

Koncept náboženství v moderní čínské společnosti a jeho vědecká reflexe

PAVEL ŠINDELÁŘ

Moderní evropský koncept náboženství (čínsky *zōngjiào*)¹ byl pro čínskou společnost v okamžiku, kdy byl do ní na konci 19. století uveden, novým a zcela neznámým myšlenkovým konstruktem. Proces jeho domestikace v čínském intelektuálním a politickém prostředí a později i každodenním životě čínské společnosti přinesl implementaci kulturně cizích ideových vzorců do specifického čínského prostředí. Projekt konstrukce náboženství v Číně přitom nikdy nebyl a dodnes není jen neškodnou hrou se slovy či od reality odtrženým intelektuálním cvičením. Ohodnocení určitých projevů a fenoménů jako „náboženství“ či naopak „pověry“ se v průběhu 20. století mnohokrát stalo mocenským nástrojem využívaným k nejrůznějším ideologickým a politickým cílům. Zahrnutí konkrétních fenoménů a komunit fungujících v čínské společnosti do těchto kategorií nebo naopak jejich vyčlenění mimo ně představovalo často vynesení rozsudku nad jejich další existencí či neexistencí.²

Svou roli ve využívání teoretického konceptu náboženství k prosazování konkrétních politických cílů sehrála pochopitelně i věda, a to jak domácí čínská, tak západní.³ Právě moderní humanitní věda definovala s vydat-

- 1 Pro přepis čínských znaků do latinky je v tomto článku použit systém *pinyin*, který je dle nově zavedeného úzu psaní českých odborných sinologických textů doplněn tónovými značkami.
- 2 Jako příklad může sloužit například náboženské hnutí *Fālun gōng*, které bylo v roce 2000 coby „nebezpečný kult“ (tedy nikoliv náboženství) postaveno mimo zákon a z čínského (pevninského) veřejného prostoru zcela vytlačeno, viz např. David Ownby, *Falun Gong and the Future of China*, Oxford: Oxford University Press 2008, nebo David A. Palmer, *Qigong Fever: Body, Science, and Utopia in China*, Columbia University Press: New York 2007. Podobný status ne-náboženství příkla čínská administrativa nejrůznějším náboženským komunitám stojícím mimo oficiální státní náboženské struktury, například početné obci neregistrovaných křesťanů (označované v Číně nejčastěji jako „domácí církve“, *jiāting jiàohuì*, nebo „podzemní církve“, *dìxià jiàohuì*), jejichž postavení a svoboda vyznávání jejich (ne-)náboženství není státem nijak garantována. Viz např. Lian Xi, *Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China*, London: Yale University Press 2010; Daniel H. Bays, *New History of Christianity in China*, Oxford: Wiley-Blackwell 2011; nebo Cao Nanlai, *Constructing China's Jerusalem: Christians, Power, and Place in Contemporary Wenzhou*, Stanford: Stanford University Press 2011.
- 3 Nejde jen o západní Evropu, ale o euroamerický kulturní prostor jako celek, včetně např. bývalého Sovětského svazu a jeho významného politického, kulturního a vědeckého vlivu na čínskou společnost 20. století.

nou pomocí čínských intelektuálních elit od konce 19. století na dlouhou dobu dějinnou roli, funkci a podobu náboženství a interpretovala jednotlivé projevy náboženství v čínské moderní i tradiční (předmoderní) společnosti. Tento text se pokusí nastínit problematiku akulturace konceptu náboženství v čínské společnosti od konce 19. do začátku 21. století a popíše také, jak je tato problematika reflektována v akademickém prostředí, zejména v jeho euroamerické části.

Eurocentrismus v západní reflexi čínské společnosti a náboženství

Evropská věda používala po velmi dlouhou dobu svého zájmu o cizí kultury problematické, avšak v dobovém kontextu pochopitelné postupy, jejichž dozvuky lze v celosvětovém bádání o Číně a čínských náboženstvích pozorovat dodnes. Šlo například o upřednostňování výzkumu na základě náboženských textů a důraz na institucionalizované náboženské tradice na úkor žitého náboženství nebo neinstitucionalizovaných (tzv. „lidových“) forem religiozity, o vedení dialogu se společenskými elitami a náboženskými experty na úkor získávání informací od komunit žijících na okraji společnosti či laiků nebo o upozadování ženského názoru a informací a stranění mužskému pohledu na svět.

Klíčovými vědními obory pro poznávání čínské společnosti se staly historiografie, lingvistika, filozofie či literární věda, v pozadí zůstaly například kulturní antropologie, sociologie či etnografie. Tato skutečnost se projevuje v západním „psaní o čínském náboženství“ dodnes. Studenti humanitních oborů, pokud vůbec mají to štěstí, bývají seznamováni s čínským náboženstvím nejčastěji na základě chronologického výkladu jeho dějin.⁴ Postupuje se od pravěkého uctívání předků přes šangské věšební a vladařské rituály ke vzniku konceptu mandátu nebes a filozofickému vzednutí na konci dynastie Zhōu. Po nástupu konfuciánského světónázoru a taoistické spirituality je dále představen příchod a akulturace buddhismu a následně zpravidla také dějinná epizoda křesťanství v Číně. Tady běžně dospívá výklad ke svému konci, ke konečnému rozuzlení: totiž k „objeve-

4 Podobně vypadá i většina používaných souhrnných publikací a úvodů do problematiky náboženství Číny, viz například John Lagerway, *Religion and Chinese Society I-II*, Hong Kong: Chinese University Press 2004; Joseph Adler, *Chinese Religion*, London: Routledge 2002; Julia Ching, *Chinese Religions*, London: The Macmillan Press 1993; Laurence G. Thompson, *Chinese Religion: An Introduction: Religious Life in History*, Belmont: Dickenson Publishing 1995. Existují však i pokusy představit úvod do této problematiky poněkud odlišným způsobem, viz například Yao Xinzhong, *Chinese Religion: A Contextual Approach*, London – New York: Continuum 2010; Daniel L. Overmyer, *Náboženství Číny: Svět jako živý organismus*, Praha: Prostor 1998, nebo Jordan D. Paper, *The Spirits Are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion*, Albany: State University of New York Press 1995.

ni“ Číny Evropany. V ten moment se čínská společnost zapojuje do nového globálního řádu, jemuž udával dle dobových představ směr a impulsy k dalšímu vývoji převážně západní svět a jeho dominantní kultura, věda a technologie. Západní moderna přináší také jeden ze svých domněle nevyhnutelných důsledků – totiž sekularizaci tradiční společnosti, díky níž přirozeně ubývá prostoru pro společenskou roli náboženství. Přes evolučně zjednodušující a silně eurocentrický charakter tohoto nahlížení čínské kultury a společnosti je předložený „příběh“ čínského náboženství reprodukován nejen na úrovni mediální či popularizační, ale často a stále znovu i v oblasti vědecké.

