

Uniwersytet Warszawski
Wydział Orientalistyczny
Pracownia Studiów nad Buddyzmem

Stanisław Jan Kania

**A Buddhist critique of the Lokāyata materialism from
the 8th century. The *Lokāyata-parīkṣā* Chapter XXII of
Śāntarakṣita's *Tattva-saṅgraha* with Kamalaśīla's *Pañjikā*.
A critical edition from the Sanskrit manuscripts and the
Tibetan version, with an introduction
and an annotated translation**

Autoreferat rozprawy doktorskiej

Praca napisana pod kierunkiem
prof. zw. dra hab. Marka Mejora

Warszawa 2019

Przedmiotem badań przeprowadzonych na potrzeby mojej rozprawy doktorskiej jest dwudziesty drugi rozdział sanskryckiego traktatu *Tattva-saṅgraha* ('Kompendium zasad') autorstwa buddyjskiego mnicha Siantarakszity (Śāntarakṣita, ok. 725-788 r.) wraz z komentarzem (*Pañjikā*) sporządzonym przez ucznia Siantarakszity, Kamalaśilę (Kamalaśīla, ok. 740-795 r.). Siantarakszita i Kamalaśīla należą do czołowych reprezentantów późnego buddyzmu indyjskiego. Dokonali oni syntezy myśli dwóch ważnych nurtów filozoficznych tradycji mahajany – antyrealistycznej madhjamaki (*madhyamaka*) i idealistycznej jogaczary (*yogācāra*). Obaj mnisi odegrali ponadto kapitalną rolę w rozprzestrzenianiu buddyzmu w Tybecie. W latach 775-779 Siantarakszita nadzorował w Samje budowę pierwszego tybetańskiego klasztoru buddyjskiego, którym następnie przewodził i w którym wyświęcił pierwszych tybetańskich mnichów buddyjskich. Kamalaśīla zaś, zgodnie z podaniami tybetańskimi, pokonał reprezentanta buddyzmu chińskiego w debacie w Samje (między 792 a 794 r.), ustanawiając indyjskie nauczanie buddyzmu w Tybecie i tym samym umieszczając Tybet w sferze indyjskich wpływów religijno-kulturowych.

Encyklopedycznych rozmiarów *Tattva-saṅgraha* (3645 strof) jest traktatem polemicznym. W dwudziestu sześciu rozdziałach zwanych 'analizami' (*parīkṣā*) Siantarakszita i Kamalaśīla przedstawiają zapisy (na poły) fikcyjnych dyskusji przeprowadzonych zarówno z buddyjskimi, jak i niebuddyjskimi przeciwnikami. W dyskusjach owych autorzy bronią pewnej interpretacji różnych buddyjskich dogmatów, stosując przy tym wyrafinowaną argumentację podpartą licznymi formułami dowodowymi. Tekst podstawowy i komentarz dają cenne świadectwo wysoce zróżnicowanego indyjskiego krajobrazu intelektualnego owych czasów. Oba teksty zachowane są w sanskryckim oryginale i w przekładzie na język tybetański.

Badany przeze mnie rozdział dwudziesty drugi nosi tytuł *Lokāyata-parīkṣā*, czyli 'Analiza materializmu lokajaty'. W rozdziale owym Siantarakszita i Kamalaśīla bronią buddyjskiej koncepcji pozbawionego początku i końca współzależnego powstawania (*pratītya-samutpāda*) przed krytyką przeciwnika-materialisty. Echa indyjskich idei materialistycznych odnajdujemy już w literaturze wedyjskiej. W VI w. n.e. materializm przybrał w Indiach formę rozwiniętego systemu filozoficznego, który nazywany jest w literaturze indyjskiej najczęściej lokajatą (*lokāyata*) lub szkołą czarwaków (*cārvāka*). Lokajata postulowała istnienie wyłącznie czterech żywiołów – z których powstaje (lub 'wyłania się') świadomość – i stanowczo odrzucała koncepcję życia po śmierci, którą w tej czy innej formie akceptowały pozostałe tradycje indyjskie. Z tego względu szkoła ta spotykała się z surową krytyką i potępieniem ze strony myślicieli bramińskich, buddyjskich i dżinijskich. Lokajata zniknęła z indyjskiej sceny filozoficznej prawdopodobnie w IX w. lub niedługo później. Żaden z jej tekstów nie zachował się do naszych czasów, jeśli nie liczyć *Tattvōpaplava-siṃha* autorstwa Dżajaraśiego Bhattya (Jayarāśi Bhaṭṭa, IX w.), uznawanego przez niektórych badaczy (takich jak Eli Franco czy Karin Preisendanz) za reprezentanta pobocznego (sceptycznego) nurtu lokajaty. Siantarakszita i Kamalaśīla odnotowują wybrane idee ontologiczne i epistemologiczne lokajaty oraz podają stosunkowo liczne cytaty z dzieł

przedstawicielei tej szkoły. *Tattva-saṅgraha* i *Pañjikā* są w istocie jednymi z najważniejszych źródeł naszej wiedzy o indyjskim materializmie.

