

Havlíček, Jakub

**Existuje v Japonsku náboženství? : kategorie náboženství a postmoderní kritika v sociálních vědách**

*Religio*. 2013, vol. 21, iss. 2, pp. [163]-188

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/129667>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

# *Existuje v Japonsku náboženství? Kategorie náboženství a postmoderní kritika v sociálních vědách*

JAKUB HAVLÍČEK\*

Kritická reflexe sociálních věd, jejich teorií, metod či koncepcí, je samozřejmě součástí sociálněvědního metadiskurzu. Věda, její výpovědi o světě a způsoby, jimiž k nim dospívá, jsou neustále podrobovány kritickému přezkoumávání, jež, jak uvidíme, může ústit až ve zpochybňování možnosti vědeckého poznání světa vůbec. Proti neustálému kritickému přezkoumávání principů, na nichž stojí vědecký přístup ke světu, nelze jistě nic namítat: věda se nesmí uchýlit k dogmatům a navíc lze kritický přístup chápat jako „motor“ ženoucí vědecké poznání světa kupředu. Na druhou stranu však lze vyslovit přesvědčení, že by kritika vědy neměla ústit v nihilismus, v odmítání klíčových pojmů a obecných kategorií, s nimiž vědecké poznávání pracuje. Léčba ať již domnělých či skutečných

---

\* Následující text má za sebou komplikovaný a dlouhý proces vzniku. Začátek práce na něm je spojen s myšlenkou rozpracovat a uvést do nových souvislostí některé teze, které jsem představil ve své dizertační práci (Jakub Havlíček, *Cesty božstev: Otázky interpretace náboženství a nacionalismu v moderním Japonsku* [rukopis disertační práce], Brno: Masarykova univerzita 2009, vedoucí: doc. PhDr. Dušan Lužný, Dr.; text dizertace byl uveřejněn v knize Jakub Havlíček, *Cesty božstev: Otázky interpretace náboženství a nacionalismu v moderním Japonsku*, Brno: Masarykova univerzita 2011). Text článku jsem v průběhu práce na něm podrobil odborným rozpravám v rámci vědeckých konferencí: na sedmé Mezinárodní konferenci orientálních studií „Torčínovské přednášky“ ve dnech 22.- 25. června 2011 v Sankt-Petěrburgu (pracovní verze konferenčního příspěvku byla v angličtině publikována ve sborníku z této konference: Jakub Havlíček, „Imagining the Category of Religion in Japan: Transformations of the Category of ‚Religion‘ in the Japanese Context“, in: Svetlana P. Kemeneva – Sergey V. Pakhomov [eds.], *Seventh International Conference on Oriental Studies (Torchinov Readings): Metamorphoses, June 22-25, 2011 II*, St. Petersburg: Saint-Petersburg State University, Faculty of Philosophy, Department of Eastern Philosophy and Cultural Studies – Institute of Oriental Manuscripts – Saint-Petersburg Philosophical Society 2013, 143-150), dále na páté výroční česko-slovenské sinologické konferenci ve dnech 4.-5. listopadu 2011 v Brně a konečně na konferenci „Náboženstvo a kríza multikulturalizmu“, pořádané Katedrou porovnávejcej religionistiky Univerzity Komenského v Bratislavě 15. února 2013. Řadu kritických připomínek, které byly v rámci těchto vědeckých fór vzneseny, jsem zapracoval do finální verze článku. Rovněž bych rád poděkoval anonymním recenzentům, jejichž laskavé rady a doporučení přispěly k vyjasnění a zvalitnění podstatných částí textu.

nemocí vědy zdánlivě radikálními řezy či amputacemi je totiž založena na chybném pochopení vědeckého přístupu ke světu.

Základní myšlenkou této studie je tvrzení, že obecný pojem *náboženství* je užitečným a nezbytným konceptem, jež potřebujeme k vědecké analýze různých jevů, s nimiž se setkáváme nejen v prostředí japonské společnosti a kultury. Domnívám se, že odmítání pojmu náboženství pro účely vědecké práce na základě historického rozboru okolností jeho vzniku a vývoje je založeno na zkratkovitěm uvažování a na nepochopení principů vědecké práce. Budu se zabývat i otázkou, zda lze o pojmu náboženství hovořit v souvislosti se sociokulturním prostředím, v němž může být obecný pojem náboženství chápán jako cizorodý prvek: pro tyto účely volím případ japonské společnosti a kultury, jsem však přesvědčen, že podobná zjištění by bylo možné učinit i v jiných sociokulturních prostředích, která jsou na základě zásady kulturního relativismu považována za odlišná od prostředí euroamerického.<sup>1</sup>

Cílem textu přitom není tyto otázky pojednat v celé možné šíři. Některé myšlenky, informace a souvislosti budou pouze naznačeny, jiné, byť v daných souvislostech určitě důležité, dokonce zcela opominuty. Nechci podat vyčerpávající přehled problematiky zacházení s obecnými pojmy ve vědě či pojednat komplexně o různých způsobech vymezení a užívání pojmu náboženství. Chci však podnítit diskuzi naznačením možností a zároveň jistých mezí kritické reflexe užívání pojmu náboženství. Domnívám se, že závěry mohou být užitečné nejen pro studium japonského prostředí – které bude v této stati předmětem obzvláštní pozornosti a zdrojem valné části konkrétních příkladů – nýbrž i pro obecné teoreticko-metodologické zázemí religionistiky, sociologie a antropologie náboženství.

Výklad se věnuje dvěma hlavními tematickým celkům: prvním, rozsáhlejším, jsou obecné otázky související s postmoderní kritikou vědeckého přístupu ke světu, s otázkou chápání tzv. sociálního konstruktivismu a s problematikou vymezení a užívání konceptu „náboženství“. Druhým tematickým celkem je užívání konceptu náboženství v japonském kontextu. Vycházím z předpokladu, že pochybnosti o možnostech užívat pojem náboženství k popisu a analýze jevů z japonského sociokulturního prostředí úzce souvisí s obecným teoretickým zázemím sociálních věd.

---

<sup>1</sup> Dále uvidíme, že zásada kulturního relativismu se může snadno stát dvojsečnou zbraní. Nepopírám specifičnost odlišných kulturních prostředí, tvrdím však, že nutnost znát a respektovat pojmy a kategorie zkoumaných kultur neznamená ještě nemožnost jejich uchopení pojmovým aparátem objektivizující vědy (viz dále).

## Kritická reflexe vědy a konstruktivismus

Během posledních desetiletí se řada badatelů v oblasti sociálních věd zaměřuje na dějiny sociálněvědních disciplín a na reflexi metod a teorií, které jsou používány v různých sociálněvědních disciplínách. Tito badatelé různým způsobem a s různou mírou radikálnosti kriticky přehodnocují výchozí předpoklady, obecné pojmy, teorie a metody v těchto vědách používané a podrobují přezkoumání mnohdy i celé dosavadní dějiny společenskovědních disciplín.

Podrobný rozbor těchto prací není účelem této statě, avšak pro ilustraci kritických příspěvků na téma možnosti a mezí vědeckého studia sociokulturních jevů lze připomenout například polemiky vedené na poli etnografie a kulturní antropologie.

V 80. letech 20. století zvedly vlnu ohlasů publikace, které poukazovaly na zatíženost etnografické deskripce sociokulturních jevů „západním“ (euroamerickým) ideovým prostředím. Šlo například o dnes již notoricky známou kolektivní monografii *Writing Culture* editovanou Jamesem Cliffordem a Georgem E. Marcusem.<sup>2</sup> Tyto práce, zjednodušeně řečeno, prohlašovaly antropologické texty za svébytný slovesný žánr, založený spíše na literárním umu autorů a na jejich vlastním sociokulturním zázemí nežli na vědeckých teoreticko-metodologických postupech, které v posledku považují za neaplikovatelné na oblasti spojené se studiem lidských společností v současné či historické perspektivě.<sup>3</sup>

V rámci vědeckého studia náboženství lze za dobrý příklad tohoto kritického přístupu považovat mimo jiné studie Talala Asada,<sup>4</sup> Daniela Du-

---

2 James Clifford – George E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley – Los Angeles – London: The University of California Press 1986.

3 V této souvislosti lze uvést např. i knihu autorské dvojice George E. Marcus – Michael M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in Human Sciences*, Chicago – London: The University of Chicago Press 1986.

4 Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore – London: The Johns Hopkins University Press 1993. Srov. Talal Asad, „Religion, Nation State, Secularism“, in: Peter van der Veer – Hartmut Lehmann (eds.), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton: Princeton University Press 1999, 178-196. Připomeňme, že Asadova práce na téma kulturního překladu je zastoupena i ve zmíněné kolektivní monografii *Writing Culture: Talal Asad, „The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology“*, in: James Clifford – George E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley – Los Angeles – London: The University of California Press 1986, 141-164.

buissona,<sup>5</sup> Russella T. McCutcheona,<sup>6</sup> Jonathana Z. Smithe<sup>7</sup> či Timothyho Fitzgeralda,<sup>8</sup> aniž bych tvrdil, že všichni tito autoři dospívají při svém kritickém bádání v oblasti obecných pojmů a kategorií užívaných při studiu náboženství k obdobně radikálním závěrům.<sup>9</sup> Jistě by bylo možno uvést řadu dalších kratších i obsáhlejších kritických příspěvků, avšak těchto několik reprezentativních případů dokládá potřebu řady badatelů vypořádat se se základy, na nichž vědecké studium náboženství spočívá.<sup>10</sup>

Autoři těchto kritických prací se obvykle opírají o teoretické zázemí sociologie vědění.<sup>11</sup> Jde o směr sociálněvědního bádání se stoletou historií,<sup>12</sup> který vychází z předpokladu, že veškeré vědění o světě existující

5 Daniel Dubuisson, *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press 2003.

6 Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford – New York: Oxford University Press 1997.

7 Jonathan Z. Smith, „Religion, Religions, Religious“, in: Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago – London: The University of Chicago Press 1998, 269-284.

