

Pradžňápáramitová literatura je rozsáhlá a repetitivní. Sútry jsou běžně pojmenovány podle počtu slok (například „Sútra o dokonalosti o osmi tisících strofách“, *Aṣṭasahasrikāpradžňápáramitāsūtra*). Badatelé se většinou shodují v názoru, že základní text (nebo myšlenka) byl rozšířen z původního jádra až na sto tisíc strof a potom stažen do kratší „souhrnné sútry“. Nejstarší verzi se skutečně zdá být *Aṣṭasahasrikā*, i když Edward Conze (1960) považuje za nejranější formu tohoto textu veršové resumé *Ratnagunasamcājagāthā*. *Pañcaviṃśatisahasrikā* (Pětadvacet tisíc strof), rovněž velice významná, je pravděpodobně poněkud pozdější. Určité neshody panují v datování jednoho z nejoblíbenějších pradžňápáramitových textů, slavné *Vadžračchéhčíkāsútry* (*Diamantové* či *Sútry krájejší jako diamant*, známé také pod názvem *Třísetstrofová*). Edward Conze ji uvádí jako příklad pozdější souhrnné sútry (viz Williamse 1989: 40–42).<sup>108</sup>

Při vymezování poselství jádra pradžňápáramitové literatury musí být člověk velmi opatrný, aby je nevykládal příliš plně. Jsou to sútry a ne systematická filosofická či doktrinární („buddhologická“) pojednání. Dávají zcela jasně najevo, že nesou poselství – opakované stále znovu a znovu – a tím poselstvím je kritika a nabádání. Je to inspirativní poselství, snad spíše poselství hlasatele *dharmy* (*dharmabhāṅky*) než filosofa nebo doktrinárního teoretika. Toto poselství je nabádání mahájánových druhů v „nemahájánském“ světě. Když se však snažíme rozpravy o dokonalém poznání vysvětlit plněji, systematictější a racionálnější způsobem, zjistíme, že skoro nevyhnutelně používáme jazyka a hlediska filosofie madhjamaky, nebo při výkladu cesty *bóđhisattvů* jazyka mnohem pozdějších struktur cesty. K tomuto systematickému výkladu se dostaneme za chvíli, ale prozatím si povšimneme jen samotné rozpravy. Má tři hlavní témata, opakovaná a ilustrovaná stále znovu, jako by chtěla proniknout až do těch nejhlubších zákoutí mysli dobrého buddhisty. Oním prvním tématem je samotný vrchol, dokonalé (*páramitá*) poznání (*pradžňá*). Obsahem je tu prázdnota (*šúnjata*) a jejím kontextem cesta a praktiky *bóđhisattvy*, člověka, jehož cílem není jen

### DOKONALÉ POZNÁNÍ (PRADŽŇÁPÁRAMITÁ)

Pokud je nám v daném okamžiku známo, tvoří nejranější specificky mahájánskou literaturu sútry typu *pradžňápáramitá*. Protože jde o mahájánské sútry, činí si sporný nárok na status slova Buddhova. Status mahájánských súter byl v Indii vždy předmětem sporů. Publicita takových súter byla, jak se zdá, spíše věcí aktivity jedinců a malých skupin (jednotliví poutníci je například nosili s sebou jako poklady) než činnosti *sanghy* tradice *vinaje* jako celku. Indiští mniši cestovali do Střední Asie a odtamtud do Číny, ale cestování nebylo jednosměrné. Mniši a mnišky se dostávali do Střední a Jihovýchodní Asie a Číny po moři i po souši a bezpochyby někdy s sebou nosili svá vzácná písma. Mohla být mezi nimi určitá písma zásadně důležitá pro život dočasně mniicha či mnišky, ale širší komunitou *sanghy* nepovažovaná za autentická. Víme však ovšem, že mniši a mnišky přicházeli do posvátné indické země také z ciziny. Jan Nattierová prokázala nedávno se značnou přesvědčivostí, že snad nejoblíbenější mahájánový pradžňápáramitový text, krátká *Sútra srdce* (*Hrdajásútra*), je ve skutečnosti apokryfní čínský text, vytažený a zkompilovaný z čínského překladu mnohem delšího pradžňápáramitového textu. Později jej přinesl do Indie pravděpodobně čínský poutník Süan-cang a text byl přeložen do sanskrty (Nattier 1992). Stejně uvedení do Indie zvenčí bývá přisuzováno hlavní sůtre Bhaišadžjagurua, *Buddhy léčitele* (Birbaum 1980: 52 nn.). Tato sútra byla v Indii tak dobře známa, že ji v raném osmém století citoval i slavný indický učenec a básník Šántidéva, ale je dobře možné, že byla do Indie uvedena již někdy dříve.

