BOLOR-UN GEREL

CRYSTAL-SPLENDOUR

VOLUME I

BOLOR-UN GEREL

KRISTÁLYFÉNY

TANULMÁNYOK KARA GYÖRGY PROFESSZOR
70. SZÜLETÉSNAPJÁNAK TISZTELETÉRE

I. KÖTET

SZERKESZTETTE

BIRTALAN ÁGNES ÉS RÁKOS ATTILA

EÖTVÖS LORÁND TUDOMÁNYEGYETEM, BELSŐ-ÁZSIAI TANSZÉK
MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA, ALTAJISZTIKAI KUTATÓCSOPORT
BUDAPEST 2005

BOLOR-UN GEREL

CRYSTAL-SPLENDOUR

ESSAYS PRESENTED IN HONOUR OF
PROFESSOR KARA GYÖRGY'S 70TH BIRTHDAY

VOLUME I

EDITED BY

BIRTALAN ÁGNES AND RÁKOS ATTILA

EÖTVÖS LORÁND UNIVERSITY, DEPARTMENT OF INNER ASIAN STUDIES
HUNGARIAN ACADEMY OF SCIENCES, RESEARCH GROUP FOR ALTAIC STUDIES
BUDAPEST 2005

BOLOR-UN GEREL. KRISTÁLYFÉNY. I. KÖTET

Szerkesztette Birtalan Ágnes és Rákos Attila

Eötvös Loránd Tudományegyetem, Belső-ázsiai Tanszék

Magyar Tudományos Akadémia, Altajisztikai Kutatócsoport

A kötet kiadását támogatta a Chiang Ching-Kuo Foundation for International Scholarly Exchange és a Komacu Csikó Alapítvány.

Az angol szövegeket lektorálta: Pokoly Judit

Technikai szerkesztő: Rákos Attila

BOLOR-UN GEREL. CRYSTAL-SPLENDOUR. VOLUME I

Edited by Birtalan Ágnes and Rákos Attila

Eötvös Loránd University, Department of Inner Asian Studies

Hungarian Academy of Sciences, Research Group for Altaic Studies

This volume was published with the support of the Chiang Ching-Kuo Foundation for International Scholarly Exchange and the Komacu Csikó Foundation (Budapest).

English texts were checked by Pokoly Judit.

Technical editor: Rákos Attila

Copyright © Budapest 2005

ISBN 963 463 766 3

ISBN 963 463 765 Ö

TABLE OF CONTENTS – TARTALOMJEGYZÉK

PREFACE 1

TABULA GRATULATORIA 3

RÓNA-TAS ANDRÁS: *Kara György bemutatása* 5

СУЛТАН ТАУКЕЙ: *Эрхэм эрдэнэ бүтээгч суу билэгтэн* 9

AGÓCS TAMÁS: *„A Látomásbeli Önmegszabadító”* 13

APATÓCZKY ÁKOS BERTALAN: *„... és a maradék”* 25

APOR ÉVA: *A perzsa* taẕkira *és a kontinuitás* 35

ARANYOSI ÉVA: *A hit újjászületése* 45

AVAR ÁKOS: *A mongol népi gyógyászat* 51

BALOGH PÉTER: *A buddhizmus Mongóliában* 65

BARTA ZSOLT: *Néhány megjegyzés a magyarországi tatárjárás (1241–1242) történetéhez* 77

BASKI IMRE: *Vaskapuk (Temir qapï̈γ, Vaskapu, Dömörkapu)* 83

D. BAYARTU: 蒙古文学与《西游记》 107

BERECZKI ZOLTÁN: *Szentséges Dzsingisz kánnak imája* 113

BETHLENFALVY GÉZA: *The life of dzogchen master Dga'-rab-rdo-rje in a Mongolian Rnam-thar* 125

BRITTIG VERA: *Megjegyzések egy ladaki mintakönyv Gur-gyi mgon-po ábrázolásához* ... 131

KEREYIDJIN D. BÜRGÜD: *About Mongolian Children's Folk Songs.* 141

Ж. ЦОЛОО: *Монголын хуульзүйн нэгэн дурсгалт бичгийн хэдэн нэр томъёо* 157

CSÁKI ÉVA: *Középmongol eredetű jövevényszók a karacsáj-balkárban 2.* 169

CSORNAI KOVÁCS TAMÁS: *Nomádok négy keréken* 191

DALLOS EDINA: *Nőalakok a tatár varázsmesékben* 209

DEBRECZENI ÁKOS: *A Stengs-ek története a Ka-khol-ma-ban* 223

EGYED ALICE: *The Meaningless Fill-in Syllables in Tibetan Buddhist Chant* 235

ERDÉLYI ISTVÁN: *Hösön uhaa – Áldozóhely és temető a Góbi-sivatagban* 243

Л. ЭРДЭНЭСУВД: *Монгол хэлний этгээд үг хэллэгийн судлал, түүнийг судлах нь* 249

FAJCSÁK GYÖRGYI: *„Bevezetés a Buddhó tanába”* 253

АЛЕКСАНДЪР ФЕДОТОВ: *О животных белого цвета в тюркском и монгольском эпосе* 267

FEHÉR JUDIT: *Neyārtha és nītārtha tanítások a madhyamaka hagyomány alapján* 279

FODOR PÁL: *A magán- és kényszerkölcsön szerepe az oszmán államháztartásban a 16–17. század fordulóján* 301

D. GANBOLD: *Kara György köszöntésére* 307

GELLE ZSÓKA: *Kunga Rangdöl alászállása a poklok birodalmába* 315

GYARMATI IMRE: *A Rák csillagkép elnevezései a török nyelvekben* 333

HAJNAL LÁSZLÓ: *Modern mongol mitologizálás* 343

HAMAR IMRE: *Az Avataṃsaka-sūtra szanszkrit és tibeti szövegváltozatai* 349

HOPPÁL MIHÁLY – SOMFAI KARA DÁVID: *Kirgiz sámánszertartás Xinjiangból* 359

IVÁN ANDREA: *A középmongol Pañcarakṣā* 375

KAKAS BEÁTA: *A tudat megtisztítása, avagy gyakorlati buddhista irodalom Tibetben* 377

ABLET KAMALOV: *Sino-Uighurica: Revisiting the Uighur Runic Insriptions and the T'ang Sources* 385

KARMADORJE: བོད་རིགས་སྒྲིག་སྒྲུ། 393

Б. КАТУУ: *БНУнгар Улсын нэрт монголч эрдэмтэн Д. Карагийн монгол аман зохиолын судлалд оруулсан хувь нэмэр* 395

KELÉNYI BÉLA: *Vajrabhairava „tizenhármas"* maṇḍalája 401

KÓSA GÁBOR: *A fényküldött és a sámánnő* 417

KOVÁCS ATTILA ENDRE: *Cedenbal leváltása és ami körülötte történt* 431

KOVÁCS DÖMÖTÖR: *Old Turkic Literary Tradition in the "Secret History of the Mongols"* 451

IRINA KULGANEK: *The English Missionaries in Siberia: Robert Yuille's Correspondence with O. M. Kovalevskij* 457

KUN PÉTER: *Hetvenhét kazak közmondás és szólás* 465

KUNKOVÁCS LÁSZLÓ: *Tibet átformál* 475

KUZDER RITA: Lhamo*, a hagyományos tibeti táncos zenedráma* 481

LOVÁSZ VIKTOR: *Tibeti szerzetesi fogadalmak, avagy* Sdom-pa 493

MAJER ZSUZSA: *A mongol szerzetesi ruhadarabok és fejfedők terminológiája* 507

MÉSZÁROS CSABA: *Trópusok vagy jelek?* 517

NAGY KORNÉL: *Khalkedóntól Khalkedónig: Ortodoxia és monofizitizmus látképe az örmény katholikosz listák tükrében (4–10. század)* 535

NAGY ZOLTÁN: *Namo Buddhaya, Namo Dharmaya, Namo Sanghaya! Namo Lenina, Namo Ideologiya, Namo Partiya!* 545

OBRUSÁNSZKY BORBÁLA: *Danjanrawǰaa tevékenysége és hagyatéka* 559

OKA ILDIKÓ HAJNALKA: *A magyarországi kun női viselet fejdísze és ennek néprajzi, viselettörténeti háttere* ... 573

OLÁH CSABA: 『壬申入明記』から見る永正年間の遣明使節をめぐる諸問題 ... 589

PÉRI BENEDEK: *Kalmük tisztségviselők a Mughal Birodalom szolgálatában* ... 603

PÉTER ALEXA: *A bSam-yas kolostor története Sa-skya-pa bSod-nams rgyal-mtshan:* A királyok származását megvilágító tükör *című műve alapján* ... 613

PŐCZE KRISZTIÁN: *Sülde* ... 627

В. И. РАССАДИН: *Об окинских сойотах и их языке* ... 635

В. И. РАССАДИН – Д. Д. ДОНДОКОВА: *О проблемах составления сравнительно-исторической грамматики бурятского языка* ... 641

RUTTAI MÁRTA: *A két szürke története* ... 647

SALÁT GERGELY: *A zhangjiashani leletek és a* Zouyanshu ... 655

SÁNTHA ISTVÁN: *„Ideje már a tajgába indulnunk!”* ... 671

SÁRKÖZI ALICE: *Őfényessége tanítása – A 8. Dzsebcundamba Kutuktu pásztorlevele* ... 685

SERES ISTVÁN: *18. századi magyar híradások a volgai kalmükökről* ... 697

SIPOS JÁNOS: *A sziú indián dalok ázsiai kapcsolatairól* ... 705

TATYANA SKRYNNIKOVA: *Semantic Codes of the Buryat Traditional Culture in the Epos “Alamži Mergen”* ... 719

SOMLAI GYÖRGY: *Táranátha egy* dóhá-*magyarázata* ... 723

SZALMÁSI PÁL: *Károkatona* ... 735

SZILÁGYI ZSOLT: *Ґaldan szent fája* ... 737

TAKÁCS RÉKA: *Identitás és nyelvek: a modern tibeti irodalom kialakulása és paradoxonai* ... 747

MARIA MAGDOLNA TATÁR: *Some Central-Asian Ethnonyms among the Mongols* ... 761

TELEKI KRISZTINA: *Mongólia kolostorai az Arany Krónika jegyzéke alapján* ... 773

TÓTH ERZSÉBET: *Dzsingisz kán származásának leírása tibeti nyelvű történeti művekben* ... 791

TÖRCSI LEVENTE BALÁZS: *Sarki hisztéria* ... 807

TÖRÖK RÓBERT: *A Dayan Degereki hegyistenséghez szóló tibeti nyelvű áldozati rituálészöveg két változatának összehasonlítása* ... 821

С. М. ТРОФИМОВА: *Категория посессивности и ее выражение в монгольских языках* ... 827

UHERKOVICH LÁSZLÓ: *A Citta-mātra iskola bemutatása Dkon-mchog ’jigs-med dbang-po-nál* ... 831

VON KÄTHE URAY-KŐHALMI: *Geser/Kesar, der Weltherrscher und Erlöser* ... 845

VARGA FERENCE: *A burját xawčaaxai* ... 853

VÁSÁRY ISTVÁN: *Oldamur és társai* 869

ДМИТРИЙ ВАСИЛЬЕВ: *Неопубликованные наскальные надписи из Тувы* 877

VERES PÉTER: *A magyarok és az obi-ugorok közös* *mańćə *önelnevezése etimológiájának történelmi és mitikus háttere* 881

WINDHOFFER TÍMEA: *A Fehérlófia Belső-Ázsiában* 901

WOJTILLA GYULA: *Samayamātṛkā II, 91–92. Interpretációs lehetőségek* 911

YAMAJI MASANORI: *Kakun* 家訓*, a japán „családi intelmek”* 915

ZENTAI GYÖRGY: *Három nepáli bronzszobor a Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteményéből* 925

ZSIGMOND BENEDEK: *Kartvél nyelv-e az örmény?* 935

NEYĀRTHA ÉS NĪTĀRTHA TANÍTÁSOK A MADHYAMAKA HAGYOMÁNY ALAPJÁN

lCang-skya Rol-pa'i rdo-rje értelmezése[*]

Fehér Judit

A legtökéletesebb Dharma mélységes, megfoghatatlan,
támpont nélküli – mondták a valót látó tökéletes buddhák.

(*Nāgārjuna, Drágakőfüzér I.75.*)

E rövid bevezetőben a *madhyamaka* hermeneutikai hagyomány legfőbb jellemzőit ismertetem elsősorban a *dge-lugs-pa* lCang-skya Rol-pa'i rdo-rje (1717–1786) leírásának összegzésével, miközben nagy vonalakban bemutatom a mahájána hermeneutika azon legfontosabb elemeit is, melyek Rol-pa'i rdo-rje megállapításait a megfelelő kontextusba helyezik. Rol-pa'i rdo-rje-nek a lefordított *grub-mtha'* (*siddhānta*) szövegrészben kikristályozódó hermeneutikai elvei természetesen nem önállóak. Mint általában minden tételeles filozófiai renszereket ismertető mű (*siddhānta, grub-mtha'*) írója, igen erősen támaszkodik elődei szellemi örökségére, és legfőképp rJe Tsong-kha-pa Blo-bzang grags-pá-nak (1357–1419) *A tovább értelmezendő és végleges jelentés szép kifejtésének veleje* (*Drang-ba-dang nges-pa'i don rnam-par 'byed-pa'i bstan-bcos Legs-bshad snying-po*) című írására.[1] Nem vállalkoztam a hermeneutikai hagyomány igen bonyolult rendszerének aprólékos bemutatására, sem arra, hogy szembesítsem az olvasót a hermeneutikai kérdéskör számos, olykor megoldhatatlannak tűnő paradoxonjával.

A mahájána buddhizmus hermeneutikai hagyományának gyökerei igen mélyre nyúlnak. A buddhista szentiratok tanúbizonysága szerint Śākyamuni Buddhát közvetlenül a valóságra ébredése után kételyek gyötörték: átadható-e, közölhető-e torzítás és torzulás nélkül az a valóság, amit ő oly mélynek, nehezen felfoghatónak, megfoghatatlannak látott. Megértik-e a szavakban megfogalmazhatatlan valóságra vonatkozó szóbeli üzenetének a jelentését? Érdemes-e tanítania, a tanítása jelentése megfeleltethető-e majd mások számára a valóságélménye tárgyával? A szenvedő lények iránti együttérzéstől vezérelve, aggodalmait leküzdve végül a nehezen megszerzett tudása átadása mellett döntött a lények megszabadulása érdekében, s a mahájána hagyomány alapján egy olyan ügyes tanítói módszerhez (*upāya-kauśalya, thabs-la mkhas-pa*) folyamodott, amellyel biztosítottnak látta, hogy a különböző képességű és beállítottságú hallgatói megértik majd tanításai jelentését, s így azok hasznukra válhatnak. A hagyomány szerint ezt a gyógyító, terapeuta tanítói módszert alkalmazva a hallgatói szükségleteihez, gyengéihez igazodva válogatta meg

[*] A publikáció alapjául szolgáló kutatómunkát az Országos Tudományos Kutatási Alap támogatta (OTKA T 42683).