8 Např. Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford – New York: Oxford University Press 2000.

9 Zatímco například Smith se pokouší spíše upozornit na dějinné sociokulturní souvislosti spojené s formováním klíčového pojmu náboženství, Fitzgerald či McCutcheon na podobných základech staví ostrou kritiku koncepce náboženství v religionistice, respektive kritizují vědecké studium náboženství jako takové.

10 Přehled polemik ohledně pojmu náboženství přináší např. Roman Vido, „K definici náboženství v sociálních vědách“, *Religio: Revue pro religionistiku* 11/2, 2003, 259-274. Dokladem potřeby badatelů v oblasti náboženství reagovat na kritiku z řad postmoderních teoretiků jsou i stať, které se pokoušejí vyjasnit možnosti a meze postmoderního dekonstruktivistického přístupu ke koncepci náboženství a které byly zveřejněny v době, kdy teze tohoto textu byly již dokončeny, respektive kdy text procházel recenzním řízením. Jedním z posledních pozoruhodných příspěvků na téma užívání obecných pojmů v religionistice je například článek autorské dvojice Martin Lang – Vojtěch Kaše, „Proč je potřeba si špinit ruce“, *Sacra* 10/2, 2013, 56-68 (dostupný též online na <<http://digilib.phil.muni.cz/handle/11222.digilib/127320>>, [7. 12. 2013]). Dále je možné odkázat na studii Kevina Schilbracka („The Social Construction of ‚Religion‘ and Its Limits: A Critical Reading of Timothy Fitzgerald“, *Method and Theory in the Study of Religion* 24/2, 2012, 97-117). Schilbrackova stať je kritickým rozbořem závěrů Timothyho Fitzgeralda a v mnoha ohledech odpovídá názorům, které prezentují v tomto textu.

11 Možných zdrojů kritického přehodnocování teoreticko-metodologických východisek sociálních věd (či vědy obecně) je hodně, nelze však alespoň nezmínit další podstatný zdroj, z něž kriticky zaměření badatelé obvykle čerpají, totiž filosofii vědy. V této oblasti není jistě chybou upozornit na vliv myšlenek autorů, jakými jsou například Thomas S. Kuhn, Imre Lakatos či Paul K. Feyerabend.

12 Počátky sociologie vědění jsou spojovány s Émilem Durkheimem a Marcelem Mauserem. Kromě dalších autorů významně přispěl k jejímu rozvoji Karl Mannheim, viz Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, London: Routledge – Kegan Paul 1952. Úvod k tomuto souboru Mannheimových esejů (*ibid.*, 1-32) obsahuje hutný přehled souvislostí, které přispěly ke zformování sociologie vědění.

v lidské mysli je determinováno sociálním prostředím. Zabývá se různými způsoby, jimiž lidé coby členové společnosti vnímají a vykládají svět, v němž žijí, či spíše jakými způsoby se v lidské společnosti vytváří vědění o světě.

Podoba světa jakožto souboru mentálních reprezentací je – bezpochyby alespoň do jisté míry – dána tím, že člověk existuje v rámci společnosti.<sup>13</sup> Svět či chceme-li „realita“ existuje potud, pokud se nějakým způsobem odráží v lidské mysli, to jest právě a jedině tehdy, pokud jsou soustavami představ.<sup>14</sup> Tuto tezi bychom našli již u Émila Durkheima: „Vskutku, svět pro nás existuje, jen pokud je představován či představitelný v našich myslích; když nemůže zasáhnout naše chápání, jako by nebyl.“<sup>15</sup> Skutečnost se odráží v naší mysli a svět je tvořen představami, které si o něm naše mysl vytváří. Představy či vědění o skutečnosti lze v principu sdělovat a lidská společenství je sdílejí pomocí různých komunikačních kódů, například přirozených jazyků či nonverbálních komunikačních prostředků.<sup>16</sup> Z tohoto hlediska můžeme jakoukoli představu o světě chápat jako konstrukt, tedy jako výtvar lidské mysli či kolektivu lidských myslí. Můžeme se pak ptát a z různých hledisek zkoumat, jak a proč vzniká, jak je reprodukována a vykládána, jak působí v souvislosti s dalšími představami atd.: přesně to by zřejmě mělo být úkolem sociálních věd. Nelze pochybovat o tom, že sociokulturní fenomény můžeme odpovědně zkoumat jen jako „konstrukty“, které vznikají za určitých podmínek, v určitých souvislostech. Ty pak můžeme popisovat, srovnávat, analyzovat. Pohlížíme-li například na náboženství jako na zjevenou pravdu, stojíme bez debaty mimo pole vědy a ocitáme se v oblasti teologie. Musíme si však být vědomi mnohoznačnosti pojmu „konstruktivismus“ v souvislosti se sociálními vědami: pro účely tohoto krátkého pojednání postačí seznámit se se

13 Teoretický model procesu „sociální konstrukce reality“ podávají ve svém klasickém spise Peter L. Berger a Thomas Luckmann (*Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*, Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury 1999).

14 Jedná se vlastně o prastarou metafyzickou otázku povahy univerzálií s bohatými historickými souvislostmi.

15 Émile Durkheim, *L'évolution pédagogique en France: Des origines à la Renaissance*, Paris: Félix Alcan 1938, 67.

16 V těchto intencích lze možná vnímat i známou větu z Wittgensteinova *Tractatu*: „O čem se nedá mluvit, k tomu se musí mlčet“ (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Praha: Oikúmené 2007, 83). Nelze se zabývat všemi souvislostmi tohoto problému, postačí říci, že důležitost jazykové reflexe reality, respektive vztah jazyka a „světonázoru“, je klíčovou myšlenkou směru ve filosofii a vědě, který se označuje termínem „obrat k jazyku“ (*linguistic turn*). Viz např. Aubrey Neal, *How Skeptics Do Ethics: A Brief History of the Late Modern Linguistic Turn*, Calgary: Calgary University Press 2007; Elizabeth A. Clark, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*, Cambridge – London: Harvard University Press 2004.

čtyřmi základními typy konstruktivismu, jak je definují Robert Nola a Gürol Irzik.<sup>17</sup>

(1) Kognitivní konstruktivismus: spočívá v předpokladu, že mentální reprezentace světa jsou vytvářeny mentálními schopnostmi lidských bytostí. Představy o světě se formují v lidské mysli, která aktivně formuje obraz vnějšího světa, spíše než aby jej pouze pasivně odrážela. Jedná se o „nejměkčí“ formu konstruktivismu, na níž by se zřejmě shodla většina filosofů i sociálních vědců.<sup>18</sup>

(2) Sémantický konstruktivismus: obecné pojmy nejsou inherentní objektům vnějšího světa, ale vytvářejí se v procesu abstrakce teprve díky zkušenosti založené na smyslových vjemech. Tento proces je však vysoce individuální a každý jedinec tak má vlastní, zcela specifickou představu o tom kterém pojmu. Dokonalé porozumění mezi dvěma subjekty je tedy vyloučeno. Podle Noly a Irzika však tento druh konstruktivismu přehlíží klíčový rozdíl mezi mentálními reprezentacemi – ta je obecně sdílená, a tedy je předmětem obecné shody – a jejím obsahem či významem, který naopak může být vysoce individuální.<sup>19</sup> Přijetí sémantického konstruktivismu by vylučovalo rovněž možnost mezikulturního porozumění, neboť nejsou-li pojmy přenositelné mezi jedinci, tím méně mohou být srozumitelné v mezikulturním kontextu. Český badatel by potom mohl snahu o výzkum v japonském sociokulturním prostředí beze všeho vzdát, neboť jeho úsilí by bylo předem odsouzeno k beznadějně „ztrátě v překladu“.

(3) Epistemický konstruktivismus: veškeré vědění, včetně vědeckého poznání, je založeno na aktivní činnosti poznávajících subjektů. Není tedy „získáváno“ či „pasivně přijímáno“, nýbrž je aktivně tvoří poznávající subjekt. Východisko tohoto druhu konstruktivismu spočívá v kognitivním konstruktivismu, avšak zachází mnohem dál: veškeré vědění je založeno pouze na tom, že umožňuje organizaci světa s ohledem na naše aktuální potřeby. Naše vědění tedy nemá žádný vztah k tomu, co bychom mohli označit jako „objektivní skutečnost“, ta je totiž lidskému vědění zcela nepřístupná a člověk je navždy odsouzen k životu v pasti vlastního zakoušení, respektive v pasti konceptů, které si na základě svého zakoušení vytváří.<sup>20</sup> Jak uvidíme, řada postmoderních kritiků vědy přijímá tento druh konstruktivismu.

(4) Ontologický konstruktivismus: je nejradikálnější verzí konstruktivismu. Je založen na názoru, že nelze mluvit o „realitě“ nezávislé na našich

---

17 Robert Nola – Gürol Irzik, *Philosophy, Science, Education and Culture*, Dordrecht: Springer 2005.

18 *Ibid.*, 151-152.

19 *Ibid.*, 152-153.

20 *Ibid.*, 153-156.

zkušenostech a představách. Samotný vnější svět, nejen pojmy či konceptuální obrazy, je závislý pouze na lidské představivosti.<sup>21</sup>

Dále se pokusím ukázat, že postmoderní kritika vědy v té či oné míře přijímá teze nejen prvního, ale také mnohem radikálněji zaměřeného druhého a zejména třetího typu konstruktivismu. Zopakujeme, že pojetí sociokulturních jevů jako „konstruktů“ utvářených v určitých specifických kontextech je základem jejich vědeckého uchopení. Problémem mohou být radikálnější formy konstruktivismu, které ve svých důsledcích – mnohdy zcela záměrně – obviňují vědecké reflexe sociokulturních jevů z etnocentrismu či rovnou podpory kolonialistických či jinak politicky motivovaných zájmů určitých mocenských skupin. Tyto radikální formy sociálního konstruktivismu vedou nakonec až k tomu, co bychom mohli označit jako epistemologický nihilismus, zpochybňující nejen validitu a reliabilitu, ale i samotnou možnost vědeckého poznání světa vůbec.<sup>22</sup>

### Postmoderní epistemologická kritika a pojem náboženství

Postmoderní, dekonstruktivistické kritické přístupy v sociálněvědním bádání jsou založeny na popisu a analýze procesů tvorby našeho vědění o skutečnosti. Dospívají k mnoha důležitým závěrům a podnětným objevům ohledně nejrůznějších předsudků, které často nevědomě ovlivňují řadu odborných prací o kulturních a sociálních jevech. Na druhé straně vede tento kritický přístup v sociálních vědách často také ke zmatkům a nedorozuměním a může snadno vyústit i ve zpochybňování či dokonce přímé popírání možnosti vědeckého, v maximální možné míře nezaujatého a objektivního studia sociálních jevů.