Většina publikací i výuky o čínském náboženství se v našem domácím prostředí dodnes nese v tomto duchu. Jsme informováni o „vyspělých“ tradicích buddhismu, taoismu a konfucianismu čínských elit,⁵ ale nedozvídáme se téměř nic o obecném, každodenním, pragmatickém náboženském životě zbývajících 90 % populace. Souvisí to i postavením písma v čínské kultuře a s napojením počátečního evropského výzkumu v Číně na tehdejší čínskou vzdělaneckou elitu.⁶ Evropská intelektuální tradice navíc sama čerpá z výsostného postavení textu a jeho analýzy ve vlastní kultuře, které lze vystopovat v postavení Bible v náboženském systému západní civilizace a pravděpodobně ještě hlouběji. Evropsští antropologové, filologové, obyčejní cestovatelé i křesťanští misionáři při svém objevování Číny hledali souvislé, propracované a textovým kánonem podpořené duchovní systémy⁷ na úkor reflexe komplexní, nesnadno uchopitelné čínské náboženské reality, jež byla kulturně podmíněnému myšlení evropských badatelů těžko proniknutelná.

5 Jako příklad takového přístupu mohou v českém prostředí sloužit publikace jako: Karel Werner, *Náboženské tradice Asie II: Čína, Japonsko, Korea, jihovýchodní Asie, Srí Lanka*, Bratislava: CAD Press 2009; C. Scott Littleton (ed.), *Moudrost východu: Hinduismus, buddhismus, konfucianismus, taoismus, šintoismus*, Praha: Knižní klub 1998; Blanka Knotková-Čapková (ed.), *Základy asijských náboženství II: Taoismus, konfucianismus, (neo)konfucianismus v Koreji, šintoismus, islám ve východní a jihovýchodní Asii*, Praha: Karolinum 2005; *Lexikon východní moudrosti: Buddhismus, hinduismus, taoismus, zen*, Olomouc: Votobia 1996.

6 O roli neokonfuciánské elity v procesu uvádění konceptu „náboženství“ do Číny na přelomu 19. a 20. století pojednává například Chen Hsi-yuan, který na příkladu pokusu o ekumenický dialog v rámci Světového náboženského kongresu v Chicagu v roce 1893 vtípně a výstižně dokumentuje vzájemný ekumenický monolog Východu i Západu (Chen Hsi-yuan, „At the Threshold of the Pantheon of Religions: Confucianism and the Emerging Religious Discourse at the Turn of the Twentieth Century“ in: Olga Lomová [ed.], *Paths Toward Modernity: Conference to Mark the Centenary of Jaroslav Průšek*, Prague: Charles University in Prague 2008, 239-267).

7 A takové také nakonec nalezli – zejména ve filozofickém taoismu, v eticko-společenském systému konfucianismu, v monastických institucích mahájánového buddhismu či v avantgardních projevech buddhismu školy *chán*.

Z Evropy čerstvě importovaná racionalistická věda byla pokládána za univerzální nástroj k pochopení světa, ve skutečnosti však analyzovala cizí kultury a společnost prismaticem vlastní, specifické, kulturně podmíněné terminologie a z ní vycházejících vědeckých teorií a paradigmat. Náboženstvím bylo pro tehdejší vědu jen to, co bylo strukturálně shodné s obecným konceptem náboženství, jenž byl zformován konkrétní (křesťanskou) zkušeností západní společnosti a její historií. Obecný koncept „náboženství“ proto předpokládal řadu charakteristických znaků: exkluzivitu (přihlášení se k jednomu náboženství automaticky ruší příslušnost k jinému), institucionalizaci, propracovanou a závazně kodifikovanou sumu nauky a mytologie, jednoznačnou a závaznou formu členství a disponování vrstvou profesionálů, kteří zajišťují chod náboženské komunity a dohled nad její ortodoxií. Šlo tedy o jednoznačně kulturně podmíněný model, přičemž silný vliv těchto před více než stoletím formovaných představ můžeme sledovat v bádání o čínské religiozitě dodnes. Z těchto problematických představ vychází například následující pojetí a popisy čínské reality jako nenáboženské:

Tradiční náboženství se v Číně záhy rozpadla, právě tak jako jakýkoliv ucelenější systém mytologický. Kromě běžných animistických pověr zůstaly živé jen lokální rituály, především rituály pohřební, ale bez zvláštního odkazu k dimenzi náboženské. Filozofický rozum neživila vzpoura vůči ideji náboženské. Ta už nebyla.⁸

Filozofický odkaz zakládal identitu čínské kultury, tak jako identitu jiných kultur zakládala dominantní náboženství.⁹

Návaznost či provázanost těchto evropských představ s názory čínských intelektuálů první poloviny 20. století jsou při pohledu na citát jedné z klíčových postav čínské filozofie, Féng Yǒulána (1895-1990), nasnadě:

Místo, které v čínské kultuře zaujímala filozofie, je srovnatelné s rolí náboženství v jiných kulturách. V Číně byla filozofie zájmem každého vzdělaného člověka. Ve starých dobách, pokud měl člověk nějaké vzdělání, první, co studoval, byla filozofie. ... Číňané, ve srovnání s jinými kulturami, neměli velký zájem o náboženství, protože jejich hlavním zájmem byla filozofie. Číňané nejsou náboženštitelé, neboť jsou filozofičtí. ... Veškerou touhu po tom, co je za viditelným světem, uspokojovali skrze filozofii.¹⁰

8 Oldřich Král, *Čínská filozofie: Pohled z dějin*, Lásenice: Maxima 2005, 27.

9 *Ibid.*, 28.

10 Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, Toronto: Collier-Macmillan 1966, 1-4 (1. vydání 1948). Féng Yǒulán (Fung Yu-lan) byl významným filozofem a klíčovým zprostředkovatelem starší čínské filozofie západnímu světu. Je autorem jednoho z nejlivnějších přehledů čínské filozofie na Západě (*History of Chinese*

Rozporuplnost a nejednoznačnost západních i východních pokusů aplikovat termín „náboženství“ (*zōngjiào*) v čínském prostředí vychází z dvou protichůdných tendencí. Na jedné straně z nekritického osvojení si západního vědeckého diskurzu i s jeho terminologií a z jeho násilné a nereflektované aplikace na strukturálně odlišnou čínskou kulturu. Na straně druhé pak ze snahy vidět náboženský svět Číny jako něco naprosto unikátního, něco, co se vymyká zkušenostem jiných kultur a civilizací a co nelze pojmenovat a uchopit naším vědeckým aparátem a teoriemi. Z tohoto druhého úhlu pohledu byla Čína vykreslována jako nábožensky tolerantní, hluboce mystický či dokonce zcela nenáboženský prostor v opozici ke kriticky vnímané realitě evropských náboženských válek, monopolnímu postavení křesťanské církve v evropské společnosti či v reakci na zklamání z weberovského „odkouzlení“ západního společenského prostoru a z úpadku náboženského života Evropy. Tento pohled přitom opět značně konvenoval čínským intelektuálním elitám konce 19. století, jež vzešly z neokonfuciánského prostředí a jeho intelektuální dědictví rozvíjely v rámci modernistického diskurzu:¹¹

Na celém světě je náboženskost Číny a čínského lidu nejslabší ... Většina tradiční čínské filozofie se soustředí na lidský život a toto je přesně to, čím se zabývá i filozofie moderní.

Před nástupem dynastie Qin v Číně náboženství nebylo a je velkou ostudou, že musíme taoismus zařadit do našich náboženských dějin. Taoismus celé naší zemi po léta nepřinášel nic dobrého, jen mátl a sváděl obyčejné lidi a ničil společenský smír.

