

Szymon Bogacz

Epistemologia w «Aśāhasāhasrikāprajñāpāramitā» i w filozofii Nagardżuny

Studia Humanistyczne AGH 14/3, 7-16

2015

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Szymon Bogacz*

Uniwersytet Jagielloński

EPISTEMOLOGIA W *AṢṬASĀHASRIKĀPRAJÑĀPĀRAMITĀ* I W FILOZOFII NAGARDŻUNY

„Środkowa droga” (*madhyamaka*) Nagardżuny spotkała się z zarzutem, że jest wyłącznie atakiem (*viṭandā*) na inne stanowiska filozoficzne. Jak stwierdził jeden z krytyków madhjamaki, ponieważ Nagardżuna nie posiada własnego stanowiska, to nie jest w stanie uzasadnić krytyki istoty (*svabhāva*). Artykuł stanowi odpowiedź na pytanie, czy w kontekście filozofii indyjskiej możliwe jest poznanie niezwiązane z istotą. Teorię poznania tego typu odnajdujemy w sutrze *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*, dokładniej w przedstawionej tam koncepcji wszechwiedzy (*sarvajña*). Związki Nagardżuny z tym tekstem pozwalają przypuszczać, że wszechwiedza mogła stanowić epistemologiczne podłoże dla filozofii „środkowej drogi”.

Słowa kluczowe: epistemologia indyjska, *svabhāva*, wszechwiedza, Nagardżuna, *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*

Epistemologia stanowiła ważną część rozważań filozoficznych w starożytnych Indiach. Motywacją do opracowania teorii dotyczącej źródeł poznania (*pramāṇa*) była potrzeba ustalenia reguł debaty filozoficznej, wyjaśnienie codziennych praktyk językowych (*vyavahāra*), między innymi wnioskowania, oraz uzasadnienie doktryn religijno-filozoficznych w zgodzie z zasadami tworzenia traktatów naukowych (*śāstra*)¹.

Według indyjskich teorii epistemologicznych poznawczy akt (*jñāna*) to intencjonalny stan mentalny (Potter 1984: 310–311; Phillips 2011). *Jñāna* to na przykład wątplenie w teorię, rozumienie słów, postrzeganie barw. Indyjscy epistemolodzy zainteresowani byli przede wszystkim wyjaśnieniem, czym jest właściwy pogląd (*pramā*), czyli uzasadniony (*prāmāṇya*) oraz pewny (*niścaya*) stan świadomości. Uzasadniony pogląd to świadomość, że cecha przynależy podmiotowi, natomiast pewność to świadomość, że nie może być inaczej, niż jest się przekonany. Proces, który regularnie prowadzi do powstania uzasadnionych i pewnych poglądów, to źródło poznania (*pramāṇa*). Indyjscy filozofowie uznawali różne procesy za *pramāṇa*: materialści (*cārvāka*) percepcję (*pratyakṣa*), Dignaga, Dharmakirti i większość filozofów buddyjskich: percepcję oraz wnioskowanie (*anumāna*), Akśapada Gautama, Watsjajana i inni njaicy: percepcję, wnioskowanie, świadectwo słowne (*śabda*) oraz porównanie (*upamāna*).

* Adres do korespondencji: Szymon Bogacz, Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, ul. Grodzka 52, Kraków; e-mail: bogaczszymon@gmail.com.

¹ Na te trzy przyczyny rozwoju teorii wnioskowania w Indiach wskazuje C. Oetke (2004: 175).

Przyjęcie reguł debaty i związanej z nimi epistemologii było warunkiem wstępnym do podjęcia samej debaty. Dlatego teorie epistemologiczne były powszechnie znane wśród filozofów i z nielicznymi wyjątkami stosowane w praktyce. Jednym z takich wyjątków był Nagardżuna, założyciel tradycji „środkowej drogi” (*madhyamaka*).

Nagardżuna *expressis verbis* przedstawił krytykę teorii źródeł poznania w *Vigrahavyāvartanī*, fragment 30–51. Według Nagardżuny teoria ta nie jest i nie może być w dostateczny sposób uzasadniona – aby móc udowodnić, że *x* jest źródłem poznania (*pramāṇa*), musimy odwołać się do źródła poznania *y*, które samo wymaga uzasadnienia – regres w nieskończoność wydaje się nieunikniony². Krytykę możliwości debaty odnajdujemy w tekście *Vaidalyaprakaraṇa*, którego autorem według tradycji tybetańskiej miał być Nagardżuna. We fragmencie 52 tego tekstu czytamy, że „nie istnieje (*yod pa ma yin*, **na vidyate*) debata (*rtsod pa*, **vivāda*), ponieważ nie istnieje akt (*byed pa*, **kriyā*) mowy (*rjod par*, **vyāhāra*) ani obiekt, o którym się mówi (*brjod bya*, **abhidhaya*)”³.

