

**RACIONALIZMUS A EMPIRIZMUS BUDDHISTICKÉHO
KÁNONU**

MILOŠ HUBINA, Katedra porovnávej religionistiky FiF UK, Bratislava

HUBINA, M.: Rationalism and Empiricism in Buddhist Canon
FILOZOFIA 67, 2012, No 1, p. 72

The article offers a critical appraisal of the modernist claim that the Buddha's teaching (*P. Dhamma*) as recorded in the Pāli Canon has rational and empirical character thereby meeting the criteria of scientific knowledge valid from the nineteenth century onwards. Buddhist modernism originated in the middle of the nineteenth century as a reaction to both Western science and religion which – in hands of colonial powers – challenged Buddhism as an instrument legitimizing indigenous political systems and offering a relevant worldview. Many of the arguments introduced by these early reformers are used by Buddhist and Western modernists even nowadays. The author argues that while formalization of the polemical discussion and rational argumentation played an important role in the maintaining and further spreading of the *Dhamma* and though personal "experience" is presented in the Pāli Canon as a sole means legitimizing the teacher's activity, these aspects are actually set in a context (e.g. uncritical acceptance of traditional philosophical concepts or "verification" of the teaching through alternations of consciousness) which prevents the *Dhamma* to be attributed the characteristics claimed by modernists.

Keywords: Buddhism – Pāli Canon – Theravāda – Buddhist modernism – Legitimization of political authority – Rationality – Empiricism

Sociálny, politický a kultúrny kontext buddhistických krajín je na Slovensku neznámy. Otázky demokracie a legitimizácie politickej moci v Thajsku – hlavná téma mojich príspevkov – sa preto v pripravovanom texte utápali vo vysvetľujúcich poznámkach a strácali v nevyhnutných odbočkách približujúcich ideové prostredie buddhistických kultúr a ich politického myslenia. Preto som sa rozhodol pre separátny text, ktorý koncízne vysvetlí povahu normatívnej stránky buddhistickej kultúry, ako je stanovená Pálijským buddhistickým kánonom,¹ na ktorý sa tradične viaže legitimizačný focus politického života.

Theravádoví králi, militantné režimy, millenistické hnutia a nakoniec demokratické a kvázidemokratické režimy v Thajsku odvodzovali a odvodzujú svoju autoritu primárne z buddhizmu. Moderná národná ideológia stojí na triáde národ-buddhizmus-kráľ (th. *chat, sátsaná, phra mahágasat*,ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์), takže nie je prekvapením, že thajské modely demokracie, známe „democracy Thai style“ („demokracia thajského štýlu“ alebo

¹ Pálijský kánon je súbor textov, ktoré tzv. „ortodoxný“ theravádový buddhizmus (praktikovaný predovšetkým v Thajsku, Barme, Laose, Kambodži a na Srí Lanke) považuje za uzavreté kodifikované znenie Buddhovo učenia (*P. Dhamma*).

„demokracia s kráľom ako hlavou štátu“) budú hľadať svoju vitalitu a oporu v tradicionalistických motívoch.

Idea monarchu ako ochrancu demokracie sa zdá byť skôr kontraintuitívna, v thajskom politickom prostredí je však časťou toho, čo sa označuje ako „monarchistické strategické diskurzy“ [16]. Súčasný kráľ Bhumibol spájal kráľovstvo Sukhóthaj² s demokraciou, aby zdôraznil komplementárny vzťah medzi demokraciou a monarchiou ([5], 61). S nástupom kolonializmu v Juhovýchodnej Ázii devätnásteho storočia bola legitimitačná platforma kráľa, odvodzovaná z jeho statusu božstva, Buddhu alebo bódhisattvu (t. j. budúceho Buddhu), ohrozená. Buddhizmus sa preto musel rýchlo stať predmetom intenzívnej reinterpretácie, aby v prostredí výziev prichádzajúcich zo strany západnej vedy a kresťanstva bola zabezpečená jeho legitimitačná funkcia. Základným motívom tu bola kompatibilita buddhizmu s vedeckým svetonázorom a argument bol vedený s odkazom na znenie Pálijského kánonu. V tejto štúdii chcem preto prostredníctvom analýzy kanonických textov ukázať prostredie, do ktorého reformátori vstúpili. Bez poznania kanonického pozadia nedokážeme patrične zhodnotiť prácu modernistických reformátorov ani jasne vidieť, ktoré prvky boli zmenené, ktoré akcentované a čo malo byť zabudnuté. Aj argumentácia týkajúca sa politickej legitimizácie by bez uvedenia širšieho kontextu bola len málo zrozumiteľná.

Okrem týchto dôvodov, bezprostredne súvisiacich so špecifickým projektom, má táto štúdia tiež ambíciu otvoriť priestor pre vedeckú diskusiu tam, kde sa dodnes stretávame (a ak sa situácia zásadne nezmení, tak sa ešte dlhé desaťročia stretávať budeme) s prevažne ideologicky a emotívne motivovanými poznámkami na adresu niečoho, čo už je inde vo svete po stáročia predmetom rigorózneho vedeckého (filozofického, lingvistického, antropologického, politologického, sociologického...) výskumu.

