

# Szymon Bogacz

---

## Krytyka dialektycznej interpretacji filozofii Nagardżuny

---

Diametros nr 42, 227-246

---

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

## KRYTYKA DIALEKTYCZNEJ INTERPRETACJI FILOZOFII NAGARDŻUNY

– Szymon Bogacz –

**Abstrakt.** Celem niniejszej pracy jest zaprezentowanie dwóch argumentów przeciwko dialektycznej interpretacji filozofii Nagardżuny. Interpretacja dialektyczna zakłada, że Nagardżuna nie głosi żadnych twierdzeń, natomiast całość jego działalności filozoficznej polega na krytyce poglądów oponentów z pozycji pozbawionej założeń doktryny środkowej drogi. Pierwszy argument będzie dotyczył metody jaką posługuje się Nagardżuna, drugi pozytywnych twierdzeń głoszonych przez Nagardżunę, szczególnie tych na temat praktyki buddyjskiej. Ponadto zostanie omówiona koncepcja zręcznych środków oraz koncepcja dwóch prawd, obie związane z interpretacją dialektyczną. W tekście znajdzie się również przyczynek do interpretacji filozofii Nagardżuny jako wyznaczającej metafizyczne warunki możliwości praktyki buddyjskiej.

**Słowa kluczowe:** Nagardżuna, buddyzm, madhjamaka, prasangika, dialektyka, metafizyka.

Nagardżuna jest jednym z najważniejszych buddyjskich filozofów. Żył najprawdopodobniej pomiędzy II i III wiekiem n.e. w regionie Andhara w południowo-wschodniej części subkontynentu indyjskiego. Jest znany jako twórca doktryny środkowej drogi (*madhyamaka*), jednej ze szkół buddyzmu mahajany. Środkowa droga rozwinęła znaną z literatury sutr *Doskonałej Mądrości* (*prajñāpāramita*) koncepcję pustki (*śūnyatā*). Nagardżuna zaprezentował jej filozoficzne ujęcie w traktacie *Podstawowe strofy środkowej drogi* (*Mūlamadhyamakārikā*, w skrócie MMK) oraz w *Odwróceniu krytyki* (*Vigrahavyāvartanī*, w skrócie VV). Oprócz wymienionych tekstów Nagardżuna jest autorem licznych traktatów, listów oraz hymnów.

Wraz z ekspansją mahajany do Chin, Tybetu, Japonii i innych azjatyckich krajów filozofia Nagardżuny stała się punktem odniesienia dla całego buddyjskiego świata. Mimo to do dzisiaj istnieje wiele niejasności związanych ze znaczeniem treści zawartych w MMK oraz w VV. Celem niniejszej pracy jest zaprezentowanie i przeanalizowanie jednej z takich niejasności – problemu dotyczącego statusu i celu teorii pustki.

W pierwszej części tej pracy przedstawię klasyczną interpretację doktryny Nagardżuny, która wywodzi się ze szkoły prasangiki (*prasāṅgika*). Według niej Nagardżuna dąży do obalenia wszelkich stanowisk filozoficznych, natomiast

prorowadzone przez niego analizy są wyłącznie polemikami. Będę starał się wykazać, że interpretacja ta jest trudna do obrony w świetle ostatnich badań. W dalszej części tekstu klasyczną interpretację przeciwstawię takiej, która rezygnuje z przekonania o wyłącznie polemicznym charakterze madhjamaki. W jej ramach zaprezentuję metafizyczne założenia Nagardżuny, zwłaszcza te decydujące o specyfice jego filozofii. Ekspozycja metafizycznego stanowiska Nagardżuny, mimo że jest badaniem kontrowersyjnym, pozostaje ciągle najtrafniejszym sposobem interpretacji myśli buddyjskiego filozofa.

Podstawowa trudność związana z doktryną pustki dotyczy sposobu, w jaki Nagardżuna odnosi się do własnej teorii. Niejednokrotnie twierdzi on, że nie posiada własnego stanowiska ani nie głosi żadnych tez. Ponadto sugeruje, że właściwie uprawiana madhjamaka dąży do obalenia wszystkich stanowisk filozoficznych.

Twierdzenia na temat nieposiadania własnego stanowiska stały się przyczynkiem do późniejszej interpretacji filozofii środkowej drogi jako metody obalania poglądów. Dały one początek dwóm głównym szkołom madhjamaki: prasangikce i swatantrice (*svātantrika*). Najważniejszy traktat prasangiki komentujący MMK to powstała w VII w. *Prasannapadā* autorstwa Czandrakirtiego (*Candrakīrti*). Czandrakirti odrzuca w niej użycie konstruktywnych, niezależnych wnioskowań (*svātantrānumāṇa*) i „sylogizmów” (*svātantraprayogavākya*), które tradycja swatantriki uznawała za uprawnione metody dialektyczne w filozofii środkowej drogi. Metoda prasangiki ograniczała się do dekonstruktywnych wnioskowań (*prāsaṅga*), które dążyły do wykazania niemożliwości uzasadnienia lub absurdalności głoszonych przez oponenta tez<sup>1</sup>.

Niektórzy współcześni badacze wczesnej madhjamaki interpretują pisma Nagardżuny podobnie jak robi to tradycja prasangiki<sup>2</sup>. Głównym punktem tych interpretacji jest założenie, że Nagardżuna nie głosi żadnych własnych twierdzeń, a jego filozoficzna działalność polega wyłącznie na krytyce poglądów oponentów z pozycji pozbawionej własnych założeń filozofii środkowej drogi. Interpretacje takie będę nazywał w dalszej części tekstu interpretacjami dialektycznymi.

Interpretacje dialektyczne opierają się na tych fragmentach MMK i VV, w których Nagardżuna odnosi się bezpośrednio do statusu oraz celu swojej teorii. Za ich sprawą interpretacje dialektyczne wydają się na pierwszy rzut oka najwłaściwszym sposobem rozumienia filozofii madhjamaki. Jak będę starał się wykazać

---

<sup>1</sup> Ruegg [1986] s. 231.

<sup>2</sup> W tym tekście zaprezentuję trzy interpretacje dialektyczne: Murtiego [1973]; Shroedera [2000] i Robinsona [1972].

w dalszej części tego tekstu, jest to przekonanie błędne i fragmenty te można zasadnie odczytywać jedynie w szerszym kontekście, uwzględniając wcześniej inne twierdzenia Nagardżuny. Przed tym jednak przedstawię trzy najbardziej reprezentatywne dla filozofii madhjamaki twierdzenia o braku własnego stanowiska. W ósmej karice trzynastego rozdziału MMK *Badanie dyspozycji (saṃskār-aparīkṣā)* Nagardżuna pisze:

*śūnyatā sarva-dr̥ṣāṃ proktā niḥsara ṇaṃ jinaiḥ /  
yeṣāṃ tu śūnyatā-dr̥ṣtis tān asādhyān babhāṣire //*

Zwycięzcy ogłosili, że pustka jest odrzuceniem wszelkich poglądów,  
Ci, którzy głoszą pustkę jak pogląd są nazywani niemądrymi<sup>3</sup>.

Jest to ostatnia karika tego rozdziału. Poprzedzają ją rozważania nad zwodniczością dyspozycji (*saṃskāra*), które są mentalnymi korelatami podstawowych elementów rzeczywistości (*dharmā*) (MMK.13.1). Zwodniczość dyspozycji ma swoje źródło w nietrwałości postrzeganych zjawisk (MMK.13.3), a w konsekwencji – w nieobecności własnej istoty (*svabhāva*) w rzeczach (MMK.13.5-7). Rozpoznana zwodniczość dyspozycji uniemożliwia stworzenie właściwego poglądu (*dr̥ṣti*). Nie jest nim nawet koncepcja pustki. Ci, którzy uznają pustkę za jeden z poglądów tkwią w poważnym błędzie.