W przeciwieństwie do swoich oponentów, Nagardżuna nie był zainteresowany opisem świata, lecz krytyką możliwości takiego opisu. Krytyka ta była skierowana przeciwko koncepcji istoty (*svabhāva*), której przyjęcie, jak argumentował Nagardżuna, prowadzi do absurdalnych konsekwencji. Ostatecznie przeciwstawienie się metafizyce związanej z *svabhāva* było równoznaczne z odrzuceniem opozycji istnienia i nieistnienia. To właśnie dlatego Nagardżuna w przytoczonym fragmencie *Vaidalyaprakaraṇa* pisze, że nie istnieje debata, akt mowy itd.

W buddyjskiej abhidharmie istota umożliwiała rozróżnienie najbardziej podstawowych elementów doświadczenia. Jak pisze Colette Cox (1995: 87):

Podstawowe elementy, które stanowiły przedmiot tradycyjnie rozumianej analizy, w szkole sarvastiwady-wajbhasziki były pojmowane jako byty realne (*dravya*), istniejące w trzech okresach czasu: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Te realne byty, czyli elementy, były określane jako istniejące za sprawą wewnętrznej natury (*svabhāva*), która charakteryzowała się jednostkową, nieodłączną od niej cechą (*svalakṣaṇa*).

Jednostkowa charakterystyka pozwalała odróżnić poszczególne dharmy oraz opisać je nie na podstawie ich związków z innymi elementami, lecz ze względu na ich wewnętrzne cechy. Według Cox doprowadziło to do zmiany sposobu tworzenia abhidharmicznych list (Cox 1995: 68), które wcześniej służyły głównie do opisanie elementów świadomości, z czasem stając się listami opisującymi całość doświadczenia i wszystkie elementy w nim obecne. Ponieważ istota była związana z istnieniem dharm w przeszłości i przyszłości, stanowiła obiekt odniesienia dla tworzonych kategorii, niezależnie od tego czy analizowana dharm istniała w momencie analizy⁴.

² Tak skróte opisanie argumentu Nagardżuny skierowanego przeciwko teorii njaji powinno wystarczyć, żeby zasignalizować jego krytycyzm bez zbędnego w tym kontekście analizowania krytycznych argumentów. Dokładnie na temat krytyki epistemologii u Nagardżuny pisze m.in. M. Siderits (1980, 1981).

³ *Rtsod pa ni | yod pa ma yin te | rjod par byed pa dang brjod bya dag med pa'i phyir*. Tłumaczenie własne z języka tybetańskiego na podstawie edycji *Vaidalyaprakaraṇa* w (Tola i Dragonetti 2004). Dla języka tybetańskiego używam transliteracji Wylięgo.

⁴ Por. dyskusję P. Williama (1981: 241–242, 254) i D. Bastowa (1994: 497–498). Bastow zgadza się z Williamem co do roli, jaką istota odgrywa w poznaniu przeszłych i przyszłych dharm, pomimo że, w przeciwieństwie

Intuicje, które Nagardżuna wyraził w krytyce związku istoty ze źródłami poznania, można oddać precyzyjnie i z łatwością, posługując się językiem współczesnej epistemologii. W klasycznej teorii wiedzy⁵ podmiot S wie, że p, wtedy i tylko wtedy, gdy S posiada uzasadnione i prawdziwe przekonanie, że p. Przekonanie S-a to stan mentalny, który posiada treść propozycjonalną, czyli może zostać przedstawiony w postaci zdania, na przykład „x jest P” – Śariputra wie, że Subhuti jest mądry, wtedy kiedy myśli, że „Subhuti jest mądry”. Posiadanie przekonania jest warunkiem koniecznym i niewystarczającym do posiadania wiedzy. Zdaniu „Subhuti jest mądry” można przypisać różne właściwości, na przykład określić, czy ma ono odniesienie, czyli swój przedmiotowy korelat, oraz czy dany korelat jest elementem zbioru wszystkich przedmiotów, o których orzeka się dany predykat. W konsekwencji pozwala to ustalić prawdziwość zdania. Zdanie „Subhuti jest mądry” ma odniesienie, gdy istnieje ktoś taki jak Subhuti. Jest natomiast prawdziwe wtedy, gdy ten właśnie Subhuti jest mądry.

W procesie formowania wiedzy w ramach przedstawionej w powyższym akapicie teorii istotną rolę odgrywa szereg metafizycznych kategorii: istnienia (jest ktoś taki jak Subhuti), tożsamości (ten właśnie Subhuti) oraz substancjalności (Subhuti stanowi podłoże dla cech). Pojęcie istoty (*svabhāva*) w buddyjskiej filozofii jest identyfikowane właśnie z tymi kategoriami, to jest istnieniem, tożsamością i substancją (Cox 1995: 73–74, 87–88, 139–146, 2004, Ronkin 2005: 86–131, Hayes 1994, Westerhoff 2009: 19–52). Teorie epistemologiczne najciśniej są, przy pewnych różnicach, związane z podobną teorią wiedzy, głównie ze względu na presuponowaną przez najciśniej koncepcję świadomości, która musi być intencjonalna, czyli mieć swój obiektywny zakres/przedmiot (*viśaya*) (Ganeri 2009).

