

**ARTUR PRZYBYŚLAWSKI**

(Kraków)

## PODSTAWY TEORII WNIOSKOWANIA BUDDYJSKIEJ EPISTEMOLOGII TYBETU

Tekst ten poświęcony jest zasadniczej części epistemologii buddyjskiej Tybetu. Stanowi ją teoria wnioskowania tworząca fundament dwóch rodzajów poznania intelektualnego wyróżnianego w epistemologii buddyjskiej, jakimi są wnioskowanie na użytek własny (*svārthānumāna*, *rang don rjes dpag*) i wnioskowanie na użytek innych (*parārthānumāna*, *gzhan don rjes dpag*). Oczywiście tybetańska epistemologia nie jest tworem oryginalnym, lecz rozwinęła się jako interpretacja filozofii Dignagi i Dharmakirtiego. W tekście tym jednak nie zajmuję się szczególnie kwestią tego filozoficznego rodowodu i stosunkiem filozofów tybetańskich do indyjskich mistrzów<sup>1</sup>. Przedstawiam tu tybetańskie ujęcie podstaw teorii wnioskowania, na które składa się *doktryna trzech modi* (*trairūpya*, *tshul gsum*). Jest to ogólna, możliwie przystępna – na ile pozwala na to specyficzna terminologia – prezentacja, oparta głównie na wprowadzającym wykładzie Namgjela Dragy (rnam rgyal grags pa, XVI w.) zawartym w jego podręczniku *Objaśnienie ścieżki poznania [przeznaczone] dla władcy istot* (*skye dgu'i bdag po la rigs lam gsal byed*) napisanym dla głowy szkoły Karma Kagyu IX Karmapy Łangezunga Dordże (*dbang phyug rdo rje*, 1555–1603). Tybetańskie teksty, które tu przekładam i przytaczam, nie były dotychczas w ogóle tłumaczone.

---

<sup>1</sup> Jest to oczywiście temat stanowiący materiał na obszerne studia. W tej kwestii por. G.B.J. Dreyfus, *Recognizing Reality. Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*, Sri Satguru Publications, Delhi 1997 oraz T.J.F. Tillemans, *Scripture, Logic, Language. Essays on Dharmakīrti and his Tibetan Successors*, Wisdom Publications, Boston 1999.

## WPROWADZENIE DO TEORII WNIOSKOWANIA W EPISTEMOLOGII TYBETAŃSKIEJ

### 1) *Źródło buddyjskiej teorii wnioskowania*

Źródła tybetańskiej teorii wnioskowania tkwią oczywiście w starożytnych indyjskich debatach filozoficznych. Niemniej jednak inspirowani tą tradycją Tybetańczycy sami stali się mistrzami sztuki prowadzenia sporów filozoficznych, zyskującej na przestrzeni wieków coraz bardziej wysublimowaną formę wywodzącą się z zasad sformułowanych przez Czapę Czokji Sengge<sup>2</sup> w XI wieku<sup>3</sup>. Tybetańska debata filozoficzna – mimo inspiracji indyjskich – stała się zatem autonomicznym zjawiskiem, w którym jednak nadal centralną rolę odgrywała sformułowana na początku VI wieku n.e. w Indiach przez Dignagę teoria wnioskowania koncentrująca się wokół tzw. doktryny trzech modów<sup>4</sup>.

Najogólniej rzecz biorąc, indyjska debata filozoficzna służyć miała głównie przekazaniu własnej wiedzy pewnej komuś innemu<sup>5</sup>. W trakcie

---

<sup>2</sup> *phya pa chos kyi seng ge* (1109–1169) – największy epistemolog Tybetu przed pojawieniem się Sakja Pandity, twórca debaty tybetańskiej, protoplasta tradycji Gelug. Główne dzieła epistemologiczne: *Tshad ma rnam par nges pa'i bsdus don* (z autokomentarzem), *Tshad ma yid kyi mun pa sel ba*. Por. wyczerpujące informacje o jego życiu i twórczości w tekście Pascala Hugon *Compiled Information on the Life and Works of Phya pa Chos kyi seng ge and Bibliographical Resources*, <<http://www.ikga.oeaw.ac.at/mediawiki/images/7/73/CompiledInformationPhyaPa.pdf>> [dostęp: 28.05.2016].

<sup>3</sup> Por. S. Onoda, *Monastic Debate in Tibet. A Study on the History and Structures of bsdus grwa Logic*, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, Vienna 1992.

<sup>4</sup> Teorię trzech modów sformułował i wprowadził do buddyjskiej filozofii Dignaga, choć niewątpliwie na jej kształt miała wpływ filozofia njaji. Por. S. Katsura, *On Trairūpya Formulae* [w:] *Buddhism and its Relation to Other Religions Essays in Honour of Dr. Shozen Kumoi on His Seventieth Birthday*, Kyoto 1985, s. 161–172. Stała się ona nie tylko fundamentalną teorią racji, a więc i wnioskowania, w łonie buddyjskiej logiki, ale także była szeroko dyskutowana poza szkołami buddyjskimi w innych tradycjach indyjskich. Najślynniejszym i najbardziej przenikliwym krytykiem Dignagi był Uddyotakara, którego argumenty wskazały pewne nieścisłości w sformułowaniach buddyjskiego filozofa, ale nie obaliły jego ustaleń. Por. R.P. Hayes, *Dignaga on the Interpretation of Signs*, Kluwer, Dordrecht 1988, s. 149–153; K. Glashoff, *From Trairūpya via Hetucakra to Uddyotakara*, <[www.jits-ryukoku.net/data/13/ick13\\_glashoff.pdf](http://www.jits-ryukoku.net/data/13/ick13_glashoff.pdf)> [dostęp: 28.05.2016]. Por. analizę kontrowersji wokół teorii Dignagi w: R.S.Y. Chi, *Buddhist Formal Logic. A Study of Dignaga's Hetucakra and K'uei-chi's Great Commentary on the Nyāyapraveśa*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 2004, s. 33–40.

<sup>5</sup> Por. rozdziały *Debate and Directives* oraz *Tricks and Checks in Debate* [w:] B.K. Matilal, *Character of Logic in India*, Oxford University Press, New Delhi 1998, s. 31–87, a także rozdział *Rule of Dialectic and Debate* [w:] B.K. Matilal, *Logic, Lan-*

mniej lub bardziej gorących polemik próbowano rozmówcę skłonić się do przyjęcia konkretnych tez, które ich orędownik uznawał za prawdziwe. Uzyskaną samemu pewność co do ich prawdziwości próbował on przekazać swemu rozmówcy, a raczej próbował spowodować pojawienie się tejże pewności w umyśle partnera w dyskusji. Sytuacja ta zatem zakładała, iż przekazywana wiedza jest wedle jednego z rozmówców dobrze ugruntowana, i celem debaty miało być jasne wykazanie tego ugruntowania, przez co proponowana teza jawiła się jako niewątpliwa i konieczna do zaakceptowania. Jeden z dyskutujących próbował zatem zmusić swojego partnera do przejścia we własnym umyśle drogi, którą ten pierwszy sam już był przeszedł i uznał za słuszną<sup>6</sup>. Namgjel Dragpa opisuje taką sytuację, odwołując się do najbardziej klasycznego przykładu dyskutowanego we wszystkich podręcznikach epistemologii buddyjskiej:

Jak wtedy, gdy drugiemu debatującemu, który ma wątpliwości co do tego, co chce poznać, a mianowicie że dźwięk jest nietrwały, pierwszy debatujący przedstawia tezę: posiadacz cech to dźwięk; jest [on] nietrwały, ponieważ jest wytworzony<sup>7</sup>.