Čína je zemí bez náboženství a její lidé nejsou poutání žádnou náboženskou pověrou.¹²

Jedním z důkazů nenáboženskosti čínské společnosti se stala konstrukce obecného termínu náboženství v jeho eurocentrickém pojetí a jeho aplikace na čínskou realitu, a to jak ze strany západních pozorovatelů a badatelů, tak ze strany samotných čínských elit. Došlo k němu v rámci rozsáhlého a komplexního projektu moderní přestavby čínské společnosti na konci 19. a v první polovině 20. století, která byla reakcí na úpadek

Philosophy I-II, Princeton: Princeton University Press 1952, původní čínské vydání 1934; citovaná kniha *A Short History of Chinese Philosophy* je jeho zkrácenou a popularizovanou verzí).

11 Viz například Chen Hsi-yuan, „At the Threshold of the Pantheon...“, 239-267.

12 Autory těchto tří citátů jsou významné osobnosti kulturního a politického života Číny 1. poloviny 20. století (v tomto pořadí): filozof, pedagog a politický aktivista Liáng Shùmíng (1893-1988); čínský žurnalista a myslitel Liáng Qìchāo (1873-1929); myslitel, esejista, a diplomat Hú Shì (1891-1962). Citováno dle Fan Lizhu, „The Dilemma of Pursuing Chinese Religious Studies in the Framework of Western Religious Theories“, *Fudan Journal on Social Science* 2, 2009, 35-36.

čínské politické, ekonomické, technologické a kulturní převahy. Západ mělo být možné dohnat a porazit jen jeho vlastními zbraněmi – osvojením si moderního (vědeckého) myšlení a zavedením moderních institucí s ním souvisejících. V Číně proto proběhly první pokusy ustanovit místní samosprávu, vzdělávací systém, bankovníctví, policii nebo armádu dle moderního evropského vzoru. Úsilí bylo věnováno i zavedení základních evropských modernistických konceptů do čínského jazyka a myšlení. Proti tradičním, tedy předmoderním rysům čínského myšlení¹³ byly postaveny evropské ideály modernity: racionalizace, vědecké poznání, sekularizace (ve významu oddělení státu a náboženství), kapitalistické principy fungování ekonomických vztahů, industrializace výroby, důraz na sociální funkci státu, víra ve společenský pokrok, nacionalismus, individualismus (koncept osobní svobody) a řada dalších.

Konstrukce moderního konceptu náboženství v Číně

Modelovým příkladem pokusu o absorbování moderních evropských myšlenkových vzorců do čínského prostředí je právě i geneze obecného termínu „náboženství“ (*zōngjiào*) v moderním čínském jazyce. Tento termín tradiční čínské myšlení nezná, přitom se ale od jeho zavedení na přelomu 19. a 20. století a od jeho definice přímo odvíjí náboženská politika. Původně západní termín „náboženství“ se do čínštiny dostal oklikou přes japonštinu, jedná se o překlad termínu *šúkjó* (náboženství), jehož doslovný překlad by mohl být „učení předků“, případně „rodová“ či „klanová nauka“. Japonština tento termín převzala jen o něco dříve ze Západu v rámci balíku moderních výpůjček, inovací a reformů tehdejší japonské společnosti prováděných z iniciativy japonských elit v rámci tzv. restaurace Meidži (1868-1912). Pokrokoví čínští intelektuálové (například Liáng Qíchāo) a reformní politici a diplomaté (například Huáng Zūnxiàn, qīngský diplomat v Japonsku mezi lety 1877-1882) se zasloužili o rychlé přijetí nového termínu do čínského jazyka. S cizím termínem ale do čínského prostředí přichází koncept vázaný na odlišnou kulturní zkušenost, pro nějž není snadné v čínském prostředí nalézt vyhovujícího zástupce či adresáta. Anthony C. Yu dokonce tvrdí, že „jen málo sinologů se dokáže dodnes shodnout, co vlastně tento neologismus znamená, a nabídnout jeho akcep-

13 Mezi základní charakteristiky tradičního čínského myšlení lze zahrnout například úsilí o dosažení společenské i osobní harmonie (*hé*), cyklické a retrospektivní chápání času i lidských dějin, dostředivost a pragmatičnost politického a společenského uspořádání s důrazem na rodinu a rodinné předky, představy o kauzálním vztahu mezi mikrokosmem a makrokosmem a mnohé další.

tovatelnou etymologickou definicí“.¹⁴ Badatelé zastupující krajní pozici v těchto diskuzích dokonce prohlašují, že vzhledem k původu termínu v moderní době a navíc v kulturně odlišném prostředí jej nelze vztáhnout k žádnému z předmoderních čínských kulturních fenoménů.

Nový koncept náboženství, *zōngjiào*, brzy přejímá charakteristiky a postavení dřívější ortodoxie, *zhèngjiào* (pravého učení), v pozdně císařském systému, jen je rozvolněn jeho důvěrný vztah se státem (dochází k určité období moderní evropské sekularizace), i když stát zůstává nadále jeho jediným a rozhodujícím garantem. Vymezení kategorie *zōngjiào* coby pravého (ortodoxního) náboženství je nominálně definováno na vědecké bázi. Ve skutečnosti jsou však unikátní čínské kulturní projevy (čínská náboženství) poměřovány se západními kulturními standardy a zkušenostmi (v tomto případě s křesťanstvím). Do opozice k termínu náboženství (*zōngjiào*), kterým bylo možné v rámci čínské náboženské reality označit jen institucionalizované tradice s vlastní organizací, doktrínou, kodexem atp., se staví jiný „moderní“ termín *míxìn*, jenž je nejčastěji překládán jako „pověra“ (v maoistickém slovníku často doplněná adjektivem *fēngjiàn* – tedy „feudální pověra“). Do této kategorie spadají všechny ostatní jevy, které mají určité náboženské rysy, avšak neodpovídají představě o *zōngjiào* – náboženství.¹⁵ Tato dichotomie svým způsobem nahradila dřívější dvojici tradičních kategorií (náboženských) nauk/škol *jiào*: ortodoxie (*zhèng-*) versus heterodoxie (*xié-*, *yín-*, *bùjīng*), včetně negativního pohledu moderního čínského státu na vše mimo ortodoxní kategorie *zōngjiào*.

14 Sám Yu se o jistou etymologickou definici vycházející z použití termínů *zōng* a *jiào* v čínské historii a literatuře ve své knize *State and Religion in China* pokouší. Vychází přitom především z prací japonských etymologů hledajících historické kořeny vlastního termínu *šúkjó* (Anthony C. Yu, *State and Religion in China: Historical and Textual Perspectives*, Chicago: Open Court 2005, 9-23).

15 Škála tohoto „ne-náboženství“ je opravdu široká a liší se v souvislosti s dobou a jejím politickým a společenským klimatem. Lze sem zařadit například všechny hraniční projevy nebo nová náboženská hnutí vzešlá z velkých tradic buddhismu, taoismu nebo křesťanství. Patří sem celá velká a nejasně vymežitelná „difuzní“ tradice lidového náboženství, lokální a minoritní náboženské systémy nebo unikátní fenomény jako *fēngshuǐ*, tradiční čínská medicína, *qigōng*, různé šamanistické postupy, věštění, určování šťastných a nešťastných znamení, některé kalendářní zvyky a obyčeje a mnohé další. Ohraničení pověr (*míxìn*) není v čínské realitě nestálé a pohyblivé jen směrem k hranici s náboženstvím (*zōngjiào*), ale i směrem k vědě (*kēxué*), o čemž svědčí například četné pokusy prohlásit *fēngshuǐ*, tradiční čínskou medicínu nebo *qigōng* za specifickou formu čínské moderní vědy (více o této problematice Ole Brunn, *An Introduction to Feng Shui*, Cambridge: Cambridge University Press 2008; Volker G. Scheid, *Chinese Medicine in Contemporary China: Plurality and Synthesis*, Durham – London: Duke University Press 2002; D. A. Palmer, *Qigong Fever...*; D. Ownby, *Falun Gong...*).

