRA: Nationales Büro für religiöse Angelegenheiten (Guojia zongjiao shiwuju 国家宗教事务局/Narodowe Biuro ds Religijnych).

NBRA: Trzy in „Zhongguo zongjiao” 中国宗教 (China Religion) 2017, nr 10, opublikował sprawozdania z działalności religijnej od XVIII zjazdu partii, w szczególności tutaj: *Guojia zongjiao shiwuju yi si* 国家宗教事务局一司 (NBRA, 1. oddział), „Yifa guifan guanli, qianhua yindao fawu. Dang de bashi da yilai fojiao daojiao gongzuo huigu” 依法规范管理. 强化引导服务. 党的十八大以来佛教道教工作回顾 (Zgodnie z prawem ujednoczyć administrację, wzmocnić poradnictwo i usługi. Przegląd prac buddyźmu i daoizmu od XVIII zjazdu partii), s. 11–13.

NBRADatenbank 2021: Baza danych „Zongjiao huodong changsuo jiben xinxi” 宗教活动场所基本信息 (Podstawowe dane o miejscach spotkań religijnych), [www.sara.gov.cn/zjhdcjsjbx/index.jhtml](http://www.sara.gov.cn/zjhdcjsjbx/index.jhtml), kweren-

da z 1.03.2021.

Pittman, Joan 2020, *How Many Christians in China? Preferred Estimates*, trzyczęściowa seria na portalu ChinaSource; online [www.chinasource.org/resource-library/seriesindex/howmanychristiansinchina](http://www.chinasource.org/resource-library/seriesindex/howmanychristiansinchina) (ostatni dostęp: 15.03.2021; obecnie link jest nieakualny).

Rada Państwowa 2018 (Biuro Informacyjne Rady Państwowej Chińskiej Republiki Ludowej, „Biała księga” „China’s Policies and Practices on Protecting Freedom of Religious Belief”, wersja angielska: [www.china.org.cn/government/whitepaper/node\\_8004087.htm](http://www.china.org.cn/government/whitepaper/node_8004087.htm) (dostęp: 15.03.2021). Niemieckie tłumaczenie w „China heute” (2018) 2, s. 93–100: „Chinas Politik und Praxis beim Schutz der Freiheit des religiösen Glaubens”.

Wenzel-Teuber, Katharina, *Volksrepublik China: Religionen und Kirchen. Statistischer Überblick 2011*, „China heute” (2012) 1, s. 26–38.

– 2013, *Statistisches Update 2012 zu Religionen und Kirchen in der Volksrepublik China und in Taiwan*, „China heute” (2013) 1, s. 24–36.

– 2014: *Statistisches Update 2013 zu Religionen und Kirchen in der Volksrepublik China*, „China heute” (2014) 1, s. 20–31.

– 2015, *Statistisches Update 2014 zu Religionen und Kirchen in der Volksrepublik China*, „China heute” (2015) 1, s. 22–34.

– 2016, *Statistisches Update 2015 zu Religionen und Kirchen in der Volksrepublik China*, „China heute” (2016) 1, s. 24–37.

– 2017, *Statistik zu Religionen und Kirchen in der Volksrepublik China. Ein Update für das Jahr 2016*, „China heute” (2017) 1, s. 24–38.

– 2019a, *Statistik zu Religionen und Kirchen in der Volksrepublik China. Ein Update für das Jahr 2018. Teil 1: Katholische Kirche*, „China heute” (2019) 1, s. 33–37.

– 2019b, *Statistik zu Religionen und Kirchen in der Volksrepublik China. Ein Update für das Jahr 2018. Teil 2: Religionen und Religiosität allgemein*, China heute” (2019) 2, s. 93–101.

– 2020, *Statistik zu Religionen und Kirchen in der Volksrepublik China. Ein Update für das Jahr 2019*, „China heute” (2020) 1, s. 22–33.

Wu Yue 吴越, Zhang Chunni 张春泥, Lu Yunfeng 卢云峰 2020, *Fansi nongcun xifang zongjiao re’-: misi haishi shishi?* – *Jiyu Zhongguo jiating zhuzong diaocha de fenxi* 反思“农村西方宗教热”: 迷信还是事实? – 基于中国家庭追踪调查的分析 (Western Religion Fever in Rural China: Myth or Truth? An Analysis Based on China Family Panel Studies), „Zongjiao” 宗教 (Religion) (2020) 4, s. 511. Po raz pierwszy opublikowany w „Kaifang shi-dai” 开放时代 (Open Times) (2020) 3, s. 157–167, online: [www.shehui.pku.edu.cn/upload/editor/file/20200525/20200525153912\\_7043.pdf](http://www.shehui.pku.edu.cn/upload/editor/file/20200525/20200525153912_7043.pdf) [dostęp: 22.07.2021].

„Xinde” 信德 (Faith) (Shijiazhuang), wydanie drukowane i wydanie online [www.chinacatholic.org](http://www.chinacatholic.org) albo [xinde.org](http://www.xinde.org)

Z., Steve 2019/2020, *A Survey of Han Christian Churches and Christian Groups in Mainland China*, z 18.12.2020 veröffentlicht auf <https://www.chinasource.org/resource-library/researchshare/a-survey-of-the-situation-of-han-christian-churches-and-christian-groups-in-mainland-china/>. Pod tym samym linkiem znajduje się również chińska wersja tekstu o tytule „Dangdai Zhongguo dalu Hanzu jidu jiaohui he jidutu qunti de xianzhuang diaocha” 当代中国大陆汉族基督教会和基督徒群体的现状调查. Zredagowana wersja angielska (ze wstępem Brenta Fultona) ChinaSource 2020 jako seria blogów pt. *God at Work. How the Church Grows in China* została opublikowana online: <https://www.chinasource.org/?s=God+at+Work.+How+the+Church+Grows+in+China>. Oba adresy URL były ostatnio otwierane 22.07.2021.

Katharina Wenzel-Teuber



### Kilka refleksji o niezrozumieniu buddyźmu na Zachodzie

dr Marek Tylkowski

Wydaje się, że buddyzm jest religią znaną na Zachodzie. Wszak pojawia się w bardzo wielu hollywoodzkich filmach, serialach i kulturze masowej. Jednakże zachodnia kultura popularna niekoniecznie przedstawia jego prawdziwy obraz. Tak samo często nie robią tego zachodnie organizacje buddyjskie i związani z nimi nauczyciele. Co więcej, ich reprezentatywność dla buddyzmu w Azji Wschodniej może być kwestionowana. Jako przykład może posłużyć działalność Philip Kappleau, który nauczał japońskiego buddyzmu zen i z którym był związany polski Związek Buddystów Zen Bodhidharma. Utrzymywał on, iż jest kompetentnym buddyjskim nauczycielem, mimo że jego japoński mistrz cofnął mu pozwolenie na nauczanie. Postacią chyba jeszcze bardziej znaną we współczesnej Polsce, od której wywodzi się Buddyjski Związek Diamentowej Drogi jest lama Ole Nydhal. Sposób jego interpretacji buddyzmu tybetańskiego jest dość kontrowersyjny, zwłaszcza jeśli przyjrzeć się stawianym przez niego tezom odnośnie kompatybilności zachodniego liberalizmu z naukami buddyjskimi wywodzącymi się z teokratycznie rządzonego Tybetu. Podobnie, promowanie przez niego liberalizmu obyczajowego, zwłaszcza na niwie seksualnej, ma się nijak do etyki i obyczajów tradycyjnych społeczeństw buddyjskich w Azji Wschodniej. Przykłady takie, jak powyżej, można mnożyć, jednakże ich wymienianie i analiza, to temat na odrębny artykuł<sup>77</sup>.

W niniejszym artykule zamierzam zrobić coś innego. Pragnę ustosunkować się do najczęściej przeze mnie spotykanych błędnych wyobrażeń na temat buddyzmu. Jest to mój subiektywny wybór, który jednak opiera się na wieloletnim doświadczeniu badania nauk buddyjskich w Polsce i Chinach. Sądzę więc, że mimo swej subiektywności jest on uzasadniony.

Często spotykanym błędem w patrzeniu przez ludzi Zachodu na buddyzm jest postrzeganie go w sposób ahistoryczny. Uważają oni, że wystarczy przeczytać krótką historię życia Siddharthy Gautamy, który wedle wierzeń buddyjskich około dwóch i pół tysiąca lat temu stał się buddą (czyli przebudzonym) i dał początek religii buddyjskiej. Dzięki

temu, mogą dowiedzieć się, że istotę jego nauczania da się zamknąć w tak zwanych Czterech Szlachetnych Prawdach, które brzmią: istnieje cierpienie związane z odradzaniem się w kołowrocie wcieleń, istnieje przyczyna cierpienia w postaci pożądania, awersji i ignorancji, istnieje koniec cierpienia możliwy dzięki usunięciu jego przyczyny i droga do końca cierpienia, a mianowicie praktykowanie nauk buddyjskich. Wszystko wydaje się jasne i logiczne. Wydaje się, że nie trzeba dowiadywać się niczego więcej...

Postawę taką cechuje ignorancja względem historii i wielka naiwność zarazem. Można ją porównać do twierdzenia, że wystarczy przeczytać Ewangelię, aby zrozumieć całą teologię Kościoła katolickiego, lub przeczytać Koran, aby zrozumieć salaficką wykładnię islamu. Nic nie jest jednak takie proste. Każda religia rozwija się, co na przykładzie katolicyzmu najlepiej opisał kardynał św. John Henry Newman. Dotyczy to także religii buddyjskiej. Już najstarsze jej odłamy, które później zaczęto nazywać Theravadą – aby odróżnić je od odłamów późniejszych, zwanych przez ich wyznawców mahajaną – posiadały różniące się między sobą filozoficzne wykładnie nauk buddyjskich w postaci tekstów abidhammy oraz własnej tradycji literackiej, która nie jest w zasadzie znana w krajach zachodnich<sup>78</sup>.

Bardziej znane są odłamy mahajany, które różnią się od najstarszych nauk przede wszystkim tym, że wprowadzają ideał bodhisattwy, czyli istoty, która motywowana współczuciem świadomie odradza się w naszym świecie po to, aby pomóc innym istotom w osiągnięciu oświecenia. Poza tym, bardzo ważną ich cechą jest kładzenie nacisku na poznawanie pustki wszystkich rzeczy<sup>79</sup>.



Fot. Marek Tylkowski

<sup>78</sup> Pewien wgląd w literaturę buddyjską tradycji Theravady daje wyciąg jej fragmentów w książce: Muttavali. Wypisy z ksiąg starobuddyjskich, przeł. Ireneusz Kania, wyd. Aletheia, Warszawa 2007. Natomiast krótką charakterystykę różnych, najstarszych odłamów buddyzmu można znaleźć w książce: Marek Mejor, Buddyzm: zarys historii buddyzmu w Indiach, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001.

<sup>79</sup> Najlepszym opracowaniem buddyzmu Mahajany w języku polskim jest moim zdaniem: Paul Williams, Buddyzm Mahajana, Wydawnictwo A, Kraków 2001.

<sup>77</sup> Częściowym wprowadzeniem do tej tematyki może być książka: Geoffrey D. Falk, Stripping the Gurus. Sex, Violence, Abuse and Enlightenment, Million Monkey Press, Toronto 2009 r. Jest ona dostępna za darmo na stronie: <http://www.strippingthegurus.com/ebook/download.html>

Wielu mieszkańców Zachodu wie także, że do buddyzmu mahajany można zaliczyć zarówno japońskich mistrzów zen, jak i tybetańskich lamów. Mniej osób jednak zdaje sobie sprawę z różnic, jakie dzielą jednych od drugich. Zaś jest ich bardzo wiele, ponieważ to, co nazywa się mahajaną, nigdy nie określało jednej organizacji lub jednego zbioru autorytatywnych tekstów. Należy raczej powiedzieć, że religijne teksty głoszące jej ideały, pojawiały się w Indiach być może już od III w. p. n. e. i rozwijały się w ciągu wielu stuleci aż po zanik buddyzmu w Indiach w XII w. Znamy je przede wszystkim dzięki temu, że zaczęły się rozpowszechniać w Azji Wschodniej od I w. n. e.

Buddyzm w krajach azjatyckich jest bardzo zróżnicowany, zarówno pod względem doktryny, etyki, jak i zasad, których przestrzegają buddyjscy mnisi. Różnie interpretowane jest oświecenie oraz rozmaicie przedstawiane są drogi, jakie do niego prowadzą. Różnice te w dużej mierze zależą od kraju lub regionu, w którym dana szkoła się rozwija, i charakteryzują się włączaniem wierzeń lokalnych oraz miejscowych norm etycznych do nauczania buddyjskiego. Przykładem może być zaadoptowanie etyki konfucjańskiej z jej naciskiem na służbę rodzicom w buddyzmie chińskim lub kult cesarza jako bodhisattwy w buddyzmie japońskim. Inny przykład, bardziej uwarunkowany specyfiką kulturową Chin, to cześć religijna oddawana Mao Zedongowi, Marksowi, Engelsowi, Leninowi i Stalinowi w pewnych świątyniach buddyjskich.



Fot. Fania Yang, Pexels.com

Rozmaitości sprzyja brak nadrzędnego autorytetu w kwestii wykładni nauk buddyjskich, który można by porównać do papieża lub soborów w chrześcijaństwie. Niektórzy nieobeznani z tematyką buddyjską ludzie uważają, że autorytetem takim może być Dalajlama. Nie zdają sobie jednak sprawy, że jest on jedynie głową jednej z czterech szkół buddyzmu tybetańskiego, którego wyznawcy stanowią mniejszość wśród wyznawców religii buddyjskiej na świecie. Nie wiedzą też, że instytucja Dalajlamy jest stosunkowo młoda jak na instytucję religijną, bo powstała w XVI wieku, kiedy chan mongolski nadał tytuł dalajlamy, co znaczy „ocean mądrości”, mnichowi Gendunowi Gyatso. Tytuł ten przypadł też dwu mnichom, którzy byli uważani za jego dwa wcześniejsze wcielenia w Tybecie, oraz wszystkim tym, którzy zostali rozpoznani jako jego kolejne wcielenia aż do dnia dzisiejszego.

Niedostrzeganiu złożoności i wewnętrznego zróżnicowania świata buddyjskiego nieraz towarzyszy bądź przekonanie o tym, że nie ma on religijnego charakteru; bądź idea, że jest on wręcz czymś w rodzaju azjatyckiej psychologii albo zbiorem technik relaksacyjnych, zaś doktryny stanowią tylko nieistotne tło i należy je rozumieć metaforycznie. Otóż bynajmniej tak nie jest. Buddyzm jest religią i jego sensowność zależy od wiary w kilka rzeczy. Po pierwsze, jego wyznawca musi wierzyć, że istnieje karma, czyli ślad po każdym uczynku, która sprawia, że istoty odradzają się w kole narodzin i śmierci. Po drugie, musi wierzyć, że owo odradzanie się jest ostatecznie bezsensownym i niepotrzebnym cierpieniem. Po trzecie, musi wierzyć, że Siddhartha Gautama rzeczywiście znalazł sposób, żeby je zakończyć, a nie, że mu się tylko tak wydawało. Po czwarte, musi wierzyć, że nauki Siddharthy Gautamy zostały przekazane potomności w stopniu wystarczająco niezniekształconym, aby prowadziły do zamierzonego efektu. Po piąte, musi wierzyć, że on sam je należycie interpretuje i potrafi wprowadzać w życie. To zaś są tylko najbardziej podstawowe elementy wiary, wspólne dla różnych odłamów buddyzmu i nie uwzględniające tego, co jest dla nich specyficzne. Na przykład wyznawca buddyzmu Czystej Krainy w jego ortodoksyjnej wersji musi wierzyć, że rzeczywiście istnieje budda Amithaba, który stworzył gdzieś idealny świat, dokąd trafią wszyscy wyznawcy wzywający jego imienia, a buddysta chan musi wierzyć, że oceniający jego duchowe postępy mistrz sam już osiągnął stopień rozwoju duchowego, do którego on jeszcze aspiruje.

Oczywiście, da się wybierać z tradycji buddyjskiej rozmaite praktyki, takie jak określone formy medytacji lub techniki koncentracji, i stosować je poza kontekstem buddyjskim. Jednakże wówczas nie będzie to już buddyzm, lecz coś zupełnie innego. Wszak same metody pracy nad własnym umysłem są podobne do metod pracy nad własnym ciałem. Tym, co nadaje im sens, jest kontekst, w którym są używane. Na przykład chrześcijanin będzie zważał na swoje postępowanie, aby strzec się przed popełnieniem grzechu i złamaniem dziesięciu przykazań, natomiast buddysta będzie uczył się bacznego zwracania nań uwagi po to, żeby ustrzec się od popadania w stany pożądania i awersji oraz łamania pięciu buddyjskich wskazań. Użyjmy jeszcze innego porównania: gest złożenia rąk może oznaczać hołd feudalny, uznanie swego poddaństwa względem Boga albo być elementem jakiegoś rytuału religijnego związanego z praktykowaniem hathajogi.

W tym kontekście człowieka, którego zainteresowanie buddyzmem ogranicza się tylko do praktyk medytacyjnych, można przyrównać do kogoś, kto interesuje się modlitwą Jezusową praktykowaną na Górze Athos, ale wcale nie jest zainteresowany Jezusem Chrystusem. Nie można nazwać chrześcijaninem kogoś, kto tylko odmawia słowa tej modlitwy po to, aby się zrelaksować. Podobnie nie nazwiemy buddystą tego, kto jest zainteresowany jakimiś wywodzącymi się



z buddyzmu technikami medytacyjnymi, lecz nie interesuje go kwestia tworzenia dobrej karmy, uzyskania oświecenia itd. Dlatego też twierdzących, że istota praktykowania buddyzmu polega tylko na stosowaniu określonych praktyk medytacyjnych, można przyrównać do ludzi sądzących, iż sednem katolicyzmu jest odmawianie różańca bez konieczności wiary w Boga czy w istnienie cnót teologicznych. Innymi słowy, buddyzm jest pakietem, który zachowuje własną tożsamość, jeśli przyjmuje się go w całości. Jeśli zaś wybiera się z niego tylko to, co nam pasuje, wówczas na tle religii buddyjskiej, w najlepszym razie uzyskuje się to, czym kawiarniany katolicyzm na tle prawdziwej wiary katolickiej.

Niemniej łatwo jest zauważyć, że duża część tak zwanych zachodnich ruchów buddyjskich to właśnie próbuje robić. Łatwo można spotkać się z wykreowanym przez nie poglądem, że tak naprawdę to ład liberalno-demokratyczny, jaki powstał w drugiej połowie XX wieku na Zachodzie, jest najbardziej kompatybilny z nauczaniem buddyjskim, a normy etyczne buddysta może sam sobie wybierać. Z punktu widzenia tego, jak buddyzm był i jest postrzegany przez jego azjatyckich wyznawców, taki pogląd jest absurdalny. Żeby się o tym przekonać, nie trzeba czytać buddyjskich traktatów, wystarczy obejrzeć buddyjskie filmy produkcji chińskiej adresowane do świeckich wyznawców, aby zauważyć, że zgodnie z ich rozumieniem buddyzmu występki, takie jak zabijanie zwierząt lub nieposłuszeństwo rodzicom, mogą doprowadzić człowieka do tego, że odrodzi się on w piekle lub że spotka go inne nieszczęście<sup>80</sup>. Daleko jest temu podejściu do wartości głównego nurtu relatywistycznej i indywidualistycznej kultury Zachodu.



Fot. Arina Krasnikova, Pexels.com

Podobnie rzecz się ma z ustrojami politycznymi. Buddyzm nie jest bardziej dostosowany do demokracji niż jakkolwiek inna religia, zaś historycznie rzecz ujmując, przez większą część istnienia funkcjonował w krajach o ustroju monarchicznym lub teokratycznym (jak to się działo w przy-

80 Zob. np. film o tym, jak jedzenie mięsa prowadzi do choroby Parkinsona i depresji: <https://www.youtube.com/watch?v=h3b7QMkXPYw> [dostęp 5 IV 2021].

padku Tybetu). Zresztą, gdyby patrzeć na to zagadnienie od strony religijnej, to ustrój polityczny powinien być sądzony przez religię, a nie religia przez pryzmat swojej przydatności dla danego ustroju politycznego. Toteż ocenianie buddyzmu z perspektywy potencjalnej zdolności dopasowania się do ładu liberalno-demokratycznego jest w gruncie rzeczy przyznawaniem mu relatywnej względem niego wartości.

Rzecz jasna, jeśli spojrzeć na całą sprawę z należącego dystansu, każda z wielkich religii może rozwijać się w różnych ustrojach politycznych, kulturach i systemach ekonomicznych. Toteż, przynajmniej teoretycznie, nie ma w tym nic dziwnego, jeśli buddyzm będzie się rozwijał na Zachodzie tak samo, jak rozwijał się w Indiach lub Chinach. Jednakże problematyczna, moim zdaniem, jest częsta jego idealizacja, jaka występuje zarówno wśród jego wyznawców, jak i w kulturze popularnej. Ta ostatnia stawia nam często przed oczyma mądrych i cnotliwych mnichów buddyjskich, którzy całe swoje życie poświęcają na zdobywanie mądrości. W obrazie takim nie ma nic złego, jeśli traktujemy go jako to, czym jest, czyli pewnego rodzaju opowieść ku pokrzepieniu serc i rozrywkę dla ludu, niczym hagiografie świętych chrześcijańskich zawarte w Złotej Legendzie. Gorzej, jeśli niektórzy ludzie zaczynają być przekonani, że obraz ten odpowiada rzeczywistości. Tych niestety muszą rozczarować, gdyż duchowni buddyjscy bynajmniej nie są ani znacząco lepsi ani znacząco gorsi od duchownych innych religii. Podobnie jak Kościół Katolicki musi się zmagać z oskarżeniami o ukrywanie pedofilii przez niektórych hierarchów i inne skandale seksualne, tak też i duchowni buddyjscy nie są wolni od tego rodzaju oskarżeń. Co więcej, wszędzie tam, gdzie buddyzm jest religią znaczącą, jego duchowieństwo jest równie mocno uwikłane w grę o władzę i pieniądze, jak to się dzieje w przypadku katolickich biskupów w krajach ze większym odsetkiem katolików<sup>81</sup>.

Wbrew idealistycznemu obrazowi buddyjscy mnisi nie żyją poza światem polityki i rywalizacji międzynarodowej. Przykładem może być chociażby służebna rola japońskiego duchowieństwa buddyjskiego względem japońskiego nacjonalizmu w czasie drugiej wojny światowej i przed nią. Nawoływali do popierania japońskiej agresji względem innych krajów Azji Wschodniej, uzasadniając ją dążeniem do wprowadzenia doskonałego ładu, w którym Japonia znajduje się na szczycie<sup>82</sup>. W tym kontekście paradoksem jest fakt, że młodzi Amerykanie szukali w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku swoich przewodników duchowych właśnie wśród japońskich mistrzów zen, którzy kilkanaście lat wcześniej w swoich kazaniach równie mocno jak ajatollah Chomeini nawoływali do walki ze Stanami Zjednoczonymi.

81 Zob. np. Tomek Lehnert, Oszuści w białych szatach. Kronika niedawnej chińsko-tybetańskiej intrygi w linii Karma Kagyu buddyzmu Diamentowej Drogi, Czerwony Słoń, Gdańsk 1999.

82 Zob.: Brian Victoria, Zen na wojnie, Kraków 2005.

Nie staram się tu bynajmniej twierdzić, że japoński buddyzm jest szczególnie zły lub że usprawiedliwianie przemocy jest dla niego charakterystyczne. Raczej próbuję pokazać, iż posiada on wszystkie cechy każdej z religii rozpowszechnionych na całym świecie. Znaczy to, że potrafi się adaptować do różnych sytuacji, zaś jego wyznawcy czasem czynią dobro, czasem zło, a duchowni, podobnie jak i w innych religiach, bywają mniej lub bardziej zaangażowani w walkę o władzę i pieniądze. Taka jest chyba natura świata, w którym przyszło nam żyć i żadna organizacja, mająca wielu członków i potrzebująca pieniędzy oraz przychylności ze strony władz, aby przetrwać, nie może się od niej uwolnić.

W tym kontekście szczególnie dziwi to, jak mało racjonalności zachodni krytykują buddyzm w porównaniu z chrześcijaństwem. To ostatnie w Europie było szczególnie ostro krytykowane już od czasów tzw. oświecenia. Wystarczy wspomnieć Woltera, Rousseau, Nietzschego, Marksa czy Lenina. Wszyscy ci myśliciele atakowali chrześcijan za wiarę w „przesady” i „zabobony”. Zarzucali im, że ich wiara nie opiera się na „udowodnionych” faktach historycznych, zaś ich interpretacja Biblii jest niezgodna ze standardami „naukowej” metody interpretacyjnej. Tymczasem, w odniesieniu do buddyzmu mało spotyka się zarzutów, że występujące w kanonicznych tekstach buddyjskich duchy czy też bogowie indyjskiego panteonu nie są bytami, których istnienie jest naukowo dowiedzione.

Tak samo buddyjska nauka o istnieniu karmy również może być przedmiotem krytyki nie tylko racjonalistycznej, ale – co ważniejsze – także i filozoficznej. Można bowiem zapytywać, nawet jeśli założymy istnienie ciągu nieskończonych wcieleń, czy wystarczy poznać określoną ich liczbę, aby zrozumieć prawa, jakie nimi kierują? Wątpliwość pochodzi stąd, że jeśli nie znamy wszystkich możliwych wcieleń, to nie możemy z całą pewnością odróżnić elementów przypadkowych w danym życiu od koniecznych i powiedzieć, co jest skutkiem czego. Ponadto, jeśli wcielenia występują od nieskończenia długiego czasu, to niemożliwe jest poznanie ich wszystkich, ponieważ trwałoby ono nieskończenie długo, czyli poznającemu je buddyście nie starczyłoby ludzkiego życia, aby tego dokonać. Zaś bez tego nie może być on pewnym, że prawo karmy działa tak, a nie inaczej.

Natomiast z chrześcijańskiego punktu widzenia można buddyzmowi zadać pytanie, na które sam Siddhartha Gautama świadomie unikał odpowiedzi: dlaczego istnieje coś, a nie nic? Inaczej mówiąc, jak zaczął się ten krąg niekończących się wcieleń? Buddyzm zakłada, że jego początkiem jest ignorancja, pożądanie i awersja oraz że ta wiedza wystarcza do wyzwolenia się od niego. Jednakże można zapytać, co jest początkiem ignorancji, pożądania i awersji. Jeśli tego nie wiemy, to nie możemy być pewni, że pozbywając się ich,

rzeczywiście na stałe uwolnimy się z koła kolejnych odrodzeń i śmierci. Wszak jeśli nie istniały od początku wszystkie, to musiały jakoś się pojawić, czyli kiedyś ich nie było. Skoro tak, to co zapobiegnie ich pojawieniu się znowu? Jeśli zaś istniały od zawsze, to znaczy, że stanowią konstytutywny element rzeczywistości, jakkolwiek by ją nie interpretować, a zatem nie jest możliwe pozbycie się ich, a więc nie jest możliwe wyzwolenie od wszelkiego cierpienia i stanie się buddą.



Fot. Cottonbro, Pexels.com

To tylko przykład kilku pytań, jakie można zadawać buddyzmowi, a które nie docierają do współczesnej kultury popularnej na Zachodzie. Przebija się natomiast buddyzm Steve'a Jobsa lub buddyjskie treningi uważności (tzw. ang. mindfulness – przyp. red.) stosowane we współczesnych korporacjach. Są to jednak bardzo nieortodoksyjne ujęcia buddyzmu. Do kultury popularnej przedostała się krytyka tych ostatnich za sprawą Slavoj'a Žižka, który stwierdził, iż buddyzm korporacyjny jest swego rodzaju współczesnym „opium dla ludu”, które ma znieczulić pracowników korporacji na fakt, że są wykorzystywani przez kapitalistyczny system produkcji. Dzieje się tak, ponieważ – zamiast racjonalnie analizować własne położenie i niesprawiedliwość, która ich otacza – koncentrują się na tym, aby być „tu i teraz”, czyli w praktyce: jak najbardziej efektywnie wykonywać niewolniczą pracę na rzecz ich korporacyjnych prawodawców<sup>83</sup>.

Jak widać, problematyka związana z buddyzmem jest bardziej skomplikowana, niż się na pozór wydaje. I to przede wszystkim chciałem przekazać w tych kilku refleksjach zawartych w niniejszym tekście. Sądzę, że nadmierne uproszczenia, stereotypizacja i niedostrzeganie problemów są szkodliwe dla samego buddyzmu, ponieważ przedstawiają go w krzywym zwierciadle. To zaś nie przyczynia się ani do porozumienia między ludźmi ani do dialogu ekumenicznego. Dlatego też wszystkich zainteresowanych buddyzmem czytelników niniejszego eseju zachęcam do tego, aby nie poprzestawali na jednym źródle informacji i nie powtarzali bezmyślnie zasłyszanych stereotypów.

83 Zob. na przykład wykład Slavoj'a Žižka dostępny na platformie Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=qkTUQYxEUjs> i [https://www.youtube.com/watch?v=Kwm\\_dR\\_XMSY](https://www.youtube.com/watch?v=Kwm_dR_XMSY) [dostęp 5 IV 2021].



## Bodhidharma i początki szkoły buddyźmu chan

dr Jarosław Duraj SJ\*

Buddyżm chan (zen) w Chinach jest fascynującym rezultatem połączenia indyjskiej tradycji buddyźmu i chińskiej kultury (filozofii). Był to długi proces, aż szkoła chan stała się trwałym elementem kultury chińskiej. Chan jest uważana za tradycję posiadającą najsilniejsze cechy chińskie spośród wszystkich chińskich szkół buddyźmu. Zanim chan pojawił się w Chinach, buddyżm był już tam dobrze zakorzeniony, ponieważ jego oddziaływanie na chińskiej ziemi rozpoczęło się około I wieku n.e. Powstanie chan poprzedziła działalność grupy mnichów oraz filozofów, którzy dyskutowali nad pewnymi filozoficznymi kwestiami dotyczącymi doktryny buddyjskiej. Istniała również grupa medytujących (należąca do „ruchu medytacyjnego”), którzy nauczali o metodach medytacji oraz o tym, że jest możliwe doświadczenie religijne i oświecenie osiągnięte w sposób nagły. Jednym z nich był Buddhahadra (359-429), który w Changan praktykował i nauczał medytacji. Ten sposób medytacji ma swoje korzenie w praktyce jogi w tradycji indyjskiej. Termin „chan” pochodzi od sanskryckiego słowa dhyāna, które oznacza techniki medytacji. Buddyjskie praktyki medytacyjne inspirowane technikami jogi były powszechne również we wczesnym buddyźmie. Sam Śākyamuni praktykował jogę, zanim stał się Oświeconym. Wraz z rozwojem buddyźmu techniki medytacyjne zastosowano w praktyce buddyjskiej. Początki buddyźmu mahajany wiążą się z tradycją medytujących mnichów w północnych Indiach, którzy stworzyli podstawy tradycji Yogācāry. Jej początek datuje się na okres po panowaniu Aśoki. Wtedy to pojawili się mnisi, którzy praktykowali ascezę w lesie lub w górach i byli w pewnym sensie w konflikcie z mnichami mieszkającymi w miastach i będącymi bardziej nauczycielami (filozofami) niż praktykami.