<sup>108</sup> Povšimněte si, že pradžňápáramitová literatura byla skládána v Indii po celé období mahájánového buddhismu. Je třeba se vyhnout poněkud zjednodušujícímu modelu, který považuje za „pradžňápáramitové“ období jenom mahájánu ranější doby.

probuzení (jak ho dosahují *arhati*), nýbrž dokonalé buddhovství pro blaho všech cítících bytostí.

#### DOKONALÉ POZNÁNÍ (PRADŽŇÁ)

*Pradžňá* je široce vzato stav mysli vznikající z řádného chápání něčeho. V buddhismu se jako technický termín používá především pro to chápání, které zří věci jak skutečně jsou, v protikladu k tomu, jak se jeví. Toto nahlédnutí může být jak porozuměním, že věci jsou skutečně takové, tak i zažíváním stavu mysli, v němž člověk přímo *nazírá*, jak to je, a proto můžeme hovořit o různých úrovních *pradžňi*, od chápání až po nekonceptuální vhléd. Viděli jsme už, že buddhistické myšlení se od počátku vyznačovalo rozlišováním toho, jak se věci jeví, a toho, jak věci skutečně jsou. Proto by nás nemělo překvapit zjištění, že v rámci abhidharmy se výraz *pradžňá* používá pro rozpoznávání základních primárních jsoucen. Jak jsme už řekli, je třeba je odlišovat od pojmových konstrukcí. Proto se *pradžňá* týká rozlišování *dharem*.<sup>109</sup> Pradžňáparamitová literatura hovoří často o nerozlišování *dharem*, ale její poselství je i tak zapouzdřeno do specifického abhidharmového projektu a právě v rámci abhidharmy musíme chápat výraz „dokonalost“ *pradžňi*. Dokonalé poznání nehovoří o nesprávnosti toho, co bylo dříve považováno za poznání, ale spíše o jeho dokonalosti. Předchozí poznání je sice poznání, ale nedokonalé. Mahájánské texty se zabývají řadou „dokonalostí“ (*páramitá*) osvojených *bóddhisattvou*. Běžný seznam jich obsahuje šest – středrost, mravnost, trpělivost, úsilí, meditativní soustředění a poznání – ale primární je dokonalé poznání, o němž je řečeno, že vede ostatní, jako ten, kdo vidí, vede slepé.

Dokonalá *pradžňá* je konečná *pradžňá*, konečné správné pochopení toho, jak se věci ve skutečnosti mají. Mám však dojem, že dokonalé poznání – i když je v pradžňáparamitových textech hlášáno s takovou misionářskou horlivostí – je v mnoha ohledech potvrzováním toho, co bylo dříve. Jestliže jsou, jak ještě uvidíme, všechny *dharmy* prázdňé, postrádající vlastní bytnost, je to jen proto, aby to potvrdilo jejich status, totiž že ontologicky nejsou nic víc než

<sup>109</sup> Viz definici *pradžňi* jako „rozlišování *dharem*“ (*dharmaprañicaja*), jak ji uvádí *Abhidharmakóśabhāṣja*. Jelikož *pradžňá* je důsledek správného pochopení, je sporné, zda je vhodný její překlad slovem „moudrost“. Lepší by snad byl „vhléd“, ale tento termín se běžně používá pro *vipaśjanu*.

například stoly, osoby či lesy. Není sporu o tom, že stoly, osoby a lesy existují pojmově, že jsou prázdňé, jak už ukázali předchozí abhidharmoví myslitelé. V *tom* se shodují všichni.