Kolejny fragment odnajdujemy w ostatnim rozdziale MMK, czyli w rozdziale dwudziestym siódmym zatytułowanym *Badanie poglądów (dr̥ṣtiparīkṣā)*. Kończy się on kariką, w której Nagardżuna pisze:

*sarva-dr̥ṣti-prahāṇāya yaḥ saddharmam adeśayāt /  
anukampam upādāya taṃ namasyāmi gautamaṃ //*

Z szacunkiem kłaniam się Gotamie, który kierowany współczuciem nauczał  
prawdy na temat wszystkich rzeczy w celu odrzucenia wszelkich poglądów<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Kalupahana [1991] s. 223. Zamieszczone w tym tekście tłumaczenia fragmentów MMK, o ile nie zaznaczyłem inaczej, są tłumaczeniami z sanskryckiego oryginału z jego angielskiej edycji zamieszczonej w *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna* D.J. Kalupahany [1991]. Ponadto zostały uwzględnione tłumaczenia z sanskrytu na język angielski z *Emptiness: A Study in Religious Meaning* F.J. Strenga [1967] i *Nāgārjuna. A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay* K.K. Inady [1970], z tybetańskiej edycji na angielski *The Fundamental Wisdom of the Middle Way* J.L. Garfielda [1995] oraz z edycji chińskiej na niemiecki *Nagarjuna. Die Lehre von der Mitte. Chinesisch-Deutsch* L. Geldsetzera i Zhong Lun [2010]. Polskie tłumaczenie fragmentów sanskryckiego wydania MMK znajduje się w *Filozoficzne szkoły buddyźmu mahajany – madhjamaka i jogaczara* K. Jakubczaka [2001], polskie tłumaczenie fragmentów MMK z wersji tybetańskiej w *Buddyjska filozofia pustki* A. Przybyślawskiego [2009]. VV zostało w całości przetłumaczone przez Jakubczaka [2010] w *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia?*

Rozdział dwudziesty siódmy składa się z 30 karik i jest jednym z najdłuższych rozdziałów MMK. W jego początkowej części (MMK.27.1–4) Nagardżuna odrzuca pogląd eternalizmu (*śāśvata*) w kwestii istnienia trwałego i niezmiennego podmiotu (*ātmā*) – wykazuje niezgodność tej koncepcji z buddyjską teorią złożenia (*upādāna*) (MMK.27.5–8). Kolejny argument w tym rozdziale skierowany jest przeciwko nihilizmowi. Nagardżuna wykazuje, że gdyby indywidualny podmiot ulegał kompletnej zmianie w czasie – tak, że można by twierdzić, iż nie istniał w przeszłości, tak jak nie istnieje teraz – to nie byłoby związku pomiędzy działaniem i skutkami tego działania (MMK.27.9–14). W następnych karikach Nagardżuna kontynuuje argumentację przeciwko eternalizmowi (MMK.27.15–20) oraz jego konsekwencji, czyli przekonaniu o wieczności świata (MMK.27.21–28). Rozdział kończy się kariką głoszącą bezzasadność stanowiska eternalizmu i przytoczonym fragmentem dotyczącym celu nauczania Buddy.

Najbardziej dosadnie Nagardżuna wypowiada się na temat swojego stanowiska w VV. Jest to krótki traktat zaczynający się od przedstawienia dziewięciu zarzutów przeciwko doktrynie madhjamaki. W drugiej części VV Nagardżuna odpowiada na postawione zarzuty i omawia niektóre punkty swojej teorii. W odpowiedzi na zarzut drugi (VV.3-4) we fragmencie dwudziestym dziewiątym Nagardżuna stwierdza:

*yadi kā cena pratijñā syān me tata eṣa me bhaved doṣaḥ /  
nāsti ca mama pratijñā tasmān naivāsti me doṣaḥ //*

Gdybym głosił jakąś tezę, wtedy popełniałbym błąd,  
jednak nie posiadam żadnej własnej tezy, dlatego nie popełniam błędu<sup>5</sup>.

Zarzut, który przedstawia oponent, dotyczy statusu twierdzeń wygłaszanych przez Nagardżunę. Według oponenta, jeśli twierdzenie „nie posiada samobytu (*svabhāva*), [...] nie jest w stanie samobytu odeprzeć”<sup>6</sup>. Nagardżuna odpowiada oponentowi, objaśniając, czym są twierdzenia oraz jaki jest ich związek z istotą (*svabhāva*). Uznaje on swoją wypowiedź (*vaca*) na temat pustki za powstałą w zespole przyczyn i warunków (VV.21), czyli istniejącą zależnie i pustą (VV.22).

---

<sup>4</sup> Kalupahana [1991] s. 390–391.

<sup>5</sup> Jakubczak [2010] s. 212.

<sup>6</sup> Tamże, s. 207. Jakubczak oddaje sanskrycki termin *svabhāva* za pomocą polskiego „samobytu”. W moich tłumaczeniach skłaniam się do tłumaczenia *svabhāva* jako „istota”, głównie ze względu na to, że wiele intuicji związanych z terminem „istota” (np. trwałość, niezmienność, obiekt poznania, kategoryzacja) odpowiada temu, w jaki sposób buddyjscy filozofowie, w tym Nagardżuna, definiowali *svabhāva*. Więcej na temat tego pojęcia piszę w dalszej części tej pracy.

Tak samo jest z wypowiedzią oponenta na temat istoty (VV.27–28). Według Nagardżuny, jeżeli jakieś twierdzenie posiada istotę, to nie może być wypowiedzią, czyli czymś powstałym zależnie. Nagardżuna odrzuca możliwość wypowiedzenia tezy w taki sposób, w jaki wymaga tego oponent.

Niektórzy badacze starają się odczytywać powyższe fragmenty literalnie i utrzymać interpretację, w której Nagardżuna odrzuca wszelkie poglądy, nie posiada własnego stanowiska oraz nie głosi żadnej tezy. Jedną z strategii uzasadnienia interpretacji dialektycznej polega na rekonstrukcji metody prowadzenia filozoficznych analiz przez madhjamików. Jeśli metoda ta prowadzi do wykazania sprzeczności lub absurdalności wszystkich filozoficznych stanowisk, to interpretacja dialektyczna pozostaje w mocy.

Pierwszy przykład interpretacji dialektycznej to tekst Tirupattura Ramaseshayyera Venkatachala Murti *Nagarjuna's Refutation of Motion and Rest*. Główna teza tego krótkiego artykułu głosi, że Nagardżuna nie posiada własnego stanowiska. Murti uzasadnia swoją interpretacyjną tezę, odwołując się przede wszystkim do drugiego rozdziału MMK zatytułowanego *Badanie ruchu (gatāgataparīkṣā)*. Nagardżuna próbuje w nim określić zależności zachodzące pomiędzy trzema elementami: ruchem, przestrzenią i ciałem. Po pierwsze, Nagardżuna odrzuca możliwość, w której ruch jest tym samym co przestrzeń, chociaż, jak pisze, nie można uznać, że jedno jest niezależne od drugiego. Po drugie stwierdza, że tak samo jest w przypadku stosunku ciała do ruchu oraz ciała do przestrzeni. Po trzecie, problematyczne okazuje się wyznaczenie początku ruchu, czyli momentu, w którym ciało będące w spoczynku zaczyna się poruszać, a przestrzeń zaczyna być przestrzenią przemierzaną przez ciało.