Politické aplikace konceptu náboženství v Číně

Diskurz, jak byl ustanoven před více než sto lety, se v čínském prostředí politiky, vědy i obecného společenského povědomí zakonzervoval a pře-trval v téměř nezměněné podobě do dnešních dnů.¹⁶ Pro snazší uvedení systému do praxe (zejména právní a politické) byl vytvořen systém státem rozeznávaných tradic, a tím i systém v čínském prostředí legalizovaných náboženství. Jejich počet se brzy po vzniku republiky v roce 1912 ustálil na pěti: buddhismu, taoismu, islámu, katolictví a protestantismu. Tento systém, podpořený rozsáhlou institucionální strukturou¹⁷ a právním rámcem,¹⁸ funguje v ČLR s drobnými proměnami dodnes. Politika státem oficiálně uznaných a tolerovaných náboženství přitom ve veřejném prostoru vytváří šedou pololegální zónu, do které je vytlačována řada vitálních a pro čínskou kulturu také tradičních náboženských projevů. Tato státem negativně vymezená a v lepším případě jen přehlížená množina náboženského vyjádření obyvatel ČLR přitom ve společnosti objektivně funguje a prospívá, což je důkazem jak rozporuplnosti zavedeného systému na intelektuální rovině, tak jeho nefunkčnosti v oblasti praktické náboženské politiky.

16 Současným pokusem o eliminaci negativních konotací při popisu heterodoxních tradic je vznik nových termínů jako *mínjiān xìnyǎng* (lidová/folklórní víra) nebo *mínjiān zōngjiào* (lidové náboženství). Výsledkem jejich užívání v čínských společenských vědách však prozatím není kvalitativní obrat v náhledu na „heterodoxní“ náboženské tradice, jak dokládá například Daniel L. Overmyer, „From ‚Feudal Superstition‘ to ‚Popular Beliefs‘: New Directions in Mainland Chinese Studies of Chinese Popular Religion“, *Cahiers d'Extrême-Asie* 12, 2001, 103-126.

17 V roce 1954 byl vytvořen Státní úřad pro náboženské záležitosti (*Guójiā zōngjiào shìwù jú*) dohlížející na implementaci platné náboženské politiky. Lokální pobočky tohoto orgánu poté vznikly na všech úrovních čínské státní správy od provincií přes prefektury a okresy až po jednotlivá města. Paralelně s tímto úřadem vytvořil stát po jedné zastřešující náboženské organizaci ke každé z pěti státem uznaných náboženských tradic, tedy: Čínskou buddhistickou asociaci (*Zhōngguó fójiào xiéhuì*, založena v roce 1953), Čínskou islámskou asociaci (*Zhōngguó yisilán jiào xiéhuì*, založena 1953), tzv. Troj-samostatné vlastenecké hnutí (*Zhōngguó jīdūjiào sān zì àiguó yìndòng wěiyuánhui*; zkráceně *Sānzì jiàohuì*, založeno 1954), které sjednocuje čínské protestanty, Čínskou taoistickou asociaci (*Zhōngguó dàojiào xiéhuì*, založena 1957) a Čínskou vlasteneckou katolickou asociaci (*Zhōngguó tiānzhǔjiào àiguó huì*, založena 1957). Tyto „nezávislé“ náboženské organizace fungují v rámci čínského politického systému pod hlavičkou a dohledem úřadu Jednotné fronty práce při Ústřední komisi KS Číny (*Zhōnggòng zhōngyāng tōngyī zhànxiàn gōngzuò bù*).

18 Podrobněji viz Pitman B. Potter, „Belief in Control: Regulation of Religion in China“, in: Daniel L. Overmyer (ed.), *Religion in China Today*, (The China Quarterly Special Issues [n. s.] 3), Cambridge: Cambridge University Press 2003, 11-31.

Reflexe problematiky čínského náboženství na Západě

Při vědomí politické podmíněnosti užívání termínu *zōngjiào* v čínském prostředí a zvláště při znalosti vývoje ČLR v druhé polovině 20. století je celkem pochopitelné, že vědecká reflexe náboženské problematiky zůstala v čínské vědecké obci na pevnině zakonzervována v téměř nezměněné podobě od okamžiku, kdy se v první polovině 20. století ustanovila na základě tehdejších ze Západu přejímaných modernistických teorií a termínů.¹⁹ Podobný vývoj však lze sledovat i v bádání o Číně mimo její hranice, kde velmi dlouho zůstávají vlivné teorie o nenáboženskosti a filozofickém ukotvení vysoké čínské kultury a o pověrečné, evolučně nedospělé náboženskosti čínské kultury lidové. Na Západě přitom chybí přímý politický zdroj těchto zkreslujících vědeckých tendencí, pomineme-li vědomé i nevědomé motivace, které byly přisouzeny orientalistickému diskurzu jeho postkoloniálními kritiky.

„Difúzní náboženství“ sociologa C. K. Yanga

Nedostatečně teoreticko-terminologické ukotvení studia náboženství v čínské kultuře si od šedesátých let začala postupně uvědomovat část jak západní, tak i čínské vědecké obce.²⁰ K jistému sjednocení obou komunit

19 Tento stav v poslední době komentuje několik zajímavých studií autorů z prostředí čínského (Fan Lizhu, „The Dilemma of Pursuing Chinese Religious Studies...“, 29-48; King Ambrose – Fan Lizhu, „A Sociological Paradigm in the Study of Chinese Religion: C. K. Yang’s Religion in Chinese Society“, in: Wenfang Tang – Burkat Holzner [eds.], *Social Change in Contemporary China: C. K. Yang and the Concept of Institutional Diffusion*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press 2009, 57-64; Zhuo Xiping, „Research on Religions in the People’s Republic of China“, *Social Compass* 50/4, 2003, 441-448) i mimočínského (Vincent Goossaert, „The Concept of Religion in China and the West“, *Diogenes* 52/1, 2005, 13-20; Yang Fenggang, „Between Secularist Ideology and Desecularizing Reality: The Birth and Growth of Religious Research in Communist China“, in: Yang Fenggang – Joseph B. Tamney [eds.], *State, Market and Religions in Chinese Societies*, Leiden – Boston: Brill 2005, 19-40; Stephan Feuchtwang – Shih Fang-long – Paul-François Tremlett, „The Formation and Function of the Category ‚Religion‘ in Anthropological Studies of Taiwan“, *Method and Theory in the Study of Religion* 18/1, 2006, 37-55; Mayfair Mei-hui Yang [ed.], *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press 2008, 11-29).