Filozofii „środkowej drogi” zarzucano, że jest atakiem (*vitandā*) na inne stanowiska filozoficzne, nieprezentującym alternatywnej teorii dotyczącej przedmiotów poznania i reguł debaty⁶. Szczególnie ważna jest kwestia własnego stanowiska epistemologicznego Nagardżuny, z którego pozycji byłby w stanie uzasadnić swoją krytykę. Podobna obiekcja została przedstawiona przez oponenta Nagardżuny w pierwszym fragmencie *Vigrahavyāvartanī* – jeżeli teza Nagardżuny nie posiada istoty, to nie jest w stanie istoty odeprzeć (*nivarta*)⁷. Powyższe rozważania można podsumować w postaci pytania o to, w jaki sposób jest możliwe poznanie, jeśli została odrzucona koncepcja istoty?⁸ Rozważania na ten temat i być może odpowiedź na to pytanie odnajdujemy w sutrze *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā* (dalej: AsPP).

do Williamsa, uważa, że przedmiotem rozważań sarwastiwadinów są samsaryczne związki między dharmami, a nie wyłącznie semantyka rozmów o przeszłości i przyszłości.

⁵ Teoria wiedzy jako prawdziwego i uzasadnionego przekonania (*true justified belief*) ma swoje źródła w dialogu *Teajtet* Platona. Więcej informacji na temat tej teorii i jej krytyki można przeczytać w artykule J.J. Ichikawy i M. Steupa (2012).

⁶ Na temat tego, że madhjamaka była obiektem tego rodzaju krytyki, pisze Bhawawiweka w rozdziale trzecim *Tarkajvālā*, por. D. Eckel (1978: 327).

⁷ Nagardżuna odpowiada oponentowi w *Vigrahavyāvartanī* 21–24, stwierdzając, że wyłącznie twierdzenia (*vaca*) nieposiadające istoty mogą tworzyć zespoły przyczyn (*hetu*) i warunków (*pratyaya*), czyli móc przyczynowo oddziaływać na inne rzeczy, na przykład na istotę. Taka odpowiedź jednak nie przybliży własnego stanowiska epistemologicznego Nagardżuny.

⁸ Zagadnienie to ma już pewną historię w literaturze polskiej. Na przykład K. Jakubczak pisze: „Zaprzeczenie kryteriom poznawczym ma sens wyłącznie w kontekście substancjalnego istnienia kryteriów. Nie ma kryteriów [...], które posiadałyby samobyty. Na poziomie konwencjonalnym, na poziomie istnienia względnego Nagardżuna

Na samym początku sutry AsPP mnich Subhuti odpowiada na prośbę Buddy o wygłoszenie nauki skierowanej do bodhisattwów na temat sposobu, w jaki można osiągnąć doskonałość mądrości (*prajñāpāramitā*) (AsPP: 4–6)⁹:

katamasyaitadbhagavan dharmasyādhivacanam yaduta bodhisattva iti? nāham bhagavamstam dharmam samanupaśyāmi yaduta bodhisattva iti| tamapyaham bhagavan dharmam na samanupaśyāmi yaduta prajñāpāramitā nāma| so'ham bhagavan bodhisattvam vā bodhisattvadharmam vā avindan anupalabhamāno'samanupaśyan, prajñāpāramitāmapyavindan anupalabhamāno'samanupaśyan katamam bodhisattvam katamasyām prajñāpāramitāyāmavadiśyāmi anuśāsiśyāmi?

Do jakiej dharmy [odnosi się] nazwa (*adhivacanam*) „bodhisattwa”? Nie postrzegam (*samanupaśyāmi*) [takiej] dharmy. Tak samo, o Panie!, nie postrzegam dharmy [do, której odnosi się nazwa] „doskonałość mądrości” (*prajñāpāramitā*). O Panie!, ani bodhisattwy, ani dharmy bodhisattwy nie sposób odnaleźć (*avindan*), ani pojąć (*anupalabha*), ani postrzec; doskonałości mądrości również nie sposób odnaleźć ani pojąć, ani postrzec – jakiemu bodhisattwie, jaką doskonałość mądrości mam wskazać (*diśyāmi*) i o jakiej mam nauczać (*anuśāsiśyāmi*)?¹⁰

Subhuti prowadzony mocą Buddy (*buddhānubhāva*) wyjaśnia, że nie sposób wskazać (*diśyāti*) na coś ani nauczać (*anuśāsiśyāti*) o czymś, co nie istnieje (*avindan*) ani czego nie można pojąć (*anupalabha*). Ponadto, aby wiedzieć, że ktoś osiągnął doskonałość mądrości, musimy założyć, że posiada ona istotę (*svabhāva*) (AsPP: 10):

kim kāraṇamāyusman subhūte avirahito bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitāyā veditavyaḥ? yadā rūpameva virahitaṃ rūpasvabhāvena, evaṃ yadā vedanaiva saṃjñāiva saṃskārā eva, yadā vijñānameva virahitaṃ vijñānasvabhāvena, yadā prajñāpāramitāiva virahitaṃ prajñāpāramitāsvabhāvena, yadā sarvajñātaiva virahitaṃ sarvajñātāsvabhāvena||

