

## Paul Williams : Buddhistické myšlení , Úplný úvod do indické tradice

Vypracoval : Jiří Čermák , učo : 145155

### Madhjamaka

Buddhistickou filozofií , mám zde na mysli tu, která v nejširších možných diskuzích , spekulováních , a argumentech postihuje věci takovým způsobem, jakým se skutečně jeví . Tak Mahájána Buddhismus ( Velký vůz , tzv. severní buddhismus ) může získat celkovou převahu a stát se viděný skrze směry uvnitř Buddhismu , které samy o sobě říkají , že jsou nemahájánské . Hlavní proud Buddhismu si myslí , že Mahájánská filozofie by měla být srozumitelná jako zvláštní výraz a odpověď na buddhistickou filozofii celkově . Jméno pro buddhistickou filozofii je , Abhidharma, ve smyslu že Abhidharma sestavuje program , předpoklady a rámec pro buddhistickou filozofickou myšlenku . Filozofie se zde vyvinula a uvnitř Abhidharmy nastavuje program , předpoklady a rámec pro buddhistickou filozofickou myšlenku . Filozofie vyvinula uvnitř Abhidharmy diskuze , mezi tím co je menšinový proud a filozofií většiny mnichů . Mahájánská filozofie , je daleko od reprezentující negace přístupu Abhidharmy , je nejlépe ji vidět jako sérii strategií uvnitř Abhidharmy, jenž závodí o prvenství .

Jméno Madhjamaka ( škola středu ) se odvolává v první řadě k té buddhistické filozofické škole , která reprezentuje Madhjamaku a to zejména k mnichům mahájánské školy Madhjamikům. Použití tohoto jména pro školu a jeho příznačná filozofická pozice se zdá být příslušná nedostatku našich nejranější Madhjamackých zdrojů . Ty však nemůžou být nalezeny ve filozofických pracích Nágárdžuny ( druhé století n.l. ) , na kterého se obvykle ukazovalo jako na zakladatele Madhjamaky . Nágárdžuna nicméně považuje samotnou podstatu světa za zřetelně postižitelnou pozici zastoupenou výrazem šúnjata ( vesmírná prázdnota ) . Kurs , buddhismu ze začátku označoval sebe sama jako střední cestu . Pro Madhjamaku , jakkoli považuje za hlavní význam být následovníkem střední cesty , je nejdůležitější poznání prázdnoty ( šúnjata a jejího projevu , dialektické relativity bytí a nebytí ) . Toto porozumění nepochybně může být stopou k zpětnému navrácení do univerzální představy podmíněného vznikání ( pratítjasamutpáda ) , tak střední mezi těmi, kdo se přidrželi věčné existence neproměnného Já , a těmi kteří se drží úplného konce v smrti. Takto by se nemělo přijít k tomu , že v Madhjamace nejde nalézt žádné překvapení , jelikož pracuje s prázdnotou a srovnává jí s podmíněným vznikáním ( Madhjamakálankárárika (MMK) 24: 18). Protože i společenské zvyklosti začnou kvůli příčinám a podmínkám, které jsou až příliš nevyhnutelné postrádat podstatu primární existence.

Proto se Nágárdžuna a jeho stoupenci snažily rozumně demonstrovat právě tuto cestu , dokonce i Wisdon tvrdí že všechny věci bez jejich vlastní-existence jsou nihsvabháva ( to jest existence sekundární , pojmový konstrukt ) . Jevy jsou takové protože jsou výsledkem příčin a podmínek a jsou závislé na vznikání . Všeobecně řečeno Mádhjamika je v buddhistické filosofii šúnjatavadin ( jedinec který dospěl k absolutní všeobecnosti z prázdnoty ) , to jest z nepřítomnosti vlastní existence. On nebo ona je proto někdo , kdo se vydá demonstrovat že absolutně všechno je nic a to nic je víc než pouhý koncepční pojem. Zakladatel tohoto přístupu je Nágárdžuna,

ačkoli je možné se domnívat , že argumenty spojené s Nágárdžunou byly možná živi už před jeho časem.

Já se zde nechci nějak obsírně věnovat legendárnímu životu Nágárdžuny, nebo jeho velkému žákovi Ářjadévi. Moderní učenci nepřijmou tradiční tibetský pohled , který měl Nágárdžuna , pohled žijící po nějakých šest století a zastávaný oběma velkými Mádhamickými filozofy , tak lehce jako Tantrický jogín a divotvorce (siddha) . Oni dávají přednost diskusi o přinejmenším dvou Nágárdžunech . Tady se také nachází velký spor nad tím jestli mohou být práce připsané autentickému filozofovi Nágárdžunovi . Co se týká Madhamické filosofie (jakkoli se můžeme dohodovat , který z následujících souborů je prací přisuzovaných Nágárdžunovi ) dotýká se :

- (i) Madhamakálankáriky ( Šántarakšity) (verze na Madhamické téma , dotýkající se možná původně moudrosti Pradžny, Nágárdžunova hlavní práce, ještě existující v Sanskrtu )
- (ii) Vighravjavartany, verze existující v Sanskrtu spolu s auto výkladem a odpovědí od Nágárdžuny směřované k jeho kritikům