20 V čínském kulturním prostředí se však tato debata odehrává spíše na Taiwanu či v Hongkongu, nověji pak i mezi pevninskými autory působícími výhradně nebo částečně v západním akademickém prostředí. Jedním z nich byl například právě C. K. Yang, mezi současnou mladší generací jsou to mimo jiné Yang Fenggang nebo Fan Lizhu, kteří dnes v oblasti religionistického výzkumu fungují jako jakýsi most mezi západní a čínskou akademickou obcí. V samotné akademické obci uvnitř ČLR lze v poslední době určité debaty a posuny sledovat také, zejména pod vlivem politického vývoje od 80. let a vlivem propojování globální vědecké komunity.

dochází v osobě C. K. Yanga (Yáng Qìngkūn / Yang Ch'ing-K'un),²¹ ve druhé polovině 20. století jedné z klíčových postav sociologického bádání o čínském náboženství.²² Jde o badatele, jemuž se po dlouhé době tápání podařilo posunout chápání konceptu náboženství v čínské společnosti na novou úroveň a poskytnout svým následovníkům nové metodologické a terminologické nástroje pro další výzkum. Přelomovým dílem pro výzkum čínské náboženské reality a solitérním pokusem o uchopení čínské reality novým způsobem, na základě její vlastní struktury, je Yangova kniha z roku 1961 *Religion in Chinese Society*.²³ Zatímco většina jeho současníků v oboru čínských studií stále hledá jen kompaktní náboženské systémy, na jejichž půdorysu je možné podrobně prosévát jejich historii, nauku, rituál, umělecké vyjádření a sociální či ekonomické vzorce,²⁴ nebo na druhé straně zkoumá partikulární náboženské fenomény vytržené z širších souvislostí, C. K. Yang přichází s nikterak šokujícím, nicméně v do-

21 Yang se narodil v roce 1911 v rodině kantonského obchodníka, získal klasické konfuciánské vzdělání, které si proti vůli svého otce rozhodl doplnit o vzdělání univerzitní. Zapsal se na moderními myšlenkami pulzující Yenchingskou univerzitu (*Yānjīng dà-xué*), protestantskými misionáři zřízený institut vyššího vzdělávání, dnešní Pekingskou univerzitu (*Běijīng dàxué*). Zde se setkal se sociologem Robertem Ezrou Parkem (žákem Georga Simmela a Maxe Webera), což zásadně nasměrovalo jeho budoucí kariéru. Blízké přátelství ho pojilo s Fèi Xiàotōngem (1910-2005), zakládající postavou moderní čínské sociologie a antropologie. Yang v průběhu války s Japonskem odjíždí studovat do USA a po krátké akademické epizodě v nově vzniklé Čínské lidové republice (na Línghánské univerzitě, 1948-1951) odchází kvůli zhoršující se situaci na poli svobodného bádání zpět do USA, kde získává profesuru a kde zůstává (na Massachusetts Institute of Technology, Harvardu, Pittsburské a Havajské univerzitě) vždy v čilém kontaktu s akademickým prostředím Hongkongu, Japonska, Taiwanu a od konce sedmdesátých let znovu i ČLR. Více o životě a díle C. K. Yanga viz Tang Wenfang – Burkat Holzner (eds.), *Social Change in Contemporary China: C. K. Yang and the Concept of Institutional Diffusion*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press 2007.

22 Jeho záběr se v rámci výzkumu čínské společnosti neomezoval jen na oblast náboženství, nýbrž byl podstatně širší – začínal v 30. letech studiem ekonomického fungování čínské společnosti, pokračoval studiem vesnické komunity a rodiny a jejich proměny v období revolučních změn v 1. polovině 20. století, kterému věnoval dvacet let terénních výzkumů. Po roce 1949 se kvůli politické situaci obrátil k historickému studiu náboženství a společenských hnutí, aby se po znovuotevření Číny v roce 1979 vrátil k terénnímu výzkumu a studiu procesu čínské národní integrace: Chang Chor Lau, „Institutional Restructuring, Organizational Integration, and the Chinese Revolution“, in: Tang Wenfang – Burkat Holzner (eds.), *Social Change in Contemporary China: C. K. Yang and the Concept of Institutional Diffusion*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press 2007, 30-56: 30-31.

23 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, Berkeley: University of California Press 1961.

24 Jde o mainstreamový přístup, který profesorka Fan Lizhu ve snaze pochopit širší historii studia náboženství Číny označuje za „zpětnou analogickou interpretaci“ (*fānxiàng géyì*). *Géyì* – „analogická interpretace“ nebo také „hermeneutická strategie“ – je metoda, která byla používána v 1. tisíciletí n. l. pro překlad buddhistických textů přinesených z Indie a střední Asie do Číny na základě již vyvinuté taoistické terminologie.

bovém prostředí novým a svěžím přístupem, jehož aktuálnost rezonuje ve výzkumu čínského náboženství i v současnosti.

V *Religion in Chinese Society* se C. K. Yang na 500 stranách pokouší popsat náboženský provoz čínské společnosti jako celek a pochopit jeho obecné zákonitosti. Z dnešní perspektivy je hlavním přínosem studie přenesení pozornosti z velkých univerzálních tradic na náboženský proud, jehož definice a terminologie je sice dodnes předmětem diskuse, který však bývá nejčastěji nazýván „čínským lidovým náboženstvím“. Yang v návaznosti na teorii „vzorců proměnných“ (*pattern variables*) amerického strukturálního funkcionalisty Talcotta Parsonse vytvořil pro tento spodní, avšak celospolečenský religiózní proud termín *diffused religion* (rozptýlené/difuzní náboženství). Tímto označením se pokusil rozšířit a překonat chápání určitého fenoménu v čínském náboženském univerzu, pro který byly dosud užívány termíny jako tradice laická, malá, nízká či nejčastěji lidová.²⁵ Všechna podobná označení stavěla tento obecný proud náboženského života čínské společnosti vždy do opozice k tradicím velkým, elitním, institucionalizovaným a chápala jej jen jako určitý převis těchto tradic, jako pověry prostého lidu, jako upadlou formu religiozity. I když Yang tuto dichotomii ve svém díle důsledně neodstranil, chápal své difuzní náboženství jako jakýsi obecný základ, z něhož vyrůstají a který sdílejí i velké „institucionalizované“ náboženské tradice a který se promítá do náboženského života všech vrstev čínské společnosti. Jde o druh náboženství, který tuto společnost svým způsobem definuje a zakládá.

Hledání „čínského náboženství“ za hranicemi Číny

Zmíněná interpretace čínské náboženské reality rezonovala zejména v kruzích kulturní antropologie a etnologie, které v té době na Západě vzkvétaly a prováděly řadu zajímavých výzkumů čínského kulturního terénu v Hongkongu, na Taiwanu či mezi migranty v amerických *china-*

Zpětnou analogickou interpretací je z hlediska Fan (King Ambrose – Fan Lizhu, „A Sociological Paradigm...“, 57-64) interpretace čínského náboženského života prováděná Číňany i cizinci na základě západních kulturních vzorců a terminologie.