Rúcanie romantického mýtu. Západný romantizujúci pohľad na buddhizmu pretrváva v podstate v dvoch podobách a obidve sú dôsledkom buddhistickej, ale aj západnej apologetiky reagujúcej na kultúrnu a politickú hegemoniu Európy druhej polovice 19. a začiatku 20. storočia. Tento romantizujúci pohľad teda nie je len západnou prizmou, ale aj modelom, podľa ktorého sa reformné hnutia (predovšetkým politická a náboženská reforma thajského kráľa Mongkuta; vládol 1851 – 1868) snažili tradičný buddhizmus pretvoriť.

Buddhizmus je v prvom prípade vnímaný ako „mystická“ tradícia, ktorá kladie dôraz na *osobnú skúsenosť* nahliadania Pravdy. Meditáciou navodené stavy vedomia majú umožniť videnie vecí tak, ako sú „osebe“, zbavené modifikujúcich kultúrnych a biologických determinantov. A hoci takáto skúsenosť je neverbalizovateľná („determinanty“ sú práve to, čo jazyk – ako ktorýkoľvek systém – vyžaduje), jej univerzálna prístupnosť a teda osobné „verifikovanie“ *Dhammy*³ – aspoň tak je náuka prezentovaná buddhistickým modernizmom, hoci Pálijský kánon tento univerzálny aspekt nezdôrazňuje – vyme-

² Thajské historické kráľovstvo (1238 – 1438).

³ *Dhamma* – Buddhovo učenie.

dzuje Buddhovo učenie proti iným doktrínam, ktoré modernizmus často hanlivo nazýva „náboženstvami“.⁴ Zatiaľ čo náboženstvo je stotožňované s prázdny ritualizmom a slepou vierou, buddhizmus je prezentovaný ako systém spĺňajúci nároky vedeckého racionalizmu a empirizmu. Ako presvedčivo ukazuje Sharf v štúdiu mapujúcej vývoj idey centrálného postavenia meditácie v buddhistickej tradícii: „Obidve buddhistické tradície, ktoré sa najčastejšie spájajú s meditáciou – théravadová *vipassaná* technika a japonský Zen – boli ovplyvnené historicky pomerne mladými reformnými hnutiami, ktoré zdôrazňovali centrálnu postavenie meditácie v rámci buddhistickej cesty. Prax, ktorá je dnes známa ako *vipassaná*, siaha k učiteľom, ktorí pôsobili v dvadsiatom storočí... Pred týmto obdobím *bhāvanā* (meditácia alebo mentálny rozvoj) spočívalo prevažne v recitovaní pálijských textov týkajúcich sa meditácie“ ([14], 242).

Slovo *vipassaná* – označujúce pôvodnú buddhistickú meditačnú techniku – sa v častiach kánonu, ktoré hovoria o Gótamovom dosiahnutí vyvanutia (P. *nibbāna*), neobjavuje a *vipassaná* bude teda pravdepodobne výrazom snahy editorov kánonu vymedziť sa voči brahmanizmu. Aktuálnosť situácie opisovanej Sharfom (recitovanie meditačných textov namiesto „praxe“ (P. *patipatti*)) mi aj v súčasnosti potvrdzovali počas môjho pôsobenia na Mahidol Univerzity v Thajsku (2008 – 2011) moji thajskí a barmskí študenti.

Druhý pohľad na buddhizmus ponúka kontrastný *racionálny a etický* systém, kompatibilný s ideálmi európskeho osvietenstva a racionalizmu, zlučiteľný s vedeckým svetozorom, zbavený slepej viery a zdôrazňujúci konštruktívny skepticizmus. Tento prístup môžeme reprezentovať slovami prominentného thajského monastického intelektuála Phra Payutta, ktorý hovorí: „Stojí za zmienku, že buddhizmus nikdy nevnímal vedu ako stojacu v opozícii proti nemu. [...] V skutočnosti mnohí buddhisti dúfajú, že pravdy objavené vedou poslúžia ako podpora a potvrdia odveké učenie hlásané Buddhom pred tisícmi rokmi“ ([9], 112). Príkladom zo „západného prostredia“ môže byť Allan Wallace, súčasný riaditeľ Santa Barbara Institute for Consciousness Studies, ktorý v podobnom duchu tvrdí: „Buddhizmus môže byť chápaný ako druh „prírodnej filozofie“ (označenie pre ranú európsku vedu), vyzývajúci nás pýtať sa najhlbšie možné otázky (podobne ako náboženstvo) prostredníctvom prísnej logickej analýzy (tak ako vo filozofii) a empirického bádania (tak ako vo vede)“ ([17], 134).

Prvý, mystický pohľad nachádza svoju kanonickú oporu v indickej doktríne o *čatuškóti*, ktorá zdanlivo obchádza princíp sporu, v preskriptívnych meditačných manuáloch a Buddhovom odmietaní „teórií“ a „racionálnych špekulácií“. Príkladom môže byť

⁴ Aj podľa kánonu je oslobodzujúca skúsenosť v „konečnom dôsledku“ prístupná každému. Proces však môže trvať niekoľko zrodení. Kanonická kozmológia hovorí o postupnom úpadku ľudstva a *Dhammy*, v dôsledku čoho nebude možné v posledných fázach pred príchodom nového buddhu Maitréju dosiahnuť konečný cieľ a maximum náboženského snaženia má smerovať k nadobúdaniu zásluh, ktoré zabezpečia zrod v ľudskej podobe v čase príchodu nového buddhu. Ľudská podoba umožní porozumenie *Dhammy*, nanovo deklarovanej novým buddhom, a teda aj dosiahnutie konečného vyslobodenia (P. *nibbāna*). Jedným z prvých krokov reformistov (najmä Mongkutovho nástupca Rámu V. – Čhulálongkona) bolo odmietnutie tejto kozmológie ako hinduistickej akrecie bez ohľadu na to, že idea úpadku učenia je kanonická (pozri MN. i, 445).