#### PRÁZDNOTA (ŠÚNJATA)

Každému, kdo se podívá na některý text o dokonalém poznání, padne ihned do oka nekonečný seznam věcí, o nichž říká, že jsou „prázdňé jako kouzelná iluze“. To je skutečně hlavní filosofické učení pradžňáparamitové literatury a umožnil je jedině abhidharmový rámec, o němž jsme hovořili před chvílí. Buddhismus používal už od začátku termíny „prázdňý“ (*śūnya*) a „prázdnota“ (*śūnyatā*) pro pravdu odhalenou zrakem dokonalého poznání (*pradžňá*), zrakem Buddhy. Napřed se to týkalo pěti skupin (*skandh*) prázdňých od „já“ nebo čehokoli souvisejícího s „já“. Potom to bylo vztaženo na celý seznam pětasedmdesáti, dvaosmdesáti nebo kolikakoli tříd základních prvků (*dharem*), u nichž různé školy abhidharmy shledaly, že jsou rovněž bez „já“ nebo čehokoli týkajícího se „já“. Navíc byl termín *śūnya* použit v abhidharmě (snad se skoro nepostižitelným významovým posunem) pro povahu sekundárního, pojmového jsoucna, prázdňého od jakéhokoli jiného statusu, než že je pojmovým jsoucnem, zbaveného i vlastní bytnosti, oprostěného od primární neredukovatelné existence. Osoby, stoly, lesy a tak dále jsou „prázdňé“ od „já“, ale jsou prázdňé také od neredukovatelné primární existence. Zde to znamená totéž. Ačkoli však neexistuje vůbec žádné „já“ a všechny věci jsou bez „já“, pro abhidharmu *musí* existovat některé věci, jež mají primární existenci, a sekundární pojmová jsoucna jsou sama prázdňá od oné primární existence, kterou mají ovšem primárně existující *dharmy*. Absence „já“ tedy neznamená, že žádné primární jsoucnou vůbec neexistuje.

Ale v pradžňáparamitové literatuře je stejný termín *śūnya* používán pro absolutně všechno a vyplývá z něho, že absolutně všechno je „jako kouzelná iluze“.<sup>110</sup> Musíme mít zcela jasno v tom, jakého

<sup>110</sup> Pozdější buddhističtí učenci budou chtit oslabit radikální důsledky rčení, že všechno je jako iluze, tvrzením, že to neznamená, že by všechno bylo iluzorní. Věci jsou spíše *jako* iluze. To proto, že všechny věci spadají jediním způsobem (jako mající vlastní bytnost, jako primární jsoucna) a existují jiným způsobem (jako pojmové konstrukty). Neřipustíme však v tomto bodě, aby se rozpustila zneklidňující povaha poselství, ličeného jako děsivé pro srdce těch, kdo je slyší poprvé.

rozsahu se týká toto tvrzení, neboť existují badatelé (jako Conze), kteří jej chtějí omezit, a hájí jakýsi druh monistického absolutna – primárního Jsoucna, nejvyšší skutečnost *par excellence* – za pradžňápáramitovými záporů. Avšak *Aṣṭasāhasrikā* (Osm tisíc strof) hovoří zcela jednoznačně:

I *nirvāna*, pravím, je jako kouzelnická iluze, je jako sen. Oč víc pak okolí jiného!... I kdyby náhodou existovalo něco významnějšího, i o tom bych řekl, že je to jako iluze, jako sen. (*Aṣṭasāhasrikāpradžňápáramitā*, přel. Conze: 99)