25 Dichotomní rozdělení náboženských tradic na vysoké a nízké doplňují jiní autoři paralelními termíny, které jen akcentují jiné charakteristiky, na jejichž základě je vedena hranice mezi opozičními množinami jevů: tradice lidové a elitní (*folk – elite*), velké a malé (*great – little*), lidové a univerzální (*folk – universal*), laické a klerikální (*lay – clerical*), pověřené a racionální (*superstitious – rational*). Většina z těchto klasifikačních systémů přitom vychází z evolučních sociálních teorií o vývoji ze stavu primitivního směrem k modernímu, které navazují na É. Durkheima a sinology francouzské školy jako M. Graneta nebo J. J. M. de Groota. Více o vlivu C. K. Yanga na bádání o čínském náboženství King Ambrose – Fan Lizhu, „A Sociological Paradigm...“.

townech.²⁶ Na rozdíl od dřívějších sinologů a historiků těmto badatelům nesloužily za primární zdroj informací texty, jež v sobě již nesou značnou úroveň selekce a interpretace. Jejich primární metodou bylo pozorování života lidí, neohledně na to, zda se výsledek měl blížit jeho emickému či etickému popisu. Tito výzkumníci pak v terénu nacházeli právě převahu difuzních náboženských projevů nad institucionalizovanými. Postupně se k těmto západním antropologům a etnografům začínali se svými výzkumy přidávat i domácí badatelé z Taiwanu, Hongkongu, Singapuru, ale i z Japonska a dalších zemí.

Doklady o rozptýlenosti čínské náboženské reality, její etnické, lokální a institucionální roztržiténosti, začaly být snášeny z nejrůznějších oblastí výzkumu, dokonce nově i z archivních a textových pramenů.²⁷ Akademická diskuze se posunula ke sporu mezi zastánci existence jednotící linie v náboženském vyjádření čínské společnosti a exponenty teorie o náboženství jako vyjádření sociální strukturalizace společnosti. Tuto polemiku symbolizovala debata mezi Mauricem Freedmanem, který došel k názoru, že „čínské náboženství existuje“,²⁸ a Arthurem Wolfem, který obhajoval myšlenku, že náboženský obsah jednotlivých komunit uvnitř čínské společnosti má přes společné znaky, symboly a dogmata pro každou komuni-

26 Výzkum čínské kultury a společnosti soustředěný vzhledem k politické situaci v ČLR ve 2. polovině 20. století na tyto „ostrovy svobody“ (měřeno minimálně svobodou terénního výzkumu) se v posledních desetiletích stává terčem určité kritiky (např. Dru C. Gladney, *Lessons (Un)Learned: Ten Reflections on Twenty Years of Fieldwork in People's Republic of China*, Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology 2003). Tento výzkum totiž vedl jednak ke snaze pokládat zjištění o těchto relativně nepočetných a specifických komunitách za informace o Číně a její společnosti i kultuře jako celku, jednak k hledání ryze čínských rysů v tamějších kulturách, čímž upozadoval výzkum nejrůznějších menšinových projevů v rámci mnohavrstevné a nekompatní reality.

27 Takovými prameny jsou například dokumenty úředníků a příslušníků čínské elity žijících na periferii čínského dynastického státu mezi etnickými menšinami (většina z období dynastií Míng a Qíng). Náboženství nižších společenských vrstev, etnických menšin a různá nová náboženská hnutí dokumenty zaznamenávaly minimálně, většinou negativně či v souvislosti s represí vůči nim. I tyto zdroje jsou však cenné pro poznání historické i současné role náboženství v čínské společnosti (viz např. David Ownby, *Brotherhoods and Secret Societies in Early and Mid-Qing China: The Formation of a Tradition*, Stanford: Stanford University Press 1996; Susan Nanquin, „The Transmission of White Lotus Sectarianism in Late Imperial China“, in: David Johnson – Andrew J. Nathan [eds.], *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley: University of California 1986, 255-291; ead., „Connections Between Rebellions: Sect Family Networks in Qing China“, *Modern China* 8/3, 1982, 337-360).

28 Maurice Freedman, „On the Sociological Study of Chinese Religion“, in: Arthur P. Wolf (ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press 1974, 19-41.

tu jiný obsah a význam, a tudíž o něčem jako „čínském náboženství“ není vhodné hovořit.²⁹

Situace po reformách a čínském otevírání se světu

Debaty a teorie, které byly z velké části ohlasem dobových teorií vzešlých ze sociálního a antropologického výzkumu západní společnosti a rozvoje „orientálních studií“, rezonovaly spíše v úzkém okruhu badatelů a neměly větší vliv na obecné povědomí o podobě a fungování náboženství v Číně ani na sinologický mainstream ovládaný lingvistickými, filozofickými, historickými, literárněvědnými a uměnovědnými směry, jež Čínu vnímal především jako obrovskou pokladnici minulosti. Ve výzkumu současné Číny pak od osmdesátých let začínají stále více dominovat ekonomové, politologové, sociologové a antropologové. Náboženství není chápáno jako klíčový činitel v procesu společenské transformace, ke které jak na Taiwanu, tak později i v ČR dochází. Novou situaci přináší na jedné straně otevření se obrovského čínského prostoru výzkumníkům ze Západu, na straně druhé uvolnění politických restrikcí na pevninské akademické půdě s rostoucí společenskou poptávkou po původních tradicích v jakékoli formě a podání. Čínu let osmdesátých a devadesátých zachvacuje tzv. „kulturní horečka“ (*wénhuà rè*) vyvěrající z celkového společenského a kulturního uvolnění, jež přichází po dlouhém období represe a kontroly.

Tento proces, provázený živelnou publikační činností, kulturním kvásem a obnovou nejruznějších tradic, institucí i historických památek, je zdrojem nejen nové vlny patriotismu, ale do značné míry i samotné náboženské obnovy poreformní Číny. Západní badatelé mohou sledovat náboženskou obnovu v přímém přenosu a čínští badatelé zůstávají fascinováni houževnatostí náboženského vyjádření vlastní společnosti, které tak přežilo i destruktivní období Kulturní revoluce. Sami badatelé se přitom do jisté míry na probíhající obnově svými výzkumy a jejich publikováním specifickým způsobem podílí.

V devadesátých letech a na přelomu tisíciletí, kdy začínají vycházet první zásadní studie a sborníky těžící z výzkumů v nově přístupném teré-

29 Arthur P. Wolf, „Introduction“, in: id. (ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press 1974, 1-18. Tuto debatu doplnila interpretace čínského náboženství jako transcendentálního otisku sociální struktury (Stephan Feuchtwang, „A Chinese Religion Exists“, in: Hellen Baker – Stephan Feuchtwang [eds.], *An Old State in New Settings: Studies in the Social Anthropology of China in Memory of Maurice Freedman*, Oxford: JASO 1991, 139-161), v čemž byl patrný vliv Malinowského funkcionalismu a durkheimovské sociologické školy.

nu,³⁰ se bohužel situace ve výzkumu náboženství Číny po metodologické stránce nijak výrazně neposunuje. Přece však vznikají zajímavé pokusy o obecnější analýzu náboženství ve vztahu k různým jiným společenským fenoménům nebo procesům v dnešní čínské společnosti, například ve vztahu k ekonomickému fungování společnosti,³¹ k procesu její modernizace,³² k politice,³³ k etnicitě a národnostní politice.³⁴ Zároveň vycházejí i vynikající monografie a případové studie založené na detailním terénním výzkumu náboženského projevu lokálních komunit³⁵ nebo na zkoumání určitého fenoménu existujícího či nově vzniklého v soudobé čínské společnosti (např. *qigōng*, tradiční čínská medicína nebo *fēngshuì*).³⁶ Rekonstrukce a proměna náboženské scény v poreformní Číně probíhá tak rychle, že mnohé fenomény na své zásadní zpracování ještě čekají.