Mamy zatem dwóch debatujących, z których pierwszy – proponent – zaczyna od podania wniosku: „dźwięk jest nietrwały”, o którego prawdziwości jest przekonany. Drugi debatujący – respondent – ma natomiast wątpliwości i nie potrafi jeszcze sam rozstrzygnąć, czy wniosek ten jest prawdziwy, czy nie. Zadaniem proponenta jest zatem przedstawienie niewątpliwego, pewnego uzasadnienia podanego wniosku, skutkiem czego respondent będzie się mógł nań zgodzić. Dzieje się to w następujący sposób:

---

*guage and Reality. Indian Philosophy and Contemporary Issues*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 2008, s. 9–22. Opis filozoficznej debaty indyjskiej, jaką zastał Dignaga, por. w rozdziale *Hetucakranirṇaya* [w:] R.P. Hayes, *Dignaga on the Interpretation of Signs*, s. 111–130. Abstrahuję tu od szczególnego przypadku, którym była debata przeprowadzana przez zwolenników środkowej drogi, mająca na celu tylko obalenie cudzych poglądów.

<sup>6</sup> Jako że debata indyjska, a za nią i tybetańska, zawierają istotny komponent retoryczny, pozwalam sobie w tym tekście traktować jako synonimiczne określenia: słuszność, pewność, ugruntowanie, uznanie za prawdę.

<sup>7</sup> Namgjel Dragpa (yongs ‘dzin rnam rgyal grags pa), *skye dgu’i bdag po la rigs lam gsal byed* [w:] *blo gros mtha’ yas pa’i mdzod*, Rigpe Dorje Publications, Kathmandu 2009, t. 12, s. 34 („sgra mi rtag pa yin pa la shes ‘dod the tshom dang ldan pa’i phyi rgoi gyi ngor/ snga rgoi gyis sgra chos can/ mi rtag pa ste/ byas pa’i phyir/ zhes bkod pa lta bu la byed/”). Dalej jako ND z podaniem numeru strony.

Dla drugiego debatującego, który zna, ale nie pamięta trzech modi dowodzenia, że dźwięk jest nietrwały poprzez rację bycia wytworzonym na podstawie [tego] dowodzenia<sup>8</sup>, pierwszy debatujący [stwierdza]: cokolwiek jest wytworzone, z konieczności jest nietrwałe. Na przykład tak jak waza. Dźwięk również jest wytworzony. Na podstawie takiego wykazania [drugi debatujący] przypomina sobie jednocześnie trzy modi dowodzenia, że dźwięk jest nietrwały poprzez rację wytworzenia, i w drugim momencie pojawia się wnioskowanie rozumiejące, że dźwięk jest nietrwały za sprawą racji bycia wytworzonym<sup>9</sup>.

Namgjel Drappa odwołuje się tu do doktryny trzech modi stanowiącej rdzeń buddyjskiej teorii wnioskowania: obaj – proponent i respondent – muszą przyjmować tę samą teorię wnioskowania, aby na jej gruncie móc dyskutować i oceniać prawdziwość argumentacji. Różnica między proponentem a respondentem polega na tym, iż w tym konkretnym przypadku pierwszy z nich widzi wyraźnie jej zastosowanie, drugi zaś nie potrafi jeszcze dostrzec opartego na niej dowodzenia, gdyż nie pamięta dokładnie kolejnych kroków na drodze uzasadniania przedstawianego wniosku. Proponent w trakcie swej mowy, dowodzącej tezy, którą ma uznać jego respondent, zakłada, że ów respondent zna i rozumie samą strukturę trzech modi, ale nie widzi jej zastosowania w tym konkretnym dyskutowanym przypadku. Zadaniem proponenta jest zatem pokazanie kolejnych kroków wnioskowania, którego prawdziwość gwarantowana jest zgodnością z doktryną trzech modi. Zanim zajmemy się szczegółowym objaśnieniem tej doktryny, przyjrzyjmy się samemu sposobowi argumentacji, której prawdziwość gwarantować ma ów system trzech modi.

Debata w intencji proponenta ma się zakończyć przyjęciem przedstawionego wniosku o nietrwałości dźwięku przez respondenta. Aby zatem skłonić tego drugiego do akceptacji stawianej tezy, proponent formułuje wnioskowanie wraz z podaniem przykładu. Procedura ta – zgodnie z opisem podanym wyżej przez Namgijela Drappę – zamyka się

<sup>8</sup> W oryginale nieco niezgrabna gramatyka, wedle której nie wiadomo, na podstawie jakiego dowodzenia. Niemniej jednak chodzi o ciąg argumentacyjny „dźwięk jest nietrwały, ponieważ jest wytworzony”.

<sup>9</sup> „de ltar bsgrubs pa la brten nas byas pa'i rtags kysis sgra mi rtag par sgrub par byed pa'i tshul gsum shes zhing mi gdran pa'i phyi rgol gyi ngor/ snga rgol gysis gang byas na mi rtag pas khyab/ dper na bum pa bzhin/ sgra yang byas so/ zhes bkod pa la brten nas byas pa'i rtags kysis sgra mi rtag par sgrub pa'i tshul gsum cig car du dran zhing/ de'i skad cig gnyis par byas pa'i rtags las sgra mi rtag par stogs pa'i rjes dpag skye ba yin no'”, ND, s. 34.

w pięciu krokach, mających swe źródło najprawdopodobniej w filozofii njaji<sup>10</sup>:

- 1) Dźwięk jest nietrwały, ponieważ jest wytworzony.
- 2) Cokolwiek jest wytworzone, jest również nietrwałe.
- 3) Na przykład waza (która również będąc wytworzona, jest zarazem nietrwała).
- 4) Dźwięk jest wytworzony.
- 5) A zatem jest nietrwały.

Zwyczajowo w buddyjskich tekstach ujmuje się je w skróconej postaci, która przedstawia się następująco:

Podmiotem własności jest dźwięk. Jest on nietrwały, ponieważ jest wytworzony (sgra chos can/ mi rtag ste/ byas pa'i phyir)<sup>11</sup>.

Przedstawiając takie rozumowanie, zakłada się również możliwość podania przykładu (jak w punkcie trzecim wyżej), bez którego dowodzenie nie może być uznane i zaakceptowane (do czego będę miał okazję wrócić niżej). A zatem dowodzenie przebiega generalnie w trzech krokach:

- 1) *Określenie przedmiotu, którego dyskusja dotyczy*: dźwięk.
- 2) *Podanie wniosku mówiącego o posiadaniu przez przedmiot wykazywanej własności*: jest nietrwały.
- 3) *Podanie racji*: jest wytworzony.

Jeśli oponent jest w stanie dostrzec – jak mówi Namgjel Dragpa – zasadnicze powiązanie (*rtsa ba 'i sbyor ba*) tychże trzech kroków, może zaakceptować wnioszek.

