Fehér Judit

NÁGÁRDZSUNA

A mahájána buddhizmus mestere

Farkas Lőrinc Imre 1997

TARTALOM

BEVEZETÉS VII
Nágárdzsuna VII
A kötetben közölt művekről XII

A KÖZEPÚT ALAPVERSEI 1
Hódolatadás 2
I. A feltételek vizsgálata 3
II. A jövés-menés vizsgálata. [A járt, a járatlan és a járva-levő út vizsgálata] 18
III. A látás és a többi érzék vizsgálata. [A tapasztalás forrásainak a vizsgálata] 36
IV. A halmazok vizsgálata 44
V. Az alapelemek vizsgálata 51
VI. A vágy és a vágybíró vizsgálata 59
[VII. Saṁskṛta-parīkṣā, 'dus-byas brtag-pa, A feltételek vizsgálata. Másik címe: Utpāda-sthiti-bhaṅga-parīkṣā, skye-ba-dang gnas-pa-dang 'jig-pa brtag-pa, A keletkezés, fennállás és széthullás vizsgálata.]
VIII. A tett és a cselekvő alany vizsgálata 67
IX. Az eleve létező vizsgálata. [A megragadó és a megragadás tárgyai vizsgálata] 78
X. A tűz és a tüzelő vizsgálata 88
XI. Az első és a rákövetkező vizsgálata. [A létforgatag vizsgálata] 101
XII. A szenvedés vizsgálata. Másik címe (csak tibetiül maradt fenn): [Az ön- és a más által okozottság vizsgálata] 107
XIII. A feltételes képződmények vizsgálata. [Az Az-ság vizsgálata] 117
XIV. Az együtt-működés vizsgálata 126
XV. Az öntermészet vizsgálata. [A létező és nemlétező vizsgálata] 133
XVI. A kötöttség és szabadság vizsgálata 142
[XVII. Karma-phala-parīkṣā, las-dang 'bras-bu brtag-pa, A tett és gyümölcse vizsgálata]
XVIII. Az én vizsgálata. Másik címe: Ātma-dharma-parīkṣā, bdag-dang chos brtag-pa, Az én és a jelenségek vizsgálata. 153
[XIX. Kāla-parīkṣā, Dus brtags-pa, Az idő vizsgálata]
[XX. Sāmagrī-parīkṣā, Tshogs-pa brtag-pa, Az együttesek vizsgálata. Másik címe: Hetu-phala-parīkṣā, rgyu-dang 'bras-bu brtag-pa, Az ok és a következmény vizsgálata.]
[XXI. Sambhava-vibhava-parīkṣā, 'byung-ba-dang 'jig-pa, A létrejövetel és a pusztulás vizsgálata]

[XXII. Tathāgata-parīkṣā, de-bzhin gshegs-pa brtag-pa, A Beérkezett vizsgálata]
[XXIII. Viparyāsa-parīkṣā, Phyin-ci-log brtag-pa, A fonák nézetek vizsgálata]
XXIV. A négy nemes igazság vizsgálata 164
[XXV. Nirvāṇa-parīkṣā, mya-ngan-las 'das-pa brtag-pa, A nirvána vizsgálata]
[XXVI. Dvādaśāṅga-parīkṣā, srid-pa'i yan-lag bcu-gnyis brtag-pa, A létezés tizenkét tényezőjének a vizsgálata]
[XXVII. Dṛṣṭi-parīkṣā , lta-ba brtag-pa, A nézetek vizsgálata]

DRÁGAKŐFÜZÉR 191
I . Emelkedés és magasan ragyogás 193

Rövidítések 238
Irodalomjegyzék 239

SZANSZKRIT-TIBETI-MAGYAR INDEX 244

ELŐSZÓ

Nágárdzsuna nevének említése szinte senkit sem hagy érintetlenül a buddhista országokban. Személye mindenkinek sokat jelent, legyen az egyszerű hívő, magasan képzett tudós vagy gyakorló. Tibetben, Japánban, Kínában olyan magas szintet elért bódhiszattvaként tisztelik, aki az elmúlt idők buddháihoz hasonlóan közvetlen tudással, személyes megéléssel valósított meg olyan eredményeket, amelyek meghaladják az ember köznapi, korlátok közé szorított megismerési, tapasztalási módjait, a szokványos „emberi feltételeket", s a létel hömpölygő áradatának, a szamszárának a túlpartját képviselik.

Nágárdzsuna rendkívüli tiszteletét tükrözi az is, hogy ugyancsak bővelkedünk a róla szóló legendás életrajzi adatokban, és hihetetlen mennyiségű írást tulajdonítanak neki. A tibeti források szerint[1] Dél-Indiában, a mai Andhra területén egy gazdag bráhmana családban született. Mivel az asztrológusok csak hét évet jövendöltek életkorának, szülei közvetlenül a hetedik életéve betöltése előtt vándorútra küldték. Nágárdzsuna vándorlása során Nálandát is érintette, ahol a nálandái kolostor-egyetem főpapja, Ráhulabhadra tanácsára szerzetes lett. Nágárdzsuna *a mérhetetlen élet dháraní (aparimitāyur-dhāranī)* mormolásával menekült meg a korai haláltól. A kolostorban Ráhulabhadra, más néven Mahásziddha Szaraha tanítványa lett. Nem csak buddhista tanulmányokat folytatott, hanem rendkívüli jártasságra tett szert az orvostudományban is, és számos különleges képesség *(siddhi)* birtokába jutott. Nálandái tanító beszédei oly magvasak és híresek voltak, hogy a nágák (víz alatti kígyók) felkérték: látogasson el birodalmukba, és ott hirdesse a Tant.

A különböző források megegyeznek abban, hogy Nágárdzsuna olyan pradnyápáramitá-szútrákat hozott a nágáktól, amelyek még Sákjamuni Buddha idejében lettek elrejtve a birodalmukban. A tibeti

---

[1] Williams, P. 1989, 56. old. és Walleser, M. 1979.

legenda szerint mágikus erejének köszönhetően több évszázadon át is élhetett volna. A saját elhatározásából, a saját beleegyezésével halt meg barátja és patrónusa, Gautamíputra[2] király trónörököse kezétől. Gautamíputra az Andhra birodalomban több évszázadon át uralkodó sátaváhana dinasztia egyik uralkodója volt, aki a hagyomány szerint Nágárdzsuna mágikus erejének köszönhetően a szokásosnál sokkal hosszabb ideig nagy életerőnek, egészségnek örvendett, kivívva ezáltal az öröklés lehetőségétől megfosztott utódok rosszallását. Mivel a király élete Nágárjuna életerején múlott, az egyik trónörökös arra kérte Nágárdzsunát: gyakorolja az adás legtökéletesebb erényét *(dānapāramitā; sbyin-pa'i pha-rol-tu phyin-pa)*, ajándékozza oda a saját fejét. A legenda szerint a trónörökös a szent kusa fűvel vágta le fejét, mivel Nágárdzsuna felfedte, hogy semmi más nem tudja halálát okozni.[3]

Az életrajzi adatok közül valós ténynek fogadható el, hogy élete utolsó szakaszában visszatért Andhrába, s ott a Srí Parvata hegységben egy kolostorban élt, amelyet Gautamíputra király építtetett számára. Közvetlen tanítványa Áryadéva (röviden: Déva) volt.

A számtalan Nágárdzsunának tulajdonított mű közül csak azokra hívom fel az olvasó figyelmét, amelyek ismerete hozzásegíthet bennünket ahhoz, hogy személyéről teljesebb képet kapjunk, s emellett bizonyítottan az ő írásai. A Tibeti Kánonban igen sok tantrikus mű szerzőjének tüntetik fel, amelyeket most figyelmen kívül hagyok, mivel Nágárdzsuna szerzői mivolta egyáltalán nem bizonyított. Az alábbiakban felsorolt legfontosabb művek tehát az i.sz. II. században élt Nágárdzsuna mester nem tantrikus írásai, amelyeket a tibetiek három nagy csoportba osztanak.[4]

1. Hat analitikus, logikai értekezés *(dbu-ma rigs-tshogs drug)*
   a) *Mūlamadhyamakakārikā* (A középút alapversei)
   b) *Yuktiṣaṣṭikā* (Hatvan strófa a logikus gondolkodásról)

---

[2]A sātavāhana uralkodó neve nem teljesen tisztázott. A tibeti szövegek *Bde-spyod* néven említik.

[3]A legenda további részleteit lásd Walleser, M. 1979.

[4]Williams (1987, 57) nyomán.

c) *Śūnyatāsaptati* (Hetven strófa az ürességről)
d) *Vigrahavyāvartanī* (Az ellenvetések megsemmisítése)
e) *Vaidalyasūtra* (A finoman szőtt (?) szútra)
f) *Vyavahārasiddhi* (A konvenció bizonyítása)
Mivel ebből a műből csak néhány versszak maradt fenn tibetiül, ezért olykor a *Ratnāvalī*t (Drágakőfüzér) említik helyette.

2. Dicsőítő himnuszok
Legismertebb közülük a *Catuḥstava* (Négy himnusz).

3. Rövidebb értekezések és episztolák
Például barátjához, Gutamíputra királyhoz írt két tanhirdető verses levele: *Ratnāvalī* (Drágakőfüzér) és *Suhṛllekha* (Baráti levél)

Jelen kötetben *A középút alapversei (Mūlamadhyamakakārikā; Dbu-ma rtsa-ba'i tshig-le'ur byas-pa)* és a *Drágakőfüzér (Ratnāvalī; Rin-chen phreng-ba)*[5] című írásából közlök szemelvényeket. *A középút alapversei* (MMK) 27 fejezetből áll, Nágárjuna magnum opusa, amelyet a madhjamaka buddhista vallás-filozófiai rendszer alapműveként tartanak számon. Az MMK filozófiai alapossággal kifejtett gondolatai azonban nem csak a madhjamaka buddhizmus alapkövét képviselik; az egész mahájána buddhizmus fejlődését alapjaiban meghatározták. Ez persze nem jelenti azt, hogy Nágárdzsunát megelőzően a mahájána eszmék még nem születtek meg, hiszen a mahájána buddhizmus több évszázados hosszú folyamat eredményeként vált önálló rendszerré.

A mahájána világszemlélet legkorábbi és legpregnánsabb képviselői a pradnyápáramitá (tökéletes bölcsesség) szútrák, amelyek közül a *Nyolcezres pradnyápáramitá (Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā)* valószinűleg az i.e. I. század körül keletkezett.[6]Nem véletlen, hogy Nágárdzsuna korábban vázolt legendás életrajza szerint ő találta meg, s hozta el az emberek számára az évszázadokon át elrejtve

---

[5]A *Drágakőfüzér* hosszabb szanszkrit illetve tibeti címe: *Rājaparikathā-ratnamālā; Rgyal-po-la gtam bya-ba rin-po-che'i phreng-ba)*

[6]A pradnyápáramitá irodalom kronológiájáról kiváló áttekintést ad E. Conze 1987, 1–28.

fekvő pradnyápáramitá (PrP) szútrákat. *A középút alapverse*iben valójában a PrP szútrák drámai erővel előadott, párbeszédekben és paradoxonokban kifejezésre jutó gondolatai visszhangzanak, avval a különbséggel, hogy Nágárdzsuna logikus okfejtéssel, filozófiai rendszerességgel fejti ki, teszi „érthetővé", beláthatóvá a PrP szútrákban elhangzó sejtelmesen abszurd kijelentéseket.[7]

A PrP szútrákon kívül számos más korai mahájána szútra létezett, amelyek szintén nagy hatást gyakoroltak Nágárdzsuna látásmódjára. Ezek közül említésre méltóak a *Kásjapa-parivarta, A jó Törvény fehérlótusza szútra (Saddharma-puṇḍarīka-sūtra),* a *Vimalakírti tanítása (Vimalakīrti-nirdeśa), A szamádhik királya (Samādhirāja-sūtra)* és *A bódhiszattva tíz szintje (Daśabhūmika-sūtra)* című mahájána szútrák.

A legtöbb mahájána eszme a Buddhának a páli szuttákban lefektetett tanításai szerves folyamodványa. A mahájána kialakulásának részleteire most nem szándékozom kitérni, csupán arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy kivétel nélkül minden egyes indiai buddhista iskola bölcselete a szuttákban gyökeredzik. A mahájána szútrákat nem lehet kevésbé hitelesnek tartani, mint pédául az *Abhidhamma-piṭakát*. A Buddha végső ellobbanását *(pari-nibbāna)* követő századok során valamennyi mélyen elkötelezett szerzetest és egyéb mestert az a nemes szándék vezérelte, hogy a Buddha tanításait megőrizze. A megőrzött szavakat azonban csakis úgy lehetett életben tartani, hogy az elhangzott szavak jelentését kutatták, mélyebb üzenetük megértésére és megélésére törekedtek. A buddhista filozófiai rendszerek különböző mester-tanítvány láncolatai, s az a tény, hogy mindegyik iskola adott szútra-csoportokra vezeti vissza tanításait, élő bizonysága annak, hogy a Buddha helyzetnek megfelelő és a tanítványok alkatához, lelki-szellemi kapacitásaihoz igazított tanításaival elérte a célját: Halála után mindenki azokra a tanításaira fektette a hangsúlyt, amelyek a legnagyobb erővel képviselték számára a valóságot, s mint ilyenek, a legcélravezetőbb, legalkalmasabb eszközöknek tűntek számára.

A Buddha szavainak ily módon való továbbgondolásából és továbbéléséből szükségszerűen következett a különböző szellemi

---

[7]Magyar nyelven a pradnyápáramitá szútrákról lásd: Agócs T. 1997.

közösségek kialakulása, nem is beszélve arról, hogy a különféle irányzatok termékenyen hatottak egymásra is. Az írott források mellett a nyilvános szóbeli tanítások, a Tanról szóló bölcseleti viták mind olyan alkalmak voltak, amelyek során a Buddha tanításainak eltérő értelmezései felszínre kerültek, újabb és újabb átgondolásra, további kidolgozásra serkentve a résztvevőket.

Nágárdzsuna a mahájána szútrák gondolatvilágának szellemében, a Buddha számos beszédében fellelhető tanításokra támaszkodva elsősorban ama szemléletmód ellen lépett fel, ami a Buddha dharmáinak osztályozásából, definiálásából fakadt. A páli szuttákban (amelyek persze csak az i. e. I. században lettek írásba foglalva) előforduló számos dharmának (páli: dhamma) az összegyűjtése, a környezetéből való kiemelése és leíró jellegű meghatározása avval járt, hogy a dharmák, a fizikai és pszichikai események egymásra utalt komponensei önálló életre keltek. Az ábhidharmikák a valóság végső elemeiként kezdték számontartani őket, s mindegyiknek definiálták a saját, önmagát meghatározó természetét.

Nágárdzsuna számára a kategorikus predikálásból fakadó öntermészet *(svabhāva; rang-bzhin)* tételezése a Buddha által tanított függő keletkezéssel *(pratītya-samutpāda; rten-cing 'brel-par 'byung-ba)* való szembehelyezkedést jelentette. Filozófiai írásaiban azt bizonyítja következetesen végigvitt logikai elemzéssel, hogy a függő keletkezés kizárja az öntermészetű, magánvaló létezők lehetőségét. Fáradhatatlanul arra mutat rá, hogy a Buddha minden egyes tanítását érvényteleníti az, aki a függő keletkezésben résztvevő dharmákat önmagukban megálló, önmeghatározó tulajdonsággal rendelkező igazi létezőknek tételezi. Az MMK minden gondolata a függő keletkezés köré sűrűsödik, aminek a szinonimái az öntermészettől, magánvaló léttől való üresség *(śūnyatā; stong-pa-nyid)* és a középút *(madhyamā pratipat; dbu-ma'i lam)*.

Nágárdzsuna a kor hagyományaihoz hűen leginkább verses műveket, kárikákat írt. A káriká a buddhista irodalomban a nem-buddhista szútra műfaj szerepét töltötte be: rövid, tömör megfogalmazásban, vezérfonal szerűen tartalmazza a mondanivalót. Nágárdzsuna a klasszikus szanszkrit nyelvet mesterien kezelte, kihasználva a gazdag ragozásból adódó szintaktikai lehetőségeket. A kárikákban íródott MMK pontosan ezért megfelelő előtanulmányok

és kommentár nélkül szinte érthetetlen. A Nágárdzsuna korabeli Indiában ezeknek a verseknek a megértése nem jelentett különösebb nehézséget, hiszen szóbeli tanításokkal, magyarázatokkal párosultak, és a gondolatmenet főbb láncszemeit rögzítő memoriterekként használták őket. Sajnos a kárikáknak az emlékezést segítő funkciója legtöbbünknél ma már nem tud érvényesülni, hiszen nem tudjuk, hogy *mire* kell emlékeznünk.

Annak ellenére, hogy a madhjamaka buddhizmus alapművének tartott MMK-nak ma már számtalan nyugati fordítása létezik, a versek értelmezésével igen nehéz dolgom volt. Érdekes módon a fordítók-értelmezők két nagy táborra oszlanak: Egyesek túlságosan negativista módon értelmezik,[8] mások pedig teljesen figyelmen kívül akarják hagyni azokat a kijelentéseit, amelyekben a világ irracionalitásának, megfoghatatlanságának, délibáb voltának ad hangot.[9]A versek értelmezésében természetesen támaszkodtam a nyugati fordításokra, de alapvetően Buddhapálita (Sangs-rgyas bskyangs) és Csandrakírti (Zla-ba grags-pa) magyarázatainak átgondolásával igyekeztem a saját szavaimmal kommentálni a kárikákat. Mégis arra kérem az olvasót, hogy az értelmezésemet csak egyfajta megoldási lehetőségnek fogadja el, ne tekintse végérvényesnek azt. Az MMK-nak hatalmas kommentár-irodalma van, sőt még a kommentárokhoz is szubkommentárok íródtak. Ez a tény már eleve meggondolásra kell, hogy késztessen mindenkit a szavak valódi jelentését illetően.

Az MMK-hoz öt indiai mester írt kommentárt. A kommentárok időrendben: (1.) *Akutobhayā*

Mind Buddhapálita (c. 470–540), mind Csandrakírti (c. 600–650) a mádhjamika iskola prászangika irányzatának képviselője, ezért magyarázataik összhangban állnak egymással. Buddhapálita kommentárja, ami szanszkrit nyelven nem maradt fenn, érdekes módon az író nevét viseli: *Buddhapálita, A középút alapverseinek magyarázata (Dbu-ma rtsa-ba'i 'grel-pa Buddha-pā-li-ta; Buddhapālita-*

---

[8]Például Wood, Th. E. 1994.

[9]Például Kalupahana, D. J. 1986.

Mūlamadhyamaka-vṛtti). A Buddhapálita kommentár fordításához Akira Saito kritikai kiadását használtam.[10]Az MMK Csandrakírti *Tiszta szavú (Prasannapadā; Tshig-gsal)* című kommentárjában maradt fenn szanszkrit nyelven, a kötetünkben található szanszkrit versek az ő kommentárjából valók. A *Praszannapadá* forrásaként Louis de la Vallée Poussin kritikai kiadását (1903) használtam fel.

A kötetben közölt *Drágakőfüzér* I. fejezetének közzétételével Nágárdzsuna „másik arcát" szeretném bemutatni. Ez a mű egyrészt költői szépségével tűnik ki, másrészt sejtetni engedi azt, hogy az MMK-ból megismerhető gondolatok Nágárdzsuna kivételes személyiségének csupán elenyésző hányadát tükrözik. Az öt fejezetből (összesen 500 strófából) álló *Drágakőfüzér* című episztolát jelen tudomásunk szerint Gautamíputra királynak írta. Ebben a művéből képet kaphatunk arról a Nágárdzsunáról is, aki mélyen hisz az erényes élet nyugalmat adó, felemelő erejében, tudván, hogy csakis a szenvektől tisztán lehet elérni a szabadulást adó tisztánlátást. A *Drágakőfüzér* I. fejezetét M. Hahn (1982) kétnyelvű (szanszkrit–tibeti) kritikai kiadása alapján magyarítottam.

[10]Saito, A. 1984.

**Abhyudaya-naiḥśreyasa-nirdeśaḥ; mngon-par mtho-ba-dang nges-par legs-pa bstan-pa.* A címbéli "magasan ragyogás" a szanszkrit *naiḥśreyasa,* tibeti *nges-par legs-pa* szabad fordítása, amit azonban több szempontból is megalapozottnak tartok. A nyugati szakirodalomban fóleg a tibeti értelmezést követve *"a legfőbb jó"*-nak, *"a végső jó"*-nak fordítják, a szanszkrit megfelelője azonban más fordításra is alkalmat ad. A *śrī* tőnek *ragyogás, sugárzás, dicsőség, tündöklés* stb. jelentése is van, ami szoros kapcsolatban állhat a verssorok mögött bujkáló szimbolikus képpel, a napkeltével, a nap egyre magasabbra emelkedésével és delelő tündöklésével. A címben szereplő "magasan ragyogás" tehát egyrészt az égitestek delelő helyzetére utalhat, másrészt a lények csúcspontra jutását, a létforgatagból való megszabadulásukat jelenti. A továbbiakban a *naiḥśreyasa* kifejezést a latin "kulmináció" különféle megfelelőivel adom vissza: "delelő, legmagasabb (pont)".

A KÖZÉPÚT ALAPVERSEI

MÚLAMADHJAMAKA-KÁRIKÁ

HÓDOLATADÁS

Anirodhamanutpādamanucchedamaśāśvataṁ /
anekārthamanānārthamanāgamamanirgamam //
yaḥ pratītyasamutpādaṁ prapañcopaśamaṁ śivaṁ /
deśayāmāsa saṁbuddhastaṁ vande vadatāṁ varaṁ //

gang-gis rten-cing 'brel-par 'byung //
'gag-pa med-pa skye med-pa //
chad-pa med-pa rtag med-pa //
'ong-ba med-pa 'gro med-pa //
tha-dad don min don gcig min //
spros-pa nyer-zhi zhi bstan-pa //
rdzogs-pa'i sangs-rgyas smra-rnams-kyi //
dam-pa de-la phyag 'tshal-lo //

Hódolok a tökéletes Buddhának,
A tanítók legkiválóbbjának,
Ki a függő keletkezést, az áldottat,
A sokféleség nyugvását tanította:
Nincs szűnés, nincs keletkezés,
Nincs megsemmisülés, nincs öröklét,
Nincs egy, nincs más,
Nincs jövés, nincs menés.

I. A FELTÉTELEK VIZSGÁLATA

1. *na svato nāpi parato na dvābhyāṁ nāpyahetutaḥ /*
utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana ke cana //

bdag-las ma yin gzhan-las min //
gnyis-las ma yin rgyu-med min //
dngos-po gang-dag gang-na yang //
skye-ba nam-yang yod ma yin //

Sem magából, sem másból,
Sem mindkettőből, sem ok nélkül,
Sehol, semmilyen dolog
Sohasem keletkezik.