Zachráněné spisy po několik následujících prací přežitě , jen v tibetském a někdy čínském překladu :

- (iii) Juktisastiká ( Šest veršů uvažování ( jukti ) ).
- (iv) Sunjatasaptati ( Sedmdesát veršů o prázdnotě ).
- (v) Vaidaljaprakarana - útočení na hindské gnoseologické kategorie Njaja
- (vi) Ratnavali ( Nágárdžuna ) ( Zlatý věnec /*Jewel Garland*/ , dlouhý článek zřejmě ke králi . Kratší královská epištola také spolehlivě přisuzovaná Nágárdžunovi je Suhrllekha).
- (vii) Čatuhstava - čtyři chvalozpěvy také spolehlivě přisuzované Nágárdžunovi .

Pokud se týká Nágárdžunova žáka Ářjadévy , jeho zdaleka nejdůležitější práce tj. v Čatuhšataka (čtyři sta poezií) , dochovaných pouze v tibetském a čínském překladu .

Zatím není zřejmé co znamená hovořit o podškolách Madhamiky v Indii . Vskutku není jasné jak daleko byla Madhamická myšlenka v Indii vlivná nebo vzata vážně. Možné výjimky jsou takzvaný Jógáčára-Svátantrika Madhamaka z osmého století a dále možná Čandrakírtiova tradice Madhamiky v jedenáctém století . Všichni Madhamimici se přidržují kompletní nepřítomnosti primární existence, a také všeobecnosti pojmové stavby. Tibetští učenci však rozpoznali , že vznikali určité rozdíly a debaty v Indii o různých problémech mezi Madhamiky , postupně dělyli Madhamiky od Svátantriků a Prásangika Madhamakánů , dále znovu dělení Svátantriků do Sautrántika-Svátantriků a Jogáčára-Svátantriků . Přesně tam byl spor , který se týkal slavných myslitelů z každé podškoly . Pro jedinou vlivnou perspektivu, kterou bychom mohli následovat pohled na tibetský Tsong kha pa ( čtrnácté až patnácté století ) pak Svátantrika Mádhamici jako Bhávaviveka ( 500-70 n.l. ) trvá na tom, že nakonec všechny věci postrádají vlastní-existenci (svabháva). Podle Tsong kha pa se zdá , že nedodržení tohoto je případem konvenčně , pragmatického každodenního názoru . Pro Čandrakírti Prásangika, na druhé straně , je představa o

vlastní existenci svabháva , protikladná na obou nejzazších nebo konvenčních úrovních . Tady je někdy zmiňovaný další rozdíl mezi Svátantrikou a Prásangika Madhyamakou , je nezbytné používat řádnou logickou nebo syllogistickou strukturu , úvahy odvozené z církevních zákonů indické logiky za účelem vyvrátit primární jsoucnu z držení oponentem. Svátantrika je řečeným argumentem, že jeden by měl. Pro soupeře Prásangiky to je dostačující k tomu, aby dostali aspoň nějaký důvod , který vůbec signalizuje rozpor v primárním jsoucnu oponenta a v kterém on nebo ona nalézá přesvědčení, jak k použití preferovaných prasangických argumentů , tak jako druh dovedení v ad absurdum . Více jak Jogáčára-Svátantrika je Šántarakšita (sedmé až osmé století n.l. ) zmiňován pro odchylky od Sautrántika-Svátantrika Bhávaviveka ( o tom se Prásangika Čandrakírti nezmiňuje) zvláště ve sporné otázce o stavu při dotyku předmětu . Zatímco se všichni shodovaly jak Mádhamikové , kteří všechny věci pouze pojmově konstruují , tak Šántarakšita se zdá držel konvenčních pojmových konstrukcí jako je veškerenstvo jako mysl . V dalších slovech , předmětech a objektech ve všech zážitcích jsou stejné základní přirozenosti, které je v nějakém smyslu podjímají. Po této stránce Šántarakšita a jeho následovníci jsou jako Jogáčárijská škola, ačkoli se drželi odchylky v popírání , že tento materiál ( vědomí , mysl ) je samo od sebe profesionálním vlastním jsoucnem , se svojí vlastní existencí . Bhavaviveka netrvá na tom, že předmět a objekt jsou stejného materiálu, a po této stránce říká , že je podobný jako Sautrántický přístup k těmto problémům.