[1] A madhyamaka hermeneutikát ismertető alfejezetében – mint a többi fejezetben is – egész passzusokat vesz át Tsong-ka-pá-tól szinte változtatás nélkül, anélkül, hogy ezt megmondaná. Rol-pa'i rdo-rje fejtegetéseit olvasva valójában Tsong-kha-pa gondolatait ismerjük meg. Vö. Fehér J.: Ki az igazi mādhyamika? (lCang-skya Rol-pa'i rdo-rje difiníciója). In: *Keletkutatás* (1996. ősz – 2002. tavasz), p. 38, p. 42: n. 16, p. 47: n. 27.

tanításait: a tanítványok szellemi szintjét, világszemléletét, hajlamait kellően felmérve nem ugyanazt tanította mindenkinek.

A szútrákban elhangzott tanítások heterogenitása, sokszor ellentmondásosnak tűnő volta az idő múlásával természetszerűen kiváltotta a követőkben azt az igényt, hogy meghatározzák: melyek azok a tanítások, amelyeket végérvényesnek, végleges jelentésűeknek (*nītārtha, nges-pa'i don*) tarthatnak, s melyek azok, amelyek provizórikus érvényűek és még további következtetésre, értelmezésre szorulnak (*neyārtha, drang-ba'i don*) ahhoz, hogy belőlük kiindulva eljuthassanak a végleges jelentéshez. A *neyārtha* és *nītārtha* tanítások ismérveinek a megállapítása azonban nem jelentett egyszerű feladatot. Egyes Buddha beszédek – beleértve természetesen a Magasztos (*Bhagavat, bCom-ldan-'das*) szavaiként tisztelt mahájána szútrákat is – már maguk is tartalmaztak a tanítások ilyen típusú osztályozára vonatkozó útmutatásokat, ám ezek a kinyilatkoztatások számos szútrában ellentmondtak egymásnak.

Az ellentmondások feloldását a két nagy mahájána buddhista iskola, a *madhyamaka* (*dbu-ma-pa*) és a *yogācāra* (*rnal-'byor spyod-pa*) eltérően oldotta meg, s így hermeneutikájuk, azaz a Buddha szavait értelmező rendszerük eltér egymástól. A Buddha tanításai értelmezésének eme tudománya mindkét iskolánál szerves részét képezi a buddhista gyakorlatnak, melynek hermeneutikai kulcsszavai tehát a *neyārtha* (*drang-don*) és *nītārtha* (*nges-don*) kategóriák. A *madhyamaka* és a *yogācāra* iskolák hermeneutikai hagyománya eltérő szútra-forrásokra épül, melyekben nem ugyanazok a buddhai tanítások vannak tovább értelmezendőknek illetve végleges jelentésűeknek meghatározva.

A *yogācārin*ok hermeneutikájának alapforrása *A rejtett szándékot felfedő szútra* (*Saṁdhinirmocana-sūtra, mDo-sde dgongs-'grel*), míg a mādhyamikák hermeneutikai rendszerében az *Aksajamati tanítása szútra* (*Akṣayamati-nirdeśa-sūtra, Blo-gros mi zad-pas bstan-pa'i mdo*) szolgál a *neyārtha* és *nītārtha* tanítások megkülönböztetése fő forrásául. *A rejtett szándékot felfedő szútrá*ban a tovább értelmezendő és a végleges jelentésű szútrák megkülönböztetése elválaszthatatlanul összefonódott a tan kerekének háromszori megforgatásának hagyományával azáltal, hogy a szútra Buddha tanításait három nagy csoportba rendezi a tan (*dharma*, *chos*) fokozatos átadásának elve alapján. A fokozatosan átadott tanítások három nagy csoportba válogatásának szinte leglényegesebb eleme az ügyes pedagógiai módszer nagyszabású alkalmazása, hiszen a háromszori kerék-megforgatás során háromféle hallgatói közönség kapott három különböző tanítás-csoportot.

A rejtett szándékot felfedő szútra szerint a tan kerekének első megforgatását azok a tanítások képezik, amelyeket a Felébredett a *srávaká*knak (*śrāvaka, nyan-thos*) adott. Másodszorra akkor forgatta meg a tankereket, amikor minden dolog ürességét (*śūnyatā, stong-pa-nyid*), azaz a személy és a jelenségek én nélküliségét, magánvaló létének hiányát tanította a mahájána (*mahāyāna, theg-pa chen-po*) beállítottságú tanítványoknak a *Tökéletes bölcsesség szútrái*val (*Prajñāpāramitā-sūtra, Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i mdo*) és egyéb, hasonló szellemiségű mahájána szútrákkal. A tan kerekének harmadik s egyben utolsó megforgatása során adott tanítások megfeleltethetők a későbbi *yogācāra* rendszer tanaival, amelyeknek központi magja a három mibenlétről (*trisvabhāva, ngo-bo-nyid gsum*) szóló tanítás.

Noha a *yogācārin*ok és *mādhyamiká*k között nincs nézeteltérés *A rejtett szándékot felfedő szútrák*kal ama tartalmát tekintve, hogy a Buddha háromszor forgatta meg a tan kerekét, s egyetértenek abban is, hogy melyik alkalommal mit tanított, eltérő állásponton vannak arra nézve, hogy mely tanítás-csoport tekintendő további értelmezlésre szorulónak (*neyārtha, drang-don*) illetve végleges jelentésűnek (*nītārtha, nges-don*). A vita a második

(azaz a középső) és a harmadik (azaz az utolsó) kerékmegforgatás során kinyilatkoztatott tanítások megítélésében csúcsosodik ki közöttük.

A *yogācārin*ok a *A rejtett szándékot felfedő szútra* minősítését követve a madhyamaka filozófia rendszer alapvető forrásait jelentő *Tökéletes bölcsesség szútrák*at további értelmezésre szorulóknak (*neyārtha, drang-don*) tartják abból a megfontolásból, hogy az azokban elhangzó kijelentéseket nem tekintik szó szerint vehetőknek. A *mādhyamikā*k számára azonban a *neyārtha* illetve a *nītārtha* szútrák megkülönböztetésének általános irányelve – a *yogācārinok*kal ellentétben – nem az, hogy egy adott tanítás szó szerint (*sgra ji-bzhin-par*) vehető, avagy sem, hanem az *Aksajamati tanítása szútra* útmutatása alapján elsősorban a tanítás tárgyától, a tárgyalt témától (*abhideya/vācya, brjod-bya*) teszik függővé, hogy egy adott szútra vagy szútra-részlet további értelmezésre szorul-e, avagy sem. Rol-pa'i rdo-rje például rJe Tsong-kha-pa-t ismételve a következőket mondja az *Aksajamati szútra* vonatkozó sorainak a magyarázatakor:

> [Az *Aksajamati szútra*] tovább értelmezendőknek határozza meg azokat a szútrákat, amelyek elsősorban a konvenciókat (*kun-rdzob, saṁvṛti*) tanítják, végleges jelentésűeknek pedig azokat, amelyek elsősorban a végső valóságot (*don dam-pa, paramārtha*) tanítják.

Mivel a tan kereke másodszori megforgatását képező *Tökéletes bölcsesség szútrák* egytől egyig a végső valóságot, azaz az ürességet tanítják, ezért a tárgyalt téma szempontjából ezek csakis végleges jelentésűek lehetnek a *mādhyamikā*k szerint. Hermeneutikai eljárásukat azonban tovább árnyalja az, hogy a *prāsaṅgika-mādhyamikā*k (*dbu-ma thal-'gyur-pa*) illetve a *svātantrika-mādhyamikā*k (*dbu-ma rang-rgyud-pa*) között finom különbség mutatkozik a szó szerint vehetőség értelmezésének tekintetében.

A *prāsaṅgika-mādhyamikā*k valójában szó szerint vehetőknek tartják a *Tökéletes bölcsesség szútrák* minden egyes kijelentését és abszurdnak ható tagadását, mivel Rol-pa'i rdo-rje és Tsong-kha-pa szerint a tagadott tárgyat (*pratiṣedhya, dgag-bya*) nem szükséges ellátni a „végső szinten" (*paramārthataḥ, don-dam-par*) megszorítással akkor, ha egyetlen egyszer is már előfordult ez a megszorítás egy szöveghelyen. A „szöveghely" kifejezés pedig Rol-pa'i rdo-rje leírásában bármelyik *Tökéletes bölcsesség szútrá*ra vonatkozhat, mivel e két *dge-lugs-pa* mester a *Tökéletes bölcsesség szútrák*at szemmel láthatóan egy egységes korpuszként kezeli. A *prāsaṅgika* hermeneutikai hagyományban azonban a szó szerint vehetőség nem kritériuma a tanítás végleges jelentésű voltának, csupán mellékesen, a *yogācāra* opponensekkel folytatott vitákban előadott érveikből derül ki, hogy valójában ez a nem saját maguk által felállított kritérium is teljesül, amikor a *Tökéletes bölcsesség szútrák*at végleges jelentésűeknek határozzák meg.

A *svātantrika-mādhyamikā*k ezzel szemben hangsúlyt fektetnek arra, hogy egy szútra vagy szútra-részlet végleges jelentésűnek minősítésekor mindkét kritérium egyszerre teljesüljön: a végső valóságot, az ürességet tanítsa, s ugyannakkor legyen szó szerint is érthető. Ezért a tan kerekének második megforgatását képező *Tökéletes bölcsesség szútrák* illetve szútra-részletek közül csak azokat tartják végleges jelentésűeknek Rol-pa'i rdo-rje leírása alapján, amelyekben „a tagadott tárgy egyértelműen el van látva a 'végső szinten' (*paramārthataḥ*, *don dam*) megszorítással". A *svātantrikā*k szerint tehát a „keletkezés" és bármilyen más konvencionálisan elfogadott, mértékadó megismeréssel alátámasztott létkategória cáfolatakor ki kell tenni, hogy az adott jelenség csak „végső értelemben" (*paramārthataḥ*, *don dam-par*) van tagadva, azaz például csak „igazi (*bden-pa*) keletkezés

nincsen". Úgy gondolják, hogy ellenkező esetben nem lehet szó szerint venni ezeket a tagadásokat, s ezért az ilyen típusú tagadásokat tartalmazó *Tökéletes bölcsesség szútrák*at további értelmezésre szorulóknak (*neyārtha, drang-don*) tartják.

A *prāsaṅgika mādhyamiká*k a tan kerekének harmadik megforgatása során adott *yogācāra* tanításokat – a *yogācārin*okkal ellentétben – nem tekintik végleges jelentésűeknek, hanem a további értelmezésre szoruló szútrák közé sorolják őket. Rol-pa'i rdo-rje művének itt közölt részletében éppen *A rejtett szándékot felfedő szútrá*t, azaz a *yogācāra* hermeneutikai hagyomány alapforrását hozza fel a tankerék utolsó megforgatását képező *neyārtha* tanítások példájaként. A tibeti doxográfia által *svātantrika mādhyamiká*nak meghatározott Bhāvaviveka (*Legs-ldan'byed*) ellenben végleges jelentésűeknek tekinti tan kerekének harmadik megforgatása során adott tanításokat, noha a *yogācāra* értelmezésüket nem fogadja el.[2]

A jelen tanulmányban közzétett, tibeti nyelvből fordított szöveg lCang-skya Rol-pa'i rdo-rje mester *A tanrendszereket bemutató világos kifejtés, A Buddha tanításai Méru hegyének gyönyörű füzére*[3] című filozófiatörténeti munkájának ama részlete, melyben Rol-pa'i rdo-rje elsődlegesen az *Aksajamati szútra* és a legnagyobb indiai *mādhyamika* mesterek (különösképpen Nāgārjuna) műveiből vett idézetek magyarázatával röviden, lényegre törően ismerteti a *madhyamaka* hermeneutikai hagyomány főbb jellemzőit. Az adott szövegrész (*Hogyan különböztette meg Nāgārjuna mester és szellemi utódai a tovább értelmezendő és a végleges jelentésű szútrákat, Klu-sgrub yab-sras-kyis mdo'i drang-nges phye-tshul bshad-pa*) fordítása két kiadás felhasználásval készült:

1. The Pleasure of Elegant Sayings. Printing Press, Sarnath 1970, pp. 313–321.
2. Krung-go'i bod-kyi shes-rig dpe-skrun-khang. Chinese Tibetan Cultural Printing Press, Peking 1989, pp. 215–221.

A magyar nyelvre ültetett alfejezetnek egyetlen, angol nyelvű fordítása létezik: Lopez, D. S.: *A Study of Svātantrika.* Snow Lion Publications, New York 1987, pp. 281–289. Lopez fordítását több helyen korrigáltam, vagy egyéb, a fordításától eltérő értelmezési lehetőséget felvetettem: okfejtéseim, indokaim a szöveghez kapcsolódó lábjegyzetekben találhatók. Ugyancsak a lábjegyzetekben világítok rá a buddhista hagyományban leggyakrabban használt hermeneutikai műszavak (mint például *artha/don*) értelmezési nehézségeire, amikor is a tibeti szöveg fordítása-értelmezése ezt megköveteli.

Hogyan különböztette meg Nāgārjuna mester és szellemi utódai a tovább értelmezendő és a végleges jelentésű szútrákat

1. Annak vázolása, hogy mit mondanak [a tanítások két fajtájáról] a szútrák
2. [A szútrákban mondottak] értelmezése[4]

[2] Lopez, D. S.: *A Study of Svātantrika.* Snow Lion Publications, New York 1987, p.226.

[3] *Grub-pa'i mtha'i rnam-par bzhag-pa gsal-bar bshad-pa, Thub-bstan lhun-po'i mdzes-rgyan*, melynek rövidebb címe: *Grub-mtha' Thub-bstan lhun-po'i mdze-rgyan.*

[4] *De'i don bshad-pa.* Az alfejezet címében szereplő *don-bshad* kifejezést szélesebb jentésében *értelmezés*nek fordítottam, ami magában foglalhatja a *don* szó mindkét jelentését, azaz jelentheti mind a szútrabeli tanítások és Nāgārjuna célját (*don, artha = dgos-pa, prayojana*), mind a szútrákban elhangzottak jelentését (*don, artha*) is. Lásd n. 14, 17.