O Subhuti, skąd wiemy (*veditavya*), że bodhisattwa, mahasattwa jest nieoddzielny (*avirahita*) od doskonałości mądrości, jeśli forma (*rūpa*) jest oddzielona (*virahita*) od istoty formy (*rūpasvabhāva*), tak samo jeśli uczucie (*vedana*), poznanie (*saṃjñā*), dyspozycja (*saṃskārā*) [są oddzielone od swoich istot], jeśli świadomość (*vijñāna*) jest oddzielona od istoty świadomości, jeśli doskonałość mądrości

uznaje obowiązywanie kryteriów” (2010: 180). W. Kurpiewski pisze: „Rozwinięcie krytycznej świadomości jakiegoś filozoficznego stanowiska oznacza, że zna się to wszystko, co głosi dane stanowisko, ale widzi się jeszcze coś więcej. [...] Poglębienie poznania poprzez krytykę nie musi oznaczać kumulacji wiedzy; oznacza raczej wyostrenie widzenia, przeprowadzenie decydujących rozstrzygnięć i odrzucenie tego, co dotąd było uznawane za prawdziwe” (2010: 164). S. Bogacz natomiast: „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” (2014: 243). Żadne z tych stanowisk nie odpowiada jednak na pytanie, jak możliwe jest odparcie istoty przez analizę stanowiska oponenta – czym są konwencjonalne kryteria poznawcze, lub czym jest „wyostrenie widzenia” mające znamiona psychologicznej przemiany towarzyszącej filozoficznej krytyce, lub co jest alternatywą dla wiedzy opartej na syntezie, dyspozycjach itd. Niniejszy artykuł, przynajmniej do pewnego stopnia, stara się wypełnić tę lukę.

⁹ Posługuję się numeracją wprowadzoną w tłumaczeniu *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā* autorstwa E. Conzega (1970).

¹⁰ Tłumaczenie własne z sanskrytu na podstawie edycji *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā* autorstwa P.L. Vaidya (1960). Dla sanskrytu używam transliteracji IAST.

(*prajñāpāramitā*) jest oddzielona od istoty doskonałości mądrości (*prajñāpāramitāsvabhāva*), jeśli wszechwiedza (*sarvajñata*) jest oddzielona od istoty wszechwiedzy (*sarvajñatāsvabhāva*)?

W tym fragmencie Śariputra pyta Subhutię o możliwość poznania (*veditavya*), gdy nie posiada istoty: ani forma, która charakteryzuje widzialne obiekty, ani obiekt poznania, w tym przypadku doskonałość mądrości bodhisattwy, ani świadomość, która jest *residuum* dla wiedzy itd.

Subhuti nie odpowiada Śariputrze wprost. Zgadza się z wnioskami, do których dochodzi – nie sposób rozpoznać, że ktoś osiągnął doskonałość mądrości, ponieważ forma jest różna od swojej istoty itd. – i dodaje, że „istota podłoża dla cechy (*lakṣya*) jest oddzielona od podłoża dla cechy, tak jak istota cechy (*lakṣaṇa*) jest oddzielona od cechy” (AsPP: 10). Gdy Śariputra pyta, czy mimo że nikt nie jest w stanie stwierdzić, że bodhisattwa osiągnął wszechwiedzę (*sarvajña*), to bodhisattwa będzie mógł ją osiągnąć. Subhuti odpowiada (AsPP: 11):

evaṃ carata āyusman śāriputra bodhisattvasya mahāsattvasya sarvajñatā āsannībhavati| yathā yathā sarvajñatā āsannībhavati, tathā tathā sattvapariṭāpanāya kāyacittapariśuddhirlakṣaṇapariśuddhiḥ buddhakṣetraśuddhiḥ| buddhaiśca samavadhānaṃ bhavati| evaṃ ca punarāyusman śāriputra bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitāyāṃ caran sarvajñatāyā āsannībhavati||

Zaprawdę, czcigodny Śariputro bodhisattwa, mahasattwa dojdzie do wszechwiedzy (*sarvajñata*) i będzie w niej trwał. Z pewnością będzie trwał we wszechwiedzy, o ile rozwinie w sobie (*pariṭāpana*) doskonale czyste (*pariśuddhi*) ciało (*kāya*), myśl (*citta*) i znak (*lakṣaṇa*), osiągnie czyste pole buddy (*buddhakṣetra*). Będzie przebywał wraz z buddami. Zaprawdę, czcigodny Śariputro bodhisattwa, mahasattwa dojdzie do wszechwiedzy (*sarvajñata*) i będzie w niej trwał.