Jinými slovy řečeno, absolutně všechny věci mají stejný status jako osoby, stoly a lesy.<sup>111</sup> Jsou to všechno pojmové konstrukty, a proto nemohou být obdařeny vlastní bytostí (*svabhāva*). A důležité je, že je proto nelze uchopit, že člověk nemůže nahradit chápání stolů a tak dále chápáním *dharem* jako útocišť, jako pevných bodů ve světě zklamání a strasti. A tak si klasická ranější pradžňápáramitová literatura klade neustále otázku, co je míněno termínem *x*, jaká je to *dharmā*, a odpovídá, že nelze nalézt nic, nelze uchopit nic, a přece musí *bódhisattva* hrdinně vzdorovat veškerému strachu. Vidět věci jinak znamená uchopovat, a uchopovat znamená nedosáhnout probuzení. Probuzení tedy přichází z toho, že přestaneme uchopovat i ty nejmenší zdroje ulpívání, a to vyžaduje vidět věci, jež by mohly sloužit jako zdroj lpění, jako prázdno, jako pouhé pojmové konstrukty. *Všechny* věci jsou prázdno. Na úrovni toho, co je posledním, primárním Jsoucnem, není nic. Proto je na takové úrovni jen ustavičná absence, ustavičná prázdnota. Myslit si tedy, že *dharmy* jsou primárními Jsoucnem, znamená uchopovat. Tato výzva požaduje úplné odpoutání. Nejen z filosofických, ale snad také z existenciálních důvodů může být pro někoho toto učení o prázdnotě děsivé. Vypadá jako nihilismus a vybízí k úplnému odpoutání v meditaci, jež může být skutečným duchovním ekvivalentem toho, co prožil

<sup>111</sup> Literatura o dokonalém poznání tvrdí, že všechny věci existují jen sekundárně, že to jsou pojmové konstrukty. To je prázdnota *dharem* i prázdnota konstruktů. Tuto myšlenku *dharmānairātmje*, absence „já“ (zde absence vlastní bytosti) najdeme i v některých myšlenkových školách, normálně zařazovaných mezi „němahájánské“ nebo nevykazujících mahájánské tendence. Bylo by proto nesprávné používat učení o prázdnotě *dharem* jako nějaký určující rys mahájány. Viz Williamse (1989: 46–47).

mních, když opustil rodinu, přátele a vesnici. Takový je alespoň dojem, který člověk získá z těchto textů. Ale prázdnota je také protilem, který musel být podle častých zmínek pro buddhisty oné doby určitým problémem.<sup>112</sup> Neboť je-li všechno prázdno, čeho se pak bát?

### BÓDHISATTVA

Samotná literatura o dokonalém poznání netvrdí, že nahlížet všechny věci bez výjimky jako prázdno je nějaké speciální učení stoupenců mahájány. Protože jakékoli jiné pojetí by obsahovalo uchopování, vyplývá z toho, že je třeba nazít prázdnotu, aby se dosáhlo ustání uchopování, a tedy aby se dosáhlo *jakéhokoli* stavu, který by mohl být nazván probuzením. Jak to formuluje *Aṣṭasāhasrikā*, „ať už se chce cvičit v úrovni žáka nebo *pratičakabuddhy* nebo *bódhisattvy* – měl by naslouchat tomuto dokonalému poznání... a v tomto dokonalém poznání měl by se člověk cvičit a vynakládat úsilí“ (přel. Conze 1973: 84).<sup>113</sup>

A tak podle *Aṣṭasāhasriky* není možné dosáhnout nakonec úplného ustání uchopování, dokud člověk spatřuje nějaký protiklad mezi ontologickým statusem *dharem* a statusem stolů, osob a lesů. To jest člověk nemůže přestat toužit, když vidí skutečný, reálný ontologický rozdíl mezi primárním Jsoucnem a sekundárním, pojmovým Jsoucnem. Za těchto okolností by proto nebylo možné dosáhnout *žádného* stupně probuzení. Povšimněte si však, že z toho nevyplývá, že je na analýze a *dharmách* něco špatného. Poznat, že stoly jsou pojmové konstrukty, jak hlásají ti, kdo je rozkládají na *dharmy*, by bylo považováno za znalost toho, co je správné, a za posílení tendence zbavit se lpění na stolech. Problém však spočívá v tom, nacházíme-li nějaký ontologický kontrast se samotnými *dharmami*, který by je mohl učinit vhodným objektem ulpívání.

Ačkoli je vhled do úplné prázdnoty nutný pro jakékoli probuzení, staví *pradžňápáramitásútry* neustále do protikladu aspirace svých

<sup>112</sup> Např. praktiky vzpomínání na Buddhu (*buddhānusmrti*) prý běžně slouží i jako lék proti strachu. Viz například Williamse (1989: 218).