Według interpretacji Murtiego Nagardżuna stwierdza, że jeśli aktywność i jej podmiot są konceptualnie nieodróżnialne, to są identyczne, mimo że doświadczamy różnicy między nimi. To z powodu ruchu ciało się porusza, natomiast bez ciała nie byłoby ruchu. Dlatego oba te elementy nie mogą być ze sobą identyczne – w przeciwnym razie ruch mógłby zachodzić bez ciała, a ciało mogłoby poruszać się nie z powodu ruchu. Nagardżuna ponadto stwierdza, że jeśli ciało i ruch różnią się, to mogą również istnieć bez siebie. Jak pisze, jest to niezgodne z doświadczeniem.

Według Murtiego Nagardżuna twierdzi, że trudność określenia różnicy i tożsamości dotyczy każdej rzeczy<sup>7</sup>. W konsekwencji madhjamik odrzuca możliwość adekwatnego opisu świata. Uznaje za to bezpośredniość doświadczenia, o którym nic nie może być orzekane bez popadania w sprzeczności. Jest to powód,

---

<sup>7</sup> Murti [1985] s. 156.

dla którego Nagardżuna nie głosi żadnych twierdzeń ani pozytywnych, ani negatywnych. Swoją interpretację Murti podsumowuje następującymi słowami:

W jaki sposób jakakolwiek hipoteza może być teraz [bez przyjmowania własnego stanowiska] odrzucona? Dzieje się to przez wykazanie, że wszystkie konsekwencje przyjętej hipotezy zaprzeczają albo hipotezie, albo sobie nawzajem [...]. Celem jest wykazanie absurdalności jego [oponenta] stanowiska. Wydaje się, że filozof madhjamaki nie robi nic innego. Jest on prasangiką, nie głosi żadnych twierdzeń ani nie posiada własnego typu wniosku<sup>8</sup>.

W interpretacji Murtiego Nagardżuna nie przyjmuje możliwości uzasadnienia żadnego twierdzenia ani uzyskania żadnej dyskursywnej podstawy dla wiedzy. Odrzuca również logiczne prawa, takie jak prawo niesprzeczności oraz prawo wyłączonego środka. Zostaje jednak utrzymana dialektyczna interpretacja twierdzeń dotyczących statusu teorii pustki.

Drugą interpretacją dialektyczną, którą przywołam, jest tekst Johna Schroedera *Nagarjuna and the Doctrine of „Skillful Means”*. Schroeder odnosi się w nim do dwóch koncepcji: zręcznych środków oraz metapraktyki. Zręczne środki są metodą terapeutyczną wywodząca się z sutr *Doskonałej Mądrości*. Oznaczają one różnorodne techniki używane przez Buddów lub bodhisattwów w celu wyzwolenia istot uwięzionych w świecie sansary. Niekiedy metody te mogą wydawać się czymś nietypowym lub niewłaściwym, zwłaszcza osobom, które nie znają ich prawdziwej natury<sup>9</sup>. Nagardżuna nie powołuje się na doktrynę zręcznych środków ani w MMK, ani w VV. Wspomina ją natomiast w innych swoich tekstach, w *Przygotowaniach do bodhi* (*Bodhisambhāraka*, w skrócie BS) oraz w *Prezentacji świadomości bodhi* (*Bodhicittavivarana*, w skrócie BCV).

BS to tekst znany dziś wyłącznie z chińskiego tłumaczenia dokonane go przez Dharmaguptę pomiędzy 605 a 615 rokiem. Jest to 165 czterowerszy, w których Nagardżuna wyklada zagadnienia związane z przygotowaniem do oświecenia (BS.1–4)<sup>10</sup>. Stwierdza, że osiągnięcie doskonałej mądrości (*prajñāpāramitā*) jest głównym warunkiem realizacji stanu bodhi. Zręczne środki (*upāyakauśalya*) zostają przedstawione jako metaforyczny ojciec doskonałej mądrości (BS.5–9). Mają służyć zachęcaniu innych do podjęcia praktyki lub do doskonalenia się w niej (BS.17–18). Jednak bodhisattwa, który skupia się wyłącznie na nich, nie może osiągnąć swojego przeznaczenia (BS.74).

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 157.

<sup>9</sup> Jackson [2004] s. 871–872.

<sup>10</sup> Dharmamitra [2008].

BCV to 112 strof prezentujących stan umysłu bodhisattwy. Nagardżuna opisuje w nim nauki Buddów skierowane do istot o różnych możliwościach poznawczych. Przez swoją różnorodność nauki te są nazywane „zręcznymi środkami przyjmującymi wiele światowych form” (BCV.98). Jednak, jak zapewnia Nagardżuna, niezmiennie charakteryzuje je pustka i nie-dwoistość (BCV.99)<sup>11</sup>.

Druga wykorzystywana w interpretacji Schrodera koncepcja to metapraktyka, która „skupia się wokół wydajności (skuteczności) religijnej praktyki: dlaczego niektóre działania są korzystne, w jaki sposób i czy w ogóle prowadzą do wyznaczonego celu”<sup>12</sup>. Metapraktyka jest przeciwstawiona metafizyce poprzez cel, który sobie stawia. Celem metafizyki jest zaprezentowanie najogólniejszego lub najbardziej fundamentalnego opisu świata, natomiast celem metapraktyki jest wyznaczenie zespołu skutecznych praktyk religijnych.

Według Schrodera twierdzenia Nagardżuny mają charakter zręcznego środka i są metapraktyczne, nie metafizyczne. Nagardżuna nakłania swoich Czytelników do zastanowienia się nad buddyjską praktyką i sposobem, w jaki można pomóc innym. Nie prowadzi analiz przyczynowości, świadomości oraz istoty w celu poznania rzeczywistości, lecz w celu metapraktycznej polemiki z innymi buddyjskimi koncepcjami. Jeśli Nagardżuna krytykuje jakieś konkretne stanowisko, to za jego błędne wskazówki dotyczące religijnego życia. Odrzucenie pojęcia istoty jest dla Nagardżuny działaniem wyłącznie w obrębie praktyki. Podobnie, polemika między swatantriką i prasangiką dotyczy buddyjskiego credo, nie metafizyki lub logiki. Jak pisze Schroeder:

[Nagardżuna] nie pyta, jak w ogóle możliwy jest związek przyczynowo-skutkowy albo która filozoficzna teoria jest najbardziej realna, lecz dlaczego myśliciele abhidharmy wysuwają ten a nie inny pogląd na praktykę i dlaczego uważają, że jest to najwyższa, prowadząca do oświecenia mądrość Buddy<sup>13</sup>.

W tym ujęciu ważny jest aspekt retoryczny i pedagogiczny pism Nagardżuny, nie natomiast ich spójność lub zgodność z doświadczeniem. Nagardżuna nie wygłasza żadnych twierdzeń, lecz wykazuje absurdalność wszystkich dyskusji metafizycznych w kontekście buddyjskiej praktyki, zastępując je metapraktycznymi rozważaniami lub zręcznymi środkami w postaci pouczeń. Jest to interpretacja dialektyczna, ponieważ utrzymuje, że Nagardżunia nie posiada własnego stanowiska filozoficznego, lecz jedynie stanowisko metapraktyczne.

---

<sup>11</sup> Lindtner [1982] s. 213.

<sup>12</sup> Kasulis [1992] s. 172.

<sup>13</sup> Schroeder [2000] s. 570.