Śariputra zapewnia Subhutię o możliwości osiągnięcia poznania, mimo że wszystkie skandhy pozbawione są swojej istoty. Jest to możliwe dlatego, że poznanie nie jest związane z pojmowaniem i intelektualnym chwytniem podstawowych elementów rzeczywistości, lecz z doskonaleniem buddyjskich cnót.

Wszechwiedza (*sarvajña*) jest jedną z cech opisujących intelektualne i moralne właściwości Buddy¹¹. Oznacza, że wszystkie właściwości fenomenalne (*ākāra*) świadomości (*jñāna*) Buddy są werydyczne, czyli zawsze reprezentują stan rzeczy takim, jaki on jest, bez zakłóceń, tak jak przejrzyste czyste lustro odbija światło bez żadnych przeszkód. Wszechwiedza jest również bezpośrednim przedstawieniem stanu rzeczy (*dharma, tattva*) niewplątanym w poznawcze błędy (*prapañca, viparyāsa, kleśa*)¹². W konsekwencji wszechwiedza przekracza poznanie w klasycznym, indyjskim rozumieniu – nie jest dostarczeniem uzasadnienia dla przekonań, lecz przekształceniem samego umysłu. Ponadto nie jest poznaniem wszystkich elementów w świecie, istniejących w przeszłości, teraźniejszości lub przyszłości, lecz zrozumieniem prawa rządzącego rzeczywistością¹³.

¹¹ Por. H. Bechert (2004: 87).

¹² W ten sposób o wszechwiedzy Buddy pisze m.in. P.J. Griffiths (1994: 147–180).

¹³ Takie rozumienie wszechwiedzy odnajdujemy m.in. w literaturze palijskiej. Wieloznaczność terminu *dhamma* określającego przedmiot wszechwiedzy (*sabbaññuta-ñāna*) jest powszechnie znana. Argumenty na rzecz tezy, że wszechwiedza w przypadku teorii buddyjskich nie dotyczy wszystkich elementów, ale ich natury, a dokładnie rządzącego nimi prawa, przedstawił P.S. Jaini (1974: 71–90).

Zgodnie z treścią AsPP, aby osiągnąć wszechwiedzę, należy:

- a) zrozumieć, że wszystkie rzeczy, które posiadają nazwy (*nāmadheya*) nie istnieją (*avidyamāna*), ponieważ nie są ani stałe (*sthita*), ani niestałe (*viṣṭhita*) (AsPP: 7),
- b) nie opierać się (*sthātavya*) na pięciu skandhach (AsPP: 8),
- c) nie działać (*carati*) tak, jak gdyby skandhy istniały (AsPP: 13),
- d) zrozumieć i utrzymać w umyśle, że pięć skandh jest iluzją (*māya*) (AsPP: 18).

Wyłącznie zalecenie przedstawione w punkcie (a) posiada komponent poznawczy, reszta punktów związana jest z wykształceniem postaw lub psychologicznych dyspozycji względem koncepcji pięciu skandh, a dokładniej względem przekonania o ich istnieniu. Żadne z zaleceń (a)–(d) nie stanowi opisu mechanizmu nabierania prawdziwych, uzasadnionych, pewnych przekonań. Mimo to wszechwiedza stanowi opis procesów poznawczych, ponieważ pozwala rozpoznać prawdziwą naturę rzeczywistości (AsPP: 20–21). Jest to opis normatywny, czyli opis tego, jak poznanie powinno wyglądać, a nie tego, jak wygląda w większości przypadków. Ponadto, normatywny opis nie dotyczy w tym przypadku procesu nabywania wiedzy, lecz treści przekonań, które składają się na wiedzę.

Jak wszechwiedza wiąże się z krytyką istoty? W AsPP krytyka istoty jest tematem pobocznym. To pisma Nagardżuny nadają jej centralne znaczenie. Koncepcja wszechwiedzy jest przedstawiana paralelnie do rozważań dotyczących doskonałości mądrości i ścieżki bodhisattwy, tym samym jej rola jest zdecydowanie ważniejsza z punktu widzenia nauki AsPP niż kwestia istnienia lub nieistnienia istoty. Sutra nie zawiera na temat ich związku żadnej wyraźnej opinii. Dlatego przedstawiona tutaj analiza powinna zostać odczytana jako jedynie prawdopodobna.

Niejako oczywiste wydaje się zapośredniczenie wszechwiedzy w krytyce istoty za pomocą koncepcji pustki (*śunyata*), co robi między innymi Edward Conze (1953: 117–129)¹⁴. Być może, tak jak w filozofii Nagardżuny, również w AsPP rozpoznanie pustki jest efektem ostatecznej analizy poszczególnych dharm. Dzięki ich badaniu jesteśmy w stanie poznać ich naturę, czyli zrozumieć, że nie posiadają one istoty. Proces ten można opisać za pomocą teorii dwóch prawd, gdzie prawdę ostateczną (*paramārtha*) można utożsamić z wszechwiedzą, czyli zrozumieniem prawa rządzącego rzeczywistością, natomiast prawdę względną (*samvṛtisatya*) z realizacją różnych praktyk, w tym analizą dharm, prowadzącą do osiągnięcia wszechwiedzy.