Nágárdzsuna a hódolatadó bevezető soraiban nyolc tagadással mutatott rá arra, hogy a jelenségek függő keletkezése *(pratītya-samutpāda; rten-cing 'brel-par 'byung-ba)* milyen mélyebb jelentésrétegeket hordoz magában. A függésben keletkező jelenségek egyik jellegzetességeként a nemkeletkezést *(anutpāda; skye med-pa)* emelte ki. Az I. fejezetben a függő keletkezésnek ezt a *nem-keletkezés* jelentéstartalmát tárja fel oly módon, hogy behatóan elemzi a keletkezés számbavehető módozatait, s közben rávilágít a vizsgált keletkezés-fajták logikai lehetetlenségére, abszurditására. A függő keletkezés értelmének és értésének több rétege van. Általában csak szó szerint értelmezzük, hiszen mindennapi tapasztalataink azt a jelentését látszanak alátámasztani, hogy a jelenségek okoktól és feltételektől függve keletkeznek. A nyelvi megkülönböztetés, azaz a nyelvünkben kijelelölt szavak: „ok" és „okozat" avagy „feltételek" és „következmények" is ezt a jelentését szentesítik és rögzítik. Nágárdzsuna valójában azt vizsgálja felül, hogy a függő keletkezésnek eme majdhogynem evidens jelentése kiállja-e a logikai elemzés próbáját. A függő keletkezésnek mi az a mélyebb, önmagát is

felülmúló értelme, ami csak következetesen végigvitt, mélyreható elemzéssel kerülhet napvilágra?

Az I. versszakban tömören, aforizmaszerűen fogalmazza meg mindazt, amit a téma kifejtése során bizonyítani fog: A dolgok csakis négyféle módon keletkezhetnek, de nincs olyan dolog, amelynek a létrejövetele e négy közül valamelyik módon történne meg. A „dolgok" *(bhāva; dngos-po)* azokat az időbe vetett „létezőket" jelentik, amelyek okokhoz és feltételekhez kötve saját, egyedi funkciót töltenek be, létre-jönnek, léteznek és változnak, majd a létből eltávoznak, széthullanak.

A létezők keletkezésének egyik lehetséges módja az *önmagából való keletkezés (svata utpāda; bdag-las skye-ba)*, ami azt a szemléletet képviseli, hogy egy létező önnön magát okozza, keletkezésének oka kizárólag önmagában rejlik. Ha az okozat létrejövetelének oka csakis önmaga, akkor az oknak és az okozatnak lényegileg azonosnak kell lennie, az okozatnak már előre léteznie kell az okban, s az okozatként megnyilvánult oknak szintén tartalmaznia kell a következő okozatot; ily módon a végtelenségig zajlana az önreprodukció. Buddhapálita és Csandrakírti erre az abszurditásra mutat rá.[11] „A dolgok nem keletkezhetnek saját magukból, mert akkor értelmét vesztené a keletkezésük, és a keletkezés vég nélkül zajlana. Ha a dolgok már önnön mivoltukban léteznek, akkor nincs szükség arra, hogy újra keletkezzenek. Ha már léteznek és mégis újra keletkeznének, akkor sohasem lennének nem-keletkezők."[12] Csandrakírti a szánkhja bölcselők nézetére céloz, amikor az önokozottság ellen érvel, mivel a szánkhja felfogás szerint az okozat tényleges létrejövetelével lényegi

---

[11]Csandrakírti a létezők keletkezésének lehetőségeit nem csak a PP-ban, hanem a *Bevezetés a középút tanába (Madhyamakāvatāra; dBu-ma-la 'jug-pa)* című művében is vizsgálja (MA VI. fejezet, 8–119. versszakok). Ehhez a verses művéhez prózai kommentárt is írt, *A bevezetés a középút tanába magyarázata (Madhyamakāvatāra-bhāṣya; dBu-ma-la 'jug-pa'i rang-'grel)* címmel. Csandrakírti eme két írásának eredeti szanszkrit változatát még nem találták meg.

[12]*/.../ dngos-po-rnams bdag-gi bdag-nyid-las skye-ba med-de / de-dag-gi skye-ba don med-pa-nyid-du 'gyur-ba'i phyir-dang / skye-ba thug-pa med-par 'gyur-ba'i phyir-ro // 'di-ltar dngos-po bdag-gi bdag-nyid-du yod-pa-rnams-la yang skye-ba dgos-pa med-do // gal-te yod kyang yang skye-na nam-yang mi skye-bar mi 'gyur-bas /..../* BP 10. old.

változás nem történik, ugyanaz a szubsztancia alakul át más és más állapotokba.[13]

A dolgok önmagukból való keletkezésének elvetése azonban nem vonja maga után a *másból való keletkezés (parata utpāda; gzhan-las skye-ba)* elfogadhatóságát. Ez a második feltevés ugyanúgy abszurd következményekkel jár, mint az első. A másból való keletkezés pontosabban azt a feltevést jelenti, hogy a dolgok önmaguktól különböző dolgok hatására keletkeznek, más létezők által okozottak. Ha a létezők keletkezése ilyen módon menne végbe, akkor az okoknak és okozatoknak természetesen különbözniük kellene egymástól, az okozat mindig egy új, az okaiban és feltételeiben még nem létező dolog létrejövetelét kellene, hogy jelentse. Nágárdzsuna idejében ezt a nézetet vallották például a szautrántika és szarvásztiváda hínajána buddhisták. Csandrakírti meghökkentő példával érzékelteti ennek az elképzelésnek az abszurd logikai következményeit:

Ha „egy" dolog valami „mástól" függve keletkezne,
Akkor a lángoló tűztől is sűrű sötétség jönne létre.
Minden minden dologból keletkezne, hiszen ugyanúgy más
Az összes többi [dolog], ami nem hozza létre. [14]

Annak a feltevésnek tehát, hogy az okozat önmagától különböző létezők hatására jön létre, a teljes zűrzavar a logikai következménye. Az adott okozattól kivétel nélkül minden egyes létező különbözik, s

---

[13]Részletes okfejtését lásd MABh VI. fejezet 11–13. versszakok és kommetár-részeik. Csandrakírti a PP-ben a függő keletkezéssel foglalkozó I. fejezet magyarázata során igen erősen támaszkodik Buddhapálita kommentárjára. Buddhapálita fenti érvelését is idézi a PP-ben, az ő magyarázatát fejti ki részletesebben. A PP I. fejezete értékes adatokat szolgáltat arról a filozófiai vitáról is, ami a mádhjamika Bhávavivéka (=Bhavja) és Csandrakírti között zajlott le. Csandrakírti pontról pontra elemzi és kivédi azokat a támadásokat, amelyekkel Bhávavivéka Buddhapálitát illette.

[14]*gzhan-la brten-nas gal-te gzhan zhig 'byung-bar 'gyur-na ni / 'o-na me-lce-las kyang mun-pa 'thug-po 'byung 'gyur zhing / thams-cad-las kyang thams-cad skye-bar 'gyur-te gang-gi phyir / skyed-par byed-pa ma yin ma-lus-la yang gzhan-nyid mtshungs //* MA VI. 14.

ezért bármelyik létező oknak tartható akkor, ha az önmagából való keletkezés tarthatatlansága miatt annak ellentettjét, azaz a másból való keletkezést tételezzük. Nágárdzsuna csupán a következő versszakban szűkiti le a másság fogalmát, amikor is a különbözőknek felfogott létezők közül kiemelten tárgyalja azokat, amelyek a köznapi tapasztalat és a tanítások hagyományos értelmezése szerint különbözőségük ellenére szabályosan ismétlődő ok-okozati kapcsolatban folytonossági láncot *(saṁtāna; rgyud)* alkotnak.

A „mindkettőből" azaz *önmagából és másból is keletkezés*t *(dvābhām utpāda; gnyis-las skye-ba)* a dzsainák vallották, akik szerint például a korsó mint okozat egyrészt önmagában hordozza anyagi okát, az agyagot, másrészt viszont az agyagtól különböző feltételek (a fazekasmester, víz és egyebek) is hozzájárulnak a létrejöveteléhez.[15]A mádhjamika mesterek szerint azonban az önmagából és a másból való keletkezés egymást kizáró ellentétek, s ugyanannak a dolognak nem lehet két ellentétes tulajdonsága. A mindkettőből való keletkezés ellen szól az is, hogy a korábbiakban hamisnak bizonyult két feltevés egyesítése logikailag nem eredményezhet igaz megállapítást.

A tibeti kommentátorok szerint a dolgok ok nélkül való, véletlenszerű keletkezését *(ahetuta utpāda; rgyu med-pa-las skye-ba)* az ind materialisták vallották.[16] Ennek a nézetnek megint csak az lenne a logikai következménye, hogy minden mindenből keletkezhetne, s így teljes káosz uralkodna a világban. Az okokat és okozataikait még a köznapi tapasztalati világunkban sem lehetne feltárni, lehetetlenné válna minden célirányos emberi tevékenység. Etikai téren ez a felfogás a nihilizmust képviseli, hiszen ha tetteinknek, mint okoknak nem lennének meg a megfelelő következményeik, akkor minden erőfeszítésünk céltalanná válna.[17]

---

[15]Csandrakírti MABh, 202. old.

[16]Az indiai materialista rendszer neve: *lókájata (lokāyata)* vagy *csárváka (cārvāka).*

[17]Lásd RV 9. és 43. versszakok, ahol Nágárdzsuna a nihilista nézetekkel foglalkozik.

2. *catvāraḥ pratyayā hetuścālambanamanantaraṁ /*
tathaivādhipateyaṁ ca pratyayo nāsti pañcamaḥ //

rkyen-rnams bzhi-ste rgyu-dang ni //
dmigs-pa-dang ni de-ma-thag //
bdag-po yang ni de-bzhin-te //
rkyen lnga-pa ni yod ma yin //

Négy feltétel van:
Az ok, a tárgy, a közvetlen megelőző,
Valamint a meghatározó.
Ötödik feltétel nem létezik.

A buddhista hagyomány szerint a dolgok maguktól különböző okok és feltételek hatására keletkeznek. Nágárdzsuna ezeket az okozattól különbözőnek tartott feltételeket sorolja fel, amelyekről a kézőbbiekben bebizonyítja, hogy nem valóságos kategóriák. Az oki feltétel *(hetu-pratyaya; rgyu'i rkyen)* az a létrehozó vagy hatékony ok, amely a keletkezés fő okának tekinthető. Erre példa a mag és a hajtás közötti viszony.[18] A tárgyi feltétel *(ālambana-pratyaya; dmigs-pa'i rkyen)* az az észleleti tárgy, ami alapján létrejön egy tudattartam. A vizuális tudatosságnak például tárgyi feltétele a látvány, az auditív tudatosságnak a hang – és így tovább az összes tudatosság esetében. A közvetlen megelőző feltétel *(samanantara-pratyaya; mtshungs-pa de-ma-thag-pa'i rkyen)* az okozat létrejövetelét közvetlenül megelőző pillanat. Ez valójában az ok megszűnésének pillanata, amelynek szerves folyománya lesz az okozatként felmerülő következő pillanat milyensége. Ez a feltétel biztosítja tehát az ok-okozati láncolat folytonosságát. Például a hajtás keletkezésének közvetlenül megelőző feltétele a mag megszűnése. A meghatározó feltétel

[18]Csandrakírti magyarázata alapján. PP 77. old. A mádhjamika kommentárok leírása alapján ez az oki feltétel nem azonosítható a szautrántikáknak és szarvásztivádinoknak (=vaibhásikáknak) ama oki feltételével, amelyet Vaszubandhu az *Abhidharmakośa* című művében tárgyal. Vaszubandhu idejében (i.sz. 4. század) már hatféle okot különböztettek meg a hínajána buddhisták, s az ő rendszerükben az oki feltétel már nem a hatékony okot jelenti.

(adhipati-pratyaya; bdag-po'i rkyen) az, ami egy másik dolog keletkezésére nézve meghatározó. Csandrakírti példája szerint „ami ha megvan, meglesz az is".[19]

3. *na hi svabhāvo bhāvānāṁ pratyayādiṣu vidyate /*
avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate //

dngos-po-rnams-kyi rang-bzhin ni //
rkyen-la sogs-la yod ma yin //
bdag-gi dngos-po yod min-na //
gzhan-dngos yod-pa ma yin-no //

A létesülők önnön természete
Feltételeikben vagy egyebekben nem rejlik benne.
Ahol nincs öntermészet,
Ott másztermészet .

Nágárdzsuna innen, a 3. versszaktól kezdi bírálni azt a buddhista nézetet, hogy a feltételek és a hatásukra keletkező okozatok különböznek egymástól. „Saját fegyverüket fordítja" a hínajána buddhisták ellen, akik úgy gondolják, hogy az okozat egy új, a feltételekben nem eleve benne rejlő dolog. A „létesülők" *(bhāva; dngos-po)*, azaz a létrejövő okozatok önnön léte, saját, önmeghatározó természete *(svabhāva; rang-bzhin)* tehát a feltételek meglétének időszakában még nincs meg, hiszen az okok és okozatok nem egyidejű, hanem időben egymást követő létezők. Ha az okozatként beazonosítható önnön természet még nem létezik, akkor az okok vagy feltételek különbözőségét, másztermészetét nem lehet tételezni, mivel természetüket nincs mihez viszonyítani.[20]

4. *kriyā na pratyayavatī nāpratyayavatī kriyā /*
pratyayā nākriyāvantaḥ kriyāvantaśca santyuta //

---

[19]*yasmin sati yadbhavati tattasyādhipateyam /.../* PP 77. old.
[20]BP 12. old. és PP 78. old.

bya-ba rkyen-dang ldan-pa med //
rkyen-dang mi ldan bya-ba med //
bya-ba mi ldan rkyen ma yin //
bya-ba-ldan yod 'on-te-na //

Nincs feltételes hatás,
Hatás, amely feltétlen lenne, nincsen.
Hatástalan feltételek nincsenek,
De hatásosak sem.

A kommentárok szerint az opponens a feltételeknek egy újabb meghatározásával próbálja megteremteni a kapcsolatot az okok – feltételek és okozataik között. „A szem, a látvány és a többi feltétel nem közvetlenül hozza létre a [vizuális vagy másfata] tudatosságot. Mindazonáltal feltételeknek hívjuk őket, mert a tudatosságot létrehozó hatást fejtenek ki."[21]A meghatározás szerint tehát az okozatot előidéző hatás *(kriyā; bya-ba)* az, ami a dolgok keletkezésének közvetlen feltétele.

(1) Buddhapálita elég homályosan arra utal, hogy például a vizuális tudatosság következményét kiváltó közvetlen hatás nem lehet azonos avval a hatással, amelyet a közvetett feltételnek nevezett szem és látvány fejtenek ki.[22]Vagyis, ugyanazt a hatást nem lehet egyszerre feltételnek (tulajdonságnak) és feltételesnek (azaz a feltétel tulajdonságát bíró alanynak) tekinteni. A kommentátorok azt is vizsgálják, hogy a feltételnek felfogott hatás a már létrejött avagy a még létre nem jött vizuális és egyéb tudatosságokra hat-e. Ha egy adott tudatosság *(vijñāna; rnam-par shes-pa)* már megvan, akkor az azt még egyszer előidéző hatásnak semmi értelme. Ha viszont még nincs meg, akkor hogyan is hathatna rá bármi? (2) Hatás azonban feltételek nélkül sem létezhet, hiszen ok nélkül hatás nincsen. Ha egy hatás minden ok nélkül jönne létre, akkor minden mindenből keletkezhetne, ok-talan zűrzavar támadna. (3) Ha a feltételek szempontjából vizsgáljuk a kérdést, akkor azok a feltételek,

---

[21]*na cakṣūrūpādayaḥ pratyayāḥ sākṣādvijñānaṁ janayanti / vijñānajanikriyā-niṣpādakatvāttu pratyayā ucyante /* PP 79. old.
[22]BP 14. old.

amelyeknek nincsen hatása, nem mondhatók feltételeknek. (4) A hatással bíró feltételek valósága ugyanazon az alapon kérdőjeleződik meg, mint a feltételekkel bíró hatásé.

5. *utpadyate pratītyemānitīme pratyayāḥ kila /*
yāvannotpadyata ime tāvannāpratyayāḥ kathaṁ //

'di-dag-la brten skye-bas-na //
de-phyir 'di-dag rkyen zhes grags //
ji-srid mi skye de-srid-du //
'di-dag rkyen-min ji-ltar min //

Ezeket feltételeknek hívják,
Mert ezektől függve keletkeznek azok.
Miért, hogy ezek nem nem-feltételek addig,
Amíg nem keletkeznek azok.

Ha a „feltétel" a meghatározása szerint az a dolog, ami valami más keletkezését idézi elő, akkor a keletkezés tényleges lezajlását megelőzően az adott dolog még nem tekinthető feltételnek. Feltétel, avagy ok mivoltát csupán az okozat létrejövetelekor nyerheti el. Ebből az az abszuditás következik, hogy nemfeltételek szabják meg az okozat létrejövetelét. Az a feltételezés, hogy a kezdetben nem-feltétel természetű létezők valamivel kapcsolatba kerülvén később feltételekké változnak, a vég nélküli visszafelé haladás *(anavasthā; thug-pa med-pa)* logikai hibáját vonja maga után, hiszen minden egyes nemfeltételként létező dolog feltétellé válásához újabb feltétel lenne szükséges.[23] Az okok és okozatok megkülönböztetett, önálló léte nem állja ki az elemzést, hiszen az ok az okozattól ok, az okozat pedig az októl okozat.

6. *naivāsato naiva sataḥ pratyayo 'rthasya yujyate /*
asataḥ pratyayaḥ kasya sataśca pratyayena kiṁ //

[23]BP 17. old.

med-dam yod-pa'i don-la yang //
rkyen ni rung-ba ma yin-te //
med-na gang-gi rkyen-du 'gyur //
yod-na rkyen-gyis ci-zhig bya //

Sem nemlétező, sem létező dolognak
Feltétele nem lehet.
Ha nem létezik, minek lesz a feltétele?
Ha létezik, minek a feltétel?

Nágárdzsuna az előző versszak gondolatait fűzi tovább. Ha a feltételek vagy okok az okozataikra tekintettel határozhatók meg, akkor meg kell vizsgálnunk azt is, hogy milyenek az illető okozatok. Ha egy dolog még nem létezik, teljesen értelmetlen az okát kutatnunk, hiszen nemlétező okozatnak oka sem lehet. Ha viszont egy dolog már létezik, akkor a létezéséhez nincs szükség feltételre.

7. *na sannāsanna sadasandharmo nirvartate yadā /*
kathaṁ nirvartako heturevaṁ sati hi yujyate //

gang-tshe chos ni yod-pa-dang //
med-dang yod-med mi grub-pa //
ji-ltar sgrub-byed rgyu zhes-bya //
de-ltar yin-na mi rigs-so //

Ha sem létező, sem nemlétező,
Sem létező-s-nemlétező elem létre nem jön,
Akkor hogyan tartható igaznak
Az ok, amely létre-hoz?

A 7–10. versszakokban Nágárdzsuna a 2. versszakban felsorolt négy feltétel valóságát vizsgálja. Ebben a strófában az oki feltétel mondvacsinált, hamis voltát tárja fel. Az oki feltételt a hínajána buddhisták létrehozó, avagy hatékony oknak *(nirvartako hetu; sgrub-byed rgyu)* is nevezik, mivel nézetük szerint a jelenségek alapvető elemei *(dharma; chos)* elsődlegesen ennek az oknak a hatékonysága révén keletkeznek.

A kommentárok ugyanazt a vizsgálati módszert alkalmazzák, mint korábban. Mit is hoz létre a létrehozó ok, ami alapján létrehozónak nevezik? Létező dolgot nem hozhat létre, hiszen az már eleve a létezés állapotában van. Ha viszont egy dolog eredendően, valóban nem létezik, akkor nem lehet a létbe hozni. Létező-és-nemlétező ugyancsak nem jöhet létre, mivel e két tulajdonság egymást kizáró ellentét. Ha nem lehet rögzíteni, hogy *mi* az, ami keletkezik, akkor magának a keletkezésnek is szertefoszlik a valósága. Nem lévén valós keletkezés, a keletkezést előidéző létrehozó ok is tarthatatlan.[24]

8. *anālambana evāyaṁ san dharma upadiśyate /*
athānālambane dharme kuta ālambanaṁ punaḥ //

yod-pa'i chos 'di dmigs-pa ni //
med-pa kho-nar nye-bar bstan //
ci-ste chos ni dmigs med-pa //
dmigs-pa yod-par ga-la 'gyur //

A tudattartam úgy tekinthető,
Hogy tárgytalanul létezik.
Ha a tudattartamnak tárgya nincs,
A tárgyi feltétel honnan lesz?

A versszakban szereplő *dharma/chos* kifejezés tudattartamnak értelmezhető, hiszen a hínajána hagyomány szerint a tudatossági pillanatok és a tudati tényezők azok, amelyek tárgyi feltételekhez kötöttek. A versszak talán Buddhapálita példázata segítségével érthető meg legkönnyebben: „Akinek vagyona van, az vagyont birtokol, vagyonos. Vagyon birtokosává csak akkor válhat valaki, ha létezik. Ha nem létezik, nem lehet birtokosa. Mielőtt a vagyon birtokosa lenne, nincs vagyona, tehát vagyontalan."[25]Az analógiának

---

[24]Buddhapálita és Csandrakírti nyomán. BP 19–20. old. és PP 83. old.

[25]*nor yod-pa ni nor-dang bcas-pa-ste nor-can zhes-bya'o / 'ga'-zhig yod-na nor-dang bcas-par 'gyur-gyi / med-na mi 'gyur-ro // nor-dang bcas-pa'i sngon-rol-na nor med-pas de ni nor med-pa yin-pa,* BP 21. old.

megfelelően tehát az az elképzelés, hogy egy tudattartam létezésének tárgyi feltétele van, alapjaiban hibás. A tudattartamnak léteznie kell tárgyi feltétel nélkül is, mert ha nem létezne, semmilyen tárgya sem lehetne. Ha pedig tárgyi feltétel nélkül is létezik, akkor a tárgyi feltétel – ami a hímajána buddhisták szerint épppen a tudatosságpillanatok létrejöveteléhez szükséges – fölöslegessé válik, funkcióját elveszti.