Richard R. Robinson w artykule *Did Nagarjuna Really Refute All Philosophical Views?* podejmuje zadanie rekonstrukcji metody dialektycznej Nagardżuny. Jak twierdzi Robinson, Nagardżuna zazwyczaj rozpoczyna swoje analizy od przywołania twierdzenia oponenta, że pewne zjawisko (np. ruch) wiąże się z dwoma innymi zjawiskami (np. z poruszającym się i przestrzenią). Następny krok w dialektyce Nagardżuny polega na stwierdzeniu, że te dwa zjawiska muszą być albo identyczne, albo kompletnie różne. Dla przejrzystości wywodu Robinson oznacza pierwsze z nich, powstałe w wyniku złożenia dwóch następnych literą C, natomiast zjawiska tworzące złożenie oznacza literami A i B. Jeśli oponent stwierdza, że C wiąże się z A oraz z B, to według Nagardżuny A i B muszą być identyczne albo kompletnie różne. Jeśli są identyczne, to C nie może zajść, ponieważ wymaga to dwóch różnych zjawisk. Jeśli A i B są różne, to C nie może zajść, ponieważ dwa zupełnie różne zjawiska nie mają ze sobą nic wspólnego i nie mogą połączyć się w relację. Prowadzi to do konkluzji, że C nie może zachodzić z powodu A i B<sup>14</sup>.

Według Robinsona kluczem do zrozumienia metody Nagardżuny jest założenie, że A i B posiadają własną istotę (*svabhāva*). Nagardżuna definiuje istotę jako coś niewchodzącego w żadne relacje, niezmiennego i niepodzielnego. Pustka jest natomiast brakiem istoty, czyli zależnym powstawaniem (*pratītyksamutpāda*). Głównym założeniem Nagardżuny jest to, że wszystkie byty (*bhāva*) są puste. W taki sposób zdefiniowana istota nie może zaistnieć, ponieważ wszystko to, co istnieje powstało zależnie. Tak więc, istota w ramach metody Nagardżuny jest pojęciem sprzecznym na mocy samej definicji, jako coś zarazem istniejącego i nie będącego w żadnych relacjach. Według Robinsona metoda dialektyczna Nagardżuny

[...] składa się z (a) wprowadzania do poglądów oponenta kilku terminów, które są zdefiniowane w samo-spreczny sposób albo są wzajemnie spreczne, oraz (b) przyjmowania małego zbioru aksjomatów, które są spreczne ze zdrowym rozsądkiem i nie są akceptowane w tej postaci przez żadną znaną szkołę filozoficzną<sup>15</sup>.

Interpretację Robinsona można uznać za dialektyczną, ponieważ zakłada, że zbiór twierdzeń stanowiących podstawę metody Nagardżuny jest skonstruowany wyłącznie na potrzeby krytyki i nie jest uznawany za własny. Jak sugeruje Robinson, Nagardżuna nie krytykuje żadnego stanowiska, tylko „filozoficznego chochoła”,

---

<sup>14</sup> Robinson [1972] s. 325.

<sup>15</sup> Tamże, s. 331.

jakim jest sztucznie zbudowane stanowisko oponenta. Takiej ewentualności w egzegezie tekstów twórcy madhjamaki chcemy uniknąć.

Pierwszy argument przeciwko dialektycznemu założeniu, na którym opierają się przytoczone powyżej interpretacje, dotyczy metody, którą przyjmuje Nagardżuna podczas prowadzenia swoich analiz. Jeśli chcemy utrzymać twierdzenie, że Nagardżuna nie posiada własnego filozoficznego stanowiska, gdy krytykuje poglądy oponentów, to metoda tej krytyki musi być pozbawiona założeń albo musi nie być stanowiskiem Nagardżuny. Jak mogłaby wyglądać krytyka pozbawiona założeń? Czy taka krytyka może być w ogóle skuteczna?

W odpowiedzi na te pytania można uznać, że Nagardżuna przyjmuje założenia innego typu niż te, które krytykuje, np. jak sugeruje Schroeder, mogą to być założenia metapraktyczne. Wtedy Nagardżuna krytykowałaby dyskusje metafizyczne, np. te prowadzone przez abhidharmików, dlatego że nie są one praktykami prowadzącymi do nirwany, czyli z buddyjskiego punktu widzenia są zbędne.

Koncepcja zręcznych środków sama jednak nie jest pozbawiona założeń metafizycznych, które Nagardżuna musiałby uznać, formułując metapraktyczną krytykę metafizyki. Najważniejszym z nich jest założenie, że nirwana jest możliwa. Możliwość jest kategorią metafizyczną, która nie może zależeć wyłącznie od czystej praktyki. Gdyby nie było w świecie istot, takich jak Budda i gdyby nie było możliwe przewyciężenie cierpienia, to nie byłoby nirwany. Sam Nagardżuna twierdzi, że nie można skupiać się wyłącznie na zręcznych środkach, jeśli chce się osiągnąć cel praktyki (BC.74).

Rozważmy drugą możliwość, w której Nagardżuna posługuje się stanowiskiem oponenta do przeprowadzenia jego krytyki. Dobry przykład stanowi tutaj opisywana przez Robinsona koncepcja istoty. Istota (*svabhāva*) jest pojęciem związanym między innymi ze szkołą sarwastiwady i w odniesieniu do tej szkoły jest najczęściej przedstawiana. Jedno z głównych założeń sarwastiwady głosi, że wszystko to, co łączy się z dwunastoma polami wiedzy (*āyatana*) istnieje nieprzerwanie we wszystkich trzech czasach<sup>16</sup>, czyli w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Samo to założenie wystarczy, żeby utrzymać definicję istoty jako czegoś niezmiennego. Nagardżuna natomiast często stwierdza, że doświadczane zjawiska są nietrwałe oraz, że nie istnieje coś takiego jak istota. Nietrwałość zjawisk kłóci się wyraźnie z głoszonym przez sarwastiwadę poglądem, że „wszystko istnieje” (*sarvam asti*). Nagardżuna zatem nie korzysta wyłącznie z założeń oponentów, kiedy krytykuje ich filozoficzne koncepcje.

---

<sup>16</sup> Ronkin [2005] s. 45.

Przejdę teraz do zaprezentowania drugiego argumentu przeciwko dialektycznemu twierdzeniu o braku własnych tezy Nagardżuny. Argument ten odnosi się do pozytywnych twierdzeń głoszonych przez twórcę madhjamaki, w których Nagardżuna wypowiada się na temat tego, co istnieje. Wypowiedzi te mogą z powodzeniem stanowić przyczynek do rekonstrukcji metafizycznego stanowiska madhjamaki. Innymi słowy, drugi argument odnosi się do pozytywnych twierdzeń Nagardżuny, bez których filozof madhjamaki nie mógłby prowadzić swoich analiz.

Argument ten będzie składał się z dwóch kroków. W pierwszym kroku zostanie opisana różnica pomiędzy dwoma kategoriami: *yujyate* i *vidyate*, których Nagardżuna używa podczas analizy poglądów oponentów. Pierwsza z nich dotyczy pojęć i określa ich spójność. Druga dotyczy rzeczy i określa, czy jakieś zjawisko jest obecne w doświadczeniu<sup>17</sup>.

W drugim kroku zostaną przytoczone fragmenty MMK, w których Nagardżuna posługując się kategorią obecności (*vidyate*) wygłasza własne twierdzenia. Jak będę starał się wykazać, Nagardżuna nie wypowiada się wyłącznie na temat poglądów oponentów oraz ich poprawności, lecz sam formułuje swoje stanowisko.