Hipoteza zakładająca, że pustka jest pojęciem pośrednim pomiędzy krytyką istoty i wszechwiedzą, jest jednak, jak sądzę, błędna, ponieważ pojęcie pustki w AsPP oznacza coś innego niż w tekstach Nagardżuny.

Pustce poświęcony jest między innymi rozdział osiemnasty AsPP, gdzie przedstawiona została jako synonim braku znaków (*ānimitta*), braku pragnień (*apraṇihita*), braku działań powodowanych wolą (*abhisamkāra*), braku powstawania (*anutpāda*), braku narodzin i istnienia (*ajāterabhāva*), beznamiętności (*virāga*), ustawiania (*nirodha*), nirwany (*nirvāna*) i odejścia (*vigama*) oraz wszystkich innych dharm (AsPP: 342). Pustka odgrywa w tym rozdziale rolę operatora wskazującego na brak czegoś w czymś.

¹⁴ Conze w swoim artykule wyjaśnia nauki AsPP, odwołując się przede wszystkim do tekstów Czandrakirtiego. Jest to zapewne źródłem pewnych uproszczeń, które możemy odnaleźć w jego tekście i które być może decydują o niedokładności interpretacji Conzego, zwłaszcza odnośnie do znaczenia pustki w AsPP.

Jak pisze Linnart Mäll (2005: 53):

Śūnyatā w *Aṣṭasāhasrikā* nie jest ontologicznym faktem lub „istniejącym stanem rzeczy”. Nie jest również pojęciem w ramach teorii ani ideą, która powinna być zrozumiana i „zrealizowana”. Najprawdopodobniej oznacza spontaniczną rezygnację z wszelkich działań, pozytywnych i negatywnych, wykonywanych przez osobę na dharmach, i w tym samym czasie rezygnację z samej rezygnacji.

Bez względu na to, czy Mäll ma rację i pustka jest rezygnacją, czy nie, to nic nie wskazuje na to, że w AsPP była rozumiana tak jak w *Mūlamadhyamakakārikā*, czyli jako brak istoty. W konsekwencji, chociaż pustka jest związana z wszechwiedzą, ponieważ obie opisują umysł bodhisattwy, to nie jest związana z istotą i przez to nie jest w stanie zapośredniczyć jej krytyki we wszechwiedzy.

Bardziej prawdopodobne jest wyjaśnienie odwołujące się do sposobu, w jaki sutra opisuje poznanie dharm. Sutra wymienia listę 84 dharm, w których Bodhisattwa nie powinien przebywać¹⁵ (*sthātavya*), jeśli dąży do doskonałości mądrości (AsPP: 35). We fragmencie AsPP: 194–196 czytamy, że jeśli Bodhisattwa chce osiągnąć swój cel, to nie powinien tworzyć (*janayati*) żadnej spośród 127 wymienionych dharm. Obie listy różnią się od tych znanych z abhidharmy w niewielkim stopniu. Jak opisuje to sutra wielokrotnie, dharmy, zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne stanowią przedmiot, na którym operuje rozum (*manas*).

Każda dharmy może być przedmiotem aktywności umysłu. Chwywanie (*parigraha*) dharm jest w AsPP przedstawione jako przeszkoda w osiągnięciu wszechwiedzy i doskonałości mądrości.

Wyjątek stanowi tutaj kilka elementów, których uchwycenie służy osiągnięciu doskonałości mądrości¹⁶, ostatecznie nie są one jednak przedmiotem wszechwiedzy. Proces chwytania Mäll opisuje jako „dodawanie” poszczególnych elementów przez umysł do osoby rozumianej jako złożenie podstawowych elementów (2005: 45–46). Na uwagę zasługuje również fakt, że zbiór dharm składających się na osobę może być przez nowo uchwycone dharmy „owładnięty”. *Parigraha* znaczy bowiem zarówno chwycić, jak i być chwytanym. Ponadto, *kalpana* i *vikapla*, czyli proces wyobrażania dharm nie prowadzi do osiągnięcia wyższego stanu umysłu (AsPP: 26).

Na podstawie powyższych fragmentów można sformułować tezę, że na drodze do osiągnięcia doskonałości mądrości i wszechwiedzy tworzenie list dharm stanowi przeszkodę. Jak można przeczytać w tekstach sarwastiwady, tworzenie list dharm, zwłaszcza to oparte na ich wewnętrznych, indywidualnych charakterystykach, jest nieodłącznie związane z istnieniem ich istoty. Wszechwiedza, ponieważ jest cechą charakteryzującą intelektualne i moralne właściwości zrealizowanego umysłu oraz jest niezależna względem poznania poszczególnych dharm, jest niezwiązana również z istnieniem istoty. Łączy się natomiast z poglądem na temat nieistnienia i iluzoryczności podstawowych elementów. Tymczasem abhidharmiczny pogląd dotyczący ich istoty presuponuje dokładnie odwrotną tezę, to jest ich realne istnienie.