1. Annak vázolása, hogy mit mondanak [a tanítások két fajtájáról] a szútrák

Noha magának Ārya [Nāgārjunának] a műveiben, mint például a *Logikai értekezések*ben (*Rigs-tshogs*)[5] vagy az *Összegyűjtött szútrák*ban (*Sūtrasamuccaya, mDo-btus*)[6] nem fordul elő, hogy az Oltalmazó Nāgārjuna (*mGon-po Klu-sgrub*) konkrétan megmondta volna (*dngos-su smras-pa*), hogy melyik szútra-forrás alapján tett különbséget a tovább értelmezendő illetve a végleges jelentésű (*drang-nges, neyārtha-nītārtha*)[7] Buddha beszédek között, burkoltan mégis kifejezésre juttatja (*don-gyis bshad-pa*)[8] ezt azzal, ahogyan értelmezi a szútrákat. A Dicső Candra[kīrti] (*dPal-ldan Zla-ba*) a *Tiszta szavú* (*Prasannapadā, Tshig-gsal*) című művében az *Aksajamati tanítása szútrá*t (*Akṣayamati-nirdeśa-sūtra, Blo-gros mi zad-pas bstan-pa'i mdo*)[9] idézve hitelesíti [a tanítások eme megkülönböztetését], és Avalokitavrata (*sPyan-ras gzigs brtul-zhugs*) is hasonló magyarázatot ad [erről] *„A bölcsesség lámpása" alkommentárjá*ban (*Prajñāpradīpa-ṭīkā, Shes-rab sgron-ma'i 'grel-bshad*).[10] Kamalaśīla mester (*sLob-dpon Ka-ma-la-śī-la*)

---

[5] A tibetiek Nāgārjunának 5, olykor 6 művét sorolják a *Logikai értekezések* közé. Ezek a következők: 1. *A középút alapversei, a „Bölcsesség" nevezetű* (*Prajñānāma Mūlamadhyamaka-kārikāḥ, dBu-ma rtsa-ba'i tshig-le'ur byas-pa Shes-rab zhes bya-ba*), 2. *Hatvan strófa érvelés* (*Yuktiṣaṣṭikā-kārikā, Rigs-pa drug-cu-pa'i thig-le'ur byas-pa*), 3. *Hetven strófa az ürességről* (*Śūnyatāsaptati-kārikā, sTong-pa bdun-cu-pa'i tshig-le'ur byas-pa*), 4. *Az ellenvetések megsemmisítése* (*Vigrahavyāvartanī, rTsod-pa bzlog-pa*), 5. *Porrá zúzó fejtegetés* (*Vaidalya-prakaraṇa, Zhib-mo rnam-par 'thag-pa zhes bya-ba'i rab-tu byed-pa*). Hatodiknak néha *A konvenciók igazolása* (*Vyavahāra-siddhi, Tha-snyad grub-pa*) vagy a *Drágakőfüzér* (*Ratnāvalī, Rin-chen 'phreng-ba*) című művét szokták feltüntetni. Lásd Williams, P.: *Mahāyāna Buddhism, The doctrinal foundations.* Routledge, London 1989, pp. 57–58.

[6] A *Sūtrasamuccaya* (D 3934, ff. 148b – 215a) szanszkrit változata fellelhetetlen. Hosszú, teljes tibeti címe: *mDo kun-las btus-pa.* Noha a tibetiek Nāgārjunának tulajdonítják ezt a művet, összeállítójának személye a mai napig sem tisztázott. A gyűjtemény teljes egészében kompiláció: nem más, mint különböző mahájána szútrákból célirányosan válogatott passzusok egybeszerkesztése. Lindtner a gyűjteményben idézett szútrákat és az általuk képviselt témaköröket felsorolja. (Lindtner, Chr.: *Nagarjuniana.* Narayana Press, Denmark 1982, pp. 173 – 178.)

[7] Hosszú tibeti megfelelője: *drang-ba-dang nges-pa'i don.*

[8] A burkolt kifejezés / közvetett utalás (*don-gyis bshad-pa*) a konkrét megmondás (*dngos-su smras-pa*) ellentéte. Etimologikus értelmezése szerint azt jelenti, hogy „valami értelemszerűen (*don-gyis, arthataḥ*) kifejezésre jut". Noha Nāgārjuna az adott szútra-forrást nem nevezte meg konkrétan, és a *neyārtha-nītārtha* terminusok sem jelennek meg még műveiben, a *neyārtha* tanításokra utal akkor, amikor a Buddha „szándékos" (*dgongs-pa, abhiprāya*) kijelentéseiről beszél: „Egyáltalán nem könnyű felfogni azokat a kijelentéseket, amelyeket a Buddha valamilyen szándékkal tett." (*sangs-rgyas- kyis **dgongs- te** gsungs pa rnams ni/ rnam-pa thams-cad-du rtogs-par sla-ba ma yin-no/ /, Śūnyatāsaptati-svavṛtti* D 3831, 116b.) Lásd még *Śūnyatāsaptati* 44. strófa; Tola, F. – Dragonetti, C.: *On Voidness, A Sudy on Buddhist Nihilism.* (Buddhist Tradition Series Vol. 23) Motilal Banarsidass, Delhi 1995, p. 77; Erb, F.: *Śūnyatāsaptati-vṛtti, Candrakīrtis Kommentar zu den „Siebzig Versen über die Leerheit" des Nāgārjuna [Kārikās 1–14].* Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1997, p. 97.

[9] Az *Akṣayamati-nirdeśa-sūtra* (P 842, Vol. 34.) rövidebb nevén *Akṣayamati-sūtra, Akṣayamati-nirdeśa* vagy *Akṣayamati-paripṛcchā* kezdetben önálló szútra volt, később azonban a negyvenkilenc szútrát tartalmazó *Drágakőhalom nagy szútra gyűjtemény* (*Mahā-ratnakūṭa-sūtra, dKon-mchog brtsegs-pa chen-po*) 45. tagja lett. A gyűjtemény szútráinak listáját bibliográfiai adatokkal lásd Pagel, U.:*The Bodhisattvapiṭaka.* Guildford and King's Lynn, Great Britain, Biddles Ltd 1995, pp. 423–436. Rövid magyar nyelvű ismertetésüket lásd Hamar I.: *Buddha megjelenése a világban.* (Sinológiai Műhely 2.) Balassi Kiadó, Budapest 2002, pp. 26–28.

[10] *„A bölcsesség lámpása"* (*Prajñāpradīpa, Shes-rab sgron-ma*) Bhāvaviveka / Bhavya (Legs-ldan 'byed) kommentárja Nāgārjuna *A középút alapversei* (*Mūlamadhyamaka-kārikāḥ, dBu-ma rtsa-ba'i tshig le'ur byas-pa*, ezentúl *MMK* illetve *MMKTib*) című alapművéhez, melyet Avalokitavrata egy újabb kommentárban magyarázott. Avalokitavrata ebben az alkommentárjában (acip4\TD3859M1.ACT, 7b – 8a) nem tárgyalja részletesen az adott témát: a *neyārtha* és *nītārtha* tanításoknak csak oly módon adja a definícióját (*mtshan-nyid*), hogy ő is ugyanazokat a részleteket idézi az *Aksajamati szútrá*ból és *A szamádhik királya szútrá*ból, mint például Candrakīrti, Tsong-kha-pa és Rol-pa'i rdo-rje.

A középút megvilágítása (*Madhyamakāloka, dBu-ma snang-ba*)[11] [című művében] szintén ugyanezt a szútrát teszi meg a tovább értelmezendő és a végleges jelentésű szútrák megkülönböztetésének forrásául. Így hát az *Aksajamati szútra* az, amelyik a tovább értelmezendő illetve a végleges jelentésű szútrák felosztása elsődleges forrásának számít.[12] Maga a szútra ezt mondja:[13]

> Hogy melyek a végleges jelentésű szútrák (*nges-pa'i don-gyi mdo-sde, nītārtha-sūtrānta*), és melyek a tovább értelmezendők (*drang-ba'i don-gyi mdo-sde, neyārtha-sūtrānta*)?
> [1.] Azokat a szútrákat, melyek a konvenciókat (*kun-rdzob, saṁvṛti*) érvényesítve tanítanak, tovább értelmezendőknek (*drang-ba'i don, neyārtha*) mondjuk. Azokat a szútrákat, amelyek a végső valóságot (*don dam-pa, paramārtha*)[14] érvényesítve tanítanak, végleges jelentésűeknek (*nges-pa'i don, nītārtha*) mondjuk.

---

[11] Szanszkrit változata elveszett. D 3887, ff. 133b – 244a.

[12] Rol-pa'i rdo-rje – mint mindig – most is erősen támaszkodik Tsong-kha-pa műveire; olyannyira, hogy a tovább értelmezendő és a végleges jelentésű tanításokra vonatkozó fejtegetései, idézetei túlnyomó részét Tsong-kha-pa *Drang-nges* legs-*bshad snying-po* (*A tovább értelmezendő és a végleges jelentés szép kifejtésének veleje*) című értekezéséből veszi át, olykor csupán szóhasználatbeli változtatásokkal, a tárgyalt kisebb témakörök sorrendjének megváltoztatásával. A fenti mondatban például Tsong-kha-pa avval juttatja kifejezésre, hogy csak a mādhyamikák hagyományáról van szó, hogy kiteszi: „itt" (*'di-la*), azaz a középutat követők körében (*Legs-bshad snying-po* D 5396, f. 40a).

[13] P 842, Vol. 34. 64. 3.6 – 64.41. A szútrának csak néhány, egyéb szanszkrit nyelven fennmaradt műben idézett részét ismerjük szanszkritul. A Rol-pa'i rdo-rje által idézett passzus szanszkrit eredetije kisebb eltéréssel, rövidebb formában Candrakīrti *Prasannapadā* című kommentárjában jelenik meg (1. fej.: *Pratyaya-parīkṣā p.* 43: 4 – 9.):
uktaṁ ca-ārya-akṣayamatisūtre, katame sūtrāntā neyārthāḥ katame nītārthā: / ye sūtrāntā ***mārga-avatārāya*** *nirdiṣṭā ima ucyante neyārthāḥ / ye sūtrāntāḥ* ***phala-avatārāya*** *nirdiṣṭā ima ucyante nītārthāḥ / yāvad-ye sūtrāntā śūnyatā-animitta-apraṇihita-anabhisaṁskāra-ajāta-anutpāda-abhāva-[nirātma]-niḥsattva-nirjīva-niḥpudgala-asvāmika-vimokṣamukhā nirdiṣṭāḥ ta ucyante nītārthāḥ / iyam-ucyate bhadanta śāradvatīputra nītārtha-sūtrānta-pratiśaraṇatā iti /*
Candrakīrti szanszkrit nyelvű idézete szerint tehát a tovább értelmezendő szútrák azért taníttattak, hogy eszközök, módszerek lehessenek a végcélhoz vezető szellemi úton (*mārga-avatārāya, lam-la 'jug-pa'i phyir*), míg a végleges jelentésűek már közvetlenül a végső célt, a végeredményt kívánják megmutatni (*phala-avatārāya, 'bras-bu-la 'jug-pa'i phyir*). A tibeti *Prasannapadā* egy mondattal hosszabb, s mint ilyen közelebb áll a Rol-pa'i rdo-rje által idézett változathoz. Lásd *PrasannapadāTib p.* 30. Rol-pa'i rdo-rje azonban valószínűleg ezt az idézetet is Tsong-kha-pa művéből emelte ki. Vö. *Legs-bshad snying-po* D 5396, ff. 41a – 41b.

[14] A szanszkrit *artha* (tibeti *don*) szónak hermeneutikai szempontból három fontos jelentésével kell tisztában lennünk: 1. cél, amelynek szinonimája a *prayojana* (*dgos-pa*) 2. jelentés, értelem, 3. jelölt, azaz a nyelvi jel vagy jel-együttes által jelölt tárgy; az a tárgy, valóság-darab, amit egy adott nyelvi jel jelöl. A verbális vagy írott nyelvi jel lehet egyetlen hang / betű, szó, de lehet jel-együttes is: például mondat és mondatok egész sora, egy egész tanítóbeszéd, szútra is. A szútrák mint nyelvi jelek tehát aszerint vannak az *Aksajamati szútrá*ban megkülönböztetve, hogy a nyelvi jelnek a tudatban felmerülő jelentése, tartalma (*artha, don*) a valóság két megkülönböztetett szintje – a konvencionális és a végső valóság – közül melyikre vonatkozik. A tovább értelmezendő szútrák esetében a nyelvi jelek adott, konkrét jelentése a konvencionális valóságra vonatkozik, és csak jelentésátvitellel, további levezetéssel (*drang-ba, neya*) tudunk eljutni az igazi értelmükhöz, a végleges jelentéshez (*nges-don, nītārtha*). A „végső valóság" (*don dam-pa, parama-artha*) etimologikus jelentése: az „a végső tárgy" (*don, artha*), amire a jelentés még egyáltalán vonatkozni tud, s ez nem más, mint a kölcsönös függésben keletkező jelenségek önnön léttől való üressége (*rang-bzhin-gyis stong-pa, svabhāvena śūnya*). A madhyamaka szövegek (vö. például *Śūnyatāsaptati* 68 – 69. strófa; *Śūnyatāsaptati-svavṛtti* D 3831, f. 120b; *Legs-bshad snying-po* D 5396, ff. 46b – 47a) eme „végső valóság" (*don dam-pa, parama-artha*) szinonimájaként használják a „végső igazság" (*don dam-pa'i bden-pa, paramārtha-satya*) terminust, aminek szó szerinti jelentése tehát: „a végső tárgy / nyelvi jelölt, azaz a végső valóság igazsága". A „konvencionális igazság" (*kun-rdzob bden-pa, saṁvṛti-satya*) evvel szemben „a konvencionális tárgyak, azaz a közmegegyezéssel rögzített valóság-darabok igazsága". Míg ez utóbbi kizárólag többes számú jelenségeknek az igazsága, a „végső igazság" csakis egyetlen és egyazon minőségű „végső jelenségnek" (*chos-nyid, dharmatā*) felel meg; ezért is mondják a szövegek „egy(forma)