Łączność (*yujyate*) jest uznawana za kategorię wyrażającą logiczną spójność pojęć. Ma charakter analityczny i opiera się na znaczeniu terminów. Przykłady pojęć, które się nie łączą, gdy są równocześnie orzekane o jednym podmiocie to: narodziny, starość i śmierć (MMK.11.5), powstawanie i ginięcie (MMK.21.20) oraz boskie i ludzkie (MMK.27.17). Druga kategoria to związana z oglądem rzeczywistości obecność (*vidyate*), która skupia się na doświadczanych zjawiskach. Przykład czegoś nieobecnego to człowiek, który został dwa razy ścięty (MMK.7.31).

Nagardżuna analizując poglądy oponentów, zwraca uwagę zarówno na ich logiczną poprawność, jak również na uzasadnienie, które nierzadko opiera na empirycznych dowodach. Jeśli chcemy utrzymać założenia, że Nagardżuna nie posiada własnego stanowiska, to musimy odrzucić możliwość, w której Nagardżuna wygłasza sądy na temat doświadczenia. Jeśli Nagardżuna uważa, że nie można dwa razy ściąć tej samej osoby i opiera się przy tym nie tylko na logicznej analizie, to głosi własne stanowisko. Ponadto użycie kategorii obecności często jest, jak będę próbował wykazać, czymś więcej, niż tylko elementem krytyki oponenta. W tym celu zaprezentuję kilka pozytywnych twierdzeń Nagardżuny.

Termin *vidyate*, który w najlepszy sposób nadaje się do określenia stanowiska Nagardżuny, pada w MMK pięćdziesiąt siedem razy, natomiast w VV cztery.

---

<sup>17</sup> Por. Bugault [1983] s. 23; Kalupahana [1991] s. 83; Jakubczak [2010] s. 70.

Odnajdujemy go między innymi w trzeciej karice rozdziału pierwszego *Badanie warunków* (*pratyayaparīkṣā*). Nagardżuna pisze w niej:

*na hi svabhāvo bhāvānām pratyayādiṣu vidyate /  
avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate //*

Istota rzeczy nieuwarunkowanych itd. nie jest obecna,  
Z nieobecności własnej istoty [wynika] nieobecność innej istoty<sup>18</sup>.

Nagardżuna stwierdza w tym fragmencie, że jeśli coś jest uwarunkowane, to nie może posiadać istoty. Większość analiz prowadzonych przez Nagardżunę dąży do wykazania, że analizowany obiekt jest uwarunkowany – posługuje się przy tym pojęciem zależnego powstania (*pratītyasamutpāda*). Oponent przyjmuje, że rzeczy obdarzone istotą są niezależne, czyli nie powstają, ani nie giną. Nagardżuna w celu obalenia poglądu oponenta musi wykluczyć możliwość, że coś uwarunkowanego może być niezależne od swoich warunków.

Kolejny fragment MMK, w którym Nagardżuna posługuje się kategorią obecności znajduje się w rozdziale ósmym *Badanie działania i działającego* (*karmakāraṅaparīkṣā*) w piątej karice:

*dharmādharmānu na vidyate kriyādīnām asaṃbhāve /  
dharme cāsaty adharme ca phalṃ tajjaṃ na vidyate //*

[Jeśli] działanie i inne nie istnieją, [to] dharma i adharma nie są obecne,  
Jeśli więc nie ma dharmy i adharmy, to ich rezultat również nie jest obecny<sup>19</sup>.

Nagardżuna niejednokrotnie stwierdza, że działanie jest koniecznym warunkiem powstania rezultatu działania (*phala*). Konsekwencje czynów podlegają natomiast etycznej ocenie. Mogą być dobre albo złe, właściwe (*kuśala*) albo niewłaściwe (*akuśala*). Dobro i zło stoi u podstaw kluczowego dla praktyki buddyjskiej rozróżnienia na zasługę (*dharma*) i przewinę (*adharmā*). Umożliwiają one religijne życie (*brahmacarya*) oraz uzasadniają jego cel, czyli nirwanę. We fragmentach od pięćdziesiątego drugiego do pięćdziesiątego siódmego VV Nagardżuna przedstawia argumenty na rzecz tezy, że religijne życie jest możliwe wyłącznie, jeśli wszystko w świecie jest uwarunkowane.

Nagardżuna zaprezentował rozwinięcie rozważań dotyczących zasług i przewin w dwudziestym czwartym rozdziale MMK *Badanie Czterech Szlachetnych Prawd* (*aryasatyaparīkṣā*). Jest to bodaj najważniejszy rozdział MMK uważany za

---

<sup>18</sup> Kalupahana [1991] s. 107.

<sup>19</sup> Tamże, s. 183.

wykład podstawowej nauki środkowej drogi. Termin *vidyate* pada w nim dwanaście razy, zazwyczaj w kontekście rozważań dotyczących praktyki buddyjskiej, zgromadzenia mnichów, nauki Buddy oraz kluczowego dla tej nauki cierpienia (*duḥkha*). W karice czwartej tego rozdziału czytamy:

*saṃghī nāsti na cet santi te' śtau puruṣa-pudgalāḥ /  
abhavāc cārya-satyānām saddharmo 'pi na vidyate //*

Jeśli nie istniałoby osiem dążności ludzkich, to nie byłoby sanghi, gdyby nie istniały Szlachetne Prawdy, prawdziwa doktryna również byłaby nieobecna<sup>20</sup>.

Osiem dążności odnosi się do czterech ścieżek i czterech związanych z nimi osiągnięć, które są elementami praktyki buddyjskiej mającej doprowadzić do oświecenia<sup>21</sup>. Możliwość podjęcia skutecznej praktyki jest podstawą istnienia zgromadzenia buddyjskich mnichów (*saṃgha*). Praktyka jest skuteczna między innymi dlatego, że istnieją Cztery Szlachetne Prawdy wyrażone w doktrynie (*saddharma*) nauczanej przez Buddę. Dzięki przekazowi nauk Śakjamuniego mnisi mogą powtórzyć jego osiągnięcie, czyli osiągnąć nirwanę. Głównymi założeniami nauki Buddy są: istnienie cierpienia, istnienie stanu pozbawionego cierpienia oraz droga prowadząca od jednego do drugiego. W dwudziestej czwartej karice dwudziestego czwartego rozdziału Nagardżuna wskazuje, jakie warunki muszą być spełnione, aby oświecenie było możliwe:

*svābhāvyē satu mārgasya bhāvanā nopapadyate /  
athāsau bhāvvyate mārgaḥ svābhāvyaṃ te na vidyate //*

Gdy istnieje istota, wtedy nie jest możliwe kultywowanie ścieżki, gdy ścieżka jest kultywowana, wtedy żadna związana z nią istota nie jest obecna<sup>22</sup>.

Aby ścieżka (*mārga*) prowadząca do oświecenia była możliwa, to nic związanego z nią nie może posiadać istoty – wszystko musi być uwarunkowane. Nagardżuna w centralnych dla madhjamaki rozważaniach dotyczących sposobu i celu praktyki powraca do wątku związanego z istotą.

Na podstawie powyższych fragmentów można zrekonstruować podstawę metafizycznego stanowiska Nagardżuny. Jego główne założenie dotyczy stosunku istoty i uwarunkowania. Nagardżuna twierdzi, że jeśli coś jest uwarunkowane, to

---

<sup>20</sup> Tamże, s. 329.

<sup>21</sup> Inada [1970] s. 145.