Situace v současné akademické obci ČLR

Zatímco na straně západních badatelů až na konci devadesátých let dohasíná pře o to, co je předmětem studia náboženství v čínské společnosti, čínská věda je nadále omezována politikou svého státu, ale i snahou navázat na vývoj domácích zejména společenských věd tam, kde v roce 1949 prakticky ustrnul. Čínští vědci se potřebují vyrovnat se vším, co při-

30 Mezi jinými například Alan Hunter – Chan Kwong-Kim, *Protestantism in Contemporary China*, Cambridge: Cambridge University Press 1993; Daniel H. Bays (ed.), *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, Stanford: Stanford University Press 1996; Dru C. Gladney, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*, Cambridge – London: Harvard University Press 1996; D. L. Overmyer (ed.), *Religion in China Today...*, a další.

31 Např. Yang Fenggang – Joseph B. Tamney (eds.), *State, Market and Religions in Chinese Societies*, Leiden – Boston: Brill 2005.

32 Např. M. M. Yang, *Chinese Religiosities...*

33 Např. A. C. Yu, *State and Religion...*; Koenig Wiebke – Karl-Fritz Daber (eds.), *Religion und Politik in der Volksrepublik China*, Würzburg: Ergon 2008; Yoshiko Ashiwa – David L. Wank (eds.), *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*, Stanford: Stanford University Press 2009.

34 Např. Martin Slobodník, *Mao a Buddha: Náboženská politika voči tibetskému buddhizmu v Číne*, Bratislava: Chronos 2007; Gray Tuttle, *Tibetan Buddhists in the Making of Modern China*, New York: Columbia University Press 2005; Raphael Israeli, *Islam in China: Religion, Ethnicity, Culture, and Politics*, Lanham: Lexington Books 2002.

35 Např. Adam Yuet Chau, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*, Stanford: Stanford University Press 2006; Daniel L. Overmyer, *Local Religion in North China in the Twentieth Century: The Structure and Organization of Community Rituals and Beliefs*, Leiden – Boston: Brill 2009; Keneth J. Guest, *God in Chinatown: Religion and Survival in New York's Evolving Immigrant Community*, New York – London: New York University Press 2003.

36 Např. O. Brunn, *An Introduction to Feng Shui...*; V. G. Scheid, *Chinese Medicine in Contemporary China...*; D. Ownby, *Falun Gong...*

šlo v západních společenskovědních disciplínách po Karlu Marxovi.³⁷ Problémem je nedostatek času. Provést reflexi několika desetiletí intelektuálního vývoje na Západě během několika let je obtížný úkol, který ze zkušeností po roce 1989 zná i česká akademická obec. Čínské badatele brzdí nedostatek kvalitních překladů a obtížná dostupnost cizí literatury. Většina čínských vědců, přes obrovské pokroky na tomto poli, dodnes nehovoří jiným než čínským jazykem a knižní trh je nadále státem regulován. Akademická sféra trpí i nedostatky v oblasti finančních a lidských zdrojů. Státní i soukromé investice směřují do oborů, které skýtají větší ekonomickou návratnost. Ačkoliv politická kontrola je dnes v oblasti samotného bádání stále slabší, způsoby regulace nepohodlných témat a výzkumů se v čínském prostředí úspěšně transformují. I v Číně platí univerzální pravidlo „*publish or perish*“, jen s jistým čínským specifikem: ani sebenadšenější badatel neinvestuje veškerý svůj potencionál do bádání o problematice, v níž je možnost publikování výsledků bádání v souvislosti s cenzurní kontrolou a systémem přidělování grantů velmi nepravděpodobná. Není tudíž ani třeba na badatele dennodenně dohlížet, neboť tržní mechanismy a dynamika akademické kariéry se postarají o kontrolu místo KS Číny.

Čínští i zahraniční badatelé v poslední době rezignovali na pokus o celkový popis náboženského života soudobé Číny, což je vzhledem k neuvěřitelné dynamičnosti a proměnlivosti dnešní čínské společnosti celkem pochopitelné. Zároveň jsou zájemci o toto pole výzkumu, kteří byli dříve značně omezováni a museli svůj zájem o terénní výzkum uspokojovat v omezeném prostoru mimopevninských čínských enkláv nebo se věnovat studiu archivního materiálu, zaskočení možnostmi, jež dnes čínská pevnina nabízí. Postupně se rozvíjí spolupráce mezi čínskou konsolidující se akademickou obcí a zahraničními badateli. Důležitou roli prostředníků i samotných iniciátorů výzkumu hrají dnes v Číně narození a na Západě (nejčastěji v USA) vzdělaní Číňané a nově i příslušníci druhé generace čínských migrantů na Západ.

37 Vypořádávání probíhá postupně a pozvolna, a tak teoretiky a autory, o které je dnes v badatelských kruzích ČLR největší zájem z hlediska náboženství, jsou Weber, Durkheim, Malinowski a funkcionalisté, Lévi-Strauss a strukturalisté, nejnověji pak třeba právě C. K. Yang. Dominantními přístupy ke zkoumání náboženství jsou v ČLR etnografie (*mínzú xué*), sociologie náboženství (*zōngjiào shèhuì kēxué*) a tzv. náboženská studia (*zōngjiào yánjiū*) nebo studia náboženské kultury (*zōngjiào wénhuà yánjiū*), jež se zaměřují na jednotlivé velké tradice, zejména buddhismus (*fójiào xué*), taoismus (*dàojiào yánjiū*), konfucianismus (*rújiā/rúxué yánjiū*) a křesťanství (*yánjiū jīdū zōngjiào yánjiū*).

Čínští badatelé se kromě intenzivní spolupráce se zahraničními kolegy zaměřují na vlastní projekty a témata.³⁸ Charakteristickým rysem je určitá rezignace na popsání čínské náboženské situace v dnešní i tradiční Číně západními termíny, ale i rezignace na snahu najít termíny nové a obecně použitelné. Jak se čínská akademická obec institucionálně a početně rozrůstá, obrací se ve výzkumu čínské religiozity postupně ke své vlastní terminologii sloužící jen k popisu specifické čínské reality. Z jejich obzoru se tím ztrácí jeden z potenciálních přínosů bádání o čínském náboženství.

Při studiu náboženství vycházejícím ze západního vědeckého prostředí je obtížné si uvědomit nejrůznější etnocentrické a kulturní podmíněnosti našich vlastních termínů a metodologických nástrojů. Právě popis a analýza kulturně silně odlišné reality by mohla řadu dřívějších omylů korigovat. Proces by mohl vést k nalezení (je-li to vůbec možné) terminologie a výzkumné metodiky, která by fungovala univerzálně, bez kulturních a civilizačních omezení. Například Yangův termín *difuzního náboženství*, vytvořený pro potřebu popsání čínské náboženské reality, by si zasloužil pozornost i badatelů zabývajících se jinými kulturními celky, včetně „křesťanského“ Západu.