<sup>113</sup> Úroveň učedníka (*śrāvaka*) je úrovní toho, kdo směřuje k *nirvāně*, má se stát *arhatem*. *Pratičakabuddha* představuje jiný typ probuzení, který mahájánská autoři řadí spolu s *arhatem* jako rovnající se „nižšímu vozu“ (*hinajānē*).

hrdinů či hrdinek *bódhisattvů* a aspirace toho, kdo usiluje o nižší cíl, to jest stát se *arhatem*. Idea *bódhisattvovství* není v mahájáně ničím novým. *Bódhisattvu* přijímají všechny buddhistické tradice jako člověka, který vzal na sebe v přítomnosti předchozího buddhy závazek následovat cestu k buddhovství. I ten, který se stal Šákjamunim Buddhou, přijal před mnoha eóny závazek stát se dokonalým buddhou v přítomnosti předešlého buddhy. Je tu však problém. Podle předpokladu mohl Šákjamuni dosáhnout probuzení pro sebe sama (stavu *arhata*) v přítomnosti onoho předchozího buddhy. Proč absovoval tak velký počet znovuzrození potřebných k tomu, aby následoval cestu k buddhovství, jestliže konečný cíl buddhovství není kvalitativně odlišný od stavu *arhata*, tj. není mu nějakým významným způsobem nadřazen? Dostáváme odpověď, že dlouhou cestu k buddhovství absolvoval ze soucítění, aby mohl účinně pomáhat druhým – ale proč? Je zřejmé, že to nemohlo být kvůli nějaké dodatečné kvalitě, která by byla ku prospěchu jemu, protože *pro sebe* neexistuje žádná větší naplnění než osvobození od strasti, *nirvána*, stav *arhatství*. A tak musel Šákjamuni přijmout v minulém životě *bódhisattvovský* závazek jedině z altruismu. To je však absurdní, pokud není na tom být buddhou nic kvalitativně vyššího, opravdu duchovně vyššího, než být řadovým *arhatem*. Ale pokud tu něco kvalitativně vyššího je, lze to popsat jedině na základě altruismu, protože pro Buddhu nezbývalo kromě získání *arhatství* nic, co by mohl získat pro sebe. A je-li toto buddhovství kvalitativně vyšší, musí ti, kdo nedosáhnou altruistického buddhovství, přicházet o něco z vyššího duchovního cíle.

A tak se zdá, že z toho vyplývá, že Šákjamuni Buddha musel přijmout závazek stát se dokonalým buddhou z altruismu a že stav dokonalého buddhy musí být kvalitativně nadřazený stavu *nirvány*, stavu *arhata*. Tato nadřazenost musí spočívat v altruismu. Proto se *bódhisattva* zavazuje slovy *Aṣṭasahasrikų*:

Sebe sama přivedu k takovosti (*tathatā*) [k pravému způsobu věcí], a aby bylo pomůženo celému světu, přivedu k takovosti všechny bytosti a povedu k *nirvané* celý nezměrný svět bytostí. (*Aṣṭasahasrikųpradžāpāramitāsūtra*, přel. Conze: 163)

A přece literatura o dokonalém poznání opětovně konstatuje, že *bódhisattva* přijímá tak veliké závazky s vědomím, že neexistuje

žádná skutečná bytost, která je zachráněna, protože všechno je prázdné. To je pravé dokonalé poznání.