Mamy tu zatem do czynienia z tybetańskim rachunkiem predykatów, w którym z posiadania jednego predykatu przez podmiot wnioskuje się o posiadaniu przezeń drugiego predykatu na mocy koniecznego związku pomiędzy oboma tymi predykatami. Ów podmiot tybetańska

<sup>10</sup> Por. B.K. Matilal, *Character of Logic in India*, s. 4 i n. Por. również koncepcje njaji w: G. Upadhjaja, *Święty klejnot poznania prawdy*, przeł. J. Szczepankiewicz, M.St. Zięba [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Wydawnictwo UJ, Kraków 2002, s. 133–145 oraz Ś. Annambhatta, *Krótki wykład zagadnień [debaty] i Objasnienie zagadnień [debaty]*, przeł. M.St. Zięba [w:] *Filozofia Wschodu*, s. 107–131.

<sup>11</sup> Fakt, że nie podaje się tu przykładu, nie oznacza, iż jest on wedle buddyjskich logików zbędny. Jest wręcz przeciwnie, o czym będzie jeszcze mowa.

filozofia nazywa dosłownie posiadaczem własności (*chos can*); racja (*rtags*) jest tą własnością<sup>12</sup>, której obecność w podmiocie uznaje oponent, zaś tym, co ma być dowiedzione (*bsgrub bya*), jest druga własność w sposób konieczny powiązana z pierwszą. Skoro oponent uznał obecność pierwszej własności (racji) w podmiocie i zgadza się, iż dwie omawiane własności są ze sobą nierozzerwalnie powiązane (tu częściowo pomaga mu w tym podany przykład), musi zgodzić się na wniosek mówiący o obecności drugiej własności w podmiocie.

Widać wyraźnie, że kwestią zasadniczą jest tu wykazanie związku między racją i wnioskiem, jeśli tylko debatujący zgodzą się uprzednio na fakt, iż własność będąca racją jest obecna w podmiocie, którego dotyczy debata. Tej sytuacji dotyczy właśnie doktryna trzech modi. Pierwszy z trzech modi gwarantuje obecność racji w podmiocie, dwa pozostałe zaś pozwalają stwierdzić związek pomiędzy własnościami wyrażonymi w przesłance i we wniosku. Doktryna trzech modi dotyczy zatem przede wszystkim racji i może być uznana za jej teorię, która najogólniej mówi, iż jeśli racja scharakteryzowana jest przez owe trzy modi, można uznać ją za prawdziwą i oprzeć się na niej we wnioskowaniu.

## 2) Podmiot własności i racja

O kluczowej roli teorii racji w buddyjskiej teorii wnioskowania świadczyć może już choćby fakt, że dwa słowa, którymi na tybetański przekładano sanskrycki termin *hetu* oznaczający rację, a mianowicie *rtags* oraz *gtan tshigs*, używane są zarówno na określenie racji, jak i samego wnioskowania czy argumentacji<sup>13</sup>. Racja zatem stała się synekdochą wnioskowania. Używając terminu „racja”, ma się tu na myśli w pierwszym rzędzie nie tyle twierdzenie lub poprzednik implikacji, ile jakąkolwiek realną cechą przedmiotu, o której mówi się w przedstawianym wnioskowaniu<sup>14</sup>. Rację definiuje Dharmakirti – tak w *Pra-*

<sup>12</sup> Rozumienie racji jako własności wyjaśnione jest dokładnie w następnym podrozdziale niniejszego tekstu.

<sup>13</sup> W niniejszym teście terminy *rtags* i *gtan tshigs*, jeśli nie oznaczają wnioskowania, przekładam odpowiednio jako „racja” i „przesłanka”.

<sup>14</sup> Samskrycki termin *hetu* i jego tybetański odpowiednik *rtags* zwykle się przekładać jako „znak”, co nie wydaje mi się szczęśliwym wyborem. Np. Tachikawa uzasadnia go w ten sposób: „Chociaż termin «hetu» pierwotnie oznacza rację [*reason*], tłumaczę go jako «znak», by uniknąć wrażenia, że *hetu* stanowi raczej jakieś zdanie niż jakąś własność. W innych tekstach «liṅga» (co dosłownie oznacza «znak») jest również używane w miejsce *hetu*”, M. Tachikawa, *A Sixth-Century Manual of Indian Logic (A translation of the Nyāyapraveśa)*, „Journal of Indian Philosophy” 1, 1971, s. 116.

*mānavārttika*, jak i w *Hetubindu*, gdzie dokładniej ją omawia – w następujący sposób:

Przesłanka jest własnością strony i jest objęta przez jej część<sup>15</sup>.

Innymi słowy, racja, aby mogła pełnić swoją rolę w dowodzeniu, musi być niezbywalną cechą lub częścią większej całości nazywanej tu stroną lub musi być z nią w zasadniczy sposób powiązana. Owa strona jest *de facto* przedmiotem, którego dowodzenie dotyczy. Ten dziwny na pierwszy rzut oka sposób użycia słowa „strona” w znaczeniu przedmiotu bierze się stąd, że

W logice indyjskiej objekty [*entities*] nie są nigdy rozważane tak jakby wisiały w powietrzu, lecz zawsze jako występujące w pewnym *locus* (*āśraya*, *ādhāra*, *adhikarana*). W tym sensie logika indyjska ma solidną podstawę. Ta podstawa w przypadku jakiegokolwiek wnioskowania nazywa się się *pakṣa*<sup>16</sup>.

Słowo *pakṣa*, któremu w tybetańskim odpowiada termin *phyogs* oznaczający dosłownie stronę, odnosi się do przedmiotu traktowanego jako podmiot pewnej własności, jako miejsce, w którym owa własność występuje, jako lokalizacja dla danej cechy. Strona to zatem, najogólniej rzecz biorąc, coś, w czym występuje coś innego. Może to być na przykład góra z występującym na niej ogniem (przykład przytaczany często w buddyjskich podręcznikach logiki), lub też w węższym rozumieniu: przedmiot i jego cecha, jak dźwięk i cecha bycia wytworzonym lub jego natężenie czy wysokość. Własność jest zatem ulokowana we właściwym dla siebie miejscu, z którym wiąże ją jakaś istotna relacja. Również samą własność należy rozumieć tu bardzo szeroko, jako coś, co może być przypisane czemuś innemu, a więc nie tylko jako atrybut w rodzaju konkretnego koloru czy kształtu, lecz również nawet jako istotę w rodzaju gorąca przypisanego ogniewi lub jako bardziej ogólną cechę w rodzaju kulistości przypisywanej wszystkim rzeczom okrągłym, lub też jakiś stan rzeczy, jak fakt występowania ognia mający

---

Powyższe wyjaśnienie nie wydaje mi się szczęśliwe z dwóch powodów. Po pierwsze, termin „znak” jest znacznie bardziej wieloznaczny niż „racja”, przez co wprowadza jeszcze większe zamieszanie, a po drugie, w tekstach tybetańskich można znaleźć wiele przykładów występowania całych zdań w roli racji, kiedy wykazuje się poprawność filozoficznego wyводу.

<sup>15</sup> Dharmakīrti, *Hetubindu* 30, D 4213 („phyogs chos de'i chas khyab ba'i/ gtan tshigs”).

<sup>16</sup> F. Staal, *The Concept of Pakṣa in Indian Logic* [w:] J. Ganeri (red.), *Indian Logic. A Reader*, Curzon, Richmond 2001, s. 152.

miejsce w przypadku góry, lub też jeden przedmiot przypisywany drugiemu, jak dym przypisywany ogniovi<sup>17</sup>.