Fot. Tom Fisk, Pexels.com.

Wielce prawdopodobne, że właśnie ta szkoła Yogācāry (która później stała się bardzo wpływową w Chinach) uformowała buddyżm chan. Oprócz Yogācāry również taoizm

i buddyjska szkoła Madhyamaka uważane są za główne czynniki, które ukształtowały tradycję chan<sup>85</sup>. Z tradycji jogi rozwinęły się dwa rodzaje praktyk, które wpłynęły na chan: konkretnie kammatṭhāna, „rozważanie przedmiotów” oraz kaśiṇa, która jest „całkowitym skupieniem umysłu”<sup>86</sup>.

Ogólne pochodzenie genealogii szkoły chan sięga historycznego Buddy Gautamy, uznanego przez buddyżm chan za pierwszego patriarchę tej tradycji w Indiach. Według legendy nauczał on swojej doktryny na Świętej Górze Sępów, nie używając słów, a jedynie pokazując kwiat swoim uczniom. Wydarzenie to stało się znane jako „Kazanie o kwiatach”, ale pochodzenie tej legendy sięga jedynie XI wieku<sup>87</sup>. Mówi się, że tylko jedna osoba – Mahākāśyapa – zrozumiała jego gest i uśmiechnęła się do Buddy. Wtedy Budda mianował go swoim następcą i zapoczątkował tak zwaną linię przekazu doktryny. W szkole chan akt ten uważany jest za jej początek. Ta idea o kontynuowaniu tradycji od samego Buddy Śākyamuniego jest charakterystyczna dla instytucji szkoły chan, a buddyjscy hagiografowie wymyślili ją, aby uczynić swoje dziedzictwo bardziej wiarygodnym, autentycznym i prestiżowym<sup>88</sup>.

Zgodnie z tradycją w Chinach było sześciu patriarchów chan: 1. Bodhidharma (菩提達摩; 440–528)<sup>89</sup>, 2. Huike (慧可; 487–593), 3. Sengcan (僧璨; ? –606), 4. Daoxin (道信; 580–651), 5. Hongren (弘忍; 601–674) i 6. Huineng (慧能; 638–713). Spośród nich Huineng stał się najbardziej wpływowym propagatorem chan. Za jego czasów buddyżm chan podzielił się na dwie szkoły: Południową i Północną Szkołę Chan, z których później przetrwała tylko ta pierwsza. To właśnie z czasów Huinenga pochodzą historyczne zapisy dotyczące tradycji chan w Chinach. Ten okres bardzo szybkiego rozprzestrzeniania się szkoły chan charakteryzował się dużą liczbą klasztorów i ogromną liczbą praktykujących. Wtedy też rozkwit życia monastycznego osiągnął swój szczyt.

W „Pieśni Oświecenia” (證道歌 zhèng dào gē) Yongjia Xuanjue (665–713) – który był jednym z głównych uczniów Huinenga, szóstego patriarchy buddyźmu chan – napisano, że Bodhidharma był 28. patriarchą w linii pochodzenia od Mahākāśyapy, ucznia Buddy Śākyamuniego i pierwszego patriarchy buddyźmu chan: Mahākāśyapa był pierwszy, prowadząc linię przekazu; Dwudziestu ośmiu Patriarchów podążyło za nim na Zachód; Następnie Lampa została przyniesiona przez morze do tego kraju; A Bodhidharma stał się tutaj Pierwszym Patriarchą: Jego płaszcz, jak wszyscy wiemy, przeszedł przez sześciu Ojców, I przez nich wiele umśłów ujrzało Światło<sup>90</sup>.

85 Cf. Cheng 1981:451.

86 Dumoulin 1988:17-18.

87 Dumoulin 2005:8.

88 Suzuki 1949:168.

89 Bodhidharma w sanskrycie brzmi बोधिधर्म i oznacza „dharma przbudzenia”.

90 Cytat za: Suzuki 1948:50, pol. tłum. red.

Zgodnie z tradycją założycielem buddyźmu chan był legendarny Bodhidharma (V/VI w. n.e.), o którym nie mamy zbyt wielu informacji. Urodził się on w Indiach (niektórzy spekulują nawet, że prawdopodobnie był pochodzenia perskiego). Po przejściu na buddyżm został mnichem i rozpoczął naukę u mistrza Pradžnatary (27. patriarchy buddyźmu indyjskiego). Po długim szkoleniu Bodhidharma otrzymał od Pradžnatary „przekaz umysłu” jako bezpośredni przekaz oświecenia z umysłu do umysłu. W ten sposób stał się 28. patriarchą buddyźmu i został wysłany do Chin. Przybycie Bodhidharmy do Chin nastąpiło w czasie politycznych podziałów i rywalizacji między różnymi państwami. Był to czas chaosu i buntów. Najpierw osiedlił się w Luoyang około VI wieku, za panowania dynastii Liang, pod rządami cesarza Wudi (武帝, 502–550 n.e.). Kiedy cesarz usłyszał o przybyciu Bodhidharmy, zaprosił go do swojego pałacu.

Antologia Sali Patriarchalnej<sup>91</sup> odnotowuje spotkanie Bodhidharmy z cesarzem Wudi w 527 r., który był gorliwym buddystą i zrobił wiele dla rozwoju buddyźmu w Chinach. Podczas rozmowy z Bodhidharmą władca zapytał, jaką zasługę zyskał, budując wiele świątyń i dając datki na klasztory w całym kraju. Bodhidharma udzielił zaskakującej odpowiedzi, że nie ma żadnych zasług. W jeszcze większe osłupienie wprawił cesarza, gdy na pytanie o prawdziwą naturę buddyjskiej nauki powiedział, że jest to tylko „ogromna pustka”. Gdy cesarz stawał się coraz bardziej rozgniewany, w końcu zapytał Bodhidharmę: „Za kogo ty się uważasz?”, na co Bodhidharma po prostu odpowiedział: „Nie mam pojęcia”. Dialog ten wyraźnie pokazuje ducha chan w postaci paradoksalnych stwierdzeń, które całkowicie przeczą zdrowemu rozsądkowi i typowemu rozumowaniu<sup>91</sup>. Po kilku dyskusjach z cesarzem, zakończonych również brakiem porozumienia, Bodhidharma wycofał się z aktywnego życia, udając się do świątyni, gdzie rozpoczął długą praktykę siedzącej medytacji. Nie był on popularny wśród samych buddystów, którzy kilka razy próbowali go nawet otruć.



Fot. Jiawei Cui, Pexels.com.

91 Broughton 1999:2-3.

Bodhidharma jest znany jako słynny medytujący, który według legendy, przebywając w jaskini w pobliżu klasztoru Shao Lin, przez dziewięć lat stał twarzą do ściany, a następnie przekazał pieczęć „umysłu buddy” swojemu pierwszemu uczniowi – Huike (487–593). Bodhidharma bardzo niechętnie przyjmował do siebie uczniów na nauki. I tu zaczyna się znana historia o Sheng Guang (勝光), który poprosił Bodhidharmę o przyjęcie w poczet uczniów, jednak mistrz milczał, próbując przekonać się o szczerości adepta. Dlatego Sheng Guang stał przed salą medytacyjną na mrozie przez kilka dni, po czym po prostu odciął sobie rękę, pokazując, jak bardzo chce podążać za mistrzem. To przekonało Bodhidharmę i w końcu uczeń został przyjęty. Później zmienił imię na Huike i został drugim patriarchą chan, oficjalnie mianowanym przez samego Bodhidharmę. Historia ta jest bardzo ważna dla ukazania radykalnych metod szkolenia, które od tamtego czasu były często praktykowane w buddyźmie chan. Ponadto wyjaśnia ona potrzebę „ochrony tradycyjnej linii przekazu” i powiązania jego osoby z założycielem Śākyamunim, uznając w ten sposób Bodhidharmę za 28. indyjskiego patriarchę buddyźmu i pierwszego patriarchę buddyźmu chan. Z tego powodu dla chan tradycja „przekazywania patriarchatu i pieczęci umysłu Buddy z mistrza na ucznia odgrywa znaczącą rolę”<sup>92</sup>.

Początkowo szkoła chan nie miała konkretnej nazwy, ponieważ była związana z grupą mnichów, którzy nauczali medytacji jako praktycznej drogi prowadzącej do urzeczywistnienia. Istniał zwyczaj kojarzenia nowej nauki z pewnymi sutrami. Jeśli chodzi o Huike, to często używał on Śrīmālā Sūtra. Inni często używali „Przebudzenia Wiary” Aśvaghosy, ale była ona uważana za śastrę<sup>93</sup>, dlatego później „Sutra Lankavatāra” stała się tekstem głównie kojarzonym z mistrzami chan<sup>94</sup>. Słynne cztery wersy, które wyrażają nauczanie Bodhidharmy, są jasną wykładnią podstawowych nauk tej szkoły:

Specjalny przekaz poza spisana tradycją;  
(教外別傳) Brak uzależnienia od słów i liter;  
(不立文字) Bezpośredni przekaz do ludzkiego umysłu;  
(直指人心) Wgląd we własną naturę i osiągnięcie stanu buddy (見性成佛).<sup>95</sup>

Przekaz Bodhidharmy był poza tradycją pisaną i nie był oparty na słowach. Nauczał on swoich uczniów meto-

92 „Postać Bodhidharmy w dzisiejszym zen musi być postrzegana w świetle późniejszych wydarzeń, ale w takim stopniu, w jakim jest ona autentycznym wyrazem samego zen, pomaga oświetlić cały bieg historii zen” (Dumoulin 1985:37).

93 Czyli komentarz bądź objaśnienie jakiegoś traktatu duchowego – przyp. red.

94 Istnieją cztery buddyjskie sutry mahajany pochodzenia indyjskiego, które stały się podstawą tradycji chan: Prajñāpāramitā Sūtras („Sutry doskonałej mądrości”), Lankavatāra Sūtra, Vimalakīrti Sūtra i Avataṃsaka Sūtra („Sutra girlandowa”) – przyp. aut.

95 Tekst ten przypisywany jest czasem Bodhidharmie lub nawet Huinengowi, ale historycznie pojawił się po Mazu Daoyi (709–788), por. Lai 2002:18.

\* Afiliacja autora: Macau Ricci Institute, University of Saint Joseph, Macau, Chiny (S.A.R.)



dy medytacji, którą nazwano „mahajanowym patrzeniem w ścianę” (壁觀, bì guān). Doktryna opierała się na „Sutrze Lankavatāry” (uznawanej za jeden z głównych tekstów „Szkoły Jedynej Świadomości”) i była przekazywana jego uczniom, by stać się kluczowym narzędziem „pieczętowania umysłu”. Z tego powodu dla niego przekazywanie doktryny („nauczanie umysłu”) idzie w parze z odwoływaniem się do tradycyjnych metod nauczania (z pism). Jednak to, co nazywa się przekazem „z umysłu do umysłu”, nie jest rodzajem podstawowej doktryny, nauczaniem czy nawet „rzeczą”, którą można by nazwać oświeceniem. To, co dzieje się między mistrzem a jego następcą, jest raczej „autoryzacją” lub potwierdzeniem osiągnięcia przez kogoś urzeczywistnienia. Ważna jest tu „relacja spotkania między Buddami i Patriarchami”<sup>96</sup>. Chan nie odrzuca aspektu tradycji piśmiennej i nauczania, ale nie opiera się na słowach czy języku. Jest to raczej nauka wprowadzana w życie, która pomaga wyznawcy czynić postępy na duchowej ścieżce. Bardzo konsekwentna praktyka i realizacja doktryny buddyjskiej nie jest łatwa i wymaga wysiłku oraz wytrwałości, dlatego Bodhidharma przewidział, że w przyszłości będzie więcej teoretyków niż wyznawców Drogi, mówiąc: Dwieście lat po mojej śmierci... tych, którzy rozumieją Drogę będzie wielu, lecz tych, którzy nią podążają, będzie niewielu. Tych, którzy mówią o zasadach, będzie wielu, ale tych, którzy je opanowali, będzie niewielu<sup>97</sup>.



Fot. Pixabay, Pexels.com

Bibliografia:

Broughton, Jeffrey L., *The Bodhidharma Anthology: The Earliest Records of Zen*. Berkeley: University of California Press, 1999.  
 Chen, Kenneth, *Buddhism in China*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1964.  
 Cheng, Hsueh-Li, "The Roots of Zen Buddhism", *Journal of Chinese Philosophy* V. 8, 1981, s. 451–478.  
 Dumoulin, Heinrich, *Zen Buddhism: A History, vol. 1: India and China*. w: *World Wisdom*, Bloomington, 2005.

<sup>96</sup> Akt przekazu nie polega więc na przekazaniu jakiejś „rzeczy” od jednego mistrza do drugiego, ale na uznaniu wspólnej dojrzałości duchowej. Jest to kosmiczny taniec, w którym bierze udział szczególna grupa partnerów, relacja sam na sam, spotkanie na najgłębszym poziomie duchowym”. McRae (2003:6).

<sup>97</sup> Nan 1995:80.

Dumoulin, Heinrich, „Early Chinese Zen Reexamined, A Supplement to Zen Buddhism: A History”. *Japanese Journal of Religious Studies* 20/ 1, 1993, s. 31–53.

Dumoulin, Heinrich, *Zen Enlightenment. Origins and Meaning*. N.Y: Tokyo: Weatherhill, 1985.

Lai, Whalen, "Buddhism in China: A Historical Survey”, w: *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. Antonio S. Cua, ed. London: Routledge, 2002, s. 7–19.

Nan, Huai-Chin, *The Story of Chinese Zen*, przeł. Thomas Cleary, North Clarendon, Vermont: Tuttle Publishing, 1995.

Pine, Red (red.), *The Zen Teaching of Bodhidharma: A Bilingual Edition*. New York: North Point Press, 1989.

Tłumaczył: Kamil Łuczak

## Wstępne uwagi na temat porównania duchowości katolickiej i buddyjskiej

dr Marek Tylkowski

Porównując duchowość buddyjską i katolicką, należy starać się unikać dwóch skrajności. Pierwszą z nich jest twierdzenie, że obie duchowości są zupełnie różne i nie można znaleźć między nimi punktów wspólnych. Zgoda na nie prowadzi do idealizacji jednej z nich i demonizacji drugiej. Jeśli bowiem przyjmujemy, że tylko jedna religia jest całkowicie prawdziwa, a druga całkowicie fałszywa i praktyki tej jednej nie mają nic wspólnego z praktykami tej drugiej, to oczywiste jest, że wszystko, co wiąże się z religią fałszywą, jest godne potępienia. Drugą skrajnością jest utrzymywanie, że duchowość w obu religiach jest w gruncie rzeczy taka sama, a różnią się jedynie nazwy, jakie stosują ich wyznawcy. Pogląd taki jest fałszowaniem rzeczywistości i wymagalby uznania za drugorzędne tych cech obu religii, jakie są pierwszorzędne dla ich wyznawców. W niniejszym artykule próbuję dowieść, że zasadną jest postawa pomiędzy wyżej wymienionymi skrajnościami, która uznaje, że buddyzm i katolicyzm są religiami bardzo różniącymi się od siebie, lecz pomimo to uznaje możliwość istnienia podobieństwa w związanych z nimi duchowościach. Podobieństwo owe tłumaczy jednak, nie odwołując się do podobieństw doktrynalnych, lecz do wspólnej dla wszystkich ludzi natury ludzkiej, która sprawia, że w różnych kontekstach kulturowych potrafią oni „odkryć” te same elementy prawa naturalnego. Wydaje się, że deklaracja Nostra aetate Soboru Watykańskiego II zgadza się z proponowanym powyżej podejściem, głosząc, że Kościół katolicki „ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn [innych religii – M.T.], które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi”<sup>98</sup>.

<sup>98</sup> Deklaracja Nostra aetate, <http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-ii/167-deklaracja-o-stosunku-kościola-do->

Zanim przejdę do zapowiedzianego porównania, muszę jednak uprzedzić, że ma ono jedynie wstępny charakter. Nie jest bowiem możliwe pełne porównanie tysięcy lat tradycji obu badanych religii w ramach krótkiego artykułu. Dlatego też nie rości sobie on prawa do opisanie wszystkich podobieństw i różnic pomiędzy nimi w aspekcie duchowości. Wskazuje jedynie na kilka z nich, które pełnią charakter przykładów uzasadniających tezę postawioną we wstępie o pewnym podobieństwie praktyk duchowych buddyzmu i katolicyzmu, jakie wynika ze wspólnoty ludzkiej natury u ich wyznawców, przy jednoczesnym uwzględnieniu różnic pomiędzy doktrynami obu religii.

Konieczne jest też zaznaczenie zasadniczej różnicy między buddyzmem a katolicyzmem odnośnie do rozumienia ortodoksji. W przypadku Kościoła katolickiego jego nauka jest w dużej mierze zdefiniowana i jasno określona przez Kościół, który dokonywał rozróżnienia między herezją a nauką apostołską w czasie soborów powszechnych przez autorytatywne wypowiedzi papieża, powszechną naukę biskupów w łączności z papieżem itd. Natomiast w przypadku buddyzmu nie istnieje żadna instytucja, która cieszyłaby się autorytetem u wszystkich wyznawców tej religii lub nawet u wszystkich wyznawców danego jej odłamu. Nawet znany powszechnie na Zachodzie Dalajlama jest jedynie głową jednej z czterech szkół buddyzmu tybetańskiego, a jego interpretacje buddyzmu nie mają rangi wiążącej dla tych, którzy nie należą do jego szkoły. Dlatego też, o ile odwoływanie się do uznanych przez Kościół katolicki mistrzów życia duchowego oraz aprobowanych przez jego instytucje opracowań na ich temat pozwala na pewność tego, że przywoływane w niniejszym tekście praktyki duchowe katolicyzmu są rzeczywiście jego wyrazem, o tyle w przypadku buddyzmu zawsze istnieje możliwość pewnej arbitralności. Żeby zminimalizować tę ostatnią, o ile tylko to było możliwe, odwoływałem się do najlepiej wykształconych mistrzów buddyjskich, którzy cieszyli się autorytetem w swoich odłamach buddyzmu. Wyjątkiem są sytuacje, w których powoływałem się na buddyjskie praktyki będące na tyle powszechne wśród współczesnych wyznawców buddyzmu danego odłamu, że źródło ich opisu nie ma większego znaczenia.



Fot. Sippakorn Yamkasikorn, Pexels.com.

-religii-niechrześcijańskich-nostra-aetate.html [dostęp: 25.04.2021].

Pierwszym elementem wspólnym dla katolicyzmu i buddyzmu jest przestrzeganie określonych zasad życia, których akceptacja jest warunkiem sine qua non bycia praktykującym wyznawcą tych religii. Katolicy swoje zasady wywodzą z Pisma Świętego. Tekst biblijny, na który się powołują, brzmi: „Nie będziesz miał bogów innych oprócz Mnie. Nie uczynisz sobie posągu ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko albo na ziemi nisko, lub w wodzie poniżej ziemi. Nie będziesz oddawał im pokłonu ani służył. Bo Ja jestem Pan, Bóg twój, Bóg zazdrosny, karzący nieprawość ojców na synach w trzecim i w czwartym pokoleniu – tych, którzy Mnie nienawidzą, a którzy okazują łaskę w tysięcznym pokoleniu tym, którzy Mnie miłują i strzegą moich przykazań. Nie będziesz brał imienia Pana, Boga twego, do czczych rzeczy, bo nie dozwoli Pan, by pozostał bezkarny ten, kto bierze Jego imię do czczych rzeczy.

Będziesz zważał na szabat, aby go święcić, jak ci nakazał Pan, Bóg twój. Sześć dni będziesz pracował i wykonywał wszelką twą pracę, lecz w siódmym dniu jest szabat Pana, Boga twego. Nie będziesz wykonywał żadnej pracy ani ty, ani twój syn, ani twoja córka, ani twój sługa, ani twoja służąca, ani twój wół, ani twój osioł, ani żadne twoje zwierzę, ani obcy, który przebywa w twoich bramach; aby wypoczął twój niewolnik i twoja niewolnica, jak i ty. Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej i wyprowadził cię stamtąd Pan, Bóg twój, ręką mocną i wyciągniętym ramieniem: przeto ci nakazał Pan, Bóg twój, strzec dnia szabat. Czcij swego ojca i swoją matkę, jak ci nakazał Pan, Bóg twój, abyś długo żył i aby ci się dobrze powodziło na ziemi, którą ci daje Pan, Bóg twój. Nie będziesz zabijał. Nie będziesz cudzołożył. Nie będziesz kradł. Jako świadek nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu kłamstwa. Nie będziesz pożądał żony swojego bliźniego. Nie będziesz pragnął domu swojego bliźniego ani jego pola, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do twojego bliźniego” (Pwt 5, 7–20).

W przypadku buddyzmu wskazania dla wszystkich wyznawców pojawiały się w nieco zmodyfikowanych wersjach w różnych sutrach buddyjskich. W Chinach popularne jest korzystanie z Sutry wskazań upasaka ( 优婆塞戒经), podczas oficjalnej ceremonii stawania się formalnym wyznawcą buddyzmu. Zgodnie z nią: „Świecki wyznawca buddyzmu (upasaka) powinien szczególnie przestrzegać sześciu wskazań. Po pierwsze, nawet za cenę własnego życia nie powinien zabijać innych istot, aż do robaków włącznie. Jeśli jakaś istota zostanie zabita czy to z jego polecenia, czy to przez niego samego, jest to złamaniem tego wskazania [...]. Po drugie, nawet za cenę własnego życia nie powinien kraść nawet i jednej monety. [...] Po trzecie, nawet za cenę własnego życia nie powinien mówić nieprawdy [...]. Po czwarte, nawet za cenę własnego życia nie powinien przekraczać norm właściwego prowadzenia się pod względem seksualnym [...]. Po piąte, nawet za cenę własnego życia nie powinien mówić



o przewinieniach członków wspólnoty buddyjskiej [...] Po szóstce, nawet za cenę własnego życia nie powinien sprzedawać alkoholu”<sup>99</sup>.



Fot. Roman Odintsov, Pexels.com.

Oczywiście, żeby w pełni zrozumieć zarówno wskazania buddyjskie, jak i przykazania biblijne w ich katolickiej interpretacji konieczna jest znajomość danej tradycji. Niemniej, nie wdając się w szczegółowe rozważania na ten temat, można zauważyć zbieżność stosowanych kategorii. Zarówno w przypadku chrześcijaństwa, jak i buddyzmu mamy do czynienia z zakazem morderstwa<sup>100</sup>, który w cytowanej sutrze rozciąga się na zakaz zabijania wszystkich istot<sup>101</sup>. Podobne też są zakazy kradzieży, kłamstwa i złego prowadzenia się pod względem seksualnym.

Podobieństwo części zasad, jakie wyznawcy wspomnianych wyżej religii są zobowiązani przestrzegać, bynajmniej nie niweluje różnic kontekstów, w jakich występują. Jeśli chodzi o buddyzm, to racją ich przestrzegania jest troska o własną karmę, czyli o wpływ działań obecnego życia na przyszłość jeszcze w tym życiu oraz na kolejne wcielenia, natomiast w przypadku katolików, jeżeli mamy do czynienia z połączeniem motywu chęci uniknięcia wiecznego potępienia i obrazę Boga oraz miłością do Niego. Obie religie zgadzają się przy tym, że niezależnie od religijnych motywów przestrzegania proponowanych przez nie zasad, życie zgodne z nimi samo w sobie może być dla człowieka atrakcyjne.

99 Tekst całej sutry zob: <http://www.fochao.com/fujinggongxiu/youposaijiejingjiangjie/1/738.html> [dostęp: 25.04.2021].

100 W tradycji katolickiej przykazanie „Nie zabijaj” oznaczało tylko zakaz morderstwa. Nie oznaczało natomiast zakazu wykonywania wyroków śmierci zasądzonych przez legalny sąd, zabójstwa w obronie własnej lub też w czasie wojny. Zob. np. The Catechism of the Council of Trent, przeł. na ang. John A. McHugh, O.P., Charles J. Callan, O.P., The Catholic Primer, wersja elektroniczna, s. 253–254. Dodać jednak trzeba, że w 2018 r. papież Franciszek wprowadził do Katechizmu Kościoła Katolickiego kontrowersyjną zmianę, zgodnie z którą karę śmierci należy uważać za „nieodpuszczalną”. Zob.: <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2018-08/reskrypt-karze-smierci-kongregacja-nauki-wiary-katechizm.html> [dostęp: 26.04.2021], por.: <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2018/08/an-appeal-to-the-cardinals-of-the-catholic-church> [dostęp: 26.04.2021].

101 Oczywiście zakaz zabijania wszystkich istot był odmiennie interpretowany w różnych tradycjach buddyjskich w zależności od okoliczności historycznych i uwarunkowań kulturowych. Na przykład w Japonii większość mnichów buddyjskich podczas II wojny światowej zdecydowanie popierała działania zbrojne prowadzone przez japońską armię. Analizą tego zjawiska zajął się Brian Victoria, zob.: Brian Victoria, Zen na wojnie, Kraków 2005.

Cechą łączącą wyznawców buddyzmu i katolicyzmu jest także i to, że choć uznają konieczność przestrzegania określonych zasad w swoim życiu, niekoniecznie potrafią przestrzegać ich w praktyce. W przypadku buddystów dochodzi do tego jeszcze przekonanie, że niezliczone złe uczynki popełnione w przeszłych wcieleniach są odpowiedzialne za wszelkie cierpienie, jakie ich spotyka w obecnym wcieleniu. Dlatego też zarówno katolicyzm, jak i buddyzm kładą nacisk na żal za grzechy – przy czym grzech w kontekście buddyjskim nie należy rozumieć jako obrazę Boga, lecz jako czyn przynoszący negatywne konsekwencje karmiczne.

W chrześcijaństwie od samego początku powstania tej religii żal za grzechy był warunkiem ich odpuszczenia. Dlatego też już od czasów starożytnych mistrzowie duchowości chrześcijańskiej do niego nawoływali. Przykładem może być Ewagriusz z Pontu, który w swoim traktacie O modlitwie pisał: „Nade wszystko módl się o dar łez, abyś przez skruchę zniszczył właściwą twej duszy zatwardziałość, a po wyznaniu – wbrew sobie – nieprawości przed Panem otrzymasz od Niego przebaczenie. Módl się ze łzami skruchy, a każda twoja prośba zostanie wysłuchana. Bowiem Pan twój raduje się bardzo, kiedy przyjmuje modlitwę połączoną ze łzami”<sup>102</sup>. Do tego należy jeszcze dodać, że w Kościele katolickim obecny jest sakrament pokuty, w którym kapłan in persona Christi odpuszcza penitentom ich grzechy.



Konfesjonał. Fot. Mart Production, Pexels.com.

Natomiast w buddyzmie chińskim dobrym przykładem nawoływania do skruchy jest mowa przypisywana Szóstemu Patriarsze buddyzmu chan – Hui Nengowi. Zgodnie z tekstem Sutry Szóstego Patriarchy brzmiała ona następująco:

„A teraz chcę wam objaśnić Rytuał Skruchy, który oczyści was ze skutków złych czynów popełnionych w tym, przeszłym lub przyszłym, życiu, poprzez działania, słowa czy myśli.

Proszę, słuchajcie mnie uważnie i powtarzajcie to, co powiem.

Obym ja (tu wymienić własne imię) stał się na zawsze wolnym od zła, jakim jest niewiedza i ułuda. Wyrażam

102 Ewagriusz z Pontu, Pisma ascetyczne, t. 1, przeł. Krzysztof Bielawski, Marek Grzelak, Emilia Kędziorek, Leon Nieścior OMI, Arkadiusz Ziernicki, Kraków 2007, s. 278–279.

żał z powodu wszystkich moich przeszłych, obecnych i przyszłych grzechów popełnionych na skutek iluzji lub niewiedzy. Niech powstały jako ich skutek karman zginie na zawsze.

Obym uwolnił się na zawsze od grzechu pychy i nieuczciwości. Wyrażam żal z powodu moich przeszłych, obecnych i przyszłych grzechów popełnionych na skutek pychy i nieuczciwości. Niech powstały jako ich skutek karman zginie na zawsze.

Obym uwolnił się na zawsze od grzechu zawiści i zazdrości. Wyrażam żal z powodu moich przeszłych, obecnych i przyszłych grzechów popełnionych na skutek zawiści i zazdrości. Niech powstały jako ich skutek karman zginie na zawsze”<sup>103</sup>.

Buddyjska skrucha różni się od chrześcijańskiej swoim motywem, ponieważ nie ma na celu wynagrodzenia złych uczynków Bogu, lecz naprawę niekorzystnej dla człowieka karmy. Nie jest też, jak to ma miejsce w katolicyzmie, związana z sakramentem pokuty. Niemniej, mimo powyższych różnic czyny, za które się żałuje, są podobne, co wynika z podobieństwa zasad, których chrześcijanie i buddyści zobowiązują się przestrzegać.

Zarówno w buddyzmie, jak i w katolicyzmie wyższym stanem życia niż stan świecki jest życie zakonne. Jest ono w nich związane z przestrzeganiem większej ilości zasad niż są do tego zobowiązani ludzie świeccy. Kościół katolicki naucza, że jego istotą jest wypełnianie trzech rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Jak poucza katechizm: „Rady ewangeliczne, w ich wielości, są proponowane wszystkim uczniom Chrystusa. Doskonałość miłości, do której są powołani wszyscy wierni, nakłada na tych, którzy w sposób wolny przyjmują wezwanie do życia konsekrowanego, obowiązek praktykowania czystości w bezżenności dla Królestwa, obowiązek ubóstwa i posłuszeństwa. Profesja rad ewangelicznych, w trwałym stanie życia uznanym przez Kościół, jest znakiem charakterystycznym «życia poświęconego» Bogu”<sup>104</sup>. W przypadku buddyjskiego życia zakonnego ubóstwo, czystość i posłuszeństwo nie są szczególnie wyartykułowane jako trzy główne zasady bycia mnichem, lecz zazwyczaj stanowią część dyscypliny klasztornej<sup>105</sup>.