napríklad MN. i, 429, kde Buddha slávnym podobenstvom o človeku zasiahnutom šípom, ktorý odmieta akúkoľvek pomoc, kým sa nedozvie meno toho, kto šíp vystrelil, z akej kasty pochádza, kde žije... atď., označuje určitý typ otázok (Je svet priestorovo konečný a časovo konečný?; Je anima totožná s telom?) za irelevantný. Inde zas v súvislosti s tým istým typom otázok hovorí, že „špekulatívne názory“ sú čosi, čo Tathágata⁵ opustil“ (MN. i, 486). A na inom mieste poznamenáva: „Mnísi, ja nepolemizujem so svetom; svet polemizuje so mnou. Zásťanca *Dhammy* nepolemizuje s nikým na svete. O tom, na čom sa múdri zhodujú, že nejestvuje, aj ja hovorím, že nejestvuje. A o tom, na čom sa múdri zhodujú, že jestvuje, aj ja hovorím, že to jestvuje“ (SN. iii, 138).

Častým referenčným bodom je tiež Buddhovo podobenstvo o *Dhamme* ako o pramici, ktorou sa človek môže previezť na druhý breh, ale tam ju musí zanechať. *Dhamma* v oboch prípadoch nadobúda výlučne pragmatický význam bez nároku na objektívnu pravdivosť a – ako ukazuje Gombrich ([4], 22 – 25) – nesprávny preklad a interpretovanie tejto *sutty*⁶ (MN. 22) mimo kontextu spôsobili, že podobenstvo o pramici sa stalo manifestom buddhistického iracionalizmu ([4], 25).

Druhý pohľad na buddhizmus nachádza svoje textové opodstatnenie predovšetkým v tzv. *Káláma Sutte*, kde Buddha vystríha svojich poslucháčov pred slepou vierou a nekritickým akceptovaním filozofických a náboženských doktrín. Táto *sutta* je štandardne (hoci mylne) vnímaná ako manifest buddhistického racionalizmu a skepticizmu a často bola interpretovaná ako presahujúca rámec svojho kontextu. Klasickými príkladmi sú napríklad populárna knižka Garryho Thompsona *The Sceptical Buddhist* (1995) či známa reč (Dhamma talk) jedného z najvýznamnejších súčasných théravádových monastických intelektuálov Buddhadásu *Help! The Kalama Sutta, Help!*, dostupná na internete. Dnes už niektorí autori revidovali prevládajúci entuziazmus ohľadom tejto *sutty*. Tak napríklad Bhikkhu Bodhi zdôrazňuje, že jej výklady tradične ďaleko presahovali skutočný kontext *sutty*: „Rozprava – publikovaná v preklade v časopise *Wheel* č. 8 – je opisovaná ako ‚Buddhova charta slobodného bádania‘, a hoci rozprava bezpochyby čelí formám dogmatizmu a slepej viery nástojčivým volaním po slobodnom skúmaní, je otázne, či *sutta* skutočne podporuje všetky stanoviská, ktoré sú jej pripisované. Na základe jedinej pasáže, citovanej mimo kontextu, spravili z Buddha pragmatického empirika, odmietajúceho akúkoľvek formu doktríny a viery, ktorého Dhamma je nástrojom na získanie pravdy, umožňujúcim akceptovať alebo odmietat' čokoľvek, čo sa človeku zažiada“ [1]. Aj Gombrich pripomína, že *sutta* je pragmatická, neteoretizujúca, že hovorí o jednej konkrétnej situácii, a nemá teda ambíciu vyjadriť všeobecné epistemologické stanovisko ([4], 29). Iné časti kánonu sú však vzhľadom na otázku racionálneho (vs. intuitivistického) charakteru *Dhammy* relevantnejšie.

Kánon opakovane potvrdzuje, že argumentácia bola v Indii Buddhovho obdobia dôležitou časťou religiózneho prozelytizmu, a to až do tej miery, že si – popri uznaní dôležitosti racionálnej argumentácie – vyslúžila kritiku: „Kým niektorí askéti a brahmani trávia

⁵ Jedno z epitet Buddha.

⁶ *Sutta* je text zachytávajúci kázne/rozpravy Buddha.

čas polemikami typu „Ty nerozumieš tejto doktríne – ja áno!“; „Ako by si ty mohol rozumieť tejto náuke a praxi?“; „Tvoj spôsob je nesprávny– môj je správny!“; „Ja sa vyjadrujem konzistentne – ty nie!“; „Ako posledné si povedal to, čo malo prísť ako prvé, a ako prvé si povedal to, čo malo prísť ako posledné!“; „To, čo si tak dlho vymýšľal, bolo celkom odmietnuté!“; „Tvoj argument bol vyvrátený, si porazený! Pod’ a zachráň svoje učenie – dostaň sa z toho, ak to dokážeš!“, askéta Gótama sa vyhýba takýmto polemikám“ (DN. i. 8). Na inom mieste čítame: „Po tretí raz mu brahmani povedali: „Assalájana, tento askéta Gótama hlása očistenie všetkých štyroch kást. Nech Assalájana ide a diskutuje s askétom Gótamom o jeho učení. [...] Nech Assalájana nie je porazený bez boja.“

Keď bolo toto povedané, študent Assalájana odpovedal: „... s tými, ktorí hlásajú Dhammu, sa diskutuje ťažko. Nedokážem viesť debatu s askétom Gótamom o jeho učení. Jednako, vznešení, keď ma o to žiadate, pôjdem““ (MN. ii, 148).