Vývoj v tomto směru lze dobře pozorovat na poli vědeckého studia náboženství. Někteří autoři pak dospívají k závěru, že důsledný kritický přístup k akademickému studiu náboženství musí nutně vyústit v opuštění samotného termínu „náboženství“, který by se vůbec neměl v odpovědných vědeckých pojednáních hodných tohoto označení vyskytovat.<sup>23</sup> Souhlasím s názorem, že náboženství, mají-li být studována vědecky, nelze pojímat jinak nežli jako „sociokulturní konstrukty“: jevy, které označujeme za náboženské, zkoumáme v kontextu společností lidských jedinců

21 *Ibid.*, 156-157.

22 Srov. *ibid.*, 325-386.

23 Dobrým příkladem tohoto přístupu je T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*... Dalším může být D. Dubuisson, *The Western Construction of Religion*..., či dlouho před oběma jmenovanými Wilfred Canwell Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York: Macmillan 1962 (viz Thomas A. Tweed, *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*, Cambridge – London: Harvard University Press 2006, 198).



a kultur, v nichž se konstituují, v nichž jsou určitými způsoby chápány a vykládány a v nichž se vyvíjejí. Máme-li zůstat na poli vědeckého zkoumání náboženství, nemůžeme náboženské jevy zkoumat jako jevy *sui generis*, jež jsou samy od sebe obdařeny náboženským významem.<sup>24</sup>

Mnozí historikové, antropologové a sociologové náboženství se ve svých pracích pokoušejí ukázat, že pojem náboženství, jeho různé koncepce a samotné vědecké studium jevů označovaných jako náboženské jsou úzce spojeny se „západním“ myšlenkovým prostředím. To vede k otázce, jak a zda vůbec lze „západní“ teorie a kategorie použít při popisu kulturních a sociálních jevů, s nimiž se setkáváme v kulturně odlišných, například asijských společnostech. Používání termínů, teorií a kategorií „západní“ vědy při popisu a analýze jevů v odlišných prostředích se pak stává snadným terčem kritiky jako projev odsouzeníhodného etnocentrismu, kulturního a vědeckého imperialismu a podobně.<sup>25</sup>

Není bez určitého paradoxního nádechu, že v oblasti japonských studií se lze často setkat s názorem, který je ve své podstatě založen na sémantickém konstruktivismu. Jde o tezi, že japonské sociokulturní prostředí, nacházející výraz v japonském jazyce, je ve své podstatě nepřístupné studiu vedenému z nejpanského prostředí. Jde o určitou formu japonského kulturního nacionalismu, kterou bychom mohli chápat jako součást tzv. *nihondžinron*, čili „teorii/rozprav o Japoncích“. Ty spočívají ve snaze řady autorů (často se netajících vědeckými ambicemi a někdy dodnes nekriticky přijímaných) vystihnout zvláštní sociokulturní rysy příslušníků japonského národa. Obvykle se tak děje vymezováním určitých japonských termínů a pojmů, které pak autoři literatury *nihondžinron* představují jako ty koncepce, jejichž pochopení je klíčem k „japonské mysli“.<sup>26</sup>

24 Podrobněji viz J. Havlíček, *Cesty božstev...*

25 Srov. např. T. Asad, *Genealogies of Religion...*; D. Dubuisson, *The Western Construction of Religion...*; T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies...*; R. T. McCutcheon, *Manufacturing Religion...* Viz také S. N. Balagangadhara, „*The Heathen in his Blindness*“: *Asia, The West, and the Dynamic of Religion*, Leiden – New York: E. J. Brill 1994. Ke kritickému zhodnocení Balagangadharových názorů viz Anna Kvíčalová, „Limity postkoloniální kritiky pojmu náboženství v díle S. N. Balagangadhary“, *Sacra* 8/2, 2010, 61–65.

26 Viz např. Roger J. Davies – Osamu Ikeno (eds.), *The Japanese Mind: Understanding Contemporary Japanese Culture*, Boston – Rutland – Tokyo: Tuttle Publishing 2002. K často citovaným příkladům literatury typu *nihondžinron* patří Chie Nakane, *Japanese Society*, Berkeley: University of California Press 1972, či Takeo Doi, *The Anatomy of Dependence*, Tokio: Kodansha 1973. K literatuře typu *nihondžinron* bychom mohli zařadit i některé publikace, jež jsou dodnes chápány jako součást pomyslného „klasického fondu“ antropologické literatury, jmenovitě Ruth Benedictová, *Chryzantéma a meč: Vzorce japonské kultury*, Praha: Malvern 2013. Kritickou reflexi *nihondžinron* podává např. Harumi Befu, *Hegemony of Homogeneity: An Anthropological Analysis of Nihonjinron*, Melbourne: Trans Pacific Press 2001.

Logickým důsledkem těchto úvah je potom přesvědčení o nepřístupnosti jiných sociokulturních systémů vědeckému zkoumání založenému na principech „euroamerické“ vědecké tradice. Tento přístup, jež nazývají Nola a Irzik „epistemickým multikulturalismem“,<sup>27</sup> vychází z přesvědčení o existenci místních, sociokulturně podmíněných systémů věd. Tzv. „naše“ či „západní“ věda a její přístup ke světu podle tohoto názoru v žádném případě nemohou být považovány za univerzální systém, nýbrž pouze za určitý systém vědění, který je založen na „západních“ sociokulturních hodnotách. Stojí přitom za pozornost, že postmoderní kritika vědy v některých případech vychází ze stejných nebo podobných východisek jako autoři stojící na pozicích kulturního nacionalismu.

Poznamenejme, že o existenci sociokulturně podmíněných systémů vědění nemůže být pochyb. Problém se objevuje až v případě, kdy dojde ke ztotožnění etické dimenze tohoto tvrzení s metodologií: není sporu, že badatel musí k odlišnému systému vědění přistupovat s respektem. Neměl by se však domnívat, že takový systém vědění založený na odlišném sociokulturním prostředí je díky své vysoké specifčnosti nepřístupný vědeckému bádání.

Vědecký přístup ke světu považují za univerzální. Není možné jednoduše zaměňovat morální souvislosti vědeckého bádání se samotným jeho epistemickým obsahem.<sup>28</sup> Proces konceptualizace spolu s odpovědným a opatrným redukcionismem zcela nevyhnutelně a samozřejmě doprovází jakýkoli pokus o vědecké uchopení tzv. „sociální reality“. Z tohoto pohledu lze vystavit kritické analýze jakýkoli pojem, ať už je to „náboženství“, „Západ“, „Východ“, či dokonce „Japonsko“. Žádný z těchto a jim podobných obecných pojmů by jistě neměl být automaticky vnímán jako jednodlitá, homogenní entita či ontologická jednotka *sui generis*, avšak zároveň lze jen stěží hledat řešení ve vyhýbání se obecným termínům z důvodu jejich přílišné „významové zatíženosti“ západním či jakýmkoli jiným kulturně-historickým kontextem.<sup>29</sup>

Kritika pojmu „náboženství“ vedoucí až k odmítání jeho užívání pro potřeby vědecké práce souvisí dle mého mínění úzce s kritikou celé moderní vědy. Pokud totiž začneme zpochybňovat samotnou možnost užívání obecných pojmů a kategorií spojených s vědeckým zkoumáním určitých oblastí sociokulturní reality, můžeme tím snadno zpochybnit možnost či legitimitu vědeckého přístupu ke světu vůbec. Od kritiky a odmítání jednotlivých konceptuálních nástrojů vědy je jen malý krok ke kritice vědy

27 R. Nola – G. Irzik, *Philosophy, Science, Education...*, 404-409.

28 Srov. *ibid.*

29 Zajímavé podněty ohledně užívání obecných pojmů a kategorií uvádí Edward W. Said ve své kritice *Střetu civilizací* Samuela P. Huntingtona. Viz Edward W. Said, „The Clash of Ignorance“, *The Nation* 273/12, 2001, 11-13.

jako takové.<sup>30</sup> Kritika moderní vědy má dlouhou a pozoruhodnou historii<sup>31</sup> a tábor „kritiků vědy“, který má zjevně velmi daleko k jednotě, lze jednoznačně vymezit jen s obtížemi.<sup>32</sup>

Obraťme nyní pozornost k radikální kritice moderního vědeckého přístupu ke světu, pro niž bychom mohli použít označení „postmoderní epistemologická kritika“.<sup>33</sup> Můžeme se pokusit vyjádřit určité principy, které lze považovat za předpoklady či spíše logické důsledky této „postmoderní epistemologické kritiky“:<sup>34</sup> (1) na vědě založené vědění a veškeré „vědecké pravdy“ jsou pouhými sociálními konstrukty,<sup>35</sup> formovanými v „západním“, tedy euroamerickým, křesťanském kulturním a sociálním prostředí;<sup>36</sup> (2) moderní věda a pojetí vědecké pravdy slouží k legitimizaci útlaku a vykořisťování přírody a lidí, a proto (3) je věda ve své podstatě ideologií.

I když řada autorů nezaujímá k moderní vědě až tak vypjatý nihilistický postoj,<sup>37</sup> lze říci, že v různé míře tyto principy zastávají, případně z jejich

30 Neměli bychom se samozřejmě domnívat, že nástroje vědy nemají být předmětem kritiky: ta je naopak nutnou součástí vědecké práce. Jako problematické vidím zpochybnění možnosti a účelnosti užívání obecných kategorií, spočívající v jejich kritickém rozboru: kritická analýza konceptů jako diskurzivních formací nemusí logicky ústít v návrhy na jejich odstranění z vědeckého diskurzu. To bychom mohli vlastně učinit s jakýmkoli pojmem: jazyk vědy by se pak stal nesrozumitelným a věda nepoužitelnou.