Niemniej czystość i ubóstwo dla mnichów buddyjskich nie wynikają z ich wartości samej w sobie, lecz stanowią część sposobu życia nastawionego na maksymalną eliminację pragnień,

103 Hui Neng, Sutra Szóstego Patriarchy, w: Filozofia Wsc hođu. Wybór tekstów, red. Marta Kudelska, Kraków 2002, s. 380.

104 KKK 915, <http://www.katechizm.opoka.org.pl/rkkkI-2-3.htm> [dostęp: 26.04.2021].

105 Buddyzm jest bardzo zróżnicowany i nie wszystkie zasady ustanowione w starożytnych Indiach przyjęły się w innych krajach w takim samym stopniu. Uwarunkowania historyczne i kulturowe również miały na nie wpływ. Skrajnym przykładem jest sytuacja Japonii, gdzie od siedemnastego wieku władze szogunatu nakazały mnichom buddyjskim się żenić, a funkcja mnicha buddyjskiego stała się dziedziczna.

które wiązałyby ich z karmicznym kołem kolejnych odrodzeń. Natomiast posłuszeństwo posiada jedynie wartość instrumentalną, jako warunek utrzymania porządku we wspólnocie, i nie ma takiego religijnego znaczenia jak u zakonników katolickich, gdzie bywa interpretowane jako wyraz posłuszeństwa Bogu<sup>106</sup>. Dlatego też bardziej niż praktykowanie cnót ewangelicznych, tym, co łączy zakony buddyjskie i chrześcijańskie, jest raczej nastawienie na oderwanie się od świata oraz dążenie do ciszy i prostoty życia. To zaś najłatwiej jest zaobserwować na podstawie reguł, które zakazują rozmów o światowych sprawach. I tak na przykład w regułach klasztornych ustanowionych przez Dogena, jednego z najwybitniejszych przedstawicieli japońskiego buddyzmu chan, istniał zapis mówiący, że „W pawilonie nie powinno się rozmawiać na temat spraw świeckich, sławy i korzyści, rządów nad państwem i jego zamętu oraz jakości tego, co ofiarowano zgromadzeniu. Nazywa się te [rozmowy] słowami bez znaczenia, słowami bez korzyści, słowami różnorodnego brudu i słowami bezwstydnymi. Stanowczo należy się od tego powstrzymać”<sup>107</sup>. Jeśli przyjrzeć się mu dokładniej, to jest on bardzo podobny do reguły świętego Benedykta, która powiada: „Postępujmy jak mówi Prorok: Rzekłem będę pilnował dróg moich, abym nie zgrzeszył językiem; wędzidło nałożyłem na usta, oniemiałem w pokorze i powstrzymywałem się nawet od [słów] dobrych (Ps 38, 2–3 Włg). W ten sposób chce nam Prorok wskazać, że jeśli powinniśmy się niekiedy powstrzymać od mówienia rzeczy dobrych ze względu na milczenie, tym bardziej musimy unikać mówienia złych rzeczy z obawy przed karą za grzechy [...]. Nie dopuszczamy zaś nigdy do niestosownych żartów oraz gadania pustego i pobudzającego do śmiechu; potępiamy je zawsze i wszędzie. Nie pozwalamy uczniowi otwierać ust do takich rozmów”<sup>108</sup>.



Medytacja. Fot. Cottonbro, Pexels.com.

W obu przywoływanych tu religiach separacja od świata jest środkiem do tego, aby uzyskiwać skupienie wewnętrzne, jakie stanowi warunek kolejnych praktyk religijnych. Jak pisała Teresa od Jezusa, zwana też Teresą z Avila: „Ktokolwiek potrafi w taki sposób zamknąć się w tym małym

106 Zob. np. Reguła świętego Benedykta, rozdział 5.

107 Dogen Kigen, *Reguła zgromadzenia mnichów buddyjskich*, przeł. Maciej Kanert, Warszawa 2006, s. 103.

108 Reguła św. Benedykta, s. 36–37.



niebie swojej duszy, która stała się mieszkaniem Tego, który stworzył niebo i ziemię, ktokolwiek przywyknie nie patrzeć na rzeczy zewnętrzne, i takiego szukać sobie miejsca do modlitwy, gdzie by się nic nie obijało o jego uszy, co by mu mogło sprawić roztargnienie, ten niechaj będzie pewny, że idzie bardzo dobrą drogą i że niebawem będzie mu dane pić wodę ze źródła, do którego szybkim krokiem się zbliża. Jest on bowiem jak ten, co płynnie statkiem, mając wiatr pomyślny, i szybciej dopłyne do celu podróży, niż inni idący łądem, którzy się wiele opóźniają<sup>109</sup>.

Stan ducha opisywany przez świętą Teresę można przyrównać do stanu umysłu, jaki mnisi buddyjscy starają się kultywować za pomocą swoich medytacji. Przykładem może być ich opis podany przez Sheng Yana, współczesnego mistrza buddyzmu chan, który kształcił się zarówno w Chinach, jak i Japonii. Jedną z form zalecanej przez niego praktyki medytacyjnej posiada cztery etapy. Pierwszy z nich polega na „zebraniu umysłu”, czyli porzuceniu troski o przeszłość i przyszłość. Na drugim, zwanym „wejściem w serce”, porzuca się wszelkie przypadkowe myśli i fantazje. Na trzecim, zwanym „uciszeniem umysłu”, przestaje się zwracać uwagę na wpływ otoczenia na własne ciało i umysł. Wreszcie na czwartym, zwanym „brakiem umysłu”, porzuca się wszelką myśl o doskonaleniu się i różnicy między stanem oświecenia i ułudy<sup>110</sup>. Abstrahując od punktu czwartego, którego wystąpienie zakłada wiarę w buddyjskie oświecenie, wydaje się, że postawy wiążące się z pierwszymi trzema etapami medytacji są zbliżone do tego nastawienia, o którym pisała cytowana powyżej św. Teresa z Avila.

Spokój, cisza, porzucenie trosk światowych służą ostatecznie ludziom zaangażowanym w buddyzm i chrześcijaństwo do tego, żeby podnieść poziom własnej uwagi i koncentracji, które następnie można wykorzystać do kolejnych praktyk duchowych. Praktyki te często polegają na intuicyjnym oglądaniu prawd własnej religii, które wcześniej się poznawało na drodze rozmyślań, co w tradycji chrześcijańskiej nazywa się kontemplacją nabytą. Proces przejścia od rozumowania do jej praktykowania bardzo dobrze opisuje Adolf Tanquerey: „kilka minut poświęconych na zastanawianie zastępujemy przez intuicyjne spojrzenie rozumu. Poznanie pierwszych zasad przychodzi nam bez trudności i przez pewnego rodzaju intuicję. Otóż, kiedy już przez dłuższy czas rozmyślamy o podstawowych prawdach życia duchowego, wtedy stają się one dla nas tak pewne i jasne, jak pierwsze zasady, toteż chwytamy je jednym syntetycznym rzutem oka, z łatwością i upodobaniem, bez potrzeby dokonywania drobniawego ich rozbioru. Tak np. pojęcie ojca w zastosowaniu do Boga, nad którym z początku długo musieliśmy się zastanawiać, by zrozumieć jego zawartość, ukazuje się nam

109 Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, przeł. ks. bp. Henryk Piotr Kossowski, Kraków 2006, s. 156–157.

110 Sheng Yan 圣严, *Mozhao chan 默照禅* [Medytacja cichej obserwacji], Jiangsu Wenyi Chubanshe, Nanjing 2010, s. 12.

od pierwszego wejrzenia tak bogatym w treść i tak płodnym, iż przez długi czas miłośnie zatrzymujemy się na nim, aby się nacieszyć różnaitością myśli, które ono nam nasuwa<sup>111</sup>.

O ile jednak katolicy kontemplują Boga, Jego przymioty, czy prawdy wiary, o tyle buddyści starają się dostrzegać brak trwałej egzystencji wszystkich rzeczy i ich uwarunkowane różnymi czynnikami pojawianie się w świadomości. Yin Shun, chiński mnich, który w Japonii zrobił doktorat na podstawie badań nad historią buddyzmu chan, instruiował adeptów praktyki buddyjskiej w następujący sposób: „Ci, którzy obserwują zjawiska, powinni obserwować jak są nietrwałe i momentalnie przemijają. Winni zauważać, że poruszenia umysłu i każda myśl powstają i giną, przysparzając tym samym cierpienia. Należy im też widzieć wszystko, co przeminęło, niczym sen, to, co jest, niczym wyładowanie elektryczne, a to, co nadchodzi, niczym chmury, które nagle się pojawiają, a potem znikają. Muszą postrzegać wszystkie rzeczy jako nieczyste i zanieczyszczone, wiedząc, że żadna z nich nie może przynieść trwałej radości<sup>112</sup>”.



Fot. Johannes Plenio, Pexels.com

Porównując powyższe praktyki obu przywoływanych w niniejszym tekście religii, można dojść do wniosku, że ich część wspólna należy przede wszystkim do sfery treningu umysłu. Jest on sam w sobie niezwiązany z żadną religią, lecz może być wykorzystywany przez różne religie, podobnie jak trening ciała można wykorzystywać do wykonywania różnych prac fizycznych, czy też uprawiania różnych dziedzin sportu. Istotną częścią owego treningu jest porzucenie troski o sprawy życia doczesnego, zwłaszcza związane z zabiegami o zaspokojenie potrzeb materialnych oraz poszukiwaniem partnera lub partnerki. Jest ona łączona z rozmyślaniami specyficznymi dla danej religii, które po odpowiednio długim czasie praktykowania z analizy rozumowej danego tematu przekształcają się w zdolność „widzenia” go za pomocą intuicji.

Wymienionym wyżej praktykom, tak w obrębie katolicyzmu, jak i w obrębie buddyzmu, towarzyszą jeszcze praktyki innego rodzaju. Niniejszy artykuł jest zbyt krótki, aby wymienić i analizować je wszystkie, dlatego też ograniczę się tylko do przywołania pewnego ich typu, który polega na zaangażowaniu wyobraźni. Zarówno buddyści, jak i chrześcijanie rozwijali różne metody posługiwania się nią w celu głębszego przeżywania prawd swoich religii.

111 Adolf Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 2, przeł. ks. abp Piotr Mańkowski, Warszawa 2003, s. 434.

112 Yin Shun 印顺, *Dacheng xinlun jiangji 大乘佛教信论讲记* [Zapiski na temat wiary w buddyzmie Mahajany], Beijing 2010, s. 252.



Modlitwa. Fot. Cottonbro, Pexels.com.

Żeby zilustrować, jak wyobraźnia może posłużyć za narzędzie dla doskonalących się duchowo katolików, można przywołać na przykład suplicjańską metodę modlitwy. Dla uchwycenia jej sensu wystarczy poznanie jej głównego segmentu w wersji podawanej przez Adolfa Tanquereya. Pisał on, że składają się na niego następujące punkty:

„Część główna rozmyślenia

Punkt I. Adoracja. Mając Jezusa przed oczyma:

1. Rozważać przedmiot rozmyślenia w Bogu, w Chrystusie Panu lub w osobie jakiegoś Świętego, a mianowicie: uczucia jego serca, jego słowa, jego czyny.
2. Złożyć Bogu hołd: adoracji, podziwu, pochwały, dziękczynienia, miłości, radości lub współczucia.

Punkt II. Zespolenie. Przyjmując Jezusa do serca:

1. Przekonać się o potrzebie lub pożytku rozważanej cnoty, z pobudek wiary, drogą rozumowania lub zwykłej analizy.
2. Uczynić zwrot ku sobie z poczuciem skruchy za przeszłość, zawstydzenia za stan obecny, pragnienia na przyszłość.
3. Prosić Boga o cnotę, nad którą się rozmyśla. (Przez tę prośbę właśnie przyjmujemy w szczególniejszy sposób uczestnictwo w cnotach Chrystusa Pana.) Przedstawić także inne potrzeby nasze, Kościoła i osób, za które modlić się powinniśmy.

Punkt III. Współpraca. Mając Jezusa w rękach:

1. Powziąć postanowienie szczegółowe, na chwilę obecną, skuteczne, pokorne.
2. Ponowić postanowienie powzięte przy rachunku sumienia szczegółowym<sup>113</sup>.

Metodę powyższą można zestawić z rozpowszechnionymi w buddyzmie tybetańskim praktykami wizualizacji „bóstw medytacyjnych”, które mają służyć nabywaniu reprezentowanych przez nie właściwości. Przykład takiej praktyki, polegającej na

113 Adolf Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 2, przeł. ks. abp Piotr Mańkowski, Warszawa 2003, s. 54.

wizualizacji Wadźrasattwy, opisał Aleksander Berzin, doktor na Harvardzie, a ponadto buddysta i zarazem oficjalny tłumacz Dalajlamy: „W medytacji mantry i wizualizacji Wadźrasattwy praktyki wstępne rozpoczynają się od wyciszenia poprzez skupienie się na oddechu, oddychając normalnie przez nos. Jeśli nasz umysł często błądzi, liczymy oddechy. Jeśli nasze umysły są już w miarę wyciszone, skupiamy się jedynie na odczuciu wchodzącego i wychodzącego z nozdrzy oddechu. Następnie możemy wizualizować przez sobą Wadźrasattwę ucieleśniającą sobą wszystkie obiekty wskazujące bezpieczny kierunek. Po czym upewniamy się co do naszej motywacji bezpiecznego kierunku i mając na celu bodhicittę. [...] W zależności od kontekstu, w jakim praktykujemy, wizualizujemy odpowiednią formę Wadźrasattwy siedzącego na czubku naszych głów. Jeśli mamy trudności z wizualizacją szczegółów, możemy po prostu wizualizować kulę białego światła. Aspekt utrzymania dumy bóstwa – w tym przypadku poczucie, że Wadźrasattwa faktycznie siedzi na naszych głowach – jest ważniejszy niż aspekt klarowności, sprawiania, że coś pojawia się w naszej wyobraźni. [...] [Następnie wymawiamy mantrę Wadźrasattwy – M. T.]: Om Wadźrasattwo, podtrzymuj swą bliską więź. Spraw, bym pozostawał w ścisłej bliskości ze stanem Wadźrasattwy. Spraw, bym był stabilny. Spraw, bym był szczęśliwy. Spraw, by przepełniała mnie radość. Spraw, bym był chroniony. Obdarz mnie wszystkimi prawdziwymi osiągnięciami. Spraw, by wszystkie moje działania były doskonałe. Spraw, aby umysł był najdoskonalszy – HUM. HA HA HA HA HO, Zwycięski Mistrz, przewyższający wszystkich, stanie wadźry Wszystkich, Którzy Tak Przeszli. Nie pozostawiaj mnie. O Istoto Wadźry o wielkiej więzi. AH, HUM, PHAT<sup>114</sup>”.

W obu powyższych metodach, mimo różnic kontekstu religijnego, występuje element wspólny w postaci określonej wizualizacji własnego ideału, a następnie zwracaniu się do niego po to, aby stać się mu podobnym. Abstrahując od czysto religijnego aspektu owych praktyk modlitewnych, mamy tu do czynienia ze świadomym wykorzystywaniem zasady, zgodnie z którą, człowiek upodabnia się do tego, co czci.

Jednakże różnica pomiędzy przedmiotami, którym oddaje się cześć, jest zasadnicza. Dla stosujących metodę suplicjańską katolików jest nim Jezus Chrystus, Druga Osoba Trójcy Świętej. Istnieje on niezależnie od nich i ma moc, żeby tej modlitwy wysłuchać. Zatem jej skuteczność nie jest tylko uzależniona od mechanizmów psychologicznych, do której się odwołują stosujący ją ludzie, lecz podlega przede wszystkim wolnej decyzji Boga. Natomiast w przypadku buddyzmu tybetańskiego Wadźrasattwa jest bóstwem medytacyjnym, którego realność jest relatywna, ponieważ zgodnie z buddyjskim obrazem świata wszystkie rzeczy nie są tym, czym się wydają. Wydają się bowiem istnieć samodzielnie i trwale, a tymczasem charakteryzują się nietrwałością i jedynie relatywnym istnieniem, jakie pojawia się na bazie

114 Berzin Archives (udostępnione w Internecie archiwa Aleksandra Berzina), <https://studybuddhism.com/pl/studia-zaawansowane/modlitwy-i-rytualy/praktyki-tantryczne/jak-praktykowac-wadzasattwe> [dostęp: 26.04.2021].



współdziałających w danym momencie czynników. Tak też wygląda kwestia bytu Wadźrasattwy, którego można uznać za ucieleśnienie pewnego aspektu umysłu osoby medytującej<sup>115</sup>.



Fot. Andrea Piacquadio, Pexels.com.

Analiza praktyk duchowych buddyzmu i katolicyzmu dowodzi wykorzystywania przez obie religie podobnych mechanizmów psychologicznych. Zarówno buddyści, jak i chrześcijanie dostrzegają, że przestrzeganie określonych zasad jest jednym z warunków satysfakcjonującego życia dla człowieka, a w przypadku ich łamania należy dokonywać aktów skruchy. Wyznawcy obu tych religii doceniają wartość spokoju, wyciszenia i trenowania umysłu. Jednakże owoce tego treningu wykorzystują w odmienny sposób, czy to oddając się kontemplacji prawd związanych z wyznawaną przez nich religią, czy też wizualizując w czasie praktyk modlitewnych specyficzne dla siebie ideały w celu upodobnienia się do nich.

Podobieństwa nie są w stanie zniwelować różnicy, jaka dzieli buddyzm i katolicyzm. W tym pierwszym, z perspektywy teologii chrześcijańskiej, nie mamy do czynienia z modlitwą w sensie chrześcijańskim, która „bez względu na to, czy będzie adoracją, czy prośbą, wywołuje odpowiedź ze strony Boga i w ten sposób stanowi rodzaj rozmowy, chociażby bardzo krótkiej”<sup>116</sup>. Dzieje się tak dlatego, ponieważ choć buddyści mogą zwracać swoje modły do buddów i bodhisattwów, żaden z nich nie jest uważany za Stwórcę wszechświata, którego Opatrzność trzyma go w swojej pieczy.

Z drugiej zaś strony, z perspektywy buddyjskiej, katolicka duchowość niejako mija się z celem. Kształci bowiem pożądane także przez buddystów cnoty i właściwości umysłu, lecz nie wykorzystuje ich do analizy rzeczywistości w celu poznania jej relatywnego charakteru i tym samym uwolnienia się od złudzenia istnienia trwałego „ja” oraz przywiązania do relatywnie istniejących rzeczy.

115 Spośród dostępnych w języku polskim książek omawiających dokładnie kwestię relatywności istnienia w myśli buddyzmu tybetańskiego jedną z najlepszych pozycji wydaje się: Dalajlama, *Kim naprawdę jesteś*, Warszawa 2009.

116 Adolf Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 1, s. 289.

Wniosek, jaki wypływa z powyższych rozważań, potwierdza tezę postawioną we wstępie o częściowym podobieństwie katolicyzmu i buddyzmu na polu duchowości, przy jednoczesnym występowaniu różnic na niwie doktrynalnej. Obie religie o tyle, o ile stanowią twór dostosowany do natury ludzkiej, są podobne pod względem stosowanych przez nie mechanizmów psychologicznych, na których opiera się praktykowanie właściwych im form duchowości. Jednakże o tyle, o ile odnoszą się one do sfery religijnej sensu stricto, to znaczy, o ile związane są z partykularnym, głoszonym przez siebie obrazem świata, różnią się zasadniczo w niektórych aspektach swej doktryny i podobieństwa stosowanych przez nie praktyk nie są w stanie zniwelować tych różnic. Inaczej mówiąc, katolicyzm i buddyzm można uznać za pasujące do siebie, ale tylko do pewnego poziomu, na którym zaczyna się bardziej subtelna analiza rzeczywistości i konieczne jest dokonanie wyboru odnośnie do tego, czy sensem życia jest wyzwalenie się z iluzji trwałego, niezależnego istnienia, czy też dążenie do zjednoczenia z Bogiem.

Marek Tylkowski

## Transformacja buddyzmu w kontekście chińskim

dr Jarosław Duraj SJ\*

Historia rozwoju doktryny buddyjskiej, historia przeszczepiania szkół buddyjskich na grunt chiński oraz historia asymilacji buddyzmu w ramach kultury chińskiej jest procesem bardzo długim i złożonym. W niniejszym eseju zamierzamy zastanowić się nad niektórymi aspektami chińskiej transformacji buddyzmu, zwłaszcza w kontekście jego spotkania z taoizmem i konfucjanizmem.

Buddyzm, który wywodzi się z Indii, w pewnym stopniu był modelowany i przekształcany przez kulturę konkretnego kraju, w którym zapuszczał korzenie. Od samego początku, kiedy buddyzm przybył do Chin około I wieku n.e., musiał stawić czoła bardzo starej i wielkiej tradycji (cywilizacji) chińskiej, którą tworzyły bardzo silne systemy filozoficzne i etyczne, głównie konfucjanizm i taoizm. W innych krajach Azji Południowej, które nie miały zbyt rozwiniętej cywilizacji, recepcja buddyzmu była bardzo udana. W Chinach natomiast potrzeba było więcej czasu, aby zasymilować lub zaadaptować buddyzm w umysłach Chińczyków i uczynić go autentycznie rodzimą religią na chińskiej ziemi.

\* Afiliacja autora: Macau Ricci Institute, University of Saint Joseph, Macau, Chiny (S.A.R.)



Fot. Krupal Mehta, Pexels.com

Oczywiście, proces akulturacji i adaptacji przebiega w obu kierunkach. Nie chodzi tylko o to, że religia dostosowuje się do danej kultury, ucząc się, jak się wyrażać, jak się „wcielić” w danym kontekście historycznym, ale ta sama religia kształtuje tę kulturę i wzbogaca ją, dostarczając nowych sposobów wyrazu. Musimy sobie uświadomić, że taki wpływ buddyzmu na kulturę chińską był ogromny i bardzo złożony. Jako przykład można podać tradycję taoistyczną, która po zetknięciu się z buddyzmem zaadaptowała niektóre buddyjskie sposoby życia. W taoizmie, który nie był tak zorganizowanym systemem myśli i praktyk jak buddyzm, pod jego wpływem zaczęto budować klasztory, spożywać wegetariańskie potrawy, zakazywano spożywania alkoholu, a także stworzono i usystematyzowano pisma tradycyjne w zbiorze tripitaka<sup>118</sup>.

### Wpływy taoistyczne i konfucjańskie

Po przybyciu do Chin buddyzm bardzo szybko zaczął wchodzić w interakcje z myślą taoistyczną i konfucjańską. W ten sposób nieuchronnie skazany był na zmiany i stanie się – do pewnego stopnia – synkretycznym zjawiskiem buddyzmu mahāyāny i chińskiego taoizmu. Po kilku wiekach adaptacji i zdomowienia, w okresie Sui (581–618 n.e.) i Tang (618–907 n.e.), chiński buddyzm doświadczył swego rodzaju „niezależnego wzrostu”, kiedy to powstało wiele chińskich szkół buddyjskich, takich jak Tien-tai, Hua-yen, Fa-hsiang, Ching-tu i Chan. Szkoły te były reinterpretacjami tradycyjnej doktryny mahāyāny w chińskim kontekście, tak by dostosować się do chińskiego sposobu myślenia i odpowiedzieć na potrzeby ludzi w tym momencie historii, w którym powstały. Wśród nich Tian-tai, Czysta Kraina i Chan są uważane za całkowicie, oryginalnie chińskie szkoły buddyjskie.

118 Cf. Dumoulin 2005:166-167, 169-172.



Fot. Jiawei Cui, Pexels.com.

Ta adaptacja buddyzmu przejawiała się w wielu aspektach. Jeden z nich dotyczy chińskiej terminologii dla buddyjskich odpowiedników, która musiała zostać zapożyczona, zwłaszcza w początkowej fazie wprowadzania buddyzmu do Chin. Użycie bardzo trudnych pojęć do wyjaśnienia doktryny buddyjskiej było bardzo skomplikowanym zadaniem. Ponieważ w języku chińskim brakowało buddyjskich odpowiedników, pierwszą rzeczą dla tłumaczy było zapożyczenie słownictwa z terminologii taoistycznej (pism) i w ten sposób uczynienie go zrozumiałym dla Chińczyków. Metoda stosowana w tym celu przez buddystów nosiła nazwę „dopasowywania znaczenia” (格意 *gé yì*) lub „dopasowywania pojęć”<sup>119</sup>.

Podobieństwa między taoizmem a buddyzmem były tak liczne, że nowa religia, która została sprowadzona z Indii, była uważana za obcą formę taoizmu. Taoistyczne zainteresowanie praktyką medytacji czy poszukiwanie nieśmiertelności znajdowały pewne pozytywne podobieństwa w doktrynie buddyjskiej, w jej interpretacji rzeczywistości i praktykach jogi. Był to jeden z powodów, dla których buddyzm stawał się coraz bardziej atrakcyjny dla Chińczyków. Innym powodem roz-

119 „Powszechnie wiadomo, że od momentu przybycia do Chin buddyzm pozostawał w ścisłym związku z taoizmem, a dokładniej z neotaoizmem. Na skutek tego rozwinęła się metoda „dopasowywania pojęć” buddyzmu i taoizmu, znana jako ko-i. Dzięki tej metodzie analogii buddyści przyjęli wiele taoistycznych terminów i idei, aby wyjaśnić swoje koncepcje. Chociaż ta nieco powierzchowna i arbitralna metoda dopasowywania została odrzucona jako bezużyteczna i wprowadzająca w błąd po przybyciu wielkiego tłumacza i uczonego Kumārajīva w 401 roku n.e., wpływ taoizmu na buddyzm w ogóle nie został i nie mógł zostać całkowicie wyeliminowany” (Oh 2000:286).



powszechnienia terminologii taoistycznej w pismach buddyjskich był fakt, że wielu wczesnych konwertytów na buddyzm wywodziło się ze środowiska taoistycznego, a niektórzy z nich byli dobrze wykształconymi uczonymi taoistycznymi, dlatego w naturalny sposób byli skłonni znaleźć odpowiednią terminologię taoistyczną dla wyjaśnienia doktryny buddyjskiej. Ponadto mistrzowie zajmujący się tłumaczeniem buddyjskich sutr indyjskich wybierali do tłumaczenia nie teksty o wysoce spekulatywnych doktrynach, ale raczej te sutry, które zawierały jasne nauczanie i lepiej pasowały do umysłów Chińczyków.

Tłumaczenie wielu buddyjskich sutr na język chiński (choć z wieloma niedoskonałościami i brakami) było wielkim krokiem naprzód w sinizacji buddyzmu. Gdy około V wieku n.e. tłumaczenia te stały się standardowe – ze względu na uniwersalność chińskich znaków – były szeroko studiowane i interpretowane. Spowodowało to bardzo szybkie rozprzestrzenienie się buddyzmu w Chinach i przyniosło „niezliczone formy hybrydyzacji z rdzennymi, niebuddyjskimi formami myśli i praktyki religijnej”<sup>120</sup>.

Buddyzm przybył do Chin nie jako jednorodna całość, ale jako różnorodność nauk, tekstów, szkół i praktyk. Aby przezwyciężyć tak wiele, czasem nawet sprzecznych ze sobą wersji doktryny buddyjskiej, Chińczycy próbowali znaleźć sposoby jej wyjaśnienia i usystematyzowania. W pierwszym podejściu próbowano zintegrować doktrynę buddyjską w ramach większej struktury „stopniowanego objawiania”, które uwzględniało postęp duchowy i dyspozycję wyznawców. Drugie podejście było „bezpośrednią” lub „intuicyjną drogą do oświecenia”, bez pośrednictwa nauk zawartych w pismach. Te dwa podejścia wytworzyły dwie wielkie tradycje buddyjskie w Chinach. Jedną z nich były „wielkie systemy edukacyjne średniowiecznego buddyzmu chińskiego”, a druga tradycja należała do takich szkół jak buddyzm chan<sup>121</sup>.

Taoizm i konfucjanizm w znacznym stopniu wpłynęły na chiński buddyzm. Wpływy taoistyczne doprowadziły do wykrystalizowania się takich szkół, jak Chan i Huan-yen. Szkoła Chan uważana jest za doskonałe połączenie buddyzmu mahāyāna i taoizmu<sup>122</sup>. Chińczyków przyciągał buddyzm ze względu na jego praktyczne podejście, a nie wzniosłe idee, ponadto praktyki medytacyjne podobne do ćwiczeń oddechowych znanych z taoistycznych metod przedłużania życia. Mistrzowie chan opowiadali się za „przekazem z umysłu do umysłu”, który nie opiera się na spisanej tradycji. Jest to również jeden z powodów, dla których chan mógł przetrwać kilka ciężkich prześladowań buddyzmu, podczas gdy wiele innych chińskich szkół prawie całkowicie zanikło lub straciło wpływy, ponieważ pod

wieloma względami były bardzo podobne do indyjskiego modelu buddyzmu<sup>123</sup>. Buddyzm chan odszedł nieco od indyjskiej tradycji opartej na pismach, obrzędach i filozoficznych spekulacjach, aby stać się bardzo użytecznym, preferującym konkretny sposób praktykowania prowadzący do oświecenia. Abstrakcyjny język doktryn został zastąpiony prostym, najbardziej powszechnym językiem, zrozumiałym dla każdego. W rzeczywistości nie liczył się sposób komunikacji, ale autentyczność przebudzenia, którą można było osiągnąć nawet za pomocą środków wykraczających poza pośrednictwo języka. Sam język – jeśli jest źle użyty – może być szkodą lub przeszkodą w osiągnięciu oświecenia. Dlatego mistrzowie chan odwoływali się za pomocą niekonwencjonalnych metod do umysłów wyznawców, aby pomóc im w osiągnięciu samoświadomości, obudzić w nich wewnętrznego Buddę. W tym sensie chan był bardzo rewolucyjną przemianą doktryny buddyjskiej w Chinach.



Fot. Zhang Kaiyv, Pexels.com

Badając sinizację buddyzmu Hua-yen, należy wspomnieć o czterech podstawowych koncepcjach tej szkoły, które zostały zaczerpnięte z taoizmu. Są to: 1. pojęcie tajemnicy (玄 xuán) lub głębi, które służyło do opisu dharmadhatu („elementu dharmy” lub „ostatecznego urzeczywistnienia”) i pełniło bardzo podobną funkcję w taoizmie, gdzie służyło do opisu „wiecznego Tao”;

123 Istnieją podobne powody, dla których buddyzm prawie całkowicie zniknął z Indii.

2. koncepcja „powrotu do źródła”, gdzie dharmadhatu jest „pierwotnym źródłem” (根源 gēn yuán), co brzmi podobnie do powrotu do Tao jako źródła bytu; 3. koncepcja istoty i funkcji (體用 tǐ yòng) odnosi się do tradycyjnej „taoistycznej dychotomii” lub dynamizmu rzeczywistości, ale w buddyzmie Hua-yen służyła do wyjaśnienia „wzajemnej identyfikacji i przenikania”; 4. koncepcja noumenonu<sup>124</sup> i fenomenu (理事 lǐ shì), która służyła do opisu „wzajemnych relacji” pomiędzy dwoma wymiarami (lishi) w dharmadhatu. W taoizmie termin li jako „zasada” pełnił bardzo ważną funkcję<sup>125</sup>.