9. *anutpanneṣu dharmeṣu nirodho nopapadyate /*
nānantaramato yuktaṁ niruddhe pratyayaśca kaḥ //

chos-rnams skyes-pa ma yin-na //
'gag-pa 'thad-par mi 'gyur-ro //
de-phyir de-ma-thag mi rigs //
'gags-na rkyen yang gang-zhig yin //

Ha a lételemek nem keletkeznek,
Nem is szűnhetnek meg.
Ezért közvetlen megelőző feltételük nem lehet.
Ha mégis megszűnnének, a feltétel mi lesz?

Nágárdzsuna a 2. versszakban említett harmadik feltételt, a közvetlen megelőzőt *(samanantara-pratyata; mtshungs-pa de-ma-thag-pa'i rgyu)* veti vizsgálat alá. Az ábhidharmika nézet szerint az okozat létrejövetelének egyik feltétele az azt közvetlenül megelőző okpillanat megszűnése. Noha a létezés pillanatnyi ideig fennálló elemeinek áradatában az újonnan felmerülő okozatpillanat természete különbözik az okétól, a közvetlen megelőző feltétel megteremti az ok–okozat közötti folytonosságot, a kapcsolatuknak biztosítja a töretlenségét.

Nágárdzsuna a megelőző versszakokban már feltárta, hogy az okozatok keletkezése nem bizonyítható; a mesterségesen, gondolati úton önállóvá tett, szavainkkal beazonosított valóságelemeknek igazi keletkezése nincsen. Ha pedig nincs valódi keletkezés, akkor természetesen valódi megszűnés sem lehet. Ha egyáltalán nem keletkezik okozat, abszurditás elképzelni a létrejöveteléhez szükséges közvetlen megelőző feltétele megszűnését. Az oknak a

megszűnése ugyancsak lehetetlen, ha az ok, mint valóságos elem létre sem jött.[26]

Az oknak az okozat létrejöttét közvetlenül megelőző megszűnése még további logikai hibákkal is jár. Buddhapálita így érvel: „A megszűnés nemlétezést jelent. Tehát, ha a mag megszűnik a hajtás keletkezése előtt, akkor mivel megszűnt, nem létezik. Így hát mi lesz a hajtás keletkezésének a feltétele? Sőt, mi a mag megszűnésének a feltétele? Ha a mag megszűnik és ezért nem létezik, hogyan válhat a hajtás keletkezésének a feltételévé?"[27]Buddhapálita érvelésének konklúziója szerint a közvetlen megelőző feltétel azért tarthatatlan, mert nem tudunk rámutatni sem a megszűnésének okára, sem az okozat keletkezésének okára. Az ok-nélküliség feltételezése pedig, mint már láttuk, elfogadhatatlan következményekkel jár.

10. bhāvānāṁ niḥsvabhāvānāṁ na sattā vidyate yataḥ /
satīdamasmin bhavatītyetannaivopapadyate //

dngos-po rang-bzhin-med-rnams-kyi //
yod-pa gang-phyir yod min-na //
'di yod-pas-na 'di 'byung zhes //
bya-ba 'di ni thad ma yin //

Mivel önlét híján a dolgoknak
Valódi létezése nincsen,
Nem helytálló az állítás:
„Ha ez megvan, az is meglesz."

Nágárdzsuna a hínajána buddhista iskolák negyedik feltételét, a meghatározó tényezőt *(adhipateyam; bdag-po)* bírálja. Szerintük egy dolog („ez") azért meghatározó feltétele egy másiknak („az"), mert ha jelen van, akkor a másik is elkerülhetetlenül felbukkan. Nézetüket

---

[26]PP 86. old.

[27]*'gags-pa zhes bya-ba ni med-pa-ste / de-la gal-te myu-gu skye-ba'i sngon-rol-du sa-bon 'gags-par 'gyur-na ni sa-bon 'gags-te med-na myu-gu skye-bar 'gyur-ba gang yin-pa de'i rkyen yang gang-zhig yin / yang-na sa-bon 'gag-pa'i rkyen yang gang-zhig yin / sa-bon 'gags-te med-pa yang ji-ltar myu-gu skye-ba'i rkyen-du 'gyur /* BP 23. old.

a páli szuttákban előforduló „ha ez megvan, az is meglesz" kijelentésre alapozzák.[28] Nágárdzsuna az állításban rejlő abszurditásra, logikai hibára hívja fel a figyelmet. Ez az ítélet valójában azért hibás, mert a logikai állítmányok („megvan" illetve „meglesz") alanya („ez" illetve „az") nem valós létező. Ha a logikai alany nem valós létező, akkor semelyik predikátuma sem lehet igaz. Mivel a jelenségek csupán kölcsönös függésben léteznek, ezért nincs olyan önmagukban való létük, amire az „ez" és „az" szavakkal rá lehetne mutatni. Ha pedig az „ez" illetve „az" szavakkal kijelölt dolgok csupán önkényesen felvett konkrétumok, akkor nem lehet őket igazi oknak illetve okozatnak tartani.[29]

11. na ca vyastasamasteṣu pratyayeṣvasti tatphalaṁ /
pratyayebhyaḥ kathaṁ tacca bhavenna pratyayeṣu yat //

rkyen-rnams so-so 'dus-pa-la //
'bras-bu de ni med-pa-nyid //
rkyen-rnams-la ni gang med-pa //
de ni rkyen-las ji-ltar skye //

A következmény nincs benne a feltételeiben,
Sem külön–külön, sem összességükben.
Ami nincs meg a feltételekben,
Az feltételekből létre hogyan jöhet?

A 11. versszaktól Nágárdzsuna újabb és újabb szempontok alapján elemzi az okok és okozataik lehetséges viszonyait. Az ábhidharmika tanítások szerint a következmény létrejövetelének sohasem egyetlen tényező az oka, hanem a korábban tárgyalt négy feltétel együttesen idézi elő az okozatot. Buddhapálita szerint ha a következmény eredendően benne lenne teljes egészében minden egyes feltételben, külön–külön, akkor minden egyes feltételből létre

---

[28]Például *A tíz erő szuttája (SN Nidāna-vagga 21, Dasabala-sutta): imasmiṁ sati idaṁ hoti, imassuppādā idaṁ uppajjati / imasmiṁ asati idaṁ na hoti, imassa nirodhā idaṁ nirujjhati /*
[29]BP 25.old. és PP 87. old.

kellene jönnie egy-egy következménynek. Ily módon minden egyes következménynek csak egyetlen oka/feltétele lenne, ami ellentmond az ábhidharmika nézetnek. Ha viszont a következmény részlegesen lenne meg a négy feltételben, akkor minden egyes feltételből a következmény egy-egy részének kellene létrejönnie.[30]

12. *athāsadapi tattebhyaḥ pratyayebhyaḥ pravartate /*
apratyayebhyo 'pi kasmānnābhipravartate phalaṁ //

ci-ste 'bras-bu de med kyang //
rkyen de-dag-las skye 'gyur-na //
rkyen-min-las kyang 'bras-bu ni //
ci-yi-phyir-na skye mi 'gyur //

Ha az is keletkezhet a feltételekből,
Ami nem létezik bennük,
Akkor miért nem keletkezik
Nemfeltételekből is következmény?

Mivel a feltételeknek és nemfeltételeknek tartott dolgok egyformán nem tartalmazzák a következményt, ezért ezen az alapon nem helytálló a létezőket feltételként illetve nemfeltételként beazonosítani. A következményre való tekintettel tehát nem lehet különbséget tenni okok és nemokok között, mivel a következmény egyikükben sem rejlik benne.

13. *phalaṁ ca pratyayamayaṁ pratyayāścāsvayaṁmayāḥ /*
phalamasvamayebhyo yattatpratyayamayaṁ kathaṁ //

'bras-bu rkyen-gyi rang-bzhin-na //
rkyen-rnams bdag-gi rang-bzhin min //
bdag-dngos-min-las 'bras-bu gang //
de ni ji-ltar rkyen rang-bzhin //
A következmény feltételekből áll össze,
De a feltételek nem állnak önnönmagukból.

---

[30]BP 26. old.

Az a következmény, ami nem önmagukból állóktól van,
Hogyan állhat össze feltételekből?

Logikailag hibás az a feltevés, hogy a következmény adott feltételekből alakul ki, s azoknak a természetét egyesíti magában, mivel a feltételeknek maguknak sincs önnön természete, önmagukban való létezése. Nágárdzsuna tanítványa, Árjadéva így világít rá erre a visszás helyzetre:

A szövet anyagból van,
De az anyag ismét valami másból van.
Az, ami nem önmagából van,
Hogyan hozhat létre magától mást?[31]

14. *tasmānna pratyayamayaṁ nāpratyayamayaṁ phalaṁ /*
saṁvidyate phalābhāvātpratyayāpratyayāḥ kutaḥ //

de-phyir rkyen-gyi rang-bzhin min //
rkyen-min rang-bzhin 'bras-bu ni //
yod min 'bras-bu med-pas-na //
rkyen-min rkyen-du ga-la 'gyur //

Így hát sem feltételekből, sem nemfeltételekből
Összeálló következmény nincsen.
Ha a következmény nem létezik,
Feltétel vagy nemfeltétel hogy lesz?

Az utolsó versszakban Nágárdzsuna konklúziója fogalmazódik meg. Bebizonyosodott, hogy a feltételek illetve nemfeltételek megkülönböztett léte alaptalan, mivel a következmény létrejövetelét és természetét semmilyen módon sem lehet meghatározni. Nem lehet azt állítani, hogy az okozat a feltételeinek, okainak mondott

---

[31]Árjadéva eme mondását Buddhapálita és Csandrakírti is idézi: BP 28. old. és PP 89.old. Az idézet Árjadéva *Négyszáz strófa (Catuḥśataka; bZhi brgya-pa)* című művéből való (XIV. 13.), avval a különbséggel, hogy ott a „szövet" *(paṭa; snam-bu)* helyett a „korsó" *(ghaṭa; bum-pa)* szó szerepel.

tényezők természetét örökli, hiszen maguknak az okoknak sincs önmagukban megálló természete. Ha az okokat nem lehet szilárdan rögzíteni, akkor természetesen a „nemok" megkülönböztetés is elveszti értelmét, s ezért egyáltalán fel sem merülhet a nemokból való keletkezés lehetősége.

Buddhapálita végkövetkeztetése: „Mivel nem létezik sem következmény, sem feltétel, sem nemfeltétel, ezért bizonyítást nyert, hogy a *keletkezés (utpāda; skye-ba)* szó csupán konvencionális kifejezés."[32]

[32]*'bras-bu-dang rkyen-dang rkyen ma yin-pa-dag med-pas skye-bar brjod-pa ni tha-snyad-tsam-du grub-po //* BP 30. old.

II. A JÖVÉS–MENÉS VIZSGÁLATA

Az I. fejezetben Nágárdzsuna felszínre hozta a bevezető strófában nyolc tagadással jellemzett függő keletkezés *nem-keletkezés, nemszűnés* jelentését. Feltárta, hogy a függő keletkezés fogalma milyen megtévesztő lehet azok számára, akik mélyebb értelmét, logikai következményeit nem kutatják. Rámutatott, hogy milyen abszurditásokat eredményez az, ha a függő keletkezést a hagyományos ok–okozatiság szintjén értelmezzük. Az okozatoknak az okoktól való keletkezése, amit a változás egyik megnyilvánulásásnak foghatunk fel, nem valós tényező, hiszen nem állíthatunk fel oksági viszonyt két olyan dolog között, amelyeknek a léte eleve egymáson múlik. Keletkezés tehát olyan értelemben nincs, hogy a valóságnak nem megfelelően különállóságukban, magukban rögzített dolgoknak képtelenség bebizonyítani a keletkezését. Ha például az ok csupán az okozattól nyeri el létét, akkor mivel az okozat előtt nem létezik, nem idézhet elő okozatot, és így tovább az összes relatív, függő kategóriánkra nézve.

Nágárdzsuna a II. fejezetben a változás egy újabb aspektusát, a mozgást s annak ellentettjét, a nyugalmi állapotot vizsgálja. A téma megint csak szoros kapcsolatban áll a hódolatadó verssorokban leírt függő keletkezéssel. A hetedik illetve a nyolcadik tagadás szerint a függő keletkezés jellegzetessége, hogy „nincs jövés" *(anāgama; 'ong-ba med-pa)* és „nincs menés" *(anirgama; 'gro med-pa)*. Csandrakírti meghatározása szerint a „jövés" közeledő mozgást, egy adott helyhez közeledést, eljutást jelent, a „menés" pedig az adott helytől való eltávolodásra, elmenetelre vonatkozik.[33]Noha Nágárdzsuna kommentátorai a mozgást alapvetően térbeli aspektusában értelmezik, az időbeliség jelentésárnyalata végig ott húzódik Nágárdzsuna fejtegetéseiben.[34]

---

[33]PP 4. old.

[34]A „jövés–menés"-nek a mindennapi életünkben tapasztalt helyváltoztató mozgás mellett számtalan konnotációja van a buddhista irodalomban. Nem

1. *gataṁ na gamyate tāvadagataṁ na gamyate /*
gatāgatavinirmuktaṁ gamyamānaṁ na gamyate //

re-zhig song-la mi 'gro-ste //
ma-song-ba-la'ang 'gro-ba med //
song-dang ma-song ma gtogs-par //
bgom-pa shes-par mi 'gyur-ro //

Nos, a járt járva nincsen,
S nincs járva a járatlan sem.
Járttól s járatlantól elvált
Járva-levő ismeretlen.

Nágárdzsuna a mozgás (fordításomban *járás*)[35] kategóriánk vizsgálatához a mozgás helyének, a mozgás aktusának és a mozgó alanynak a lehetséges kapcsolatait elemzi. Az 1–6. versszakokban bebizonyítja, hogy a mozgás helyét nem lehet ésszerűen meghatározni a tér semelyik szakaszán sem, amiből logikusan következik az is, hogy a tér háromféle felosztása (járt, járatlan és éppen járva levő út) is érvényét veszti.[36] Az első hat versszakot valójában „a járva-levő járva van" állítás elemzésének szenteli, vagyis azt kutatja, hogy térben és időben található-e egy olyan pont, amire azt mondhatjuk, hogy ott, abban a pillanatban valóban mozgás van.

Nyilvánvaló, hogy a járt és járatlan úton nincs járás (mozgás), hiszen a járton már befejeződött, s a járatlanon pedig még nem kezdődött el. A térnek olyan szakasza pedig, ahol éppen járás van, egyáltalán nem létezik, hiszen tapasztalataink szerint egy távolság vagy megtett, vagy meg nem tett. Harmadik lehetőség nem létezik.

---

alaptalan például, ha a mozgás *(gati; 'gro-ba)* kapcsán a létforgatagban vándorló lények jó vagy rossz irányban való haladására, a jó és rossz létformákba *(sugati, durgati; bde-'gro, ngan-'gro)* jutására és azokból való kikerülésére is gondolunk.

[35]A fordításban a *mozog* szó helyett a *jár* kifejezést és származékait használom, mivel a *jár* és képzett alakjai egyrészt jobban érzékeltetik az időbeliséget is, másrészt a szanszkrit *gam* igegyökhöz hasonlóan tárgyas igeként is használatos.

[36]Az 1. versszakot az időbeliség erősebb kihangsúlyozásával is lehetne fordítani: *Ott, hol a mozgás elmúlt, mozgás nincsen. Ott, hol lesz majd a mozgás, mozgás nincsen. Ezektől különválaszthatóan nincsen olyan hely, ahol jelenleg mozgás van.*

Csandrakírti a talpunk részeinek végtelenségig való oszthatóságával szemlélteti azt, hogy lehetetlen megkülönböztetni egy olyan pontot, ahol jelen idejű mozgás lenne. A talpunk végtelen sok parányi részecskéből áll. A térben előbb elhelyezkedő részei képezik a már megtett, s a hátrább fekvő részei képviselik a még meg nem tett utat. Mivel a talp a végtelenségig osztható, ezért soha nem találhatunk rajta olyan pontot, ami ne a megtett, avagy a meg nem tett szakaszba esne.[37]

2. *ceṣṭā yatra gatistatra gamyamāne ca sā yataḥ /*
na gate nāgate ceṣṭā gamyamāne gatistataḥ //

gang-na gyo-ba de-na 'gro //
de yang gang-phyir bgom-pa-la //
gyo-ba song min ma-song min //
de-phyir bgom-la 'gro-ba yod //

Járás ott van, hol van mozdulat.
Mivel mozdulat a járva-levőn van,
S nem pedig a járton vagy a járatlanon,
Ezért a járás a járva-levőn van.

Ebben a versszakban az elképzelt opponens által felvethető ellenvetések egyike fogalmazódik meg. Az ellenvetés látszólag nagyon helytálló, „józan paraszti eszünkkel" talán mi is ekképpen reagálnánk: Járás, mozgás ott és akkor van, ahol és amikor a lábunkat mozdítjuk, felemeljük s előrehelyezzük.

3. *gamyamānasya gamanaṁ kathaṁ nāmopapatsyate /*
gamyamānaṁ hy agamanaṁ yadā naivopapadyate //

bgom-la 'gro-ba yin-par ni //

---

[37]PP 93. old. Csandrakírti érvelése nagyon hasonlít a görög Zénón okfejtéséhez. Gondoljunk csak Zénón jól ismert „Akhilleusz és a teknősbéka versenyfutása" aporiájára!

ji-lta-bur-na 'thad-par 'gyur //
gang-tshe 'gro-ba med-pa-yi //
bgom-pa 'thad-pa med-phyir-ro //

Hogyan rendelhető járás
Az éppen járva-levőhöz,
Ha járástalan járva-levő
Eleve nem lehet.

Nágárdzsuna érvelése erősen nyelvészeti, nyelvfilozófiai alapokon nyugszik, amit kommentátorai még nyilvánvalóbbá tesznek.[38] A nyelvi jelnek és az általa jelölt dolognak csak akkor van tartalma, még konvencionális szinten is csak akkor tartható valósnak, ha a beazonosítása alapjául szolgáló funkciót *(kriyā; bya-ba)* ténylegesen be is tölti, vagyis megteszi azt, ami alapján az elnevezése megszületett. Az „éppen járva-levő", „mozgás alatt levő útszakasz" fogalmat azért hozzuk létre, mert a járás, mozgás aktusával párosul gondolatainkban. Járva-levő útszakasznak eleve nem nevezünk valami olyasmit, amin nincs járás, járástalan. „A járva levő út járva van" állítás azért elfogadhatatlan, mert az alany és az állítmány megkülönböztetett mivolta alaptalan. Ha a a dolgokat való megkülönböztetésünket az egymástól jól elkülöníthető funkciójuk, ténykedésük alapján tartjuk jogosnak, akkor jelen esetben teljesen indokolatlan „a járva-levő útnak" is, és a „járva van" igével jelöltnek is valóságot tulajdonítani, hiszen mindkettő *egyazon* cselekvés, a járás birtoklása alapján tételeződik.

Nágárdzsuna három lehetőséget vizsgál meg. A 3. versszakban az első lehetséges megoldás abszurditása fogalmazódik meg. Ha az „éppen járva-levő út" valóságos, azaz a járás aktusának a hozzárendelése következtében ez a fogalom telik meg jelentéssel, akkor a „járva van" szó üressé, tartalmatlanná válik, mivel ugyanaz az aktus, a járás nem kapcsolható hozzá is.[39]

---

[38]A szanszkrit grammatikai fogalmaknak a buddhista bölcselők gondolkodásmódjára gyakorolt hatása igen érdekes, ám hatalmas téma. Lásd erről például K. Bhattacharya, E. Gerow, P.Ch. Chakravartī.

[39]Buddhapálita és Csandrakírti nyomán. BP 32. old. és PP 94. old.

4. *gamyamānasya gamanaṁ yasya tasya prasajyate /*
ṛte gatergamyamānaṁ gamyamānaṁ hi gamyate //

gang-gi bgom-pa-la 'gro-ba //
de-yi bgom-la 'gro med-par //
thal-bar 'gyur-te gang-gi phyir //
bgom-la 'gro-ba yin-phyir-ro //

Aki a járva-levőhöz járást rendel,
Az járástalan járva-levőt
Kénytelen elfogadni.
Hiszen „járva van a járva-levő".

A második lehetőség az, ha a „járva van" igével jelöltet tartjuk valóságosnak. Ha a járás aktusa az igét teszi ténylegessé, akkor „az éppen járva levő út" veszti el jelentését, mivel így meg van fosztva a járás aktusától, járástalanná válik.

5. *gamyamānasya gamane prasaktaṁ gamanadvayaṁ /*
yena tadgamyamānaṁ ca yaccātra gamanaṁ punaḥ //

bgom-la 'gro-ba yod-na ni //
'gro-ba gnyis-su thal 'gyur-te //
gang-gis de bgom-gyur-pa-dang //
de-la 'gro-ba gang yin-pa'o //

Ha járással bíró a járva-levő,
Akkor két járás a következmény:
Az egyik, mely révén a járva-levő van,
A másik, ami majd azon van.

Az 5–6. versszakokban Nágárdzsuna a harmadik lehetséges megoldás abszurd következményeit tárja fel. Ha úgy gondoljuk, hogy mindkét nyelvi jelnek, „a járva-levő útnak" és a „járva van" igének is van tartalma, tehát nem csak üres szavak, hanem mindkettő ténylegesen jelöl valamit, akkor ebből a feltevésből logikailag

elkerülhetetlenül az következik, hogy két járó-mozgásnak kell lennie. A járás aktusa alapján először létrehozzuk „az éppen járva-levő út" fogalmat, majd egy újabb járó-aktust rendelünk hozzá, mondván, hogy ott a járás, „járva van".

6. *dvau gantārau prasajyete prasakte gamanadvaye /*
gantāraṁ hi tiraskṛtya gamanaṁ nopapadyate //

'gro-ba gnyis-su thal 'gyur-na //
'gro-ba-po yang gnyis-su 'gyur //
gang-phyir 'gro-po med-par ni //
'gro-ba 'thad-par mi 'gyur-phyir //

Ha két járás a következmény,
Két járó alanynak kell lennie,
Hiszen járó nélkül járást
Elfogadni nem lehet.

Csandrakírti többféle érvet hoz fel annak bizonyítására, hogy logikailag miért kell két alanyt felvennünk, ha két járó-aktust tételezünk.[40] Ezek egyike: „Nem tapasztalható olyan, hogy ugyan-azon a helyen valaki két azonos cselekvés alanya legyen."[41]Másképpen fogalmazva, ugyanazon a helyen, ugyanabban az időpontban egyazon alany nem járhat kétszer.

7. *gantāraṁ cettiraskṛtya gamanaṁ nopapadyate /*
gamane 'sati gantātha kuta eva bhaviṣyati //

gal-te 'gro-bo med 'gyur-na //
'gro-ba 'thad-par mi 'gyur-te //
'gro-ba med-na 'gro-ba-po //
yod-pa-nyid-du ga-la 'gyur //

---

[40]Részletesen lásd De Jong, M. Sprung.
[41]*api ca sadṛśakriyādvayakārakatvaṁ naikadaiśakasya dṛṣṭaṁ /* PP 97. old.