Owo miejsce, w którym znajduje się własność, może być również miejscem zachodzenia relacji, jaką jest powiązanie jednej własności z inną. Jeśli zaś (1) stwierdza się powiązanie własności ze stroną, czyli miejscem, w którym własność inhereje, a następnie (2) stwierdza się powiązanie tejże własności z drugą własnością<sup>18</sup>, to na mocy przechodniości tejże relacji powiązania można (3) wyprowadzić wniosek stwierdzający obecność drugiej własności w tym samym miejscu, co oczywiście ma fundamentalne znaczenie dla dowodzenia. Każdy z tych trzech kroków opiera się na sobie właściwej podstawie/stronie:

Owo słowo „strona” odnosi się do trzech przypadków. Gdy chcemy ustalić obecność własności, odnosi się do przedmiotu, który chcemy poznać. Gdy chcemy ustalić wynikanie, odnosi się do własności, która ma być udowodniona. Gdy chcemy ustalić to, co ma być udowodnione, odnosi się do zebranych razem własności i posiadacza własności<sup>19</sup>.

W pierwszym kroku stroną stanowi przedmiot, któremu przypisana jest cecha, będąca racją dowodzenia innej cechy. W drugim kroku stroną jest dowodzona cecha, o której stwierdza się jej konieczny związek z cechą występującą jako racja, dzięki czemu zachodzi wynikanie, wedle którego jeśli gdzieś obecna jest druga z nich, musi tam być i pierwsza. W przytaczanym przykładzie zatem cecha bycia wytworzonym jest stroną dla cechy bycia nietrwałym; cecha bycia wytworzonym z konieczności inhereje w cesze bycia nietrwałym. Właśnie dlatego

<sup>17</sup> Jest to wynikiem wieloznaczności terminu *dharma*, który w tym kontekście od dawany jest najczęściej jako „własność”, oraz sanskryckich i tybetańskich konstrukcji gramatycznych, w których posiadanie wyraża się za pomocą konstrukcji lokatywnych. Więcej na ten temat por. rozdział *Property: Locus and Locatee* [w:] B.K. Matilal, *Logic, Language and Reality*, s. 26–30. Por. również R.P. Hayes, *Dignaga on the Interpretation of Signs*, s. 145 i n. W tym kontekście interesujące jest porównanie z lokatywnym walorem czasownika „być” w językach indoeuropejskich, a w szczególności w grece – por. Ch.H. Kahn, *Język i ontologia*, przeł. B. Żukowski, Wydawnictwo Deregwiecki, Kęty 2008, s. 24–30.

<sup>18</sup> Ich powiązanie nie musi – choć może – wynikać z równozakresowości. Dokładnie powiązanie to definiują drugi i trzeci modus, omówione niżej. Warto też tu dodać, iż epistemologia buddyjska nie wprowadza hierarchii typu atrybut–modus, jaka obecna jest w filozofii europejskiej.

<sup>19</sup> „phyogs zhes pa’i sgra de/ gnas skabs gsum la ‘jug pa yin te/ phyigs chos gtan la ‘bebs pa’i tshe/ shes ‘dod chos can la ‘jug pa dang/ khyab pa gtan la ‘bebs pa’i tshe/ bsgrub bya’i chos la ‘jug dang/ bsgrub bya gtan la ‘bebs pa’i tshe/ chos dang chos can gi tshogs don la ‘jug pa’i phyir’”, ND, s. 36.

stwierdzenie obecności bycia wytworzonym pociąga za sobą konieczny wniosek o obecności strony, w której się ona znajduje (bo cecha nie może być dana bez strony, w której inhereje), a więc bycie nietrwałym. W trzecim kroku podstawą są dowodzona cecha i przedmiot razem wzięte, a więc dźwięk jako wytworzony jest podstawą dla cechy bycia nietrwałym, co należało dowieść.

Argumentacja rozpoczyna się zatem od wskazania przedmiotu jako strony dla cechy będącej racją i dlatego właśnie ta strona uznana jest również za podstawę argumentacji. Jak mówi Sakja Pandita (sa skya paṇḍita kun dga' rgyal mtshan, 1182–1251):

Dźwięk będący stroną/miejscem dla relacji do własności jest właśnie podstawą argumentacji<sup>20</sup>.

Po wskazaniu strony będącej odtąd podstawą argumentacji wskazać trzeba powiązaną z nią cechę (bycie wytworzonym), która pełnić ma rolę racji wnioskowania dotyczącego obecności dowodzonej cechy (bycie nietrwałym) w tej samej stronie. Aby owa racja mogła być uznana za prawdziwą, musi spełniać następującą definicję, sformułowaną przez Namgjeła Dragpę zgodnie z Dignagą<sup>21</sup>:

Przesłanka posiadająca wszystkie trzy modi jest definicją racji prawdziwej<sup>22</sup>.

Sakja Pandita zaś, rozwijając lakoniczne stwierdzenie Dignagi, iż „definicją przesłanki [są] wszystkie trzy modi”<sup>23</sup>, podaje dwie jej cechy:

Ustanowienie własności podmiotu oraz pewność co do relacji to bezbłędna definicja przesłanki<sup>24</sup>.

Mamy zatem trzy cechy racji prawdziwej – to znaczy posiadanie trzech modi, ustanawianie własności podmiotu oraz relacja pewna – które wedle autokomentarza Sakji Pandity wychodzą ostatecznie na

<sup>20</sup> Sa skya Pandita (Sa skya paṇḍita kun dga' rgyal mtshan), *Tshad ma rigs pa'i gter gyi rtsa ba dang 'grel*, Central Institute of Higher Tibetan Studies (Sakya Students' Union), Varanasi, Sarnath 2008, s. 324 („chos dang 'brel ba'i phyogs kyi sgra/ rtsod gzhi nyid yin”). Dalej jako TR z podaniem numeru strony.

<sup>21</sup> Por. *Pramānasamuccaya* 2.1. D 4203.

<sup>22</sup> „tshul gsum tshang ba'i gtan tshigs rtags yang dag gi mtshan nyid yin te/”, ND, s. 32.

<sup>23</sup> „gtan tshigs kyi mtshan nyid ni tshul gsum tshang ba'o/”, *Nyāyapraveśa* 2a.

<sup>24</sup> „phyogs chos grub cing 'brel ba nges/ gtan tshigs mtshan nyid skyon med yin/”, TR, s. 347.

jedno. Jest tak dlatego, iż – jak zobaczymy – pierwszy modus jest właśnie ustanowieniem własności podmiotu, dwa pozostałe zaś są gwarantami zachodzenia między cechami relacji, która gwarantuje poprawność wniosku.

### TRZY MODI (*TSHUL GSUM*)

#### 1) *Modus własności podmiotu (phyogs chos kyi tshul)*

Pierwszy modus gwarantuje adekwatność racji, eliminując możliwość posłużenia się nią, jeśli nie wiąże się ona z dyskutowanym podmiotem. Innymi słowy, racja musi wiązać się z rozważanym podmiotem, co czyni go tzw. podstawą odniesienia (*ltos gzhi*). A zatem dla pierwszego modusu, który stwierdza powiązanie racji ze stroną będącą dyskutowanym przedmiotem, ten ostatni jest podstawą odniesienia zgodnie z następującą definicją:

To, co jest podstawą ustalenia własności strony w jednym ciągu argumentacyjnym, jest definicją strony będącej podstawą odniesienia pierwszego modusu jednego ciągu argumentacyjnego<sup>25</sup>.