Rezultatem moich badań jest edycja krytyczna sanskryckiego tekstu rozdziału dwudziestego drugiego *Tattva-saṅgraha* Siantarakszity i komentarza Kamalaśili sporządzona na podstawie dwóch zestawów (tekst główny i komentarz) manuskryptów sanskryckich i przekładów tybetańskich obu tekstów. W swojej pracy doktorskiej obok edycji krytycznej przedstawiam także przekład tekstu na język angielski opatrzone bogatym komentarzem własnym oraz edycję przekładów tybetańskich.

Młodsze manuskrypty tekstu głównego i komentarza – pochodzące z XV w. i przechowywane dziś w Patanie w Indiach – stanowiły podstawę *editio princeps* sporządzonej przez Embara Krishnamacharyę i opublikowanej w 1926 r. W 1968 r. opublikowana została edycja krytyczna autorstwa Dwarikadasa Shastriego oparta na fotokopiach starszych manuskryptów z XII w. (przechowywanych dziś w Jaisalmerze w Indiach), manuskryptach patańskich i edycji Krishnamacharyi. Jedynym kompletnym przekładem całości na język współczesny jest angielskie tłumaczenie sporządzone przez Ganganathę Jhę w oparciu o edycję Krishnamacharyi i wydane w dwóch tomach w 1937 i 1939 r.

W ostatnich latach badania nad traktatem *Tattva-saṅgraha* i komentarzem Kamalaśili uległy wyraźnemu ożywieniu – za sprawą japońskich badaczy, którzy sporządzili wysokiej jakości fotokopie obu zestawów manuskryptów, do oryginałów których dostęp pozostaje dziś utrudniony. Nowe edycje krytyczne wybranych sekcji sporządzili m.in. Kiyokuni Shiga (rozdziały osiemnasty i dwudziesty pierwszy), Serena Saccone (rozdział dwudziesty trzeci) i Hiroko Matsuoka (wstęp). Edycje te wykorzystują obok manuskryptów sanskryckich także przekłady tybetańskie. Podjęcie prac nad nowymi edycjami krytycznymi kolejnych sekcji tekstu głównego i komentarza motywowane jest ponadto niską wiarygodnością edycji Krishnamacharyi i rażąco wprost nierzetelnością edycji Shastriego, które ujawnia konsultacja manuskryptów. W moich badaniach wykorzystałem wysokiej jakości kolorowe zdjęcia manuskryptów udostępnione mi przez współautorkę zdjęć, panią Hiroko Matsuokę, doktorantkę prof. Eli Franco na Uniwersytecie w Lipsku. Sporządzona przeze mnie edycja krytyczna tekstu rozdziału dwudziestego drugiego wpisuje się w ów nowy nurt badań nad *Tattva-saṅgraha*. W tym miejscu chciałbym również nadmienić, że moje badania stanowią z drugiej strony kontynuację tradycji polskich badań nad traktatem *Tattva-saṅgraha* i jej komentarzem. W 1938 r. nakładem wydawnictwa Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie wydana została praca Stanisława Schayera pt. ‘Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy’, zawierająca m.in. opatrzone komentarzem własnym przekład angielski rozdziału dwudziestego pierwszego (‘Analiza trzech czasów’). Rok później Polska Akademia Umiejętności opublikowała pracę doktorską Arnolda Kunsta pt. ‘Probleme der buddhistischen Logik in der Darstellung des Tattvasaṅgraha’, w której autor przedstawił niemiecki przekład rozdziału osiemnastego (‘Analiza wnioskowania’). Autorzy obu prac wykorzystali w nich edycję Krishnamacharyi, konsultowali jednak także przekład tybetański.

Do wyników badań wybitnych polskich buddologów szeroko nawiązuje wspomniany wcześniej Kiyokuni Shiga.

W obszernym wstępie do swojej pracy przedstawiam w pierwszej kolejności analizę dostępnych źródeł tekstowych, tj. manuskryptów, przekładów tybetańskich i dwóch kompletnych edycji. W 2018 r. opublikowany został opis paleograficzny manuskryptów sanskryckich sporządzony przez Paolo Giuntę. W wyniku moich badań udało mi się zaproponować pewne poprawki do pracy Giunty oraz wzbogacić jego opis dodatkowymi obserwacjami dotyczącymi m.in. śladów współczesnych ingerencji w tekst jednego z manuskryptów czy błędów skryby, których analiza dostarcza nowych argumentów za uznaniem manuskryptów patańskich za kopie manuskryptów jaisalmerskich. Dalej przedstawiam rezultaty moich badań dotyczących przekładów tybetańskich. Udowadniam tu, między innymi, że autorzy przekładu komentarza korzystali z drugiego przekładu tekstu głównego, który jednak nie zachował się do naszych czasów.