Ha járó nélkül járást
Elfogadni nem lehet,
Akkor járás hiányában
Járó alany hogy lesz?

A 7. versszaktól újabb szempontból elemzi Nágárzsuna a mozgást. A járó, mozgó alany és a járás kapcsolatait kutatja. A 6. versszakban elhangzottak végkövetkeztetése szerint két járó alany feltételezése elfogadhatatlan. Ha pedig elfogadhatatlan, akkor az a kiinduló tétel, ami ezt a hibás logikai következményt maga után vonta, szintén tarthatatlan. Vagyis: nem lehet járás az éppen járva levő úton. Ha viszont nincs járás, akkor járó alany sem létezhet, hiszen járó alany önmagában nincsen, csupán a járás aktusának birtoklása révén nevezhetünk valakit járónak. Nágárdzsuna valójában arra akar rámutatni, hogy mindezen fogalmak csakis egymástól nyerik létüket, szétszakíthatatlanok, és reménytelenül belegabalyodunk a dolgokba, ha a nyelvileg megkülönböztetett szavakat és fogalmakat úgy kezeljük, mintha jól körülhatárolt, önálló valóságdarabokra vonatkoznának.

8. gantā na gacchati tāvadagantā naiva gacchati /
anyo ganturagantuśca kastṛtīyo hi gacchati //

re-zhig 'gro-po mi 'gro-ste //
'gro-ba-po-min 'gro-ba min //
'gro-po 'gro-po-min-las gzhan //
gsum-pa gang-zhig 'gro-bar 'gyur //

Nos, a járó nem jár,
S a nemjáró sem jár.
Más, mint járó s nemjáró,
Mily harmadik jár?

A 8–11. versszakokban Nágárdzsuna arra világít rá, hogy képtelenség meghatározni, hogy *ki* az, aki jár, mozog. Kijelentéseit a korábban alkalmazott érvelése fényében kell értelmeznünk, mivel a gondolatmenet csekély eltéréssel megegyezik.

9. *gantā tāvadgacchatīti kathamevopapatsyate /*
gamanena vinā gantā yadā naivopapadyate //

gang-tshe 'gro-ba med-par ni //
'gro-po 'thad-par mi 'gyur-na //
re-zhig 'gro-po 'gro-'o zhes //
ji-ltar 'thad-pa-nyid-du 'gyur //

Először is, miképp lehet, hogy
„A járó alany jár",
Mikor is járástalan járó
Egyáltalán nem lehet.

A „jár" igének csak akkor van tartalma, ha a járás aktusa valóban megvan benne. Ha a „jár" ily módon valós dolog, akkor a „járó alany" puszta szóvá válik, mivel a járás tényleges aktusa nélkül marad.

10. *pakṣo gantā gacchatīti yasya tasya prasajyate /*
gamanena vinā gantā ganturgamanamicchataḥ //

gang-gi phyogs-la 'gro-ba-po //
'gro-ba de-la 'gro med-pa'i //
'gro-po yin-par thal 'gyur-te //
'gro-po 'gro-bar 'dod-phyir-ro //

Aki úgy véli, hogy „a járó jár",
És a járót járással bírónak tartja,
Az kénytelen elfogadni azt,
Hogy járás nélkül jár.

Ha „a járó alany" valós, vagyis azt a valakit jelenti, aki rendelkezik a járás aktusával, tulajdonságával, akkor ugyanaz a járó-aktus nem lehet a „jár" igével jelölt sajátja. Így a „jár" szó válik tartalmatlanná.

11. *gamane dve prasajyete gantā yadyuta gacchati /*
ganteti cājyate yena gantā sanyacca gacchati //

gal-te 'gro-po 'gro 'gyur-na //
'gro-ba gnyis-su thal 'gyur-te //
gang-gis 'gro-por mngon-pa-dang //
'gro-por gyur-nas gang 'gro-ba'o //

Ha „a járó jár", akkor
Két járás a következmény:
Az egyik, mely révén „járó"-nak fogjuk fel,
A másik, amit járó lévén jár.

Az érvelés az 5. versszak gondolatmenetét követi. A korábbiak alapján tudjuk, hogy két járó-aktus logikailag elfogadhatatlan.

12. gate nārabhyate gantuṁ gantuṁ nārabhyate 'gate /
nārabhyate gamyamāne gantumārabhyate kuha //

song-la 'gro-ba'i rtsom med-de //
ma-song-ba-la'ang 'gro-rtsom med //
bgom-la rtsom-pa yod min-na //
gang-du 'gro-ba rtsom-par byed //

Járás nem kezdődik járton,
Járás nem kezdődik járatlanon.
Járás nem kezdődik járva-levőn sem.
Akkor hát hol kezdődik a járás?

A 12–14. versszakokban Nágárdzsuna azt bizonyítja, hogy a járás, mozgás kezdetét sem lehet rögzíteni a tér semelyik szakaszán sem. A járt úton természetesen nem lokalizálhatjuk a járás kezdetét, hiszen ott befejeződött a járás, a múlt idejű mozgásnak adott helyet. Múlt és jelen egymást kizárják. A járás a járatlanon sem kezdődhet el, mivel ebben az esetben a jelen és a jövő az egymást kizáró tényezők. Éppen járva levő út nem létezik, vagy ha mégis tételezzük, két járás és két járó alany lesz a logikai következmény.[42]

[42]PP 100. old.

13. *na pūrvaṁ gamanārambhādgamyamānaṁ na vā gataṁ /*
yatrārabhyeta gamanamagate gamanaṁ kutaḥ //

'gro-ba rtsom-pa'i snga-rol-na //
gang-du 'gro-ba rtsom 'gyur-ba //
bgom-pa med-cing song-ba med //
ma-song 'gro-ba ga-la yod //

A járás kezdetét megelőzően
Még nem létezik az a járva-levő vagy járt,
Ahol a járás elkezdődhetne.
A járatlanon pedig hogy lehetne járás?

Csandrakírti példája szerint: Amíg Dévadatta egy helyben áll, és nem kezd el járni, addig egyáltalán nem létezik járva-levő avagy járt szakaszoknak nevezhető út. Mivel nem léteznek, ezért Dévadatta nem kezdhet el járni ezeken a szakaszokon. A járatlan úton sem kezdhetünk járni, hiszen az meghatározása szerint az a szakasz, ahol még nem kezdődött el a járás.[43]

14. *gataṁ kiṁ gamyamānaṁ kimagataṁ kiṁ vikalpyate /*
adṛśyamāna ārambhe gamanasyaiva sarvathā //

'gro-rtsom rnam-pa thams-cad-du //
snang-ba med-pa-nyid yin-na //

song-ba ci-zhig bgom-pa ci //
ma-song ci-zhig rnam-par brtag //

Ha a járás kezdetére rámutatni
Sehogyan sem lehet,
Akkor jártnak, járva-levőnek, járatlannak,

---

[43]PP 100–101. old. Az indiai példamondatokban oly gyakran előforduló „Dévadatta" a magyar nyelvben használt „Kovács úr", avagy „X úr" kifejezésnek felel meg.

Megkülönböztetni mit lehet?

Az igen következetesen végigvitt logikai analízis újabb termékeként eljutottunk odáig, hogy a tér hármas felosztása, a járt, járatlan és járva-levő út elvesztette valóságát. Valóban: ha a járás, mozgás kezdetének helyét nem vagyunk képesek meghatározni, akkor mire való tekintettel, milyen alapon hozzuk létre a múlt, jelen és jövő idejű mozgás helyét megkülönböztető fogalmainkat (*vikalpa; rnam-par rtog-pa*)? Ha e három kategóriánk valótlan, akkor természetesen a mozgás három idejű felosztása is értelmetlen.

15. gantā na tiṣṭhati tāvadagantā naiva tiṣṭhati /
anyo ganturagantuśca kastṛtīyo 'tha tiṣṭhati //

re-zhig 'gro-po mi sdod-de //
'gro-ba-po-min sdod-pa min //
'gro-po 'gro-po-min-las gzhan //
gsum-pa gang-zhig sdod-par 'gyur //

Nos, a járó nem áll meg,
S a nemjáró sem áll meg.
Más, mint járó s nemjáró,
Mily harmadik áll meg?

A 15–17. versszakokban Nágárdzsuna a mozgás megszűnésének, a nyugalmi állapotnak a lehetetlenségét bizonyítja. A „nemjáró" nem állhat meg, hiszen természete szerint nem jár, áll. Ami már eleve nyugalmi állapotban van, nem állhat meg még egyszer.[44] Ami „a járó alany" megállását illeti:

16. gantā tāvattiṣṭhatīti kathamevopapatsyate /
gamanena vinā gantā yadā naivopapadyate //

gang-tshe 'gro-ba med-par ni //
'gro-po 'thad-par mi 'gyur-na //
re-zhig 'gro-po sdod-do zhes //

---

[44]PP 102. old.

ji-ltar 'thad-pa-nyid-du 'gyur //

Hogyan lehetne helytálló az, hogy
„A járó megáll"?
Hiszen járástalan járó
Egyáltalán nem lehet.

A „járó" meghatározása szerint azt a valakit jelenti, aki a járás aktusával rendelkezik. Járás és állás két egymást kizáró ellentét, tehát a járás tulajdonságával bíró alanyra nem lehet jellemző egy evvel ellentétes tulajdonság.[45]

17. *na tiṣṭhati gamyamānānna gatānnāgatādapi /*
gamanaṁ saṁpravṛttiśca nivṛttiśca gateḥ samā //

bgom-las ldog-par mi 'gyur-te //
song-dang ma-song-las kyang min //
'gro-ba-dang ni 'jug-pa-dang //
ldog-pa yang ni 'gro-dang mtshungs //

Az ember nem áll meg sem a járva-levőn,
Sem a járton, sem a járatlanon.
[Az álló] járása, [az állás] kezdete és megszűnése
A járáshoz hasonló.

Az érvelés a korábbiakhoz hasonló. Járt és járatlan úton nem lehet megállni, mivel ezeken nincs mozgás; az egyiken már befejeződött, a másikon pedig még nem kezdődött el. Éppen járva-levő út pedig nem létezik. Az álló, a nemálló és az álló-s-nemálló alany járása, az állás elkezdődése és megszűnése a megállt, a meg-nem-állt és az éppen megálló test helyén ugyanolyan érvelési eljárással cáfolható meg, mint amit a járásnál alkalmazott Nágárdzsuna.[46]

---

[45]BP 42. old.
[46]BP 43–44. old.

18. yadeva gamanaṁ gantā sa eveti na yujyate /
anya eva punargantā gateriti na yujyate //

'gro-ba de-dang 'gro-ba-po //
de-nyid ces kyang byar mi rung //
'gro-ba-dang ni 'gro-ba-po //
gzhan-nyid ces kyang byar mi rung //

„A járás és a járó ugyanaz";
Ezt állítani nem helyes.
„A járás és a járó különböző";
Ezt állítani sem helyes.

A 18–21. versszakokban Nágárdzsuna arra az abszurd helyzetre világít rá, hogy a járó alanyt és a járását sem azonosnak, sem különbözőnek nem lehet meghatározni. A kérdés lényege az, hogy a járás tulajdonságot *(dharma, lakṣaṇa; chos, mtshan-nyid)* és a járás tulajdonságot hordozó alanyt *(dharmin, lakṣya; chos-can, mtshan-gzhi)* lehet-e azonosnak avagy különbözőnek tartani.

19. yadeva gamanaṁ gantā sa eva hi bhvedyadi /
ekībhāvaḥ prasajyeta kartuḥ karmaṇa eva ca //

gal-te 'gro-ba gang yin-pa //
de-nyid 'gro-po yin 'gyur-na //
byed-pa-po-dang las-nyid kyang //
gcig-pa-nyid-du thal-bar 'gyur //

Ha a járó nem más,
Mint maga a járás,
Akkor cselekvő és cselekedet
Elkerülhetetlenül azonosak

Csandrakírti magyarázata szerint: „Ha a járás aktusa nem létezne a járó alanytól függetlenül, ha nem különbözne tőle, akkor a cselekvést végző alany és a cselekvés azonos lenne. Ebben az esetben nem lehetne olyan megkülönböztetéseket tenni, hogy 'ez a

cselekvés' s 'ez pedig a cselekvést végző alany'."[47]Úgy is mondhatnánk, hogy egy tulajdonságot, jelen esetben a járást, nem lehet birtokba venni, ha az nem létezik külön az alanytól.

20. anya eva punargantā gateryadi vikalpyate /
gamanaṁ syādṛte ganturgantā syādgamanādṛte //

gal-te 'gro-dang 'gro-ba-po //
gzhan-pa-nyid-du rnam-brtags-na //
'gro-po med-pa'i 'gro-ba-dang //
'gro-ba med-pa'i 'gro-por 'gyur //

Ha viszont a járót a járástól
Különbözőnek fogjuk fel,
Akkor járó nélkül lesz járás,
S járás nélkül lesz járó.

A járó alany és a járás nem lehetnek teljesen különböző, igazi másságot felmutató dolgok sem, hiszen akkor egymástól függetlenül, különállóan is léteznének *(pṛthaksiddha; logs-su grub-pa)*. E kettő azonban nem létezik oly módon külön, „mint például a korsó, szövet és egyebek".[48]

21. ekībhāvena vā siddhirnānābhāvena vā yayoḥ /
na vidyate tayoḥ siddhiḥ kathaṁ nu khalu vidyate //

gang-dag dngos-po gcig-pa-dang //
dngos-po gzhan-pa-nyid-du ni //
grub-par gyur-pa yod min-na //
de-gnyis grub-pa ji-ltar yod //

Hogyan is lehetne igazolni
Két olyan dolog létét,

---

[47]*yeyaṁ gamikriyā sā yadi ganturavyatiriktā nānyā syāt, tadā kartuḥ kriyāyāścaikatvaṁ syāt, tataśceyaṁ kriyāyaṁ karteti viśeṣo na syāt /* PP 104. old.
[48]PP 105. old.

Melyek sem azonosságukban,
Sem különbözőségükben nem rögzíthetők?

Nágárdzsuna és kommentátorai is azt hangsúlyozzák, hogy nincs valós léte két olyan dolognak, amelyeket sem azonosnak, sem teljesen különbözőnek nem lehet meghatározni. Nem valós létükön azt kell értenünk, hogy létükben megragadhatatlanok, körülhatárolhatatlanok, hiszen – ugyanúgy, mint az ok–okozat esetében – a cselekvést végző alany („a tulajdonos") a cselekvéstől („a tulajdonságtól") cselekvő, a cselekvés pedig a cselekvőtől cselekvés.

22. gatyā yayājyate gantā gatiṁ tāṁ sa na gacchati /
yasmānna gatipūrvo 'sti kaścit kiṁciddhi gacchati //

'gro-ba gang-gis 'gro-por mngon //
'gro-ba de ni de 'gro min //
gang-phyir 'gro-ba'i snga-rol med //
gang-zhig gang-du 'gro-bar 'gyur //

A járó nem végzi azt a járást,
Amely révén „járóként" jelenik meg,
Mert a járás előtt /járó/ nem létezik.
Csak egy adott valaki járulhat adott valamihez.

A 22–25. versszakokban Nágárdzsuna „a járó alany járást végez" meghatározás hamis voltát tárja fel. Gyakran használunk olyan kifejezéseket, mint például „a cselekvő cselekvést végez" vagy „a beszélő beszédet mond", s nem vesszük észre, hogy csupán olyan nyelvi, fogalmi síkon mozgunk, amelynek édeskevés köze van a tényleges valósághoz. Ha elemzés alá vetjük az ilyen típusú kijelentéseinket, kiderül róluk, hogy puszta szavak, nyelvi jelek valós jelölt nélkül.

Mi is a logikai buktatója „a járó járást végez" kijelentésnek? A járás aktusának tapasztalása alapján állítjuk valakiről, hogy „járó". Addig, amíg a járása nem tapasztalható, nem mondhatjuk róla, hogy „járó". Mivel „járó" egyáltalán nem létezik a járás előtt, logikailag

hibás azt állítani, hogy járást végez *a még nem is létező* járó alany. „Csak egy adott valaki járulhat adott valamihez" – mondja Nágárdzsuna. Az a kijelentés például, hogy „Dévadatta a faluba megy/járul", nem abszurd, mivel Dévadatta és a falu különálló létezők *(antarabhūta; don gzhan-du gyur-pa)*; egyik a másik nélkül is létezik.[49]

23. gatyā yayājyate gantā tato 'nyāṁ sa na gacchati /
gatī dve nopapadyete yasmādeke tu gantari //

'gro-ba gang-gis 'gro-por mngon //
de-las gzhan-pa de 'gro min //
gang-phyir 'gro-po gcig-pu-la //
'gro-ba gnyis-su mi 'thad-do //

A járó nem végez más járást,
Mint amely révén „járóként" jelenik meg,
Mert ha a járó csak egy,
Két járás nem lehet.

A korábbi érvelés alapján belátható, hogy a járás aktusát megelőzően nem létezik járó alany. Esetleg a járó alany nem ugyanazt a járást végzi, mint aminek járó alany létét köszönheti? Ha másik járást végezhetne, akkor nem állna fenn az a logikai hiba, hogy nemlétező járó jár. Ez a lehetőség azon bukik meg, hogy ugyannak az alanynak nem lehet egyszerre két járása.

24. sadbhūto gamanaṁ gantā tripakāraṁ na gacchati /
nāsadbhūto 'pi gamanaṁ tripakāraṁ sa gacchati //

'gro-po yin-par gyur-pa ni //
'gro rnam gsum-du 'gro mi byed //
ma-yin-par ni gyur de yang //
'gro rnam gsum-du 'gro mi byed //

---

[49]Csandrakírti nyomán. PP 106. old.

Ha a járó valós, a járás
Háromféle szakaszát nem járja.
Ha a járó valótlan, a járás
Háromféle szakaszát megint csak nem járja.

A járó alany akkor valós, avagy ténylegesen létező *(sadbhūta; yin-par gyur-pa)*, ha rendelkezik a járás aktusával, nemcsak tartalmatlan, üres szó. Ha nem rendelkezik a járás aktusával, akkor valótlan *(asadbhūta; ma yin-par gyur-pa)*. Buddhapálita értelmezése szerint a valós illetve valótlan járó alany *a járás háromféle szakaszát (gamanaṁ tripakāraṁ;'gro rnam gsum-du)*, azaz a járt, járatlan és járva-levő utat nem járhatja, ami a korábban lefolytatott elemzés fényében már nem szorul magyarázatra.[50]Csandrakírti ellenben nem a háromféle útszakasznak értelmezi az adott kifejezést, hanem *háromféle járásról* beszél. Az ő magyarázata szerint a „háromféle" arra vonatkozik, hogy „nem végez sem valós, sem valótlan, sem valós-és-valótlan járást sem."[51]Csandrakírti *A tett és a cselekvő alany* című VIII. fejezetre utal, mondván, hogy Nágárdzsuna ott fejti ki részletesen a „háromféle" jelentését.[52]

25. gamanaṁ sadasadbhūtaḥ tripakāraṁ na gacchati /
tasmādgatiśca gantā ca gantavyaṁ ca na vidyate //

yin-dang ma-yin-gyur-pa yang //
'gro rnam gsum-du 'gro mi byed //
de-phyir 'gro-dang 'gro-po-dang //
bgrod-par bya-ba yod ma yin //

---

[50]BP 49. old.

[51]*sadbhūtamasadbhūtaṁ sadasadbhūtaṁ tripakāraṁ gamanaṁ na gacchati /* PP 107. old.

[52]Fordításom Buddhapálita magyarázatát követi, mivel véleményem szerint a 24–25. versszakokban Nágárdzsuna azokat a következtetéseit foglalja össze, amelyeket a megelőző strófákban pontról pontra alátámasztott. Nágárdzsunára nem jellemző, hogy konklúzióként olyan témába vágjon, amit korábban még nem bizonyított be. A „háromféle mozgás/szakasz/" azonban nem csak térbelileg, hanem időben is értendő.

Valós-és-valótlan sem járja
A járás háromféle szakaszát.
Ezért nem létezik sem járás,
Sem járó, sem megjárandó.

Valós-és-valótlan járó alany az, aki rendelkezik is, meg nem is a járás aktusával. Mint ilyen, egyrészt ténylegesen létező, másrészt a járás aktusa híján nem létezhet. Két hamisnak bizonyult feltevés egyesítése természetesen nem lehet igaz.

Nágárdzsuna végkövetkeztetése szerint nem létezik sem mozgás, sem mozgó alany, sem a mozgás szakaszai. Hogyan is kell értenünk ezt a megállapítását, ami látszólag ellentmond a buddhista alaptanításoknak is, s igazi mérlegelés, átgondolás hiányában terméketlen nihilista nézetek táptalajává válhat? A válasz megint csak a függő keletkezés mélyrétegű jelentésében keresendő, hiszen Nágárdzsuna a függő létet jellemezte a „nincs jövés" és „nincs menés" kifejezésekkel. Arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy ebben a fejezetben Nágárdzsuna nem csak a mozgás, hanem a nyugalmi állapot lehetetlenségét is bebizonyította. Lépten-nyomon a függő lét kezdi ki konvencionális kategóriáinkat, marja ki a funkciójuk és egyedinek tűnő tulajdonságaik alapján a mindennapi tapasztalataink során beazonosított létezők önazonosságát *(svabhāva; rang-bzhin)*.

Nágárdzsuna a mozgás és egyebek nemlétezésének állításával valójában az önazonosságuk, egyedi létük hiányára mutat rá, amit a konvenció *(lokavyavahāra; 'jig-rten tha-snyad)* felülvizsgálat nélkül, kritikátlanul elfogad. De ha nem létezik önazonos mozgás, akkor milyen az a mozgás, ami nem önazonosan létezik? Ha valami nem önazonos, hogyan is lehetne állandó nyelvi jellel jelölni, fogalomban rögzíteni? A mozgás és egyéb kategóriák hamissága valahol itt rejlik. Ami nem önazonos, azt nem lehet dologi, tárgyi mivoltában tetten érni, tehát a jelölése, meghatározása csakis hamis lehet.[53]

---

[53]Szeretném felhívni az olvasó figyelmét arra, hogy Nágárdzsuna ilyen típusú tagadásait igen eltérően, sokszor szöges ellentétben értelmezik. Rövidke

magyarázatomra tehát csak úgy szabad tekinteni, mint ami csak egy a sok közül.