Za czasów dynastii Song (960–1279 r. n.e.) w buddyzmie chińskim nastąpiła kolejna ważna modyfikacja. Zajmujący ważną pozycję w buddyjskim panteonie Maitreja, który był nazywany „buddą przyszłości”, stał się „śmiejącym się buddą”. Przedstawienia tego buddy znajdują się nawet dzisiaj w postaci obrazów lub wizerunków uśmiechniętego buddy z dużym brzuchem, witającego odwiedzających w chińskich świątyniach. Przemiana ta wynika z legendy mówiącej, że kiedyś Maitreja pojawił się na ziemi pod postacią takiego właśnie uśmiechniętego korpulentnego mężczyzny. W swoim zachowaniu był dość ekscentryczny, ale jego słowa były pełne mądrości. Dzięki tej adaptacji nawet „śmiejący się budda” wychwala chińskie wartości dobrobytu i dóbr materialnych, ponieważ tylko bogaty człowiek może być najedzony i mieć duży brzuch. Jest on również przedstawiany z towarzyszącymi mu dziećmi, co promuje inną istotną chińską wartość: znaczenie rodziny i posiadania potomstwa. W ten sposób dla Chińczyków budda jest nie tylko związany z religią indyjską, ale reprezentuje aspiracje narodu chińskiego<sup>126</sup>.

Oprócz Maitrei jest jeszcze jedna ważna postać z buddyzmu indyjskiego, współczujący bodhisattwa Avalokiteśvara, związany z buddyzmem Czystej Krainy (gdzie jest głównym sługą buddy Amidy). Został on zaadaptowany przez Chińczyków i stał się bodhisattwą Guan-yin. Pierwotnie był przedstawiany jako bodhisattwa męski, ale później, około VIII wieku, kiedy do Chin wprowadzono sutry tantryczne, pojawił się także żeński Guan-yin. Ma to swoje wyjaśnienie w buddyzmie tantrycznym, w którym oświecenie jest postrzegane jako integracja mądrości i współczucia reprezentowanych przez ideę męską i żeńską<sup>127</sup>.

Buddyzm jako nowa tradycja był bardziej antytetyczny w stosunku do konfucjanizmu niż do taoizmu. Tradycyjne społeczeństwo chińskie opierało się na konfucjańskiej cnotie synowskiej pobożności, centralnej roli cesarza i znaczeniu rodziny. Doktryna konfucjańska gwarantowała i promowała porządek społeczny oraz praktyczny styl życia. Dlatego życie monastyczne i nauka o osiągnięciu nirwany były krytykowane i uważane za przeciwne cnotie synowskiej pobożności i nie-

124 Koncepcja rzeczy samej w sobie (przyp. red.).

125 Oh 2000:287-294.

126 Cf. Chen 1964:405-407.

127 Cf. Chen 1964:340-342.

korzystne dla państwa. Na reakcję buddystów na te zarzuty nie trzeba było długo czekać. Krok po kroku buddyści zaczęli rozpowszechniać doktrynę, odwołując się do indyjskich sutr, które zawierały ukryte nauczanie zgodne z synowską pobożnością. Podobnie było z kultem przodków, społeczną odpowiedzialnością buddystów i akceptacją hierarchicznego porządku chińskiego społeczeństwa. Wielu apologetów zaczęło głosić, że wyzwolenie jednostki nie jest antyspołeczne czy przeciwne cnotie synowskiej, ale w rzeczywistości przyczynia się do dobrobytu społeczeństwa i rodziny.

Adaptacja buddyjskiego życia monastycznego do społeczeństwa konfucjańskiego doprowadziła do strukturalnej transformacji „rodziny buddyjskiej”, co oznacza, że zaadaptowano pewne modele organizacyjne życia monastycznego, a niektóre konfucjańskie terminy pokrewieństwa służyły do regulowania wewnętrznych relacji we wspólnocie buddyjskiej<sup>128</sup>.

Niemniej jednak stopniowo mnisi buddyjscy byli krytykowani za brak przydatności dla społeczeństwa, a duchowieństwo buddyjskie było postrzegane jako unikające zobowiązań wobec państwa, takich jak płacenie podatków czy służba wojskowa. Nawet praktyka żebrania, bardzo typowa dla buddyzmu indyjskiego, musiała zostać porzucona w tym zorientowanym na konfucjanizm społeczeństwie. Jedną z najbardziej kontrowersyjnych postaw było to, że buddyści nie chcieli kłaniać się przed cesarzem. Obowiązek oddawania czci cesarzowi był w społeczeństwie chińskim czymś niekwestionowanym. Z tego powodu wywołało to wiele dyskusji i konfliktów, z którymi buddyści musieli się zmierzyć i w końcu zrezygnować ze swoich postaw<sup>129</sup>.



Fot. Jiawei Cui, Pexels.com

Wraz z postępującą akomodacją buddyzmu w Chinach pojawiło się coraz więcej aspektów działalności buddyjskiej, które pasowały do chińskiego społeczeństwa. W czasach północnej dynastii Wei (386–534 n.e.) północne tereny Chin zamieszkiwała ludność pochodzenia niechińskiego, a kiedy buddyzm bardzo szybko rozprzestrzenił się przy poparciu cesarza, rozpoczęto projekt drażnienia jaskiń Longmen i wykonywania bud-

128 „Używanie terminologii pokrewieństwa – próba odtworzenia rodziny – wśród mnichów i mniszek oraz współpraca między świeckimi ofiarodawcami a urzędnikami klasztornymi w szerokim zakresie rytuałów mających przynieść ukojenie przodkom” (Teiser 1996:17).

129 Chen 1973:82.

120 Zürcher 1987:415.

121 Cf. Zürcher 1987:414.

122 Dumoulin 1985:25-34.



dyjskich inskrypcji w celu propagowania doktryny buddyjskiej. Inskrypcje te dość często wyrażały życzenia pomyślności i długowieczności dla władcy. Świadczy to o tym, że związek między państwem a religią stał się bliższy. Ponadto fakt częstego wymieniania motywu synowskiej pobożności świadczy o tym, jak głębokie przemiany przeszedł buddyzm od momentu wprowadzenia go w Chinach<sup>130</sup>. Wznoszone stupy lub posągi przedstawiające buddę służyły upamiętnieniu rodziców ofiarodawcy. To, co w Indiach nazywano stupami, a co miało służyć przechowywaniu relikwii buddy, w Chinach stało się pagodami służącymi duchowej ochronie chińskich rodzin. Słynny świecki nauczyciel buddyjski Vimalakirti był przedstawiany jako ten, który naucza władców kraju synowskiej pobożności, nawet do tego stopnia, że można go było uznać za nadzwyczajnego konfucjańskiego uczonego doskonałego w praktykowaniu cnót, w pełni posłusznego i lojalnego obywatela stawianego za przykład szlachetnego człowieka (君子 *jūnzi* – przyp. red.)<sup>131</sup>.

Bardzo ważnymi wydarzeniami organizowanymi w Chinach były różne festiwale w świątyniach i klasztorach<sup>132</sup>. Buddyzm potrafił zjednoczyć różne klasy społeczne, od urzędników po chłopów, bogatych i biednych, czego nie były w stanie dokonać nawet konfucjanizm i taoizm. Niektóre z tych festiwali miały bardzo wysoką rangę oficjalną, ponieważ były przygotowywane z okazji urodzin cesarza lub po prostu dla uczczenia pamięci cesarzy z przeszłości. W ten sposób „sangha”<sup>133</sup> spełniała swoją funkcję w podtrzymywaniu kultu cesarskiego i w ochronie kraju przed złymi mocami<sup>134</sup>.

Innym przykładem buddyjskiej adaptacji synowskiej pobożności było Święto Wszystkich Dusz (festiwal zwany Ullambana). Celem było złożenie ofiary w duchu synowskiej pobożności zmarłym, aby uratować ich od nieszczęsnego stanu pośmiertnego. Jednak w czasach dynastii Tang święto to nie było przeznaczone wyłącznie dla zmarłych, ale stało się okazją dla klasztorów do publicznego dzielenia się swoim do-  
bytkiem<sup>135</sup>.

Dwie inne ważne aktywności, które pokazują buddyjskie przemiany w kontakcie z kulturą chińską, to uczyty wegetariańskie i edukacja religijna. Wegetarianizm stał się ważnym zwyczajem chińskiego buddyzmu i został nawet zinstytucjonalizowany w 507 r. za czasów dynastii Liang przez buddyjskiego cesarza Wu. Uczyty wegetariańskie odbywały się przy

specjalnych okazjach, takich jak urodziny buddy czy cesarza, ale były też wyrazem wdzięczności za uzdrowienie lub ocalenie od nieszczęścia. Edukacja religijna odbywała się na poziomie zewnętrznym i wewnętrznym. Wewnętrznie służyło przygotowaniu wykształconej buddyjskiej elity społeczeństwa i było równoległe do oficjalnego chińskiego systemu edukacji dla elity (literati), specjalizującej się w konfucjańskiej klasycie. Na zewnątrz działalność religijna służyła edukacji mas za pomocą różnych środków, takich jak publiczne debaty, teatr dramatyczny czy wykłady<sup>136</sup>.

Niektórzy mnisi buddyjscy w północnych Chinach słynęli z odczytania uroków lub przewidywania przyszłych wydarzeń, dzięki czemu zyskiwali dużą popularność wśród ludu, a nawet książąt rządzących, którzy słuchali ich rad dotyczących decyzji wojskowych lub lojalności ich ministrów<sup>137</sup>. Buddyzm stał się użytecznym narzędziem w rękach cesarzy w celu zjednoczenia kraju, dlatego nazywano go „duchowym ramieniem” chińskiego imperium. Również pod tym względem buddyzm chiński różnił się od swojego indyjskiego odpowiednika. Buddyzm cieszył się ochroną cesarza, ale z drugiej strony był podporządkowany kontroli państwa, co w rzeczywistości ograniczało jego wolność.



Hongkong. Fot. Verend, Pexels.com.

130 „Te przejawy pobożności wskazują, że chociaż mnisi i mniszki wstąpili do zakonu, ich więzi z rodziną i przodkami pozostały silne i trwałe. Jest to szczególnie przykład tego, jak buddyzm dostosował się do współczesnych warunków społecznych w Chinach” (Chen 1964:179).

131 Cf. Chen 1964:208.

132 Chen 1973:256.

133 Z sanskrytu *saṅgha* 僧伽, dosłownie: zgromadzenie, po chińsku 僧伽 *sēngjiā*, czyli określenie wspólnoty mnichów w buddyzmie – przyp. red.

134 Chen 1964:276.

135 Chen 1964:282.

136 Cf. Chen 1964:285-286.

137 „W zamian za to państwo wspierało i patronowało buddyzmowi, budując oficjalne świątynie i stupy lub przyznając społeczności klasztornej przywileje ekonomiczne”. Chen 1964:205.

Buddyzm chiński, zwłaszcza za czasów dynastii Tang, oprócz działalności religijnej, zajmował się także pewnymi działaniami komercyjnymi, takimi jak budowa i nadzorowanie „napędzanych wodą walcowni kamieni, tłoczni oleju, schronisk, lombardów i Niewyczerpanych Skarbców, a także pełnienie funkcji gospodarza ogromnych posiadłości”<sup>138</sup>. Klasztory buddyjskie posiadały ogromne terytoria jako posiadłości. Już w Indiach Niewyczerpane Skarbce były czymś w rodzaju magazynów w świątyniach dla ochrony materiałów i dóbr *sanghi*. Ale w Chinach, gdy ilość i wartość darów stopniowo rosła, utworzono instytucję Niewyczerpanego Skarbca, aby chronić te dobra. Oczywiście wszystkie te działania były wynikiem religijnych uczynków dobroczyńców, którzy chcieli zyskać zasługi, ofiarowując różne dary. Dochody z tych przedsięwzięć handlowych w znacznej części były przeznaczane na szerzenie doktryny.

Erik Zürcher wymienia kilka aspektów, które ułatwiły asymilację buddyzmu w Chinach: 1. kiedy buddyzm pojawił się w Chinach, konfucjanizm był raczej ograniczony do elit, co sprawiło, że w ten sposób Chiny stały się bardziej otwarte na nowe idee; 2. praktyka medytacji buddyjskiej znalazła swój odpowiednik w technikach oddechowych znanych z taoizmu; 3. powszechność zbawienia nauczana przez tradycję *mahāyāny* znalazła dobre przyjęcie w kulturze, w której kult przodków odgrywał kluczową rolę; 4. buddyjskie społeczności świeckie miały tradycyjne pochodzenie chłopskie; 5. nawet w obliczu opozycji ze strony chińskich elit buddyzm był w stanie wywierać na nie wpływ, ponieważ „potrafił przedstawić się nie jako rywal konfucjanizmu, ale jako jego wzbogacenie”; 6. czasami buddyzm uznawano za obrońcę państwa ze względu na „lojalność wobec władcy”<sup>139</sup>, ale także dlatego, że niektórzy mnisi swoimi modlitwami „mogli zapewnić dynastii magiczną ochronę”<sup>140</sup>.

### Wnioski

Wpływ kultury chińskiej na myśl i praktykę buddyjską był wielowymiarowy i wynikał z długiego procesu wzajemnego przenikania i interakcji. Taoizm z jego wolnością ekspresji i kosmiczną harmonią oraz konfucjanizm z jego bardzo silną antropocentryczną i społeczną filozofią głęboko przemodelowały chiński buddyzm. Wing-Tsit Chan bardzo trafnie opisuje te przemiany, gdy pisze, że:

„wpływ tak silnego nacisku na człowieka na chiński buddyzm był ogromny. Krótko mówiąc, przyczyniło się to do przesunięcia perspektywy z tamtego świata na ten świat, celu ze zbawienia indywidualnego na zbawienie powszechne, filozofii ze skrajnych doktryn na syntezę, metod wolnościowych z dyscypliny religijnej i filozoficznego zrozumienia na pietyzm i praktyczną wnikliwość oraz władzy z kleru na

138 Chen 1964:261.

139 Jako jedna z pięciu konfucjańskich powinności bądź cnót – przyp. red.

140 Zürcher 1987:416.

samego laika. To właśnie ten nacisk na człowieka umożliwił buddyzmowi połączenie się z konfucjanizmem i taoizmem, dzięki czemu Chińczycy mogą wyznawać je wszystkie jednocześnie, zamiast wyznawać jedną lub drugą religię oddzielnie, jak to ma miejsce w Indiach i Azji Południowo-Wschodniej”<sup>141</sup>.

Adaptacji i transformacji buddyzmu w Chinach nie można sprowadzić tylko do kilku czynników, ale jest ona w istocie bardzo złożonym wynikiem hybrydyzacji w obrębie kultury chińskiej. Ważne i fascynujące w tym procesie jest to, że buddyzm, choć bardzo różnił się od tradycyjnej myśli chińskiej, potrafił jednak w genialny sposób zaadaptować się do chińskiego środowiska i stać się ważnym czynnikiem kształtującym kulturę chińską aż po dzień dzisiejszy. Liczne prześladowania i sekularyzacja osłabiły wpływ buddyzmu i jego kondycję religijną, ale mógł on częściowo przetrwać wiele z tych niebezpieczeństw dzięki godnej podziwu umiejętności wyciągania wniosków z doświadczeń, zrozumienia kultury i bardzo skutecznego zastosowania doktryny buddyjskiej do potrzeb Chińczyków.



Fot. Charles Parker, Pexels.com.

141 Chan 1957–1958:115.



Bibliografia:

Chan, Wing-Tsit, „Transformation of Buddhism in China” *Philosophy East & West*, V. 7 No. 3/4, 1957–1958, s. 107–116.

Chen, Kenneth, *Buddhism in China*. Princeton University Press, N.J.: Princeton, 1964.

Chen, Kenneth, *The Chinese Transformation of Buddhism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973.

Dumoulin, Heinrich, *Zen Buddhism: A History*, vol. 1: India and China. w: *World Wisdom*, Bloomington, 2005.

Dumoulin, Heinrich, *Zen Enlightenment. Origins and Meaning*. N.Y-Tokyo: Weatherhill, 1985.

Lai, Whalen, „Buddhism in China: A Historical Survey”, w: *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. Antonio S. Cua, ed. London: Routledge, 2002, s. 7–19.

Liu, Jiahe, „Early Buddhism and Taoism in China (A.D. 65-420)”, *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 12, 1992, s. 35–41.

McRae, John, *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2003.

Oh, Kang-nam, „The Taoist Influence on Hua-yen Buddhism: A Case of the Sinicization of Buddhism in China”, *Chung-Hwa Buddhist Journal*, nr 13, 2000 s. 286.

Teiser, Stephen F., „The Spirits of Chinese Religion”, w: *Religions of China in Practice*, Donald S. Lopez, Jr., (red.), Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

Zürcher, Erik, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: E. J. Brill, 1972.

Zürcher, Erik, „Buddhism in China”, w: *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (red.), New York: Macmillan Publishing Co. Vol. 2, 1987, s. 414–420.

Tłumaczył: Kamil Łuczak



Fot. Julia Volk, Pexels.com

## O sinizacji religii: co to oznacza dla buddystów?\*

dr Carsten Krause\*

### Koniec fazy przejściowej

Od początku 2021 roku Chińskie Stowarzyszenie Buddyjskie (中国佛教协会 *Zhongguo fojiao xiehui*, dalej ChSB) może znów poszczycić się prezydentem. Jak informuje „China heute”, mnich Yanjue 演觉 (ur. 1956) został zatwierdzony na tym urzędzie na początku grudnia 2020 r. podczas X Zgromadzenia Narodowego Przedstawicieli Buddyizmu w Chinach, a już od 2018 r. pełnił urząd komisarza<sup>144</sup>.

Choć to wydarzenie sprawia wrażenie zwykłej formalności, to jednak kończy fazę niepewności dla chińskich buddystów. Poprzedni prezydent Xuecheng 学诚 (ur. 1966) dawał wielkie nadzieje zarówno przed swoim wyborem, jak i podczas swojej krótkiej dwuletniej kadencji, utrzymując dobre relacje z najwyższymi władzami, jednocześnie prezentując innowacyjne i skuteczne podejście do szerzenia buddyzmu. Jednak *ad hoc* latem 2018 roku ustąpił z urzędu i już nie zabrał głosu po tym, jak w 95-stronicowym dokumencie oskarżono go o zmuszanie mniszek buddyjskich do (rzekomo) tantrycznych praktyk seksualnych, o skrócenie procedur ustanawiania mniszek, wywieranie presji psychologicznej na swoich uczniach oraz o sprzyjanie korupcji przy projektach budowlanych<sup>145</sup>.

Trwająca od 2018 roku faza przejściowa dobiegła ostatecznie końca, dzięki czemu buddyści mogą wreszcie zasiąść przy jednym stole na równych prawach z innymi przedstawicielami religii państwowych. Jednak ChSB kierowało swój wzrok w przyszłość niezależnie od problemów wewnętrznych, kiedy to w 2019 roku, jako ostatnie ze stowarzyszeń religijnych, opublikowało zarządzoną przez państwo „Strategię sinizacji” na nadchodzące pięć lat: 2019-2023<sup>146</sup>. Takiego kierunku domagał się rządzący od 2021 r. prezydent Xi Jinping 习近平 (ur. 1953) w przemówieniu wygłoszonym na Narodowej

\* Niemiecki artykuł „Zur „Sinisierung“ der Religionen: Was heißt das für Buddhisten?” autorstwa Carstena Krausego ukazał się w „China heute” XL (2021) 1 (209), s. 37-51. Tłumaczenie: o. Zbigniew Wesolowski SVD. Redakcja i korekta: Kamil Łuczak.

\* Dr Carsten Krause jest pracownikiem naukowym w Centrum Studiów Buddyjskich Numata na Uniwersytecie w Hamburgu.

144 Zob. Feith – Friemann – Wenzel-Teuber 2020, s. 193, a także oficjalny „raport pracy” (工作报告 *gongzuo baogao*) z tego spotkania, Yanjue 2020.

145 Zob. Krause 2018, „China heute”, s. 183f.

146 Pięcioletni plan pracy dotyczący sinizacji (2018-2022) u protestantów został opublikowany w marcu 2018 r., u katolików w październiku 2018 r., zob. m.in. Wenzel-Teuber – Feith – Hess-Friemann – Kwee – Weimar 2018, s. 87, „China heute” 2018a, Li 2019. Następnie opublikowano plan u muzułmanów w styczniu 2019 r., pięcioletni plan pracy u daoistów 11 listopada 2019 r., a wkrótce potem była publikacja planu u buddystów z 14 listopada (zaaprobowanego jednak już o wiele wcześniej, tzn. 24 lipca 2019 r.). Każdy z tych planów dotyczy lat 2019-2023, zob. Wenzel – Teuber – Feith – Friemann – Hoster 2019, s. 216.

Konferencji o Pracy Religijnej w 2016 r., po dodaniu w 2015 r. do celów statutowych ChSB sformułowania, aby „konsekwentnie i niezłomnie podążać ścieżką socjalizmu o chińskiej specyfice” (坚定不移 走中国特色社会主义道路 *jianding bu yi zou zhongguo tese shehui zhuyi daolu*)<sup>147</sup>.

Jak wygląda perspektywa rozwoju buddyzmu w Chinach z punktu widzenia ChSB, prześledzimy i wyjaśnimy poniżej na podstawie oficjalnego „pięcioletniego planu pracy” przyjętego w 2019 roku.



Fot. Min An, Pexels.com

### „Sinizacja” – termin [bardzo] skomplikowany

Zanim Xi Jinping podniósł „sinizację” (中国化 *Zhongguo hua*) religii w Chinach do rangi doktryny, termin lub kwestia z nim związana były szeroko rozpowszechnione w kręgach akademickich. Badania koncentrowały się zwykle na obcych religiach, takich jak buddyzm, islam i chrześcijaństwo, które historycznie były szeroko rozpowszechnione w Chinach i które w trakcie procesu asymilacji przeszły adaptacje językowe i kulturowe na przestrzeni dziesięcioleci lub stuleci. Typowymi przykładami sinizacji buddyzmu w Chinach były: rozwój systemu klasztornego, który czerpał różne zapożyczenia ze światowej architektury i stworzył biurokrację, bądź powstanie buddyzmu chan, który pod pewnymi względami był inspirowany rodzimym daoizmem.

Buddyści w Chinach od początku zasadniczo byli zajęci zharmonizowaniem pochodzącego z Indii buddyzmu, który od I w. po Chr. docierał do ich kraju głównie przez Azję Środkową obecnymi już w Chinach wartościami i zwyczajami kulturowymi, gdyż napotykał tam od wieków i nadal dziś napotyka pewien opór. Nie mówili o „sinizacji”, chociaż

147 Doktryna „sinizacji religii” (宗教中国化 *zongjiao Zhongguohua*) Xi Jinpinga znajduje się w tłumaczeniu jego przemówienia z 2016 roku, do którego wielokrotnie odnosi się dalsze opracowanie, w „China heute”, Xi 2016. Literatura z wyjaśnieniami stronich chińskich przedstawicieli religijnych i uczonych opublikowała również obszerny tom z konferencji „Przywiązanie do orientacji na sinizację religii naszego kraju” jako bezpośrednią konsekwencję wprowadzenia doktryny sinizacji Xi Jinpinga, 国家宗教事务局宗教研究中心, Guojia zongjiao shiwuju zongjiao yanjiu zhongxin 2017, a także opublikowaną niedługo później antologię, Zhang 2018.

dzisiejszy przyrostek -化 -hua (czyli „-izacja”) w swoim czasownikowym znaczeniu („przekształcać”) już na wczesnym etapie odgrywał rolę w ich apologetyce, kiedy to daoiści twierdzili, iż Laozi nawrócił historycznego Buddę, zatem jego nauczanie właściwie jest tylko chińską odmianą daoizmu<sup>148</sup>. Kwestie, kto miał jaki wpływ na co oraz kto potrafił przystosować się do czego, jest odąd przedmiotem intelektualnej i akademickiej dyskusji<sup>149</sup>.

Fakt, że buddyści w końcu musieli dostosować się do warunków społecznych, które panowały w Chinach, a które również się ciągle zmieniały, był nieustannym wyzwaniem. I nie tylko z powodu powtarzających się ograniczeń i wyzwań, ale także z własnej woli, buddyści byli stale zainteresowani tym, aby ich religia była zrozumiała dla szerokiej rzeszy Chińczyków, i dlatego byli gotowi na kompromisy.

148 Chodzi tu o dyskurs 化胡 huahu (nawrócenie barbarzyńców), który rozpowszechniony jest w kilku daoistycznych tekstach. Najbardziej znany z nich to 化胡經 Huahu jing („Księga o nawróceniu barbarzyńców”), które powstało prawdopodobnie na początku IV wieku. Do czasów Tang (618-907), pierwotny pojedynczy „zwój” (卷 *juan*) tekstu został rozszerzony do dziesięciu jako wyraz oporu wobec rosnącej dominacji buddyzmu. Podstawowa narracja tego dyskursu twierdziła, że Laozi podróżował na zachód do Indii, gdzie albo stał się buddą lub nauczał Buddę. Ten dyskurs miał potwierdzić prymat daoizmu i degradował buddyzm do roli drugorzędnej nauki, gorszej od daoizmu, odpowiedniej dla „barbarzyńców”, ale nie dla Chińczyków – przyp. tłum.

149 (Wczesno-)średniowiecze wewnątrzchińskie debaty i wydarzenia, a także odpowiadające im pytania akademickie dotyczące zdomowienia się buddyzmu w Chinach (Wright 1959: „[...] Period of Domestication”, Zürcher 2007: „The Buddhist Conquest of China”) były dyskutowane wcześniej przez wielu ludzi z Zachodu. Badacze omawiali te zagadnienia na różne sposoby, patrz np. Liebenthal 1952, Wright 1959, Zürcher 2007 (pierwsze wydanie 1959), Ch’ên 1973. Krytyczne wprowadzenie do aspektu „sinizacji” zob. także Friedrich 2001. Odnosnie do wspomnianego tutaj daoistycznego mitu nawrócenia zob. Zürcher 2007, s. 290f. Temat ten odegrał również centralną rolę wśród chińskich uczonych w XX wieku. Na przykład Hu Shi ubolewał w swoim znanym na całym świecie esej z 1937 roku, który do dziś ma wpływ (Sheel 2014), na co wskazuje już tytuł: „Indianization of China: A Case Study of Cultural Borrowing”, reprezentowany przez Lü Cheng 吕 (1896-1989) przyjął pogląd w latach 60., że chińskie nauczanie buddyjskie nie zostało po prostu przejęte z Indii, ale reprezentowało chińskie „uszlachetnienie” (嫁接 *jiajie*). W przeciwieństwie do tego Mou Zongsan 牟宗三 (1909-1995) stwierdził w latach 70. XX w., że buddyzm w Chinach nie był „zsinizowany”, ale pozostał zasadniczo identyczny z oryginalną nauką z Indii. Kiedy wspomniana wyżej praca Erika Zürchera, szanowana na całym świecie za badania nad buddyzmem w Chinach, została po raz pierwszy przetłumaczona na język chiński w 1998 roku, wywołała debatę na temat tytułu „The Buddhist Conquest”, tak że w 2003 roku nowe wydanie zawierało również podtytuł „Rozprzestrzenianie się i adaptacja buddyzmu we wczesnośredniowiecznych Chinach”; patrz Shengkai 2017. Trzecie wydanie ukazało się niedawno pod kierunkiem profesora Li Silong 李四龙, a książka jest teraz opatrzona „komentarzem” recenzenta Wang Haoyue 王皓月 (Chińska Akademia Nauk Społecznych) w Internecie (Wang 2021): „[Praca Zürchera] nie tylko zbadała, jak buddyzm zmienił Chiny, ale także pokazała wpływ tradycyjnej kultury chińskiej na buddyzm. Dlatego związek tych dwóch [aspektów] jest wzajemny i możemy również mówić o tym, że Chiny „podbijły” buddyzm” (不仅研究了佛教对中国的改变, 更指出了中国传统文化对佛教的影响. 所以, 二者的关系是双向的, 我们也可以说是中国“征服”了佛教). Nowatorskiego przykładu z najnowszej literatury nt. buddyjskich studiów dostarczają prace Fang Guangchanga 方广锜 (ur. 1948), który coraz częściej poszukuje właśnie chińskich śladów w rzekomo indyjskich dziełach i przekonuje – mówiąc wprost – o dwukierunkowej drodze, używając pojęcia „konfluencji / zbiegu kultur” (文化汇流 *wenhua huiliu*), np. Fang 2018, s. 1-7.



Oparte na buddyjskiej soteriologii użycie „dogodnych środków” (chiń. 方便 *fangbian*, sankr.: upāya) było zawsze sposobem na radzenie sobie z trudnościami i sprzecznościami. Podobnie historyczny Budda jako duchowy mistrz niczym lekarz miał używać różnych metod w zależności od tego, który uczeń – przyrównany tutaj do pacjenta – jakiej pomocy potrzebował<sup>150</sup>. Religia buddyjska oferowała i nadal oferuje wyznawcom najróżniejszych idei religijnych w Chinach możliwość odnalezienia się w jej nauce, co jest do dziś wyraźnie widoczne w przestrzeniach otwartych wielu klasztorów<sup>151</sup>.

O ile przedstawione tu cechy charakterystyczne procesu „sinizacji” pojawiały się raczej w społeczeństwie etnicznych Chińczyków (narodowości Han), o tyle w świecie zachodnim, zwłaszcza – choć nie tylko – od czasu powstania Chińskiej Republiki Ludowej (ChRL) w 1949 r., ten sam termin nabral bardzo „delikatnej” konotacji, a mianowicie w odniesieniu do aktywnej polityki państwa narodowego, polegającej na asymilacji kulturowej mniejszości etnicznych, zwłaszcza Tybetańczyków, Mongołów i Ujgurów, do „cywilizacji” większościowej narodowości Han<sup>152</sup>.



Taiyuan. Fot. Lian Rodriguez, Pexels.com.

Propagowana przez Xi Jinpinga „sinizacja” religii jawi się obecnie jako połączenie wszystkich tych aspektów, tzn.