Možná že právě nějaké úvahy tohoto druhu vedly v mahájánské literatuře k vyzdvížení *bódhisattvovství* jako nejvyšší duchovní životní dráhy pro všechny, kdo na ni mohou aspirovat. Zatímco v nemahájánských pramenech jsou zprávy o dráze *bódhisattvy* popisné – co tito velikáni udělali v minulosti – v mahájánských pramenech jsou normativní. Všichni by měli nakonec přijmout závazek *bódhisattvy* dosáhnout dokonalého buddhovství pro blaho všech. Jakýkoli jiný cíl – tedy i hinajánský – je ve srovnání s tímto velikým cílem nižší. V některých pozdějších vrstvách literatury o dokonalém poznání nacházíme zprávy o velikých schopnostech pomáhat druhým u těch, kdo hodně pokročili na *bódhisattvovské* cestě. Ti, kdo se cvičí v této cestě, jsou nabádáni k získání toho, co se zdá být až zázračnými silami, aby mohli pomáhat těm, kdo je o to požádají. Velice pokročili, snad již skoro probuzení *bódhisattvové* mají nesmírnou schopnost pomáhat. Tak se z nich stanou takzvaní „nebeští *bódhisattvové*“ (jako je Avalókitésvara – obzvláště spjatý se soucítěním – nebo Mañđušri, *bódhisattva* poznání), kteří mají schopnost pomáhat, přání pomáhat i velké množství zásluh za své nezměrně dobré skutky z minulosti. Tyto zásluhy velmi rádi rozdávají druhým, jejichž „kořeny zásluh“ jsou slabé, a proto trpí mnoha bolestmi *sansáry*.<sup>114</sup>

Povšimněte si důležitě věci, že ve světle toho všeho je příliš zjednodušující hovořit v souvislosti s mahájánovým buddhismem pouze o „*nirvané*“. Je tu *nirvána* spojená s cílem stát se *arhatem*; je tu stav *pratiékabuddhy*; a je tu také plně probuzení, spjaté v mahájáně s dokonalým buddhovstvím. Mahájánské texty se běžně zmiňují o *nirvané* v protikladu k *sansáře* a naznačují, že *bódhisattva* a dokonce i buddha tím, že dosáhne vysvobození ze strasti, ale neopustí ostatní, kteří jsou ještě v *sansáře*, povznese se nad tuto dualitu *nirvána* versus *sansára*. Stav probuzení dosaženého buddhou se proto označuje za „nesetrvávající“ či „neukotvenou“ *nirvánu* (*apratisthitanirvána*). Je proto velice problematické líčit *bódhisattvu* jako někoho, kdo *odkládá nirvánu*, jak to dělá mnoho knih dostupných na Západě. Jakou *nirvánu* podle nich odkládá? Jistě ne *nirvánu arhata*

<sup>114</sup> Myšlenka vzdání se zásluh však není jedině mahájánská, jak se často píše. Viz Schopena (1985).

nebo *pratjékabuddhy*, protože o těch se říká, že je to nižší *nirvána*. A je zcela absurdní se domnívat (a pokud vím, v indickém buddhismu se to nikdy neříká), že *bódhisattva*, líčený jako člověk, který si přeje dosáhnout buddhovství pro dobro všech cítících bytostí, doslova odkládá *buddhovství*. Není důvodu, proč by měl *bódhisattva* odkládat *apratisthitanirvánu*. Kdyby to bylo to, co dělají *bódhisattvové*, pak by ovšem každý buddha porušil svůj slib. Buddha by musel být absurdně pojmán jako bytost v nějakém smyslu nedostatečná v soucítění! Z uvedeného citátu z *Aštasahasriky* jsme ale viděli, že *bódhisattva* chce dosáhnout buddhovství právě proto, aby mohl lépe pomáhat druhým. Neznamená to, že by některý text nemohl nabádat *bódhisattvu*, aby se dokonce vzdal i buddhovství jako sobeckého osobního cíle a soustředil se plněji na pomoc druhým. Ale výsledkem pak je, že dosáhne buddhovství ještě rychleji. To je skutečně pravá cesta k buddhovství. Každá alternativa by byla paradoxní.