Podobný motív nájdeme v *Upavána Sutte* (SN. ii, 26 (6)), kde mnísi oslovujú Buddha otázkou: „Ako máme učiť v zhode s *Dhammou* tak, aby nijaký legitímny dôsledok našich tvrdení nedával dôvod na kritiku?“ Na inom mieste (AN. i, 73) zas Buddha hovorí o doktrinálnych tézach, ktoré pretrvávajú napriek tomu, že sú spochybňované, prísne skúmané a diskutované múdrymi,⁷ a potom ponúka deduktívne odmietnutie týchto téz. Napríklad na adresu doktríny, podľa ktorej „všetko šťastie, trápenie, alebo neutrálny stav, ktoré človek prežíva, sú dôsledkom predchádzajúcich skutkov“ (AN. iii, 7), hovorí: „Tak potom v dôsledku minulých skutkov sa ľudia stávajú vrahmi, zlodejmi... a držia sa pokrivených názorov. A tak tí, ktorí vidia hlavnú príčinu v minulých skutkoch, netúžia, nevykladajú úsilie ani nemajú potrebu robiť toto a zdržať tamtoho. A teda, keďže ani potreba konania, ani potreba nekonania nejestvujú reálne a pravdivo, nemôžete sa oprávnene nazývať askétmi, keďže žijete v stave zmätku a vaše (mentálne a fyzické) schopnosti sú nekontrolované. Toto je, mnísi, moje prvé zdôvodnené odmietnutie tých askétov a brahmanov, ktorí takto učia, ktorí zastávajú tieto názory“ (AN. i, 173 – 174).

Prirodzene, kanonické texty majú aj svoj didaktický rozmer a nemožno ich vždy brať ako verné záznamy historických udalostí. S istotou však môžeme tvrdiť minimálne to, že editori kánonu považovali argumentačnú silu *Dhammy* za dôležitý aspekt, hodný zmienky v kanonických textoch.

Aká však bola podoba týchto diskusií a argumentov? Je všeobecne známe, že Buddha prispôboval povahu svojich kázaní intelektuálnej úrovni a konceptuálnej výbave poslucháčov, takže nemožno očakávať, že každý dochovaný text bude záznamom Buddhovho posolstva bez náznaku situačného pragmatizmu. Podľa historických záznamov však 40% mníchov, ktorých pôvod je zachytený v textoch, tvorila kasta brahmanov,⁸ dá sa teda očakávať, že diskusie boli do významnej miery formalizované a riadené pravidlami. Gombrich zdôrazňuje, že „v Sanghe⁹ v ranom období výrazne prevládali bohatí

⁷ Podobné slovné spojenie sa objavuje v *Alagaddúpama Sutte* (MN. 22).

⁸ Gombrich ([3], 120) odkazuje na GOKHALE, B. G.: *Early Buddhism and Brahmins*. In: NARIN, A. K. (ed.): *Studies in the History of Buddhism*. Delhi N/A, pp. 68 – 80.

⁹ *Sangha* – mníšska obec.

a vzdelaní ľudia z vyššej kasty – tri skupiny, ktoré sa (v Indii) vtedy vzájomne prekrývali (a prekrývajú sa aj dnes). Nie je teda prekvapením, že Buddha si zvykol oslovovať triedu vzdelancov“ ([3], 120). Ďalej ponúka presvedčivú analýzu toho, ako sa „Buddhovo učenie postupne utváralo v debatách s inými náboženskými vodcami jeho doby“ ([4], 3).

Prirodzene, diskusia, ktorá by porušovala princíp sporu, by zrejme netrvala dlho. Dá sa teda očakávať, že princíp bude v diskusiách zachovaný. Texty kánonu v skutočnosti potvrdzujú, že poukázanie na porušenie princípu sporu bolo dokonca argumentačne využívané. Kánon napríklad zachytáva Buddhu, ako opakovane karhá Aggivessanu za to, že neargumentuje v zhode s týmto princípom: „Daj pozor Aggivessana, daj pozor ako odpovedáš! To, čo si povedal potom, sa nezhoduje s tým, čo si povedal predtým, ani to, čo, si povedal predtým, sa nezhoduje s tým, čo si povedal potom“ (MN. i, 232). Podobný odkaz nájdeme v *Samyutta Nikāji* (SN. 4, xli, vii, 8).¹⁰