[2.] Azokat a szútrákat, amelyek a szavakban és betűkben kifejeződő változatos dolgokról tanítanak (*tshig-dang yi-ge sna-tshogs-pa bstan-pa*), tovább értelmezendőknek mondjuk.[15] Azokat a szútrákat, amelyek a nehezen látható, nehezen felfogható, mélységeset tanítják, végleges jelentésűeknek mondjuk.
[3.] Tovább értelmezendőknek mondjuk azokat a szútrákat, amelyek oly módon tanítanak, hogy az „én" (*bdag, ātman*), „a lény" (*sems-can, sattva*), „az élőlény" (*srog, jīva*), „a nevendék" (*gso-ba, poṣa*), „az ember" (*skyes-bu, puruṣa*), „a személy" (*gang-zag, pudgala*), „az emberszülött" (*shed-las skyes, manuja*), „az emberfia" (*shed-bu, mānava*), „az alany" (*byed-pa-po, kartṛ*), „az érzékelő" (*tshor-ba-po, vedaka*) [és] különféle [egyéb] szavak[16] használatával fejtenek ki valamit, azt a látszatot keltve, mintha [valóban] létezne [valamilyen] belső irányító, pedig ilyen nem létezik. Végleges jelentésűek azok a szútrák, amelyek a szabadság kapuit (*thar-pa'i sgo, mokṣa-dvāra*) mutatják meg: a dolgok ürességét (*dngos-po stong-pa-nyid, bhāva-śūnyatā*), a jeltelenséget (*mtshan-ma med-pa, animitta*), az akaratlanságot (*smon-pa med-pa, a-praṇidhāna, a-praṇihita*), az összetetlenséget (*mngon-par 'du-byed-pa med-pa, an-abhisaṁskāra*), a keletkezetlenséget (*skye-ba med-pa, an-utpāda*), a születetlenséget (*ma skyes-pa, an-utpanna*), a lénytelenséget (*sems-can med-pa, a-sattva*), az élőlénytelenséget (*srog med-pa, a-jīva*), a személytelenséget

ízű"-nek (*ro gcig-pa, eka-rasa*). A „végső jelenség" tehát egy olyan egyetemesen egyforma természet (*chos-nyid, dharmatā*), amelynek hordozói – a függésben keletkező jelenségek – nem valóságos létezők, s így ennek a végső természetnek valójában nincsen konkrétan megnevezhető, igazi birtokosa (*chos-can, dharmin*). Vö. *Legs-bshad snying-po* D 5396, f. 47a: *chos-can rten-'brel-dang chos-nyid don dam-pa'bden-pa gnyis rten-dang brten-par yod-pa ni tha-snyad-pa'i shes-ngor yin-la mnyam-gzhag zag-med-kyi rigs-shes-kyi ngor min-pas de'i* ***don chos-nyid*** *yod-kyang chos-can med-par mi 'gal [...]*;Vö. Thurman, R. A. F.: *Tsong khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence.* Princeton University Press, Princeton 1984.

[15] Az adott mondat értelmezése problémás. Lopez (*A Study of Svātantrika. p.* 282) megoldása nem kielégítő. Ő a következőképpen értelmezi ezt a kijelentést: „Azokat a szútrákat, amelyek különféle szavakkal és betűkkel tanítanak, értelmezésre szoruló [szútráknak] nevezzük." („Those sutras that teach by way of various words and letters are called [sutras] whose meaning requires interpretation"). A tibeti *sna-tshogs-pa bstan-pa* (**citrasyākhyāna*) kifejezés feltehetően nem csupán a nyelvi jelek változatosságára vonatkozik, hanem a bennük megfogalmazódó, az általuk jelölt szokványos észleleti tárgyak sokféleségére is. Ezt az értelmezést támogatja az a nyelvi jelenség, hogy számos szanszkrit szó egyszerre jelenti az aktust és az aktus tárgyát is. Például: *prapañca* (*spros-pa*): 1. sokasítás 2. nyelvi-tárgyi sokféleség, *karma* (*las*): 1. tett 2. a cselekvés tárgya, *upādāna* (*nye-bar len-pa*): 1. megragadás, tulajdonítás 2. a megragadás/tulajdonítás tárgyai, *artha* (*don*): 1. jelentés 2. a jelentés tárgya, azaz a jelölt.

[16] Mindezek az elnevezések az ún. *satkāya-dṛṣṭi*re (*'jig-tshogs-la lta-ba*) utalnak. A felsorolás igen régi eredetű, kisebb eltérésekkel már a páli forrásokban és a legkorábbi mahájána szútrákban is megtalálható. A *Daśabhūmika-sūtra* eredeti szanszkrit változata például 8 nevet, a tibeti változata 9-et, a *Kāśyapa-parivarta-sūtra* pedig 7 megjelölést sorol fel. E két szútra szanszkrit változataiban ezek közül az első 5 tag megegyezik: 1. *ātma*, 2. *sattva*, 3. *jīva*, 4. *poṣa*, 5. *pudgala*, csupán a 6. megnevezéstől van eltérés: 6. *manuja*, 7. *mānava* (*KāśyaP*) , illetve 6. *skandha*, 7. *dhātu*, 8. *āyatana* (*DaśaBh*). Figyelemre méltó, hogy a *DaśaBh* tibeti változata a 4. *poṣa* (*gso-ba*) név után beilleszti még a *skyes-bu* (*puruṣa*) szót is, míg a szanszkrit változatból ez hiányzik. Feltehető, hogy a szanszkrit szövegekben a *poṣa* szót eredetileg a *puruṣa* megfelelőjeként használták, mivel e két szó csupán egymásnak hangtani változata. A páli *posa* szó Geiger szerint (Geiger, W.: *Pāli Literature and Language.* Munshiram Manoharlal, New Delhi 1978, p.77) a *purisa* (sanszkrit *puruṣa*) összevonásával keletkezett: **pūrṣa* (védikus szanszkrit *puruṣa*) > **pussa* > **possa* > *posa*, tehát jelentésük egy és ugyanaz volt. Lásd még Davids, T. W. R. – Stede, W.: *Pali-English Dictionary.* Motilal Banarsidass, Delhi 1993, pp. 469, 475. Az, hogy a *poṣa* szó értelmezése problémát jelentethetett a tibetiek számára kitűnik abból is, hogy Candrakīrti *Prasannapadā* című művének tibeti változatában a *KāśyaP* –ból való idézetben nem a *gso-ba,* hanem a *skye-ba-po* szóval van megfeleltetve (*PPTib*: 34). gSer-mdog paṇchen Shākya mchog-ldan (1428–1507) például 12 olyan névre céloz, melyek az egyén képzetét kelthetik, ezeket azonban nem sorolja fel. Vö. Komarovski, I.: *Three Texts on Madhyamaka by Shakya Chokden.* Library of Tibetan Works & Archives, Dharamsala 2000, p. 3.

(*gang-zag med-pa, a-pudgala*), a belső irányító nélküliséget (*bdag-po med-pa, an-adhipati*). Ezek [azok az esetek, amikor] a végleges jelentésű szútrákra, s nem pedig a tovább értelmezendő szútrákra hagyatkozunk.

2. [A szútrákban mondottak értelmezése]

[a] Mi volt [Nāgārjuna] Mester célja (dgos-pa) avval, hogy megkülönböztette a tovább értelmezendő és a végleges jelentésű [tanításokat][17]

[Mivel] a Magasztos sokféle megközelítésből (*rnam-grangs, paryāya*) tanított a jelenségekről, [beszélve] például létezőkről és nemlétezőkről [is], igaz és hamis voltúakról [is], egyeseknek kétségeik voltak afelől, hogy mely [tanítások] tartalma igaz (*bden-pa'i don-can*), s melyeké hamis (*rdzun-pa'i don-can*).[18] Ezenkívül [voltak] olyanok, akik saját alacsony értelmi szintjük miatt fonák módon fogták fel [a tanításokat], összetévesztve a tovább értelmezendőket a végleges jelentésűekkel és fordítva.[19] [Nāgārjuna] az ő érdeküket akarta szolgálni azzal, hogy nyilvánvalóvá tette számukra a tovább értelmezendő és a végleges jelentésű tanítások közötti különbségeket. A Dicső Candra[kīrti] (*dPal-ldan Zla-ba*) ezt mondja a *Tiszta szavú*ban (*Prasannapadā, Tshig-gsal*).[20]

> Egyeseknek kétségeik voltak afelől, hogy melyik az a tanítás, amelyiknek végső valóságtartalma (*de-kho-na'i don-can, tattva-arthā*) van, s melyik az a tanítás, amelyik [csak] rejtett szándékkal (*dgongs-pa-can, ābhiprāyikī*) [hangzott el], mások pedig az alacsony értelmi szintjük miatt végérvényesnek vették a tovább értelmezendőket. [Nāgārjuna] Mester az ő kétségeik illetve félreértéseik eloszlatása végett írta meg ezt [*A középút alapversei* című művét].

[b] Hogyan különböztette meg [Nāgārjuna] a tovább értelmezendő és végleges jelentésű tanításokat

Számba vette az összes olyan problémás kérdést, [amelyben felvetődött,] hogy a végleges jelentésű szútrákat az adott, konkrét jelentésüktől eltérően kell értelmezni, majd [1] logikai

---

[17] *sLob-dpon-gyis drang-nges 'byed-pa'i dgos ni.* A *dgos* (*prayojana*) és a *don* (*artha*) rokonértelműségéről lásd n. 4, 14.

[18] A *don-can* kifejezés a *don* (*artha*) több jelentése miatt értelmezhető másképpen is: „[...], hogy mely [tanítások] tárgya (*don*) igaz, s melyeké hamis", azaz melyek azok a tanítások, amelyek mint nyelvi jelek nem hamis, hanem igaz jelenségeket jelölnek.

[19] Szó szerint: „[...] összetévesztve a tovább értelmezendőket a végérvényes jelentésűekkel, a végérvényes jelentésűeket pedig a másikkal (*gcig-shos*)".

[20] *Prasannapadā* 1. fej. (*Pratyaya-parīkṣā*), p. 42, 5–8: *yasya- [evaṁ deśanā-abhiprāya-anabhijñatayā] saṁdehaḥ syāt kā hi-atra deśanā tattva-arthā kā nu khalu ābhiprāyikī-iti / yaś-ca-api manda-buddhitayā neyārthāṁ deśanāṁ nītārthāṁ avagacchati tayor-ubhayor-api [vineya-janayor]-ācāryo yukti-āgamābhyāṁ saṁśaya-mithyājñāna-apakaraṇa-artham-idam- ārabdhavān /.* Rol-pa'i rdo-rje pontatlanul idézi Candrakīrtit, mivel kihagyja a szögletes zárójelbe tett kifejezéseket. Ez az idézetet is feltehetően Tsong-kha-pa *Legs-bshad snying-po* című művéből emelte ki (D 5396, f.44b). Tsong-kha-pa azonban a szanszkrit változattal megfelelésben meghagyja idézetében az *evaṁ deśanā-abhiprāya-anabhijñatayā* (tib. *de-lta-bur bstan-pa'i dgongs-pa mi shes-pas*; „nem tudva, hogy mi a tanítások szándéka") mondatrészt. A *PP* szanszkrit változatában megjelenő *vineya-janayor* („eme útmutatásra szoruló két ember[típus] számára") kifejezés azonban a tibeti *PP*-ből is hiányzik. Vö. Sprung, M.: *Lucid Exposition of the Middle Way, The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti.* Routledge & Kegan Paul, London and Henley 1979, p. 44; Stcherbatsky, Theo.: *The Conception of Buddhist Nirvāṇa.* Bharatiya Vidya Prakashan, Delhi 1975, p. 125; Thurman, R. A.F.: *Tsong khapa's Speech of Gold. p.* 258.

úton bebizonyítva hibás voltukat sok-sok érvvel teljes bizonyosságot szolgáltatott a megszabadulás útjáról. [2] A Magasztos kinyilatkoztatásainak a tanúságával [pedig] a szentiratok oldaláról is hitelesítette a [tanítások végleges] jelentését.[21] Ezt mondja a Dicső Candra (*dPal-ldan Zla-ba*) is közvetlenül [a fentebb idézett] szövegrész után [a *Tiszta szavú*ban]:[22]

Ami [Nāgārjuna kétféle bizonyítási eljárását] illeti: [1] a logikai érveket (*rigs-pa, yukti*) sorakoztatja fel [azokban a strófákban, amelyekben] például arról beszél, hogy

„Sem magából [sem másból,
Sem mindkettőből, sem ok nélkül,
Sehol, semmilyen dolog
Sohasem keletkezik"], [MMK 1. 1.]

s a szentiratok szavait (*lung, āgama*) idézi akkor, amikor azt mondja például, hogy

„Aminek [megtévesztő] a természete,
[Az hamis – mondta a Magasztos.
A feltételes képződmények mind
Megtévesztőek, ezért hamisak. [MMK 13. 1.]

Hol az eleje föl nem ismerhető –
Mondta a Nagy Bölcs.
Kezdet és vég nélküli a létforgatag;
Nincs benne megelőző, sem rákövetkező. [MMK 11. 1.]

---

[21] Nāgārjuna a *MMK*-ban a hitelesítés mindkét eszközével – a szentiratok tanúságával (*lung, āgama*) és logikai érvekkel is (*rigs-pa, yukti*) – bebizonyította, hogy végérvényesnek kell vennünk a megszokott létkategóriáinkat tagadó szútrák jelentését. Vö. *Legs-bshad snying-po* D 5396, f . 44b.

[22] *Prasannapadā* 1. fej. pp. 42. 9 – 43.3: ***tatra „na svata" iti-ādinā yuktir-upavarṇitā /***

*[tan-mṛṣā moṣa-]**dharma yad-bhagavān**[-iti-abhāṣata /*
sarve ca moṣa-dharmāṇaḥ saṁskārāḥ tena te mṛṣā // (MMK 13. fej. 1.)

pūrvā prajāyate koṭir-na-iti-uvāca mahāmuniḥ /
saṁsāro 'navarāgro hi nāsti-ādir-na-api paścimaṁ // (MMK 11. fej. 1.)

kātyāyana-avavāde ca-asti-iti nāsti-iti ca-ubhayaṁ /
pratiṣiddhaṁ bhagavatā bhāva-abhāvavibhāvinā //] (MMK 15. fej. 7.)

iti-ādinā āgamo varṇitaḥ / A szögletes zárójelbe tett részeket Rol-pa rdo-rje elhagyja, csupán a kövérrel szedett kifejezésekkel utal a *Prasannapadā* adott passzusára. Lopez (Lopez, D. S.: *A Study of Svātanntrika. p.* 283.) pontatlanul adja meg az idézet hiányzó részeit, mivel fordításából kifelejti a Candrakīrti által idézett *MMK* két versszakát (11. fej. 1. és 15. fej. 7.) A szóban forgó két versszakot is bele kell érteni Rol-pa'i rdo-rje hivatkozásába, mivel azok a szanszkrit *iti-ādinā āgamo varṇitaḥ* kifejezésnek megfelelő tibeti *zhes bya-ba-la sogs-pas ni lung gsungs-pa yin-no* mondatrész és a *dharma bhagavān* (tib. *bCom-ldan 'das-kyis chos gang-zhig*) szavak közé vannak beékelve. Lásd még Fehér J.: *Nágárdzsuna, A mahájána buddhizmus mestere.* Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest 1997, pp. 3, 117, 101, 138.