31 Vhled do této tematiky poskytuje např. James R. Brown, *Who Rules in Science: An Opinionated Guide to the Wars*, Cambridge – London: Cambridge University Press 2004.

32 Srov. *ibid.*, průběžně.

33 Tento pojem by si pochopitelně zasloužil mnohem podrobnější vymezení a bezpochyby samostatnou studii – to budiž podnětem k další práci. Pro účely této stati snad postačí uvést některé příklady: za reprezentativní případ postmoderní epistemologické kritiky můžeme považovat níže citovanou studii Bernda Hamma („Cynical Science: Science and Truth as Cultural Imperialism“, in: Bernd Hamm – Russell Ch. Smandych [eds.], *Cultural Imperialism: Essays on the Political Economy of Cultural Domination*, Peterborough – Plymouth: Broadview Press 2005, 60-76). Samozřejmě ne všichni autoři ideově těžící z postmoderní kritiky vědeckého přístupu ke světu razí obdobně radikální teze, jaké uvádím dále. Skupina kritiků vědy je nepochybně značně různorodá. V antropologii bychom mohli jako příklad (lze snad říci spíše umírněné) postmoderní epistemologické kritiky uvést citovaný sborník J. Clifford – G. E. Marcus (eds.), *Writing Culture...* V oblasti studia náboženství pak lze uvést mj. již citovanou práci D. Dubuissona (*The Western Construction of Religion...*). Další příklady „postmoderní epistemologické kritiky“ shrnuje známá publikace Alan Sokal – Jean Bricmont, *Intellectual Impostures*, London: Profile Books 1998.

34 Jedná se o ideje, jejichž výskyt můžeme v různých formách s různou mírou radikality pozorovat u autorů uvedených v předchozí poznámce (a nepochybně u celé řady dalších).

35 Lze hovořit o postmoderním nihilismu a extrémním antirealistickém postoji – viz J. R. Brown, *Who Rules in Science...*, 75-95, 97-101 aj.

36 Připomeňme, že Nola a Irzik označují tento postoj termínem „epistemický multikulturalismus“: R. Nola – G. Irzik, *Philosophy, Science, Education...*, 404-409.

37 Viz pozn. 33 a 34.

děl přímo či nepřímo vyplývají. Můžeme-li si dovolit určité zjednodušení, lze říci, že společný jmenovatel autorů pěstujících postmoderní epistemologickou kritiku spočívá do jisté míry v konstruktivismu třetího typu, tj. v epistémickém konstruktivismu, kde je vědění chápáno jako utilitaristický nástroj sloužící jedinci či pospolitosti k co nejefektivnější organizaci či ovládnutí světa.<sup>38</sup>

Jak patrně, souvisí postmoderní epistemologická kritika obvykle s koncepcemi sociální konstrukce reality.<sup>39</sup> Je však užitečné poukázat na to, že přes značnou popularitu a zdánlivou významovou jednoznačnost jde v případě sociální konstrukce reality o značně nekonzistentní koncepci.<sup>40</sup> Dle Iana Hackinga je například slovo „sociální“ v mnoha případech nadbytečné, neboť řada jevů se zcela samozřejmě utváří v sociální interakci: dobrým příkladem je gender (rod), chápáný jako rozdíly mezi lidmi založené na kulturních zvyklostech a sociálních praktikách, nikoli na biologickém základě.<sup>41</sup> V případě „náboženství“ však má bezpochyby smysl hovořit o něm jako o sociálním konstruktu – existuje badatelská tradice stavějící na „esencialistickém“ přístupu k náboženství, kdy jeho „podstatu“ nelze redukovat na „pouhý“ sociální konstrukt.<sup>42</sup>

Příkladem vypjaté postmoderní epistemologické kritiky může být stať „Cynická věda: Věda a pravda jako kulturní imperialismus“ z pera německého sociologa Berndta Hamma,<sup>43</sup> jenž svůj postoj jasně vyjadřuje hned v úvodním tvrzení, podle nějž

naše západní koncepce vědy a pravdy jsou používány k legitimizaci zájmů směřujících k útlaku a vykořisťování přírody a lidí. Používají se, aby zamaskovaly destruktivní povahu západních politicko-ekonomických zájmů. Tím se věda a pravda staly ideologiemi.<sup>44</sup>

Ve vztahu k vědeckému výzkumu náboženství najdeme podobná myšlenková východiska v práci Daniela Dubuissona s výmluvným názvem

38 Srov. R. Nola – G. Irzik, *Philosophy, Science, Education...*, 153-156.

39 K podrobnějšímu rozboru této problematiky zde není dostatek prostoru, obecně k problematice tzv. sociální konstrukce a jistým nedorozuměním, která tento pojem provázejí, viz glosu Zdeňka Konopáskaa, „Co znamená ‚sociální konstrukce‘?“ [online], <<http://zdenek.konopasek.net/index.php?m=16&b=16&i=1490>>, 3. 11. 2010 [6. 12. 2013].

40 Viz Ian Hacking, *Sociálna konštrukcia – ale čoho?*, Bratislava: Kalligram 2006; Philippe De Lara, „Jeden sociologický přelud: ‚sociální konstrukce skutečnosti‘“, *Sociologický časopis* 36/3, 2000, 259-274.

41 I. Hacking, *Sociálna konštrukcia...*, 67.

42 Kritiku tohoto přístupu přináší mj. R. T. McCutcheon, *Manufacturing Religion...*

43 B. Hamm, „Cynical Science...“.

44 *Ibid.*, 60.

*Západní konstrukce náboženství.*<sup>45</sup> Dubuisson považuje koncepci náboženství za typicky západní výtvar.<sup>46</sup> Podle jeho názoru

nebudeme přehánět, když řekneme, že dějiny náboženství jsou západní akademickou disciplínou či epistemologií a že její metody, pojmy, způsoby kladení otázek a formulace problémů mají význam pouze tehdy, když se vztahují k vlastním dějinám Západu.<sup>47</sup>

Na tomto místě lze do jisté míry předznamenat směr, kterým se budou ubírat naše následující úvahy. Můžeme říci, že prohlašovat moderní vědu za čistě „západní“ konstrukt je paradoxně zatíženo stejným zjednodušujícím, předsudečným uvažováním, které je tak často předmětem kritiky. Znamená totiž, že zatímco tzv. „Západ“ – ať již pod tímto vágním označením rozumíme cokoli – je kolébkou racionalistické vědy, podobně vágně vymezenému „Východu“ či „ne-Západu“, obvykle více méně implicitně chápanému jako geografický prostor mimo Evropu a (Severní) Ameriku, musí nutně být racionalistická věda zcela cizí. Je-li vědecký přístup ke světu domovem v „západním“ světě, pak jej totiž nelze „Východu“ vnucovat. V našem případě se na základě tohoto silně pochybného předpokladu může snadno dojít k závěru, že koncepce „náboženství“ a vědecké studium „náboženských“ jevů je „západní“ záležitostí, kterou euroamerická věda vnucuje kulturně a sociálně zcela odlišným prostředím s cílem tato prostředí „kulturně kolonizovat“.<sup>48</sup>

### **Vztah pojmu náboženství k evropským kulturním dějinám**

Je zjevné, že samotný termín „náboženství“, respektive jeho ekvivalenty, které najdeme v evropských jazycích, prošly bohatým sémantickým, respektive pragmatickým vývojem. Jonathan Z. Smith detailně popisuje změny, jimiž význam výrazu „náboženství“ v dějinách prošel, a sleduje jeho vývoj v příslušných historických a společenských souvislostech.<sup>49</sup> Přitom dospívá k závěru, že chápání a vymezení pojmu „náboženství“ je třeba vidět v úzkém vztahu k historii „západního“, respektive evropského myšlení: samotné slovo „náboženství“ a jeho význam mají bezpochyby dlouhou a komplikovanou historii. Jeho současné chápání je založeno na židovsko-křesťanském myšlení, ovlivněném antickou a helénistickou filozofií. Zvýšenou míru užívání pojmu „náboženství“ k popisu a analýze jevů

45 D. Dubuisson, *The Western Construction of Religion...*

46 *Ibid.*, 39.

47 *Ibid.*, 91.

48 Srov. *ibid.*

49 J. Z. Smith, „Religion...“.

mimo „západní“ kulturní a společenské prostředí lze dobře pozorovat přibližně od 16. století, kdy Evropané intenzivně „objevují“ cizí, „exotické“ kultury a společnosti. Ve starších historických obdobích se pojmu „náboženství“ obvykle používalo k popisu rituálních závazků a zvyklostí spojených s životem v křesťanských klášterních pospolitostech,<sup>50</sup> později se „náboženství“ stává obecnějším pojmem a používá se i pro jevy pozorované mimo křesťanské prostředí. Evropsí středověcí a raně novověcí cestovatelé užívají pojmu obvykle jako obecného označení s významem „rituálů“, „obřadů“, „slavností“, „obětí“ či „idolatrie“, někdy také ve významu „zvyků“ založených na určitých doktrinnálních systémech.<sup>51</sup> K chápání pojmu „náboženství“ významně přispěl protestantismus se svým důrazem na rozměr „víry“, která se pod vlivem protestantských křesťanských směrů stává důležitou složkou vymezení pojmu až do současnosti. Nauky či doktríny, zvyky a rituály coby podstatné součásti vymezení pojmu „náboženství“ jsou tak doplněny o prvek „víry“.<sup>52</sup>

Podíváme-li se na klasickou sociologickou definici náboženství Émila Durkheima v těchto souvislostech, je vliv evropských myšlenkových dějin na první pohled dobře patrný:

Dospíváme tedy k následující definici: *náboženství je jednotný systém víry a praktik vztahujících se k posvátným věcem, to jest k věcem otažitým a zakázaným; systém víry a praktik, které sjednocují všechny své přívržence v jediném morálním společenství nazývaném církev.*<sup>53</sup>

Součástí této dobře známé definice jsou všechny obvyklé či „tradiční“ ingredience pojmu „náboženství“: je zde jednotný doktrinnální systém víry a praktik, tedy nauka, víra a rituály, které jsou záležitostí určité pospolitosti, církve. Vše je navíc vztahováno k „posvátným“ věcem, i když lze říci, že pojem „posvátnosti“, i přes Durkheimův pokus jej blíže specifikovat, zůstává spíše vágním a nepřiliš jasným, a lze jej proto snadno prohlásit za problematický. Durkheim se zaměřuje na sociální rozměr náboženství, a nepřekvapí tedy, že náboženství je pro něj „záležitostí navýsost kolektivní“,<sup>54</sup> neboť je vždy spojeno s komunitou věřících či následovníků onoho systému víry a praktik.