Skutočnosť, že logická argumentácia – ako komplement k mimoriadnemu zážitku zakladateľa – bola dôležitým kontextom, v ktorom sa utvárala *Dhamma*, prirodzene, neznamená nevyhnutne prítomnosť formálnej logiky. Ako poznamenáva Hoffman, princíp sporu nie je v textoch prítomný ako formálno-logický princíp. Rané buddhistické texty nepoznajú rozdiel medzi formálnou a neformálnou logikou a v kánone chýba termín, ktorý by zodpovedal termínu „propozícia“. To, čo sa v citovanej časti nezhoduje, sú dva prehovory (P. *vācā*), nie dve propozície (pozri [5], 17). Jednako, tento princíp bol bezpochyby využívaný ako „heuristický princíp v zmysle metodického princípu, na základe ktorého možno objavovať nové veci: bez neho nie je možné nájsť, objaviť alebo ustanoviť vôbec nič“ ([5], 17). Čo sa ďalších prostriedkov dosahovania pravdy týka, v *Dévada-ha Sutte* (MN. ii, 214–228) Buddha argumentuje proti Nigaṇṭhom a odkazuje na „desať dôsledkov, ktoré možno oprávnenne vyvodit' z ich tvrdení a ktoré sú dôvodom na to, aby boli tieto tvrdenia odmietnuté“ (MN. ii, 222).¹¹ V *Apañṇaka Sutte* (MN. 60) sa zas Buddha pýta hospodára, či sú učителиa, ku ktorým „nadobudol dôveru podporenú rozumom“ (MN. i, 401), a inde nájdeme zdôrazňovanie významu poznania nad vierou: „Čo myslíš, vznešený pane, čo je viac: poznanie, alebo viera? Poznanie, hospodár, je viac ako viera“ (SN. iv, 298; *Nigaṇṭha Nātaputta*). *Madždžhima Nikāja* tiež rozlišuje medzi „racionálnou vierou“, založenou na overení téz doktríny, a „nepodloženou vierou“ (P. *amūlikā saddhā*), ktorá je – podľa kánonu – typická pre brahmanov a ich vzťah k *Védam*. Svoje vlastné učenie (P. *Dhamma*) Buddha označuje za „nevyvrátiteľné“ (P. *apañṇaka*) (MN. i, 402) a „éhipassika“, doslova „to, čo pozýva k videniu [Dhammy]“. Inde, napríklad keď askéta Udājin uvádza aspekty Buddhovho správania ako údajný dôvod, prečo si ho jeho nasledovníci ctia, zas Buddha vysvetľuje, že v skutočnosti si ho jeho nasledovníci ctia pre vyššiu morálku (P. *adhisīla*), poznanie a vhl'ad (P. *ñāṇadassana*), vyššie poznanie (P. *abhiññā*), poznanie štyroch vznešených právd a nakoniec cesty a prostriedkov vedúcich k oslobodeniu. Ďalej objasňuje, že vyššie poznanie znamená to, že „je nemožné aby

¹⁰ Zaujímavú analýzu týchto častí kánonu ponúka Hoffman [5].

¹¹ „*Évaṃvādī, bhikkhave, nigaṇṭhā. Évaṃvādīnaṃ, bhikkhave, nigaṇṭhānaṃ dasa sahadhammikā vādānūvādā gārajaṃ ṭhānaṃ āgačchanti.*“

(Buddha) nepredvídal dôsledky nejakého tvrdenia alebo by nedokázal racionálne vyvrátiť učenia iných“ (MN. ii, 10). Na všetkých týchto miestach je nárok racionality evidentný. To, samozrejme, neznamená, že aj *Dhamma* je nevyhnutne logicky konzistentná alebo pravdivá. Ide však o to, že *pre tých*, ktorí formovali kánon, a tých, ktorých mali pritom na pamäti, bolo dôležité, aby *Dhamma* mala logicky akceptovateľnú interpretáciu. Že v nej dnes nájdeme kontradikcie, to je druhá vec. Racionalita tu však neuvolňuje *a priori* miesto viere, autorite zakladateľa či meditatívnej skúsenosti.¹² Čo sa týka konceptu „nevyjadriteľného“, Buddha explicitne vyslovuje výhrady proti „neostenzivným konceptom“. V *Čúlasakuludáji Sutte* (MN. 79) Buddha karhá askétu Udájina za to, že akceptuje učenie o najvyššej blaženosti (teda *summum bonum* náboženskej praxe) bez toho, aby ju dokázal špecifikovať. Prirovnáva ho k mužovi, ktorý hovorí, že miluje najkrajšiu ženu, ale nevie povedať, akú má farbu vlasov, z akej kasty pochádza a pod. (DN. i, 243).

Tetralema. Tradičná indická tetralema (Skt. *čatuškóti*; 1. p, 2. ~ p, 3. p[^]~ p, 4. ~ (p[^]~ p)), ktorej tretia alternatíva porušuje princíp sporu, sa zdá byť v rozpore s racionálnym nárokom *Dhammy* a je témou, ktorá sa tešila značnej pozornosti odborníkov. Ja sa tu však obmedzím len na krátky komentár, pretože v Pálijskom kánone nie je *čatuškóti* prisudzovaný špecifický význam a v celom jeho kontexte sa objavuje len ako štandardná forma popisu všetkých možných alternatív (pozri napr. MN. ii, 230). Jednako práve v dôsledku skutočnosti, že sa tretia pozícia objavuje ako alternatíva, hoci bez osobitého heuristického významu, sa formula stáva problematickou. Hoffman poznamenáva: „Je celkom irelevantné, že Gótama nenástojí osobitne na akceptovaní tretej lemy, pretože ak by raný buddhizmus vôbec pripúšťal kontradikciu ako možnosť, bol by zásadne chybný“ ([5], 18).