Mamy zatem ciąg argumentacyjny dotyczący określonego przedmiotu (strony), dla którego ustala się posiadanie pewnej własności. Strona ta jest przedmiotem debaty i zarazem podstawą odniesienia dla pierwszego modusu, którym jest właśnie ustalenie posiadania cechy, na której można będzie się później oprzeć w dowodzeniu. A zatem mamy tu do czynienia z następującą sytuacją:

Na przykład dźwięk będący posiadaczem własności, który chcemy poznać, gdy dokonuje się dowodzenia, że dźwięk jest nietrwały poprzez rację bycia wytworzonym<sup>26</sup>.

Pierwszy modus zatem określa, iż racja (jaką jest bycie wytworzonym) odnosi się do dźwięku, który jest dla tegoż modusu podstawą odniesienia. Toteż pierwszy modus można, za Namgjelem Dragpą, zdefiniować następująco:

Modus racji odnoszący się zasadniczo do strony będącej jego podstawą odniesienia<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> „sbyor bskor gcig gi phyogs chos gtan la ‘bebs pa’i gzhir gyur pa de/ sbyor ba skor gcig gi tshul dang po’i ltos gzhi phyogs kyi mtshan nyid yin/”, ND, s. 35.

<sup>26</sup> „byas pa’i rtags kyis sgra mi rtag par sgrub par byed pa’i shes ‘dod chos can du gyur pa’i sgra lta bu la byed/”, tamże.

<sup>27</sup> „rang gi ltos gzhi phyogs la gtso bor ltos pa’i rtags tshul de/ phyogs chos kyi tshul gyi mtshan nyid yin/”, ND, s. 34.

W definicji tej stwierdzenie, iż modus ten opiera się zasadniczo na stronie, która zatem pełni funkcję jego podstawy odniesienia, jest podkreśleniem faktu, iż modus ten dotyczy jednego tylko wyróżnionego przypadku (jakim tu jest dźwięk), w którym ugruntowana jest racja wnioskowania – bycie wytworzonym („sgra yi steng du byas pa grub pa”).

Modus ten w debatach, po pierwsze, stanowił potwierdzenie koniecznej w punkcie wyjścia u respondenta chęci poznania natury dyskutowanego przedmiotu. Tybetańskie podręczniki stwierdzają jasno, że w przypadku braku takiej chęci w ogóle nie można mówić o właściwym podmiocie własności, ponieważ przeprowadzanie wnioskowania nie ma sensu. Jest to jeden z punktów, w którym widać jak dalece tybetańska teoria wnioskowania wywodzi się z filozoficznej debaty, od której nie chce się odrywać w imię logiki formalnej, co przecież dla Europejczyka wydawałoby się naturalną drogą.

Po drugie, modus ten sprowadza się faktycznie do obopólnej zgody debatujących co do obecności w przedmiocie jego własności stanowiącej właściwą rację, dzięki czemu można było na tej podstawie prowadzić dalszą argumentację. Stanowi zatem dość oczywiste lub wręcz trywialne zabezpieczenie przed wyborem racji, która nie wiąże się ze stroną będącą podstawą argumentacji (innymi słowy, nie można na przykład dowodzić nietrwałości dźwięku, opierając się na przesłance bycia słodkim, gdyż takiej właśnie cechy dźwięk nie posiada, co jednak nie wyklucza, iż taka racja może odgrywać rolę w jakimś innym dowodzeniu dotyczącym przedmiotów, które posiadają smak). Jak mówi Gorampa<sup>28</sup>:

Co do potrzeby określenia posiadacza własności jako tego, co ma być przedmiotem dowodzenia, to podczas ustalania pierwszego modusu racji po określeniu posiadacza własności, o którym chcemy się czegoś dowiedzieć, nazwą „strona”, pierwszym modusem racji jest ustanowienie własności podmiotu, jak trzeba stwierdzić<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Gorampa (go rams pa bsod nams seng ge, 1429–1489) – jeden z największych tybetańskich filozofów tradycji Sakji. Autor m.in. najbardziej kanonicznych komentarzy do *tshad ma rigs gter* Sakji Pandity: *sde bdun mdo dang bcas pa 'i dgongs pa phin ci rna log par 'grel ba tshad rna rigs pa 'i gter gyi don gsal bar byed pa, tshad rna 'i rigs gter gyi dka 'gnas mam par bshad pa sde bdun rab gsal* oraz komentarzy do *Dharmakirtiego*: *rgyas pa 'i bstan bcos tshad ma rnam 'gre! gyi ngag don kun tu bzang po 'i nyi ma, rgyas pa 'i bstan bcos tshad ma rnam 'grel gyi ngag don mam par bshad pa kun tu bzang po 'i 'od zer.*

<sup>29</sup> Gorampa Sonam Sengge (go rams pa bsod nams seng ge), *sde bdun mdo dang bcas pa 'i dgongs pa phyin ci ma log par 'grel pa tshad ma rigs pa 'i gter gyi gsal bar byed pa zhes bya ba bzhugs so/ [w:] dpal sa skya pa 'i tshad ma rig pa 'i gzhung*

Albowiem brak tego rodzaju procedury, jak mówi dalej, stałby się powodem zamieszania i spowodowałby, że debata musiałaby trwać znacznie dłużej w związku z potrzebą usunięcia niejasności powstałych w punkcie wyjścia. Stąd właśnie tybetańska debata zawsze zaczyna się do charakterystycznego stwierdzenia, określającego przedmiot dyskusji, które w naszym przykładzie brzmiałoby:

*sgra chos can/* – posiadaczem własności [jest] dźwięk,  
po czym zapowiada się wniosek, który ma być dowodzony:

*mi rtag pa yin te/* – jest nietrwały,

i podaje się rację:

*byas pa yin pa'i phyir/* – ponieważ jest wytworzony.

W ten sposób dowodzenie rozpoczyna się od jasnego nakreślenia sytuacji, w której dźwięk jako posiadacz własności „ujmowany jest jako podstawa wnioskowania za sprawą dowodzonej własności, która [jeszcze] nie jest na jego bazie ustalona i pozostaje niejasna”<sup>30</sup>. Oprócz teźże nieustalonej jeszcze własności, jaką jest nietrwałość, jest on również posiadaczem własności ustalonej, jaką jest bycie wytworzonym, na którą można się zgodzić w punkcie wyjścia. Tu znów podkreślają Tybetańczycy konieczność zgody respondent na wybraną rację. Musi ona być przez niego uznana za właściwą w punkcie wyjścia, aby dowodzenie mogło się dokonać. Stąd być może bierze się na pierwszy rzut oka nieakceptowalna dla nas, a jednak podawana w tybetańskich podręcznikach, definicja racji jako „tego, co ustala się jako rację” („rtags su bkod pa”) za obopólną zgodą proponenta i respondent. Takie definiowanie *idem per idem* budzi zastrzeżenia samych tybetańskich filozofów, lecz mimo to posługują się oni tą definicją, w której znów do głosu dochodzi praktyczny, a nie formalny rodowód teorii wnioskowania. W debacie bowiem racją wnioskowania mogło być tylko to, co właśnie w tej konkretnej sytuacji obie strony przyjmowały i ustanawiały jako rację na użytek tego właśnie, a nie innego wnioskowania. To, czy rację można było uznać za powszechnie ważną, nie miało faktycznie większego znaczenia, jeśli nie akceptował jej w punkcie wyjścia respondent, ze względu na którego właśnie prowadzone było dowodzenie.