50 *Ibid.*, 269-270. Užívání termínu *religio* je dosti vzácné i ve spisech středověkých cestovatelů, ačkoli se objevuje; viz Jana Valtrová, *Středověká setkání s „jinými“: Modloslužebníci, židé, saraceni a heretici v misionářských zprávách o Asii*, (Každodenní život 47), Praha: Argo 2011, 135.

51 J. Z. Smith, „Religion...“, 270.

52 *Ibid.*, 271.

53 Émile Durkheim, *Elementární formy náboženského života: Systém totemismu v Austrálii*, Praha: Oikúmené 2002, 55-56 (kurzíva v původním textu).

54 *Ibid.*, 56.

Třebaže bychom jistě mohli Durkheimovu definici snadno kriticky rozebrat a odhalit ji jako zatíženou myšlenkovou tradicí „Západu“, neznamená to, že bychom ji měli považovat za chybnou nebo že náboženství není možné definovat. Je celkem zjevné, že jakákoli definice náboženství nemůže odrážet *celou* sociální a kulturní realitu v její proměnlivosti. Množství definic náboženství, kterými v současné době disponujeme, jasně ukazuje, že máme co do činění s nesmírně komplexním souborem značně různorodých jevů, jež lze pod pojem „náboženství“ za těch či oněch podmínek zahrnout. Jonathan Z. Smith zmiňuje dílo Jamese H. Leuby, který uvádí více než padesát různých definic náboženství, a podle Smitha samotného to neznamená nic více ani méně, než že pojem „náboženství“ lze vymezit více než padesáti různými způsoby!<sup>55</sup>

Je také zcela samozřejmé, že Émile Durkheim spolu s řadou dalších badatelů při formulaci definic náboženství<sup>56</sup> vycházejí z předchozí tradice, v níž je tento pojem určitým způsobem chápán. Z tohoto pohledu je rovněž v pořádku, že badatelé vycházejí z obecného, řekněme „mimovědeckého“ chápání významu slova „náboženství“, které je součástí přirozeného jazyka. Proces vymezování sfér vědeckého bádání samozřejmě respektuje určitá pravidla,<sup>57</sup> vedle toho je však také pevně spojen se sociálním a kulturním kontextem, který na něj samozřejmě vyvíjí určitý nezanedbatelný vliv. Ten pak může poznamenat proces vědeckého bádání různými předsudky, a pokud tyto předsudky vědec ignoruje a nebere v potaz celkové souvislosti svých výchozích předpokladů, principů zkoumání, metod a teorií, je potom celkem snadné odsoudit obecné pojmy, metody, teorie a na nich postavené závěry jako zkreslené. Přesto však nemůžeme bez námitek přijmout řešení navrhované některými postmoderními autory,<sup>58</sup> totiž přestat používat určité obecné pojmy pro účely vědecké práce. Naopak, hluboká znalost celkového kontextu takových pojmů se musí stát součástí badate-

55 J. Z. Smith, „Religion...“, 281.

56 Stručný, avšak velmi dobrý úvod do problematiky definic náboženství podává William E. Arnal, „Definition“, in: Willi Braun – Russell T. McCutcheon (ed.), *Guide to the Study of Religion*, London – New York: Continuum 2000, 21-34. Srov. Eva Klocová, „Možnost univerzální definice náboženství: Širší kontext problému“, *Sacra* 8/1, 2010, 80-86.

57 Principy vědecké práce jsou dozajista složitým tématem a lze říci, že jsou vystaveny určitým změnám či vývoji. Velmi zjednodušeně můžeme tvrdit, že moderní věda vychází z racionalistické tradice evropského osvícenství, a můžeme ji chápat jako jistý proces progresivního přibližování se „objektivní pravdě“, i když metody, kterými k ní dospívá, se v průběhu času mění. Pojem „objektivní pravdy“, který je tak vášnivě napadán postmoderní epistemologickou kritikou, lze chápat jako „přesvědčení podepřené důkazy“ – i když samozřejmě to, co je přijímáno jako „důkaz“ lze vykládat různě (srov. Gavin Kitching, *The Trouble with Theory: The Educational Costs of Postmodernism*, Crows Nest: Allen and Unwin 2008, 125-126).

58 Viz výše.

lova metodologického postupu, musí být samozřejmou součástí jeho práce. Žádný odpovědný vědec jistě nebude odmítat důležitost důkladné znalosti dějin klíčových pojmů, metod a teorií v rámci svého oboru. Bylo by však značně krátkozraké tyto pojmy, metody a teorie prostě odmítnout coby „zatížené předsudky“. Badatel při své práci potřebuje popisné nástroje, pojmy a kategorie, bez nichž se smysluplné vědecké bádání nemůže obejít. Pojem „náboženství“ bezpochyby k těmto popisným nástrojům patří. Religionista může při jeho vymezování užít paradigmatické pole svého oboru, zahrnující řadu definic tohoto pojmu. Nemá-li v úmyslu opustit vědecký výzkum náboženství jako manipulativní mocenský projekt, může zvolit jakoukoli z vědecky relevantních definic náboženství a ve své práci může tento pojem bez obav užívat.

### Pojem náboženství a studium náboženských tradic Japonska

Většina badatelů v oblasti japonské společnosti a kultury výraz „náboženství“ (jap. *šúkjó*) bez obav používá, někteří však upozorňují, že je japonskému sociokulturnímu prostředí do jisté míry cizí, a jeho použití vnímají jako problematické nebo dokonce nepatřičné.

V kontextu studia japonských náboženství se s kritikou termínu „náboženství“ setkáme například v krátkém článku antropologa Richarda W. Andersona.<sup>59</sup> Anderson reaguje na pojednání Iana Readera o tzv. *ema*,<sup>60</sup> votivních dřevěných tabulkách, které lidé kupují v chrámech a svatyních a píší na ně svá přání či různé „vzkazy“ božstvům *kami*, buddhům (*hotoke*) a bódhisattvům (*bosacu*). Anderson uvádí, že Japonci obvykle odmítají označovat své chování v chrámech a svatyních slovy „náboženství“ (*šúkjó*)<sup>61</sup> či „víra“ (*šinkó*), ale používají spíše termíny *šukan*, *kanšú*, *fúzoku* či *šúzoku*, tedy „občeť“ nebo „zvyk“.<sup>62</sup> Anderson zde vychází z emického<sup>63</sup> přístupu ke zkoumaným jevům a bere v potaz v podstatě pouze termíny

59 Richard W. Anderson, „What Constitutes Religious Activity?“, *Japanese Journal of Religious Studies* 18/4, 1991, 369-372. Jeho sporu s Ianem Readerem jsem se věnoval podrobněji jinde (viz J. Havlíček, *Cesty božstev...*, 45-51), avšak v souvislosti s tématem této studie považuji za vhodné jej připomenout.

60 Ian Reader, „Letters to the Gods: The Form and Meaning of *Ema*“, *Japanese Journal of Religious Studies* 18/1, 1991, 23-50.

61 Výraz *šúkjó* se obvykle překládá jako „náboženství“. Výraz se zapisuje pomocí dvou znaků, z nichž první nese význam „sekta“ či „denominace“, druhý pak „nauka“, „učení“, doktrína“. Význam výrazu *šúkjó* se tedy vztahuje k nauce (doktríně) určité denominace, sekty či školy. Jak uvidíme dále, je svou historií spojen s buddhistickým prostředím.

62 R. W. Anderson, „What Constitutes...“, 369.

63 Pojmy „emický“ a „etický“ pocházejí z lingvistické antropologie a byly vymezeny Kennethem L. Pikem. Krátce řečeno, emická perspektiva vychází z pojmů a kategorií vlastních členům zkoumané společnosti, etická perspektiva je založena na kategoriích



a koncepce pocházející přímo z daného kulturního prostředí. Svůj krátký článek uzavírá doporučením neoznačovat chování spojené s tabulkami *ema* jako náboženské:

Většina lidí píšících na *ema* se nedomnívá, že to je náboženská činnost, chrám či svatyně na to nepohlíží jako na náboženskou činnost a neměli bychom ani my.<sup>64</sup>

Autor původního článku o tabulkách *ema* Ian Reader odpovídá krátkým pojednáním,<sup>65</sup> v němž Andersonovy závěry z větší části odmítá. Důležitost samotného emického přístupu ke zkoumaným jevům pochopitelně uznává, zároveň však trvá na tom, že je nezbytné věnovat pozornost všem možným souvislostem daných jevů, a navíc tvrdí, že Andersonem kritizovaný pojem „víry“ určitě nelze považovat za podmínku vymezení náboženství *sine qua non*. Jestliže se zkoumané aktivity odehrávají v náboženském středisku, chrámu nebo svatyni a vyznačují se určitým zvláštním jednáním, za něž oběť či modlitbu ke *kami* a buddhům považovat lze, pak je zcela opodstatněné hovořit o „náboženství“.<sup>66</sup> Navíc, upozorňuje Reader, je „zvyk“ či „obyčej“ jednou z důležitých součástí náboženského chování.<sup>67</sup> Připomeňme, že i v našem, „západním“ prostředí lze v dějinném vývoji pojetí náboženství najít prvek „zvyku“ jako jeho podstatnou složku.<sup>68</sup>

Spor Richarda W. Andersona a Iana Readera je dobrou ukázkou dilematu emického a etického přístupu při studiu japonských náboženských tradic. Pokud bychom se řídili názorem Richarda W. Andersona, zdůrazňujícím emickou rovinu, asi bychom se jako religionisté museli s bádáním v oblasti japonských náboženských tradic brzy rozloučit. Připomeňme v této souvislosti, že například Timothy Fitzgerald ve své kritice pojmu náboženství staví právě na emickém hledisku, neboť odmítá, že bychom se mohli náboženstvím zabývat v rámci kultur, které tímto pojmem nedisponují.<sup>69</sup> Oproti tomu pozice Iana Readera, kombinující emické a etické hledisko, nám dovoluje určit jistý okruh jevů jako „náboženský“ a tímto vymezeným okruhem jevů se dále zabývat.