Osobne som presvedčený o tom, že keďže *čatuškóti* nie je nikde v kánone zmienené ako privilegovaný prostriedok dosahovania pravdy, netreba jeho význam rozširovať mimo špecifického miesta použitia. To znamená, že ak sa *čatuškóti* objavuje v súvislosti s konkurenčnými kozmológiami a ak idea, že vesmír je konečný aj nekonečný, je vysvetlená ako „konečný vertikálne a nekonečný horizontálne“ (DN. i, 24), tak nie je potrebné interpretovať *čatuškóti* ako „translogický“, „nearistetelovský“ spôsob myslenia. Formulácia je jednoducho neúplná. Tak je to aj v prípade (Buddhom odmietanej) koncepcie, podľa ktorej utrpenie je spôsobené (sčasti) individuom samým, (sčasti) vonkajšími podmienkami. V takejto textovo-kriticky celkom bezproblémovej interpretácii *čatuškóti* nepredstavuje prekážku nároku na racionálnosť kánona.

Dhamma teda zjavne usilovala o racionálnu kompozíciu. Opustenie logiky, predovšetkým princípu sporu, v prospech intuitívnej „vyššej pravdy“ zjavne nebolo charakteristickou črtou raného budhizmu, aj keď – pre jej soterický aspekt – osobné prežitie *Dhammy*, skúsenosť „vyššej pravdy“ a konečného oslobodenia bolo chápané ako forma verifikácie Buddhovho učenia, ako to, čo legitimizovalo pôsobenie učiteľa. Dobrým príkladom

¹² To bol len reprezentatívny výber, apely na racionálnu argumentáciu nie sú v kánone vôbec zriedkavé.

je *Mahásihanáda Sutta*, kde Buddha nečakane dôrazne namieta proti človeku, ktorý o ňom tvrdí, že hlása *Dhammu* len ako výsledok racionálnej špekulácie, „vyprodukovaný čisto uvažovaním“ (MN. i, 68).

Keďže empirizmus a verifikovateľnosť *Dhammy* sú podľa modernistov¹³ znakom potvrdzujúcim vedecký charakter buddhizmu, pozrime sa teraz na tento nárok bližšie.

Empirizmus kánonu. Kanonické označenie *Dhammy* ako „*éhipassika*“, doslova „to, čo pozýva k videniu [Dhammy]“,¹⁴ ako aj spojenia „Mnísi, keď viete a vidíte toto“ (*Api nu tumhé, bhikkhavé, évaṃ džánantá évaṃ passantá*) (MN. i, 264) či „Keď som vedel a videl toto“ (*Tassa mé évaṃ džánatá évaṃ passatá*) (MN. i, 249), ktoré Buddha v súvislosti s *Dhammou* nezriedka používa, sú buddhistickými modernistami vnímané ako dôkaz jej skutočne empirického charakteru (pozri [8], 287). A znova, v mojich rozhovoroch s théravádovými mníchmi prichádzal tento výraz s vytrvalou pravidelnosťou ako znak, ktorý spolu s racionalizmom odlišuje *Dhammu* od „náboženstva“. Jednako, „empirizmus“ týchto výrazov nesmie byť preceňovaný. Slovaní „Mnísi, toto vám vravím nie ako niečo, čo som počul od iných askétov alebo brahmanov. Hovorím vám to ako čosi, čo som skutočne poznal, videl a objavil ja sám“ (MN. iii, 186) Buddha uzatvára svoj živý opis rôznych foriem pekla a tortúr, ktorým sú jeho obyvatelia vystavení. Takéto použitie slova teda nekorešponduje s tými formami modernistickej re-interpretácie *Dhammy*, ktoré existenciu pekla popierajú a referencie na peklo a nebo chápu len ako metafory. To je typické napríklad aj pre Mongkutovu reformu, ktorú Jackson správne charakterizuje ako „dôslednú demytologizáciu náboženských doktrín a redukciu metafyzických entít na psychologické stavy mysle alebo na obyčajné metaforické vyjadrenia stavov dosiahnutia múdrosti (paññā), alebo spasenia (nibbāna)“ ([6], 48). Druhá vetva modernizmu neusiluje o elimináciu metafyzických konceptov, ale o ich „vedecké zdôvodnenie“. Nezriedkavé odkazy na „vyššie poznanie“ (P. *abhiññā*) (pozri [11], 63) odhaľujú, že – ako to naznačuje aj citovaná pasáž z *Madždžhima Nikáji* (MN. ii, 10) – v skutočnosti to nie je ten typ skúsenosti, s ktorým narába vedecký empirizmus, čo verifikuje účinnosť pravidiel stanovených *Dhammou* (pozri napríklad aj DN. i, 17). V tomto použití je „vyššie poznanie“ stavom mysle navodeným meditáciou, nie racionálnym uchopením logických konzekvencií článkov *Dhammy*. Ako presvedčivo ukazuje Kalansuriya, dôraz na „vyššie poznanie“, ktoré jediné slúži ako potvrdenie účinnosti Štyroch vznešených právd a je produktom meditatívnej praxe, diskvalifikuje možnosť nazývať buddhizmus racionálnym systémom v zmysle západného vedeckého racionalizmu [10].¹⁵

¹³ Buddhistický modernizmus vznikol v 19. storočí ako výsledok snahy interpretovať buddhizmus ako myšlienkový systém kompatibilný s kritériami vedeckého poznania.

¹⁴ *Éhi* – podí!, *passa* – vidieť! Tieto výrazy môžeme nájsť na niekoľkých miestach kánonu: DN. ii, 94; SN. 1, 20 (10) *Samiddhi Sutta*; SN. iv, 70 (8) *Upavána Sutta*... Spolu s častými spojeniami „vie a vidí“ (*džánatí passatí*, pozri nar. *Upavána Sutta* (AN ii, 4.4.3.5)) sú tieto pasáže príkladom štandardných referenčných bodov modernistov.