<sup>22</sup> Kalupahana [1991] s. 344.

nie może posiadać istoty, natomiast jeśli coś ją posiada, to nie może być uwarunkowane (MMK.1.3). Drugie założenie, które możemy nazwać założeniem etycznym, dotyczy działania i głosi, że jest ono przyczyną dobra i zła, oraz że dobro lub zło mogą powstać wyłącznie jako konsekwencje działania (MMK.8.5). Trzecie twierdzenie ma charakter praktyczny i jest związane z doktryną głoszoną przez Buddę. Doktryna istnieje, ponieważ istnieją Cztery Szlachetne Prawdy, istnieje zgromadzenie mnichów oraz osiągnięcia na ścieżce prowadzącej do oświecenia (MMK.24.4) – wszystko to potwierdza możliwość i skuteczność religijnego życia. Można stwierdzić, że doktryna jest zależna od wszystkich tych elementów i nie może istnieć bez nich. Doktryna określa również, co jest przewiną, a co jest zasługą na ścieżce.

Z powyższych twierdzeń płynie następujący wniosek: kultywowanie ścieżki prowadzącej do oświecenia jest możliwe tylko wtedy, gdy na tej ścieżce nie ma żadnej istoty (MMK.24.4). Jest tak dlatego, że – zgodnie z twierdzeniem pierwszym – jeśli coś jest uwarunkowane, to nie ma istoty. Zasługa i przewina są natomiast uwarunkowane, ponieważ są konsekwencjami czynów i są zależne od działania, tak jak głosi twierdzenie drugie. Sama doktryna, określająca co jest zasługą, a co przewiną, jest zależna od istnienia Czterech Szlachetnych Prawd, zgromadzenia mnichów i osiągnięć.

Jestem skłonny twierdzić, że Nagardżuna głosi własne poglądy, w których opisuje warunki możliwości istnienia doktryny buddyjskiej. Poglądy te są metafizyczne, ponieważ dotyczą kwestii, takich jak istnienie, związek przyczynowo-skutkowy oraz są nakierowane na świat i mają na celu jego adekwatny opis. Metafizykę buddyjską przed działalnością Nagardżuny możemy w dużym uproszczeniu scharakteryzować jako metafizykę zainteresowaną przede wszystkim stworzeniem adekwatnej listy podstawowych elementów rzeczywistości. Nagardżuna odrzuca ten projekt i ustala zestaw nowych metafizycznych reguł, które mają uzasadnić możliwość praktyki buddyjskiej. Przedmiot filozoficznego badania ulega zmianie, niezmienny pozostaje jednak fundamentalny i ogólny charakter tego badania.

Przytoczone na poparcie metafizycznej interpretacji fragmenty MMK są doskonale znane interpretatorom dialektycznym. Jeśli celem Nagardżuny jest odparcie wszystkich poglądów, w tym własnych, wówczas to, co Nagardżuna twierdzi na temat praktyki, zależnego powstawania oraz zmienności wszystkich zjawisk, musi zostać przedstawione tak, aby wypowiedzi te nie były jego własnymi twierdzeniami. Innymi słowy, interpretatorzy dialektyczni są zmuszeni uzgodnić swoją główną tezę z licznymi pozytywnymi fragmentami MMK i VV.

W tym celu interpretacje dialektyczne odwołują się często do koncepcji dwóch prawd: prawdy konwencjonalnej (*loksaṃvṛtisatyā*) i prawdy absolutnej (*paramārthata*). Koncepcja dwóch prawd ma swoje źródło w MMK. W ósmej karice dwudziestego czwartego rozdziału czytamy:

*dve satye samupāśritya buddhānām dharmadeśanā /  
loksaṃvṛtisatyā ca satyā ca paramārthataḥ //*

Buddów nauczanie dharmy opiera się na dwóch prawdach, powszechnej, konwencjonalnej prawdzie i prawdzie z ostatecznego [punktu widzenia]<sup>23</sup>.

Jest to jedyny fragment opisujący koncepcję dwóch prawd w MMK i VV. Według interpretatorów dialektycznych pozwala on przypuszczać, że wszystkie twierdzenia Nagardżuny, dlatego że są wyrażone w opartym na konwencji języku nie są prawdziwe z ostatecznego punktu widzenia. W myśl tej interpretacji teoretyzowanie nie jest drogą, lecz przeszkodą na drodze do osiągnięcia wyzwolenia. Prawo zależnego powstawania i Cztery Szlachetne Prawdy nie są produktami teorii, lecz wynikami niekonceptualnego postrzegania absolutnego wymiaru rzeczywistości<sup>24</sup>.

Wypowiedzi Nagardżuny z MMK przedstawione jako prawdy jedynie konwencjonalne są często utożsamiane ze zręcznymi środkami, które prowadzą do prawdy absolutnej. W takich interpretacjach Nagardżuna odrzuca sam akt twierdzenia, nie tylko jego treść. Mówi, że nie należy głosić bezużytecznych twierdzeń, tylko żyć w zgodzie ze sposobami, w jaki rzeczy jawią się w świecie<sup>25</sup>.

Inna interpretacja koncepcji dwóch prawd rezygnuje z pojęcia absolutnej rzeczywistości. Głosi, że wszystkie rozróżnienia, którymi posługuje się Nagardżuna są de facto puste, natomiast prawda absolutna polega na zdaniu sobie sprawy ze względności wszystkich prawd, czyli na odrzuceniu ich absolutności<sup>26</sup>. W tym ujęciu prawda ostateczna dotyczy rzeczywistości ostatecznej. Ponieważ wszystko jest puste, to nie ma żadnej rzeczywistości ostatecznej – tak więc nie ma żadnej prawdy ostatecznej. Każda prawda jest bowiem zrelatywizowana do języka i w ten sposób zależna. Prowadzi to do paradoksalnej konsekwencji: jedyną prawdą absolutną jest to, że nie ma żadnej prawdy absolutnej<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> Jakubczak [2001] s. 223.

<sup>24</sup> Murti [1973] s. 22.

<sup>25</sup> Dreyfus [2011] s. 89–90.

<sup>26</sup> Streng [1973] s. 36.

<sup>27</sup> Garfield Priest [2003] s. 10.

Sam Nagardżuna stwierdza, że prawda absolutna jest dostępna tylko dzięki prawdzie konwencjonalnej (MMK.24.10). Dwie rzeczywistości opisywane przez dwie prawdy są tą samą rzeczywistością. Tym, co je odróżnia, jest wyłącznie epistemiczne nastawienie praktykującego. Gdy zda on sobie sprawę z metafizycznego faktu tożsamości rzeczywistości konwencjonalnej i absolutnej, to ulegnie zmianie jego stosunek do tej rzeczywistości. W konsekwencji zawiesi wszystkie absolutne twierdzenia na jej temat<sup>28</sup>.

Czy propozycje dialektyczne wsparte przez koncepcję dwóch prawd rzeczywiście mogą obejść się bez twierdzeń, które Nagardżuna uważa za własne? Interpretacja angażująca pojęcie absolutu zakłada istnienie absolutnej rzeczywistości oraz dostępność środków pozwalających ją poznać. Nie jest więc pozbawiona metafizycznych założeń, niemniej nie są to założenia, które zaprezentowałem w tej pracy. Interpretacja, która rezygnuje z pojęcia absolutu na rzecz paradoksalnej tezy, że nie ma prawdy absolutnej, zakłada istnienie określonej rzeczywistości, na której opiera się to twierdzenie i jego paradoksalność. Jest to rzeczywistość względna, czyli pozbawiona absolutu.