## MADHJAMAKA

Pod pojmem „buddhistická filosofie“ tu mám na mysli v nejširším slova smyslu diskuse, spekulace a argumenty týkající se „vidění věci, jak ve skutečnosti jsou“ (*ġathābhūtatadaršana*). Na mahájánu jako celek je nejlepší pohlížet jako na vizi, aspiraci v rámci buddhismu hlavního proudu, který sám o sobě je nemahájánský. A proto se domnívám, že mahájánskou filosofii je třeba chápat jako určité vyjádření a ohlas buddhistické filosofie jako celku. Názvem pro buddhistickou filosofii jako celek je podle mého názoru „abhidharma“ v tom smyslu, že abhidharma určuje program, předpoklady a rámec buddhistickému filosofickému myšlení chápanému tak, jak jsem naznačil. Filosofie se tu vyvinula v rámci abhidharmovských diskusí mezi mnišskou elitou, která byla pravděpodobně v menšině. Mahájánská filosofie nepředstavuje ani zdaleka nějaké popření postoje abhidharmy, a je nejlepší na ni pohlížet jako na sadu strategií v rámci abhidharmy.

Název „madhjamaka“ („střední“) označuje předně především jednu ze škol buddhistické filosofie a ten, kdo k ní patří – například

vyznavač nebo text – je mádhjamika. Používání tohoto názvu pro školu a její charakteristický filosofický postoj se v našich nejranějších madhjamakových pramenech nevyskytuje. Vůbec jej nenalezeme například ve filosofických dílech Nágárdžuny (asi z druhého století n. l.), zpravidla považovaného za zakladatele madhjamaky. Nicméně Nágárdžuna naznačuje, že se považuje za nositele osobitého stanoviska tím, že používá výraz *šúnjatóváđin*, ten, kdo se přidržuje učení o prázdnotě (*Vigrahavájávaratani*, strofa 69). Buddhisťmus ovšem o sobě hovořil už od počátku jako o „střední cestě“. Pro mádhjamiky spočívá však hlavní význam přihlášení se k střední cestě *par excellence* v tom, že pojmají prázdnotu (*šúnjatu*) jako střed mezi eternalismem a anihilacionismem. Toto pojetí lze bezpochyby zpětně vystopovat až ke zevšeobecnění myšlenky o závislém vznikání (*pratjjasamutpáđe*) jako středu mezi těmi, kdo věří ve věčnou existenci neměnného „já“, a těmi, kdo věří v jeho zánik při smrti. Proto by nás nemělo překvapit, když najdeme v madhjamakových pramenech prázdnotu ztotožněnou se závislým vznikáním (*Madhjamakakáriká* – MMK – 24.18). Protože i *dharmy* vznikají na základě příčin a podmínek, musí být prázdno od primární, základní existence.

Způsobem, kterým se snažili Nágárdžuna a jeho stoupenci racionálně demonstrovat tvrzení literatury dokonalého poznání, že všechno bez výjimky je podobné iluzi, bylo dokazování, že všechny věci jsou bez vlastní bytnosti (všechno je *nihsvabháva*, jsou to jen sekundární jsoucna, pojmové konstrukty). Jsou takové, protože jsou následkem příčin a podmínek, jsou podmíněně závislé. V obecné terminologii je mádhjamika v buddhistické filosofii *šúnjatóváđin*, ten, který věří v absolutní všeplatnost prázdnoty, tj. absenci vlastní bytnosti. Proto vyznává a snaží se demonstrovat, že absolutně všechno není ničím víc než pojmovým konstruktem.<sup>115</sup>

<sup>115</sup> Určitě to odporuje částečnému tvrzení, že madhjamaka nezažímá žádné vlastní stanovisko. Už na této úrovni lze vidět, že doslovné tvrzení, že madhjamaka nezažímá žádnou vlastní pozici, by odporovalo pradžňáparimitovým sůtrám. Tyto sůtry zjevně hlásají všeobecnou absenci *svabhávy*. Odporovalo by také Nágárdžunovu přihlášení se k *šúnjatóváđe*. Jestliže ovšem někdo zastává názor, že všechno je podobné iluzi, a říká, že nemá žádné vlastní stanovisko, je tato osoba v jedné rovině zjevně důsledná. To proto, že jakékoli stanovisko musí být samo podobné iluzi. Ale ve sféře iluze je možno zastávat madhjamakové stanovisko o absenci *svabhávy*. A to i navzdory tomu, že madhjamaka (v jistém smyslu) žádné své vlastní stanovisko nemá. To vše je v souladu s Nágárdžunovou odpovědí ve *Vigrahavájávaratani*.