¹⁵ Kalansuriya však korektne objasňuje, že v kontexte, v akom Buddha chápe „verifikáciu“, je pozvanie na „videnie Dhammy“ oprávnené: ide o pozvanie na systematický tréning, ktorý navodzuje určité

Dosiahnutie finálneho poznania, ako ho opisuje ďalšia *sutta* kánonu (MN. 95), začína dôverou v učiteľa, pokračuje štúdiom učenia (*Dhamma*) a nakoniec praxou, ktorá navodzuje „skúsenosť“ pravdy (P. *saččánupatti*, doslova „dosiahnutie pravdy“). Až táto skúsenosť podľa Buddha oprávňuje učiteľa hlásať svoju náuku (pozri tiež DN. i, 12). Prírodzene, alternovanie stavov vedomia môže byť mylne chápané ako spôsob vedecky akceptovateľného potvrdenia správnosti *Dhammy* – napríklad aj preto, lebo obsah tejto skúsenosti nie je falzifikovateľný: Ak meditujúci nezažíva skúsenosť potvrdzujúcu *Dhammu*, tak vždy možno povedať, že ešte nedosiahol tú pravú úroveň meditačnej praxe. Vedecký charakter *Dhammy* nie je obhájiteľný. Učenie o podmienenom vznikaní (P. *paṭiččasamuppáda*) napríklad zavádza koncepty a vzťahy medzi nimi, ktoré nie sú intuitívne zrejmé, a kánon neponúka ich prijateľné vysvetlenie. Zdá sa, že často ide o reformulovanie tradičných védskych konceptov (pozri [7]), ktoré sú tak ako idea reinkarnácie predpokladané, nie sú však podložené argumentmi. Reinkarnácia je kanonicky „potvrdená“ len Buddhovým „rozpamätaním“ sa na svoje predchádzajúce zrody, stimulovaným meditáciou (pozri napr. MN. i, 347).

Podoba toho, čo dnes nazývame Pálijský kánon, teda vznikala v kontexte diskusií s konkurenčným dobovými systémami a podmienky boli prírodzene naklonené viac rešpektovaniu *konsenzuálnych pravidiel* vedenia rozhovoru, či už v intuitívnej logike, alebo v diskusnej etike, než výlučne autorite *subjektívnej skúsenosti*, aj keď tú Buddha jednoznačne určil ako kritérium oprávnenia hlásať učenie. Zdá sa, že pravidlá vedenia rozhovoru boli už za života Buddha dobre formalizované. Jedným z nich bol napríklad princíp, podľa ktorého legitímna otázka musela byť najneskôr po treťom opýtaní zodpovedaná. V *Čúlasaččaka Sutte* Buddha vyzýva Saččaku, aby odpovedal na jeho otázku, pretože „Teraz nie je čas mlčať. Ak niekto dostane rozumnú otázku od Tathágatu trikrát a stále neodpovedá, jeho hlava sa na mieste rozletí na sedem častí“ (MN. i, 231 – 232; pozri tiež DN. i, 95, kde sa objavuje identická výhrada; pozri tiež ([6], 17 – 18)).

Taká istá pozornosť, aká bola venovaná *Dhamme* vo vzťahu k vonkajším, konkurenčným systémom, bola venovaná aj zachovaniu *Dhammy* (jej ducha aj litery) v rámci buddhistickej komunity. Ako zdôrazňuje Gombrich, „žiadny iný z náboženských vodcov, ktorý žil v tom istom období, zrejme nedosiahol porovnateľnú úroveň zachovania svojho učenia, čo môže byť dôsledkom toho, že nezriadili usadené náboženské komunity na spôsob buddhistických kláštorov“ ([3], 114). Ďalej vysvetľuje, že okrem vytvorenia vhodného prostredia na nasledovanie cesty za konečným oslobodením druhou, a vôbec nie marginálnou, úlohou mníšskej obce bolo zachovanie a šírenie *Dhammy*. Kánon napríklad stanovuje formálne pravidlá posúdenia akceptovateľnosti neistých článkov *Dhammy*: V *Maháparinibbána Sutte* Buddha stanovuje slávne „veľké úrovne“ (P. *mahápadesa*) (DN. ii, 124), ktoré v podstate hovoria jednu vec, a síce to, že mnísi by nemali akceptovať

videnie sveta, má vplyv na kognitívne procesy determinujúce konštanty vnímania a hodnotovú orientáciu človeka. Problém nastáva vtedy, keď vyberieme výraz z tohto jeho pôvodného kontextu a umiestnime ho do iného (Kalansuriya 1981: 302).

nič, čo sa vydáva za Buddhovo učenie, skôr, ako to konfrontujú s už akceptovaným znením *Dhammy a Vinaje*.¹⁶ *Sangíti Sutta* (DN. 33) zas poskytuje vzor (či už historický, alebo ideálny) priebehu zhromaždenia mníchov, na ktorom sa potvrdzovalo autentické znenie *Dhammy*. *Dhamma*, ako ju máme zachytenú v Pálijskom kánone, bola bezpochyby výsledkom historického vývoja. Základný filozofický a soteriologický motív – odmietnutie substancie – bol tradíciou, ale aj samotným učiteľom ďalej rozpracúvaný. Nazdávam sa, že môžeme súhlasiť s Gombrichom, keď hovorí, že raná podoba buddhistickej filozofie vznikla v týchto rozhovoroch ako, povedané s Popperom, „nezamýšľaná konzekvenčia“ a „logika okolností“ ([4], 30 – 31). Táto otvorenosť potom dala vzniknúť skutočným filozofickým textom, t. j. textom usilujúcim o racionálne zdôvodnenie základnej idey Buddhovho učenia – kontextuálnosti objektov poznania.