III. A LÁTÁS ÉS A TÖBBI ÉRZÉK VIZSGÁLATA

Nágárdzsuna az észlelési, megismerési folyamat hagyományos ábhidharmika értelmezését bírálja. Noha ebben a fejezetben vizsgálódásának középpontjában a tapasztalás hat belsőnek tartott forrása *(āyatana; skye-mched)* közül a látóérzék *(cakṣurindriya; mig-gi dbang-po)* áll, elemzésének konklúzióit az utolsó versszakban kiterjeszti a többi öt érzékre is. Utalásaiból azonban nyilvánvaló, hogy ennek a központi témának még ennél is több vonatkozása van. A hat érzék vizsgálatával egyrészt természetszerűen együttjár az érzékek tárgyainak *(viṣaya; yul)*, avagy működési területeiknek *(gocara; spyod-yul)* az elemzése is, amelyeket a hagyomány a tapasztalás hat külső forrásaként tart számon. A tapasztalás eme tizenkét forrása ezenkívül a Buddha által tanított tizenkéttagú függő keletkezés *(pratītya-samutpāda; rten-cing 'brel-par 'byung-ba)* ötödik láncszeme *(nidāna)*, s Nágárdzsuna nem hagy kétséget afelől, hogy valójában azokat a félreértéseket akarja szisztematikusan feltárni és eloszlatni, amelyek a létesülés eme tizenkét tényezőjének *(dvādaśāṅga; yan-lag bcu-gnyis)* az értelmezésében támadtak.

Hódolatadó soraiban s az első két fejezetben „kulcsot adott kezünkbe" az egyetemes érvényű függő keletkezés helyes értéséhez, feltárva a konvencionális szemléletmódok visszásságát, ellentmondásos voltát. Aki az első két fejezet-beli útmutatásokat átlátta és megszívlelte, annak már nem jelent különösebb nehézséget az, hogy a további fejezetekben pontról pontra elemzett buddhista tanítások felszíni jelentésén áttörve eljusson azok mélyrétegéig.

1. *darśanaṁ śravaṇaṁ ghrāṇaṁ rasanaṁ sparṣaṇaṁ manaḥ /*
   indriyāṇi ṣaḍeteṣāṁ draṣṭavyādīni gocaraḥ //

   lta-dang nyan-dang snom-pa-dang //
   myang-bar byed-dang reg-byed yid //
   dbang-po drug-ste de-dag-gi //
   spyod-yul blta-bar bya-la sogs //

A látás, a hallás, a szaglás,
Az ízlelés, a tapintás és az elme
A hat érzék; működési területük
A látás tárgyai és a többiek.

Az ábhidharmika tanítás szerint a hat érzék vagy képesség: (1) a szem vagy látás, (2) fül vagy hallás, (3) orr vagy szaglás, (4) nyelv vagy ízlelés, (5) test vagy tapintás, (6) elme vagy gondolás. Működési területük a nekik megfelelő hatféle tárgy: (1) szín–anyagi forma avagy látvány *(rūpa; gzugs)*, (2) hang *(śabda; sgra)*, (3) szag *(gandha; dri)*, (4) íz *(rasa; ro)*, (5) a tapintás tárgyai *(spraṣṭavya; reg-bya)*, (6) tudattartalmak *(dharmāḥ; chos-rnams)*. Az ábhidharmika szarvásztivádinok szerint a szemnek és a többi érzéknek saját, pontosan meghatározható természete *(svabhāva; rang-bzhin)* van. A szemnek például önnön természete, hogy látni tud, látóképessége van.

2. *svamātmānaṁ darśanam hi tattameva na paśyati /*
na paśyati yadātmānaṁ kathaṁ drakṣyati tatparān //

lta de rang-gi bdag-nyid ni //
de-la lta-ba ma yin-nyid //
gang-zhig bdag-la mi lta-ba //
de gzhan-dag-la ji-ltar lta //

A látóérzék saját magát
Tárgyként nem látja.
Az, ami magát nem látja,
Hogyan láthat mást?

Nágárdzsuna a 2–5ab versszakokban azt az ábhidharmika tanítást támadja, hogy a szem mint látóérzék, a színeket és formákat látja. Ezekben a strófákban tehát a látóérzék alanyi szerepben tételeződik. Nágárdzsuna ellenérve csakis akkor érthető, ha nem felejtjük el: a szarvásztivádinok számára a szemnek saját, önmeghatározó természete az, hogy lát. A látóérzék olyan értelemben „nem látja saját magát", hogy önmagában, más tárgy nélkül nem képes látni.

Akkor mondhatnánk, hogy saját magát látja, ha magára hagyatottan, önmagán kívül eső tárgy híján is tudna látni. Ha a látás képességét önmagában nem is hordozza, akkor alaptalan azt feltételezni, hogy bármi mást láthat. Nágárdzsuna jelen esetben nem a szem létét tagadja, hanem azt, hogy *lát*. Mivel a szem önmagában, más tényezők nélkül nem lát, ezért nem nevezhető látóérzéknek.

3. *na paryāpto 'gnidṛṣṭānto darśanasya prasiddhaye /*
sadarśanaḥ sa pratyukto gamyamānagatāgataiḥ //

lta-ba rab-tu bsgrub-pa'i phyir //
me-yi dpes ni nus ma yin //
song-dang ma song bgom-pa-yis //
de ni ltar bcas lan btab-po //

A tűz példája nem alkalmas
A látóérzék bizonyítására,
Mivel az a látóérzékkel együtt a járva levő,
Járt és járatlan úttal cáfolatot nyer.

A tűz közkedvelt indiai példa, Nágárdzsuna egy egész fejezetet szentel az elemzésének (X. fejezet). A kommentárokban az opponens azt az ellenérvet hozza fel, hogy a tűz sem égeti el saját magát, és mégis képes más dolgokat elégetni. Nágárdzsuna a mozgással foglalkozó II. fejezetre utal vissza, mivel az ott előadott érvek megdöntik mind a tűz-példa érvényességét, mind a látóérzék valóságát. A II. fejezet érvelését követve: „ugyanúgy, ahogy a járt, járatlan, járva-levő út járva nincsen, a tűz sem égeti el az égetettet, az égetetlent és az égetve levőt sem. /.../ Ennek megfelelően,

A látott nincsen látva,
S nincs látva a látatlan sem.
Látottól és látatlantól különvált
Látva-levő ismeretlen."[54]

[54]PP 114. old.

Itt tehát az út három szakaszának már bebizonyított hamissága alapján a tűz égésének és a látóérzék tárgyának is megkérdőjeleződik a valósága. Mivel az analízis feltárta, hogy a látóérzék sem önmagát, sem más tárgyat nem képes látni, ezért nem igaz az ábhidharmikák ama állítása, miszerint „a látóérzék lát".[55]

4. *nāpaśyamānaṁ bhavati yadā kiṁ cana darśanaṁ /*
darśanaṁ paśyatītyevaṁ kathametattu yujyate //

gang-tshe cung-zad mi lta-ba //
lta-bar byed-pa ma yin-no //
lta-bas lta-bar byed ces byar //
de ni ji-ltar rigs-par 'gyur //

Ha látás nélkül nincs
Semmilyen látóérzék,
Akkor miképp helytálló az, hogy
„A látóérzék lát"?

A gondolatmenet megint csak a II. fejezet érveit követi. Ha a szarvásztivádinok úgy vélik, hogy a szemnek önnön természete *(svabhāva; rang-bzhin)* a látás, s éppen ezért látóérzék, akkor teljesen abszurd azt állítani, hogy „lát". Ha valami nem lát – azaz látótevékenysége *(darśanakriyā; lta-ba'i bya-ba)* nincsen –, akkor eleve nem látóérzék. Ha a természete szerint látótevékenységgel bíró látóérzékről azt állítjuk, hogy „lát", akkor két látótevékenység és két látó alany lesz a logikai következmény, ami elfogadhatatlan.[56]

5. *paśyati darśanaṁ naiva naiva paśyatyadarśanaṁ /*
yvākhyāto darśanenaiva draṣṭā cāpyupagamyatāṁ //

---

[55]A bizonyítás részletes érveit lásd *A jövés-menés vizsgálata* című II. fejezetben.
[56]BP 54. old. Az érvelés részleteit lásd a II. fejezet 5–6. és 11. versszakokban. „A látó(érzék) lát" típusú állításokról mi inkább azt mondanánk, hogy a tautológia logikai hibáját rajti magában.

lta-ba lta-nyid ma yin-te //
lta-ba min-pa mi lta-nyid //
lta-ba-nyid-kyis lta-ba-po'ang //
rnam-par bshad-par shes-par bya //

A látóérzék bizony nem lát,
És a nemlátó érzék sem lát.
A látóérzékkel kapcsolatos magyarázat
A látó alanyra is vonatkoztatható.

Ha a látóérzék valóban látó, mert önnön természete, hogy látótevékenységgel rendelkezik, akkor a „lát" igével jelölt puszta szó lesz, mert a látás aktusa nem rendelődhet hozzá is. Ha viszont az érzék önnön természete szerint nemlátó, akkor nem rendelkezhet a látás aktusával, s mint ilyen újfent nem tud látni.[57]

A versszak két utolsó sorában már a vizsgálódás újabb szempontja vetődik fel. A kommentárokban az opponens nézőpontot vált, mondván, hogy a látóérzék nem alanya, hanem eszköze a látásnak. Eme állítás szerint van egy látó alany *(draṣṭā; lta-ba-po)*, aki a látóérzékkel, mint eszközzel lát. Nágárdzsuna a látóérzékkel kapcsolatban előadott érveit a látó alanyra is érvényesnek tartja, vagyis „a látó alany saját magát nem látja" és így tobább. A látó alany Csandrakírti kommentárja szerint a funkciók mögött hamisan feltételeződő „én" *(ātman; bdag)*, avagy a tudatosság *(vijñāna; rnam-par shes-pa)*.[58]

6. *tiraskṛtya draṣṭā nāstyatiraskṛtya ca darśanaṁ /*
draṣṭavyaṁ darśanaṁ caiva draṣṭaryasati te kutaḥ //

ma spangs lta-po yod min-te //
lta-ba spangs-par gyur kyang-ngo //
lta-po med-na blta-bya-dang //
lta-ba de-dag ga-la yod //

---

[57]BP 54–55. old. és PP 115–116. old.
[58]PP 117. old.

A látó alany nem létezik
Sem a látással együtt, sem külön tőle.
Ha nincs látó alany, hogyan létezhet
Számodra a látás tárgya és a látóérzék?

A korábban előadott érvekből elkerülhetetlenül következik, hogy a látó alany semmilyen módon sem létezhet. Ha a látással eleve együtt van, azaz nem különálló létező, akkor a látással bíró látó alanyról nem mondhatjuk, hogy „lát". Ha pedig nem lát, akkor nem is igazi látó. Evvel szemben ha a látástól teljesen különálló létezőnek tételezzük, akkor nemlátó, és ezért nem lát.[59]

A gondolatmenet sokkal könnyebben megérthető, ha arra gondolunk, hogy a látó alany, a látás, a látóérzék, a látás tárgya (= a látvány) mind olyan kategóriák, amelyeknek külön-külön semmi értelme; valójában egy folyamat mesterségesen szétszakított elemei. Látvány például, mint elnevezése is mutatja, nem létezik látó, látás nélkül. A dolgok csak akkor válhatnak látvánnyá, ha látja őket valaki. Ha pedig a látó alany a többi kategóriától függetlenül, önmagában szintén nem határozható meg, akkor milyen alapon állítjuk éppen róla, hogy lát. Ezek a kategóriák tehát üresek, nem valósak; egyiket a másikkal nem lehet bizonyítani, mert az *egyik* és *másik* megkülönböztetése a kölcsönös függőség miatt érvényét veszti.

7. *pratītya mātāpitarau yathoktaḥ putrasaṁbhavaḥ /*
cakṣūrūpe pratītyaivamukto vijñānasaṁbhavaḥ //

ji-ltar pha-dang ma-dag-la //
brten-nas bu ni 'byung bshad-pa //
de-bzhin mig-dang gzugs brten-nas //
rnam-par shes-pa 'byung-bar bshad //

Miképpen a gyermek születését
Az anyától és az apától függőnek mondják,

Úgy, a tudatosság látrejövetelét is

[59]BP 56. old.

A szemtől és az anyagi formától függőnek tartják.

Csandrakírti kommentárjában ez a strófa egy opponens által felvethető ellenvetésként hangzik el.[60]Az opponens szerint kell, hogy létezzen a látóérzék és a látás tárgya, mivel ezek okozzák a tizenkéttagú függő keletkezés négy tényezőjét: a [vizuális] tudatosságot *(vijñāna; rnam-shes)*, az érzékelést *(sparśa; reg-pa)*, az érzeteket *(vedanā; tshor-ba)* és a létszomjat *(tṛṣṇā; sred-pa)*. „A látóérzéktől és a látás tárgyától való függésben létrejön a [vizuális] tudatosság. E három összekerüléséből adódik a befolyásolt érzékelés. Az érzékeléssel egyidejűleg létrejön az érzet. Az érzettől függve van a létszomj."[61] Az ellenvetés nagyon is jogosnak tűnik, hiszen az opponens látszólag olyan alaptanításokra hivatkozik, amelyek több-kevesebb eltéréssel a páli szuttákban is megtalálhatók. Nágárdzsuna és kommentátorai a továbbiakban arra világítanak rá, hogy a tizenkéttagú függő keletkezés láncszemei önálló elemekként nem ragadhatóak meg, s mint ilyenek nem valóságosak.

8. *draṣṭavyadarśanābhavādvijñānādicatuṣṭayaṁ /*
nāstīti upādānādīni bhaviṣyanti punaḥ kathaṁ //

blta-bya lta-ba med-pa'i phyir //
rnam-par shes-la sogs-pa bzhi //
yod min nye-bar len-la sogs //
ji-lta-bur-na yod-par 'gyur //

Ha a látás tárgya és a látóérzék nem létezik,
A tudatosság és a többi három tényező sem létezik.
Így hát a megragadás és a többi
Hogyan is létezhetne?

A látás tárgyának és a látóérzéknek a valósága Nágárdzsuna elemzése során szertefoszlott. Mivel a róluk mondottak a többi öt

---

[60]A 7. versszak nem mindegyik kommentárban található meg. Buddhapálita művéből például hiányzik.

[61]*draṣṭavyaṁ darśanaṁ ca pratītya vijñānamutpadyate / trayānāṁ saṁnipātātsāsravasparśaḥ, sparśasahajā vedanā, tatpratyayā tṛṣṇeti /.../* PP 118. old.

érzékre és tárgyaikra is érvényesek (9. versszak), ezért a tizenkéttagú függő keletkezés ötödik láncszeme, a tapasztalás hat belső és hat külső forrása *(ṣaḍāyatana; skye-mched drug)* is elvesztette valóságát.

Érzékek és érzéktárgyak híján nincs érzékszervi tudatosság sem. Érzékszervi tudatosság híján nem lehet érzékelés, nem keletkezhetnek érzetek, s így létszomj sem jöhet létre. Eme tényezők hiányában a birtokló megragadás *(upādāna; nyer-len)* és a függő keletkezés többi láncszeme: a létezés *(bhava; srid-pa)*, a születés *(jāti; skye-ba)*, a vénülés–halál *(jarāmaraṇa; rga-shi)* sem létezik.

Nágárdzsuna felfogásában a tizenkét láncszemnek csupán konvencionális léte van. Végső szinten a lánc semelyik elemének sincs igazi, önmagában megálló léte, s így nem mondhatjuk, hogy az egyik láncszem okozza, eredményezi a másikat. A fejezetben lefolytatott elemzés szerint a láncszemek nem valóságos volta az érzékek és érzéktárgyak, az észlelés, tudatosulás hamis meghatározásából ered. Nem arról van szó, hogy nincs például szemünk; a probléma a szem és egyéb tárgyak funkciójának a valóságnak nem megfelelő definiálásával kezdődik. A szemhez meghatározott funkciót, tulajdonságot rendelünk, s fogalommá változtatva „önálló életre keltjük": kijelöljük a helyét, a szerepét a jelenségek között, s nem vesszük észre, hogy a kizárólag neki tulajdonított szerepet egyedül nem képes eljátszani. De ha nem, akkor mért éppen övé az adott szerep?

9. vyākhyātaṁ śravanaṁ ghrāṇaṁ rasanaṁ sparśanaṁ manaḥ /
darśanenaiva jānīyācchrotṛśrotavyakādi ca //

lta-bas nyan-dang snom-pa-dang //
myang-bar byed-dang reg-byed yid //
nyan-pa-po-dang mnyan-la sogs //
rnam-par bshad-par shes-par bya //

A látóérzékkel kapcsolatos magyarázat
A halló-, a szagló-, az ízlelő-, a tapintóérzékre,
Az elmére, valamint a halló alanyra,
A hallás tárgyára és a többire is vonatkoztatandó.

IV. A HALMAZOK VIZSGÁLATA

A IV. fejezet témája szerves folytatása az előzőnek. Nágárdzsuna a III. fejezetben a látó(érzék), a látás, a látás tárgya viszonyainak elemzésével elsősorban a látás és a többi érzék *(indriya; dbang-po)* valóságát vizsgálta. Az öt érzék és tárgyaik a személyiség pszichikai-fizikai halmazai *(skandha; phung-po)* közül az anyagi forma halmazába *(rūpa-skandha; gzugs-kyi phung-po)* tartoznak, a személyes életfolyam fizikai, anyagi részét alkotják. Nágárdzsuna ebben a fejezetben azt kutatja, hogy az érzékek formát öltött anyagi tárgyairól vallott nézetek helytállóak-e. Noha az öt halmaz közül csupán az anyag halmazával foglalkozik részletesen, konklúzióit a 7. versszakban kiterjeszti a többi négy halmazra is.

1. *rūpakāraṇanirmuktaṁ na rūpamupalabhyate /*
   rūpeṇāpi na nirmuktaṁ dṛśyate rūpakāraṇaṁ //

   gzugs-kyi rgyu ni ma gtogs-par //
   gzugs ni dmigs-par mi 'gyur-ro //
   gzugs zhes bya-ba ma gtogs-par //
   gzugs-kyi rgyu yang mi snang-ngo //

   Az anyag okától külön
   Anyagi forma nem észlelhető.
   S külön az anyagi formától
   Nem nyilvánul meg az anyag oka.

Nágárdzsuna kritikája elsősorban azon ábhidharmikák ellen irányul, akik a páli szuttákban előforduló tanításokat félremagyarázva a négy nagyelemről (föld, víz, tűz, levegő/szél) kategórikusan kijelentették, hogy a megnyilvánult anyag okai *(kāraṇa; rgyu)*. Ez a meghatározás azt a hamis látszatot kelti, mintha a nagyelemek (az okok) és a megnyilvánult anyagi forma (az okozat) kapcsolatviszonya nem kölcsönös, hanem egyirányú lenne. Érdemes

felidézni az I. fejezetben elhangzottakat: az ok csak az okozattól ok, az okozat pedig csak az októl okozat, s ezért az okozatot nem lehet egyoldalúan alárendelni az oknak.

Nágárdzsuna és kommentátorai arra hívják fel figyelmünket, hogy az okokként definiált négy nagyelem és az ezek okozatának tartott anyagi forma nem különálló létező, egyik a másik nélkül nem létezik. Az öt érzék tárgyaiként számon tartott színek–formák, a hangok, a szagok, az ízek és tapinthatók például nem léteznek önmagukban, a négy nagyelemtől elválva. Ugyanígy a négy nagyelem is csak a formát öltött anyagi tárgyak révén létezik.[62]

2. *rūpakāraṇanirmukte rūpe rūpaṁ prasajyate /*
āhetukaṁ na cāstyarthaḥ kaścidāhetukaḥ kva cit //

gzugs-kyi rgyu ni ma gtogs-par //
gzugs-na gzugs ni rgyu med-par //
thal-bar 'gyur-te don gang yang //
rgyu med-pa ni gang-na'ang med //

Ha az anyagi forma
Az anyag okától kölön létezne,
Akkor az anyagi forma ok nélküli lenne.
Ok nélküli tárgy azonban nem létezik sehol.

Annak az feltételezésnek, hogy az anyagi forma (az okozat) az okaitól külön, tőlük önállóan is létezik, az az elkerülhetetlen logikai következménye *(prasaṅga; 'thal-bar 'gyur-pa)*, hogy valójában ok nélkül, a nagyelemektől függetlenül létezik. Mint ilyen, nem lehet okozat, hiszen okozat ok nélkül nincsen. A 4. verssorban említett „tárgy" *(artha; don)* a jelen kontextusban a formát öltött anyagnak, azaz okozatnak érthető.[63]

3. *rūpeṇa tu vinirmuktaṁ yadi syādrūpakāraṇam /*
akāryakaṁ kāraṇaṁ syād nāstyakāryaṁ ca kāraṇam //

---

[62]PP 123. old.
[63]Az *artha (don)* „okozat" jelentését támasztja alá a következő versszak tartalma.

gal-te gzugs ni ma gtogs-par //
gzugs-kyi rgyu zhig yod-na ni //
'bras-bu med-pa'i rgyur 'gyur-te //
'bras-bu med-pa'i rgyu med-do //

Ha pedig az anyag oka
Az anyagi formától külön létezne,
Akkor az ok okozat nélküli lenne.
Ok okozat nélkül viszont nem létezik.

Miképpen nincs oktalan okozat (2. versszak), ugyanúgy nincs okozat nélküli ok, hiszen ok és okozat nem magánvaló, egymástól független létezők. Ha az okot, jelen esetben a négy nagyelemet elválasztjuk az okozattól, vagyis az anyagi formáktól, akkor megszűnik oknak lenni, hiszen ok minőségét csakis az okozattól nyeri.

4. *rūpe satyeva rūpasya kāraṇaṁ nopapadyate /*
rūpe 'satyeva rūpasya kāraṇaṁ nopapadyate //

gzugs zod-na yang gzugs-kyi ni //
rgyu yang 'thad-par mi 'gyur-nyid //
gzugs med-na yang gzugs-kyi ni //
rgyu yang 'thad-par mi 'gyur-nyid //

Ha létezik az anyagi forma,
Az anyagi ok lehetetlen.
Ha nem létezik az anyagi forma,
Az anyagi ok szintúgy lehetetlen.

Az érvek az oksággal foglalkozó I. fejezet gondolatmenetét követve mutatnak rá azokra az abszurd következményekre, amelyek az ok és okozat önálló létének tételezéséből fakadnak.[64]Meg lehet-e határozni, hogy az anyagi ok, amiről az ábhidharmikák azt állítják, hogy az anyagi forma oka, létező vagy nemlétező anyagi formát

[64]Lásd I. fejezet 6–7. versszak.

okoz? Ha az anyagi forma már a létezés állapotában van, akkor a létezéséhez nem kell további ok. Ha viszont nem létezik, hogy is bírhatna okkal?