S problematikou emického přístupu k náboženství v japonském kontextu se pokoušejí zajímavým způsobem vyrovnat právě jmenovaný Ian

---

objektivizující vědy. Viz Alessandro Duranti, *Linguistic Anthropology*, Cambridge – New York: Cambridge University Press 1997, 172-174.

64 R. W. Anderson, „What Constitutes...“, 372.

65 Ian Reader, „What Constitutes Religious Activity?“, *Japanese Journal of Religious Studies* 18/4, 1991, 373-376.

66 *Ibid.*, 375.

67 *Ibid.*

68 Srov. J. Z. Smith, „Religion...“.

69 Viz K. Schilbrack, „The Social Construction of ‚Religion‘...“, 101-102.

Reader a George J. Tanabe.<sup>70</sup> Tematicke zdánlivého dilematu emického a etického přístupu věnují teoreticky zaměřenou úvahu na několika stranách své obsáhlé monografie o žitém náboženství v Japonsku.<sup>71</sup> Navrhují zavedení dvojího aspektu náboženské víry: kognitivního a afektivního. Vycházejí přitom z japonského termínu *šinkó*, který podle nich má dosti široké spektrum možných významů, od obvyklého „víra“ či „vyznání“ po „náboženský zvyk“ či „náboženskou praktiku“.<sup>72</sup> Pokud je víra respondenty otevřeně přiznávána a oni jsou schopni jasně vyjádřit její zásady, založené na určité nauce, Reader a Tanabe hovoří o *kognitivní víře*. Setkáváme-li se u respondentů se spíše emocionálně založenou tendencí zaujímat určitý postoj či vykonávat určitou činnost, jež není podložena žádným jasně formulovaným vysvětlením, autoři hovoří o *afektivní víře*. Reader a Tanabe doslova uvádějí:

I když se toto rozlišování mezi kognitivním a afektivním může zdát násilné a umělé, dovoluje vysvětlit časté zprávy o tom, jak si lidé sice kupují amulety, avšak ve skutečnosti v ně nevěří: podílejí se na zvykové činnosti s afektivní upřímností, avšak bez kognitivní víry.<sup>73</sup>

### Dilema emického a etického přístupu?

Badatelé, kteří ve snaze vyjít v maximální možné míře vstříc kulturnímu relativismu trvají na zásadní důležitosti emického přístupu, obvykle zapomínají na skutečnost, která se může zdát až banální. Lidé, kteří jsou určitým způsobem klasifikováni, mohou vědomě či nevědomě interagovat s určitou kategorií a prezentovat názory či postoje, kterými se vůči této kategorizaci nějak vymezují nebo ji naopak přijímají za svou. Ian Hacking ve své knize o sociálním konstruktivismu<sup>74</sup> uvádí příklad „uprchlice“: žena, která je takto zařazena, může vůči této kategorii zaujímat určité postoje a tento druh klasifikace potom Hacking označuje jako „interaktivní typ“.<sup>75</sup> Pojmy užívané v přírodních vědách podobnou vlastnost nemají – například kvarky se jistě nemohou začít „chovat“ jinak na základě toho, že je označíme jako „kvarky“ – v sociálních vědách však vědomě či nevědomě interakce mezi typem a jednotlivcem či jednotlivci existují.<sup>76</sup>

70 Ian Reader – George J. Tanabe Jr., *Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*, Honolulu: University of Hawaii Press 1998.

71 *Ibid.*, 126-136.

72 *Ibid.*, 129.

73 *Ibid.*

74 I. Hacking, *Sociálna konštrukcia...*

75 *Ibid.*, 57.

76 *Ibid.*, 57-58.

Sociální vědy mají bezpochyby moc formovat sociální a kulturní realitu. Popisuje-li fyzik gravitační sílu působící mezi tělesy v planetární soustavě, tato síla „existuje“, působí a funguje nezávisle na kreativní síle fyzikovy mysli, respektive na fyzikově existenci vůbec. Popisuje-li však ekonom fungování komplexního sociokulturního systému, jímž je například burza, a formuluje-li teorii jejího fungování, o jejíž platnosti pak shodou okolností přesvědčí dostatečné množství zainteresovaných jedinců, ovlivní tím fungování celého systému: podílí se tak, více nebo méně, na vlastním formování toho, co studuje či popisuje.<sup>77</sup> Neznamená to však, že bychom zároveň mohli jakýkoli pokus o sociálněvědní uchopení skutečnosti zkratkovitě odmítnout jako manipulativní a neobjektivní.

V našem případě, tedy v kontextu japonských náboženství, může určitý jedinec či jedinci odmítat označení „náboženství“ proto, že nechce být považován za „pověřivého“.<sup>78</sup> Nechce vzbudit v tazateli dojem, že důvěřuje neracionálním pověrám, a riskovat tak jeho pohrdání. Naopak jistí jedinci mohou kategorii „náboženství“ vědomě přijímat, například proto, aby mohli své aktivity vyvíjet pod právní záštitou „náboženské právnické osoby“ (*šúkjó hódžin*) či „náboženské organizace“ (*šúkjó dantai*). To je například status mnoha japonských nových náboženských hnutí, sdružených do Asociace nových náboženství Japonska (*Šinšúkjó Nippon dantai rengókai*).<sup>79</sup> V sociálních vědách se tedy nemůžeme spoléhat čistě jen na odpovědi respondentů, nýbrž je vždy třeba tyto odpovědi zkoumat v mnohem širších souvislostech.

77 Za upozornění na tento příklad vděčím studentům svého kurzu „Teorie kultury a komunikace“. Aniž by bylo mou ambicí pouštět se v souvislosti s tématem této studie do výkladu na téma kvantové teorie, lze poukázat na existenci názorů, které v souvislosti s fyzikálními jevy upozorňují na zásadní důležitost perspektivy pozorovatele. Zároveň však musím upozornit na to, že odkazy na příklady z oblasti fyziky v kritických státech postmoderních autorů na téma filozofie vědy jsou obvykle plně omylů a nepřesností: srov. J. R. Brown, *Who Rules in Science...*, 75-95 aj.; srov. i A. Sokal – J. Bricmont, *Intellectual Impostures...*

78 Srov. Toshimaro Ama, *Why Are the Japanese Non-Religious*, Lanham: University Press of America 2005. Ama upozorňuje na případ japonských cestovatelů do západních zemí, kteří zde údajně zakoušeli negativní reakce, když se prohlásili jako „nenáboženští“: absence náboženské příslušnosti byla vnímána negativně, a proto se japonským cestovatelům doporučovalo prohlásit se za buddhisty nebo následovníky šintó (T. Ama, *Why Are the Japanese...*, 2-3). Poznamenejme, že „nenáboženský“ (*mušúkjó*) znamená pro Amu asi tolik, co „bez příslušnosti k náboženské organizaci, denominaci“ – viz dále.

79 K problematice japonských nových náboženství viz Trevor Astley, „New Religions“, in: Paul L. Swanson – Clark Chilson (eds.), *Nanzan Guide to Japanese Religions*, Honolulu: University of Hawaii Press 2006, 91-114. Autor poukazuje na to, že zákon o náboženských právnických osobách, schválený roku 1951, umožňuje jistá daňová zvýhodnění, což může být motivací pro skupiny i jednotlivce k tomu, aby se registrovali jako náboženské právnické osoby (*ibid.*, 97).

## Lze tedy najít v Japonsku „náboženství“?

Jonathan Z. Smith ve svém často citovaném tvrzení o pojmu „náboženství“ uvádí:

[P]řestože máme ohromné množství údajů, jevů, lidských zkušeností a projevů, jež mohou být v té či oné kultuře podle toho či onoho hlediska označeny za náboženské – *není žádných údajů pro náboženství*. Náboženství je pouze výtvořem badatelského studia. Vzniká tvůrčími akty srovnávání a generalizace, které badatel provádí k analytickým účelům.<sup>80</sup>

Postmoderně naladěný badatel vycházející z pozic radikálního konstruktivismu by v tomto úryvku jistě rád viděl další z řady výroků na téma náboženství jako manipulativního sociálního konstruktů či výtvořů, který „Západ“ vnucuje odlišným kulturám a společnostem ve snaze je vykořisťovat a podřídit „naším“ pojmům a kategoriím, „našemu“ způsobu chápání a vytváření reality. Lze vyslovit domněnku, že Jonathan Z. Smith zřejmě nezamýšlel svým výrokem podpořit podobné názory, avšak řada dalších badatelů, kteří pohlízejí na náboženství jako na „manipulativní konstrukt“, dospívá k velmi radikálním závěrům právě v tomto duchu.<sup>81</sup>

Pokud přijmeme perspektivu postmoderních kritiků religionistiky, můžeme na existenci pojmu náboženství nahlížet takto: koncepce náboženství se do japonského prostředí dostává vlivem euroamerického kolonialismu, pod jehož vlivem ji japonské prostředí přijímá a snaží se o její vymezení, přičemž badatelé užívající tuto kategorii k analytickým účelům více méně navazují na tento kolonialistický manipulativní projekt. Perspektiva postmoderních kritiků religionistiky by tedy dovolila hovořit o náboženství v japonském prostředí pouze potud, pokud bychom chtěli dekonstruovat dějinné sociokulturní procesy vedoucí k „vynalézání“ („*invention*“) tohoto pojmu v interakci Japonska se Západem, případně v diskurzivních praktickách badatelů, kteří tento pojem bez dostatečné kritické reflexe využívají v analýzách japonského sociokulturního prostředí.