*gces bduś/*, Institute of Tibetan Classics, Delhi 2006, s. 184 („chos can la bsgrubs byar btags pa'i dgos pa ni rtags tshul dang po gtan la 'bebs pa'i skabs su shes 'dod chos can la phyogs kyi ming gis btags nas phyogs kyi chos su grub pa rtags tshul dang po yin zhes smos pa la dgos pa yod de/”). Dalej jako G z podaniem numeru strony.

<sup>30</sup> „chos can gang gi steng du grub bsal med pa'i bsgrub bya'i chos kyiś dpag gzhir bzung ba ste/”, G, s. 185.

Tak oto modus własności gwarantował pewność punktu wyjścia debaty. Zgoda na obecność racji w podmiocie stanie się podstawą do wyciągnięcia prawdziwego wniosku o obecności drugiej – dowodzonej – cechy, jeśli tylko uda się pokazać ich zasadnicze powiązanie. Dwa kolejne modi służą właśnie do wykazania koniecznego związku między racjami.

## 2) *Modus następstwa (rjes 'gro' i tshul)*

Drugi modus pozwala określić relację, którą zgodnie z jego nazwą można nazwać następstwem zachodzącym między racją a dowodzoną własnością. Tybetański termin *rjes 'gro*, użyty w nazwie tego modusu, dosłownie oznacza „podażać za”. Jego synonimem jest określenie *rjes khyab* oznaczające dosłownie „przenikać w ślad za”, co można by przekładać również jako „w konsekwencji obejmować”, „pociągać za sobą”, „implikować”, przy czym ma się tu na myśli relację konieczną. Modus ten zatem dotyczy faktu implikowania obecności jednej własności (jaką jest cecha dowodzona) obecnością drugiej (racja).

Jeśli obecność własności stanowiącej rację ma z konieczności implikować obecność własności dowodzonej, pojawia się tu oczywiście pytanie o prawomocność takiej implikacji. Skąd więc czerpie się pewność, że obecność jednej własności jest równoznaczna z obecnością drugiej? Otóż w tym punkcie proponent musi stwierdzić konieczność i powszechność dyskutowanej relacji, co w omawianym przykładzie sprowadzać się będzie do stwierdzenia, iż jeśli jakiś przedmiot jest wytworzony, to jest również nietrwały. Proponent w tym celu odwołuje się do zbioru wszystkich nietrwałych przedmiotów, które są jednocześnie wytworzone (możliwość istnienia nietrwałego przedmiotu, który nie jest wytworzony, eliminuje modus trzeci), by na tej podstawie przekonać respondenta o koniecznym powiązaniu obu cech. Zbiór ten nie może więc być pusty. Jeśli bowiem byłby zbiorem pustym, to dyskutowany przypadek miałby jednostkowy charakter, a więc i postulowane w nim powiązanie cech byłoby faktem jednostkowym, którego konieczności nie dałoby się wykazać właśnie dlatego, iż nie da się wykazać jego powszechnego charakteru. Dlatego też proponent jest również obowiązany podać przykład, który potwierdzi niepustość zbioru podobnych przypadków, a więc wesprze jego tezę o konieczności dyskutowanej relacji następstwa. Standardowym podręcznikowym przykładem jest tu waza, która również będąc wytworzona, jest nietrwała. W dowodzeniu nietrwałości dźwięku na podstawie cechy bycia wytworzonym proponent zatem odwołuje się do przedmiotów, które uznaje

się za „zgodne” z tego względu, iż posiadają już własność (nietrwałość) dowodzoną dopiero w przypadku rozpatrywanego przedmiotu. Wszystkie te podobne przedmioty stanowią tzw. stronę zgodną i w jej przypadku – jak twierdzi Gorampa – dyskutujący może mieć pewność, że żaden przedmiot do niej należący nie jest pozbawiony dowodzonej cechy<sup>31</sup>. Tak określona strona zgodna jest podstawą odniesienia dla drugiego modusu:

W objaśnieniu strony zgodnej będącej podstawą odniesienia modusu następstwa mamy definicję i przedmiot definiowany. To, co jest podstawą dla ustalenia przenikania następczego w jednym powiązaniu argumentacyjnym, jest definicją strony zgodnej będącej podstawą odniesienia modusu następstwa w jednym powiązaniu argumentacyjnym. Przedmiot definiowany: jak waza, co do której debatujący ma pewność, że jest nietrwała<sup>32</sup>.

Owa podstawa odniesienia – czyli strona zgodna – pozwala na ustalenie tzw. przenikania następczego (*rjes khyab*). Zachodzi ono pomiędzy dwoma cechami – w naszym przypadku cechą bycia wytworzonym i cechą bycia nietrwałym. Stwierdzenie, że cecha bycia nietrwałym przenika cechę bycia wytworzonym, oznacza, że zawsze w przypadku wystąpienia cechy bycia wytworzonym można mieć pewność, że współwystępuje z nią cecha bycia nietrwałym. Innymi słowy, cecha bycia wytworzonym pociąga za sobą fakt bycia nietrwałym, gdyż bycie nietrwałym jako cecha ogólniejsza obejmuje lub – jak powiedzieliby Tybetańczycy – przenika cechę bycia wytworzonym. Wystąpienie cechy bycia wytworzonym z konieczności pociąga za sobą wystąpienie cechy bycia nietrwałym – następstwem stwierdzenia występowania cechy bycia wytworzonym jest pewność co do występowania cechy bycia nietrwałym na mocy przenikania pierwszej cechy przez drugą. Stąd „przenikanie następcze”, które, ogólnie rzecz biorąc, zachodzi w ten sposób, że cecha dowodzona przenika cechę, która pełni rolę racji. Innymi słowy, zbiór przedmiotów posiadających cechę będącą cechą dowodzoną zawiera w sobie zbiór przedmiotów posiadających cechę będącą racją<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> „rgol bas bsgrubs bya’i chos kyis mi srong bar nges pa’”, G, s. 186.

<sup>32</sup> „rjes ‘gro’i tshul gyi ltos gzhi mthun phyogs bshad pa la/ mtshan nyid dang/ mtshan gzhi gnyis/ dang po ni/ sbyor ba skor gcig gi rjes phyab gtan la ‘bebs pa’i gzhir gyur pa de/ sbyor ba skor gcig gi ‘gro’i tshul gyi ltos gzhi mthun phyogs kyi mtshan nyid yin/ gnyis pa mtshan gzhi ni/ rgol bas mi rtag par nges pa’i bum pa lta bu la byed’”, ND, s. 35 i n.

<sup>33</sup> Przy czym albo oba zbiory są równe, albo zbiór pierwszy jest większy od drugiego. Innymi słowy, racja albo należy do wszystkich przedmiotów posiadających do-

Przedmiot definiowany, o którym mówi się w przytoczonym fragmencie, to oczywiście konkretny element zbioru, jakim jest strona zgodna. Tybetański termin, przełożony przeze mnie jako „przedmiot definiowany”, to *mtshan gzhi*, co dosłownie oznacza podstawę definiowania lub podstawę charakterystyki. Intencją użycia takiej terminologii jest przekonanie, że podawana definicja musi odnosić się do realnych przedmiotów, podpadających pod nią i stanowiących jej realną podstawę, do której *de facto* odnosi się podana w definicji charakterystyka. Tym samym zdefiniowana wyżej strona zgodna jako niepusty zbiór jest podstawą modusu drugiego, który teraz można określić jako:

Modus racji odnoszący się zasadniczo do strony zgodnej będącej jego podstawą odniesienia<sup>34</sup>.