Výhledy

Nové trendy v sociálních a kulturních disciplínách, jako je sociální konstruktivismus, kritická analýza orientalismu, reflexe postmoderních rysů společnosti, postkoloniální či subalterní studia, proměňují podobu společenských věd na Západě minimálně od sedmdesátých let 20. století. Lze s podivem konstatovat, že ve výzkumu čínské společnosti, její historie, kultury a zejména výzkumu náboženství se dosud nijak zásadním způsobem neprosadily. Dominantní oblastí zájmu těchto trendů zůstává dodnes především islámský svět (Severní Afrika, Blízký východ) a Indie, což souvisí s tavním původem většiny klíčových proponentů těchto směrů.³⁹ Číně jako předmětu výzkumu se tento proud vyhýbá pravděpodobně právě v důsledku nedostatku špičkových vědců čínského původu zainteresova-

38 Populární je vše mimo neurčitě ohraničenou šedou zónu problematických témat, přičemž platí, že studium historických projevů je vždy méně problematičké než zájem o projevy současné. Oblíbené je studium buddhismu, taoistické filozofie, konfucianismu a jeho obnovené popularity, náboženství etnických menšin, křesťanství (nejlépe však registrovaných komunit nebo zahraniční problematiky). Mezi čínskými badateli navíc rezonuje jisté nadšení z liberalizace na poli náboženství a pozitivní očekávání, která přerůstají až v sociálně inženýrské úsilí o řízenou náboženskou obrodu čínské společnosti.

39 Například Edward Said (Palestinec narozený v Jeruzalémě), Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty, Gayatri Chakravorty Spivak, Homi K. Bhabha (všichni čtyři původem

ných ve zmíněném diskurzu. To je zajímavé, uvědomíme-li si, že většina z těchto přístupů vychází z levicových pozic a kritizuje dominantní roli Západu ve světových dějinách 18.-20. století a ve vědeckých interpretacích té doby, což jsou výchozí podmínky čínskému prostředí celkem blízké. Důvodem může být nízká úroveň a status společenských věd v ČLR, vyplývající z důrazu na ekonomický rozměr vědy. V ČLR jsou protežovány a podporovány vědní obory navázané na výrobu (technické a biologické obory) či politiku (vojenský výzkum, právo). Důvodem je také nejednoznačné chápání kolonizačních procesů v čínské historii, jejich omezování jen na přímý politicko-ekonomický vliv (akcentování negativní role cizích mocností na konci dynastického období), podceňování ideového a diskurzivního vlivu Západu i přehlížení nejrůznějších forem vnitřního kolonialismu (směrem k etnickým, náboženským a jiným menšinám).

Během posledního desetiletí pronikli do hlavního proudu společensko-vědního diskurzu antropologové jako Talal Asad, Timothy Fitzgerald nebo Saba Mahmood s tvrzením, že jedním z hlavních projektů moderního liberálního myšlení bylo zjednodušení „náboženství“ na pouhou záležitost doktríny a víry, a to jen proto, aby jej bylo možné oddělit od stejně uměle vytvořených „nenáboženských“ kategorií politiky, obchodu nebo vědy. Poté, co byly tyto nově vzniklé kategorie naplněny obsahem, který celou teorii zpětně potvrzuje, získalo nad nimi moderní myšlení a jeho propONENTI přímou mocenskou kontrolu. Těmito myšlenkami navazují sociální konstruktivisté na dřívější kritiky západního kulturního imperialismu, které reprezentuje Edward Said. Ti v metodologii různých vědeckých (orientalistických) disciplín zkoumajících cizí kultury a společnosti odhalili skrytý nástroj sloužící k upevnění kulturní dominance a k mocenskému ovládnutí zkoumaných společností. Svou reflexi tohoto problému chápali jako multikulturní kritiku moci, která využívá vědění ke své reprodukci.⁴⁰ Tyto směry bádání v případě analýzy čínské náboženské reality a politiky na svou aplikaci i zhodnocení dosud čekají. Přitom právě nové porozumě-

z Indie), Saba Mahmood (pákistánského původu), Talal Asad (narozen v Saúdské Arábii), Tayeb Salih (původem ze Súdánu). Většina těchto badatelů působí či působila na univerzitách v USA.

40 Kritiku pozitivního i negativního orientalistického přístupu k Číně a čínské kultuře i některých pokusů o jeho překonání (debata o asijských hodnotách, „China-centred history of China“, teorie „alternativních modernit“) nabízí španělský badatel D. Martínez-Robles (David Martínéz-Robles, „The Western Representation of Modern China: Orientalism, Culturalism and Historiographical Criticism“, in: Carles Prado-Fons [ed.], „Orientalism“, *Digithum* 10, 2008, <<http://www.uoc.edu/digithum/10/dt/eng/martinez.pdf>>, [12. 10. 2012]). V našem prostředí se problematice vymezení konceptu náboženství v asijském prostředí, konkrétně v japonské společnosti, věnuje například J. Havlíček (Jakub Havlíček, *Cesty božstev: Otázky interpretace náboženství a nacionalismu v moderním Japonsku*, Brno: Masarykova univerzita 2011).



ní specifickým formám a funkcím náboženství v životě čínské společnosti může přinést nejen komplexnější pochopení samotné čínské kultury, ale i určité obecné informace o roli náboženství v lidském životě a dějinách kulturně odlišných civilizací. Mohlo by se stát novým impulsem pro další badatele a jejich vědní obory, kterým modernistický evropský model náboženství nenabízí žádné další smysluplné výzkumné perspektivy.⁴¹

41 Něco podobného ve svých textech naznačují např. Cristián Parker, „Magico-Popular Religion’ in Contemporary Society: Towards a Post-Western Sociology of Religion“, in: James A. Beckford – John Walliss (eds.), *Theorising Religion: Classical and Contemporary Debates*, Aldershot: Ashgate 2006, 60-74; Jim Spickard, „Ethnocentrism, Social Theory, and Non-Western Sociologies of Religion: Towards a Confucian Alternative“, *International Sociology* 13/2, 1998, 173-194; Roberto Cipriano, „Invisible Religion or Diffused Religion in Italy?“, *Social Compass* 50/3, 2003, 311-320.



SUMMARY

The Concept of Religion in Modern Chinese Society and Its Scientific Reflection

When analyzing contemporary Chinese religious life and religious policy of the Chinese state, the starting point should be to understand the context in which the term religion was introduced in China and to recognize the tools that the Chinese state has been using for handling religious expressions in society. These issues are rooted in the long history of the relationship between religion and the state in China; however, they are perceived through modern terminological and theoretical discourse. In fact, it is modern European science (humanities) that has defined the historical role, function, and form of religion since the late 19th century. With extensive help from the Chinese intellectual elite, the humanities have also interpreted various manifestations of religion in modern as well as in traditional Chinese society. Indeed, science, both domestic Chinese and Western, has played an important role in the introduction of the theoretical concept of religion into Chinese society and its subsequent use for specific political goals.

This paper focuses on the origins of the concept of religion in the Chinese reality; it traces these origins in modern European thought and, in particular, the cultural and structural patterns that are unfamiliar to traditional (pre-modern) Chinese culture and society. It also attempts to outline problems that arise from the penetration and acculturation of the concept of religion into Chinese society and describes how these problems are reflected in the academic environment, especially in the Euro-American area.

Keywords: China; Chinese society; modernity; concept of religion; *zōngjiào*; ethnocentrism; diffused religion.

Kulturní studia Číny
Ústav religionistiky
Filozofická fakulta
Masarykova univerzita
Arna Nováka 1
602 00 Brno
Czech Republic

PAVEL ŠINDELÁŘ

pavel.sindelar@gmail.com