

Paul Williams : Buddhistické myšlení , Úplný úvod do indické tradice

Vypracoval : Jiří Čermák , učo : 145155

Madhjamaka

Buddhistickou filozofií , mám zde na mysli právě tu, která v nejširších možných diskuzích , spekulováních , a argumentech postihuje věci takovým způsobem, jakým se skutečně jeví . Tak mahájánský buddhismus (Velký vůz , tzv. severní buddhismus) může získat celkovou převahu a stát se pozorovatelný 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 . Nagardžuna nicméně považuje samotnou podstatu světa za zřetelně postižitelnou pozici zastoupenou výrazem šúnjata (vesmírná prázdnota) . Buddhismus 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) , je středem 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 snažili 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 podmíněné vlastním vznikáním . 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 se jmenuje

Nágárdžuna, ačkoli je možné se domnívat , že argumenty spojené s Nágárdžunou byly možná živý už před jeho narozením.

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

- (i) Madhjamakálankáriky (Šántarakšity) (verze na madhjamacké 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, které přežily 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 spolehlivě přisuzovaná Nágárdžunovi je Suhrlekha).
- (vii) Čatuhstava - čtyři chvalozpěvy, také spolehlivě přisuzované Nágárdžunovi .

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

Zatím není zřejmé co znamená, když se hovoří o podškolách madhjamaky v Indii . Vskutku není jasné jak daleko byla madhjamacká myšlenka v Indii vlivná, nebo braná vážně. Možné výjimky jsou takzvaný Jógáčára-Svátantrika Madhjamaka z osmého století a dále možná Čandrakírtiova tradice madhjamaky v jedenáctém století . Všichni madhjamimici se přidržují kompletní nepřítomnosti primární existence, a také všeobecnosti pojmové stavby. Tibetští učenci však rozpoznali , že v indii vznikaly určité rozdíly a debaty, o různých problémech mezi madhjamiky , postupně dělili madhjamiky od svátantriků a prásangika madhjamakánů a dále znovu svátantriky na sautrántrika-svatantriky a jogáčára-svatantriky . Přesně to byl spor , který se týkal slavných myslitelů z každé podškoly . Jedinou vlivnou perspektivu, kterou bychom mohli následovat pohled tibeťana Congkhapi (čtrnácté až patnácté století), je ta na které trvají svátantrika mádhjamici jako Bhávaviveka (500-70 n.l.), že nakonec všechny věci postrádají vlastní-existenci (svabháva). Podle Congkhapa 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 oponenta. Svátantrika je řečený argument, 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 právě Šántarakšita (sedmé až osmé století n.l.) zmiňován pro odchylky od Sautrántika-Svátantrika Bhávaviveka (o tom se však Prásangika Čandrakírta nezmiňuje), zvláště ve sporné otázce o stavu při dotyku předmětu . Zatímco se všichni shodovali, že mádhjamikové , všechny věci pouze pojmově konstruují. Tak se zdá, že Šántarakšita se držel konvenčních pojmových konstrukcí jako je veškerenstvo a 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 popření tohoto, materiál (vědomí , mysl) je sám od sebe profesionálním vlastním jsoucнем , se svojí vlastní existencí . Bhavaviveka netrvá na tom, že předmět a objekt jsou stejným materiálem a po této stránce je jeho pohled podobný jako sautránický přístup k těmto problémům.

Zdá se mi , že klíč k porozumění madhjamace leží v řádném ohodnocení významu identifikace prázdnoty a podmíněného vznikání uvnitř souvislostí abhidharmy , v rozdílu mezi primární existencí a sekundární pojmovou existencí . Tak je třeba argumentovat, že madhjamaka reprezentuje strategii uvnitř abhidharmy . Debatuje a ujišťuje o analýze abhidharmy, jde v kombinaci s tvrzením , že existuje rozpor v nějakém ontologickém rozdílu mezi primární a sekundární existencí. Jistí stoupenci abhidharmy nemysleli na hrnec 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 . Další myšlenky, hledají zda by X mohlo nebo nemohlo být roztaveno na komponenty , části , které mu věnují takřka samu existenci. 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 k vrcholu, nohy a tak dále . Pojmové jsoucnu existenci neobsahuje uvnitř samo sebe a tak nemá vlastní existenci, svabháva. Jeho existence jako taková jaká je dána jeho pojmovou stavbou . Právě to je nihsvabháva, nepřítomnost vlastní-existence . Proto je v madhyamace základní teorie partikulárního druhu analýzy uskutečněna, jako analýza, která vyšetřuje každou z kategorií držených oponenty a obsahující entity vlastnicí vlastní existenci , za účelem vidět zda tyto entity mohou být rozpuštěny pod touto elementární analýzou.

Všimněte si také předchozí podmínky z abhidharmy , mít svabhávu 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 jsoucnu. Lze považovat za jasné , že uvnitř tohoto modelu a v srdci

Nágárdžunovy demonstrace pravdy ontologie Pradžňápáramitá sútras leží implikační vztah mezi podmíněným vznikáním a prázdnotou. Pro předchozím následování abhidharmy, je pojem jsočno zřetelným výsledkem příčin a podmínek, a znatelně konceptualistického procesu. Primární jsočno je ale také hlavním, výsledkem příčinného procesu. Co ospravedlňuje primární jsočno, že je nezmenšitelné k tomu, aby mohlo být analyzované jako sekundární jsočno? To je to, které muselo být. Tak primární jsočno ve většině případů nikterak nesouvisí a způsobuje podmínky. I Nagardžuna říká, že sekundární jsočno nemůže být nalezeno a drženo v jeho vlastním právu, protože může být redukováno na primární jsočno. Jestli něco existuje, pak je jeho sekundární pojmové jsočno 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 jsocnem (stůl může být ještě analyzovaný do částí), cokoli je výsledkem příčin a podmínek musí být nihsvabháva, protože ty jsou prázdny. Jestli X, cokoliv 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, zvláště jestli to může být zřejmým výsledkem konceptuality - pak X je prázdny. Z toho důvodu Nagardžuna žádá o 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, ta může být demonstrována skrz analytické vyšetřování. Jak píše Nagardžuna :

Cokoliv se stane podmíněným a něco jiného je klidné z pohledu základní existence. Pak oba procesy původu a akt produkce samo sebe jsou jako iluze, sen nebo vzdušný zámek, jsou výrobní. Bytí a nebytí učinilo prohlášení ke skutečnosti.

(MMK 7: 16/34)

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