W obu przypadkach interpretacji teorii dwóch prawd założenia metafizyczne są niezbywalne. Sam fragment MMK.24.8 ma wyraźnie metafizyczny charakter, chociażby przez użyty w nim termin *satya* oznaczający „prawdę” lub „rzeczywistość”. Ponadto obie interpretacje dialektyczne: „absolutna” i „paradoksalna”, ignorują fakt, że Nagardżuna twierdzi, iż jedne wypowiedzi są prawdziwe, a inne nie, choć wszystkie są zrelatywizowane do języka. Ma to miejsce zarówno w trywialnym przykładzie osoby, która nie może zostać ścięta dwa razy, jak również w bardziej skomplikowanych kwestiach, takich jak np. ruch, czas, dyspozycje oraz praktyki prowadzące do oświecenia. Kilka takich wypowiedzi zostało już zaprezentowanych w tej pracy.

Jak koncepcję dwóch prawd można wyjaśnić na gruncie interpretacji metafizycznej? Nagardżuna nigdy nie uznaje metafizycznej rozłączności rzeczywistości absolutnej i rzeczywistości, która jest doświadczana. Wręcz przeciwnie, metafizyczne principium dotyczące zależności wszystkich rzeczy oraz braku istoty odnosi się do oświecenia tak samo, jak do każdego innego elementu w świecie. Jak pisze w dwudziestym piątym rozdziale MMK *Badanie stanu oświecenia (nirvāṇaparīkṣā)* w szóstej karice:

*Bhāvaś ca yadi nirvāṇam anupādāya tat katham /  
nirvāṇam nānupādāya kaścīd bhāvo hi vidyate //*

---

<sup>28</sup> Priest [2010] s. 37.



Ponadto jeśli oświecenie istnieje, w jaki sposób może być niezależne, skoro niezależne istnienie z pewnością jest nieobecne?<sup>29</sup>

Nagardżuna nie postuluje istnienia dwóch odrębnych rzeczywistości. Czy postuluje natomiast dwie różne postawy epistemiczne towarzyszące dwóm różnym poziomom prawdy? Główną część rozważań epistemologicznych Nagardżuny możemy odnaleźć w VV, we fragmentach od trzydziestego do pięćdziesiątego pierwszego. Są one odpowiedzią na trzeci zarzut oponenta z fragmentu piątego i szóstego. Oponent stwierdza w nim, że zaprzeczenie istnienia istoty prowadzi do odrzucenia wszelkich wiarygodnych kryteriów poznawczych (*pramāna*), takich jak: percepcja (*pratyakṣa*), wnioskowanie (*anumāna*), autorytatywny przekaz (*āgama*) oraz porównanie (*upamāna*). Nagardżuna odpowiada na tę krytykę przedstawiając argumenty przeciwko tezie na temat istnienia kryteriów poznawczych. Jeśli Nagardżuna uznawałby jakieś inne kryterium, które pozwoliłoby poznać prawdę absolutną, jak na przykład bezpośrednio doświadczenie<sup>30</sup>, prawdopodobnie przytoczyłby je w tym fragmencie VV. Jeśli nie, zrobiłby to w jakimkolwiek innym fragmencie VV lub MMK – tak jednak nie jest.

Podsumowując część dotyczącą koncepcji dwóch prawd, można stwierdzić, że w ramach interpretacji dialektycznej prowadzi ona do konsekwencji, w której wszystkie kontrtwierdzenia głoszone przez Nagardżunę są tak samo nieprawdziwe jak twierdzenia oponentów. Jednak z faktu, że język jest konwencjonalnie ustalonym narzędziem do komunikacji, czyli jest zależny między innymi od tego, do czego się odnosi, nie wynika to, że wszystkie sformułowane w nim wypowiedzi są fałszywe.

Kolejne zagadnienie, które pozostaje niewyjaśnione, to kwestia metody madhjamaki: jak wyglądają analizy prowadzone przez Nagardżunę, jeśli nie tak, jak prezentuje je interpretacja dialektyczna? Uważam, że wynikają one z pewnego określonego stanowiska – stanowiska wczesnej madhjamaki. Jest ono konsekwencją kluczowej dla całego buddyzmu tezy, że świat sansary jest przepelniony cierpieniem i że istnieje stan wolny od cierpienia, który można osiągnąć, postępując zgodnie z naukami Buddy. Nagardżuna wykazuje, że większość znanych mu koncepcji filozoficznych jest niezgodna z podstawową tezą o możliwości oświecenia. Skoro nauka Buddy jest prawdziwa, to wszelkie koncepcje, które jej przeczą, są błędne. Aby oświecenie było możliwe, świat musi być pusty pod względem niezmiennych elementów, takich jak istota lub atman. Wszystkie elementy muszą

---

<sup>29</sup> Kalupahana [1991] s. 359.

<sup>30</sup> Jak sugeruje Murti [1983] s. 156.

być uwarunkowane. Nagardżuna szuka potwierdzenia tych tez nie tylko w logicznej analizie poglądów, lecz również w doświadczeniu. To sam świat poucza o swojej ciągle zmiennej strukturze, ponieważ nie doświadczamy w nim żadnych trwałych elementów. Nagardżuna wyznacza metafizyczne warunki możliwości buddyjskiej doktryny i z tej perspektywy prowadzi swoją analizę poglądów oponentów.

Do rozwiązania pozostaje ostatnia kwestia: jak należy rozumieć te fragmenty MMK i VV, w których Nagardżuna *explicite* stwierdza, że pustka nie jest poglądem, a celem *madhjamaki* jest odrzucenie wszelkich koncepcji filozoficznych? Na początku tej pracy zaprezentowałem trzy takie fragmenty. Pierwszy z nich dotyczył kategorii złożeń. Nagardżuna stwierdza w nim, że ze względu na zmienność wszystkich zjawisk i nieobecność istoty żaden pogląd nie może być utrzymany. Oponentem Nagardżuny w tej dyskusji może być szkoła *sarwastiwa*dy. Głosiła ona, że dla każdego elementu w świecie istnieje pewna dyspozycja pozwalająca syntezywać przeszłe, przyszłe i teraźniejsze doświadczenia pojedynczych elementów w spójną całość<sup>31</sup>. Odnoszenie się do nieobecnych elementów i syntezywanie ich jest możliwe, ponieważ każdy element posiada swoją niezmienną istotę. Jest ona tym, co umożliwia poznanie i nazywanie, wyznacza granice, określa i definiuje indywidualność każdego elementu<sup>32</sup>. Jeśli jest tak, jak głosi Nagardżuna, czyli istota jest nieobecna, to nie jest możliwe dokonanie syntezy i stworzenia na tej podstawie określonego poglądu.

Nagardżuna dokonuje zwrotu w buddyjskim rozumieniu tego, czym jest wiedza i co jest jej źródłem. Odrzuca poglądy oparte na dyspozycjach, istocie i syntezie dlatego, że są one sprzeczne z możliwością oświecenia i buddyjskiej praktyki. Pogląd dotyczący pustki nie jest poglądem opartym na odniesieniu do poszczególnych elementów oraz na syntezie ich istot.

W drugim przytoczonym na początku tego tekstu fragmencie Nagardżuna zwraca się ku prawdziwej doktrynie (*saddharma*) nauczanej przez Buddę. Przeciwstawia ją dwóm koncepcjom: eternalizmowi oraz anihilacjonizmowi. Píše, że skuteczna praktyka nie jest możliwa ani w warunkach eternalizmu, ani anihilacjonizmu. Doktryna nauczana przez Buddę oparta jest na prawie zależnego powstawania, które zapewnia możliwość wyjaśnienia zjawisk bez odwołania się do kategorii istoty<sup>33</sup> i w konsekwencji do skrajności eternalizmu i anihilacjonizmu.

---

<sup>31</sup> Bastow [1995] s. 110.

<sup>32</sup> Ronkin [2005] s. 101.

<sup>33</sup> Garfield [1994] s. 222.