5. *niṣkāraṇaṁ punā rūpaṁ naiva naivopapadyate /*
tasmād rūpagatān kāṁścinna vikalpān vikalpayet //

rgyu med-pa-yi gzugs-dag ni //
'thad-par mi rung rung min-nyid //
gzugs-kyi rnam-par rtog-pa ni //
'ga' yang rnam-par brtag mi bya //

Ok nélküli anyagi formát azonban
Elfogadni nem lehet.
Így hát az ember az anyagra nézve
Megkülönböztetéseket ne tegyen!

Az első négy versszakban Nágárdzsuna azt bizonyította, hogy az ún. anyagi ok létezését logikailag sehogyan sem lehet alátámasztani. Ha viszont nem léteznek anyagi okok, akkor talán ok nélkül jön létre az anyag? Nágárdzsuna nagyon erősen hangsúlyozza, hogy az anyagi formák ok nélkül való, véletlenszerű létezése szintén elfogadhatatlan. Mivel bebizonyosodott, hogy a definíciók sorra csődöt mondtak, az anyag(i forma) ellenállt minden megkülönböztető jellemzésnek, ezért Nágárdzsuna az utolsó két sorban arra figyelmeztet, hogy ne gyártsunk elméleteket, ne tegyünk olyan megkülönböztetéseket *(vikalpa; rnam-par rtog-pa)*, amelyek kreált, a valóságnak *(tattva; de-nyid)* nem megfelelő dolgok.[65]

6. *na kāraṇasya sadṛśaṁ kāryamityupapadyate /*
na kāraṇasyāsadṛśaṁ kāryamityupapadyate //

'bras-bu rgyu-dang 'dra-ba zhes //
bya-ba 'thad-pa ma yin-te //

[65]Buddhapálita és Csandrakírti nyomán. BP 56. old. és PP 125. old.

'bras-bu rgyu-dang mi 'dra zhes //
bya-ba'ang 'thad-pa ma yin-no //

Lehetetlen, hogy az okozat
Azonos legyen az okkal,
Lehetetlen, hogy az okozat
Különböző legyen az októl.

Nágárdzsuna az ok és okozat azonosságának illetve különbözőségének lehetetlenségét az I. fejezetben már bebizonyította. Ebben a versszakban az anyag okainak, azaz a négy nagyelemnek, és az anyag(i formának)nak mint okozatnak az azonosságát és különbözőségét veti el.

Csandrakírti és Buddhapálita érvei ebben a konkrét témában elég gyengék. Az ábhidharmika hagyomány szerint az anyag okainak tekintett nagyelemeknek jól elkülöníthető saját természete *(svabhāva; rang-bzhin)* van. A föld elemre szilárdság, a víz elemre folyékonyság, a tűz elemre hő, a levegőre avagy szélre pedig mozgékonyság jellemző. Ha a nagyelemek azonosak lennének az általuk okozott anyaggal, akkor mindegyik tulajdonságát kivétel nélkül tapasztalnunk kellene az olyan konkrét anyagi formákban, mint például az érzékszervek vagy érzéktárgyak. Mivel e négy tulajdonságnak nem mindegyike mutatkozik meg egy adott tárgyban, ezért az anyag okai nem lehetnek azonosak magával az anyaggal.[66]

7. *vedanācittasaṁjñānāṁ saṁskārānāṁ ca sarvaśaḥ /*
sarveṣāmeva bhāvānāṁ rūpeṇaiva samaḥ kramaḥ //

tshor-dang 'du-shes 'du-byed-dang //
sems-dang dngos-po thams-cad kyang //
rnam-pa-dag ni thams-cad-du //
gzugs-nyid-kyi ni rim-pa mtshungs //

Minden egyes létezőre: az érzetekre, a tudatosságra,
A tudatosulásra és tudati képződményekre

[66]PP 125. old.

Ugyanaz az érvelési eljárás alkalmazható,
Mint az anyagi formára.

A többi négy halmaz: az érzetek *(vedanā; tshor-ba)*, a tudatosulások/észlelések *(saṁjñā; 'du-shes)*, a tudati képződmények *(saṁskāra; 'du-byed)* és a tudatosságok *(citta; sems)* valósága ugyanúgy nem bizonyítható, mint az anyagé. Minden egyes létező *(bhāva; dngos-po)*, azaz a tapasztalás minden egyes összetevője a megfelelő feltételekhez, okokhoz kötötten létezik, ám ezeket a feltételek szabta „okozatokat" sehogyan sem lehet racionálisan megragadni; pontosan azért, mert önmagukban való létük nincsen.

8. *vigrahe yaḥ parīhāraṁ kṛte śūnyatayā vadet /*
sarvaṁ tasyāparihṛtaṁ samaṁ sādhyena jāyate //

stong-pa-nyid-kyis brtsad byas tshe //
gang-zhig lan 'debs smra byed-na //
de-yi thams-cad lan btab min //
bsgrub-par bya-dang mtshungs-par 'gyur //

Semmilyen ellenérve nem lehet annak,
Aki az üresség alapján tett
Ellenvetéseket próbálná cáfolni;
Minden ellenérve a bizonyítandóhoz hasonló.

9. *vyākhyāne ya upālambhaṁ kṛte śūnyatayā vadet /*
sarvaṁ tasyānupālabdhaṁ samaṁ sādhyena jāyate //

stong-pa-nyid-kyis bshad byas tshe //
gang-zhig skyon 'dogs smra byed-na //
de-yi thams-cad skyon btags min //
bsgrub-par bya-dang mtshungs-par 'gyur //

Semmilyen érvényes bírálata nem lehet annak,
Aki az üresség alapján adott
Magyarázatot próbálná bírálni;
/Amit mond,/ a bizonyítandóhoz hasonló.

Figyelemreméltó, hogy Nágárdzsuna itt, ezekben a strófákban használja először az „üresség" *(śūnyatā; stong-pa-nyid)* kifejezést. Noha az üresség jelentését csupán a későbbi fejezetekben tárgyalja részletesen,[67]az első négy fejezet alapján is nyilvánvaló, hogy az üresség a függő keletkezés *(pratītya-samutpāda; rten-cing 'brel-par 'byung-ba)* elkerülhetetlen velejárója. Nágárdzsunának a buddhista kategóriák hagyományos értelmezése ellen felhozott minden egyes ellenvetése a függő keletkezés mélyrétegű jelentésén nyugszik, hiszen a kölcsönös függőség az, ami miatt nincs semminek önálló, önmagában rögzíthető léte *(svabhāva; rang-bzhin)*, s ez tesz lehetetlenné mindenfajta meghatározást.

Az utolsó két versszakban elhangzottakat értelmezhetjük az adott témára vonatkoztatva is, de lehet általános érvényűeknek is tekinteni őket. Buddhapálita szerint „erre a két strófára úgy tekinthetünk, mintha az összes fejezetben benne rejlenének, mivel minden egyes témakörben érvényesek".[68]A kommentátorok világosan megmondják, hogy aki a jelenségek üressége alapján tesz ellenvetéseket, az az elemzése során arra mutat rá, hogy a dolgoknak nincsen magánvaló léte, saját természete.

A 7. versszak tartalmának fényében értelmezve a sorokat: Az opponens az anyagi forma halmazának bizonyítására egyetlen érvényes ellenérvet sem képes felhozni az ürességgel (= a függő keletkezéssel) érvelő számára, mivel bármilyen létezővel is érvel, annak a valós léte ugyanolyan kétséges. Az ellenérvként felhozott dolognak – például a többi négy halmaznak – nem lehet bizonyító ereje, nem lehet bizonyítékként használni, mivel ugyanúgy függő, magánvaló léttől üres létező, mint az, amit bizonyítani akarunk vele (például az anyagi formát). Ha a bizonyítékként felhozott dolog maga is bizonyításra szorul *(sādhyasama; bsgrub-par bya-ba-dang mtshungs-pa)*, akkor természetesen nem lehet érvényes bizonyítéknak tartani.

---

[67]Nágárdzsuna *A feltételes képződmények vizsgálata* című XIII. fejezetben használja legközelebb az „üresség" szót. Az üresség szinonimáiról lásd még *A négy nemes igazság* című XXIV. fejezetet.

[68]*tshigs-su bcad-pa 'di gnyis ni rab-tu byed-pa thams-cad-kyi khongs-su gtogs-par blta-bya-ste / thams-cad-du grub-pa'i phyir-ro //* BP 65. old.

V. AZ ALAPELEMEK VIZSGÁLATA

Nágárdzsuna az előző két fejezetben megkezdett témát viszi tovább. A III. fejezetben elsődlegesen a tapasztalás forrásait, az érzékeket és funkciójukat tárgyalta, majd a IV. fejezetben a megismerés anyagi tárgyait elemezte. Ebben a fejezetben a hat alapelem *(dhātu; khams)* közül a tér *(ākāśa; nam-mkha')* áll vizsgálódásának központjában. Nem véletlen, hogy az előző fejezetek témakörei után most a tér elem tulajdonságát veti vizsgálat alá, hiszen a tér adja meg a helyét mindannak, amiről ezidáig szó volt. Ezenkívül a tér megkülönböztető tulajdonságáról vallott nézetek az idők során jelentős változáson estek át a különböző buddhista iskoláknál.

A páli szutták tanúsítják, hogy a Felébredett nem csak a személyiség összetevőinek öt halmazáról, hanem az ember és tapasztalati világa hat alapeleméről is adott tanításokat. Az öt halmazról szóló tanításával elsődlegesen az volt a célja, hogy rávilágítson: a tapasztalás elemei mögött nem búvik meg egy olyan állandó „én", aki a pszichikai események tényleges átélője volna. Az ember hat alapelemre való felbontása feltehetően az ind materialista felfogás ellen született meg: a feltételezett ént hiába keressük a test fizikai alkotóelemeiben, az anyagban, ott sem vagyunk képesek fellelni.

A hat alapelem első négy tagja megegyezik a négy nagyelemmel (föld, víz, tűz, levegő/szél), az ötödik a tér, a hatodik pedig a tudat.[69]A Felébredett a hat alapelem felsorolásakor a tér elemről mindig az anyag vonatkozásában beszélt: a megnyilvánult anyagi formák (például a test belső részei és a külső tárgyak) között elterülő térként említette. Az abhidharma meghatározása szerint ennek a tér elemnek a jellegzetessége, hogy határt szab az anyagnak, körülhatárolja a tárgyakat. A tér mint ilyen csakis az anyagi

[69]Például MN 112, 115, 140.

formáktól való függésben létezhet. A szarvásztivádinok azonban már független, feltételeknek alá nem vetett *(asaṁskṛta; 'dus ma byas)* elemként határozták meg, aminek saját, önnön természete az akadálytalanság.[70]

1. *nākāśaṁ vidyate kiṁ citpūrvamākāśalakṣaṇāt /*
   alakṣaṇaṁ prasajyeta syātpūrvaṁ yadi lakṣaṇāt //

   nam-mkha'i mtshan-nyid snga-rol-na //
   nam-mkha' cung-zad yod ma yin //
   gal-te mtshan-las sngar gyur-na //
   mtshan-nyid med-par thal-bar 'gyur //

   A tér jellegzetessége előtt
   Semmilyen tér sem létezik.
   Ha a jellegzetessége előtt létezne,
   Jellegzetesség nélküli lenne.

Nágárdzsuna a tér elem és megkülönböztető tulajdonságának a kapcsolatviszonyát kezdi elemezni. Helytálló-e azt állítani, hogy a tér valamilyen megkülönböztető tulajdonságot, jellegzetességet *birtokol*, helyénvaló-e egy tulajdonságnak a birtokosáról, tulajdonosáról beszélni? Feltehetően a szarvásztivádinokat és más ábhidharmikákat bírálja, akiknek a kategórikus definíciója révén a tulajdonság *(lakṣaṇa; mtshan-nyid)* és a tulajdonság alanya *(lakṣya; mtshan-gzhi)* önálló életre kelt, azt a látszatot keltve, hogy a kettő két független, önmagában megálló létező.

---

[70]A szarvásztivádinok nézete feltehetően ama théraváda abhidhamma meghatározáson alapul, hogy „a tér elem az, amit nem tölt meg a négy nagy elem". *(ākāso ... asamphuṭṭhaṁ catūhi mahābhūtehi,* I.B. Horner idézete, 83.old.) Következtetésük elég kézenfekvőnek tűnik: Ha a tér az, ahol nincs jelen a négy nagy anyagi elem, akkor az anyag(i forma) hiánya, az anyag által való nem akadályozottság a tér jellegzetessége. A problémát az jelenti, ha az akadályozatlanságot a tér *önnön* természetének tesszük meg, miképpen a szarvásztivádinok tették; hiszen az akadályozatlanság, az anyagi forma hiánya csakis az anyagi form függvényében létezhet.

A kommentárokban az opponens a tér megkülönböztető tulajdonságaként az akadálytalanságot említi. A kérdés valójában az, hogy a „tér" szóval jelölt dolog létezik-e csak úgy önmagában, meghatározó tulajdonság nélkül. Mert ha nem, akkor teljesen abszurd akármilyen tulajdonságot fogni rá. A tér jellegzetességéről csakis akkor beszélhetnénk, ha a tulajdonságot megelőzően is létezne.

A fejezetben tárgyalt téma sokrétű jelentésének megértéséhez nem szabad elfeledkeznünk arról, hogy a szarvásztivádinok a tételemeket *(dharma; chos)* olyan tényezőknek tartották, amelyek önnön természetük állandó fentartásával mind a három időben folyamatosan léteznek. Náluk a jellegzetességek *(lakṣaṇa; mtshan-nyid)*, megnyilvánult tulajdonságok képviselik a dharmák változékony aspektusát.[71] Eme nézet következtében a dharmák az ő rendszerükben már eleve önnön természetükben meghatározottak (például a tér dharmát önnön természete, az akadálytalanság különbözteti meg), s igy abszurd módon a tulajdonságok egy olyan létezőhöz járulnak, ami tulajdonságában már eredendően rögzített.

2. *alakṣaṇo na kaścicca bhāvaḥ saṁvidyate kva cit /*
asatyalakṣaṇe bhāve kramatāṁ kuha lakṣaṇam //

mtshan-nyid med-pa'i dngos-po ni //
'ga' yang gang-na'ang yod ma yin //
mtshan-nyid med-pa'i dngos med-na //
mtshan-nyid gang-du 'jug-par 'gyur //

Sehol, semmilyen dolog sem létezik
Jellegzetesség nélkül.
Ha nem létezik a jellegzetesség nélküli dolog,
Akkor a jellegzetesség mihez járul?

Egy dolog vagy létező *(bhāva; dngos-po)* nem létezik csak úgy, *per se*. A létezők csakis tulajdonságokon keresztül körvonalazódnak számunkra. A dolgot magát és a tulajdonságait nem lehet elválasztani

[71]D.J. Kalupahana 39. old.

egymástól; a tulajdonságok alapján azonosítunk be egy létezőt. Semmilyen dolog nem létezik tisztán, önmagában, a jellegzetességektől elkülönülten. Az olyan kijelentés, mint például: „ennek és ennek a dolognak ilyen és ilyen megkülönböztető tulajdonsága van" szemléletmódunk fonákságáról árulkodik, hiszen a dolog maga nem létezik a tulajdonsága előtt, attól függetlenül. Ha viszont nincs ilyen önálló, tiszta létező, akkor nincs is minek tulajdonítani egy adott jellegzetességet.[72]

3. *nālakṣaṇe lakṣaṇasya pravṛttirna salakṣaṇe /*
salakṣaṇālakṣaṇābhyāṁ nāpyanyatra pravartate //

mtshan-nyid-med-la mtshan-nyid ni //
mi 'jug mtshan-nyid-bcas-la min //
mtshan-bcas mtshan-nyid med-pa-las //
gzhan-la'ang 'jug-par mi 'gyur-ro //

Jellegzetesség nem járulhat
Sem jellegzetesség nélkülihez, sem jellegzeteshez.
De valami máshoz sem járulhat
Mint jellegzetesség nélküli, vagy jellegzetes.

Egy jellegzetesség nem határozhat meg egy olyan dolgot, aminek nincs jellegzetessége, hiszen az előzőek alapján nyilvánvaló, hogy ilyen dolog nem létezik. Ha viszont egy létezőt már beazonosítottunk egy jellegzetesség alapján, akkor már jellegzetes, tulajdonságában megkülönböztetett. Ebben az esetben azonban teljesen értelmetlen a tulajdonságában rögzített dologhoz újabb és újabb tulajdonságokat felvenni. Nágárdzsuna a harmadik lehetőséget is kizárja: e kétféle dologtól eltérő harmadik nem jöhet számításba. A kommentárok szerint a megkülönböztető tulajdonság nem jellemezhet valami olyan dolgot sem, aminek egyszerre van is, meg nincs is jellegzetessége, mivel e két állítás egymást kizáró ellentét.[73]

---

[72]Buddhapálita és Csandrakírti nyomán. BP 67. old. és PP 129. old.
[73]BP 67–68. old. és PP 130–131. old.

4. *lakṣaṇāsaṁpravṛttau ca na lakṣyamupapadyate /*
lakṣyasyānupapattau ca lakṣaṇasyāpyasaṁbhavaḥ //

mtshan-nyid 'jug-pa ma yin-na //
mtshan-gzhi 'thad-par mi 'gyur-ro //
mtshan-gzhi 'thad-pa ma yin-na //
mtshan-nyid kyang ni yod ma yin //

Ha a jellegzetesség nem járul [semmihez],
Akkor a jellegzetességnek alanya sem lehet.
Ha a jellegzetességnek alanya nem lehet,
Akkor a jellegzetesség sem létezhet.

Az előző érvelés során kiderült, hogy a jellegzetességet semmilyen létezőhöz sem tudjuk hozzárendelni. Ebből fakadóan a jellegzetesség alanya *(lakṣya; mtshan-gzhi)*, azaz a tulajdonítás/tulajdonság alapja sem létezhet. Úgy is mondhatnánk: hogyha nincs tulajdon (=tulajdonság), akkor nem beszélhetünk tulajdonosról (=a tulajdonságot hordozóról) sem. Ez viszont avval az abszurd lokikai következménnyel jár, hogy tulajdonos híján tulajdonság sem létezhet.

5. *tasmānna vidyate lakṣyaṁ lakṣaṇaṁ naiva vidyate /*
lakṣyalakṣaṇanirmukto naiva bhāvo 'pi vidyate //

de-phyir mtshan-gzhi yod min-te //
mtshan-nyid yod-pa-nyid ma yin //
mtshan-gzhi mtshan-nyid ma gtogs-par //
dngos-po yang ni yod ma yin //

Következésképpen, nem létezik
Sem a jellegzetesség alanya, sem a jellegzetesség.
De a jellegzetesség alanyától és a jellegzetességtől
Különálló létező sincsen.

Nágárdzsuna az utolsó két sorban arra int bennünket, hogy a valóságtól elrugaszkodva ne találjunk ki újabb típusú létezőt *(bhāva;*

dngos-po) csak azért, mert e két kategória, a tulajdonság és a tulajdonságot birtokló, nem bizonyult valóságos létezőnek. Harmadik fajta létező sincsen. A versszakban megfogalmazódó abszurd helyzet csakis akkor alakulhat ki, ha – megfeledkezvén a tulajdonságoknak és a tulajdonítás tárgyainak a kölcsönösen függő létéről – függetlenítjük őket egymástól, és önálló létezőkként kezelve őket állítunk róluk valamit.

6. *avidyamāne bhāve ca kasyābhāvo bhaviṣyati /*
bhāvābhāvavidharmā ca bhāvābhāvamavaiti kaḥ //

dngos-po yod-pa ma yin-na //
dngos-med gang-gi yin-par 'gyur //
dngos-dang dngos-med mi-mthun-chos //
gang-gis dngos-dang dngos-med shes //

Ha pedig nincs létező,
Minek lehet nemlétezése?
Ki az, ki más, mint létező vagy nemlétező,
S mint ilyen fogja fel a létet-s-nemlétet?

A versszak a tér elemre vonatkoztatva és általánosan is értelmezhető. Az előző érvelés során Nágárdzsuna a létezők halmazát két részre osztva vizsgálta. A halmaz egyik részét a megkülönböztető tulajdonságok, avagy jellegzetességek képezték, a másikat pedig a jellegzetességek alanyai, a tulajdonosok. A logikai elemzés felszínre hozta, hogy ilyen /önálló/ létezők valójában nincsenek. Ha nincs létező, akkor természetesen nemlétező sem lehet, hiszen egyrészt nincs *mi* ne létezzen, másrészt a nemlétező és létező kategóriáknak is függő léte van, a nemlétezőnek csak a létezőhöz képest van értelme.

Csandrakírti a tér elem vonatkozásában ad magyarázatot. Az opponens meghatározása szerint „a tér az anyagi forma nemlétezése/hiánya".[74]Az IV. fejezetben Nágárdzsuna bebizonyította, hogy az anyagi forma halmaza nem valós létező. Ha viszont

[74]*rūpābhāvaścākāśamiti vyavastyāpyate /* PP 132. old.

nem valós létező, akkor nem állíthatjuk a nemlétezését, nem definiálhatjuk a teret az anyagi forma hiányaként.

Az utolsó két sor még a kommentárok ismeretében is elég homályos. Csandrakírti magyarázatából annyi derül ki, hogy létezőn és nemlétezőn kívül nem létezik harmadik lehetőség; nincs senki, aki létező-és-nemlétező lenne, s mint ilyen, ezt a harmadik kategóriát is vizsgálat alá tudná vetni.[75]

7. *tasmānna bhāvo nābhāvo na lakṣyaṁ nāpi lakṣaṇam /*
ākāśam ākāśasamā dhātavaḥ pañca ye pare //

de-phyir nam-mkha' dngos-po min //
dngos-med ma yin mtshan-gzhi min //
mtshan-nyid ma yin khams lnga-po //
gzhan gang-dag kyang nam-mkha' mtshungs //

Ezért a tér sem létező, sem nemlétező,
Jellegzetességnek nem alanya,
És nem is jellegzetesség.
A többi öt alapelem a térhez hasonló.

Nágárdzsuna kiterjeszti végkövetkeztetését a többi öt alapelemre is: a föld, a víz, a tűz, a levegő/szél, a tudat nem létező, nem nemlétező, nem tulajdonsághordozó és nem is tulajdonság. Annak a gondolatnak, hogy a jelenségek sem létezők, sem nemlétezők, sokfelé ágazó jelentése van. Teljes értelme csak akkor tárulhat fel számunkra, ha már végigolvastuk az összes fejezetet. Nágárdzsuna a *Drágakőfüzér* című írásában is azon fáradozik, hogy megpróbálja szavakkal érzékeltetni azt, ami valójában megnevezhetetlen, túl van léten s nemléten:[76]

Tudd hát, egyedül a Törvény sajátja,
Hogy meghaladja a létet s nemlétet;

---

[75]PP 133. old.
[76]RV I. 62. versszak.