POUŽITÉ SKRATKY

AN. Aṅguttara Nikája
 DN. Dīgha Nikája
 MN. Majjhima Nikája
 P. Pálijsky
 SN. Saṃyutta Nikája
 Th. Thajsky

LITERATÚRA

- [1] Bhikhu BODDHI: *A Look at the Kalama Sutta*, BPS Newsletter cover essay no. 9 (spring 1988); získané 20 februára 2009 z nepaginovanej verzie textu dostupnej na http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/bodhi/bps-essay_09.html
- [2] FOUCAULT, M.: Questions of Method. In: FAUBION, J. D. – RABINOW, P. (eds.): *Michael Foucault: Power*. New York 2000.
- [3] GOMBRICH, R. F.: Recovering the Buddha's Message, In: WILLIAMS, P. (ed.): *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*, vol. I. London 2005, pp.113 – 128.
- [4] GOMBRICH, R. F.: *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*. London & New York 2006.
- [5] HEWISON, K.: The Monarchy and Democratization, In: HEWISON, K.(ed.): *Political Change in Thailand: Democracy and Participation*. London & New York 1997.
- [6] HOFFMAN, F. J.: *Rationality and Mind in Early Buddhism*. Delhi 1987.
- [7] IVARSON, S. – ISAGER, L.: Challenging the Standard Total View of Thai Monarchy. In: IVARSON, S. – ISAGER, L. (ed.): *Saying the Unsayable: Monarchy and Democracy in Thailand*. Copenhagen 2010.
- [8] JACKSON, P.: *Buddhism, Legitimation, and Conflict*. Singapore 1989.
- [9] JUREWICZ, J.: Playing with Fire: The Pratītyasamutpāda from the Perspective of Vedic Thought. In: *Journal of the Pali Text Society*, 26, 2000, pp. 77 – 103.
- [10] KALANSURIYA, A. D. P.: On the Notion of Verification in Buddhism and in Logical Positivism: A Brief Philosophical Study. In: KATZ, N. (ed.): *Buddhist and Western Philosophy*. New Delhi 1981.
- [11] Phra PAYUTTO: *Toward Sustainable Science: A Buddhist Look at Trends in Scientific Development*. Bangkok 1993.

¹⁶ *Vinaja* označuje rádové pravidlá buddhistických mníchov.

- [12] REYNOLDS, C. J.: *The Buddhist Monkhood in Nineteenth Century Thailand*. Nepochikovaná doktorandská práca obhájená na Cornell University 1972.
- [13] RHYS DAVIDS, T. W. – STEDE, W.: *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. Oxford 1992.
- [14] SHARF, R. H.: Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience. In: *NUMEN*, Vol. 42, 1995, pp. 228 – 283.
- [15] SKILLING, P.: King, Sangha and Brahmins: Ideology, Ritual and Power in Pre-Modern Siam. In: HARRIS, I. (ed.): *Buddhism, Power, and Political Order*. London 2007.
- [16] THONGCHAI, W.: Toppling Democracy. In: *Journal of Contemporary Asia*, 38, 1, 1994, pp. 11 – 37.
- [17] WALLACE, A. B.: Introduction: Buddhism and Science- Breaking Down the Barriers. In: *Proceedings from Buddhism and Science, International Conference Organized by the College of Religious Studies, Mahidol University, Thailand (3- 5 August 2007)*. Bangkok 2007.
- [18] WINICHAKUL, T.: Siam's Colonial Conditions and the Birth of Thai History. In: GRABOWSKY, V. (ed.): *Southeast Asian Historiography Unraveling the Myths: Essays in Honour of Barend Jan Terwiel*. Bangkok 2011.

Literatúra k Pálijskému kánonu:

<http://www.tipitaka.org/romn/> (získané 4. novembra 2011)

– ***Āṅguttara Nikāya***

WOODWARD, F. L. (prekl. a kom.): *The Book of the Gradual Sayings (Āṅguttara-Nikāya) or More-Numbered Suttas, Vol. 1. (Ones, Twos, Threes)*. London 1960.

HARE, E. M. (prekl. a kom.): *The Book of the Gradual Sayings (Āṅguttara- Nikāya) or More-numbered Suttas, Vol. IV, (The Books of the Sevens, Eights)*. London 1965.

– ***Dīgha Nikāya***

WALSHE, M. (prekl. a kom.): *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*. Boston 1995.

– ***Madžžhima Nikāya***

Bhikkhu ÑĀṆAMOLI and Bhikkhu BODHI 2005 (prekl. a kom.). *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*. Boston 2005.

– ***Samjutta Nikāya***

Bhikkhu BODHI (prekl. a kom.): *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Boston 2000.

Príspevok vznikol na Katedre porovnávacej religionistiky FiF UK v rámci grantového projektu VEGA *Spory o demokraciu v multikultúrnom kontexte (liberálne verzus neliberálne koncepcie demokracie)* č. 1/0476/10.

Miloš Hubina

Katedra porovnávacej religionistiky FiF UK

Gondova 2

818 01 Bratislava 1

SR

e-mail: miloshubina@yahoo.com