¹⁵ Najprawdopodobniej *sthātavya*, termin, który tłumaczę jako „przebywanie”, odnosi się do stanu umysłu bodhisattwy, w którym intensywne myślenie o dharmach może prowadzić do Ignięcia (*upādāna*).

¹⁶ Są to *saddharma*, *prajñāpāramitā*, *upāyakaśālyā* i *mahākāraṇā*, por. AsPP: 343, 287, 404 i nast., por. L. Mäll (2005: 45).

Jaki jest związek filozofii Nagardżuny i sutry AsPP? Sutra została po raz pierwszy przetłumaczona na język chiński w roku 172 n.e. przez mnicha Lokakszeme (Zhī Lóujiāchèn), natomiast Nagardżuna żył najprawdopodobniej pomiędzy drugim i trzecim wiekiem n.e. – nic nie stoi na przeszkodzie, żeby uznać, że Nagardżuna znał treść AsPP lub przynajmniej zawarte w niej idee. Co więcej, zarówno tradycja chińska, na przykład Huiyuan (Hui-Yüan), jak i indyjska, na przykład Asanga i Czandrakirti, oraz liczni współcześni badacze są przekonani, że filozofia Nagardżuny stanowi systematyczny wykład treści przedstawionych w AsPP¹⁷.

Podobieństwa pomiędzy AsPP i filozofią Nagardżuny dotyczące koncepcji istoty (*svabhāva*) oraz teorii pięciu skandh są uderzające. Nie jest tak w przypadku koncepcji wszechwiedzy, głównie dlatego że Nagardżuna nie posługiwał się terminem *sarvajña* często. Pisał o wszechwiedzy Buddy w wersji dedykacyjnym oraz we fragmencie 1.74 *Ratnāvalī*, w którym stwierdził, że Budda ze względu na swoją wszechwiedzę milczał zapytany o to, czy świat jest skończony. W autokomentarzu do *Vigrahavyāvartanī* 7 możemy przeczytać, że według ludzi znających stan rzeczy (*dharmāvasthā*) wszechwiedza posiada swoją istotę – jest to oczywiście pogląd oponenta Nagardżuny. Warto w tym kontekście przypomnieć również różnicę w rozumieniu pustki obecną w AsPP i *Mūlamadhyamakakārikā*.

Centralnym zagadnieniem podniesionym w tym artykule jest kwestia własnego stanowiska epistemologicznego Nagardżuny. Na rzecz tezy, że Nagardżuna krytykuje oponentów, zakładając, że wszechwiedza jest ostatecznym miernikiem prawdziwości przekonań na temat praw rządzących rzeczywistością, przemawia zbyt mało fragmentów jego tekstów. Niemniej, koncepcja wszechwiedzy i poznania związanego z praktyką przekształcania umysłu, a nie uzasadniania poglądów, może stanowić odpowiedź na zarzut, że Nagardżuna, ponieważ krytykował koncepcję istoty, to nie mógł mieć własnego stanowiska epistemologicznego. Ponadto, koncepcja ta – w przeciwieństwie do innych teorii znanych Nagardżunie – nie presuponuje istnienia istoty, a dokładniej była rozwijana równocześnie z jej krytyką. Co więcej, autor AsPP, tak jak Nagardżuna, krytykuje poznanie dążące do uchwycenia indywidualnej charakterystyki poszczególnych dharm za pomocą odniesienia się do ich istoty.

Trzeba jednak pamiętać, że wszechwiedza, ponieważ nie jest związana z codziennymi praktykami i w dużej mierze opiera się na religijnym autorytecie, wykracza poza tradycyjnie rozumiane poznanie. Tym samym umiejscawia ona Nagardżunę poza głównym nurtem filozofii indyjskiej. Pytanie, w jakim stopniu koncepcja wszechwiedzy chroni Nagardżunę przed zarzutem niekonkluzywności jego krytyki oraz jedynie werbalnego charakteru jego teorii, pozostaje na razie bez odpowiedzi. Niniejszy artykuł sugeruje jedynie, że z pewnością nie jest to tradycyjnie rozumiana epistemologia, a związki krytyki istoty z koncepcją wszechwiedzy pozwalają przypuszczać, że epistemologia Nagardżuny programowo przekracza codzienne poznanie nieoświeconego umysłu.

¹⁷ Obszerną listę badaczy, którzy uznają filozofię Nagardżuny za systematyczny wykład treści sutry AsPP, prezentuje R.H. Robinson (1967: 61–65). Pomimo że praca Robinsona pochodzi sprzed blisko pięćdziesięciu lat, przedstawiony w niej pogląd na temat związku Nagardżuny i AsPP nie wzbudza kontrowersji do dziś.