150 Na temat buddyjskiej koncepcji upāya w buddyzmie Mahāyāna, zob. wprowadzenie Pye 1978, a dla kontekstu chińskiegojęzycznego m.in. obszernie badania Cheng 2017.

151 Zob. np. obserwacje w Fisher 2014, 2016, Schütte 2019.

152 W tym znaczeniu anglojęzyczne hasło „sinicization” w Wikipedii odnosi się niemal wyłącznie do kontekstu społeczno-politycznego: „Sinicization, sinicisation, sinofication, or sinification, or sinonization is a process whereby non-Chinese societies come under the influence of Chinese culture, particularly Han Chinese culture, language, societal norms, and ethnic identity”. Interesujące jest, że „sinizacja” jest interpretowana we wpisie w Wikipedii jako odpowiednik 中国化 *Zhongguo hua* (dosł. „chini-zacja”) w znaczeniu 汉化 *hanhua* („han-izacja”); patrz Wikipedia 2021. Przypuszczalnie na tle tej niejednoznaczności, świadome lub nieświadome „unikanie” terminu „Sinicization” (wraz z jego negatywnymi konotacjami w zachodnim użyciu) można zaobserwować we wpisie Baidu dotyczącym 佛教中国化 *Fojiao zhongguo hua* (dosłownie: „Sinicization of Buddhism”), gdzie nie jest on tłumaczony jako „Sinicization”, ale jako „Buddhism with Chinese characteristics” lub „Buddhism of [the] Chinese”; zob. Baidu 2021. Na temat tego terminu i utrwaleniu idei Xi Jinpinga w dyskursie akademickim zob. Holbig 2018.

jako zbiorczy termin, którego wspólnym mianownikiem jest nakaz oddania wszystkich religii, niezależnie od ich pochodzenia, na służbę całego narodu chińskiego pod warunkowym przywództwem Komunistycznej Partii Chin (KPCh). Choć może to również oznaczać naturalne procesy zmian, wymaga to raczej aktywnego dostosowania się do tego, co KPCh nazywa „Nową Erą”<sup>153</sup>, a dokładniej „Ideę Xi Jinpinga na temat socjalizmu o chińskiej specyfice w Nowej Erze” (习近平新时代中国特色社会主义思想 *Xij Jinping xīn shidai zhongguo tese shehui zhuyi sixiang*)<sup>154</sup>.

W dalszej części przyjrzymy się bliżej, jakie akcenty retoryczne i merytoryczne, z perspektywy ChSB, zostały uwzględnione w opartym na niej pięcioletnim planie pracy na lata 2019-2023. W ten sposób treść niniejszego oficjalnego przewodnika na rok 2019 zostanie przedstawiona – sekcja po sekcji – zgodnie z zarysem oryginału. Jednocześnie podejmiemy próbę wstępnej kontekstualizacji w ramach przedstawionych tu możliwości.

### O „strategii sinizacji” Chińskiego Stowarzyszenia Buddyjskiego na lata 2019-2023

Dokładna nazwa dokumentu przyjętego przez ChSB w lipcu 2019 roku to „Zarys pięcioletniego planu pracy utrzymania kierunku w stronę sinizacji buddyzmu” (坚持佛教中国化方向五年工作规划纲要 *Jianchi fojiao zhongguo hua fangxiang wu nian gongzuo guihua gangyao* [2019-2023])<sup>155</sup>. Już pierwsze zdanie – jako rdzeń idei zapisany 135 znakami – wyjaśnia jednoznaczny narzucony z góry kierunek:

Kierując się „ideami Xi Jinpinga dotyczącymi socjalizmu o chińskiej specyfice w Nowej Erze” oraz realizując ducha XIX Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych i Narodowej Konferencji o Pracy Religijnej, ChSB publikuje tenże szkic [...], aby jeszcze lepiej utrzymać kierunek w stronę sinizacji buddyzmu w Nowej Erze, stale poszerzając i pogłębiając zgodność buddyzmu z socjalizmem oraz rozwijając całkowicie pozytywny wpływ buddyzmu – w celu wniesienia potężnego wkładu w realizację chińskiego marzenia o wielkim odrodzeniu narodu chińskiego<sup>156</sup>.

153 Zob. np. obserwacje w Fisher 2014, 2016, Schütte 2019.

154 Poniższy materiał tekstowy pochodzi z dokumentu w języku chińskim, o ile nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia na język niemiecki pochodzą od autora, zob. 中国佛教协会 *Zhongguo fojiao xiehui* 2019. Na temat tytułu i możliwości wystąpienia drobnych różnic w innych religiach zob. np. u katolików, „China heute” 2018a, s. 220, przyp. 6.

155 Ze względu na specyfikę dokumentu i samego tekstu, a także, aby zachować myśl wyrażoną w niniejszym artykule, zdecydowano się na pisownię wyrażenia wielką literą – przyp. red.

156 为了在新时代更好地坚持佛教中国化方向, 不断提高佛教与社会主义社会相适应的广度与深度, 充分发挥佛教积极作用, 为实现中华民族伟大复兴的中国梦贡献力量, 本会以习近平新时代中国特色社会主义思想为指导, 落实党的十九大和全国宗教工作会议精神, 制定《坚持佛教中国化方向五年工作规划纲要(2019–2023)》.

Myśl wyrażona w powyższym zdaniu istniała już od początku przywództwa Xi Jinpinga i powtarza się wyraźnie w całym tekście, a mianowicie, że buddyści mają obowiązek, bardziej niż kiedykolwiek wcześniej, aktywnie wspierać określoną politykę państwa. Zabiegi retoryczne wydają się coraz bardziej zorientowane na cele długoterminowe, które do tej pory sięgają dość konkretnie roku 2049, czyli stulecia powstania ChRL, bądź też wykraczają poza ten okres, w znaczeniu „chińskiego marzenia”, które nie jest ograniczone w czasie.

1 [Tłó]<sup>157</sup>

W jaki sposób w tych ramach wyrażają się konkretne treści buddyjskie? Pierwsza część wytycznych rozpoczyna się od „przeglądu historycznego”. To krótkie przypomnienie, w jaki sposób wszystkie trzy główne tradycje buddyjskie (Theravāda, Mahāyāna i Vajrayāna) zakorzeniły się w Chinach w ciągu minionych dwóch tysięcy lat oraz w jaki sposób doszło do adaptacji na przykładzie chińskiego buddyzmu (Mahāyāna) na trzech poziomach, mianowicie w zakresie „identyfikacji pojęć” (观念认同 *guannian rentong*), „adaptacji instytucjonalnej” (制度适应 *zhidu shiying*) oraz „integracji w życiu codziennym” (生活融合 *shenghuo ronghe*)<sup>158</sup>.

Następnie tekst odwołuje się do kryzysu rozpoczętego w 1840 roku (wojny opiumowe) jako wydarzenia centralnego i związanego z nim dążenia do modernizacji kraju. W rezultacie, idea „buddyzmu humanistycznego” (人间佛教 *renjian fojiao*, dosłownie: buddyzm pośród ludzi), zapoczątkowana w „chińskich kręgach buddyjskich” (中国佛教界 *Zhongguo fojiao jie*), otworzyła nowy rozdział, który wywarł również fundamentalny i obiecujący wpływ na dzisiejszy buddyzm. Reformatorska idea „buddyzmu humanistycznego”, o której tu mowa, wywodzi się od mnicha Taixu 太虚 (1890–1947), który opowiadał się za powrotem do wartości świata doczesnego, pierwotnie głoszonych przez historycznego Buddę (jako przeciwstawienie się coraz bardziej rozpowszechnionemu oczekiwaniu zbawienia „na tamtym świecie” oraz deifikacji buddów i bodhisattwów), co było połączone z ciągłym dostosowywaniem się do nowoczesności. Tak jak w latach 80. XX w., gdy idea „buddyzmu humanistycznego” odrodziła się w ChRL pod nowymi auspicjami, również teraz Taixu nie jest wymieniany imiennie jako duchowy prekursor ruchu<sup>159</sup>.

### „Wraz z powstaniem ChRL i późniejszym utworzeniem

157 Na temat tego terminu i utrwaleniu idei Xi Jinpinga w dyskursie akademickim zob. Holbig 2018.

158 Poniższy materiał tekstowy pochodzi z dokumentu w języku chińskim, o ile nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia na język niemiecki pochodzą od autora, zob. 中国佛教协会 *Zhongguo fojiao xiehui* 2019. Na temat tytułu i możliwości wystąpienia drobnych różnic w innych religiach zob. np. u katolików, „China heute” 2018a, s. 220, przyp. 6.

159 为了在新时代更好地坚持佛教中国化方向, 不断提高佛教与社会主义社会相适应的广度与深度, 充分发挥佛教积极作用, 为实现中华民族伟大复兴的中国梦贡献力量, 本会以习近平新时代中国特色社会主义思想为指导, 落实党的十九大和全国宗教工作会议精神, 制定《坚持佛教中国化方向五年工作规划纲要(2019–2023)》.

ChSB w 1953 roku położono ostatecznie fundament pod buddyzm w nowych Chinach”. Pominąwszy fakt, że idea „buddyzmu humanistycznego” była przez trzy dekady w ChRL niepożądana, a rewolucja kulturalna (1966–1976) niemalże unicestwiła życie religijne, ChSB kontynuuje swoją historiografię o pewnych kamieniach milowych z lat 1983 i 1993, aby następnie wspomnieć Nową Erę, którą zawdzięcza się przewodniczącemu ChRL Xi Jinpingowi: „Zatem nadszedł czas na odzwierciedlenie historycznego (pozytywnego) doświadczenia sinizacji buddyzmu,

[...] aby otworzyć z całą starannością nowe horyzonty sinizacji buddyzmu, [...] rozpocząć nową fazę szerzenia skarbu myśli buddyzmu humanistycznego i [...] stworzyć nowe oblicze kultury buddyjskiej<sup>160</sup>.

Mając to na uwadze, w dalszej części dokumentu stwierdza się:

Nowa Era napelnia nas nową misją, nowe myślenie prowadzi nas w nową podróż.<sup>161</sup>

Wyraźnie położono akcent na te elementy, które od czasu odrodzenia się buddyzmu po rewolucji kulturalnej są niezbędne do przetrwania: a) Pojęcie „buddyzmu humanistycznego” służyło w ChRL – inaczej niż na Tajwanie – od początku lat 80. XX w., z pewnymi wahaniami czasowymi, jako przykrywką dla modernizacji buddyzmu zgodnie z opcjami nadanymi przez politykę. Dla wszystkich chińskojęzycznych buddystów jest jasne, że mowa jest o mistrzu Taixu, który ukuł to pojęcie i tym samym może być uważany za chińskiego praojca dla wszystkich patriotów po obu stronach Cieśniny Tajwańskiej; b) Hasło „kultura buddyjska” z kolei wskazuje na tę sferę, która nadaje buddyzmowi rację bytu niezależnie od dominującej sytuacji religijno-politycznej, a mianowicie na sferę świecką (zsekularyzowaną), czyli tam, gdzie wrósł w kulturę chińską. Kluczowe w tej retoryce jest jednak konsekwentne skupienie się na coraz bardziej banalnym, ale bliżej nieokreślonym słowie „nowy”. Tutaj

160 Brzmienie poniższych numerowanych nagłówków nie jest dosłownym powtórzeniem przeważnie podwójnej długości tytułów w buddyjskim „Pięcioletnim planie pracy” i dlatego zostało ujęte w nawiasy kwadratowe.

161 Por. tu i poniżej podobne kategorie, jak *rentong* i *ronghe* itp. w częściowo podobnych, ale i różnych podpunktach i konotacjach w „planach pracy” innych religii, np. dla Kościoła katolickiego, w „China heute” 2018a, s. 222f. Poniższe uwagi dokumentu (i konsekwentnie niniejszego artykułu) odnoszą się przede wszystkim do chińskojęzycznego (*Mahāyāna*) buddyzmu w Chinach. Jedyne poniższe zdania są od czasu do czasu włączane do dokumentu jako uzupełnienie i służą jako przypomnienie o wyraźnie podrzędnej roli, jaką tradycje tybetańskie i południowoazjatyckie odgrywają dla buddyzmu w ChRL jako całości: „Należy wspierać kręgi tradycyjnego buddyzmu tybetańskiego w dalszym rozwoju interpretacji ich nauk, należy wspierać kręgi tradycyjnego buddyzmu południowego w intensyfikacji budowy myśli nowej ery” [...] (支持藏传佛教界持续开展教义阐释工作, 支持南传佛教界加强新时代思想建设 *zhichi zang chuan fojiao jie chixu kaizhan jiaoyi chanshi gongzuo, zhichi nan chuan fojiao jie jiaqiang xin shidai sixiang jianshe* [...] [...]) oraz: „Dalsze kierowanie i wspieranie rozwoju systemu edukacyjnego tradycyjnego buddyzmu tybetańskiego i buddyzmu tradycyjnego południowego” (继续指导、支持藏传佛教和南传佛教教育事业发展 *jixu zhidao, zhichi zang chuan fojiao be nan chuan fojiao jiaoyu shiye fazhan*).



ewidentnie wskazuje się na coś nowego, tzn. epokę rządów Xi Jinpinga.



Pekin. Fot. Magda Ehlers, Pexels.com.

## 2 [Znaczenie]

Jak należy rozumieć sinizację i jaką wagę do niej przywiązywać, wyraża się w sześciu punktach drugiej części. Na pierwszym miejscu znajduje się „ważne zadanie polityczne” (重要政治任务 *Zhongyao zhengzhi renwu*) wszystkich religii, a mianowicie podporządkowanie się ideologicznym wytycznym Xi Jinpinga. W punkcie drugim wyjaśnione jest, że głównym zadaniem jest doprowadzenie buddyzmu „do zgodności” (相适应 *xiang shiying*) z socjalizmem<sup>162</sup>. Zgodnie z trzecim punktem, czymś zupełnie naturalnym jest fakt, że buddyzm przez 2,5 tysiąca lat swojej historii stale dostosowywał się do danego otoczenia. Dlatego w „Nowej Erze socjalizmu o chińskiej specyfice” pod rządami KPCh „zdrowy przekaz tradycji i rozwój” (健康传承发展 *jiankang chuancheng fazhan*) mogą mieć miejsce tylko wtedy, gdy buddyzm zostanie dostosowany do charakterystyki kraju i do jego wyłaniającej się nowej pozycji historycznej” (国情特点和我国发展新的历史方位 *guoqing tedian he woguo fazhan xin de lishi fangwei*).

Z buddyjskiego punktu widzenia interesujący jest punkt czwarty, który mówi, że w buddyzmie istnieje „wewnętrzny nakaz” (内在要求 *neizai yaoqiu*), aby działać według reguły „w zgodności z zasadami [buddyjskimi] również zgodnie z daną sytuacją” (契理契机 *qili qiji*):

Tak zwane qili – „zgodność z zasadą” – oznacza, że szerząc buddyjską naukę dla dobra wszystkich żyjących

162 Na temat pracy Taixu zob. Müller 1993, Pittman 2001. Ideę tą zaakceptowano na Tajwanie od 1949 r. i odgrywa dziś istotną rolę – zwykle tłumaczona jako „buddyzm humanistyczny” (Humanistic Buddhism), zob. np. Bingenheimer 2004, Günzel 1998. Pośrednio wywarła ona również początkowo wpływ na ruch znany później poza Chinami jako „buddyzm zaangażowany” (Engaged Buddhism), jednak bez świadomości tego pierwotnego związku. O problemie relacji między tymi dwoma terminami zob. m.in. DeVido 2009, Guggenmos 2006. Taixu był bliski patriotyzmowi rządzącej partii Kuomintang, która faworyzowała szczególne dziedzictwo jego myśli buddyjskiej dla dalszego rozwoju na Tajwanie, ale jednocześnie realizowała postulat globalnego rozprzestrzeniania się buddyzmu, Dessein 2020. Mimo że początkowo odwoływanie się do niego było w ChRL niepożądane, obecnie znów wybiórczo, a niekiedy wprost, nawiązuje się do jego spuścizny. Na temat późniejszej recepcji „buddyzmu humanistycznego” w ChRL i tamtejszej szczególnej drogi od lat 80. XX w.; zob. m.in. Krause 2019.

podąża się za fundamentami wiary, sednem doktryny i wartościami buddyzmu. Tak zwane qiji – „zgodność z sytuacją” – oznacza, że w rozpowszechnianiu buddyjskiej nauki dla dobra wszystkich żyjących, począwszy od formy, przez metodologię [...], aż do buddyjskiego sposobu życia, budowania struktur i organizacji osiąga się zgodność z lokalną specyfiką, uwarunkowaniem epoki oraz usposobieniem żyjących istot<sup>163</sup>.

Nawet jeśli w tradycji buddyjskiej oznacza to, że mistrz może swobodnie dokonywać pragmatycznego wyboru wspomnianych „dogodnych środków” (patrz wyżej: *fangbian*) w sposób niezwykle elastyczny, to już w następnym zdaniu mówi się, że buddyzm musi w dzisiejszych Chinach podążać „krok w krok” (同频共振 *tong pin gongzhen*) z „Nową Erą socjalizmu o specyfice chińskiej”<sup>164</sup>.

Punkt piąty natomiast sugeruje, że buddyzm przez stulecia ulegał sinizacji zgodnie z tą maksymą i złął się z kulturą chińską. W tym samym punkcie czytamy o formule trzech „doskonałych tradycji buddyzmu” (佛教优良传统 *fojiao youliang chuantong*), przy pomocy której nie wymieniony z nazwiska Zhao Puchu 赵朴初 (1907-2000) już w latach 80. XX w. jako wieloletni przewodniczący ChSB w okresie rządów Deng Xiaopinga 邓小平 (1904-1997) zdefiniował, na czym dla niego – inaczej niż zresztą kiedyś dla Taixu czy innych znanych myślicieli buddyjskich następnych dziesięcioleci – opierała się idea „buddyzmu humanistycznego”: 1) tradycja „równowagi pomiędzy rolnictwem i chan” (农禅并重 *nong chan bingzhong*), 2) tradycja „doceniania badań naukowych” (注重学术研究 *zhuzhong xueshu yanjiu*), 3) tradycja „przyjaznej wymiany międzynarodowej” (国际友好交流 *guoji youhao jiaoliu*)<sup>165</sup>. Tylko ze względu na te cechy, które uczyniły kulturę buddyjską nieodłączną częścią „wybitnej tradycyjnej kultury chińskiej” (中华优秀传统文化 *Zhonghua youxiu chuantong wenhua*)<sup>166</sup>, buddyzm może też obecnie rozwijać się twórczo i dokonywać innowacyjnych przemian<sup>167</sup>.

163 [...] 努力开创佛教中国化新境界, [...] 开启弘扬人间佛教思想新阶段, [...] 展现佛教文化新面貌.

164 新时代赋予新使命, 新思想引领新航程.

165 Termin *xiang shiying* może być również rozumiany i jest często tłumaczony jako „dostosowywać się”. Leung 2018, s. 209, zwraca uwagę, że ta „adaptacja” sięga czasów za rządów Jiang Zemina 江泽民 (r. 1993-2003): „Głównym celem jest tutaj to, że religie powinny służyć socjalistycznemu społeczeństwu Chin i wspierać wewnętrzny, jak i zewnętrzny rozwój socjalistycznych Chin”. Aspekt ten został najwyraźniej wprowadzony do Konstytucji ChSB w 2002 r. na mocy art. 3 ust. 2. Jednak pod rządami Xi Jinpinga wyrażenie to używane jest w jeszcze większym stopniu w dążeniu do bezpośredniej korespondencji, „zgodności”.

166 所谓契理契机是佛教弘法利生的根本原则. 所谓契理就是弘法利生的内容要符合佛教的根本信仰、核心教义、价值追求, 所谓契机就是弘法利生的形式、方式、途径、载体乃至佛教徒的生活方式、制度建设、组织架构要契合地域特点、时代因缘, 契合众生的根机.

167 Przedstawiona tu buddyjska zasada *qili qiji* sięga w istocie do tradycyjnej literatury komentatorskiej (np. <https://cbetaonline.dila.edu.tw/search/?q=契理契机&lang=zh>), znalazła też uwagę u Taixu (np. w swojej przedmowie do *Foxue gailun* 佛学概论 (Wprowadzenie do nauki Buddy),

Wreszcie w ostatnim – szóstym – punkcie porusza się konkretnie, o co toczy się gra, mianowicie wyzwanie, jakim jest „sinizacja”, rozciąga się od koniecznej eliminacji wielu poważnych niedociągnięć aż do oswojenia się z dynamicznym postępem technologicznym, za którymi buddyści muszą dziś nadążyć.

## 3 [Intelektualne wytyczne]

Po tym przeglądzie, w trzeciej części znajduje się dalsza lista, w której zaznacza się wyraźnie, jakie „intelektualne wytyczne” (指导思想 *zhidao sixiang*) są kluczowe dla chińskich buddystów. Obok a) na pierwszym miejscu ogólnych wytycznych politycznych KPCh wiążący jest konkretnie b) „światopogląd zgodny z podstawowymi wartościami socjalistycznymi” (社会主义核心价值观 *shehui zhuyi jiazhibiguan*)<sup>168</sup>. Następnie c) ponownie użyta zostaje reguła „w zgodności z zasadami [buddyjskimi] również zgodnie z daną sytuacją” (patrz wyżej: *qili qiji*), aby d) w dalszej kolejności wskazać niezwykle szczegółowo na buddyzm humanistyczny, który tym razem już przywołany z imienia Zhao Puchu niegdyś wprowadził jako „intelektualną wytyczną”. W kolejnym zdaniu stanie się jasne, że należy tego bardziej niż kiedykolwiek przestrzegać, a także trzeba to dalej rozwijać (patrz także 5.2.).

Opierając się na [ponownym] uporządkowaniu [lub selekcji]<sup>169</sup> źródeł jego rozwoju, na wnioskach z doświadczeń historycznych i na refleksji nad osiągnięciami zagranicznymi, powinniśmy nadal praktykować i wspierać, wzbogacać i rozwijać doktrynę buddyzmu humanistycznego i w ten sposób, dostosowawszy ją do obecnych warunków, wspierać rozwój myśli buddyjskiej<sup>170</sup>.

Taixu 1930), a już w latach 80. odegrał centralną rolę w rozumieniu „buddyzmu humanistycznego” przez buddyjskiego uczonego Yin Shun 印顺 (1906-2005), który wyemigrował na Tajwan, nie tylko ze względu na tytuł, ale i treści jego dzieła z 1989 r. pt. 契理契机之间佛教 *Qi li qiji zhi renjian fojiao* (Humanistyczny buddyzm spójny zarówno z zasadą, jak i sytuacją), Yin Shun 1989.

168 Tak zwany „[świato-]pogląd zgodny z podstawowymi wartościami socjalistycznymi” jest masowo realizowany od czasów Xi Jinpinga, patrz niedawna analiza Miao 2021.

Przyp. tłum.: Tzw. „socjalistyczne wartości podstawowe” to zestaw nowych oficjalnych interpretacji socjalizmu o specyfice chińskiej, promowanych na XVIII Zjeździe KPCh w 2012 roku. Te 12 wartości, zapisane 24 chińskimi znakami, to (1) narodowe wartości: „dobrobytu” (富强 *fuqiang*), „demokracji” (民主 *minzhu*), „grzeczności/obywatelskości” (文明 *wenming*) i „harmonii” (和谐 *hexie*); (2) wartości społeczne: „wolność” (自由 *ziyou*), „równość” (平等 *pingdeng*), „sprawiedliwość” (公正 *gongzheng*) i „praworządność” (法治 *fazhi*); oraz (3) indywidualne wartości: „patriotyzm” (爱国 *aiguo*), „zaangażowanie/inicjatywa” (敬业 *jingye*), „uczciwość” (诚信 *chengxin*) i „przyjazność” (友善 *youshan*).

169 Czasownik 梳理 *shuli* składa się z *shu* „(prze)czes(yw)ać” i *li* „układać/doprowadzić do porządku” i wykracza poza zwykłe „ponowne uporządkowanie” istniejącego materiału źródłowego, ale prawdopodobnie obejmuje ukierunkowane wyszukiwanie i selekcję.

170 应在梳理发展源流、总结历史经验、借鉴海外成果的基础上, 继续践行弘扬、丰富发展人间佛教思想, 并以此为契机推动佛教思想建设.

Pojęcie e) „samorozwoju” (自身建设 *zishen jianshe*) przypomina, że ChSB od lat wielką wagę przywiązuje się do szczęściu następujących obszarów: szczególnego wzmocnienia wiary, polepszenia stylu życia, rozwoju osobistego, systemu edukacji, ustroju i kultury jako całości (信仰建设、道风建设、人才建设、教制建设、组织建设、文化建设 *xinyang jianshe, dao feng jianshe, rencai jianshe, jiao zhi jianshe, zuzhi jianshe, wenhua jianshe*)<sup>171</sup>. Wiąże się z tym f) wymóg, aby każda osoba miała „istotny wpływ” (主体作用 *zhuti zuoyong*) przez swoje osobiste zaangażowanie. Wszystko to jest g) ściśle związane z potrzebą badań i studiów.

## 4 [Cele nadrzędne]

Dopiero w czwartej części omówiono nadrzędny cel wszystkich działań, który następnie podzielono na płaszczyznę polityczną, kulturową i społeczną. Centralne znaczenie ma tu zdanie wprowadzające, które oprócz celu dotyczącego samych Chin określa także rolę buddyzmu dla międzynarodowych celów KPCh, zwłaszcza przywoływanej przez Xi Jinpinga „wspólnoty losu ludzkości”, ostatnio oficjalnie tłumaczonej także w bardziej pozytywnej konotacji jako „wspólnota ludzkości o wspólnej przyszłości” (人类命运共同体 *renlei mingyun gongtongti*)<sup>172</sup>:

Ogólnym celem jest zbudowanie buddyzmu chińskiego, który jest solidarny i harmonijny, czysty i uroczysty, otwarty i inkluzywny, pełen witalności i o jeszcze silniejszym wpływie międzynarodowym, tak aby buddyzm naszego kraju był przekazywany i rozwijany w jeszcze zdrowszy sposób, osiągał pozytywne efekty w jeszcze bardziej wszechstronny sposób, jeszcze lepiej dostosowywał się do społeczeństwa socjalistycznego i jeszcze lepiej przyczyniał się do utrzymania pokoju na świecie i budowania wspólnoty ludzkości o wspólnej przyszłości<sup>173</sup>.

## 5 [Zasadnicze zadania]

Przedostatnia, najdłuższa część dokumentu dotyczy zasadniczych zadań i związanego z nimi skupienia się na ośmiu punktach, które przedstawiono poniżej od 5.1 do 5.8.

### 5.1 [Zasady polityczne]

Lista zadań zaczyna się ponownym ustaleniem priorytetów politycznych, studium „idei Xi Jinpinga na temat socjalizmu o specyfice chińskiej w Nowej Erze”, z którym

171 Zasada *zishen jianshe* została włączona do celów statutowych ChSB w 1993 roku.

172 Na temat tej koncepcji wprowadzonej przez Xi Jinpinga zob. m.in. Gao 2017 i Zhang 2018.

173 总体目标是, 建设团结和合、清静庄严、开放包容、充满活力、具有更强国际影响力的中国佛教, 使我国佛教更加健康地传承发展, 更加充分地发挥积极作用, 更好地与社会主义社会相适应, 更好地为维护世界和平、构建人类命运共同体贡献力量.



wiąże się, że w społecznościach buddyjskich „stale wzrasta świadomość myślenia patriotycznego i socjalistycznego” (不断提高佛教界爱国主义和社会主义思想觉悟 *buduan tigao fojiao jie aiguo zhuyi he shehui sixiang juewu*). Wspólnym mianownikiem wielu podanych tu przykładów realizacji tego celu jest ostateczne „utożsamienie się” (认同 *rentong*) ze „wspaniałą ojczyzną” (w tym z kulturą i KPCh), które osiąga szczyt w „przebudzeniu” według buddyjskiej terminologii (觉悟 *juewu*), nawet jeśli jest to dalekie od procesu poznawczego przebytego przez historycznego Buddę (dosłownie w sanskrycie: przebudzony / oświecony).

Jako jeden z wielu przykładów dokument wymienia tutaj praktyki codziennego życia o ideologiczno-symbolicznych wartościach, które należy zinternalizować, tzw. „cztery wdrożenia” (四进 *si jin*). W ostatnich latach na polecenie państwa znalazły się one w chińskich miejscach kultu religijnego: 1) codzienne wywieszanie flagi narodowej, 2) przestrzeganie wszystkich (świeckich) praw, 3) wdrażanie podstawowych wartości socjalistycznych oraz 4) kultywowanie wybitnej kultury tradycyjnej Chin (国旗、宪法和法律法规、社会主义核心价值观、中华优秀传统文化 *guoqi, xianfa he falü fagui, shehui zhuyi hexin jiazhi guan, zhonghua youxiu chuandong wenhua*)<sup>174</sup>.



Zakazane Miasto. Fot. Magda Ehlers, Pexels.com.

## 5.2 [Buddyzm humanistyczny]

Buddyzm humanistyczny wśród zadań centralnych zajmuje drugie miejsce. Jak już wspomniano powyżej, taka interpretacja jest ważniejsza niż kiedykolwiek. Jest to szczególnie zauważalne w wydłużeniu łańcucha czasowników, które umieszczano przez lata w poszczególnych statutach ChSB. Kiedy koncepcja ta została (ponownie) wprowadzona w latach 80. XX w., cele statutowe ChSB wciąż mówiły o „powołaniu do życia” buddyźmu humanistycznego (提倡 *tichang*). Po czasowym usunięciu tego fragmentu w latach 90., mottem poprawki do statutu z 2002 r. było „podejmowanie inicjatywy” (倡导 *changdao*), a od 2010 r. wezwanie, aby buddyzm humanistyczny był „wprowadzany

w życie” (践行 *jianxing*). Obecnie te narrację poszerzono o wymaganie, aby buddyzm humanistyczny „wzbogacać i rozwijać” (丰富发展 *fengfu fazhan*), mianowicie w kierunku „buddyjskiego systemu myślowego o chińskiej specyfice w Nowej Erze” (具有新时代中国特色的佛教思想体系 *juyou xin shidai zhongguo tese de fojiao sixiang tixi*)<sup>175</sup>.