W przeciwieństwie do poprzedniego modusu, gdzie stroną był jeden tylko przedmiot, tu strona zgodna jest zbiorem zawierającym wszystkie przedmioty podobne pod względem dowodzonej cechy do przedmiotu, którego dotyczy dowodzenie<sup>35</sup>. Przedmioty zawarte w stronie zgodnej są obiektami poznania właściwego, uzyskanego przez debatujących już wcześniej. Zdobyta na tej drodze pewność co do współwystępowania cechy będącej racją i cechy dowodzonej w przypadku poszczególnych elementów tego i tylko tego zbioru ma być drogą do uzyskania analogicznej wiedzy pewnej dotyczącej przedmiotu, którego dotyczy debata.

Jest to jak w przypadku pewności uzyskiwanej na podstawie poznania właściwego u debatującego, kiedy cecha bycia wytworzonym obecna jest jedynie w stro-

---

wodzoną cechę, albo tylko do pewnej mniejszej, ograniczonej liczby przedmiotów posiadających dowodzoną cechę. Jeśli by tak nie było, w dowodzeniu nietrwałości dźwięku nie można by użyć na przykład takiej poprawnej racji jak cecha bycia słyszalnym. Mimo że nie wszystkie rzeczy nietrwale są słyszalne, to jednak wszystkie słyszalne są nietrwale (nietrwałość przenika słyszalność) i to sprawia, że na podstawie racji bycia słyszalnym można stwierdzić nietrwałość. Por. np. R.P. Hayes, *Dignaga on the Interpretation of Signs*, s. 147.

<sup>34</sup> „rang gi ltos gzhi mthun phyogs la gtso bor ltos pa’i rtags tshul de/ rjes ‘gro’i tshul gyi mtshan nyid yin’”, ND, s. 35.

<sup>35</sup> Problemem, który pojawił się w związku z definicją strony zgodnej w filozofii tybetańskiej, jest to, czy strona zgodna obejmuje tylko przedmioty podobne do przedmiotu, którego dotyczy dowodzenie, czy również sam ów przedmiot. Rozważania nad tą kwestią i jej implikacjami por. T.J.F. Tillemans, *On Sapakṣa* [w:] tegoż, *Scripture, Logic, Language*, s. 89–116, oraz tenże, *Slow death of the traīrūpya in Buddhist logic: A propos of Sa skya Paṇḍita*, „Hōrin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur” 11, 2004, s. 83–94.

nie zgodnej, gdy dowodzi się nietrwałości dźwięku poprzez rację bycia wytworzonym<sup>36</sup>.

W ramach drugiego modusu debatujący zdobywają zatem pewność, iż racja – tu cecha bycia wytworzonym – nie jest obecna w przypadku przedmiotów, które nie zaliczają się do strony zgodnej. Skoro cecha bycia wytworzonym nie występuje poza zbiorem rzeczy zaliczanych do strony zgodnej, czyli nie posiadają jej rzeczy trwałe, można mieć pewność, że cokolwiek jest wytworzone, jest jednocześnie nietrwałe. Dzieje się tak na mocy stwierdzonego przenikania cechy bycia wytworzonym przez cechę bycia nietrwałym.

Na tej drodze proponent ustala drugą fundamentalną własność poprawnej racji, jaką jest jej współwystępowanie z dowodzoną cechą. Swą nazwę modus ten zawdzięcza temu, co egzemplifikować ma każdy przypadek zgodny z obiektem wnioskania, a mianowicie że cecha, której chcemy dowieść, zawsze podąża za cechą stanowiącą rację, występuje w ślad za nią lub też jest przez nią implikowana. Jak powiedzieliby Tybetańczycy, w ślad za racją podąża to, co ma być udowodnione („rtags kyi rjes su bsgrub bya ‘gro’”).

Kiedy racja spełnia warunki określone w pierwszym i drugim modusie, możliwe jest przeprowadzenie następującego rozumowania:

- przedmiotem dowodzenia jest dźwięk (określenie przedmiotu debaty),
- dźwięk jest wytworzony (modus pierwszy – określenie racji należącej do przedmiotu),
- bycie wytworzonym pociąga za sobą bycie nietrwałym (modus drugi – określenie przenikania),
- na przykład waza (stwierdzenie niepustości zbioru strony zgodnej),
- dźwięk jest nietrwały (wniosek).

Wydaje się, że zgodnie z powyższym pierwsze dwa modusy (wraz z prawidłowo podanym przykładem) wystarczą już do wyciągnięcia poprawnego wniosku. Niemniej jednak wedle filozofii buddyjskiej pewność tak wyciągniętego wniosku wymaga jeszcze wprowadzenia pewnej restrykcji, którą formułuje modus trzeci.

---

<sup>36</sup> „byas pa de byas pa'i rtags kiyis sgra mi rtag par sgrub pa'i mthun phyogs kho na la yod pa nyid du skabs kyi rgo! ba'i tshad mas nges pa'i cha lta bu la byed'”, ND, s. 35.

### 3) *Modus odwrotności (ldog pa'i tshul)*

Modus ten, zwany również modusem „przenikania odwrotnego” (*ldog khyab*), określany jest przez Namgijela Dragpę następująco:

Modus racji odnoszący się zasadniczo do strony niezgodnej będącej jego podstawą odniesienia jest modusem odwrotności<sup>37</sup>.

A zatem podstawą odniesienia dla modusu odwrotności jest – odwrotnie niż w przypadku modusu następstwa – strona niezgodna, której objaśnienie przedstawia się następująco:

W objaśnieniu strony niezgodnej będącej podstawą odniesienia modusu odwrotności mamy definicję i przedmiot definiowany. To, co jest podstawą dla ustalenia przenikania odwrotnego w jednym powiązaniu argumentacyjnym, jest definicją strony niezgodnej będącej podstawą odniesienia modusu odwrotności w jednym powiązaniu argumentacyjnym. Przedmiot definiowany: jak przestrzeń, co do której debatujący ma pewność, że jest trwała<sup>38</sup>.

Modus ten zatem dotyczy wszystkich obiektów różnych od przedmiotu, którego cechy się dowodzi, a owa różnica polega na tym, iż nie posiadają one cechy dowodzonej. Podana tu jako przykład przestrzeń różni się od dźwięku właśnie tym, iż nie jest nietrwała i jako taka nie jest również wytworzona, jako że cecha bycia wytworzonym powiązana jest z cechą bycia nietrwałym (co gwarantował modus drugi). Strona zgodna jest zatem zbiorem wszystkich przedmiotów, które nie posiadają cechy dowodzonej i w konsekwencji nie posiadają również cechy będącej racją. Innymi słowy, cecha będąca racją nie jest w ogóle obecna w przedmiotach, które nie posiadają dowodzonej cechy:

Jest to tak jak w przypadku pewności uzyskiwanej na podstawie poznania właściwego u człowieka dociekającego, kiedy cecha bycia wytworzonym nie jest obecna wyłącznie w stronie niezgodnej podczas dowodzenia nietrwałości dźwięku za pomocą racji bycia wytworzonym<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> „rang gi ltos gzhi mi mthun phyogs la gtso bor ltos pa'i rtogs tshul de/ ldog tshul gyi mtshan nyid yin/”, ND, s. 26.