Zkoumáme-li však pokusy badatelů vypořádat se s koncepcí náboženství v japonském prostředí, zjišťujeme, že celá věc s vymezením náboženství je jako obvykle mnohem složitější, než se na první pohled zdá, a že existenci koncepce náboženství nelze spojit výlučně s moderním obdobím japonských dějin a s vlivem euroamerického sociokulturního prostředí.

V odborné literatuře se lze často setkat s názorem, že pojem „náboženství“, *šúkjó*, je japonskému prostředí vlastně cizí a že je pouhým západním

80 Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago: The University of Chicago Press 1982, xi (kurzíva v původním textu).

81 Viz např. D. Dubuisson, *The Western Construction of Religion...*

importem nedávného data, respektive že je jeho chápání významně ovlivněno západními koncepcemi náboženství.<sup>82</sup>

Rozšířený přístup k pojmu *šúkjó* v japonském prostředí výstižně shrnuje Hajaši Makoto:

Je dobře známo, že termín *šúkjó* byl vytvořen a nabyl na oblíbenosti v raném období Meidži jako překlad pro ‚náboženství‘. Předtím se užívaly pojmy *šúši* a *šúmon*, avšak v moderním období se začalo používat termínu *šúkjó*, spojeného se západním pojetím náboženství. ... Badatelé jsou si nyní vědomi, že tento pojem zcela odráží svůj západní původ a západní hodnoty a že v době, kdy modernizace přináší tento západní koncept do nezápadních prostředí, nabyl moci změnit původní kulturu a vnímání domorodých obyvatel.<sup>83</sup>

V Hajašiho formulaci se setkáváme s typickým příkladem užití přístupu založeného na postmoderní epistemologické kritice. I když Hajašiho jistě nemůžeme jednoduše „obvinít“ ze zpochybňování možnosti vědeckého zkoumání náboženských jevů v Japonsku, v jeho přístupu najdeme nepochybně prvky, které jsou pro kritický přístup k vědeckému zkoumání náboženství typické: koncepce náboženství je západním konstruktem a importem, který má moc ovlivnit či změnit původní, domorodou kulturu. Ponechme v této souvislosti stranou otázku, jak přesně je onen výraz „náboženství“ nadán silou nebo mocí a je tak vlastně oddělen od jednajících subjektů. Podobné dynamistické formulace o odosobněné „moci“ či „silách“ různě chápaných diskursů jsou typickým průvodním jevem foucaultovsky laděných postmoderních teoretických textů.<sup>84</sup>

Japonský badatel Ama Tošimaro ve své knize *Proč jsou Japonci nenáboženští?*<sup>85</sup> dělí náboženství na „přirozené“ (*natural religion, šizen šúkjó*) a „zjevené“ (*revealed religion, sošó šúkjó*). Na základě tohoto dělení vysvětluje, proč jsou Japonci „nenáboženští“ (*mušúkjó*): následují „přirozené“ zformované zvyky, tedy přirozené náboženství, a zdráhají se hlásit ke „zjeveným“ náboženstvím, tedy ke konkrétním denominacím a nábožen-

82 Např. Jun'ichi Isomae, „The Formative Process of State Shinto in Relation to the Westernization of Japan: The Concept of ‚Religion‘ and ‚Shinto‘“, in: Timothy Fitzgerald (ed.), *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formations*, London: Equinox 2007, 93-101; Robert J. Kisala, „Japanese Religions“, in: Paul L. Swanson – Clark Chilson (eds.), *Nanzan Guide to Japanese Religions*, Honolulu: University of Hawaii Press 2006, 3-13.

83 Makoto Hayashi, „Religion in the Modern Period“, in: Paul L. Swanson – Clark Chilson (eds.), *Nanzan Guide to Japanese Religions*, Honolulu: University of Hawaii Press 2006, 202-219.

84 Podrobněji k metaforickému zacházení s Foucaultovým pojetím „moci“ viz G. Kit-ching, *The Trouble with Theory...*, 28-32. Vliv Foucaultových myšlenek na kritiku pojmu náboženství konstatují i M. Lang – V. Kaše, „Proč je třeba si špinit ruce...“.

85 T. Ama, *Why Are the Japanese...*

ským organizacím. Ama Tošimaro neproblematizuje samotný termín náboženství: *mušúkjó*, tedy „nenáboženský“, pro něj znamená, že Japonci se obvykle nehlasí k organizovaným formám náboženství s pevně zformulovanou naukou (*šúkjó*).<sup>86</sup>

Chápání „přirozeného náboženství“ jako souboru kulturně formulovaných zvyklostí či obyčejů v díle Amy Tošimara připomíná názory Timothyho Fitzgeralda. Ten pro japonské prostředí nejprve formuluje pojem „obecné náboženství“<sup>87</sup> (*communal religion*), jež chápe v širokém slova smyslu jako spektrum všemožných ritualizovaných vztahů mezi členy pospolitosti.<sup>88</sup> V pozdějších pracích<sup>89</sup> však už pojem „náboženství“ považuje pro popis a analýzu japonského sociokulturního prostředí za zcela nevhodný. Podle Fitzgeralda jeho užití spíše mate badatele i čtenáře jeho analýz a zbytečně vnáší do japonského prostředí pojem, který byl „vynalezen“ pod vlivem západních obchodníků, vojáků, misionářů či koloniálních úředníků.<sup>90</sup>

Jason Ānanda Josephson ve své publikaci *Vynalézání náboženství v Japonsku*<sup>91</sup> na základě řady dobových pramenů podrobně popisuje, jak se pojem *šúkjó* vymezoval v moderních japonských dějinách v souvislosti s koloniálním tlakem západních mocností. Velký vliv na jeho utváření v japonském prostředí měl podle Josephsona zejména diplomatický tlak západních koloniálních mocností od 50. let 19. století,<sup>92</sup> aniž by bylo možné jednoduše říci, že pojem náboženství byl japonskému prostředí nějak násilně vnucen. Jeho formování je spíše výsledkem komplikovaného procesu „vyjednávání“, na němž se podíleli západní misionáři, obchodníci či vojenští a diplomatictí představitelé spolu s domácími, japonskými, politickými a intelektuálními elitami.

86 Připomeňme, že význam výrazu *šúkjó* se vztahuje k nauce/doktríně určité denominace, sekty či školy.

87 Timothy Fitzgerald, „Japanese Religion as Ritual Order“, *Religion* 23/4, 1993, 315-341.

88 *Ibid.*, 316-319. Fitzgerald odkazuje na původní návrh koncepce *communal religion* v díle Richard Gombrich, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London: Routledge – Kegan Paul 1988 (k definici *communal religion* viz *ibid.*, 19-20). Srov. T. Fitzgerald, „Japanese Religion...“ 339, pozn. 3.

89 Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies...*, 181-198; id., „‘Religion’ and ‘the Secular’ in Japan: Problems in History, Social Anthropology, and the Study of Religion“ [online], *Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies* 2003, <<http://www.japanesestudies.org.uk/discussionpapers/Fitzgerald.html>>, 10. 7. 2003 [7. 12. 2013].

90 *Ibid.*

91 Jason Ānanda Josephson, *The Invention of Religion in Japan*, Chicago – London: The University of Chicago Press 2012.

92 *Ibid.*, 71-93.

Měli bychom tedy pojem náboženství v souvislosti s japonským prostředím užívat, nebo je snad lépe se mu pro jeho dějinnou zatíženost vyhnout? V první řadě je třeba si uvědomit rozdíl mezi konceptem „náboženství“ a jeho slovním vyjádřením: to, že slovo *šúkjó* se pro označení konceptu „náboženství“ šíří za jistých konkrétních okolností až v moderním období japonských dějin, nemusí hned znamenat, že odpovídající koncept (nebo koncepty) do té doby v japonském prostředí neexistoval. Dokonce ani samotné slovo *šúkjó* není možné šmahem prohlásit za umělou složeninu vzniklou pod vlivem Západu v 19. století.

Michael Pye ve své studii na toto téma dospívá k závěru, že koncept *šúkjó* nemůže být jen tak jednoduše označen za západní import.<sup>93</sup> Pye zkoumá určité konkrétní příklady z japonského prostředí a tvrdí, že samotný koncept náboženství – a rovněž kritické uvažování o něm – může být v japonském kontextu sledován již během první poloviny 18. století, tedy předtím, než se Japonsko otevírá intenzivnímu vlivu euroamerického prostředí.<sup>94</sup> Bylo by tedy nepatřičné považovat pojem náboženství teprve za výsledek intenzivních styků Japonců se západním prostředím, k nimž dochází po prolomení japonské izolace od 50. let 19. století, jak tvrdí mnozí autoři, například Timothy Fitzgerald.<sup>95</sup>

Ian Reader ve své odpovědi<sup>96</sup> na esej Timothyho Fitzgeralda o problematice vymezení náboženství v Japonsku<sup>97</sup> zachází ještě dále než Michael Pye. Reader totiž nachází kořeny vymezení náboženské a sekulární oblasti již v 8. století našeho letopočtu, v období považovaném za japonský starověk. Podle Readera je samotné japonské slovo *šúkjó* velmi staré, pochází z čínské buddhistické terminologie a objevuje se v japonských písemných pramenech již v éře Tenpjó (729-749).<sup>98</sup> Nejedná se tedy o novotvar, který by vznikl až ve spojení s mocenským tlakem Západu v 19. století. Byť samotný výraz *šúkjó* nesloužil k vymezení konceptu „náboženství“ v obecné rovině tak, jak je užíván v moderní japonštině, podle Readera se užíval k označení buddhistické „školy“, disponující určitým „učením“ či „naukou“, a toto vymezení slova *šúkjó* je podle Readera zjev-

93 Michael Pye, „What is ‚Religion‘ in East Asia?“, in: Ugo Bianchi (ed.), *The Notion of ‚Religion‘ in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress*, Roma: L'Erma di Bretschneider 1994, 115-122.

94 Stalo se tak v souvislosti s výpravou komodora Matthewa C. Perryho v 50. letech 19. století a zejména po tzv. restauraci Meidži v roce 1868.

95 T. Fitzgerald, „‚Religion‘ and ‚the Secular‘ in Japan...“.

96 Ian Reader, „Ideology, Academic Inventions and Mystical Anthropology: Responding to Fitzgerald's Errors and Misguided Polemics“ [online], *Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies* 2004, <<http://www.japanesestudies.org.uk/discussionpapers/Reader.html>>, 3. 3. 2004 [7. 12. 2013].