A Magasztos, ki ismeri
A létet és a nemlétet is,
A *Kátjájanának szóló tanítás*ban
A vant is és a nincset is elvetette.”] [MMK 15. 7.][23]

[c] Az Aksajamati szútra jelentésének tényleges [magyarázata]

[1] Az az [első] két mondat, ami úgy kezdődik, hogy „azok a szútrák, amelyek a konvenciókat érvényesítve tanítanak ...,” a tárgyalt téma (*brjod-bya, abhidheya / vācya*)[24] szempontjából különbözteti meg a tovább értelmezendő és a végleges jelentésű szútrákat anélkül, hogy a [tanítások] helyét, idejét figyelembe venné, és röviden rámutat a meghatározásuk mikéntjére: tovább értelmezendőknek határozza meg azokat a szútrákat, amelyek elsősorban a konvenciókat (*kun-rdzob, saṁvṛti*) tanítják, végleges jelentésűeknek pedig azokat, amelyek elsősorban a végső valóságot (*don dam-pa, paramārtha*) tanítják.[25]

[2] Az a következő két mondat, ami úgy kezdődik, hogy „azok a szútrák, amelyek a szavakban és betűkben kifejeződő ... ,” a jellemzőik alapján azonosítja be a konvenciókat tanító, illetve a végső valóságot tanító szútrákat. Vagyis meghatározza, hogy a korábbiak közé tartoznak azok a szútrák, amelyek sokféle, különböző szóval és betűvel sokféle, különböző tárgyról (*mi ’dra-ba sna-tshogs-pa*) tanítanak, az utóbbiak [azaz a végső valóságot tanítók] közé pedig azok, amelyek a nehezen felfogható, sokféleségtől mentes, egyízű tárgyról tanítanak.[26]

[3] Végül az az utolsó két mondat, ami úgy kezdődik, hogy „azok a szútrák, melyek az ‘én’, a ‘lény’ ...”, a tanítómódszerek (*ston-lugs*) két fajtájára mutat rá: a konvenciók illetve a végső valóság tanítása során alkalmazott tanítói módszerekre.

E [két mondaton belül] pedig „az énről ... , mintha egy belső irányító lenne” rész,[27] annak ellenére, hogy szó szerint csupán a „személy” szinonimáit nevezi meg, jelentése szerint (*don, artha*) nemcsak a személyre értendő, hanem minden olyan tanításra is, amely az eme [feltételezett] cselekvő alanyhoz kapcsolódó dolgokat – a cselekvés tárgyait és a

[23] Mind a három idézett versszaknak fellelhető a páli nyelvű „hasonmása” a théravádinok *Hármas Kosár* (*Tipiṭaka*) című kánonjában. Például *MMK* 13. fej. 1: *MN* No. 140, p. 245; *MMK* 11. fej. 1: *SN* II, p. 178; *MMK* 15. fej. 7: *SN* II, XII. 15.

[24] Ez tehát a szútrák tematikai alapon való megkülönböztetése: a mondandótól, azaz a témától függően kell eldönteni, hogy egy szútra további értelmezésre szorul-e, avagy sem.

[25] Rol-pa’i rdo-rje feltehetően azért használja az „elsősorban” (*gtso-bor*) megszorítást, mivel a szútrák tartalmukat tekintve nem mindig homogének: előfordul, hogy egy szútra tartalmaz értelmezésre szoruló és végleges jelentésű tanításokat is. Az *Aksajamati szútra* idézetének magyarázatában olyannyira támaszkodik Tsong-kha-pa *Legs-bshad snying-po* című művére, hogy értelmezése néhány eltérő szóhasználattól eltekintve szinte teljesen megegyezik Tsong-kha-pá-val. Vö. *Legs-bshad snying-po* D 5396, ff. 41b – 42a; Thurman, R. A. F.: *Tsong khapa’s Speech of Gold.* p. 254.

[26] Tsong-kha-pa azt is megemlíti, hogy ebben a második passzusban a szútrák felosztásának szempontja valójában nem tér el az elsőétől, hiszen minden, konvenciókról szóló tanítás sokféle, különböző szóval és betűvel sokféle, különböző tárgyról tanít. *Legs-bshad snying-po* D 5396, f.41b: *bar-pa gnyis-kyis ni kun-rdzob stan-pa ni tshig mi ’dra-ba sna-tshogs-pas don sna-tshogs ston-pa dang don dam ston-pa ni rtog-pa dka’-ba’i don spros-pa rnam-par bcad-pa’i ro gcig-pa ston-par bshad-par de ’jog-tshul logs-pa min-no //.*

[27] Lopez (Lopez, D. S.: *A Study of Svātantrika. p.* 284.) fordítása („The last two sentences that begin, ‘sutras which teach things that must be expressed’ ...) pontatlan, hiszen az *Aksajamati szútra* adott idézetének utolsó része nem így kezdődik. Lásd. *mDzes-rgyan p.* 217. 4: *mdo-sde gang-dag bdag-dang sems-can-dang zhes-sogs rkang-pa tha-ma gnyis-kyis ni.*

cselekedeteket – létezőkként kezeli.[28] *A bölcsesség alapverseiben* (*rTsa-shes, Mūla-prajñā*) például *A jövés–menés vizsgálata* [című] fejezetben [az opponens részéről] felvetődött az a kérdés (*dogs-pa*), hogy ha van egy vándorló alany, aki egy másik létformából ebbe a [világba] jön, vagy ebből [a világból] egy másikba megy, akkor léteznie kell egy igazi személynek. *A karma vizsgálata* [című] fejezetben [pedig] felvetődött, hogy ha van egy erényes vagy erénytelen tetteket végrehajtó alany, akkor léteznie kell egy igazi személynek. Noha [Nāgārjuna] úgy cáfolta meg az eme kérdésekben kifejeződő végletes [szemléletet],[29] hogy [nemcsak] a cselekvő alanyt, [hanem] a cselekvése tárgyait (*las, karma*) is taglalta, mégis úgy kell tekinteni ezekre a fejezetekre, mint amelyek elsődlegesen a személy éntelenségét (*gang-zag-gi bdag-med, pudgala-nairātmya*) ismertetik.[30] Ugyanígy, a jelenségekre és a személyre is utal az [*Aksajamati szútrá*nak „az énről ... , mintha belső irányító lenne"] része, s ezért [e kétféle tanítást] itt is külön kell választani.

Az adott szöveghely második mondatának az a része, hogy „az ürességet, ... a születetlenséget [tanítja]", elsősorban a jelenségek éntelenségének (*chos-kyi bdag-med, dharma-nairātmya*) a [tanító]módszerére utal, míg [a mondatnak] az a része, hogy „a lénytelenséget ... a belső irányító nélküliséget [tanítják]" elsősorban a személy éntelenségének a [tanító]módszerére utal. *A szamádhik királya [szútra]* (*Samādhi-rāja, Ting-nge 'dzin rgyal-po*) is ezt mondja:[31]

---

[28] A madhjamaka rendszerben az üresség (*stong-pa-nyid, śūnyatā*), avagy éntelenség (*bdag-med, nairātmya*) kétféle aspektusát kell a gyakorlónak átlátnia és megélnie: a saját és mások személye ürességét, én nélküliségét (*gang-zag-gi bdag-med, pudgala-nairātmya*), ami a tapasztaló, megismerő és egyéb módon nevezett szubjektum önazonosságának, magánvaló létének a hiányával (*rang-bzhin med-pa, niḥsvabhāva*) egyenértékű, valamint mindama jelenség, objektum ürességét, (*chos-kyi bdag-med, dharma-nairātmya*) melyet e tévesen feltételezett én (*nga, aham*) önnön ténykedésének, tevékenysége valós tárgyainak vél. Rol-pa'i rdo-rje a fenti magyarázatában arra hívja fel a figyelmet, hogy a személy különálló alanyi voltába vetett hit szükségszerűen együtt jár a vele kapcsolatos összes jelenség igazi létezésébe vetett hittel, legyen az e hamis alany cselekvésének tárgya (*las-su byaba*), cselekedete (*byed-pa*) vagy bármi egyéb hozzá fűződő dolog.

[29] Lopez (*A Study of Svātantrika.* p. 284.) „a kérdésekben kifejeződő végletes [szemlélet] (*dogs-pa'i mtha'*)" helyett a *mtha'* (*anta*) szót feltehetően *mtha'-yas*-nak („minden") vagy *mtha'-dag*-nak („minden") olvasva máshogy fordítja az adott kifejezést. Szerinte: „megcáfol minden aggályt" („ ... refutes all qualms ..."). Meggyőződésem, hogy a forrásokban nem elírás a *mtha'* (véglet) szó használata, mert ez az opponensben megfogalmazódó kérdés vagy kétség egyben a létezés végletes nézetét (*yod-mtha', astitā-anta*) jelenti: az opponens azt hiszi, hogy igazi, önnön természete szerint létező (*rang-bzhin-gyis yod-pa, svabhāvataḥ sat*) alany vándorol létformából létformába, s hajt végre önmaga számára jótékony vagy káros hatással járó tetteket, és ezért logikai következetlennek tartja Nāgārjuna világszemléletét.

[30] Rol-pa'i rdo-rje eme megjegyzése igen figyelemre méltó, mivel támpontot ad a *MMK* fejezeteinek tematikai csoportosításához. Több nyugati kutató próbálkozott már a 27 fejezet tematikai elrendezésének, sorrendjük miértjének a megfejtésével, és megoldásaik meglehetősen eltérőek. *A jövés-menés vizsgálata* című 2. fejezetet például Rol-pa'i rdo-rje útmutatásával ellentétben általában a „jelenségek ürességét" (*chos-kyi stong-pa-nyid, dharma-śūnyatā*) tanító fejezetnek tartja a legtöbb nyugati szakirodalom.

[31] P. No. 795, Vols. 31 – 32. A *Samādhi-rāja-sūtra* eme versszakát Csandrakírti kétszer is idézi a *Prasannapadā*ban: 1. fej. (*A feltételek vizsgálata, Pratyaya-parīkṣā*), p. 44.1 – 44.5; 15. fej. (*Az öntermészet vizsgálata, Svabhāva-parīkṣā*), p. 276.4 – 276.8: *yathā-uktam-ārya-samādhi-rāja-bhaṭṭārake /*

nītārtha-sūtrānta-viśeṣa jānati yathā-upadiṣṭā sugatena śūnyatā /
yasmin punaḥ pudgala satva pūruṣā neyārthato jānati sarva-dharmān //

Nagy a valószínűsége, hogy Rol-pa'i rdo-rje ezt az idézetet is Tsong-kha-pa művéből emelte ki. Lásd *Legs-bhad snying-po* D. 5396, f. 42a. Gómez és Silk a szanszkrit és tibeti nyelvű mahájána irodalomban előforduló *Samādhi-rāja-sūtra* idézetek nagy részét beazonosították, s azt is feltüntetik, hogy mely szanszkrit nyelvű idézetek nincsenek meg a szútra általuk használt kritikai kiadásaiban. Lásd Gómez, L.O. – Silk, J.A.: *Studies in the Literature of the Great Vehicle, Three Mahāyāna Buddhist Texts.* (Michigan Studies in Buddhist Literature Number 1.) Ann Arbor, Michigan 1989, pp. 32–38. Rol-pa'i rdo-rje idézete: 7. fej. 5. strófa.

A Szugata ürességről szóló tanításával összhangban van –
Eme jegyéről ismerkszik fel a végső jelentésű szútra.
Amelyben viszont személyről, lényről, emberről van szó,
Arról tudható, hogy minden tanítása értelmezésre szorul.[32]

Itt, a tovább értelmezendő szútrák (*drang-don, neya-artha*) [tanítói] módszere esetében az „levezetendő – értelmezendő" (*drang-ba, neya*) kifejezés nem csak azt jelenti, hogy [ezek] a tanítások azért adattak elő, hogy az útmutatásra szoruló tanítványokat (*gdul-bya, vineya*) „vezessék" (*kha drang-ba, naya*), hanem [a következő két dolgot kell értenünk alatta]:[33]

[1] [A „levezetendő – értelmezendő" kifejezés] egyrészt jelentheti azt, hogy ezeknek a szútráknak a jelentését nem szabad úgy érteni, ahogy az a tanításban kifejeződik, hanem a [Buddha] eredeti közlési szándékát (*dgongs-pa, abhiprāya*) felfedve, más jelentésben még tovább kell értelmezni őket.

[2] Másrészt jelentheti azt, hogy noha szó szerint (*sgra ji-bzhin-par*) is lehet érteni a jelentésüket, mégis ettől a [szó szerinti] jelentéstől máshol, tovább kell keresnünk a [tanítottak] valóságát (*de-kho-na-nyid*), mivel maga az adott [jelentés] nem a végső létezési módjuk (*yin-lugs*), nem az olyanságuk (*de-kho-na-nyid, tathatā*). [Ebben a két esetben] tovább értelmezendő a jelentésük, azaz jelentésük további értelmezésre szorul.[34]

[1] Ezek első fajtája például az a kijelentés, hogy

„Öld meg az apádat és az anyádat!"[35]

---

[32] Thurman (Thurman, R.A.F.: *Tsong Khapa's Speech of Gold.* p. 254, n. 3.) megjegyzi, hogy La Vallée Poussin a kritikai kiadásában (*Prasannapadā p.* 44) a második sorban szereplő *puruṣo* szót a tibeti változat alapján *puruṣa*ra javította, ami az említett kiadásban azonban nem történt meg. Thurman egyrészt nem veszi figyelembe, hogy a *Prasannapadā*ban hosszú *ū* hanggal jelenik meg a szó, másrészt nem említi meg, hogy a 15. fejezetben felbukkanó *pūruṣo* helyett az 1. fejezetben *pūrūṣā* található. A szútra hibrid szanszkrit nyelven íródott, amelyben mindkét elvetett változat előfordulhat. Lásd Edgerton, F.: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, Volume I: Grammar.* Motilal Banarsidass, Delhi 1993, pp. 23–31.