<sup>38</sup> „ldog pa'i tshul gyi ltos gzhi mi mthun phyogs bshad pa la/ mtshan nyid dang mtshan gzhi gnyis/ dang po mtshan nyid nyid ni/ sbyor ba skor gcig gi ldog khyab gtan la 'bebs pa'i gzhir gyur de/ sbyor ba skor gcig gi ldog tshul gyi ltos gzhi mi mthun phyogs kyi mtshan nyid yin/ gnyis pa mtshan gzhi ni/ rgol bas rtag par nges pa'i nam mkha' lta bu la byed/”, ND, s. 36.

<sup>39</sup> „byas pa de byas pa'i rtags kyis sgra ni rtag par sgrub pa'i mi mthun phyogs kho na la med pa nyid du skabs kyi rgol ba'i tshad mas nges pa'i cha lta bu la byed/”, ND, s. 26.

Tak określona strona niezgodna jest podstawą dla ustalenia „przenikania odwrotnego”. Otóż jeśli dokona się tzw. odwrócenia, a mówiąc precyzyjniej: zanegowania tej cechy, której dowodzimy, musi to za sobą pociągnąć negację cechy, która uznana była za rację. Racja zatem nie może występować w żadnym, nawet jednym, przypadku przedmiotu, który nie należy do strony zgodnej. W naszym przykładzie chodzi zatem o następującą implikację:

Jeśli nie jest nietrwała, to nie jest wytworzona,

która jest prawdą w przypadku przestrzeni podawanej jako przykład. Stwierdza się tu zatem, iż niebycie nietrwałym, a więc bycie trwałym, z konieczności pociąga za sobą bycie niewytworzonym. Dźwięk zatem – odwrotnie niż przestrzeń – jest wytworzony, toteż musi być – odwrotnie niż przestrzeń – nietrwały. Stąd nazwa „przenikanie odwrotne”.

Trudno nie zauważyć, że modus trzeci jest prostą konsekwencją modusu drugiego z jego definicją strony zgodnej<sup>40</sup>, a zatem ustalanie go jako oddzielnego kryterium może wydawać się zbędne. Wszelako jego wprowadzenie można uznać za wymóg praktyczny. Otóż tak jak wprowadzenie modusu drugiego pozwalało łatwo określić dwa rodzaje przesłanek możliwych do użycia w dowodzeniu (o zasięgu identycznym z dowodzoną cechą i o zasięgu mniejszym), a tym samym pozwalało określić poprawne wnioski, tak wprowadzenie modusu trzeciego służy bezpośrednio eliminacji wnioskowań błędnych.

Modus trzeci ustala, że racja nie pojawia się w żadnym przypadku jakiegokolwiek przedmiotu, który nie posiada dowodzonej cechy. Wykrycie, iż racja nie spełnia tego warunku, pozwala od razu na odrzucenie wnioskowania, które próbowano na niej oprzeć. Jeśli na przykład próbowano by dowodzić, że dźwięk jest nietrwały, na podstawie racji bycia nie-czerwonym, to wnioskowanie to należałoby uznać za błędne, ponieważ racja pojawia się w przypadku przedmiotów należących do strony niezgodnej (przeźroczystość jest nie-czerwona lub przy najmniej taka bywa). W ten sposób modus trzeci jest staję się prostym narzędziem eliminacji wnioskowań opartych na nieprawidłowych racjach.

<sup>40</sup> Por. D.E. Perdue, *Debate in Tibetan Buddhism*, Snow Lion, New York 1992, s. 49.

## PODSUMOWANIE

Tak oto trzy modi stanowią test prawdziwości racji, a w konsekwencji wnioskowania na niej opartego. Jeśli racja spełnia wymogi określone przez trzy modi – to znaczy należy do przedmiotu, którego dotyczy dowodzenie, jest obecna wyłącznie w stronie zgodnej i w ogóle nie należy do strony niezgodnej – to wnioskowanie oparte na takiej przesłance można uznać za bezbłędne. Tym samym trzy modi pozwalają również na identyfikację wnioskowań pozornych, których nawet w przypadku podania prawdziwej konkluzji nie można uznać za poznanie właściwe właśnie dlatego, że negatywnie wypadł test trzech modi. Na ich podstawie dokonuje się również klasyfikacji wnioskowań prawdziwych i pozornych.

Warto za Danielem Perdue podkreślić fakt, że w określeniu poszczególnych modi istotne są dwa wymogi. Pierwszy z nich nazywany jest epistemologicznym i dotyczy stanu wiedzy zarówno proponenta, jak i respondenta wraz z ich aspiracjami poznawczymi, gdyż one determinują ich zgodę na uznanie racji i rozpoznanie jej sposobu funkcjonowania w stronie zgodnej i niezgodnej. Drugi wymóg nazywany jest ontologicznym i dotyczy samej relacji racji do poszczególnych stron. Spełnienie jedynie wymogu ontologicznego nie czyni jeszcze racji właściwą. Dopiero zgoda wnioskującego (dowodzenie na użytek własny) lub zgoda obu debatujących (wnioskowanie na użytek innych) uruchamia konkretne wnioskowanie, w którym właśnie pełnić ona może rolę prawidłowej racji. Racja spełniająca wymóg ontologiczny, ale niezakceptowana przez tego lub tych, którzy dokonują rozumowania, nie jest właściwie przesłanką wnioskowania, ponieważ w ogóle nie można go przeprowadzić. Uwikłanie teorii trzech modi w owe dwa wymogi jest oczywiście pokłosiem rodowodu tej teorii, który sięga starożytnych indyjskich debat.

Jest to zatem teoria, której nie tylko nie można uznać za czysto formalną, ale i należy określić jako wysoce pragmatyczną, co wiąże się z fundamentalnym podejściem buddyjskiej teorii poznania, dążącej w pierwszym rzędzie – zgodnie z deklaracją Dharmakīrtiego otwierającą *Nyāyabindu* – do osiągnięcia konkretnych, praktycznych celów. System czysto formalny, choć mógłby być pomocny w osiąganiu ludzkich celów, byłby zasadniczo niezgodny z duchem buddyjskiej użytkowej teorii poznania, jeśli przez jej użytkowość rozumiemy możliwość dotarcia do konkretnych przedmiotów (co jest potwierdzeniem nieomyślności poznania właściwego), które można wykorzystać na drodze

do realizacji swoich zamiarów (a ostatecznie oczywiście oświecenia). Czysto abstrakcyjna wiedza dla niej samej nie była celem buddyjskich filozofów. Potwierdza to nieugięty wymóg podawania konkretnych, z życia wziętych przykładów obiektów należących do strony zgodnej i niezgodnej. Brak realizacji tego wymogu dyskwalifikował przeprowadzane wnioski.

FOUNDATIONS OF A THEORY OF INFERENCE  
IN THE BUDDHIST EPISTEMOLOGY OF TIBET

Summary

The text presents the fundamental doctrine of the so called three modes (Skr. *trairūpya*, Tib. *tshul gsum*), which is the basis of the Buddhist theory of inference. The text analyses its Tibetan interpretation in the *bka' brgyud* tradition of Tibetan Buddhism.

*Artur Przybysławski*