Trzeci fragment odnosi się bezpośrednio do dyskusji na temat metafizycznego statusu wypowiedzi i twierdzeń. Dwa różne modele metafizyczne przyjmowane przez oponenta i Nagardżunę generują dwie różne teorie znaczenia, odniesienia, prawdy i pragmatyki języka. Jak opisuje to Jan Westerhoff w komentarzu do tego fragmentu: Nagardżuna nie głosi „żadnej tezy spełnianej w ramach realistycznej semantyki, która rozumie znaczenie i prawdę w terminach korespondencji z niezależną od umysłu rzeczywistością”<sup>34</sup>.

Fragmenty, które stanowią podstawę dla interpretacji dialektycznej, można rozumieć w następujący sposób: Nagardżuna nie jest zainteresowany twierdzeniami, które głosili jego oponenti, nie dlatego, że są one błędne z punktu widzenia przyjmowanych przez nich stanowisk, lecz dlatego, że stały one w sprzeczności z doktryną głoszącą, że oświecenie jest możliwe. Nagardżuna przyjmując nową metafizykę, ustala również nową filozofię języka i semantykę. Prowadzi to do stworzenia nowej koncepcji dotyczącej tego, czym są twierdzenia, co oznaczają i dlaczego są prawdziwe.

Przyjęte przez Nagardżunę metafizyczne założenia prowadzą do wielu poważnych konsekwencji. Jeśli wszystko ulega nieustannej zmianie, to bardzo trudno jest wyznaczyć stały punkt odniesienia oraz warunki prawdziwości dla zdań. Problematiczny jest również związek przyczynowo-skutkowy, który zakłada wyraźne rozróżnienie na przyczynę i skutek (MMK.1). Trudno jest określić charakterystykę poszczególnych elementów rzeczywistości (MMK.5) oraz rozróżnić pomiędzy aparatem epistemicznym, a jego światowymi korelatami (MMK.14). Istnieje potrzeba stworzenia nowych kryteriów poznawczych (*pramāṇa*) (VV.30–51) oraz nowej teorii odniesienia (VV.57–60). Wcześniej większość z tych funkcji pełniła istota. Po odrzuceniu interpretacji dialektycznej centralną kwestią staje się rekonstrukcja metafizycznego stanowiska stojącego u podstaw filozofii Nagardżuny.

## Bibliografia

- Bastow [1995] – D. Bastow, *The first argument for sarvastivada*, „Asian philosophy” 5 (2) 1995, s. 109–125.
- Bugault [1983] – G. Bugault, *Logic and Dialectics in the Madhyamakakārikās*, „Journal of Indian Philosophy” (11) 1983, s. 7–76.
- Dharmamitra [2008] – Dharmamitra, *Nagarajuna's Bodhisambhara*, Kalavinka Press, Seattle 2008.

---

<sup>34</sup> Westerhoff [2010] s. 12.

- Dreyfus [2011] – G. Dreyfus, *Can a Mādhyamika Be a Skeptic? The Case of Patsab Nyimadrak*, [w:] *Moonshadows. Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, The Cowherds (red.), Oxford University Press, Nowy Jork 2011, s. 89–114.
- Garfield [1994] – J.L. Garfield, *Dependent Arising and Emptiness of Emptiness. Why Did Nagarjuna Start with Causation?*, „*Philosophy East and West*” 44 (2) 1994, s. 219–250.
- Garfield [1995] – J.L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way. Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, Oxford University Press, Nowy Jork 1995.
- Garfield, Priest [2003] – J.L. Garfield, G. Priest, *Nāgārjuna and the Limits of Thought*, „*Philosophy East and West*” (53) 2003, s. 1–21.
- Geldsetzer, Zhong, Lun [2010] – L. Geldsetzer, Zhong Lun, *Nagarjuna. Die Lehre von der Mitte. Chinesisch-Deutsch*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2010.
- Inada [1970] – K.K. Inada, *Nāgārjuna. A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with and Introductory Essay*, The Hokuseido Press, Tokio 1970.
- Jackson [2004] – R.R. Jackson, *Upāya*, [w:] *Encyclopedia of Buddhism*, R.E. Buswell, Jr. (red.), Macmillan, Nowy Jork 2004, s. 871–872.
- Jakubczak [2001] – K. Jakubczak, *Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany – madhjamaka i jogaczara*, [w:] *Filozofia Wschodu*, B. Szymańska (red.), WUJ, Kraków 2001.
- Jakubczak [2010] – K. Jakubczak, *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia?*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010.
- Kalupahana [1991] – D.J. Kalupahana, *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna*, Motilal Banarsidass, Deli 1991
- Kasulis [1992] – T.P. Kasulis, *Philosophy as Metapraxis*, [w:] *Discourse and Practice*, F. Reynolds, D. Tracy (red.), State University of New York Press, Albany 1992.
- Lang [2004] – K. Lang, *Madhyamaka School*, [w:] *Encyclopedia of Buddhism*, R.E. Buswell, Jr. (red.), Macmillan, Nowy Jork 2004, s. 479–485.
- Lindtner [1982] – C. Lindtner, *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nagarjuna*, Motilal Banarsidass, Deli 1982.
- Murti [1973] – T.R.V. Murti, *Samvrti and Paramārtha in Mādhyamika and Advaita Vedānta*, [w:] *The problem of two truths in Buddhism and Vedānta*, M. Sprung (red.), D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1973, s. 9–26.
- Murti [1985] – T.R.V. Murti, *Nagarjuna's Refutation of Motion and Rest*, [w:] *Studies in Indian Thought*, H.G. Coward (red.), Motilal Banarsidass, Deli 1985, s. 154–161.
- Newland, Tillemans [2011] – G. Newland, T.J.F. Tillemans, *An Introduction to Conventional Truth*, [w:] *Moonshadows. Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, The Cowherds (red.), Oxford University Press, Nowy Jork 2011, s. 3–22.
- Priest [2011] – G. Priest, *Taking Conventional Truth Seriously: Authority regarding Deceptive Reality*, [w:] *Moonshadows. Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, The Cowherds (red.), Oxford University Press, Nowy Jork 2011, s. 23–38
- Przybysławski [2009] – A. Przybysławski, *Buddyjska Filozofia Pustki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009.
- Robinson [1972] – R.H. Robinson, *Did Nagarjuna Really Refute All Philosophical Views?*, „*Philosophy East and West*” 22 (3) 1972, s. 325–331.

- Ronkin [2005] – N. Ronkin, *Early Buddhist Metaphysics*, Rutledge Curzon, Nowy Jork 2005.
- Ruegg [1986] – D.S. Ruegg, *Does the Madhyamika have a thesis and philosophical position?*, [w:] *Buddhist Logic and Epistemology*, B.K. Matilal, R.D. Evans (red.), D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1986, s. 229–237.
- Schroder [2000] – J. Schroder, *Nagarjuna and the Doctrine of „Skillfull Means”*, „Philosophy East and West” 50 (4) 2000, s. 559–583.
- Streng [1967] – F.J. Streng, *Emptiness - A Study in Religious Meaning*, Abingdon Press, Nashville 1967.
- Streng [1973] – F.J. Streng, *The Significance of Pratītyasamutpāda for Understanding the Relationship between Saṃvṛti and Paramārthasatya in Nāgārjuna*, [w:] *The problem of two truths in Buddhism and Vedānta*, M. Sprung (red.), D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1973, s. 27–39.
- Westerhoff [2010] – J. Westerhoff, *The Dispeller of Disputes. Nāgārjuna's Vīgrahavyāvartanī*, Oxford University Press, Nowy Jork 2010.