BIBLIOGRAFIA

- Bastow, David. 1994. *The Mahā-Vibhāṣā Arguments for Sarvāstivāda*, „Philosophy East and West” 44, 3: 489–499.
- Bechert, Heinz. 2004. *Life of the Buddha*, w: R.E. Buswell (red.), *Encyclopedia of Buddhism*, New York: Macmillan Publishers, s. 82–87.
- Bogacz, Szymon. 2014. *Krytyka dialektycznej interpretacji filozofii Nagardżuny*, „Diametros” 42: 227–246.
- Conze, Edward. 1953. *The ontology of the Prajñāpāramitā*, „Philosophy East and West” 3, 2: 117–129.
- Conze, Edward (tłum.). 1970. *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*, Calcutta: The Asiatic Society.
- Cox, Colette. 1995. *Disputed Dharmas. Early Buddhist Theories on Existence*, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Cox, Colette. 2004. *From Category to Ontology: The Changing Role of Dharma in Sarvāstivāda Abhidharma*, „Journal of Indian Philosophy” 32, 5–6: 543–597.
- Eckel, David. 1978. *Bhāvaviveka and the Early Mādhyamika Theories of Language*, „Philosophy East and West” 20, 3: 323–337.
- Ganeri, Jonardon. 2009. *Analytic Philosophy in Early Modern India*, <http://plato.stanford.edu/entries/early-modern-india/> [02.09.2014].
- Griffiths, Paul J. 1994. *On Being Buddha*, Albany: State University of New York Press.
- Hayes, Richard. 1994. *Nāgārjuna’s Appeal*, „Journal of Indian Philosophy” 22, 4: 299–378.
- Jaini, Padmanabh S. 1974. *On the Sarvajña (Omniscience) of Mahāvira and the Buddha*, w: Lance Cousins, Arnold Kunst i Kenneth Roy Norman (red.), *Buddhist Studies in Honour of I.B. Horner*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, s. 71–90.
- Jakubczak, Krzysztof. 2010. *Madhyamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia?*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Kurpiewski, Wiesław. 2010. *Filozofia pradźniaparamita. Droga bodhisattwy*, Kraków: Wydawnictwo A.
- Mäll, Linnart. 2005. *Studies in the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā and other essays*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Nagardżuna, *Ratnāvalī*, <http://sastravid.net/projects/view?projectId=49#!fromSectionId:0;lastSectionId:0;viewOptions:49T;toc:true;edit:false;notes:0> [11.09.2014].
- Nagardżuna, *Vigrahavyāvartanī*, <http://sastravid.net/projects/view?projectId=47#!fromSectionId:7377;lastSectionId:0;viewOptions:47T;toc:true;edit:false;notes:7377> [11.09.2014].
- Oetke, Claus. 2004. *The Role of the Example in Ancient Indian Logic*, w: Shōryū Katsura i Ernst Steinkellner (red.), *The Role of the Example (dṛṣṭānta) in Classical Indian Logic*, Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, s. 175–196.
- Phillips, Stephen. 2011. *Epistemology in Classical Indian Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-india/> [02.09.2014].
- Potter, Karl. 1984. *Does Indian Epistemology Concern Justified True Belief?*, „Journal of Indian Philosophy” 12, 4: 307–327.

- Robinson, Richard H. 1967. *Early Madhjamika in India and China*, Madison: The University of Wisconsin Press.
- Ronkin, Noa. 2005. *Early Buddhist Metaphysics*, New York: Routledge Curzon.
- Siderits, Mark. 1980. *The Madhyamaka Critique of Epistemology I*, „Journal of Indian Philosophy” 8, 4: 307–335.
- Siderits, Mark. 1981. *The Madhyamaka Critique of Epistemology II*, „Journal of Indian Philosophy” 9, 2: 121–190.
- Tola, Fernando i Carmen Dragonetti. 2004. *Nāgārjuna’s Refutation of Logic (Nyāya) Vaidalyaprakaraṇa*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Vaidya, Paraśurāma Lakshmaṇa (red.). 1960. *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*, Darbhanga, <http://www.dsbcproject.org/node/8242> [02.09.2014].
- Westerhoff, Jan. 2009. *Nagarjuna’s Madhyamaka: A Philosophical Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Williams, Paul. 1981. *On the Abhidharma Ontology*, „Journal of Indian Philosophy” 9, 3: 227–257.

EPISTEMOLOGY IN AṢṬASĀHASRIKĀPRAJÑĀPĀRAMITĀ AND IN NĀGĀRJUNA’S MIDDLE WAY

Nāgārjuna’s Middle Way (*madhyamaka*) doctrine met with the objection that it is a mere verbal attack (*viṭandā*) against other philosophical positions. As one of the Madhyamaka critics pointed out: because Nāgārjuna does not hold own position, he is not able to justify his criticism of the essence (*svabhāva*). The article is an answer to the question whether, in the context of Indian philosophy, it is possible to know things devoid of essences. Theory of knowledge of this kind, i.e. the concept of omniscience (*sarvajña*) was presented in *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā* sutra. Associations between Nāgārjuna’s texts and the sutra suggest that omniscience could be a substrate for epistemological position of the Middle Way.

Keywords: Indian epistemology, *svabhāva*, omniscience, Nāgārjuna, *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*