97 T. Fitzgerald, „‚Religion‘ and ‚the Secular‘ in Japan...“.

98 I. Reader, „Ideology, Academic Inventions...“.

ně nepřilíš vzdáleno od významu, který je tomuto výrazu přičítán v moderním období japonských dějin.<sup>99</sup> To, že oblast spojená s uctíváním božstev byla již ve starém Japonsku považována za zvláštní, od „světských“ záležitostí oddělenou sféru, je podle Readera možné vyvodit ze systému státní správy označovaného jako *ricurjó*, uplatňovaného již přibližně od závěru 6. století n. l., který zavádí pro záležitosti spojené s uctíváním božstev zvláštní úřady.<sup>100</sup> Můžeme tedy říci, že i v předmoderním Japonsku lze sledovat koncepcce, podle nichž jsou božstva, jejich uctívání a další činnosti a instituce s tím spojené chápány jako specifická oblast,<sup>101</sup> aniž by to zároveň nutně znamenalo, že v předmoderním Japonsku musel existovat výraz a s ním spojený pojem, který by přesně odpovídal současnému chápání pojmu náboženství.<sup>102</sup>

### Závěr

Kritická dekonstrukce obecných pojmů k sociálním vědám patří. Kritické analýzy klíčových pojmů sociálních věd však nemusí nutně vést k opuštění těchto pojmů či dokonce k útokům na vědecký přístup ke světu, který je z pozic postmoderní epistemologické kritiky napadán jako prostředek k vykořisťování lidí a přírody. Pojmy a kategorie používané ve vědě nejsou izolovány od sociokulturního prostředí: věda, její metody, teorie a nástroje vědeckého uchopení světa vůbec se vyvíjejí a mají k sociokulturnímu prostředí, jímž jsou ovlivňovány, úzký vztah. Někdy jsou vědecké postupy a výsledky vědeckého bádání využívány v politických střetech, k prosazování zájmů určitých sociálních skupin a podobně. Toto vše však ještě vědu samotnou nezpochybňuje: věda disponuje prostředky, jak se s těmito jevy kriticky vypořádat. Procesy, v nichž jsou různé koncepcce užívané ve vědě „vynalézány“, formulovány a užívány, jsou samy o sobě předmětem vědeckého zkoumání: v tom má postmoderní kritická reflexe vědy nezastupitelnou roli. Z bádání na téma utváření určitého pojmu však ještě logicky neplyne potřeba jej opustit a nahradit jej jiným, významově neutrálním či nezatiženým: to jistě platí i o pojmu náboženství.<sup>103</sup>

99 *Ibid.* Dlužno podotknout, že J. Ā. Josephson závěry M. Pye i I. Readera odmítá (viz J. Ā. Josephson, *The Invention of Religion...*, 7-8).

100 I. Reader, „Ideology, Academic Inventions...“.

101 Srov. *ibid.*

102 Jak zcela správně poznamenává jeden z anonymních recenzentů tohoto textu: nelze se domnívat, že by náboženství v Japonsku vznikla až ve chvíli, kdy začal být v japonském prostředí používán termín „náboženství“.

103 K možnostem, které nabízí pro teorii náboženství mj. perspektiva kognitivních věd, viz Dušan Lužný, „Vytváření sociologické teorie náboženství“, *Sociální studia* 9/1, 2012, 93-118.



Můžeme tedy říci, že pojem „náboženství“ není možné z našich analýz japonské kultury a společnosti jednoduše vynechat, a to ani v historické, a o to méně v současné perspektivě.<sup>104</sup> Zároveň nemůžeme tento pojem prohlásit za pouhý západní import, který je japonskému prostředí „vnučován“ a je mu vlastně cizí. Můžeme se ptát, kdo a jakým právem může rozhodovat o tom, že určité pojmy a kategorie, jako je například pojem náboženství, nejsou emickými kategoriemi. Je samozřejmě důležité znát kontext, v němž se ten který termín užívá, je nezbytné vědět, kdy a jak byl zaveden a jak byl vymezován. Neměli bychom však podlehnout zjednodušující tezi, že určitý slovní výraz je nutně vždy a za všech okolností spojen s konceptem, který označuje. Koncepty, které v určitém historickém období označujeme určitým termínem, například „náboženství“, respektive *šúkjó*, nemusejí být s tím stejným výrazem bezvýhradně spojeny neustále. Dokonce ani historicky pozdní zavedení určitého výrazu do „domorodého“ lexika ještě nemusí znamenat, že koncepce s ním spojené předtím vůbec v „domorodém“ prostředí neexistovaly; mohly být prostě označovány jinými termíny.

Navíc je zde patrný jistý logický důsledek postmoderní epistemologické kritiky spojené s odmítáním určitých pojmů, který může být do značné míry překvapivý: zastánci postmoderní epistemologické kritiky, kteří obvykle zároveň zdůrazňují důležitost principu kulturního relativismu a například odmítají užívání pojmu náboženství v kontextu japonské kultury a společnosti, se vlastně dopouštějí mocenské manipulace, kterou nezřídka tak ostře vytýkají ostatním. Důsledkem prosazování emického přístupu a principu kulturního relativismu se totiž tito autoři vlastně stávají obhájci, mnohdy nevědomými, ideje jedinečné japonské kultury, která se vyznač-

---

104 Srov. analýzu pojmu náboženství v čínském prostředí z pera Pavla Šindeláře („Koncept náboženství v moderní čínské společnosti a jeho vědecká reflexe“, *Religio: Revue pro religionistiku* 20/2, 2012, 233-251). Práce ilustruje zásadní důležitost propojení vědeckého studia náboženství se specializovanými areálovými obory, jako je například sinologie. Stať Pavla Šindeláře mj. poukazuje na vliv japonského prostředí na utváření pojmu náboženství v čínském kontextu (viz *ibid.*, 238-239). Nelze však jednoznačně tvrdit, že japonština přijímá termín náboženství ze Západu v moderním období, neboť samotný termín *šúkjó* je nepochybně starší (viz např. I. Reader, „Ideology, Academic Inventions...“). Vliv západního prostředí je patrný spíše na proměnách konceptu spojeného s tímto termínem v moderním dějinném období, jak ukazuje např. J. Ā. Josephson, *The Invention of Religion...* Rovněž překlad, který pro termín *šúkjó* uvádí Šindelář („učení předků“, „rodová“ či „klanová nauka“) není adekvátní: k překladu termínu viz pozn. 61. Navíc lze poznamenat, že termín *šúkjó* se historicky vyskytoval v buddhistickém kontextu. Proto lze vyslovit domněnku, že termín i jeho obsah nebyly v předmoderním Japonsku bez vlivu čínského sociokulturního prostředí. Je jasné, že japanistiku, sinologii a vědecké studium náboženství čeká v této zajímavé oblasti ještě hodně plodné (spolu)práce, která se neobejde bez důkladného studia pramenného materiálu.



je jistými specifickými, jedinečnými vlastnostmi. Dostávají se tím – na první pohled možná paradoxně – na stejné pozice, které zastávají kulturní nacionalisté. Jejich přístup totiž vede k tomuto logickému závěru: v japonské kultuře vlastně žádné náboženství neexistuje, neboť jde o produkt západní kultury. „Správný Japonec“ – ať už si pod tímto pojmem představíme cokoli – musí být nenáboženský! Dovedeme-li úvahy postmoderních kritiků vědy do důsledků, zjistíme, že vlastně vedou do té samé „kulturně-imperialistické“ slepé uličky, kterou tito autoři tak zprudka kritizují.<sup>105</sup>

Sociální vědy obecné pojmy a kategorie potřebují a jedním z nich je i pojem „náboženství“, používaný v akademickém studiu kulturně-společenských jevů na základě přísných teoreticko-metodologických zásad. Emické hledisko je určitě důležitým základem odpovědného vědeckého přístupu k mimoevropským kulturám a společnostem. Zároveň je zjevné, že perspektiva religionistiky, sociologie či antropologie je úzce spojena se „západním“ myšlenkovým prostředím, i když jistě ne tak exkluzivně, jak někteří prohlašují. Koncepce náboženství by tedy měla být ve vědecké perspektivě zachována a zkoumání různých pojetí náboženství bychom se určitě neměli vyhýbat. Už proto, že podobné obecné pojmy nám pomáhají vymezit pole našeho zájmu.

---

105 Srov. G. Kitching, *The Trouble with Theory...*, 124-126.



## SUMMARY

**Is There Any Religion in Japan? The Category of Religion and Postmodern Critique in Social Sciences**

This article deals with the issue of using concepts and categories in social sciences with particular focus on the concept of “religion”. This concept has been critically analyzed by several authors, e.g. by Timothy Fitzgerald, Russell T. McCutcheon and Daniel Dubuisson. The category of religion is seen by its critics as a biased and manipulative socio-cultural construct, originating in the specific social and cultural environment of Western (Euro-American, Christianity-based) societies. However, the critique of the notion of religion as a socio-culturally constructed concept does not necessarily mean that the concept itself should be abandoned or that it is of no practical use for the description and analysis of non-Western social and cultural phenomena. This contention is evidenced with examples from the Japanese context. The notion of religion (*shūkyō*) cannot easily be proclaimed to be a Western import into Japan; it has older roots in Japanese history. The extent and content of this concept, as well as its place in a wider conceptual network, have certainly been transformed in the process of cultural exchange with different Euro-American environments but this does not imply that this concept is simply a tool of colonial powers, nor does it preclude its analytical usefulness.

**Keywords:** epistemology; postmodernism and social sciences; criticism of postcolonial scholarship; religion; religion in Japan; *shūkyō*; scientific study of religion; social constructivism.

Katedra sociologie, andragogiky  
a kulturní antropologie  
Filozofická fakulta  
Univerzita Palackého v Olomouci  
Třída Svobody 26  
779 00 Olomouc  
Czech Republic

JAKUB HAVLÍČEK

[jakub.havlicek@centrum.cz](mailto:jakub.havlicek@centrum.cz)