Zdá se mi , že klíč k porozumění Madhjamace leží v řádném ohodnocení významu identifikace prázdnoty a závislého vznikání uvnitř souvislostí Abhidharmy , rozdílu mezi primární existencí a sekundární pojmovou existencí . Tak chci argumentovat, že Madhjamaka reprezentuje strategii uvnitř Abhidharmy , debatuje o ujištění , že analýza Abhidharmy jde v kombinaci s tvrzením , že zjistí rozpor v nějakém ontologickém rozdílu mezi primární a sekundární existencí. Jistí stoupenci Abhidharmy nemyslely na hrnci už dost plný ontologických implikací z Abhidharmy . My jsme viděli , že pojem jsoucnu má být schopný rozpustit se pod zvláštním druhem kritického , analytického vyšetřování. To vyšetřování je vyšetřování , které hledá a zkoumá , jestli X je druh věcí, které mají existenci ve svém vlastním právu . V dalších myšlenkách, které hledají zda by X mohlo nebo nemohlo být roztaveno na komponenty , části , které mu věnují takřka samu existenci X . Později tibetští myslitelé odkázali na tento druh hledání jako na ultimativní vyšetřování , aby se zjistilo jestli X má nejzazší (to jest primární) existenci nebo ne. Existence stolu je zvláštní cesta (pro zvláštní účely) konceptualisty vrchol, nohy , a tak dále . Pojmové jsoucnu nemá jeho existenci obsahovat uvnitř samo sebe a tak nemá vlastní existenci, svabháva. Jeho existence jako taková je dána jeho pojmovou stavbou . Právě to je nihsvabháva, nepřítomnost vlastní-existence . Proto v Madhyamace je základní teorie partikulárního druhu analýzy uskutečněna, jako analýza která vyšetřuje každou z kategorií držených oponenty a obsahující entity vlastní vlastní existenci , za účelem vidět zda ty entity mohou být rozpuštěny pod tuto elementární analýzu.

Všimněte si také předchozí podmínky z Abhidharmy , mít svabháva znamená mít zvláštní typ existence, existence která nemůže být rozpuštěna do jednotlivých součástí. To je proto , že mít existenci , která není myšlena jako výsledek konvenční konceptualistické aktivity, neznamená mít existenci nicméně zaručeně redukovatelnou do primárních jsoucn. Lze považovat za jasné , že uvnitř tohoto modelu a v srdci Nágárjunovy demonstrace pravdy ontologie Pradžňápáramitá sútras

leží implikační vztah mezi závislým vznikáním a prázdnotou. Pro předchozím následování Abhidharmy, je pojem jsoucno zřetelným výsledkem příčin a podmínek, a znatelně konceptualistického procesu. Ale primární jsoucno je také hlavním, výsledkem příčinného procesu. Co ospravedlňuje primární jsoucno, že je nezmenšitelné k tomu, aby mohlo být analyzované jako sekundární jsoucno? To je to, které muselo být. Tak je primární jsoucno ve většině případů nikterak nesouvisející a způsobuje podmínky. I Nagardžuna říká, sekundární jsoucno nemůže být nalezeno a drženo v jeho vlastním právu, protože může být redukováno na primární jsoucno. Jestli něco existuje, pak je jeho sekundární pojmové jsoucno povoleno skrz existenci a je udělené na jejich příčinách a podmínkách. Koncept svabháva musí redukovat vlastní existenci, aby nebyla v rozporu se zkonstruovanou existencí k základní, nebo skutečné, existenci, to jest celistvá existence, existence která není udělena z venku. Základní nebo skutečná existence je ekvivalent existující z jeho vlastní strany, docela nezávislý na příčinném a konceptualistickém procesu. Ale cokoli co je výsledek příčiny a podmínky musí postrádat jejich vlastní základní existenci.

Tak zatímco ještě může být relativní rozdíl mezi primárním a sekundárním jsoucnem (stůl může být ještě analyzovaný do částí), cokoli je výsledkem příčin a podmínek musí být nihsvabháva, protože ty jsou prázdny. Jestli X, cokoli to je, nemohlo být nalezeno když pátralo po druhu analýzy která vyšetřuje (nejzazší) existenci X, pak X je prázdny. Jestli X je výsledek příčin a podmínek, zvláštní jestli to může být ukázaným výsledkem konceptuality - pak X je prázdny. Z toho důvodu Nagardžuna žádá analytické vyšetřování některých z hlavních kategorií buddhistické myšlenky právě tak jak to žádají nebuddhisté. Především příčiny sebe samého, pohyb, čas, Buddhu, nirvánu, právě tak jako sebe sama. On deklaruje prázdnotu kdykoli je cokoli nalezeno jako výsledek nějakého příčinného procesu. Tahle tvrzení o kompletní prázdnotě milují iluzi v Pradžňápáramitá sútras, to může být demonstrováno skrz analytické vyšetřování. To je, s použitím závislého pocházení z nejvíce bezúhonného buddhisty, dokonce Abhidharmy, chování. Jak to Nagardžuna píše:

Cokoli se stane podmíněným a něco jiného je klidné z názoru základní existence. Proto oba procesy původu a akt produkce samo sebe jsou jako iluze, sen nebo vzdušný zámek, jsou výrobní. Trvání a konec učinili prohlášení ke skutečnosti.

(MMK 7: 16/34)

překlad z knihy :  
Paul Williams : Buddhist Thought , str. 140-146  
(zbytek kapitoly přeložila kolegyně Alice Vdolečková)