Należy tutaj zastanowić się nad sposobem integracji buddyzmu humanistycznego. Z jednej strony zostaje on wtłoczony w politycznie narzuconą koncepcję sinizacji, zupełnie inną niż w czasach Taixu czy w ruchach modernizacyjnych na Tajwanie (czy nawet za czasów Zhao Puchu pod dyktando modernizacji za czasów Deng Xiaopinga [tzw. 现代化 *xiandaihua* – przyp. tłum.]). Z drugiej strony, postępuje utrwalenie tej koncepcji, która rozpoczęła się wraz z ogłoszeniem trzech „doskonałych tradycjach” za czasów Zhao Puchu. Po jego śmierci została ona ożywiona i rozbudowana pod względem treści i – równoległe do zażartej wewnątrzbuddyjskiej debaty około 2016 roku – osiągnęła wreszcie pod rządami Xuechenga wstępną kulminację, kiedy to opublikowano ośmiotomową „Antologię pism o humanistycznej myśli buddyjskiej” (人间佛教思想文库 *renjian fojiao sixiang wenku*)<sup>176</sup>.

ChSB pozostawia w dużej mierze otwartą kwestię, w jakim kierunku powinien pójść przyszły rozwój koncepcji buddyzmu humanistycznego. Jednakże w tym miejscu wyraźnie stwierdza, że reorganizacja lub selekcja źródeł historycznych, ich ponowna ocena oraz integracja sprostżeń z oceanu – wszystko to zmierza w kierunku ściślejszej konturowości i częściowej reinterpretacji, której interpretacyjna niezależność należy do ChSB. Zatem ChSB celowo nadaje buddyzmowi humanistycznemu szerokie możliwości, aby doprowadzić go do pewnej harmonii z wybranymi faktami historycznymi i rozwojem za oceanem, ale domaga się tutaj – w kontekście Nowej Ery – „usystematyzowania doktryny, kanonu, formacji, organizacji i rytuału” (教理、经典、学修、制度、礼仪系统 *jiaoli, jingdian, xuexiu, zhidu, liyi xitong*). Pozwala też na mniejszą swobodę dla (wewnątrzreligijnych) kontrowersji, co mogłoby narazić chińskie kręgi buddyjskie na podłożenie się systemowi politycznemu lub na całkowite wystąpienie przeciw niemu, żądając, aby „błędne sposoby myślenia i działania były zwalczane” (应当抵制 [的] 错误思想与错误做法 *yingdang dizhi [de] cuowu sixiang yu cuowu zuofa*)<sup>177</sup>. Miarą interpretacyjną dla znaczenia koncepcji buddyzmu humanistycznego jest wspomniany wyżej „światopogląd podstawowych wartości socjalistycznych” propagowany

175 Zasada *zishen jianshe* została włączona do celów statutowych ChSB w 1993 roku.

176 Na temat tej koncepcji wprowadzonej przez Xi Jinpinga zob. m.in. Gao 2017 i Zhang 2018.

177 总体目标是, 建设团结和合、清净庄严、开放包容、充满活力、具有更强国际影响力的中国佛教, 使我国佛教更加健康地传承发展, 更加充分地发挥积极作用, 更好地与社会主义社会相适应, 更好地为维护世界和平、构建人类命运共同体贡献力量.

174 应在梳理发展源流、总结历史经验、借鉴海外成果的基础上, 继续践行弘扬、丰富发展人间佛教思想, 并以此为契机推动佛教思想建设.

przez KPCh. A z kolei, aby kręgi buddyjskie mogły podążać za „praktyką” (patrz wyżej: *jianxing*) tych podstawowych wartości, buddyzm humanistyczny powinien „dostarczyć zasobów myślowych i podstaw wiary [w nie]” (提供思想资源与信仰支持 *tigong sixiang ziyuan yu xinyang zhichi*).

Podsumowując, sam buddyzm humanistyczny przedstawiany jest jako narzędzie „dostosowania się do sytuacji” (por: *qiji*), która, choć „ugruntowana w [historycznej] trosce Buddy” (立足佛陀本怀 *lizu fotuo ben huai*), ostatecznie zmierza w kierunku „integracji”, ku „pluralistycznemu systemowi myśli buddyzmu w Nowej Erze” (开放包容多元的新时代佛教思想体系 *kaifang baorong duoyuan de xin shidai fojiao sixiang tixi*)<sup>178</sup>. Cel jest taki, aby:

[...] w jeszcze lepszym stopniu pozytywny wpływ buddyzmu przejawiał się w oczyszczaniu ludzkiego umysłu, propagowaniu moralności, rozwijaniu mądrości, przekazywaniu kultury, polepszaniu życia, zapewnianiu dobrobytu masom, służbie społeczeństwu i wszechstronnej trosce o wszystkie żyjące istoty<sup>179</sup>.

Dowodem na wysoki status buddyzmu humanistycznego i jego regulacji w ChRL może być fakt, że w prowincji Zhejiang, w tym samym czasie co Zgromadzenie Narodowe, uroczyste zainaugurowano „bazę badawczą” (研究基地 *yanjiu jidi*) dla studiów nad buddyzmem humanistycznym<sup>178</sup>.

## 5.3 [Wiara, styl życia i edukacja]

Kolejne cztery punkty sekcji piątej poświęcone są, w nieco innej kolejności, priorytetowym zadaniom dotyczącym sześciu wyżej wymienionych obszarów, które również należy dalej wzmacniać: Wiara, styl życia i edukacja (3), organizacja (4), rozwój zasobów ludzkich (5) i kultura jako całość (6). Powtarzają się tu w zasadzie stare, znane z poprzednich lat i dekad postulaty, począwszy od punktu 3), że chińscy buddyści powinni trzymać się z dala od przesądów i kierować się „właściwą wiarą i właściwymi poglądami” (正信正见 *zhengxin zhengjian*)<sup>179</sup>. Powinni wziąć sobie do serca buddyjską zasadę: „Uczyni przyrzeczenia swoim nauczycielem” (以戒为师 *yi jie wei shi*)<sup>180</sup>, w połączeniu z sentencją:

178 Na temat kampanii „czterech wdrożeń”, która początkowo rozpoczęła się w maju 2018 r. w odniesieniu do islamu, ale szybko została rozszerzona na wszystkie religie, zob. Wenzel – Teuber – Feith – Hess-Friemann – Kwee – Weimar 2018, s. 83-86. Również hymn narodowy ma być tu śpiewany podczas ważnych wydarzeń.

179 W słownictwie politycznym podwójny czasownik 丰富发展 *fengfu fazhan* oznacza dalszy rozwój (kanoniczny) istniejących teorii, co szczególnie wyraźnie widać w tytule książki 继承丰富发展 *Jicheng fengfu fazhan* ([Nasze] dziedzictwo wzbogacania i rozwoju) autorstwa Wang Guanxing 王关兴 (ur. 1937), który swoją książkę z 2002 roku poświęcił szczegółowej analizie tego, jak KPCh twórczo udało się zaadaptować teorię marksistowską do chińskich warunków, Wang 2002.

180 O genezie i poszczególnych zmianach statutu zob. Krause 2019. Projekt zmiany statutu (修订案 *xiuding an*) z grudnia 2020 r. nie był jeszcze opublikowany w momencie oddania niniejszego artykułu do druku, zob. też przyp. 58.

„Uczyni dharmę swoim fundamentem” (以法为依 *yi fa wei yi*). W zależności od interpretacji, zamiast „dharmy” (法 *fa*) można tu być również rozumieć świeckie prawa i zarządzenia, które zostaną następnie wprowadzone<sup>181</sup>. Jak ważne jest właściwe zachowanie nie tylko dla samej postawy wewnętrznej, ale także dla wizerunku zewnętrznego, pokazuje postulat poprawy zarządzania, zarówno w kontekście publicznych wydarzeń religijnych, jak i w codziennym życiu klasztornym. Lista przypomina o ważnych zasadach buddyjskich:

Nadzór sprawowany jest w celu zapewnienia, aby klasztory respektowały przepisy prawa. Sangha [wspólnota mnichów – przyp. red.] kontynuuje studiowanie i przestrzeganie reguł życia mniszego, utrzymuje system dwutygodniowego rytuału Upavasatha [zachowanie postu – przyp. tłum.] i letniego odosobnienia, przestrzega zasad życia mniszego zarówno w zakresie indywidualnym, jak i we wspólnocie, medytując w zimie i studiując w lecie, oraz głosząc sutry i rozprzestrzeniając naukę dharmy, przestrzegając zasady odprawiania porannej i wieczornej liturgii, spożywania posiłków w ramach rytuału wspólnotowego oraz poszanowania wspólnego życia i praktyki, przestrzegając zasady i doskonałej tradycji praktyki buddyjskiej, „Trzech Dyscyplin” [tj. etyki, medytacji i praktyki dharmy – przyp. tłum.], aby połączyć naukę z samodoskonaleniem i zharmonizować teorię z praktyką oraz aby buddyjscy przywódcy religijni byli oszczędni i powstrzymywali się od sławy i fortuny, tak aby ukazywali czyste i harmonijne oblicze sanghy<sup>182</sup>.

Szczególną wagę przywiązuje się następnie do studiowania, a także nauczania buddyjskich sutr (讲经说法 [...] 闻思经典 [...] 培育发扬学习经典、研究经典、宣讲经典的良好风气 *jiang jing shuofa [...] wen si jingdian [...] peiyu fayang xuexi jingdian, yanjiu jingdian, xuanjiang jingdian de lianghao fengqi*). To, co jest interesujące w tym fragmencie w kontekście „sinizacji”, to fakt, że nacisk położono tu na literaturę pierwotnie przypisywaną historycznemu Buddzie, a nie na bogaty zasób rodzimych dzieł buddyjskich myślicieli z historii Chin (nawet jeśli „sutry” [经 *jing* – przyp. tłum.] można by tu rozumieć jako reprezentatywne dla literatury buddyjskiej w ogóle). W tym momencie wydaje się to tym ważniejsze, że „sutry głosi się, a dharmę szerzy się zgodnie z rozpowszechnianiem się i praktyką światopoglądu podstawowych wartości socjalistycznych” (将讲经说法与弘扬践行社会主义核心价值观相结合 *jiang jiang jing shuofa yu hongyang jianxing shehui zhuyi hexin jiazhi guan xiang jiehe*)<sup>182</sup>. Stąd, w kontekście tematu z punktu 3), należy za-

181 O kontrowersjach, w których m.in. dyskutuje się o niebezpieczeństwie sekularyzacji *versus* spirytualizacji i gdzie wybrzmiewają pytania o wpływ buddyjskich uczonych z Tajwanu, zob. Krause 2019, s. 132-135, por. też aluzje w literaturze chińskiej, np. przyp. 18.

182 Dla kontrastu zob. o wiele bardziej wyważoną interpretację doktryny *qili-qiji* w ramach buddyzmu humanistycznego w oficjalnym raporcie o sytuacji buddyzmu humanistycznego: Chang – Cheng 2020, który ukazał się rok później. Nie wszystkie „oficjalne” teksty muszą być zgodne [ideologiczne], nawet jeśli używają tej samej terminologii. Na temat ram



gwarantować „właściwe przekonania i właściwe działania” (正信正行 *zhengxin zhengxing*; zob. powyżej). Wreszcie, w tym miejscu przypomina się również o kampanii przeciwko komercjalizacji i korupcji z zewnątrz, jak również – tu w sensie samodyscypliny – od wewnątrz<sup>183</sup>.



Fot. Vladislav Murashko, Pexels.com.

#### 5.4 [Organizacja]

Podobnie jak wszystko, co zostało wspomniane powyżej, również zarządzanie organizacją buddyjską w punkcie 4) wyraźnie odnosi się do tego, że ma być ono dostosowane do Nowej Ery i poddane kontroli jakości. Nawet jeśli nie jest dokładnie sprecyzowane, co oznacza „wzrost jakości w odniesieniu do

i mechanizmów dyskusji, a także ich roli i zakresu we współczesnych Chinach, zob. Alpermann – Fröhlich 2020. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na meandry innej terminologii: Przywoływanie „troski [historycznego] Buddy” i jej cel mogą być interpretowane zupełnie inaczej. Dla przykładu, w przypadku jednego ze współautorów powyższego raportu, Cheng Gongrang, jest on wyraźnie inspirowany przez mistrza Hsing Yun 星云 (ur. 1927), do którego książki o tym samym tytule 人間佛教回归佛陀本懷 *renjian fojiao buigui fotuo ben huai* (Buddyzm humanistyczny i powrót do troski Buddy) – wydanej również w ChRL w 2016 roku – wielokrotnie odwołuje się w tekstach i wywiadach.

183 [...] 更好发挥佛教净化人心、涵育道德、启迪智慧、传承文化、改善人生、利益人群、服务社会、广利众生的积极作用.

standaryzacji, systematyzacji i modernizacji wewnątrzbuddyzmskiego zarządzania” (提高佛教内部管理的规范化、制度化、现代化水平 *tigao fojiao nèibu guanli de guifanhua, zhidu hua, xiandaihua shuiping*), ogólny nacisk położono na aktualny związek z „chińską specyfiką” (中国特色 *zhongguo tese*)<sup>184</sup>.

#### 5.5 [Rozwój osobisty]

Lepszy rozwój osobisty, o którym mowa w punkcie 5), jest stałym tematem w chińskim buddyzmie od czasu zakończenia Rewolucji Kulturalnej. W odniesieniu do „sinizacji” podkreśla się to, co wyrażono na podstawie „buddyzmskiego systemu edukacji o chińskiej specyfice w Nowej Ery” (新时代中国特色社会主义思想的佛教教育体系 *xin shidai zhongguo tese de fojiao jiaoyu tixi*) w następującym żądaniu:

Należy zwiększyć udział edukacji ideologicznej i politycznej oraz kursów ogólnokształcących w akademiach buddyjskich, [a tym samym] wprowadzić lub zintensyfikować kursy dotyczące „idei Xi Jinpinga na temat socjalizmu o chińskiej specyfice w Nowej Erze”, a także kultury chińskiej, historii Chin, przepisów religijno-politycznych i historii sinizacji buddyzmu<sup>185</sup>.

Adresatami są tu młodzi ludzie, a w szczególności buddyjscy świeccy, którym potrzebne jest „wszelkiego rodzaju szkolenie” (各类学习培训班 *ge lei xuexi peixun ban*), ze szczególnym uwzględnieniem m.in. „obecnej sytuacji świata i narodu” (世情国情 *shiqing guoqing*).

#### 5.6 [Kultura]

Wzmocnienie kultury, o którym mowa w punkcie 6, również ma przynieść coś nowego, czyli „stworzenie buddyjskiej kultury o chińskiej specyfice w Nowej Erze” (创造具有新时代中国特色社会主义思想的佛教文化 *chuangzao juyou xin shidai zhongguo tese de fojiao wenhua*). Tutaj są:

[...] poszukiwanie i rozpowszechnianie zdrowych, korzystnych i pozytywnych treści w ramach kultury buddyjskiej o chińskiej specyfice, które są interpretowane w harmonii z postępową kulturą socjalizmu, w połączeniu z nadrzędną tradycyjną kulturą i tradycyjnymi cnotami Chin, tak aby podnieść łagodny,

184 Oprócz celu regulacji wewnątrz ChRL, powołanie takiego instytutu można również postrzegać jako pewną konkurencję dla (pół-)akademickich instytucji zajmujących się badaniem koncepcji buddyzmu humanistycznego poza ChRL, np. ze strony Fo Guang Shan na Tajwanie, który pod kierownictwem Hsing Yuna już dużo wcześniej uczynił czymś szybko rozpoznawalnym i prowadzi instytuty w Hongkongu (Chinese University of Hong Kong), Australii (Nan Tien Institute) i USA (University of the West). Jak to często w takich sytuacjach bywa, wkrótce po opublikowaniu planu pracy 26. listopada 2019 r. pojawiły się żądania ze strony rządu, dotyczące reinterpretacji ksiąg kanonicznych pięciu głównych religii dla „formacji religijnego systemu myśli” (宗教思想体系 *zongjiao sixiang tixi*) oraz mającego powstać w tym celu „planu pracy interpretacyjnej” (阐释工作计划 *chanshi gongzuo jihua*), zob. Wenzel-Teuber – Feith – Friemann – Hoster 2019, s. 215.

185 W tradycji buddyjskiej, odnosi się to do pierwszego członu tak zwanej Ośmiornakiej Szlachetnej Ścieżki (chiń. 八正道 *ba zhengdao*, sanskr.: *āryāṣṭāṅgamārga*).

racjonalny i tolerancyjny profil kultury buddyjskiej i przeciwdziałacz fanatyzmowi religijnemu i ekstremizmowi<sup>186</sup>.

Przy całej kreatywności, nowe technologie itp. powinny być również wykorzystywane w tym przypadku i to tak, aby „powstała kultura buddyjska, która przenika serca ludzi, wywiera międzynarodowy wpływ, jest stale przekazywana, tak aby buddyjska kultura Chin była promowana na świecie” (创造新时代深入人心、影响世界、传之久远的佛教文化, 推进中国佛教文化走向世界 *chuangzao xin shidai shenru renxin, yingxiang shijie, chuan zhi jiuyuan de fojiao wenhua, tuijin zhongguo fojiao wenhua zouxiang shijie*).

#### 5.7 [Zaangażowanie charytatywne]

Po powyższych uwagach na temat typowych obszarów, które z punktu widzenia ChSB od dłuższego czasu wymagają wzmocnienia, przedostatni punkt koncentruje się na zadaniu intensyfikacji zaangażowania charytatywnego. Co znamienne, słowo „sinizacja” nie pada w tej części ani razu, mimo że w historii i teraźniejszości chińskiego buddyzmu można znaleźć dobre przykłady działalności charytatywnej. Nacisk kładzie się tu raczej na to, by chińscy buddyści nadal byli aktywni „na peryferiach i na obszarach mniejszości etnicznych” (边疆和少数民族地区 *bianjiang bé shaoshu minzu diqu*). W ten sposób należy wspierać wymianę przedstawicieli wszystkich trzech tradycji buddyjskich w służbie jedności kraju. Pozornie chodzi o aspekty stabilności gospodarczej i społecznej, co wynika również z misji przyczyniania się do realizacji celu KPCh, jakim jest osiągnięcie „społeczeństwa umiarkowanego dobrobytu” (小康社会 *xiaokang shehui*). Nie wyklucza to jednak również pewnej sinizacji buddystów należących do mniejszości etnicznych<sup>187</sup>.

#### 5.8 [Stosunki międzynarodowe]

Ostatni punkt dotyczy międzynarodowej roli chińskich buddystów. Pierwszy aspekt, który zawsze obowiązywał i został zapisany w konstytucji ChSB od czasu jej nowelizacji w 1980 roku, mówi o „pokoju i jedności ojczyzny” (祖国和平统一 *zuguo heping tongyi*). Obejmuje to, oprócz solidarności pomiędzy trzema tradycjami buddyjskimi w Chinach, pielęgnowanie stosunków z buddystami w Hongkongu, na Tajwanie i za granicą. Drugi aspekt związany jest z Xi Jinpingem i opiera się na jego autorskiej myśli socjalistycznej. Jeśli w 2015 r. elementy narodowe były jeszcze zawarte w statucie ChSB, tutaj twierdzenie idzie dalej i przewiduje „wspólnotę ludzkości o wspólnej przyszłości” (zob. wyżej: renlei mingyun gongtongti), na którą się powołuje<sup>188</sup>.

186 O dyscyplinie religijnej w ChRL i odwołaniach do tradycji zob. Bianchi 2017.

187 Na temat celu, jakim jest osiągnięcie „umiarkowanego dobrobytu” dla wszystkich obywateli ChRL, zob. Smith 2020. Na temat charytatywnych zadań buddystów i ich możliwości, zob. Laliberté 2009.

188 指导寺院及僧众坚持学律持戒、半月布萨、结夏安居的律仪制度,

W pierwszej kolejności adresatami orientacji międzynarodowej są sami Chińczycy, czyli społeczność chińska mieszkająca za granicą. Należy im zaoferować „duchową ojczyznę” (精神家园 *jingshen jiayuan*). Pojęcie „buddyzmu” odgrywa podrzędną rolę, gdy mówi się, że powinien być używany, aby:

[...] wzmocnić poczucie przynależności kulturowej i narodowej siły dośrodkowej zamorskich Chińczyków, zjednoczyć chińskich synów i córki w kraju i za granicą w wypełnianiu walki o wielkie odrodzenie narodu chińskiego<sup>189</sup>.

To, że buddyzm – jak to ma miejsce od lat 50-tych – służy również jako instrument promowania przyjaźni z zagranicą, ma być osiągnięte również tutaj w związku z projektem „Nowego Jedwabnego Szlaku” (ang. One Belt, One Road, chiń. 一带一路 *yidai yilu*).

Światowe Forum Buddyjskie (ang. World Buddhist Forum, chiń. 世界佛教论坛 *shijie fojiao luntan*), które odbywa się w Chinach od 2006 roku, ma odegrać tutaj również ważną rolę, jak wychodzenie [do świata – przyp. red.] (走出去 *zou chuqu*) buddystów. W ten sposób powinni zwiększyć „swoją rolę i prawo do zabierania głosu na arenie międzynarodowej” (国际影响力和话语权 *guoji yingxiang li he huayu quan*) i wykazać się „nieustraszoną pracowitością” (不懈努力 *buxie nuli*), aby przez dialog rozwijać „wspólnotę ludzkości o wspólnej przyszłości”<sup>190</sup>.



Fot. Supharat Nuea-on, Pexels.com.

#### 6 [Realizacja]

W ostatniej części dokumentu kończy się pouczeniem, że przedstawiony tu program ma być gruntownie przestudowany i realizowany na wszystkich szczeblach. Od propagandy

坚持别行共修、冬参夏学、讲经弘法的学修制度, 坚持二时课诵、过堂用斋、共住共修的生活制度, 坚持勤修三学、学修并进、解行相应的佛教修行原则与优良传统, 保持佛教教职人员少欲知足、淡泊名利的衲子本色, 展现僧团清静和合的精神面貌.

189 [...] 增强华侨华人的文化归属感与民族向心力, 团结海内外中华儿女共同为实现中华民族伟大复兴而奋斗.

190 Aktualny przegląd międzynarodowego wymiaru działalności buddyjskiej można znaleźć m.in. w artykułach Laliberté 2019 i Wank – Yoshiko 2020.



przez wszystkie możliwe organy, przez intensywne badania, jasny podział zadań i wiążącą realizację, aż po monitorowanie sukcesu – podstawowe wymagania są tu sformułowane zwięźle, ale jednoznacznie, „aby wspólnie otworzyć nowe horyzonty dla sinizacji buddyzmu w Nowej Erze” (共同开创新时代佛教中国化的新境界 *gongtong kai chuanguoxin shidai fojiao zhongguo hua de xin jingjie*).

Początek jakiejś nowej ery czy Nowej Ery, czy koniec buddyzmu?

Jak zaznaczono na wstępie, przedstawiony tu dokument jest świadectwem przyjętym po rezygnacji poprzedniego przewodniczącego ChSB Xuechenga i przed zatwierdzeniem nowego przewodniczącego Yanjue. W pewnym sensie jest to jednak kontynuacja tej samej linii. Prezydent Xuecheng, który ustąpił w 2018 r., zawsze zachowywał bowiem zewnętrzną lojalność wobec kierownictwa państwa; wszak w 2016 r. objął urząd właśnie za rządów Xi Jinpinga, dając przykład wzorcowej kariery. Jego opublikowane prace na temat sinizacji, książka o buddyzmie i Nowym Jedwabnym Szlaku i wiele innych można czytać jak projekt<sup>191</sup>.

Jego (błędne) zachowanie, które stało się jego zgubą, polegało – na ile można to zaobserwować – raczej na odbiegającej od tego, ukierunkowanej do wnętrza postawie lub działaniach, a także na rosnącej popularności. Prawdą jest, że Xuecheng nadał klasycznym dziełom wprowadzającym z buddyzmu tybetańskiego, które włączył – co zaskakujące – do swojego systemu nauczania, rangę podporządkowaną wobec chińskich dzieł buddyjskich w (teoretycznej) harmonii z postulatami postępującej sinizacji. Ale jego działalność stała się zbyt oszołamiąca. Właśnie w tym miejscu następuje obecnie korekta. Obecna kampania sinizacji nie tylko dotyczy spraw zewnętrznych, lecz także wdiera się w wewnętrzny system buddyjski.

Jak jednak wynika z powyższego, w ujęciu ChSB sinizacja wskazuje drogę do tego, co od dawna stara się ona osiągnąć: odrodzenie i uzasadnienie obecności buddyzmu w ChRL, które uwzględnia zmiany polityczne i społeczne. Nawet jeśli nie wspomina się wyraźnie o buddyjskim reformatorze Taixu, to idea buddyzmu humanistycznego, wprowadzona przez niego w życie sto lat temu, jest niezbędnym, legitymizującym konstruktem, aby dostosować się do odpowiednich warunków życia. Chińscy buddyści mogą powołać się na ruch reformatorski, który w zasadzie miał i ma na celu nie tylko przypomnienie oryginalnych nauk historycznego Buddy, lecz też wyprowadzenie z nich sposobu, w jaki należy zreformować tradycyjną religię buddyjską w celu doprowadzenia jej do harmonii z rzeczywistością życia.

191 Zob. przemówienie Xuechenga otwierające konferencję w bezpośrednim następstwie wprowadzenia doktryny sinizacji Xi Jinpinga, Xuecheng 2017; a także jego wkład do antologii również wydanej niedawno, Xuecheng 2018, oraz jego książkę o Nowym Jedwabnym Szlaku, Xuecheng 2015.

Fakt, że realia życia w ChRL pod rządami Xi Jinpinga nakazują obecnie nie tylko „służenie ludowi” (为人民服务 *wei renmin fuwu*), ale podążanie za jego ideami, nie tylko w całym kraju, ale w celu osiągnięcia „wspólnoty ludzkości o wspólnej przyszłości”, stawia przed buddystami wyzwanie zewnętrznego i wewnętrznego balansowania. Zewnętrznie klasztory są ozdobione flagami narodowymi i plakatami propagandowymi, wpajając każdemu odwiedzającemu miłość do ojczyzny i niemal uniwersalny „światopogląd socjalistycznych wartości podstawowych”. Wewnątrz stoją w obliczu fuzji przekonań religijnych i świeckich, w której treści buddyjskie są coraz bardziej podporządkowane świeckiej kulturze chińskiej, której treść (ich wiary) jest określana przez KPCh.

To, co ustala się obecnie, związane jest z hasłem „sinizacja” lub też z wymogiem „chińskiej specyfiki”. Buddyści mogą się pochwalić bogatym doświadczeniem, jak doprowadzili „obcą religię” z przeszłości do harmonii z chińską rzeczywistością – być może bardziej niż (światowe) religie (jak islam czy chrześcijaństwo), które zadomowiły się w Chinach znacznie później. I lubią dumnie wskazywać, jak to nie tylko dawni cesarze wymagali od nich podporządkowania się państwu i modlitwy dla dobra narodu (zresztą jak od wszystkich innych religii). Ale widzą też w każdym swoim wkładzie we wzbogacanie chińskiej kultury cząstkę „buddyzacji” kraju, nawet jeśli nie zawsze tak to ujmują. Czasem nawet udało im się nakłonić chińskich cesarzy, by sami wyznawali buddyzm i w dużej mierze mu służyli w czasach, gdy nie było jeszcze nowoczesnego rozdziału państwa od religii<sup>192</sup>.

W okresie Republiki (1912-1949) chińscy buddyści doświadczyli z kolei kryzysu jedności państwa, rozumianego teraz już nie jako „Państwo Środka”, lecz „naród”, i musieli zmierzyć się również z własnym kryzysem wynikającym z konieczności ponownego odnalezienia się w państwie i społeczeństwie – opisywani w nowoczesnym żargonie jako religia (宗教 *zongjiao*)<sup>193</sup>. Ta sytuacja sprzyjała wizjom buddyjskiej drogi „zbawienia” dla państwa, co Gregory A. Scott (2011) określił mianem „buddyjskiego nacjonalizmu”<sup>194</sup>. Pod tym względem chińscy buddyści nie są w żadnym razie nieporadni, gdyż dziś nie chodzi już o przewyciężenie narodowego kryzysu, lecz o ponowne umocnienie siły wielkiego narodu, z którym nierozdzielnie związana jest dla nich wielka tradycja buddyjska. Czują się nawet zainspirowani inicjatywą Nowego Jedwabnego Szlaku z globalnego punktu widzenia i z coraz większą pewnością siebie podkreślają, że żyją w „ojczyźnie”

192 Znany przykładem jest tu cesarzowa Tang Wu Zetian 武则天 (625-705), która twierdziła, że jest reinkarnacją Buddy; jednak, by przytoczyć jeszcze inny przykład, cesarz Wu z dynastii Liang 梁武帝 (464-549) był znacznie bardziej zainspirowany buddyzmem [tzn. uchodzi za największego z cesarskich protektorów buddyzmu w historii Chin – przyp. tłum.], zob. np. Janousch 1999.

193 Na temat ewolucji tego neologizmu zob. Meyer 2020..

194 Na temat „buddyzacji” (佛化 fohua) wg Taixu, wymogów spójnej „interpretacji buddyjskiej” i ryzyka związanego z towarzyszącym jej uległym dostosowywaniem się do wymogów państwa, zob. Müller 1993, s. 182-192..

buddyzmu, gdzie trzy tradycje buddyjskie są nadal żywe, podczas gdy buddyzm w Indiach, skąd pochodzi, prawie całkowicie zanikną<sup>195</sup>.

Jednak politycznie wytyczona ścieżka nie jest w żadnym wypadku gwarancją szerokiego uznania w Chinach i poza nimi. Politolog Yu Keping 俞可平 z Pekinu właśnie przestrzegł w wywiadzie w styczniu – w ramach dziedziny nauk politycznych<sup>196</sup>:

Teraz jednak obawiam się, że nadmierny nacisk na „chińską specyfikę” i lokalną asymilację zdławi wspólne zasady i wartości nauk politycznych jako systemu wiedzy o człowieku. Nie możemy stać na drodze do internacjonalizacji i globalizacji z sinizacją i chińską specyfiką<sup>197</sup>.

Kampania sinizacji, do której wzywa Xi Jinping i którą formułuje ChSB, będzie w dużym stopniu zależała od tego, jak rozwiną się polityczne wytyczne Xi<sup>198</sup> i jak chińscy buddyści zaakceptują pragmatyczne rozwiązania lub przyjmą polityczne postulaty i włączą je do swojego systemu wierzeń. Ostatnio buddyści musieli podjąć taki ogromny wysiłek, aby usprawiedliwić się ideologicznie w latach 50. i 60. XX w. Musieli skonfrontować się z treściami komunistycznymi i maoistowskimi, co doprowadziło do tego, że w wyniku dialektycznych wypaczeń ze strony buddyjskiej Mao Zedongowi 毛泽东 (1893-1976) jako wielkiemu przywódcy przypisano nawet status buddy, jednakże nie spotkało się to z dobrym przyjęciem. Takie dawne aberracje w trakcie ożywienia od lat 80. straciły na przydatności i zostały niemal zapomniane.<sup>199</sup>



Fot. Rodnae Productions, Pexels.com.