[33] A szanszkrit *nī* („vezet") igegyökből képzett szavakat a tibeti nyelv nem tudja mindig ugyanabból az igéből képezni, így a szanszkrit bravúros etimológiája a tibetiben nem annyira nyilvánvaló. A *neya* (*drang-ba*) a szanszkritban egyrészt jelentheti, hogy „vezetendő, vezetésre szoruló", s így jelentéstanilag is szoros kapcsolatban áll a „tanítvány, azaz a vezetésre, szellemi irányításra, képzésre szoruló" (*vi-neya, gdul-bya*) szóval. Másrészt jelentheti, hogy „levezetendő, kikövetkeztetendő, következtetésre szoruló", s ebben a jelentésében a „levezetés, (ki)következtetés, eljárás, módszer" stb. jelentésű *naya* (*tshul*) szóval áll rokonságban. A *neya-artha* (*drang-don*) szó szerinti jelentése tehát: „levezetendő jelentés, levezetésre – kikövetkeztetésre szoruló jelentés. Ezt a magyarban legtöbbször a „tovább értelmezendő, további értelmezésre szoruló" kifejezéssel adtam vissza.

[34] Tsong-kha-pa, akinek a meghatározására Rol-pa'i rdo-rje itt is erősen támaszkodott, a következőket mondja: „Noha a 'levezetendő – tovább értelmezendő szútrák' egyben az útmutatásra szoruló tanítványokat is 'vezetik', a 'levezetendő – értelmezendő' kifejezésnek [itt] nem ez a jelentése. Egy olyan levezetési – értelmezési eljárás[t jelent] (*drang-tshul*), amelynek során vagy [teljesen] máshogyan kell értelmeznünk a szútra adott jelentését, vagy [konvencionális szinten] nem kell máshogyan értelmeznünk." (D 5396, f.42a: *drang-don-gyi mdo-sdes gdul-bya kha-drang-bar bya-ba yang yin mod kyang de ni „drang" zhes-pa'i don min-gyi mdo'i don de'am de-las gzhan-du drang- dgos mi dgos-kyi drang-tshul de yin-no //*) Thurman (Thurman, R.A.F.: *Tsong khapa's Speech of Gold.* p. 254.) egyáltalán nem fordítja a mondat *mi dgos* részét, fordítása a következő: „Rather the meaning of the 'to-be-led' is the process of interpretation, in which it is necessary to 'lead' the (obvious) meaning of the scripture around to a different meaning."

[35] Ez a kifejezés (szkr. *mātaraṁ pitaraṁ hatvā*) többször is elhangzik az *Udānavarga* (*Ched-du brjod-pa*) című verses műben. Például: *Udānavarga* XXIX. 24, XXXIII. 61–62.

Mivel az „öld meg az apádat és az anyádat” felszólítást nem szabad az adott, konkrét jelentése szerint értenünk, ezért máshogyan kell értelmeznünk: a karmából fakadó továbblétesülésnek (*las-kyi srid-pa, karma-bhava*) illetve a létszomjnak (*sred-pa, tṛṣṇā*) [a megszüntetését] kell alatta értenünk.[36]

[2] [A tovább értelmezendő tanítások] második fajtája például az a tanítás, hogy az adakozás anyagi jólétet teremt. Noha ennek [a tanításnak] szó szerint lehet venni a jelentését, mégsem [végleges jelentésű]. Ha valaki azt hiszi, hogy az adakozás teremtette nagy anyagi jólét az adakozásnak a[z egyedüli] végső létmódja (*yin-lugs*) és attól eltérő, más létmódja nincsen, akkor annak azt [kell] mondanunk, hogy az adakozásnak a létmódja nem pusztán ennyi; s [ezért] ettől [a létmódjától] máshol kell keresnünk a végső valóságát (*de-kho-na-nyid, tathatā*).[37]

A végleges jelentés [mindig] olyan módszerrel van tanítva, amely a jelenségek és a személy vonatkozásában [is] kizárja (*rnam-par bcad-pa, vyavaccheda*) az „én”, a „keletkezés” és egyéb [nyelvi – fogalmi – tárgyi] sokféleséget (*spros-pa, prapañca*).

[1] Mivel ezekben [a tanításokban] már maga az adott, konkrét jelentés megfelel a [dolgok] végső létezési módjának (*gnas-lugs*),[38] ezért azon túlmenően már nem értelmezhető, és helytelen, ha [valaki] más személy [az adott jelentésétől] eltérően értelmezi;

[2] emellett érvényes bizonyítékai [is] vannak a [végső létezési módra].

Ha mindezek teljesülnek, végleges a jelentés, azaz végleges jelentésű [a tanítás].

Az olyan kijelentés, mint például „a magból hajtás keletkezik” tovább értelmezendő, mivel – annak ellenére, hogy vannak érvényes bizonyítékai – nem a végső valóságra vonatkozik.[39] Kamalaśīla ezt mondja [*A középút megvilágítása* című művében]:[40]

> Hogy mi tekinthető végleges jelentésnek? Az, ami érvényesen bizonyított, és a végső valóságra vonatkozóan ad magyarázatot. Mert így mások sehogyan sem tudják máshogyan értelmezni.

---

[36] Az anya tehát a létszomj szimbóluma, az apa pedig az akart tettből fakadó létesülése, melyek az individuum életének körkörös újratermelődésében, a függő keletkezés láncolatában (*rten-cing 'brel-par 'byung-ba, pratītyasamutpāda*) a 8. illetve a 10. láncszemek (*nidāna*).

[37] Csandrakírti például *A „Bevezetés a középút tanába” önkommentárja* (*Madhyamakāvatāra-bhāṣyam, dBu-ma-la 'jug-pa'i rang-'grel*) című művében „világi” (*laukika*) és „világfeletti” (*lokottara*) adakozást különböztet meg: az igazi, végső értelemben vett adás nem adás abban az értelemben, hogy a tökéletes bölcsesség birtokában (*shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa, prajñāpāramitā*) az ember már úgy „ad”, hogy „az adó alany”, „az adakozás tárgya” és „az adás aktusa” már nem jelennek meg számára különálló, önnön léttel rendelkező (*rang-bzhin, svabhāva*) elemekként; semelyik sem igazi létező.

[38] A *gnas-lugs* szinonimája: *yin-lugs.*

[39] Lényegre törően fogalmazva mondhatjuk, hogy a végleges jelentésnek (*nges-don / nges-pa'i don, nītārtha*) „végérvényesen véglegesnek” kell lennie. (1) Eleget kell tennie annak a kritériumnak, hogy a végső valóságra (*don dam-pa, parama-artha*) vonatkozzon, azaz a végső tárgyat jelölje a nyelvi jel. Mivel a végső valóságon túl már nincs más valóság, ezért jelentését már nem lehet más tárgyra vonatkoztatni. Az is helytelen, ha valaki – a szó szerinti jelentését összeegyeztethetetlennek vélvén a köznapi, jól működő gyakorlati igazságokkal – félre akarja magyarázni, azt gondolván, hogy nem úgy kell érteni, ahogy mondva vagyon. (2) Végérvényes abból a szempontból, hogy olyan érvényes logikai bizonyítékokkal (*sgrub-byed tsad-ma* vagy *tshad-ma'i sgrub-byed*) rendelkezik a végső valóságra nézve, amelyeket már nem lehet megcáfolni, kétségbe vonni. Ne felejtsük el azonban, hogy minden végleges jelentés szó szerint vehető jelentés, de nem minden szó szerinti jelentés végleges.

[40] *Madhyamakāloka* (*dBu-ma snang-ba*) D 3887, f. 148b. Az adott passzust Tsong-kha-pa is idézi: *Legs-bshad snying-po* D 5396, f.42b.

[Kamalaśīla] tehát azt mondja, hogy a végleges jelentéshez két dolog egyszerre szükséges: [1] érvényes bizonyítékokkal kell rendelkeznie, és [2] a végső valóságot kell tanítania. Ha a végleges és a tovább értelmezendő jelentést pusztán aszerint különböztetnénk meg, hogy a tanítás jelentése szó szerint vehető, avagy sem, akkor elegendő lenne az az egyetlen [kritérium], hogy érvényes bizonyítékokkal bírjon, s ebben az esetben nem lett volna szükség arra, hogy a „véső valóságra vonatkozóan" (*don dam-pa'i dbang-du mdzad-pa, paramārtha-adhikṛtya*) kritériumot (*khyad-par, viśeṣa*) [Kamalaśīla] hozzátegye.[41] Ezért a nagy bajnokok[42] műveinek még a mellékes megjegyzéseit (*zur*) is gondos elemzés alá kell vetnünk [abból a szempontból], hogy melyik felel meg a [„végső valóságra vonatkozóan"] kritériumnak.

Ha pedig abból a szempontból különböztetjük meg a tovább értelmezendő és végleges jelentést, hogy mi az, ami kifejezi (*rjod-byed*) azt, akkor magukra a tanítóbeszédekre (*gsung-rab, pravacana*) kell úgy tekintenünk, mint amelyek a tovább értelmezendő illetve a végleges jelentés jegyeit viselik magukon (*mtshan-gzhi, lakṣya*); hiszen az adott tanítóbeszédekről kell megállapítanunk, hogy a jelentésüket máshogyan kell-e értelmeznünk, avagy sem.[43] [Kamalaśīla] *A középút megvilágítása* [című művében] ezt mondja:[44]

> Ezért tudnunk kell, hogy csak az a végleges jelentésű, ami a végső valóságot fejezi ki; az ellenkezője tovább értelmezendő.

[Kicsit később] pedig ezt mondja:

> *Az Aksajamati tanítása* (*Akṣayamati-nirdeśa, Blo-gros mi zad-pas bstan-pa*) is azt tanítja, hogy a nemkeletkezés és egyebek végleges jelentés[ű tanítások].

---

[41] Tsong-kha-pa művében szinte szóról szóra ugyanezt találjuk: „Ha a végleges és a tovább értelmezendő jelentést aszerint különböztetnénk meg, hogy a tanítás jelentése szó szerint vehető, avagy sem, akkor az [a kritérium] is elegendő lenne, hogy „érvényes bizonyítékokkal bír". De mivel ez nem elegendő, [Kamalaśīla] azt mondja, hogy: „a végső valóságra vonatkozóan". (*Legs-bshad snying-po* D 5396, f. 42b: *ji-ltar bstan-pa-ltar-gyi don yod-med-la drang-nges-su byed-na „tshad-ma-dang bcas-pas" chog kyang des mi chog-pas „don dam-pa'i dbang-du mdzad-pa" zhes gsungs-so //*) A köznapi gyakorlat igazságait tehát szó szerint lehet érteni, hiszen ezeket alátámasztják az érvényesnek elfogadott általános emberi mércék: a közvetlen érzékelés (*mngon-sum, pratyakṣa*) és a reá épülő következtetés (*rjes-dpag, anumāna*). Ezek azonban csak a közmegegyezés által szentesített törékeny igazságok; mélyreható elemzéssel egészen máshogy lehet őket értelmezni, és így belőlük kiindulva el lehet jutni a végső és már meghaladhatatlan igazságig.

[42] Nagy bajnokok: *shing-rta chen-po-rnams* (*mahāratha*). Noha a tibeti *shing-rta* kifejezés szó szerint csak „szekér" jelentésű, a szanszkrit megfelelője szerint helyes fordítani az adott szót, mivel a tibetiek a szanszkrit *ratha* szó másodlagos jelentését változtatás nélkül átvették. Szanszkrit *ratha*: (1) szekér, kocsi, kétkerekű harci szekér, (2) harcos, hős, bajnok. Mivel a *ratha* már eleve „bajnokot" jelent, ezért a *mahāratha* („nagy bajnok") nem *bahuvrīhi*, hanem *nīlotpalam* szóösszetétel. Az adott kifejezéssel azokat a nagy mestereket szokták illetni, akik egy jelentős hagyománylánc elindítói voltak. Leggyakrabban a madhyamaka és a yogācāra rendszerek alapítóit, Nāgārjunát és Asaṅgát értik alatta. Vö. Monier-Williams, M.: *A Sanskrit-English Dictionary.* Motilal Banarsidass, Delhi 2002, pp. 799, 865.

[43] Azaz: magukra a tanításokra is mondhatjuk, hogy tovább értelmezendők avagy végleges jelentésűek, mivel mint nyelvi jelek ezek hordozzák a jelentést, és így a kétféle jelentés valamelyikének a jellegzetességei jellemzők rájuk. A jelentés két fajtája tehát alanyi és tárgyi viszonylatában is elemezve van. A kinyilatkoztatott vagy írásban rögzített (tanító) beszéd mint nyelvi jel a jelentést hordozó alany, a jelentés tárgya pedig az a valóság vagy valóságdarab, amire vonatkozik.

[44] *Madhyamakāloka* (*dBu-ma snang-ba*) D 3887, f. 149b.

Ha a tárgyalt téma (*brjod-bya, abhidheya / vācya*)[45] szempontjából különböztetjük meg a tovább értelmezendő és végleges jelentést, akkor magát a tárgyat (*don-nyid, artha*) kell tovább értelmezendőnek avagy végleges jelentésűnek megállapítani, aszerint, hogy máshogyan kell értelmezni, avagy sem. A konvencionális igazságok (*kun-rdzob bden-pa, saṁvṛti-satya*) ezért tovább értelmezendő jelentésűeknek vannak meghatározva, a végső igazság (*don-dam bden-pa, paramārtha-satya*) pedig végleges jelentésűnek.[46] *Az összes Felébredett szféráját átható eredendő bölcsesség fényének ékessége szútra* (*'Phags-pa sangs-rgyas thams-cad-kyi yul-la 'jug-pa ye-shes snang-ba'i rgyan-gyi mdo, Ārya-sarva-buddha-viśayāvatāra-jñānālaṁkāra-sūtra*) ezt mondja:[47]

> A végleges jelentés a végső valóság.

És *A szamádhik királya szútra* (*Samādhirājasūtra*, *Ting-nge 'dzin rgyal-po'i mdo*) korábban idézett részlete ezt szintén megerősiti.[48] Evvel kapcsolatban [Kamalaśīla] ezt mondja *A meditatív megvalósítás fokozatai* (*Bhāvanākrama*, *bsGom-rim*) második részében:[49]

> A Magasztos valamennyi beszéde jól mondatott: a valóságra (*de-kho-na, tathatā*) világít rá közvetlenül, vagy fokról-fokra hozzá vezet el (*brgyud-pas, nimna*).

Az idézetnek megfelelően, a Magasztos által adott valamennyi tanítás, bármi légyen is az, a megszabadulásunk érdekében hangzott el. [Elérése] azonban azon múlik, hogy tudjuk-e: nem lehet elérni pusztán azáltal, hogy jártasságra teszünk szert a konvencionális igazságokban (*kun-rdzob-kyi bden-pa, saṁvṛti-satya*), hanem a [konvenciókból] további következtetésekre jutva (*drangs*) s a valóságot felkutatva, a meditatív megvalósítás intenzitása szükséges a megszabadulás eléréséhez.