Z kolei w swojej analizie kompletnych edycji współczesnych przedstawiam najobszerniejszą sporządzoną dotychczas ewaluację wiarygodności tychże źródeł. Podstawowym problemem, z którym wiąże się edycja Krishnamacharyi jest brak jakiegokolwiek aparatu krytycznego. Krishnamacharya nie informuje o swoich emendacjach, czasami błędnie odczytuje manuskrypty, a jego alternatywne lekcje ujęte w nawiasy nie dają się łatwo odróżnić od proponowanych przez niego rekonstrukcji tekstu, który w manuskryptach uległ uszkodzeniu. Ponadto czytelnik prowadzony jest nader często do błędnej konkluzji, że alternatywna lekcja stanowi tylko koniekturę, zaś tekst główny edycji podąża za manuskrypsem. Tymczasem w wielu przypadkach żaden z dwóch wariantów nie odpowiada temu, co odnajdujemy w manuskrypcie. Błędy edycji Krishnamacharyi w dużej mierze dziedziczy edycja Shastriego. Shastri bowiem z reguły podąża za edycją Krishnamacharyi częściej niż za manuskryptami. Jego aparat krytyczny notorycznie przedstawia nieprawdziwe informacje. Nierzetelność edytorską wyraźnie widać, gdy Shastri podaje lekcję edycji Krishnamacharyi jako lekcję manuskryptu patańskiego, podczas gdy w manuskrypcie odnajdujemy coś zupełnie innego. Konsultacja manuskryptów jaisalmerskich ujawnia z kolei liczne błędne odczyty ich tekstu przez Shastriego. Ponadto Shastri pomija milczeniem większość glos i znajdujących się także na marginesach wzmiankach o lekcjach innego manuskryptu (*pāṭhāntara*). Tych Krishnamacharya z kolei nie odnotowuje wcale. Obaj edytorzy nie wyróżniają również wariantów *ante correctionem*. Wszystkie manuskrypty posiadają w istocie liczne ingerencje. W szczególności dotyczy to manuskryptów jaisalmerskich, które jeszcze przed sporządzeniem manuskryptów patańskich przeszły gruntowną rewizję. W przypadku wielu ingerencji dokonanych bezpośrednio w tekście (czyli nie za pomocą not marginesowych) udało mi się odczytać warianty *ante correctionem*, które czasami dają lepszą lekcję niż wariant *post correctionem*.

W dalszej części wstępu omawiam problemy związane z prezentacją stanowisk materializmu indyjskiego w tekście Siantarakszity i Kamalaśili oraz odnoszę się do współczesnych teorii dotyczących filozoficznych stanowisk lokajaty. Badacze historii

lokajaty powszechnie uznają, że Siantarakszita i Kamalaśiła poświadczają o istnieniu w łonie owej tradycji dwóch wzajemnie sprzecznych interpretacji sutry lokajaty traktującej o naturze świadomości jako produktu ciała. W swojej pracy udowadniam tymczasem, że nasi autorzy sugerują jedynie pozorną kontrowersję, bowiem dwie interpretacje mają tożsame implikacje ontologiczne. Przedstawiam także nowe dowody – uzyskane m.in. dzięki konsultacji manuskryptów – przeciwko identyfikacji przez badaczy wspomnianego w tekście z imienia niejakiego Kambalaśwatary (Kambalāśvatara) jako autora komentarza do sutr lokajaty. Część wstępu poświęconą ideom lokajaty wzbogacam także o przedstawienie zarysu historii współczesnych badań nad materializmem indyjskim.

Drugi rozdział mojej pracy przedstawia edycję krytyczną rozdziału dwudziestego drugiego traktatu *Tattva-saṅgraha* Siantarakszity i komentarza Kamalaśili. Edycja poprzedzona jest objaśnieniem metody krytycznej i wybranych zjawisk ortograficznych i paleograficznych. W swojej edycji krytycznej wzoruję się na edycjach sporządzonych przez czołowego przedstawiciela wiedeńskiej szkoły buddologii, Ernsta Steinkellnera. W moim aparacie krytycznym wyczerpująco przedstawiam rezultaty skolacjonowania wariantów prezentowanych przez głównych świadków tekstu (*major witnesses*) oraz informuję o własnych emendacjach. Przedstawiam także aparat świadków mniejszych (*minor witnesses*), w którym identyfikuję podane przez Siantarakszitę i Kamalaśilę cytaty i parafrazy z innych tekstów literatury indyjskiej, przede wszystkim filozoficznej literatury buddyjskiej, ale także m.in. literatury pięknej. Informuję także o wszystkich dających się zidentyfikować różnorodnych ingerencjach w tekst manuskryptów. W tym celu wprowadzam do swojej edycji dodatkowy aparat, w którym przekazuję wszelkie niezbędne informacje pozwalające użytkownikowi edycji prześledzić owe ingerencje i zapoznać się z metodami skrybów; przedstawiam tu także komentarz do bardziej problematycznych odczytów manuskryptów. Aparat ten skonstruowany jest według tzw. metody dyplomatycznej, mianowicie, tekst przedstawiony jest z wyłączeniem konwencji ortograficznych zastosowanych w tekście głównym edycji i aparacie krytycznym; odnotowane są natomiast własności fizyczne manuskryptu, znaki specjalne, pojawienie się ‘drugiej ręki’ (*secunda manu*), wszelkie noty marginalne itp.