195 Zob. kilka przykładów wskazujących na ten kierunek w Krause 2020a, zwłaszcza ss. 214-229.

196 Yu Keping 2021. Chciałabym podziękować profesorowi Thomasowi Hebererowi za wskazanie tego wywiadu.

197 但现在我担心过分强调中国特色、本土化，把政治学作为人类知识体系的一些共同的原理、共同的价值淹没了。我们不能以中国化、特色化去抵御国际化和全球化。

198 Wspomniane już Zgromadzenie Narodowe Przedstawicieli Buddyzmu w grudniu 2020 przedstawiło projekt poprawki do statutu (xiuding'an 修订案), ale nie został on jak dotąd opublikowany. W związku z tym można spodziewać się jeszcze pewnych akcentów. Ponadto nadal istotną rolę odgrywa buddyzm humanistyczny obok inicjatywy wspomnianej już w przypisie 37. Zob. też sprawozdanie ChSB z „Symposium online o rozwoju buddyzmu humanistycznego” w 2021.

199 Patrz: tekst Xue z 2016 r.

Chociaż dzisiejsza buddyjska elita mnichów w Chinach, z której większość została ustanowiona w latach 80. XX w. lub później, nie ma prawie żadnego doświadczenia sprzed Rewolucji Kulturalnej, to prawdopodobnie tym bardziej pomocne dla jej przetrwania jest to, że wrosła w Nową Erę [Xi Jinpinga].<sup>200</sup> W przeciwieństwie do intelektualistów mniej więcej w tym samym wieku, którzy studiowali lub pracowali za granicą w latach 80. czy 90. XX w., buddyjska elita ma niewielkie doświadczenie w kontaktach z krajami zachodnimi. Buddyzm i chińska kultura dla nich idą w harmonijnej parze. Intelktualna komunikacja będzie również dla chińskich buddystów o wiele łatwiejsza, ponieważ istnieje dla nich względnie bezpieczne miejsce w tzw. buddyzmie humanistycznym. Ale fakt, że nie każdy pod tym pojęciem rozumie to samo albo jest po prostu buddystą, będzie trudniejszy do „usprawiedliwienia” [w ChRL]. Szczególnie delikatne jest i pozostanie pytanie, jak dalece wymuszony politycznie „(dalszy) rozwój” i niezbędna suwerenność interpretacyjna nad buddyzmem humanistycznym w ChRL zostaną doprowadzone do kierunku akceptowalnego dla obu stron Cieśniny Tajwańskiej. Trzeba będzie uważniej niż w ciągu ostatnich trzech lub czterech dekad buddyzmu ożywienia (ang. revivals) przyjrzeć się kierunkowi, w jakim buddyści w Chinach dalej będą „rozwijać” siebie bądź swój system wobec obecnie przyjętego kierunku ChSB.

## Bibliografia

Alpermann, Björn – Franziska Fröhlich 2020. „Doing Discourse Research in Chinese Studies: Methodological Reflections on the Basis of Studying Green Consumption and Population Policy”, w: ASIEN, nr. 154-155, s. 111-128.

Baidu 百度 2021. „Fojiao de Zhongguohua” 佛教的中国化 (Sinizacja buddyzmu), Dostęp: Baidu 百度 [baike.baidu.com] pod adresem <https://baike.baidu.com/item/佛教的中国化> (27.02.2021).

Bianchi, Ester 2017. „Yi jie wei shi 以戒為師: Theory and Practice of Monastic Discipline in Modern and Contemporary Chinese Buddhism”, w: Studies in Chinese Religions, t. 3, nr 2, s. 111-141.

Bingenheimer, Marcus 2004. Der Mönchsgelehrte Yinshun (1906\*) und seine Bedeutung für den Chinesisch-Taiwanischen Buddhismus des 20. Jahrhunderts, Würzburger Sinologische Schriften, Heidelberg: edition forum.

Chang Hongxing 常红星 – Cheng Gongrang 程恭让 2020. „2016 nian Zhongguo renjian fojiao fazhan baogao” 2016年中国人间佛教发展报告 (Raport z 2016 roku na temat rozwoju buddyzmu humanistycznego w Chinach), w: Qiu Yonghui 邱永辉, Zhongguo zongjiao baogao (2017–2018) 中国宗教报告 (2017–2018) (Annual Report on Religions in China (2017–2018)), Zongjiao lanpishu 宗教蓝皮书 (Blue Book of Religions), s. 16-45; online pod adresem [www.pishu.com.cn/skwx\\_ps/bookdetail?SiteID=14&ID=11941378](http://www.pishu.com.cn/skwx_ps/bookdetail?SiteID=14&ID=11941378) (publikacja 01.08.2020, wgląd 28.02.2021).

200 O współczesnej buddyjskiej generacji kierownictwa w ChRL patrz: Wydanie specjalne *Journals of the Oxford Centre for Buddhist Studies* z jego sześcioma tekstami, Krause 202b.



Ch'en, Kenneth K.S. 1973. The Chinese Transformation of Buddhism, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Cheng Gongrang 程恭让 2016. „*Dangdai Zhongguo fojiao wenhua de sida weiji ji qi zhuansixing fazhan de fangxiang*” 当代中国佛教文化的四大危机及其转型发展的方向 (Cztery główne kryzysy współczesnej chińskiej kultury buddyjskiej i kierunek jej transformacyjnego rozwoju), in: Shijie zongjiao wenhua 世界宗教文化 [The World Religious Cultures], nr 6, S. 105-108.

Cheng Gongrang 程恭让 2017. Fodian hanyi, lijie yu quanshi yanjiu. Yi shanqiao fangbian yixi gainian sixiang wei zhongxin, shang xia 佛典汉译、理解与诠释研究。以善巧方便一系概念思想为中心 (Studia nad chińskim tłumaczeniem, rozumieniem i interpretacją dzieł buddyjskich ze szczególnym uwzględnieniem koncepcji upaya), 2 tomy, Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe.

China heute 2018a. „Fünfjahres-Arbeitsplan für das Vorantreiben des Festhaltens des Katholizismus unseres Landes an der Ausrichtung auf Sinisierung (2018–2022)” (Tuijin woguo tianzhujiao jianchi Zhongguo-hua fangxiang wunian gongzuo guihua 推进我国天主教坚持中国化方向五年工作规划 [2018–2022]), in: China heute, t. XXXVII, nr 4, s. 220-228.

China heute 2018b. „Einige Ansichten zur weiteren Regulierung des Problems der Kommerzialisierung des Buddhismus und des Daoismus” (Guanyu jinyibu zhili fojiao daojiao shangyehua wenti de ruogan yijian 关于进一步治理佛教道教商业化问题的若干意见), in: China heute, t. XXXVII, nr 2, s. 101-104.

Dessein, Bart 2020. „The Heritage of Taixu: Philosophy, Taiwan, and Beyond”, w: Asian Studies, t. VIII (XXIV), nr 3, s. 251-277.

DeVido, Elise A. 2009. „The Influence of Chinese Master Taixu on Buddhism in Vietnam”, w: Journal of Global Buddhism, t. 10, s. 413-458.

Fang Guangchang 方广锠 2018. Yiwei jing yanjiu yu „wenhua huiliu” 疑伪经研究与 „文化汇流” (Studia nad apokryfami i "zbieżność kultur”), Guilin: Guanxi shifan daxue chubanshe.

Feith, Katharina – Isabel Friemann – Katharina Wenzel-Teuber 2020. „Chronik zu Religion und Kirche in China: 1. Oktober bis 2. Dezember 2020”, w: China heute, t. XXXIX, nr 4, s. 191-197.

Fisher, Gareth 2014. From Comrades to Bodhisattvas. Moral Dimensions of Lay Buddhist Practice in Contemporary China, Topics in Contemporary Buddhism, Honolulu: University of Hawai’i Press.

Fisher, Gareth 2016. „Mapping Religious Difference: Lay Buddhist Textual Communities in the Post-Mao-Period”, w: Jan Kiely – J. Jessup Brooks (wyd.), Recovering Buddhism in Modern China, The Sheng Yen Series in Chinese Buddhist Studies, New York: Columbia University Press, s. 257-290.

*Fojiao zaixian* 佛教在线 2020. „Zhongguo fojiao xiehui renjian fojiao sixiang yanjiu jidi jiepai yishi zai Zhejiang foxuayuan juxing” 中国佛教协会人间佛教思想研究基地揭牌仪式在浙江佛学院举行 (Ceremonia Inauguracji Chińskiego Stowarzyszenia Buddyjskiego na rzecz podstaw studiów nad buddyzmem humanistycznym), pod adresem Fojiao zaixian 佛教在线 [fjnet.org]: www.fjnet.com/jjdt/jjdtnr/202011/t20201130\_290342.htm (publikacja 30.11.2020, wgląd 07.03.2021).

Friedrich, Michael 2001. „Die Sinisierung des Buddhismus”, in: Buddhismus in Geschichte und Gegenwart, Bd. 5, S. 110-123; online pod adresem www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/4-publikationen/buddhismus-in-geschichte-und-gegenwart/bd5-k08friedrich.pdf.

Gao, Charlotte 2017. „A Community of Shared Future’: One Short Phrase for UN, One Big Victory for China?”, w: The Diplomat, unter https://thediplomat.com/2017/11/a-community-of-shared-future-one-short-phrase-for-un-one-big-victory-for-china/ (publikacja 05.11.2017, wgląd 11.10.2020).

Günzel, Marcus 1998. Die Taiwan-Erfahrung des chinesischen Sangha. Zur Entwicklung des buddhistischen Mönchs- und Nonnenordens in der Republik China nach 1949, Seminar für Indologie und Buddhismuskunde der Universität Göttingen, t. 7, Göttingen: Seminar für Indologie und Buddhismuskunde.

Guggenmos, Esther-Maria 2006. „Engaged Buddhism in Taiwan? – Zum lokalen Profil eines gesellschaftlich engagierten Gegenwartsbuddhismus”, w: China heute, t. XXV, nr 3, s. 105-116.

*Guojia zongjiao* shiwuju zongjiao yanjiu zhongxin 国家宗教事务局宗教研究中心 (Religious Research Center of the National Religious Affairs Administration) (wyd.) 2017. Jianchi woguo zongjiao Zhongguohua fangxiang yantao wenji 坚持我国宗教中国化方向研讨文集 (Zbiór esejów z konferencji "Podporządkowanie się orientacji na sinizację religii naszego kraju), Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe.

Holbig, Heike 2018. „Making China Great Again – Xi Jinpings Abschied von der Reformära”, w: GIGA Focus Asien, nr. 2, pod adresem www.giga-hamburg.de/en/publications/11573892-making-china-great-again-xi-jinpings-abschied-reformära/ (publikacja kwiecień 2018, wgląd 27.02.2021).

Hsing Yun 星云 2016. Renjian fojiao huigui fotuo benhuai 人间佛教回归佛陀本怀 [Der Humanistische Buddhismus und die Rückkehr zum Anliegen des Buddha], Beijing: Renmin chubanshe.

Janousch, Andreas 1999. „The Emperor as Bodhisattva: The Bodhisattva Ordination and Ritual Assemblies of Emperor Wu of the Liang Dynasty”, w: Joseph P. McDermott, State and Court Ritual in China, Cambridge: Cambridge University Press, s. 112-149.

Ji Zhe 汲喆 2013. „Zhao Puchu and his Renjian Buddhism”, in: The Eastern Buddhist, t. 44, nr 2, s. 35-58.

Krause, Carsten 2018. „Auf Spurensuche 1978–2018: Zur Entwicklung des chinesischen Buddhismus in der Gegenwart”, w: China heute, t. XXXVII, nr 3, s. 176-188.

Krause, Carsten 2019. „Changing Functions of renjian fojiao 人间佛教 in Mainland China”, w: Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies, t. 17, s. 117-143.

Krause, Carsten – Paula Engelbach 2019. „Neue buddhistische Dokumente zu Online-Rekrutierungen von Mönchen, zur Inthronisation von Äbten sowie zur Einweihung von Buddhastatuen und Pagoden” [w tym tłumaczenie dokumentów], w: China heute, t. XXXVIII, nr 4, s. 221-226.

Krause, Carsten 2020a. „In Quest of the Legacy of Buddhist Monasteries in Contemporary China: Identification Processes of the New Buddhist Leadership, between Historical Relevance and the Challenges of Modernisation”, w: Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies, Special Supplement November 2020, s. 194-243; online pod adresem https://ocbs.org/category/journal-supplements/ (publikacja November 2020, wgląd 28.02.2021).

Krause, Carsten (wyd.) 2020b. „When a New Generation Comes up: Buddhist Leadership in Contemporary China”, w: Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies, Special Supplement November 2020,

s. 1-243; online pod adresem https://ocbs.org/category/journal-supplements/ (publikacja listopad 2020, wgląd 28.02.2021).

Laliberté, André 2009. „The Institutionalization of Buddhist Philanthropy in China”, w: Jonathan Schwartz – Shawn Shieh (wyd.), State and Society Responses to Social Welfare Needs in China: Serving the People, London [m.in.]: Routledge, s. 113-134.

Laliberté, André 2019. „Buddhism under Jiang, Hu, and Xi: The Politics of Incorporation”, w: Ji Zhe – G. Fisher – A. Laliberté (wyd.), Buddhism after Mao: Negotiations, Continuities, and Reinventions, Honolulu: University of Hawai’i Press, s. 21-44.

Leung, Beatrice 2018. „Gedanken beim Lesen des ‚Fünfjahres-Arbeitsplans für das Vorantreiben des Festhaltens des Katholizismus unseres Landes an der Ausrichtung auf Sinisierung (2018–2022)“”, w: China heute, t. XXXVII, nr 4, s. 209-211.

Li Jingxi 2019. „Reflexionen zur Sinisierung der katholischen Kirche”, w: China heute, t. XXXVIII, nr 4, s. 237-241.

Liebethal, Walter 1952. „Was ist chinesischer Buddhismus?”, in: Asiatische Studien. Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft, t. 6, s. 116-129; online pod adresem http://doi.org/10.5169/seals-145467.

McCarthy, Susan 2019. „Spiritual Technologies and the Politics of Buddhist Charity”, w: Ji Zhe – G. Fisher – A. Laliberté (wyd.), Buddhism after Mao: Negotiations, Continuities, and Reinventions, Honolulu: University of Hawai’i Press, s. 77-96.

Meyer, Christian 2020. „Zongjiao als chinesischer Religionsbegriff? Genealogische Anmerkungen zu seiner Entwicklung seit der späten Qing-Zeit”, w: China heute, t. XXXIX, nr 4, s. 206-217.

Miao Ying. 2021. „Romanticising the Past: Core Socialist Values and the China Dream as Legitimisation Strategy”, w: Journal of Current Chinese Affairs, t. 49, nr. 2, s. 162-184.

Müller, Gotelind 1993. Buddhismus und Moderne: Ouyang Jingwu, Taixu und das Ringen um ein zeitgemäßes Selbstverständnis im chinesischen Buddhismus des frühen 20. Jahrhunderts, Münchener Ostasiatische Studien, t. 63, Stuttgart: Steiner.

Pittman, Don A. 2001. Toward a Modern Chinese Buddhism. Taixu’s Reforms, Honolulu: University of Hawai’i Press.

Pye, Michael 1978. Skilful Means – A Concept in Mahayana Buddhism, London: Gerald Duckworth & Co. Ltd.

Schütte, Hans-Wilm 2019. Im Dienst des Irdischen. Buddhismus in China heute, Berlin: editionfrölich.

Scott, Gregory A. 2011. „The Buddhist Nationalism of Dai Jitao”, w: Journal of Chinese Religions, t. 39, nr 1, s. 55-81.

Sheel, Kamal 2014. „Hu Shih and ‚The Indianisation of China’: Some Comments on Modern Chinese Discourses on India”, w: China Report, t. 50, nr 3, s. 177–188.

Sheng kai 圣凯 2017. „Fojiao Zhongguohua de neihan, lishi jingyan yu xiandai yiyi” 佛教中国化的内涵、历史经验与现代意义 (Sinizacja buddyzmu: treść, doświadczenie historyczne i znaczenie współczesne), w: Guojia zongjiao shiwuju zongjiao yanjiu zhongxin 国家宗教事务局宗教研究中心 (Religious Research Center of the National Religious Affairs Administration) (wyd.), Jianchi woguo zongjiao Zhongguohua fangxiang yantao wenji 坚持我国宗教中国化方向研讨文集 (Zbiór esejów z konferencji na temat „Przestrzeganie orientacji na sinizację religii naszego kraju”), Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe, S. 403-415.

Smith, Craig 2020. „COVID-19 and China’s Five-Year Plan to create a ‚xiaokang’ Society”, w: Melbourne Asia Review, nr 2, s. 1-7; online pod adresem https://doi.org/10.37839/mar2652-550x2.9 (publikacja 12.05.2020, wgląd 28.02.2021).

Taixu 太虚 1930. Foxue gailun 佛学概论 (Wprowadzenie do nauki buddyjskiej), online pod adresem www.nanputuo.com/nptlib/html/dir/dir164.html (publikacja 08.01.2007, wgląd 23.03.2021).

Wang Guanxin 王关兴 2002. *Jicheng fengfu fazhan* 继承丰富发展 (Nasze dziedzictwo wzbogacania i rozwoju). Nanchang: Jiangxi renmin chubanshe.

Wang Haoyue 王皓月 2021. „Jingcai shuping” 精彩书评 (Wybrane recenzje), na Jingdong quanqiu 京东全球 [global.jd.com] pod adresem https://item.jd.com/12134562.html (wgląd 28.02.2021.)

Wank, David – Yoshiko Ashiwa 2020. „The Chinese State’s Global Promotion of Buddhism”, w: Geopolitics of Religious Soft Power Policy Brief, Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs, nr 4, s. 1-7.

Wenzel-Teuber, Katharina – Katharina Feith – Isabel Friemann – Barbara Hoster 2019. „Chronik zu Religion und Kirche in China: 23. September – 12. Dezember 2019”, w: China heute, t. XXXVIII, nr 4, s. 214-220.

Wenzel-Teuber, Katharina –Katharina Feith – Isabel Hess-Friemann – Jan Kwee – Gregor Weimar 2018. „Chronik zu Religion und Kirche in China: 19. März – 30. Juni 2018”, w: China heute, t. XXXVII, nr 2, s. 81-92.

Wikipedia 2021. „Sinicization” [Sinisierung], na Wikipedia pod adresem https://en.wikipedia.org/wiki/Sinicization (wgląd 27.02.2021).

Wright, Arthur F. 1959. Buddhism in Chinese History, Stanford Studies in the Civilizations of Eastern Asia, Stanford, Calif. – London: Stanford University Press – Oxford University Press.

Xi Jinping 习近平 2016. „Programmatische Rede Xi Jinpings auf der Nationalen Konferenz zur Religionsarbeit”, w: China heute, t. XXXV, nr 2, s. 83-86.

Xue Yu 學愚 2016. „Buddhist Efforts for the Reconciliation of Buddhism and Marxism in the Early Years of the People’s Republic of China”, w: Jan Kiely – J. Jessup Brooks (wyd.), Recovering Buddhism in Modern China, The Sheng Yen Series in Chinese Buddhist Studies, New York: Columbia University Press, s. 177-215.

Xuecheng 学诚 2015. *Wenming de duibua – Zhongguo fojiao zai „yidai yilu” zhong de wenhua niudai zuoyong* 文明的对话—中国佛教在 „一带一路” 中的文化纽带作用 (Dialog cywilizacji - O funkcji kulturowego zawiasu chińskiego buddyzmu w strategii „One Belt One Road”), Beijing: Renmin chubanshe.

Xuecheng 学诚 2017. „Kaimushi fayan” 开幕式发言 (Przemówienie inauguracyjne), w: *Guojia zongjiao shiwuju zongjiao yanjiu zhongxin* 国家宗教事务局宗教研究中心 (Religious Research Center of the National Religious Affairs Administration) (wyd.), Jianchi wo guo zongjiao Zhongguohua fangxiang yantao wenji 坚持我国宗教中国化方向研讨文集 (Zbiór esejów z konferencji „Przestrzeganie orientacji na sinizację religii naszego kraju”). Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe, s. 16-20.

Xuecheng 学诚 – Lou Yulie 楼宇烈 (wyd.) 2017. *Renjian fojiao sixiang wenku* 人间佛教思想文库 (Antologia pism na temat myśli humanistycznego buddyzmu), Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe.

Xuecheng 学诚 2018. „Fojiao Zhongguohua zhuyao jingyan” 佛教中国化主要经验 (Istotne doświadczenia związane z sinizacją buddyzmu),



## Początki buddyzmu w Chinach

dr Katarzyna Marciniak  
(Pracownia Studiów nad Buddyzmem,  
Uniwersytet Warszawski)

Buddyzm dotarł do Chin w I w. n.e. Zapewne był to proces stopniowy, w którym nauka Buddy przenikała z północno-zachodnich Indii do miast-państw Azji Środkowej drogami Szlaku Jedwabnego, które zbiegały się w Dunhuang 敦煌 i Anxi 安溪, i następnie przez Korytarz Gansu (Korytarz Hexi 河西走廊) dotarła w głąb Chin. Miało to miejsce prawdopodobnie między 2 poł. I w. p.n.e. a połową I w. n.e., kiedy obecność buddyzmu została odnotowana w źródłach chińskich. Buddyzm przybył do Chin wraz z kupcami, handlarzami, wysłannikami i mnichami-misjonarzami, i początkowo ograniczony był do kręgów związanych z przybyszami z Zachodu.

Późniejsi buddyści chiński stworzyli liczne apokryfy i legendy traktujące o pojawieniu się buddyzmu w Chinach. Najbardziej popularną wczesną quasi-historyczną wzmianką jest opowieść o proroczym śnie cesarza Xiaoming 孝明 (58–75) z dynastii Han. Znajduje się ona w „Przedmowie do Sutry w Czterdziestu Dwóch Rozdziałach” (*Sishier zhang jing xu* 四十二章經序), zawartej w słynnym katalogu sutr autorstwa Sengyou 僧祐 (445–518) pt. „Zbiór zapisów dotyczących tłumaczeń Tripitaki” (*Chu sanzang ji ji* 出三藏記集). W Przedmowie znajduje się zdanie „Dawno temu, cesarz Xiaoming z [dynastii] Han ujrzał w śnie boską postać” (昔漢孝明黃帝夜夢見神人), co wskazuje, że tekst pochodzi z okresu po panowaniu Hanów. Dodatkowo, „Krótka historia [dynastii] Wei” (*Weilue* 魏略) Yu Huana 魚豢 z poł. III w. n.e., w której znajduje się szczegółowy rozdział poświęcony początkom buddyzmu w Chinach, nie wspomina nawet o tej legendzie. Możemy zatem przypuszczać, iż opowieść o śnie cesarza Ming pochodzi z okresu nie wcześniejszego niż 2 poł. III w. n.e. Jej treść jest następująca:

Pewnej nocy cesarz Xiaoming z dynastii Późniejszej Han ujrzał w śnie złotą postać z jaśniejącą aureolą, poruszającą się w powietrzu przed pałacem. Rano poprosił swoich doradców o interpretację snu. Jeden z nich, Fu Yi 傅毅, człowiek o wielkiej wiedzy i doświadczeniu, poinformował cesarza, że słyszał o pewnym indyjskim wieszczu, który osiągnął wyzwolenie i którego nazywano Fo (znak 佛 – w języku średniochińskim wymawiany b’iut, jest zapisem fonetycznym pierwszej sylaby w słowie Budda. Jest to zatem skrócony zapis pełnej formy b’iut d’ā 佛陀 = Budda). Posiadał on zdolność poruszania się w powietrzu, a jego ciało miało kolor złota. Na tej podstawie Fu Yi wywnioskował, że postać, którą cesarz Ming ujrzał w śnie, to właśnie wieszcz Budda z Indii. Następnie

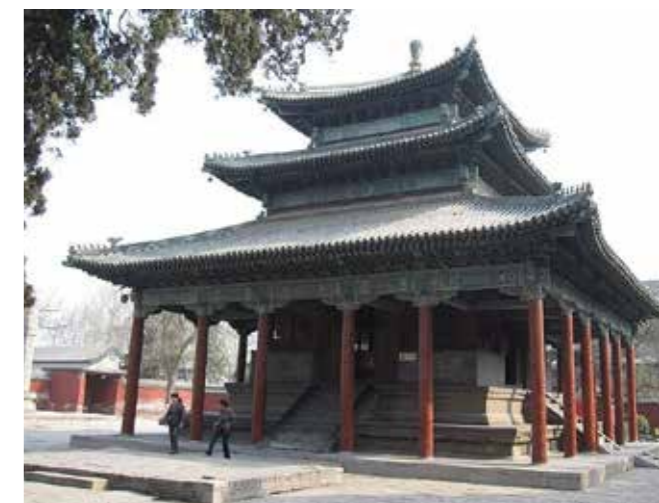
cesarz wyznaczył grupę wysłanników, aby udali się do kraju Yuezhi 月支 (= Imperium Kuszanów) w celu poznania nauk Buddy i pozyskania świętych tekstów buddyjskich. Wysłannikami owymi byli m.in. Zhang Qian 張騫 (sic! Zhang Qian odbył podróż na Zachód na polecenie cesarza Wu w II w. p.n.e.) oraz generał gwardii pałacowej Qin Jing 秦景. Po trzech (lub według innych źródeł jedenastu) latach, w 67 r. n.e., wysłannicy powrócili, przywożąc ze sobą tekst pt. „Sutra w Czterdziestu Dwóch Rozdziałach” (*Sishier zhang jing* 四十二章經). Dodatkowo, do Chin przybyli wówczas pierwsi misjonarze z Zachodu, wśród nich Kaśjapa Matanga (Shemoteng 迦葉摩騰) i Dharmaratna (Zhu Falan 竺法蘭). To właśnie dla nich cesarz Ming kazał zbudować pierwszy klasztor buddyjski Baimasi 白馬寺 w Luoyang. Potem nauki buddyjskie rozpowszechniły się w Chinach i wszędzie budowano klasztory.

Legenda podaje, że tekst Sutry w Czterdziestu Dwóch Rozdziałach został przywieziony do Chin na białym koniu, stąd pierwszy klasztor buddyjski w Chinach został nazwany „Klasztorem Białego Konia” (Baimasi 白馬寺). To właśnie tutaj w latach 289–290 działalność translatorską prowadził wybitny tłumacz tekstów buddyjskich na chiński Dharmaraksza (Zhu Fahu 竺法護) (ok. 230–310), pochodzący z oazy Dunhuang.



Pierwszy klasztor buddyjski Baimasi 白馬寺 w Luoyang. Źródło: Wikipedia.org, domena publiczna.

To właśnie w „Klasztorze Białego Konia” w 250 r. n.e. mnich indyjski Dharmakāra (lub Dharmakāla) ustanowił pierwszą „platformę ordynacji” (*jietan* 戒壇), na której odbywała się ceremonia wyświęcania mnichów buddyjskich (*shoujie* 受戒).



Platforma ordynacji w świątyni Longxing(隆兴寺). Źródło: [https://en.wikipedia.org/wiki/Longxing\\_Temple](https://en.wikipedia.org/wiki/Longxing_Temple) domena publiczna

Sutra w Czterdziestu Dwóch Rozdziałach jest uważana za pierwszy tekst buddyjski przetłumaczony na język chiński. Niestety, źródła nie są zgodne co do tego, kto i kiedy sporządził to tłumaczenie. Niektóre kroniki podają, że sutra została przetłumaczona przez Kaśjapę Matangę w kraju Yuezhi, inne z kolei utrzymują, że tekst został przywieziony do Chin przez Kaśjapę Matangę i Dharmaratnę, i następnie w 67 r. n.e. przetłumaczony przez nich w klasztorze Baimasi 白馬寺 w Luoyang. Według innych źródeł przetłumaczono wówczas na chiński jeszcze pięć tekstów buddyjskich, jednakże żaden z nich nie zachował się do naszych czasów. Mimo iż pochodzenie i historia Sutry w Czterdziestu Dwóch Rozdziałach pozostają niejasne, z pewnością jest ona wczesnym tekstem, ponieważ jest dwukrotnie cytowana w memoriale uczonego imieniem Xiang Kai 襄楷, skierowanym do cesarza Huan 漢桓帝 (147–167) w 166 r. n.e. Sutra składa się z 42 sekcji. Większość rozdziałów rozpoczyna się zdaniem „Budda powiedział” (佛言), co wskazuje, iż są to słowa wypowiedziane przez samego Buddę. Pozostałe sekcje zawierają odpowiedzi Buddy na zadane mu pytania. Warto dodać, że nadal pozostaje kwestią sporną, czy „Sutra” jest tłumaczeniem oryginału sanskryckiego, czy raczej tekstem apokryficznym skomponowanym w Chinach. Zachowała się również wersja tej sutry w koreańskiej Tripitace.

Do połowy I w. n.e. buddyzm dotarł już w głąb Chin, do regionu, którego najważniejszym miastem i centrum handlu był Pengcheng 彭城. W 65 r. n.e. istniała tu społeczność mnichów buddyjskich z Azji Środkowej i chińskich wyznawców świeckich na dworze Liu Yinga 劉英 (brata cesarza Ming), władcy państwa Chu 楚. Skoro w 65 r. n.e. obecność społeczności buddyjskiej została odnotowana na terenach położonych w środkowych i środkowo-wschodnich Chinach, myśl Buddy prawdopodobnie dotarła na tereny północno-zachodnich Chin oraz do Chang’an i Luoyang jakis czas wcześniej.





Ośrodki buddyzmu w czasach dynastii Późniejszej Han (25–220 n.e.). Źródło: Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, Leiden 2007, s. 41.