[Ellenvetés:] *Az anya szútrák*ban (*Yum-gyi mdo*)[50] elhangzó olyan kijelentések, mint például „nincs anyagi forma, nincs a formának keletkezése" nem végleges jelentésű tanítások (*mdo, sūtra*), mivel nem helyes szó szerint érteni őket.

[Válasz:] Nem igaz, hogy ezek nem szó szerinti tanítások. Mert *A terjedelmes százezres* (*'Bum rgyas-pa*)[51] például megszorítással látja el a tagadott tárgyat (*dgag-bya, pratiṣedhya*), amikor azt mondja, hogy „a [keletkezés] mint köznapi, konvencionális szó (*'jig-rten-gyi*

---

[45] Lásd. n. 24.

[46] Az itt elhangzottak arra engednek következtetni, hogy Rol-pa'i rdo-rje azonos jelentésben használja a „konvencionális igazságok" és a „konvenciók / konvencionális tárgyak" kifejezéseket, illetve a „végső valóság" és a „végső igazság" terminusokat. Mindkettőt „a kifejezés tárgyainak, a tárgyalt témának" (*brjod-bya*) nevezi. A különbség talán csak annyi, hogy a végső igazság végleges jelentésű, ellenben a végső valóság maga a végleges jelentés, mert egybeesik vele.

[47] A szútrát Tsong-kha-pa is idézi rövidebb, *Ye-shes snang-ba rgyan-gyi mdo* (*Jñānālokālaṁkāra-sūtra*) címmel. Thurman (*Tsong-kha-pa's Speech of Gold. p.* 255, n.7) beazonosítása szerint: KJ, P, ga.

[48] Lásd n. 31 – 32. és vonatkozó szövegrészeik.

[49] Kamalaśīla eme meditációs kézikönyve három részből áll, melyeket a tibetiben legtöbbször az „első" (*thog*), „középső" (*bar*) és „utolsó" (*mtha'*) szavakkal jelölnek. A három rész közül éppen a Rol-pa'i rdo-rje által idézett középső, azaz második könyv nem lelhető fel eredeti szanszkrit nyelven. Az idézett helye: *Bhāvanākrama* D 3916, f. 48a.

[50] *Az anya szútrák* a *Tökéletes bölcsesség szútrái* (*Prajñāpāramitā-sūtra, Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i mdo*) másik elnevezése.

[51] *A terjedelmes százezres* eredeti címe: *A százezres tökéletes bölcsesség szútrája* (*Śata-sāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra, Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa stong-phrag brgya-pa*). A szövegek egész röviden, *A százezres* (*Śata-sāhasrikā, 'Bum*) címmel is idézik.

tha-snyad-du, loka-vyavahārataḥ) használható, végső szinten (*don dam-par, paramārthataḥ*) azonban nem". S ha az egyik szöveghelyen már hozzá lett téve a tagadott tárgyhoz ez a megszorítás, akkor a szövegben mindvégig értelemszerűen bele kell azt érteni azokba a kijelentésekbe is, amelyekben a tagadott tárgy [azaz a keletkezés] e megszorítás nélkül fordul elő. Attól, hogy ezekben a [fent említett] esetekben nincs konkrétan kimondva, [hogy a végső szinten való keletkezés a tagadás tárgya], a [tanítás] még nem lesz szó szerint nem vehető.

Ezzel kapcsolatban, a *svātantrikák* (*rang-rgyud-pa*) szerint azok a kijelentések, amelyekben a tagadott tárgy egyértelműen el van látva a „végső szinten" (*don dam, paramārthataḥ*) megszorítással – mint ahogy ez például a *A százezres tökéletes bölcsesség szútrá*ban (*Śatasāhasrikā-prajñāpāramitā, Shes-phyin 'bum*) előfordul –, szó szerint vehető, végleges jelentésű [tanítások]. Azok a kijelentések pedig, amelyekben a tagadott tárgyhoz nincs világosan hozzátéve az „igazi" (*bden-pa, satya /samyak*)[52] megszorítás – mint ahogy ez például a *A tökéletes bölcsesség szív-szútrájá*ban (*Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra, Shes-rab snying-po*) előfordul –, szerintük másképpen értelmezendő, további értelmezésre szoruló [tanítások], mivel úgy gondolják, hogy helytelen szó szerint érteni ezeket. Ezért azt tartják, hogy indokolatlan a másodszori kerékmegforgatás összes [tanítására] vonatkoztatni *A rejtett szándékot felfedő szútrá*nak (*Saṁdhinirmocana-sūtra, mDo-sde dgongs-'grel*) azt az állítását, amely tovább értelmezendőnek minősíti a tan kereke másodszori megforgatásá[t képező tanításokat].

A *prāsaṅgikák* (*thal 'gyur-pa*) [evvel szemben] a tan kereke másodszori megforgatásának ama szútráit is szó szerint vehető, végleges jelentésűeknek tartják, amelyekben a tagadott tárgy nincs egyértelműen ellátva a „végső szinten" megszorítással, mint például *A tökéletes bölcsesség szív-szútrájá*t is. Meggyőződésük, hogy ezekben is értelemszerűen ott van a tagadott tárgy megszorítása, mivel ezek [a szútrák] egyívásúak (*rigs mthun*) a „végső szinten" megszorítást világosan kitevő *Százezres anya szútrá*val (*Yum 'bum-pa*) és hasonló [tanításo]kkal. Az viszont helytelen, ha oly módon értjük szó szerint a szútrákban előforduló „nincs anyagi forma", „nincs hang" és egyéb kijelentéseket, mintha azok a forma, a hang és egyebek teljes nemlétezését (*ye-med*) tanítanák. Következésképpen a szútráknak az a kijelentése, hogy „nincs forma", nem a forma nemlétezését tanítja.[53]

Az Oltalmazó Nāgārjuna (*mGon-po Klu-sgrub*) ebben a szellemben[54] mutatott rá arra, hogy mily sok logikai hiba fakad abból, ha a külső és belső okok és okozatok igazi, önnön természetüknél fogva létezők[nek vannak tételezve, kimutatván] például azt, hogy az [igazi,

[52] Az „igazi" (*bden-pa*) és a „végső szinten" vagy „végső értelemben vett" (*don dam, don dam-par*) megszorítások szinonimák.

[53] A forma és a többi jelenség teljes nemlétezésének (*ye-med*) a felfogása a nemlétezés végletes nézetét (*med-mtha'i lta-ba, nāstitā-dṛṣṭi*) jelentené, amit a mādhyamikák – a nihilizmus és a szubsztancializmus végleteit kerülő középúton járók – elutasítanak. Ez a kérdéskör meglehetősen összetett, mivel a nemlétezés végletét, az abszolút nemlétezést több szempontból is értelmezi a hagyomány. Lásd erről például: Fehér J.: Two Main Sorts of Nihilism Distinguished by Rol-pa'i rdo-rje Relying on rJe Tsong-kha-pa. In: *Altaica Budapestinensia* MMII. Budapest, 2003, pp. 126–137. A fenti szövegkörnyezetben elsődlegesen arra történik utalás, hogy a teljes nemlétezés kizárná az összes, Buddha által tanított törvényszerűség érvényességét, még a jól hasznosítható konvencionális igazságoknak sem engedne teret.

[54] „Ebben a szellemben" (*de-ltar byas-na*): azaz Nāgārjuna (1) általában nem teszi ki, hogy csak az „igazi" avagy „végső értelemben vett" dolog a tagadásának a tárgya; (2) ennek ellenére szó szerint értendő, végső jelentésűnek kell venni a tagadásait; (3) a tagadásai nem ellentmondanak a buddhai alaptanításoknak, hanem épphogy érvényesítik azokat, hiszen egy igazi, önnön természeténél fogva létező (*bden-pa'i rang-bzhin yod-pa*) képtelen bármilyen változásra.

öntermészetű létezés] ellentmond az okoktól – feltételektől való függőségi viszonynak. Ugyanakkor sok-sok érvvel bebizonyította, hogy a kötöttségnek és a megszabadulásnak minden leírása érvényes abban az esetben, ha igazi, öntermészetű létezők nincsenek. [Ily módon] bebizonyította, hogy azok a szútrák, amelyek *Az anya szútrák* és hasonlók mintájára tanítják a valóságot (*de-kho-na-nyid, tathatā*), végleges jelentésűek, míg azok, amelyek nem állnak összhangban velük, tovább értelmezendők. Így *A bölcsesség alapverse*ivel (*rTsa-shes, Mūla-prajñā*) és a többi logikai értekezésével[55] [Nāgārjuna] elindította a tovább értelmezendő és a végleges jelentésű [tanítások] megkülönböztetésének hagyományát. Az pedig, hogy a tovább értelmezendő és a végleges jelentés megkülönböztetésének ez a módszere az *Aksajamati szútrá*n (*Akṣayamati-sūtra, Blo-gros mi zad-pa'i mdo*) alapul, Nāgārjuna saját értelmezési módjából[56] nyilvánvaló.

[Opponens:] Hogyan értelmezitek *A rejtett szándékot felfedő szútrá*nak (*Saṁdhinirmocana-sūtra, mDo-sde dgongs-'grel*) azt a kijelentését, hogy ha a függő természetű [jelenségekre] (*gzhan-dbang, paratantra*) úgy tekintünk, mint nem igazi létezőkre, akkor ez mind a három természet (*mtshan-nyid gsum, trisvabhāva*) semmibevételének a [végletes] szemléletét (*skur-'debs-kyi lta-ba, apavāda-darśana*) eredményezi?[57]

[Válasz:] [*A rejtett szándékot felfedő szútra*] ezt csak azért mondja, mert tekintettel van azoknak a mahāyāna családbeli tanítványoknak a gondolkodásmódjára, akiknek nem oly kiváló az elméje, hogy fel tudja fogni a valóságot (*de-kho-na-nyid, tathatā*). Hiszen az a felismerés, hogy a függő természetű [jelenségek] nem igazi létezők, a valóság felfogására képes, kiváló elméjű tanítványok számára épphogy eszközül szolgál a semmibevétel [végletes] szemléletének[58] cáfolatához.

Ezért nagy általánosságban, a tan kerekének másodszori megforgatását (*'khor-lo bar-pa*) képező *Anya szútrák* és egyéb [tanítások] (*Yum-gyi mdo-la sogs-pa*)[59] végleges jelentésűek, a kerék utolsó megforgatását képező szútrák pedig, mint például *A rejtett szándékot felfedő szútra* (*Saṁdhinirmocana-sūtra, dGongs-'grel*), további értelmezésre szorulnak. Ám ez nem mond ellent annak, hogy a [valóságot még felismerni nem képes] tanítványok szemszögéből az utolsó [megforgatás] (*'khor-lo tha-ma*) jelenti a végleges jelentésű tanításokat, a másodszori pedig a tovább értelmezendőket.[60] Nagy általánosságban például az énről illetve az én-nélküliségről (*bdag-med, nairātmya*) szóló tanítások közül az utóbbiak a kiválóbbak, s ez nincs ellentmondásban avval, hogy az olyan tanítványok szemében, akik az én-nélküliség tanításai befogadására [még] alkalmatlan edények, [épphogy ellenkezőleg,] a korábbiak a

[55] Logikai értekezései (*rigs-tshogs*) felsorolását lásd n. 5.

[56] A helyes olvasat: *don-gyi bshad-pa'i ...*

[57] A hivatkozás nem szó szerinti idézet. Vö. *Saṁdhinirmocana-sūtra* D 106, ff. 32b – 33a. A *yogācārin*ok számára a függő természetű jelenségek (*gzhan-dbang, paratantra*) igazi létezők, míg a *mādhyamiká*k végső szinten nem létező, nem igazi létezőknek (*bden-par med-pa*) tekintik őket. A „képzelt *yogācārin* opponens" úgy gondolja, hogy a *mādhyamiká*k a nemlétezés végletébe (*med-mtha', nāstitā-anta*) esnek ezzel a nézetükkel.

[58] A semmibevétel végletes szemléletének (*skur-'debs-kyi lta-ba, apavāda-darśana*) szinonimái: a nemlétezés végletes szemlélete (*med-pa'i lta-ba, nāstitādṛṣṭi*) és a megsemmisülés szemlélete (*chad-lta, ucchedadṛṣṭi*). Vö. *Mdzes-rgyan, pp.* 210:2–3.

[59] Az „egyéb tanítások" megjegyzés feltehetően a többi, nem *prajñāpāramitā sūtrá*nak minősülő, de hasonló szellemiségű szútrára vonatkozik. Például *A szamádhik királya szútrá*ra vagy a *Drágakőhalom szútragyűjtemény* (*Ratna-kūṭa-sūtra*) számos írására.

[60] A *mādhyamiká*k szerint a tan kerekének harmadszori megforgatása csak az arra rászoruló tanítványok kedvéért történt, s mint ilyen, a fokozatos út gyakorlásának egy jó pedagógiai módszerét (*thabs-la mkhas-pa, upāya-kauśalya*) képviseli.

kiválóbbak. Eme tanítványok számára ellentmondást jelent az a két dolog, hogy [1] igazi létezése a legparányibb részecskére nézve sincs semelyik jelenségnek, s [2] mégis alkalmasak arra, hogy mindenféle módon bemutassuk őket.[61] Ezért mindaddig, amíg képtelenek megérteni, hogy e kettő nem mond ellent egymásnak, olyan minősítő tanításokat (*chos, dharma*) kell adni nekik, amelyek a dolgokat mint minőséggel rendelkezőket (*chos-can-gyi dngos-po*) jól elkülönítik, némelyeket igaznak (*bden-pa, satya*), másokat pedig nem igaznak (*mi bden-pa, asatya*) [tanítva].[62] [Erre] azért [van szükség], mert őket fokról-fokra kell vezetni oly módon, hogy [először] csak az én-nélküliség egyik oldalát tanítjuk nekik; valamint azért, mert ha úgy tanítjuk nekik az én-nélküliséget, hogy annak nincsen valódinak felvett, igazán létező (*bden-pa-pa*) vonatkoztatási alapja (*gzhi, yul*), akkor azt az ő észjárásuk szerint nem lehet állítani.[63]

Ez tehát az oka annak a módszernek, hogy a tanítások [1] először [csak] a személy öntermészetű létezését (*rang-bzhin, svabhāva*) cáfolják, a halmazokét azonban nem, [2] [majd] a tapasztaló alanynak és a tapasztalati tárgynak (*gzung-'dzin, grāhya-grahītṛ*) a [két] külön entitás voltát (*rdzas, dravya*) cáfolják, a dualitások hiányának az öntermészetű létét viszont nem. Még sok olyan [kérdés] van, ami az elmondottakból kiindulva további, alapos tisztázásra szorul, és a bölcsek meglátása szerint ezeknek [a szubtilis kérdéseknek] a helyes

---

[61] Vö. *Mdzes-rgyan, p.* 213, 3–6, ahol Rol-pa'i rdo-rje Tsong-kha-pa nyomán a *madhyamaka* szemlélethez szükséges két elengedhetetlen követelménynek nevezi e két tényező – az igazi, végső szinten való létezés elutasítása és a konvencionális létezés elfogadása – összeegyeztethetőségének a felismerését.