Mélynek mondják,
A buddhák tanításainak nektárja.

A középút egyik jelentése éppen a létezés *(astitva; yod-nyid)* és nemlétezés *(nāstitva; med-nyid)* végletes szemléleteinek a kiküszöbölése. Aki a létezést vallja, az a jelenségeknek igazi, abszolút létet tulajdonít, amiből logikailag elkerülhetetlenül következik az állandóságba vetett hit *(śāśvatavāda; rtag-par smra-ba)* véglete. Aki pedig azt hiszi, hogy van igazi, abszolút nemlétezés, az a megsemmisülés végletes nézetét táplálja *(ucchedavāda; chad-par smra-ba)*. A lét és a nemlét szemléletének meghaladása tehát nem azt jelenti, hogy a dolgok (például a Nágárdzsuna által ezidáig tárgyalt tapasztalási források, a halmazok, az anyag alapelemei) nemlétezők, hiszen ez a nemlétezés végletes nézetét képveselné.

Ha Nágárdzsuna elemzése során ráébredünk, hogy a valóság nem olyan, amilyennek első pillantásra, felszínesen látszik, akkor a mindennapi tapasztalat során kikovácsolódott létkategóriáinkat nem tarthatjuk többé lényegieknek, hiszen az általunk rögzített létezők maguktól és önmagukban nem léteznek. A jelenségek függő keletkezése következtében a mindennapjainkban felülvizsgálat nélkül elfogadott létezők valójában nem önazonosak, s önazonosságuk hiánya *(niḥsvabhāva; rang-bzhin med-pa)* miatt a létezésük nem valódi, nem igazi. Valódi létező híján valódi nemlétezés sem lehet, hiszen aminek soha nem volt valódi léte, annak abszurditás lenne a hiányát, a nemlétezését valódinak tartani.

Balga az, ki a délibábot
Víznek vélve odamegy,
Majd ott megállapítja:
„Nincs víz."[77]

8. *astitvaṁ ye tu paśyanti nāstitvaṁ cālpabuddhayaḥ /*
bhāvānāṁ te na paśyanti draṣṭavyopaśamaṁ śivam //

[77]RV I. 55. versszak.

blo-chung gang-dag dngos-rnams-la //
yod-pa-nyid-dang med-nyid-du //
lta-ba des ni blta-bya-ba //
nye-bar zhi-ba zhi mi mthong //

A csekély értelműek, kik
A létezők létét vagy nemlétét hiszik,
Nem képesek a jelenségvilág
Áldott elnyugvását meglátni.

A versszak második felében Nágárdzsuna majdnem ugyanazokat a szavakat használja, mint a függő keletkezést leíró hódolatadó bevezető soraiban. A függő keletkezés végső, igazi jelentésének *(paramārtha; don dam-pa)* átlátásával „nyugszik a lét s a nemlét",[78]a látott jelenségek csendesen és zavartalanul áramlanak, anélkül, hogy gondolati képződményekké, megkülönböztetett létgategóriákká szilárdulnának.

[78]RV I. 45. versszak.

VI. A VÁGY ÉS VÁGYBÍRÓ VIZSGÁLATA

Többféle oka lehet, hogy Nágárdzsuna az alapelemek elemzése után éppen a vágy és a vágy hatása alatt álló ember kapcsolatát vizsgálja felül. Az előző fejezet utolsó versszakában leírt látásmód megszületésével természetszerűen együttjár, hogy az ember nem fogódzik meg a jelenségekben, nem támaszkodik rájuk. Ebben az elnyugodott állapotban a tapasztaltak már nem tűnnek fel számára ilyen vagy olyan színben, a világhoz való hozzáállását, magatartását szenvek *(kleśa; nyon-mongs)* már nem motiválják. A Felébredett ezt a vágytalan állapotot *(vairāgya; 'dod-chags bral-ba)* mondta nirvánának. Ha erre gondolunk, akkor a VI. fejezet témája szinte adja magát: Milyen az a szenves, vágyteli állapot, amit a valóságnak nem megfelelő látásmód eredményez, s ami megfoszt szabadságunktól?

A téma már csak azért is szerves folytatása az előzőeknek, mert a buddhista alaptanítások szerint a vágy azon gyökérszenvek egyike, ami az érzékelésből, az érzékeinknek a tárgyakkal való érintkezéséből fakad. Az érzékelés során keletkező kellemes érzéseink *(vedanā; tshor-ba)* tárgyait pozitívan minősítjuk, újra és újra találkozni kívánunk velük, vágyjuk őket. Mivel az előző fejezetekben az érzékek és tárgyaik valósága el lett vitatva, ezért Nágárdzsuna tisztázandó kérdésnek tarthatta a vágy és a vágy hatása alatt álló személy mibenlétét.[79]

Nágárdzsuna kevés eltéréssel az V. fejezet vizsgálati módszerét alkalmazza. A vággyal telt alany és a vágy kapcsolatát a tulajdonsághordozó és tulajdonsága mintájára elemzi. Mindazonáltal az előző fejezet vizsgálati szempontjaitól lényeges eltérés az, hogy a vágy, azaz a jellegzetesség alanya már eleve vággyal bíróként *(rakta; chags)*, az előző fejezet szóhasználatával élve „jellegzetesként" tételeződik.

---

[79]Nágárdzsuna a három gyökérszenvet *(kleśa; nyon-mongs)*: a vágyat *(rāga; 'dod-chags)* az ellenszenvet *(dveṣa; zhe-sdang)* és az összezavartságot *(moha; gti-mug)* karmikus hatásaikkal együtt *A tett és gyümölcse* című XVII. fejezetben elemzi.

1. *rāgādyadi bhavetpūrvaṁ rakto rāgatiraskṛtaḥ /*
tam pratītya bhavedrāgo rakte rāgo bhavetsati //

gal-te 'dod-chags snga-rol-na //
'dod-chags med-pa'i chags yod-na //
de-la brten-nas 'dod-chags yod //
chags yod 'dod-chags yod-par 'gyur //

Ha a vágybíró a vágyát megelőzően,
A vágytól külön létezne,
Akkor a vágy tőle függve létezhetne.
Ha van vágybíró, a vágy is létezik.

Nágárdzsuna először azt vizsgálja, hogy a vágyat birtokló személy vagy a vágy létezik-e előbb (1–2. versszakok), majd a 3. versszaktól kezdve egészen a fejezet végéig az együttjáróságuk, az egyidejű létezésük lehetetlenségét tárja fel. A versszak akkor érthető meg legkönnyebben, ha például a magyar nyelvben használt „tulajdonos" és „tulajdon" kifejezésekre gondolunk.[80]Létezik-e tulajdonos (=vágybíró) a tulajdon (=a vágy) megléte előtt? – Persze, hogy nem. – gondoljuk azonnal. Csakhogy, ha nincs tulajdonos, akkor nem lehet tulajdon sem, mivel a tulajdon csak a tulajdonos viszonylatában létezik (2. versszak). Tulajdon tehát abszurd módon csak akkor létezhetne, ha a tulajdonosa tőle különállóan is létezne. Ez pedig lehetetlen. Ebben a versszakban Nágárdzsuna arra világít rá, hogy a vágy csak akkor létezhetne, ha a valóságtól elrugaszkodva a vágybírónak önálló, a vágytól teljesen független létet tulajdonítanánk.

2. *rakte 'sati punā rāgaḥ kuta eva bhaviṣyati /*
sati vāsati vā rāge rakte 'pyeṣa samaḥ kramaḥ //

---

[80]Ezt az analogikus példát érdemes a továbbiakban is észben tartani, mert máskor is jól használható. Mivel a magyar nyelvben nem szoktuk egyetlen szóval jelölni azt az embert, aki a vágy hatása alá került, ezért a „vágybíró" kifejezés elég szokatlannak tűnhet. Mondhatnánk helyette azt is, hogy „vágyteli" avagy „vágyó" (ember).

chags-pa yod-par ma gyur-na'ang //
'dod-chags yod-par ga-la 'gyur //
chags-pa-la yang 'dod-chags ni //
yod-dam med kyang rim-pa mtshungs //

Ha viszont nincs vágybíró,
Hogyan létezhet a vágy?
A vágy megléte avagy meg-nem-léte alapján,
A vágybíróra nézve ugyanez a gondolatmenet.

Megintcsak elfogadhatatlan módon a vágybíró, azaz a vággyal telt személy csakis akkor létezhetne, ha a vágy a vágybírórótól különálló, független létező lehetne. Mivel a vágy (=a tulajdon) nem létezik a vágybíró (= a tulajdonos) előtt, ezért a vágybíró sem létezhet, hiszen nincs vágy, amit birtokolhatna. Egyszerűbben fogalmazva: Abszurd módon csak akkor kerülhetünk a vágy hatása alá, ha a vágy csak úgy, tőlünk függetlenül is létezik.

3. *sahaiva punarudbhūtirna yuktā rāgaraktayoḥ /*
bhavetāṁ rāgaraktau hi nirapekṣau parasparam //

'dod-chags-dang ni chags-pa-dag //
lhan-cig-nyid-du skye mi rigs //
'di-ltar 'dod-chags-pa-dag //
phan-tshun bltos-pa med-par 'gyur //

Az is elfogadhatatlan, hogy
A vágy és a vágybíró egyszerre jöjjön létre,
Mert így a vágy és vágybíró
Egymástól nem függnének..

Nágárdzsuna egyrészt a szarvásztivádinokat bírálja, akik létezés elemeit *(dharma; chos)* öntermészetű tényezőkként határozták meg, másrészt azokat a buddhistákat, akik az alaptanítások félreértésével az emberre is úgy tekintettek, mint aki önnön természete szerint eleve a vágy hatása alatt áll. Az a kategórikus itélet, hogy két tényező

együtt jár, azaz egyidejűleg jön létre, logikailag magában rejti azt a lehetőséget, hogy a kettőnek külön-külön önálló léte és természete van. Nágárdzsuna a vágy és a vággyal telt személy kölcsönösen függő létét hangsúlyozza az utolsó sorban, ami tehát nem ugyanaz, mint az egyidejű létezésük tételezése. A következő versszakokban azt vizsgálja, hogy milyen logikai hibákat és tarthatatlan következményeket von maga után az, ha a vágy és a vággyal telt szemény egyidejű létezését tételezzük.

4. *naikatve sahabhāvo 'sti na tenaiva hi tatsaha /*
pṛthaktve sahabhāvo 'tha kuta eva bhaviṣyati //

gcig-nyid lhan-cig-nyid med-de //
de-nyid de-dang lhan-cig min //
ci-ste tha-dad-nyid yin-na //
lhan-cig-nyid-du ji-ltar 'gyur //

Ha egyek, nem járhatnak együtt;
Egy és ugyanaz nem jár együtt.
Ha pedig különálló létezők,
Hogyan is járnának együtt?

Nágárdzsuna két lehetőséget vizsgál meg: Meg lehet-e határozni, hogy az együttjáró tényezők azonosak avagy különbözőek? Ha egyek, azaz teljes azonosság *(ekatva; gcig-nyid)* áll fenn közöttük, akkor természetesen nem járhatnak együtt *(sahabhāva; lhan-cig-nyid)*, hiszen az egyidejűséghez legalább két dolog szükséges. Az igazi különbözőség *(pṛthaktva; tha-dad-nyid)* fogalma kizárja azt, hogy két tényező törvényszerűen, lényegi kapcsolat alapján járjon együtt, mivel ha két dolog természete lényegileg különbözik, akkor különállóan is léteznek. Ha pedig különállóan is léteznek, akkor az együttjárásuk nem lényegi, törvényszerű viszony, hanem csupán esetleges egyidejű létezés.

Az igazi különbözőség tehát Nágárdzsunánál és az egész madhjamaka bölcseletben azt jelenti, hogy két vagy több dolog önnön természetében különböző és egymástól külön is létezik. A kommentátorok olyannyira kisarkítják a különbözőség jelentését,

hogy példájuk még az esetleges egyidejűséget sem engedi meg. Csandrakírti példája szerint: a természetükben különböző létezők nem járhatnak együtt, mint ahogy fény és sötétség sem.[81]Buddhapálita is a következő magyarázatot adja: „Az együttjárás a különbözőség/különállóság ellentettje. E két ellentétes dolog hogyan is létezhetne egyszerre, egyazon helyen?"[82] A következő versszakokból azonban kiderül, hogy Nágárdzsuna a különbözőség fogalma alatt nem csupán egymást kizáró ellentéteket ért.

5. *ekatve sahabhāvaścet syātsahāyaṁ vināpi saḥ /*
pṛthaktve sahabhāvaścet syātsahāyaṁ vināpi saḥ //

gal-te gcig-pu lhan-cig-na //
grogs-med-par yang der 'gyur-ro //
gal-te tha-dad lhan-cig-na //
grogs-med-par yang der 'gyur-ro //

Ha úgy járnának együtt, hogy egyek,
Társ nélkül is lehetne együttjárás.
Ha úgy járnának együtt, hogy különböznek,
Társ nélkül is lehetne együttjárás.

Sem azonos, sem igazán különböző tényezők együttjárását nem lehet tételezni. Ha azonosak, persze, hogy nem járnak együtt, hiszen akkor egy dolog csakis önmagával járna együtt. Ha viszont lényegi különbség áll fenn közöttük, akkor az egyiket nem társítjuk a másikhoz, az egyidejűségük csupán esetleges mellérendelődés, véletlenszerű egymás mellé kerülés lenne. A szarvásztivádinok ételemei tehát, amelyek önnön természetük szerint élesen elkülönített tényezők, sohasem járhatnak *szükségszerűen* együtt, s ezáltal megszűnik a kölcsönös függőségi viszony közöttük. A függő keletkezés valójában egy olyan kölcsönös függőségi viszonynak is

[81]PP 140. old.
[82]*tha-dad-pa-nyid-kyi mi mthun-pa'i phyogs ni lhan-cig-nyid yin-na / mi mthun-pa de gnyis gcig-na ji-ltar lhan-cig gnas-par 'gyur-te /* BP 78. old.

felfogható, ami két tényező között kizárja az egyoldalú alárendeltséget és a mellérendeltséget is.

6. *pṛthaktve sahabhāvaśca yadi kiṁ rāgaraktayoḥ /*
siddhaḥ pṛthakpṛthagbhāvaḥ sahabhāvo yatastayoḥ //

gal-te tha-dad lhan-cig-na //
ci-go 'dod-chags chags-pa-dag //
tha-dad-nyid-du grub 'gyur-ram //
des-na de gnyis lhan-cig 'gyur //

Ha úgy járnának együtt, hogy különállóak:
Akkor talán a vágy és vágybíró
Különálló léte biztosra vett,
S ezért járhatnak együtt?

Az előző okfejtés következményeként az opponens már csak arra az álláspontra helyezkedhet, hogy a vágy és a vágy hatása alatt álló ember mégiscsak különbözőségükben, különálló tényezőkként egyidejűek. Itt Nágárdzsuna csupán azt az esetleges egyidejűséget engedi meg provizórikusan, amiről a korábbiakban szó volt.

7. *siddhaḥ pṛthak pṛthagbhāvo yadi vā rāgaraktayoḥ /*
sahabhāvaṁ kimarthaṁ tu parikalpyase tayoḥ //

gal-te 'dod-chags chags-pa-dag //
tha-dad-nyid-du grub gyur-na //
de-dag lhan-cig-nyid-du ni //
ci-yi phyir-na yongs-su rtog //

Ha viszont a vágynak és vágybírónak
Biztos a különálló léte,
Akkor mi célból tételezed
Az együttjárásukat?

Az elemzés most már abba az abszurd következménybe torkollott, hogy a vágy és vágybíró együttjárásának tételezése

teljesen elvesztette az értelmét, hiszen ha külön-külön is léteznek, mint például egy ló és tehén, akkor a létezésük bizonyításához nem kell az együttjárásukat, egyidejűségüket feltételeznünk.[83]

8. pṛthagna sidhyatītyevaṁ sahabhāvaṁ vikāṅkṣasi /
sahabhāvaprasiddhyartham pṛthaktvaṁ bhūya icchasi //

tha-dad grub-par ma gyur-pas //
de-phyir lhan-cig 'dod byed-na //
lhan-cig rab-tu bsgrub-pa'i phyir //
tha-dad-nyid-du yang 'dod-dam //

/Először/ az együttjárásukat tételezed,
Mert úgy véled: „Külön nem bizonyíthatók."
Aztán pedig a különálló létüket tételezed
Azért, hogy az együttjárásukat bizonyítsd.[84]

Nágárdzsuna az opponens következetlenségére hívja fel a figyelmet. Az opponens gondolatmenete ellentmondásos, mert nem világos, hogy érvelésében a vágy és vággyal telt személy együttjárása és különálló léte közül melyik a bizonyíték, és melyik a bizonyítandó dolog.[85]

9. pṛthagbhāvāprasiddheśca sahabhāvo na sidhyati /
katamasmin pṛthagbhāve sahabhāvaṁ satīcchasi //

tha-dad dngos-po ma grub-pas //
lhan-cig dngos-po grub mi 'gyur //

tha-dad dngos-po gang yod-na //
lhan-cig dngos-por 'dod-par byed //

---

[83]PP 141. old.
[84]A tibeti szövegben kérdésként hangzik el.
[85]PP 141. old. Nágárdzsuna igen részletesen foglalkozik a bizonyíték és a bizonyítandó kapcsolatával *Az ellenvetések megsemmisítése* című művében. Lásd Fehér J., 1995.

De ha a különálló létük nem bizonyított,
Az együttjárásuk nem bizonyítható.
Miféle különálló lét alapján
Tételezed az együttjárásukat?

Mivel a vágy és vággyal telt személy nem lehet olyan értelemben különböző természetű létező, mint például egy ló és tehén, ezért semmilyen módon sem járhatnak együtt, egyidejűleg nem jöhetnek létre. Ez az abszurditás abból fakad, hogy az öntermészetük szerint hamisan megkülönböztetett dolgok valójában önállótlanok, s ezért időbeli beazonosításuk, egyidejűségük vagy időben egymásra következésük lehetetlen.

10. *evaṁ raktena rāgasya siddhirna saha nāsaha /*
rāgavatsarvadharmāṇāṁ siddhirna saha nāsaha //

de-ltar 'dod-chags chags-pa-dag //
lhan-cig lhan-cig-min mi 'grub //
'dod-chags bzhin-du chos-rnams kun //
lhan-cig lhan-cig-min mi 'grub //

Így tehát a vágy létezése nem bizonyított
Sem a vágybíróval együtt, sem külön tőle.
A vágyhoz hasonlóan, egyetlen egy jelenség
Léte sem bizonyítható sem /valamivel/ együtt, sem külön.

Mivel nincs abszolút azonosság és különbözőség, ezért a létezés egyetlen egy elemét, jelenségét *(dharma; chos)* sem tudjuk megfogni, ilyen vagy olyan minőségében rögzíteni. A dharmák nem létezhetnek egyidejűleg, sem előbb, sem később.

VIII. A TETT ÉS A CSELEKVŐ ALANY VIZSGÁLATA

Az első hét fejezetben Nágárdzsuna különféle buddhista kategóriák logikai elemzésével bizonyította, hogy a jelenségeknek, a létezés alapelemeinek magánvaló, önazonos létük nincsen, magátlanok *(dharma-nairātmya; chos-kyi bdag-med)*. A jelenségek magátlanságából fakadóan nincs igazi, abszolút létezés *(astitva; yod-nyid)* és nincs abszolút nemlétezés *(nāstitva; med-nyid)* sem. A magátlanság, az önállóság hiánya a függő keletkezés elkerülhetetlen velejárója, s ezért a nyelvi jelekben és fogalmakban beazonosított dolgok léte nem igazi, csupán névleges. Felmerülhet azonban a kérdés, hogy *ki* az, aki nevet adván megteremti a névleges létezők sokaságát? Ki az az alany, akinek minden egyes tette *(karma; las)*, avagy cselekedete meghatározóan hat a tapasztalás öt halmaza összetevőinek alakulására, és ki az, aki tettei következményeit ténylegesen elviseli?

Nágárdzsuna ebben a fejezetben a személy magátlanságára *(pudgalanairātmya; gang-zag-gi bdag-med)* világít rá, megmutatva, hogy a feltételezett személy, én *(ātman; bdag)* sem önálló létező; alany csupán a cselekedetek függvényében létezik, s a cselekedetek is csupán az alanyhoz mérten vannak. Nágárdzsuna elemzése feltárja, hogy a karmikus meghatározottság éppen abban az esetben lehetetlen, ha a karmát és alanyát (a tettet és tevőjét) önálló létezőknek tételezzük. Ebben a fejezetben még csak a tettek és tevőjük kapcsolatát elemzi, a tetteket és következményeiket morális értelemben a *A tettek és gyümölcsei* című XVII. fejezetben fogja részletesen tárgyalni.

1. *sadbhūtaḥ kārakaḥ karma sadbhūtaṁ na karotyayam /*
   kārako nāpyasadbhūtaḥ karmāsadbhūtamīhate //

   byed-po yin-par gyur-pa de //
   las-su gyur-pa mi byed-do //
   byed-po ma yin gyur-pa yang //
   las-su ma gyur mi byed-do //

Egy igazi cselekvő
Nem hajt végre igazi tettet,
És egy nemigazi cselekvő
Sem visz végbe nemigazi tettet.

A gondolatmenet könnyebb megértéséhez érdemes visszalapoznunk a mozgással foglalkozó II. fejezethez, mivel Nágárdzsuna a cselekvés alanyának és tárgyának cáfolatához ugyanazokat az érvelésmódokat használja, mint a II. fejezetben. Az az elképzelés, hogy a „cselekvő cselekszik", azaz cselekedetet hajt végre, ugyanazon okokból hibás, mint „a járó jár" állítás.