Wraz ze wzrostem liczby buddystów w Chinach i rosnącym zainteresowaniem nową religią zrodziła się potrzeba przetłumaczenia tekstów buddyjskich na język chiński. Tłumaczeń dokonywano z sanskrytu buddyjskiego i języków lokalnych Azji Centralnej i Zachodniej, takich jak gandhari, sogdyjski, chotański, i wiele innych. Były to głównie języki należące do rodziny indoeuropejskiej, podgrupy indoirańskiej, a więc skrajnie różne od chińskiego. Czyniło to proces sporządzania tłumaczeń niezwykle trudnym i wymagającym zadaniem. Początkowo, w pierwszych wiekach naszej ery, tłumacząc terminy i pojęcia buddyjskie, posługiwano się najczęściej terminologią znaną z taoizmu i konfucjanizmu, np. buddyjski termin *nirvāṇa* „zgaśnięcie” oddawano za pomocą taoistycznego *wuwei* 無為 „niedziałanie”, Dharma „doktryna, nauka Buddy” za pomocą terminu *dao* 道 „droga”, występującego i w taoizmie, i w konfucjanizmie, lub *fa* 法 „prawo” zaczerpniętego z wywodzącej się z konfucjanizmu chińskiej szkoły legalizmu Fajia 法家, natomiast dla oddania terminu *śūnyatā* „pustka” używano taoistycznego *wu* 無 lub *benwu* 本無 „pierwotne nieistnienie”. Metodę tę nazywano *geyi* 格義 i oznaczała ona objaśnianie buddyjskich terminów i pojęć za pomocą bliskich im pod względem znaczenia oraz sensu odpowiedników chińskich. W II i III w. metoda ta była powszechnie używana przez tłumaczy, później zaczęto jednak zauważać jej negatywne strony. Wybitni tłumacze i uczeni buddyjscy późniejszego okresu, przede wszystkim Dao’an 道安 (312–385) i Kumaradžiwa (Jiunoloshi) 鳩摩羅什 (344–409), odeszli od metody *geyi* i zaproponowali lepsze tłumaczenia podstawowych terminów buddyjskich.



Fot. Chao Xu, Pexels.com.jpg

Tłumaczenie z tak różnych od chińskiego języków źródłowych spowodowało powstanie w chińskim dodatkowych elementów językowych, które pozwoliłyby oddać zawiłą składnię języka źródłowego, a także wprowadzenie bardzo dużej liczby fonetycznych transkrypcji i kalek, które oddawały np. nazwy własne i terminologię z zakresu religii, filozofii, doktryny itd. Wpłynęło to również na powstanie wyrażen idiomatycznych w formie czteroznakowych segmentów. Od ok. IV–V w. n.e. zaczął się proces formacji specyficznych, sztucznych idiomów niezbędnych do tłumaczeń tekstów z sanskrytu i sanskrytu buddyjskiego. Tłumaczenia powstawały od II do XII w., nie wiadomo jednak, ile tekstów udało się w tym czasie przetłumaczyć. Niektóre źródła podają, że przetłumaczono 1440 ksiąg w 5586 zwojach i 45 milionach znaków chińskich. Aż połowa wszystkich tłumaczeń powstała przed dynastią Tang (618–907).

We wczesnym okresie powstawania tłumaczeń (*guiyi* 古譯, II–IV w. n.e.) nie było jeszcze sformułowanych jasnych wytycznych dotyczących tego, jaki ma być język sporządzanych tłumaczeń. Niektórzy tłumacze, np. An Shigao 安世高, Zhi Loujiachen 支婁迦讖 (Lokakszema), preferowali język prosty, naturalny, bez ozdóbek, nazywany *zhi zhi* 質質, inni z kolei tłumaczyli na język elegancki, wytworny, który określano *wen wen* 文文, np. Zhi Qian 支謙, Kang Senghui 康僧會.

W 382 r. Dao’an przedstawił pięć punktów zwanych *shiben* 失本 „straty względem oryginału” wskazujących, w jakich sytuacjach jest dopuszczalne pewne odstępstwo od formy tłumaczonych tekstów, oraz trzy punkty *buyi* 不易, w których tłumacze nie powinni wprowadzać żadnych zmian. Drugi z pięciu punktów *shiben* 失本 podaje, że jest dozwolone tłumaczenie w stylu *wen wen* 文文, tj. eleganckim, wytwornym, mimo iż oryginał jest skomponowany w stylu *zhi zhi* 質質, czyli potocznym, prostym, jeżeli powodem wprowadzenia zmian jest chęć zadowolenia gustów odbiorców, tj. Chińczyków (Chu sanzang ji ji 52b25-26):

二者，胡經尚質，秦人好文，傳可衆心，非文不合，斯二失本也。

Drugi punkt: obce [胡, tj. pochodzące z „Zachodnich Regionów”, określane przez Chińczyków terminem *Xiyu* 西域] teksty kanoniczne przyznają pierwszeństwo temu, co naturalne, [lecz] ludność Qin lubi to, co jest wytworne. Tłumacząc, zadowala się serca ludzi. Jeżeli tłumaczenie nie jest wytworne, nie jest przyjemne. To jest druga strata względem oryginału.

Co ciekawe, kwestię dwóch stylów *zhi zhi* 質質 i *wen wen* 文文 poruszył wcześniej również Konfucjusz w Dialogach konfucjańskich (Lunyu 論語 6.18), dochodząc do wniosku, że najlepszy efekt osiąga się wtedy, gdy „wytworność (*wen*) i naturalność (*zhi*) występują obok siebie i są zrównoważone”.

Najstarszym zachowanym katalogiem tłumaczeń tekstów buddyjskich na chiński jest Zbiór zapisów dotyczących tłumaczeń Tripitaki (Chu sanzang ji ji 出三藏記集, Taishō Tripitaka nr 2145) autorstwa Sengyou 僧祐 (435–518), wydany po raz pierwszy w 515 r. i poprawiony przez samego autora tuż przed jego śmiercią. Pierwszym tekstem wymienionym w tym katalogu jest wspomniana już Sutra w Czterdziestu Dwóch Rozdziałach (四十二章經). Ze zbioru Sengyou korzystał m.in. Huijiao 慧皎 (497–554), pisząc Biografie wybitnych mnichów (Gaosen zhuan 高僧傳) w 530 r. n.e. Katalog Chu sanzang ji ji jest opisem procesu formowania się i zawartości chińskiej Tripitaki („Trójkosza” 三藏), w którym autor zawarł również informacje zaczerpnięte z wcześniejszych zbiorów, m.in. ze sławnego katalogu *sutr Zongli zhongjing mulu* 綜理衆經目錄 autorstwa Dao’ana 道安 (312–385), ukończonego w 374 r., który jednakże nie zachował się do naszych czasów. Ponieważ Sengyou zawsze podaje, z którego źródła korzystał, sporządzając dany opis, wiemy, w jaki sposób były ułożone i co zawierały wcześniejsze, niezachowane katalogi tekstów buddyjskich tłumaczonych na chiński. Katalog Sengyou podaje tłumaczenia w porządku chronologicznym. W trzech ostatnich zwojach autor wymienia biografie 32 sławnych mnichów, głównie tłumaczy tekstów buddyjskich.

W 148 r. do Luoyang przybył buddysta imieniem An Shigao 安世高, należący do wybitnego rodu partyjskiej dynastii Arsacydów. Sporządzone przez niego tłumaczenia tekstów buddyjskich na chiński, mimo że przez niektórych współczesnych badaczy uważane za nazbyt proste, niedokładne i chaotyczne, zapoczątkowały okres intensywnej aktywności translatorskiej, a samo miasto stało się uznanym ośrodkiem buddyzmu w Chinach. W okresie od II w. n.e. do 1 poł. III w. n.e. wielu uczonych i tłumaczy buddyjskich prowadziło w Luoyang aktywną działalność. Byli to głównie obcokrajowcy przybyli z różnych regionów Azji Środkowej

i Zachodniej. Ich pochodzenie mogło być rozpoznane po dodawanych do imion etnikonach:

An- 安 < Anxi 安息 = Partia; Anxi to transliteracja perskiego *Aškāniān* اشکانیانشا (= Królestwo Partów), np. An Shigao 安世高, An Xuan 安玄,

Zhi- 氏 < Yuezhi 月氏 = Imperium Kuszanów, np. Zhi Qian 支謙, Zhi Loujiachen 支婁迦讖 (Lokakszema),

Kang- 康 < Kangju 康居 = Sogdiana, np. Kang Mengxiang 康孟詳, Kang Senghui 康僧會,

Zhu- 竺 < Tianzhu 天竺 = Indie, np. Zhu Fahu 竺法護 (Dharmaraksza).

Niekiedy tłumacze przyjmowali etnikony swoich mistrzów-nauczycieli, np. tłumacz Dharmaraksza pochodził z Dunhuang, a jego rodzina należała do Yuezhi, teoretycznie powinien zatem nosić imię Zhi Fahu 支法護 zamiast Zhu Fahu 竺法護. Przyjął on jednakże etnikon swojego indyjskiego nauczyciela, znanego pod chińskim imieniem Zhu Gaozuo 筆高座.

Misjonarze w Luoyang w 2 poł. II w. n.e. stanowili heterogeniczną grupę, składającą się z dwóch Partów (An Shigao 安世高 i An Xuan 安玄), trzech tłumaczy z kraju Yuezhi (Zhi Loujiachen 支婁迦讖, Zhi Yao 支曜 i Zhi Liang 支亮), dwóch Sogdyjczyków (Kang Mengxiang 康孟詳 i Kang Zhu 康巨) oraz trzech Hindusów (Zhu Dali 竺大力, Zhu Shufo 竺朔佛, Tanguo 曇果). Wokół nich grupowali się również Chińczycy, początkowo pełniący rolę pomocników i tłumaczy swoich cudzoziemskich nauczycieli.

An Shigao był najprawdopodobniej wyświęconym mnichem, wielokrotnie określa się go bowiem terminem *heshang* 和上, co odpowiada sanskryckiemu *upādhyāya* „starszy mnich – nauczyciel”. Dodatkowo, katalog *Zongli zhongjing mulu* 綜理衆經目錄 (cytowany przez Sengyou) określa An Shigao jako „ten, który opuścił dom, aby praktykować Ścieżkę (tj. Dharmę)” (出家修道) oraz „bodhisatwa, który opuścił dom” (捨家開士, gdzie 開士 znaczy „ten, który otwiera [drogę do przebudzenia] = bodhisatwa).

Sengyou, opierając się na katalogu Dao’ana, podaje następujące informacje o An Shigao:

Te [wymienione wcześniej] 34 prace, zawarte w 40 zwojach (*juan* 卷), zostały przetłumaczone przez śramanę (*shamen* 沙門) An Shigao z kraju Partia (*Anxi* 安息) za czasów panowania cesarza Huan z [dynastii] Han (右三十四部, 凡四十卷, 漢桓帝時安息國沙門安世高所譯出).





Fot. Alexey Demidov, Pexels.com.

Od czasów wybitnego tłumacza Kumaradziwy 鳩摩羅什, który przybył do Chin w 401 r., powszechne stały się tzw. „biura tłumaczeń”, organizowane i funkcjonujące pod auspicjami władzy cesarskiej, liczące od kilku do nawet kilkudziesięciu osób, zarówno obcokrajowców, jak i Chińczyków. Największymi i najbardziej znanymi biurami tłumaczeń były: ogród Xiaoyao 逍遙園 w Chang’an – biuro Kumaradziwy i jego asystentów; klasztor Ximing 西明寺 w Chang’an, w którym działały biura tłumaczeń Xuanzanga 玄奘 i Yijinga 義淨 (to tutaj nauki pobierał sławny mnich, uczony i poeta Kukai 空海 [774–835], założyciel japońskiej szkoły shingon); świątynia Yongning 永寧寺 w Luoyang, w którym tłumaczenia sporządzali Bodhiruci (Putiliuzhi) 菩提流 i jego współpracownicy, i wiele innych. Proces tłumaczenia składał się z następujących etapów: 1. przekaz ustny *koushou* 口授, 2. tłumaczenie *chuanyi* 傳譯, 3. zapisanie przetłumaczonego tekstu *bishou* 筆受, 4. korekta zapisanego tekstu *zhengyi* 正義, 5. ustne objaśnienie *koujie* 口解. Źródła podają, że prace najwybitniejszych tłumaczy nieradko przyglądały się tłumy obserwatorów, np. tłumaczeniu

„Sutry Lotosu” (Saddharmapuṇḍarikāsūtra, chiń. *Miaofa lianbua jing* 妙法蓮華經 lub *Fabua jing* 法華經) przez Kumaradziwę i jego asystentów przyglądało się ponad 2500 uczonych buddystów z różnych stron świata, natomiast podczas tłumaczenia tekstu „Pouczenia Wimalakirtiego” (Vimalakīrtinirdeśa, chiń. *Weimojie jing* 維摩詰經) było obecnych 1200 obserwatorów.

Za pierwszego wyświęconego mnicha chińskiego jest uważany Zhu Shixing 朱士行. W 250 r. n.e. przyjął on święcenia w „Klasztorze Białego Konia” w Luoyang po tym, jak mnich indyjski Dharmakāra ustanowił tam pierwszą „platformę ordynacji” (jietan 戒壇). Około 260 r. Zhu Shixing wyruszył z Luoyang do Chotanu w celu *qui fa* 求法 „poszukiwania Dharmy”. Jest to pierwsza zaświadczona wzmianka o podróżach mnichów chińskich na Zachód w celu pozyskania oryginalnych tekstów buddyjskich i zgłębiania nauki Buddy. Najślawniejszymi późniejszymi mnichami-podróżnikami chińskimi byli Faxian 法顯 (337–422), Xuanzang 玄奘 (602–664) i Yijing 義淨 (635–713).

Dosyć powolne tempo zakorzenienia się oraz rozwoju buddyzmu na gruncie chińskim było związane z pewnymi trudnościami aklimatyzacyjnymi. Wynikały one m.in. z tego, że wiele elementów buddyjskiego światopoglądu było sprzecznych z tymi przyjętymi i akceptowanymi w Chinach, np. dla Chińczyków, przywiązanych do kultu przodków i podtrzymujących silne więzy rodzinne, buddyjskie wyrzeczenie się rodziny, porzucenie życia świeckiego i złożenie ślubów mniszych były nie do przyjęcia. Do tego należy dodać tradycyjny w Chinach nieprzyjazny stosunek do obcych nauk i religii, wynikający z doktryny głoszącej, że nie ma takich rzeczy, których Chińczycy mogliby uczyć się od „barbarzyńców” i które byłyby bardziej wartościowe niż te głoszone przez mędrców chińskich, takich jak Konfucusz, Laozi i inni. Pokonać te sprzeczności nie było łatwo i trzeba było dużo czasu, aby buddyzm był w stanie przystosować się do panujących w Chinach warunków.



Statua Buddy w skale w Datong. Fot. Maria Sztuka, 2014

## Sylwetki myślicieli chińskich (20): Gongsun Long (ok. 320–250 przed Chr.)

Zbigniew Wesołowski SVD



Gongsun Lozg. Źródło: Gongsunlongzi.wordpress.com.

Gongsun Long 公孫龍 (ok. 320–250 przed Chr.; 子秉 Zibing) był chińskim filozofem i przedstawicielem Szkoły Nazw (名家 *mingjia*<sup>201</sup>). Cieszył się poparciem władców i opowiadał się za pokojowymi sposobami rozwiązywania sporów, rezygnując z prowadzenia wojen, które były po-

201 Sofiści reprezentowali nurt filozoficzny w starożytnej Grecji charakteryzujący się humanizmem i relatywizmem. Powstał w V wieku przed Chr. Byli to w większości wędrowni nauczyciele, którzy przygotowywali swoich uczniów do życia publicznego, nauczając retoryki, polityki, filozofii oraz etyki. Położyli nacisk na człowieka i społeczeństwo. Poglądy filozoficzne sofistów są głównie znane z krytyk Platona, Arystotelesa, np. za to, iż sprzedawali wiedzę (wiedza jako towar). „Sofista” oznaczał początkowo „uczonego” (gr. σοφιστής / *sophistēs*, łac. *sophistae*), później nabral peyoratywnego znaczenia: „pseudouczony”. Oprócz Gongsun Long 公孫龍, archiwiści z dynastii Han włączyli do tej grupy: Hui Shi 惠施 (ok. 380–305 przed Chr.), Deng Xi 鄧析 (zmarł 501 przed Chr.), Yin Wen 尹文 (ok. 360–280 przed Chr.), Chenggong Sheng 成公生, Huang gong 黃公 oraz Mao gong 毛公. Niektórzy dodają jeszcze Huan Tuan 桓團, który wymieniany jest w rozdziale 33 *Zhuangzi* razem z Gongsun Long. Zatem tutaj nazwa „szkoły” oznaczałaby raczej pewne pokrewieństwo myśli tych przedstawicieli niż rzeczywistość formalną szkołę filozoficzną.

wszechne w okresie Walczących Królestw (480–221 przed Chr.). Niewiele wiadomo jednak o szczegółach jego życia, a ponadto wiele jego pism zaginęło. Prawdopodobnie pierwotnie istniało czternaście traktatów jego autorstwa, do czasów obecnych zachowało się tylko sześć – są zawarte w antologii 公孫龍子 Gongsun Long zi (Mistrz Gongsun Long)<sup>202</sup>.

W 17 rozdziale pt. 秋水 Qiushui (Jesienne powodzie) książki Zhuangzi<sup>203</sup> Gongsun Long tak mówi o sobie:

Kiedy byłem młody, studiowałem drogę [mędrców] urodzonych wcześniej ode mnie. Kiedy dorosłem, zrozumiałem praktykę dobroci i obowiązku [jako wyraz mego człowieczeństwa]. Połączyłem to, co wspólne, z tym, co jest różne; oddzieliłem to, co solidne (twarde) od bieli; uczyniłem to, co naturalne – nienaturalnym, a to, co dopuszczalne – niedopuszczalnym. Zamieszalem w wiedzy setek szkół i wyczerpałem kunszt argumentacji niezliczonych mówców. Uznałem, że [w tym wszystkim] doszedłem do doskonałości.

Najsłynniejszym sofizmatem w Gongsun Long zi, który znajduje się w drugim traktacie 白馬論 Baima lun („O białym koniu”), jest: „Biały koń to nie jest koń” (白馬非馬 Baima fei ma). Sam tekst skonstruowano jako spór między dwojgiem ludzi: A i B, w którym A przyjmuje prawdziwość danego stwierdzenia, a B w nią wątpi. Przedmiotem rozważań jest właściwie znaczenie języka naturalnego (nieformalnego<sup>204</sup>), a dokładnie poprawne użycie słowa „być” w sensie „przynależności”:

A: „Przynależność jest dana, jeśli element można przypisać do zbioru obiektów z pewną stałą właściwością bez konieczności posiadania wszystkich tych samych właściwości u elementów zbioru”.

B: „Przynależność jest dana wyłącznie wówczas, gdy element można przypisać do zbioru obiektów tylko wtedy, gdy wszystkie właściwości elementów są takie same”.

Jeśli zostanie zastosowana reguła wnioskowania A, to biały koń jest elementem zbioru wszystkich koni. Jeśli zastosowana zostanie reguła B, to koń biały nie jest elementem

202 Tytuły zachowanych rozdziałów: 1. „Jifu” 跡府 (Pozbierane ślady), 2. „Baima lun” 白馬論 (O białym koniu), 3. „Zhi wu lun” 指物論 (O pojęciach i przedmiotach), 4. „Tong bian lun” 通變論 (O tym, co powszechne, i zmianach), 5. „Jian bai lun” 堅白論 (O tym, co solidne [twarde], i tym, co białe) oraz 5. „Ming shi lun” (O nazwach i rzeczywistości). Zob. 《公孫龍子 – Gongsunlongzi》 (<https://ctext.org/gongsunlongzi>, 30.03.2022 r.). Obecnie istnieją dwie wersje „Gongsun Long zi” 公孫龍子, tzw. wersja w „Daozang” i wersja współczesna (<https://ctext.org/gongsunlongzi>, 30.03.2022 r.); zob. „The Mingjia & Related Texts”. Bilingual Edition. Translated and Annotated by Ian Johnston and Wang Ping. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, pierwsza wersja rozpoczyna się na s. 198, a druga – s. 266.

203 「龍少學先生之道，長而明仁義之行，合同異，雜堅白，然不然，可不可，困百家之知，窮眾口之辯，吾自以為至達已。…」.

204 Uważa się, że pierwszym użyciem języka formalnego to dzieło *Begriffsschrift* (Ideografia. Język formalny czystego myślenia wzorowany na języku arytmetyki) Gottloba Frege’a z 1879 r. Przekład tekstu na język polski został opracowany redakcyjnie przez Kamila Łuczaka.



zbioru wszystkich koni, ponieważ wszystkie elementy tego zbioru nie mają właściwości koloru białego. Celem tego tekstu jest prawdopodobnie zachęcenie czytelnika do rozważenia, którą regułę wnioskowania, używając słowa „być” („przynależeć”), należy zastosować. Tekst omawia zatem różne rodzaje przynależności, a jednocześnie w tym sofizmacie jest zawarta świadomość niedoskonałości języka naturalnego (tutaj j. chińskiego z jego wieloznacznością oraz ubogą gramatyką). Ponadto jest tu też opisana humorystyczna zabawa, którą moglibyśmy nazwać „odwracaniem kota ogonem” (czyli przedstawiać jakąś sprawę w sposób fałszywy, w innym świetle; odwracać uwagę od prawdziwego problemu). Według jednej z anegdot Gongsun Long za pomocą tego argumentu nie chciał zapłacić myta za należącego do niego konia o białej maści przy przekroczeniu granicy z jednego państwa chińskiego do drugiego.

Mimo iż strażnik graniczny nie mógł zaprzeczyć temu argumentowi, to jednak ostatecznie zmusił Gongsun Longa do zapłacenia regularnej opłaty za jego białego konia.

„Baima lun”<sup>205</sup> (Traktat o białym koniu)

[A]: Czy to możliwe, że biały koń to nie jest koń?

[B]: Tak, to możliwe.

[A]: Jak to?

[B]: „Koń” to nazwa formy; „biały” to nazwa koloru. To, co nazywa kolor, nie określa formy. Dlatego mówię: „biały koń to nie jest koń”.

[A]: [Ale zdanie] „Mam białego konia” nie może oznaczać

[zdania] „Nie mam żadnego konia”. Czy znaczy to samo: „Nie mam żadnego konia” co [zdanie] „To nie jest koń”? „Mam białego konia” oznacza „Mam konia”; zatem jak biały koń to może nie być koń?

[B]: Jeśli poproszą o konia, mogą przyprowadzić [tutaj] konia brązowego [oryg. żółtego – przyp. tłum.] lub czarnego; jeśli poproszą o konia białego, konia brązowego lub czarnego nie przyprowadzą [im]. Jeśli biały koń to koń, żądałoby się [w tych dwóch przypadkach] tego samego. Jeśli żądałoby się tego samego, to między [prośbą o] białego konia a [prośbą o] konia nie byłoby różnicy. Jeśli [obie] prośby nie różniłyby się, to dlaczego w jednym przypadku mogą dostać konia brązowego lub czarnego, a w drugim [już] nie mogą? To, że [jednocześnie] mogą i nie mogą [dostać], jest sprzeczne. Zatem koń brązowy lub czarny to jest jeden [z koni], stąd można powiedzieć, że jest to koń, ale nie można powiedzieć, że jest to biały koń. Wniosek: biały koń to nie jest koń.

[A]: Jeśli koń o [jakiejs] barwie to nie jest koń, wtedy – a na świecie nie ma koni bezbarwnych – czy to możliwe, że nie ma koni na świecie?

[B]: Koń bez wątplenia ma barwę; dlatego są białe konie. Jeśli koń nie miałby barwy, to byłby to tylko koń – jak można wybrać [wtedy] białego konia? Zatem biały to nie koń. Biały koń to koń i biały, to koń i biały koń. Dlatego mówię: „biały koń to nie jest koń”.

[A]: Koń bez [wyrazu] „biały” to koń, a biały bez [wyrazu] „koń” to biały. Razem koń i biały to ponownie biały koń. Używanie [znaczenia] nazw składowych jako nazwy łącznej [= na określenia całości – przyp. tłum.] jest niedopuszczalne. Dlatego mówię: [zdanie] „biały koń to nie jest koń” jest niedopuszczalne.

[B]: A czy jest dopuszczalne użycie [zdania] „Mam białego konia” jako „Mam konia”, kiedy mówię „Mam białego konia” o koniu brązowym?

[A]: Nie.

[B]: Jeśli [zdanie] „Mam konia” różni się [znaczeniowo] od [zdania] „Mam brązowego konia”, to brązowy koń różni się od konia. Jeśli brązowy koń jest różny od konia, to brązowy koń to nie jest koń. Mówiąc „Brązowy koń to nie jest koń” i [jednocześnie] „Biały koń to jest koń” oznacza tyle samo, co latać w stawie albo mieć trumnę wewnętrzną i zewnętrzną w różnych miejscach. To jest paradoks i nonsens na tym świecie!

[A]: [Zdanie] „Mam białego konia” nie może oznaczać „Nie mam żadnego konia”, [a właśnie to] powoduje oddzielenie [wyrazu] „biały”. [Z kolei] nierozdzielone [zdanie] „Mam białego konia” nie może oznaczać „Mam konia”. Dlatego więc dla posiadaczy koni sam [wyraz] „koń” oznacza „Mam konia”, a zaprzeczone [zdanie] „Mam białego konia” oznacza „Mam konia”. Zatem to [zdanie] jest równoważne [zdaniu]

205 „白馬非馬，可乎？”曰：“可。”  
 曰：“何哉？”曰：“馬者，所以命形也。白者，所以命色也。命色者，非命形也，故曰白馬非馬。”  
 曰：“有白馬，不可謂無馬也。不可謂無馬者，非馬也？有白馬為有馬，白之非馬，何也？”  
 曰：“求馬，黃、黑馬皆可致。求白馬，黃、黑馬不可致。使白馬乃馬也，是所求一也，所求一者，白者[馬]不異馬也。所求不異，如黃、黑馬有可有不可，何也？可與不可其相非明。故黃、黑馬一也，而可以應有馬，而不可以應有白馬，是白馬之非馬審矣。”  
 曰：“以馬之有色為非馬，天下非有無色之馬也。天下無馬，可乎？”  
 曰：“馬固有色，故有白馬。使馬無色，有馬如已耳，安取白馬？故白者非馬也。白馬者，馬與白也；馬與白馬也，故曰：白馬非馬也。”  
 曰：“馬未與白為馬，白未與馬為白。合馬與白，復名白馬，是相與以不相與為名，未可。故曰：白馬非馬，未可。”  
 曰：“以有白馬為有馬，謂有白馬為有黃馬，可乎？”曰：“未可。”曰：“以有馬為有黃馬，是異黃馬於馬也。異黃馬於馬，是以黃馬為非馬。以黃馬為非馬，而以白馬為有馬；此飛者入池，而棺槨異處；此天下之悖言亂辭也。”  
 曰：“有白馬，不可謂無馬者，[ /是]離白之謂也。是離者有白馬不可謂有馬也。故所以為有馬者，獨以馬為有馬耳，非有白馬為有馬。故其為有馬也，不可以謂馬馬也。”  
 曰：“白者不定所白，忘之而可也。白馬者，言定所白也。定所白者，非白也。馬者無去取於色，故黃、黑皆所以應。白馬者，有去取於色，黃、黑馬皆所以色去，故唯白馬獨可以應耳。無去者非有去也。故曰：白馬非馬。” (por. <https://ctext.org/gongsunlongzi/baima-lun>, dostęp: 31.03.2022).

Informacje

訊 息



Fot. Mariola Krystecka

Dzień modlitw za Kościół w Chinach – 24 maja 2022

Z okazji Światowego Dnia Modlitwy za Kościół w Chinach, obchodzonego 24 maja, w warszawskiej bazylice Świętego Krzyża odprawiono Mszę świętą w tej intencji. W mszy św. koncelebrowanej udział wzięli m. in. dwaj polscy misjonarze, którzy pracują w Chinach, a także ks. Jan Hou, chiński ksiądz, który od kilku lat pracuje na parafii w Polsce oraz o. Jacek Gniadek SVD, prezes Stowarzyszenia Siniucm, które od wielu lat pomaga Kościołowi w Państwie Środka i przybliża Polakom wiedzę na temat chrześcijaństwa w tej części świata.

Ks. Zdzisław, jeden z misjonarzy polskich, pracujący w Chinach od 2017 roku zwrócił uwagę na zaostrzający się od kilku lat kurs chińskiej władzy wobec wyznawców wszystkich religii. Rząd w Pekinie narzuca zasadę tzw. sinizacji, która polega na zmuszaniu do przyjmowaniu przez wszystkie re-

ligie elementów kultury chińskiej i zwyczajów z jednoczesną lojalnością wobec rządzącej komunistycznej partii i uznania jej nadrzędnej roli w życiu chińskiego narodu. Połowa chińskich katolików ciągle gromadzi się na modlitwie w małych wspólnotach po domach – mówił kaznodzieja. Część liturgii Słowa i śpiewy mszalne wykonano w języku chińskim. Po wspólnej Eucharystii wierni zeszli do dolnego kościoła, gdzie ks. Zdzisław podzielił się swymi wrażeniami z dotychczasowego pobytu w Pekinie. Polski misjonarz zwrócił uwagę, że młode pokolenie w Chinach pochłonięte jest codzienną pogonią za sukcesem w zmaterializowanym i ateistycznym społeczeństwie. Wywołuje to z jednej strony stres i zmęczenie, a z drugiej zaś wielką duchową pustkę.

Kolejny Dzień Modlitw za Kościół w Chinach przypominał wiernym w Polsce o potrzebie i znaczeniu naszej solidarności oraz ciąglego pamiętania w modlitwie o chińskich braciach i siostrach w wierze.



---

**Założyciel:**

o. Roman Malek SVD + 29.XI.2019

**Redaktor honorowy:**

o. Antoni Koszorz SVD

**Redaktor odpowiedzialny:**

o. Jacek Gniadek SVD

**Redaktor naczelny:**

Maria Magdalena Płaszczynska  
(Sztuka)  
(chinydzisiaj.redakcja@gmail.com)

**Redakcja:**

o. Piotr Adamek SVD,  
o. Zbigniew Wesolowski SVD  
Kamil Łuczak

**Korekta:**

Marzena Zielonka

**Skład:**

Patryk Olczyk  
(www.PatrykOlczyk.com)

**Layout design:**

Layout *China heute* użyty  
za pozwoleniem:  
China-Zentrum e.V.  
Arnold-Janssen-Str. 22  
D-53757 Sankt Augustin  
Deutschland

**Adres redakcji:**

Stowarzyszenie SINICUM  
ul. Ostrobramska 98  
04-118 Warszawa  
tel. 511668787  
chinydzisiaj@ecclesia.org.pl  
chinydzisiaj.sinicum.pl

**Zamknięcie numeru:**

31 maja 2022 r.

**ISSN:**

1896-849X

---

Półrocznik informacyjny „Chiny Dzisiaj”, wydawany przez Komisję Episkopatu Polski ds. Misji, Polską Prowincję Zgromadzenia Słowa Bożego oraz Polską Prowincję Chrystusa Króla Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego, jest poświęcony problematyce religii w Chinach, ze szczególnym uwzględnieniem chrześcijaństwa, a zwłaszcza Kościoła katolickiego w Chińskiej Republice Ludowej.

Część zamieszczonych w biuletynie materiałów pochodzi z niemieckiego kwartalnika katolickiego „China heute”, wydawanego przez China Zentrum w Sankt Augustin.