W trzecim rozdziale pracy przedstawiam edycję tybetańskiej wersji rozdziału dwudziestego drugiego, która pozwala czytelnikowi skonsultować edycję krytyczną tekstu sanskryckiego i przekład angielski z przekładem tybetańskim. Edycja tekstu głównego sporządzona jest w oparciu o tekst edycji Derge, Cone, Peking, Narthang i Ganden, podstawą edycji komentarza jest zaś tekst edycji Derge i Peking, który miejscami konsultowałem z tekstem edycji Ganden.

Mój przekład angielski, przedstawiony w czwartym rozdziale pracy, opatruję licznymi przypisami, które przedstawiają własny komentarz do tekstu. Komentarz ten nazywam filologiczno-egzegetycznym. Służy on bowiem w pierwszej kolejności dostarczeniu stosownego uzasadnienia własnych emendacji tekstu oraz omówieniu problemów syntaktycznych i semantycznych, odrzuconych lekcji czy korekt skrybów. Interpretuję tu także bardziej problematyczne fragmenty tekstu oraz omawiam błędy w przekładzie G. Jhy i

jego próby poprawienia niezrozumiałych dlań partii sanskryckiego tekstu według edycji Krishnamacharyi. Stosowna egzegeza stanowi ponadto istotny czynnik determinujący ewaluację dostępnych świadectw tekstu, zwłaszcza w przypadku tekstu komentarza Kamalaśili. Wskazuję bowiem w swoich badaniach, że ani przekład tybetański z jego unikalnymi lekcjami, ani lekcje manuskryptu jaisalmerskiego przed rewizją, ani lekcje po rewizji nie mogą być uznane za świadectwo jednoznacznie mniej wiarygodne od pozostałych.

W swojej pracy przedstawiam kompleksowe studium rozdziału dwudziestego drugiego traktatu *Tattva-saṅgraha* Siantarakszity i komentarza Kamalaśili. Konsultuję manuskrypty sanskryckie i przekład tybetański, wprowadzam liczne emendacje do tekstu oryginału, szeroko omawiam świadectwa tekstu i przedstawiane przez nie warianty, sporządzam edycję wersji tybetańskiej oraz angielski przekład opatrzony obszernym komentarzem własnym. Dowodzę ponadto, że wbrew opinii powszechnie panującej wśród badaczy – którzy z reguły powierzchownie traktowali tekst naszych autorów – świadectwo idei materialistycznych, które dają Siantarakszita i Kamalaśila cechuje się ograniczoną wiarygodnością i bywa nierozstrzygające dla badań historii indyjskiej myśli materialistycznej. Świadectwo owo jest bowiem niejako podporządkowane wyższemu celowi – ustanowieniu interpretacji współzależnego powstawania. Do dyskusji nad ową koncepcją Siantarakszita wybiera przeciwnika idealnego – materialistę odrzucającego wszelkie teorie niedające się (według niego) potwierdzić percepcją. Siantarakszita i Kamalaśila nie dają zatem zarysu filozofii materialistycznej. Przeciwnie, w fikcyjnej debacie z materialistą nieraz zaopatrują oni swojego przeciwnika w argumenty, które nie są kompatybilne z ideami przypisanymi mu w sekcji wstępnej rozdziału (sekcja *pūrva-pakṣa*, ‘strona przeciwna’). Wysoce negatywną, nierzadko prześmiewczą, postawę względem materializmu autorzy prezentują nawet wtedy, gdy swojego przeciwnika surowo krytykują za stanowisko, którego przyjęcie jedynie sami mu proponują. Odrzucane przez Siantarakszitę i Kamalaśilę zarzuty możemy w niektórych przypadkach przypisać reprezentantom innych nurtów filozoficznych. Materialistyczna negacja kontynuacji istnienia po śmierci nie jest zatem jedynym przedmiotem krytyki naszych autorów. Badanie rzeczoności świadectwa idei materialistycznych bez wątplenia wymaga zatem kompleksowego studium omawianego tu tekstu, które to studium oferuję w mojej pracy.