[62] A mondatban a *chos* (*dharma*) és a *chos-can* (*dharmin*) szavak „kettős" jelentésben szerepelnek. A *chos* (*dharma*) jelentése egyrészt „tanítás" általában, másrészt az a szűkebben vett „tanítás", amely egy dologról mond, állít valamit, s mint ilyen a „logikai állítmány", a logikai alanyról (*chos-can, dharmin*) mondott „tulajdonság" avagy „minőség". A dolgok (*dngos-po, bhāva*), amelyekről egy adott tanítás (= az állítmány) mond valamit, azok a logikai és természetes alanyok, amelyeket a tanítás minősít, tulajdonsággal ruház fel. Érdemes arra is gondolnunk, hogy a latin „prédikáció" (*dharma*) és a „predikátum" (*dharma*) szintén egy tőről fakadnak. Evvel a gondolatmenettel a *dharma* (*chos*) harmadik, „jelenség" jelentése is levezethető, sőt fény derülhet a „végső jelenség" avagy „végső természet" (*chos-nyid, darmatā*) értelmére is. Mindenekelőtt tudnunk kell, hogy a logikai vagy természetes alanyok mindegyike eredetileg olyan állítmány (*chos, dharma*), amelyet a fogalmi megkülönböztetés, a névvel való beazonosítás állíttat velünk. (Például: „Ez egy szekér.") Ezek az elsődleges prédikátumok (*chos, dharma*) – a beazonosított jelenségek – csak később kezdenek a szubjektumok (*chos-can, dharmin*) szerepében tetszelegni, amikor újabb állítmányokat, tulajdonságokat rendelünk hozzájuk. Ha ezt a gondolatmenetet követjük, a *dharma* többfélének mondott jelentése valójában nem is tér el egymástól, hiszen a Buddha tana nem más, mint állítások, állítmányok sorozata, s a „végső jelenség" vagy „végső természet" (*chos-nyid, dharmatā*) nem lehet más, mint a mindenre vonatkozó, egyetlen, őseredeti állítmány. Körülbelül az „Ez ez." kijelentéssel lehetne visszaadni.

[63] A *mādhyamiká*k szerint az éntelenség korábban említett két aspektusa közül a személy én-nélküliségét (*gang-zag-gi bdag-med, pudgala-nairātmya*) könnyebb felfogni, mint a jelenségek én-nélküliségét (*dharma-nairātmya*), azaz a tapasztalási folyamatunk összetevői halmazainak (*phung-po, skandha*) magánvaló léttől való ürességét. Ezek a halmazok képezik azt az alapot (*gzhi, yul*), amire az éntelenség vonatkozik, vagy más szóval ez az az alap, ami az „én-nélküliség tulajdonságával bír" (*chos-can, dharmin*). A kezdő szinten lévő tanítvány számára ideiglenesen valós, igazán létező dolgoknak kell tanítani a tapasztalás öt halmazát, arra rávilágítva, hogy az „én" csupán az eme halmazok alapján képzett elnevezés (*btags, prajñapti*), puszta nominalitás. Ha a vonatkozási alapot, vagyis a halmazokat alkotó jelenségeket (*chos, dharma*) is igazi léttől üresnek tanítják nekik, akkor nem valószínű, hogy megértik: „olyan ötszobás házban nem lakik senki, amelynek a szobái és berendezési tárgyai maguk sem valóságosak". „Hiszen akkor „hol" (*ghzi, yul*) nem lakik senki?" Megjegyzendő azonban, hogy a téma sokkal bonyolultabb a vázoltnál, és a tibeti episztemológiai, logikai hagyomány nagy gondot fordít annak a kimutatására, hogy valójában nem nemlétező logikai alanyról van állítva az én-nélküliség. Ennek belátásához azonban a különféle vonatkoztatási alapok (*gzhi, yul*) pontos megkülönböztetése szükséges. Lásd erről például Hopkins, J.: *Emptiness Yoga, The Tibetan Middle Way.* Snow Lion Publications, Ithaca, New York 1995, pp. 209–224.

tudása a legjobb módja annak, hogy igazi, rendíthetetlen hit alakuljon ki bennünk a Győzedelmes (*rGyal-ba, Jina*) szavaiban és a szándékait magyarázó hiteles értekezésekben.

Summary

Neyārtha and Nītārtha Teachings,
Madhyamaka Interpretation Presented by lCang-skya Rol-pa'i rdo-rje

The paper contains a new, richly annotated translation and interpretation of a section from lCang-skya Rol-pa'i rdo-rje's (1717–1786) *Grub-mtha' Thub-bstan lhun-po'i mdzes-rgyan*, entitled *The Way of Division into Sūtras Requiring Further Interpretation and Sūtras of Definitive Meaning by Nāgārjuna and his Spiritual Sons (kLu-sgrub Yab-sras-kyi mdo'i drang-nges phye-tshul bshad-pa).*

With a strict linguistic approach and a close analysis of the Sanskrit and Tibetan sources cited by Rol-pa'i rdo-rje, the author intends to improve the only available English translation of the given section made by D. S. Lopez (*A Study of Svātantrika.* Snow Lion Publications, New York 1987, pp. 281–289), and at the same time throws light on the meaning and the relation of the most decisive hermeneutical terms. Among others the paper highlights the problem of interpreting the most frequently used term *artha (don)*, delineating and illustrating its most essential meanings (1. *purpose* equalling with *prayojana/dgos-pa*, 2. meaning, 3. object, subject matter) from the hermeneutical point of view.

Irodalomjegyzék

Akṣayamati-nirdeśa-sūtra, Blo-gros mi zad-pas bstan-pa'i mdo. P 842, Vol. 34. [Aksajamati tanítása szútra]

Bhāvanākrama Kamalaśīla (Ka-ma-la-shī-la): *sGom-rim bar-ba.* D 3916. [A meditatív megvalósítás fokozatai]

Daśabh Daśabhūmikasūtra. Ed. Vaidya, P. L, *Daśabhūmikasūtra* (Buddhist Sanskrit Texts No. 7) The Mithila Institute, Darbhanga 1967 [(A meditative megvalósítás) tíz szintjének szútrája]

Davids, T. W. R. – Stede, W.: *Pali-English Dictionary.* Motilal Banarsidass, Delhi 1993

Edgerton, F.: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, Volume I: Grammar.* Motilal Banarsidass, Delhi 1993

Erb, F.: *Śūnyatāsaptativṛtti, Candrakīrtis Kommentar zu den „Siebzig Versen über die Leerheit" des Nāgārjuna [Kārikās 1 – 14].* Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1997

Fehér J.: *Nágárdzsuna, A mahájána buddhizmus mestere.* Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest 1997

Fehér J.: Ki az igazi mādhyamika? (lCang-skya Rol-pa'i rdo-rje difiníciója). In: *Keletkutatás* (1996. ősz – 2002. tavasz)

Fehér J.: Two Main Sorts of Nihilism Distinguished by Rol-pa'i rdo-rje Relying on rJe Tsong-kha-pa. In: *Altaica Budapestinensia* MMII. Budapest, 2003, pp. 126–137.

Geiger, W.: *Pāli Literature and Language.* Munshiram Manoharlal, New Delhi 1978

Gómez, L.O. – Silk, J.A.: *Studies in the Literature of the Great Vehicle, Three Mahāyāna Buddhist Texts.* (Michigan Studies in Buddhist Literature Number 1.) Ann Arbor, Michigan 1989

Hamar I.: *Buddha megjelenése a világban.* (Sinológiai Műhely 2.) Balassi Kiadó, Budapest 2002 [Buddha's Appearance in the World]

Hopkins, J.: *Emptiness Yoga, The Tibetan Middle Way.* Snow Lion Publications, Ithaca, New York 1995

KāśyaP Kāśyapa-parivarta-sūtra., *The Kāçyapaparivarta, A Mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa Class.* Szerk. Staël-Holstein, A. Von Shanghai 1926 [A Kāśyapa fejezet szútrája]

Komarovski, I.: *Three Texts on Madhyamaka by Shakya Chokden.* Library of Tibetan Works & Archives, Dharamsala 2000

Legs-bshad snying-po rJe Tsong-kha-pa Blo-bzang grags-pa: *Drang-ba-dang nges-pa'i don rnam-par 'byed-pa'i bstan-bcos Legs-bshad snying-po.* D 5396, ff. 1a – 114a. [A tovább értelmezendő és végleges jelentés szép kifejtésének veleje]

Lindtner, Chr.: *Nagarjuniana.* Narayana Press, Denmark 1982

Lopez, D. S.: *A Study of Svātantrika.* Snow Lion Publications, New York 1987

Madhyamakāloka Kamalaśīla (Ka-ma-la-śī-la): *Madhyamakālokanāma, dBu-ma snang-ba zhes bya-ba.* D 3887, ff. 133b – 244a. [A középút megvilágítása]

Mdzes-rgyan lCang-skya Rol-pa'i rdo-rje: *Grub-mtha' thub-bstan lhun-po'i mdzes-rgyan.* Krung-go'i bod-kyi shes-rig dpe-skrun-khang (Chinese-Tibetan Cultural Printing Press), Peking 1989 [A tanrendszereket bemutató világos kifejtés, A Buddha tanításai Méru hegyének gyönyörű füzére]

Mdzes-rgyan lCang-skya Rol-pa'i rdo-rje: *Grub-mtha' thub-bstan lhun-po'i mdzes-rgyan.* The Pleasure of Elegant Sayings Printing Press, Sarnath 1970 [A tanrendszereket bemutató világos kifejtés, A Buddha tanításai Méru hegyének gyönyörű füzére]

MMK Nāgārjuna: *Prajñānāma Mūlamadhyamakakārikāḥ,* In: *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti.* Szerk. La Valleé Poussin, Luis de, St.-Pétersburg 1903–1913 (Bibliotheca Buddhica IV.). [A középút alapversei]

MMKTib Nāgārjuna (Klu-sgrub): *dBu-ma rtsa-ba'i tshig-le'ur byas-pa zhes bya-ba.* In: *dBu-ma rtsa-she'i 'grel-pa Tshig-gsal zhes bya-ba.* Tibetan Publishing House 1968 [A középút alapversei]

MN Chalmers, R. (kiad.): *Majjhima-Nikāya III.* Pali Text Society, Oxford 1994 [A közepesen hosszú beszédek gyűjteménye]

Monier-Williams, M.: *A Sanskrit-English Dictionary.* Motilal Banarsidass, Delhi 2002

Pagel, U.: *The Bodhisattvapiṭaka.* Guildford and King's Lynn, Great Britain, Biddles Ltd 1995 [A bódhiszattvák kosara]

Prajñāpradīpa Bhāvaviveka: *Prajñāpradīpa-mūlamadhyamakavṛtti, dBu-ma rtsa-ba'i 'grel-pa Shes-rab sgron-ma.* D 3853, ff. 45b – 259b. [A bölcsesség lámpása]

Prajñāpradīpa-ṭīkā Avalokitavrata: *Prajñāpradīpa-ṭīkā, dBu-ma rtsa-ba'i 'grel-pa Shes-rab sgron-ma'i rgya-cher 'grel-pa.* Acip4 \ TD3859M1.ACT, ff. 1a – 287a;

acip4\TD3859M2.ACT, ff. 1a – 338a; acip4\TD3859M3.ACT, ff. 1a – 341a. ["A bölcsesség lámpása" kommentárja]

Prasannapadā Candrakīrti: *Prasannapadā Madhyamakavṛtti. Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti.* (Bibliotheca Buddhica IV.) Szerk. La Valleé Poussin, Luis de, St.-Pétersburg 1903 – 1913 [Tiszta szavú]

PrasannapadāTib Candrakīrti (Zla-ba grags-pa): *dBu-ma rtsa-she'i 'grel-pa Tshig-gsal zhes bya-ba.* Tibetan Publising House 1968 [Tiszta szavú]

Stcherbatsky, Theo.: *The Conception of Buddhist Nirvāṇa.* Bharatiya Vidya Prakashan, Delhi 1975

Śūnyatāsaptati Nāgārjuna: *Śūnyatāsaptati-kārikā, sTong-pa-nyid bdun-cu-pa'i tshig-le'ur byas-pa.* In: *On Voidness, A Study on Buddhist Nihilism.* (Buddhist Tradition Series Vol. 23.) Szerk. Tola, F. – Dragonetti, C., Motilal Banarsidass, Delhi 1995, pp. 63–71 [Hetven strófa az ürességről]

Śūnyatāsaptati-svavṛtti Nāgārjuna: *Śūnyatāsaptati-vṛtti, sTong-pa bdun-cu-pa'i 'grel-pa.* D 3831, ff. 110a – 121a. [A "Hetven strófa az ürességről" önkommentárja]

Saṁdhinirmocana-sūtra, mDo-sde dgongs-'grel. D 106, ff. [A rejtett szándékot felfedő szútra]

SN Feer, L. (kiad.): *Saṁyutta-nikāya II.* Pali Text Society, Oxford 1989 [A tematikailag csoportosított beszédek gyűjteménye]

Sprung, M.: *Lucid Exposition of the Middle Way, The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti.* Routledge & Kegan Paul, London and Henley 1979

Sūtrasamuccaya Nāgārjuna: *Sūtrasamuccaya, mDo kun-las btus-pa.* D 3934, ff. 148b – 215a [Összegyűjtött szútrák]

Thurman, R. A. F.: *Tsong khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence.* Princeton University Press, Princeton 1984

Tola, F. – Dragonetti, C.: *On Voidness, A Study on Buddhist Nihilism.* (Buddhist Tradition Series Vol. 23) Motilal Banarsidass, Delhi 1995

Udānavarga Bernhard, F. (kiad.): *Udānavarga Band I.* (Sanskrittexte aus des Turfanfunden X) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965 [Ihletett beszédek]

Williams, P.: *Mahāyāna Buddhism, The doctrinal foundations.* Routledge, London 1989