A cselekvő alany csakis akkor valódi, igazán létező *(sadbhūtaḥ kārakaḥ; byed-po yin-.par gyur-pa),* ha van cselekvése *(kriyā; bya-ba).* Azért nevezünk valakit cselekvő alanynak, mert cselekvéssel rendelkezik. Ezen túl még egy újabb cselekvést felvenni, és ennek alapján azt állítani, hogy "a cselekvő alany (az alany, aki cselekvéssel bír) cselekszik", teljes képtelenség. Ha az alanyt valódinak, ténylegesnek tételezzük, akkor a cselekedetei, a karmája nem lehet igazán létező, mert így a cselekedet cselekvés nélküli holt szóvá válik. Ha viszont az alany nem valódi, nem igazi létező *(asadbhūtaḥ kārakaḥ; byed-po ma yin-pa)*, mert nincs cselekvése, akkor abszurditás lenne azt feltételezni, hogy egy ilyen cselekvés nélküli alany akármilyen tettet is végre tud hajtani.[86]

Az igazán létező cselekvő alany illetve cselekedet fogalma szoros kapcsolatban áll a szarvásztivádinok ama nézetével, hogy a létezés alapelemei, a dharmák önnön természetükben rögzíthetők. Nágárdzsuna valójában az öntermészet hamis tételéből kiindulva mutat rá az abszurd logikai következményekre. A cselekvő alany például pusztán nominális akkor, ha cselekvés-természetét nem önmagában hordozza. Ha viszont a cselekvő alany önmagában is, a cselekedetektől függetlenül is önnön természete szerint cselekvő, akkor a tettekhez semmi köze nincsen. Ez a megközelítésmód a cselekvő alany létezésének végletes szemléletét képviseli. A nem igazi cselekvő alany tételezése ezzel szemben a nemlétezés végletes nézetét rejti magában, hiszen ha az alanynak önnön lényegi

[86]PP 180–181. old.

természete, hogy nincs cselekvése, akkor sohasem válhat cselekvővé, s így tettek sem jöhetnek létre sosem.

2. *sadbhūtasya kriyā nāsti karma ca syādakartṛkam /*
sadbhūtasya kriyā nāsti kartā ca syādakarmakaḥ //

yin-par gyur-la bya-ba med //
byed-po med-pa'i las-su'ang 'gyur //
yin-par gyur-la bya-ba med //
las-med byed-pa-por yang 'gyur //

Az igazi /cselekvő/ nem fejt ki cselekvést,
Ezért a tettnek tevője nem lesz.
Az igazi /tett/ nem tétetik meg,
Ezért a cselekvő tett nélküli lesz.

Az igazán létező cselekvő alany a korábban említett okokból nem fejt ki egy újabb, második cselekvést *(kriyā; bya-ba)*, ami által a tett ténylegessé, valódivá válhatna. Ily módon a tett puszta szó marad, igazi léte nincsen. Ha tehát az alany öntermészete, hogy cselekvő, akkor valójában inaktív olyan szempontból, hogy önmagába zártan, érinthetetlenül létezik, s mint ilyen nem hathat rá semmi, és ő maga sem hathat semmire. Magánvaló létezőként csupán passzív résztvevője az eseményeknek, és nem változhat soha.

A tett szónak is csak akkor van tartalma, akkor jelöl igazi létezőt, ha bennerejlik a cselekvés. Mivel logikailag hibás azt feltételezni, hogy van még egy másik cselekvés, amely az alany által megtétetik, ezért az olyan tettnek, ami eleve önmagában foglalja a cselekvést, nem lehet végrehajtó alanya. Ha pedig nincs végrehajtó, cselekvő alanya, akkor a cselekvő alanynak abszurd módon nem lesznek tettei.

3. *karoti yadyasadbhūto 'sadbhūtaṁ karma kārakaḥ /*
ahetukaṁ bhavetkarma kartā cāhetuko bhavet //

gal-te byed-por ma gyur-pa //
las-su ma gyur byed-na ni //

las-la rgyu ni med-par 'gyur //
byed-pa-po yang rgyu-med 'gyur //

Ha egy nem igazi cselekvő
Nem igazi tettet hajtana végre,
Akkor ok nélküli lenne a tett is,
És ok nélküli lenne a cselekvő is.

A cselekvés *(kriyā; bya-ba)* alapján, a cselekvés okából nevezünk valakit vagy valamit cselekvő alanynak illetve tettnek. A cselekvő alany akkor nem igazi, ha az elnevezése alapjául szolgáló cselekvés nem rejlik benne. Mint ilyen, a cselekvő alany minden ok nélkül létezne, ami Nágárdzsuna számára elfogadhatatlan. A nem igazi tett esetében ugyanez a gondolatmenet.[87]

4. *hetāvasati kāryaṁ ca kāraṇaṁ ca na vidyate /*
tadabhāve kriyā kartā karaṇaṁ ca na vidyate //

rgyu med-na ni 'bras-bu-dang //
rgyu yang 'thad-par mi 'gyur-ro //
de med-na ni bya-ba-dang //
byed-pa-po-dang byed mi rigs //

Ha nincs ok, akkor az okozat
És a hatékony ok sem létezhet.
Ha ezek nem léteznek, a cselekvés,
A cselekvő és az eszköz sem létezhet.

A hatékony okok *(kāraṇa; rgyu)* az okozat létrejövetelét előmozdító hathatós eszközök. Csandrakírti példája szerint: a cserépkorsó az okozat, az agyag az elsődleges ok, a fazekaskorong és egyéb eszközök pedig a hatékony okok.[88]Nágárdzsuna gondolatmenetében az elsődleges ok *(hetu; rgyu)* a cselekvés, hiszen az előző versszak szerint csakis a cselekvés szolgáltat okot arra, hogy

[87]PP 182. old.
[88]PP 183. old.

cselekvő alanynak nevezzünk valakit. Ok nélkül, azaz cselekvés híján természetesen nincs cselekvő alany sem, aki az okozat *(kārya; 'bras-bu)* létrejöveteléhez szükséges hathatós eszközöket igénybe tudná venn.[89]

5. *dharmādharmau na vidyate kriyādīnāmasaṁbhave /*
dharme cāsatyadharmeca phalaṁ tajjaṁ na vidyate //

bya-ba-la sogs mi rigs-na //
chos-dang chos-min yod ma yin //
chos-dang chos-min med-na ni //
de-las byung-ba'i 'bras-bu med //

Ha a cselekvés és a többi nem létezik,
Jó és rossz sem létezik.
Ha nem létezik sem jó, sem rossz,
A belőlük fakadó következmény sem létezik.

Eme versszak alapján nyilvánvaló, hogy Nágárdzsuna destruktívnak tűnő logikai elemzésének nem az a célja, hogy a buddhista erkölcsi normákat érvénytelenítse. A jó és rossz tettek *(dharma-adharma; chos-dang chos-min)* valamint a nekik megfelelő következmények nemlétezése nem Nágárdzsuna álláspontja, hanem az előző versszakokban vizsgálat alá vetett feltevés szükségszerű következménye.

Gondoljunk vissza a 3–4. versszakokban elhangzottakra: Az okozat és az eredményt előhívó célirányos, hathatós eszközök csak akkor nem létezhetnek, ha a cselekvő alany és a tettek csak úgy magukban, a cselekvés oka nélkül, tisztán léteznének, vagyis önnön

---

[89]Nágárdzsuna feltehetően azt a szarvásztiváda nézetet bírálja, miszerint a dharmák önnön természetüket fenntartva nem csak a jelenben, hanem a múltban és jövőben is léteznek megnyilvánulatlan állapotban. Ha az ő rendszerükre vonatkoztatjuk Nágárdzsuna kijelentéseit, akkor a nem igazi cselekvő alany és egyebek azokat a dharmákat jelentik, amelyek nem ténylegesek, mert a jelen pillanatban éppen nem működnek, nincs cselekvésük *(kriyā; bya-ba)*.

természetük szerint cselekvés-mentesek lennének. Ha a cselekvő alany és a tettek a cselekvéstől független önálló létezők, akkor a cselekvés, mint ok nem határozhatja meg őket, hiszen így ok nélkül való befolyásolhatatlan tényezők. A következmény avagy okozat létrejöveteléhez szükséges megfelelő eszközöket csakis akkor tudjuk alkalmazni, ha az alany, a tettek nem magánvaló, hanem a cselekvéstől *(kriyā; bya-ba)* és egyebektől függő, önállótlan létezők. Csandrakírti, akit több orientalista alaptalanul azzal vádol, hogy szélsőségesen negatív módon kommentálta az MMK-t, szintén az ember morális felelősségét, a függő létnek, az ürességnek köszönhető választási szabadságát hangsúlyozza.[90]

6. *phale 'sati na mokṣāya na svargāyopapadyate /*
mārgaḥ sarvakriyāṇāṁ ca nairarthakyaṁ prasajyate //

'bras-bu med-na thar-pa-dang //
mtho-ris 'gyur-ba'i lam mi 'thad //
bya-ba-dag ni thams-cad kyang //
don-med-nyid-du thal-bar 'gyur //

Ha nincs következmény, nem vezethet út
Sem a megszabaduláshoz, sem az égbe,
És minden cselekvés
Elkerülhetetlenül céltalanná lesz.

Ha a tetteinknek nincs meg a nekik megfelelő következménye, akkor minden cselekvésünk, törekvésünk értelmét veszti. Hiába szentelődünk a jónak, hiába járjuk a Dharma útját, az úttal, mint eszközzel, sohasem érhetjük el a megszabadulást *(mokṣa; thar-pa)*, azaz a nirvánát, és nem is kerülhetünk az istenlények magasabb létformájába, az églakók közé sem. Ezek a Nágárdzsuna számára is elfogadhatatlan logikai következmények tehát csak akkor merülnek fel, ha a 3. versszakban említett nihilista nézetet valljuk.

7. *kārakaḥ sadasadbhūtaḥ sadasatkurute na tat /*

---

[90]PP 183. old.

parasparaviruddhaṁ hi saccāsaccaikataḥ kutaḥ //
byed-pa-por gyur ma-gyur-pa //
gyur ma-gyur de mi byed-de //
yin-dang ma-yin gyur cig-la //
phan-tshun 'gal-bas ga-la yod //

Igazi-és-nemigazi cselekvő
Sem hajt végre igazi-és-nemigazi tettet.
Igazi és nemigazi egymást kizáró ellentétek;
Együtt hogyan is lehetnének?

Nágárdzsuna vizsgálódásának harmadik szempontja eléggé formális, a logikában a harmadik kizárásának elvét képviseli. Az a feltételezés, hogy a cselekvő alany és a tett esetleg egyszerre tényleges is, meg nem is tényleges, logikai hiba. Az igazán létező, tényleges cselekvő alanynak és tettnek van cselekvése, ellenben a nem igazán létezőnek, a nem ténylegesnek nincsen. Két ellenkező tulajdonság nem jellemezheti ugyanazt a dolgot.

8. *satā ca kriyate nāsannāsatā kriyate ca sat /*
kartrā sarve prasajyante doṣāstatra ta eva hi //

byed-pa-por ni gyur-pa-yis //
ma-gyur las ni mi byed-do //
ma-gyur-pas kyang gyur mi byed //
'dir yang skyon der thal-bar 'gyur //

Az igazi cselekvő nem tehet nemigazi tettet,
A nemigazi pedig nem tehet igazit.
Ebből ugyanazok a hibák következnek,
Mint az előbbiekből.

Az igazi cselekvő alany, mint már tudjuk az, akinek ténylegesen cselekvése van. A cselekvés tehát ebben az esetben az alanyt teszi igazivá, s ugyanaz a cselekvés nem lehet a tett sajátja. Mivel így a tett puszta szóvá, üres fogalommá válik, ezért az az abszurd következmény merül fel, hogy a tényleges cselekvő alanynak nincs is

tette. Ha viszont a cselekvő alany fogalom mögött nincs igazi létező, mert a cselekvés a tett fogalmat teszi élővé, akkor a tettnek nem lesz tevője, okozója.

9. *nāsadbhūtaṁ na sadbhūtaḥ sadasadbhūtameva vā /*
karoti kārakaḥ karma pūrvoktaireva hetubhiḥ //

byed-pa-por ni gyur-pa-dang //
bcas-pa las ni ma-gyur-dang //
gyur ma-gyur-pa mi byed-de //
gtan-tshigs gong-du bstan phyir-ro //

Az igazi cselekvő
Nem hajt végre sem nemigazi,
Sem igazi-és-nemigazi tettet
A korábban már elmondott okokból.

10. *nāsadbhūto 'pi sadbhūtaṁ sadasadbhūtameva vā /*
karoti kārakaḥ karma pūrvoktaireva hetubhiḥ //

byed-pa-por ni ma-gyur-pa //
las ni gyur-dang bcas-pa-dang //
gyur ma-gyur-pa mi byed-de //
gtan-tshigs gong-du bstan phyir-ro //

A nemigazi cselekvő
Nem hajt végre sem igazi
Sem igazi-és-nemigazi tettet
A korábban már elmondott okokból.

11. *karoti sadasadbhūto na sannāsacca kārakaḥ /*
karma tattu vijānīyātpūrvoktaireva hetubhiḥ //

byed-pa-por gyur ma-gyur ni //
las-su gyur-dang ma-gyur-pa //
mi byed 'dir yang gtan-tshigs ni //
gong-du bstan-pas shes-par bya //

Az igazi-és-nemigazi cselekvő
Nem hajt végre sem igazi, sem nemigazi tettet.
A korábban kifejtett okok alapján
Ezt is be kell látni.

Nágárdzsuna a 11. versszakban befejezte a cselekvő alany *(kartā; byed-pa-po)* és a tettek *(karma; las)* lehetséges viszonyainak a számbavételét. Hiába merítette ki – az olvasó számára bizonyára fárasztó és csűrés-csavarásnak tűnő elemzéssel – az alany és tettei létezését bizonyítandó összes számba jöhető lehetőséget, az adott kategóriák valóságát nem lehetett sehogyan sem alátámasztani.

A könnyebb áttekinthetőség kedvéért foglaljuk össze azokat az abszuditásokat, amelyek Nágárdzsuna elemzésében a cselekvő alany és a tettei megkülönböztetett fogalmak valóságát aláássák.

I.	Igazi cselekvő alany	– nem tehet igazi tettet (1–2.)
		– nem tehet nemigazi tettet (8–9.)
		– nem tehet igazi–nemigazi tettet (9.)
II.	Nemigazi cselekvő	– nem tehet nemigazi tettet (3.)
		– nem tehet igazi tettet (8.)
		– nem tehet igazi–nemigazi tettet (10.)
III.	Igazi–nemigazi csel.	– nem tehet igazi–nemigazi tettet (7.)
		– nem tehet igazi tettet (11.)
		– nem tehet nemigazi tettet (11.)

12. *pratītya kārakaḥ karma taṁ pratītya ca kārakaṁ /*
karma pravartate nānyatpaśyāmaḥ siddhikāraṇam //

byed-po las-la brten byas-shing //
las kyang byed-po de-nyid-la //
brten-nas 'byung-ba ma gtogs-par //
grub-pa'i rgyu ni ma mthong-ngo //

A cselekvő a tettől függ,
A tett pedig ugyanattól a cselekvőtől függ.
Semmilyen más alapon nem

Tudjuk igazolni a létüket.

Ebben a versszakban választ kapunk arra, hogy az ezidáig feltárt abszurd következmények valójában miből is fakadnak. Minden egyes jelenségegyütteshez egy olyan fogalomkör tartozik, amelyeknek az elemei a kölcsönös függőségi viszony, egymásra utaltság következtében elválaszthatatlanok. Ezek a fogalmak jelen esetben: a cselekvő alany, a cselekvés és a cselekvő által végrehajtott tettek. A kérdés az, hogy ezek a fogalmak, elnevezések vajon valódi létezőt jelölnek, avagy puszta szavak, valós jelölt nélkül.

Az elnevezések megtévesztő módon azt a látszatot keltik, mintha az általuk jelölt dolog valóban olyan jól körülhatárolható létező lenne, mint ahogy a neve mutatja. A nevek és fogalmak világa azonban nem esik egybe a tényleges valósággal, hiszen ugyanarra a valóságdarabra vonatkoztatva egyszerre több fogalmat, nevet hozunk létre. A jelenségvilágot ily módon a nyelvi–fogalmi megragadás, feldolgozás miatt sokasítjuk *(prapañca; spros-pa)*. Ha az egyazon valóságdarab alapján született, egymást kölcsönösen feltételező fogalomkör tagjai közül kiemelünk egyet, és azt állítjuk róla, hogy éppen az vonatkozik igazi létezőre, akkor a fogalomkör többi tagja természetesen üres, tartalmatlan szóvá válik; pontosan azért, mert jelentését ugyanaz a valóságalap adta meg.

A cselekvő alanynak és a tetteknek a valóságalapja ugyanaz a cselekvés *(kriyā; bya-ba)*, s ezért a cselekvés megléte illetve hiánya tette lehetetlenné az egyik vagy másik fogalmat. Buddhapálita is arra hívja fel figyelmünket, hogy a cselekvő alany és a tettek egymástól kölcsönösen függő elnevezések *(upādāya prajñapti; brten-nas gdags-pa)*, az egyik a másiktól van, s ezért sem cselekvéssel együtt, sem cselekvéstől mentesen nem lehet őket bizonyítani. „A cselekvő alanyt a tett függvényében, a tett alapján, a tettre való tekintettel nevezzük el, hívjuk *cselekvő alany*nak. A tett pedig ugyanazon cselekvő alany függvényében jön létre, és *az ő tette* elnevezést kapja. Ezért ez a két dolog olyan elnevezés, amelyek egymás viszonylatában léteznek. Önmagukban azonban nem léteznek sem mint igazi, sem mint nemigazi /tényezők/."[91]

---

[91]*byed-pa-po ni las-la brten-cing las-la gnas / las-la ltos-nas byed-pa-po zhes gdags-shing brjod-do // de'i las kyang byed-pa-po de-nyid-la brten-nas 'byung-zhing de'i las zhes*

13. *evaṁ vidyādupādānaṁ vyutsargāditi karmaṇaḥ /*
kartuśca karmakartṛbhyāṁ śeṣān bhāvān vibhāvayet //

de-bzhin nyer-len shes-par bya //
las-dang byed-po bsal-phyir-ro //
byed-pa-po-dang las-dag-gis //
dngos-po lhag-ma shes-par bya //

A tett és a cselekvő ilyen elvetése alapján
Kell értelmezni a megragadást is.
A tett és a cselekvő mintájára
Kell felfogni a többi létezőt is.

Az elemzés végkövetkeztetése szerint a tettet és tevőjét nem lehet egymástól elkülöníteni, önmagukban megálló, egymástól független létük nincsen. A függő keletkezés tizenkéttagú láncolatának „birtokló megragadás/tulajdonítás" *(upādāna; nye-bar len-pa)* láncszeme Nágárdzsuna rendszerében kiemelt szerephez jut. A „megragadás" mind a birtokba vevő, valamit magamagának tulajdonító személyre, mind a birtokbavétel, a tulajdonítás aktusára vonatkozik.

---

gdags-shing brjod-do // de'i phyir de gnyis ni ltos-pa-can-du gdags-pa yin-gyi † ngo-bo-nyid-du grub-pa-dang ma grub-pa med-do // BP 129. old.

IX. AZ ELEVE LÉTEZŐ VIZSGÁLATA

Az előző fejezetben bebizonyosodott, hogy semmilyen tevékenység, tett nem tulajdonítható a cselekvő alanynak, hiszen a tettek alanya a tettektől függetlenül, önállóan nem létezik. A buddhisták körében azonban voltak olyanok, akik úgy gondolták, hogy kell léteznie egy önálló alanynak, egy személynek *(pudgala; gang-zag)*, mert a létezése nélkül lehetetlen bárminemű tapasztalás, megismerési tevékenység. Szerintük a személyes életet meghatározó tapasztalatokat egy olyan személy éli meg, aki nem csak a tevékenységek függvényében létezik. Gondolatmenetük szerint a megragadás/tulajdonítás tárgyait *(upādāna; nye-bar blang-ba)*, azaz a tapasztalás elemeit megelőzően is léteznie kell annak az alanynak, aki a tényeleges tapasztalatokat a magáénak tudja tulajdonítani *(upādātṛ; nye-bar len-pa-po)*. Csandrakírti kommentárja szerint ezt a nézetet a a számmitíja *(sāṁmitīya; mang-pos bkur-ba-pa)* buddhista iskola vallotta.[92] Nágárjuna ennek a szemléletnek a fonákságát tárja fel.

ELLENVETÉS

1. *darśanaśravaṇādīni vedanādīni cāpyatha /*
   bhavanti yasya prāgebhyaḥ so 'stītyeke vadantyuta //

   lta-dang nyan-la sogs-pa-dang //
   tshor-sogs-dang yang dbang byas-pa //
   gang-gi yin-pa de-dag-gi //
   snga-rol de yod kha-cig smra //

   Nos, egyesek azt állítják, hogy
   Már előre létezik az, aki
   A látást, a hallást s a többi képességet,
   Az érzéseket s egyebeket birtokolja majd.

---

[92]PP 192. old.

A versszakban említett tapasztalási tényezők a megragadás tárgyait képezik. Ezek a következők: az érzékelés hat forrása (a látás, hallás, szaglás, ízlelés, tapintás, gondolás érzéke vagy képessége),[93]valamint negyvenhat olyan tudati tényező *(caitta-dharmāḥ; sems-byung-gi chos-rnams)*, amelyeket a gondolás érzéke, az elme tárgyaiként tartanak számon. Nágárdzsuna a negyvenhat közül csupán az elsőt, az érzéseket *(vedanā; tshor-ba)* nevezi meg. A negyvenhat özött olyan tudattartamok szerepelnek, mint például: érzetek, figyelem, akarat, éberség, összpontosítás.[94]

2. *kathaṁ hyavidyamānasya darśanādi bhaviṣyati /*
bhāvasya tasmātprāgebhyaḥ so 'sti bhāvo vyavasthitaḥ //

dngos-po yod-pa ma yin-na //
lta-ba-la sogs ji-ltar 'gyur //
de-phyir de-dag snga-rol-na //
dngos-po gnas-pa de yod-do //

Nemlétező dolognak hogyan is lehetne
Látó s egyéb képessége?
Ezért már a képességek előtt
Kell, hogy legyen létező.

A pudgalavádinok (a személy önálló létében hívők) Csandrakírti kommentárjában egy érzékletes példával próbálják bizonyítani azt, hogy az érzékeket s az általuk nyert észleleteket megelőzően is léteznie kell valakinek: Csakis egy létező Dévadatta tud vagyont magához ragadni, a meddő nő fia, aki nemlétező, képtelen erre.[95]A kérdés tehát az, hogy tulajdonos mivoltunk hogyan teremtődhet meg

---

[93]Részletes elemzésüket lásd *A látás és a többi érzék* című III. fejezetben.

[94]A vaibhásika (=szarvásztiváda) hínajána iskola *Abhidharma-kośa* című műve számlál negyvenhat tudati tényezőt. Nágárdzsuna alapverséből valójában nem lehet tudni, hogy a théraváda abhidhamma vagy a vaibhásika abhidharma által számba vett tudati tényezőkre gondol-e. Lásd Th. Stcherbatsky 1979, 97. old. A tudati tényezők magyar nyelvű felsorolását adja Agócs T. 1996, 9. old.

[95]PP 192. old. A „meddő nő fia" tipikus indiai példa az abszolút nemlétező kifejezésére.

akkor, ha nincs senki, aki a tapasztalás elemeit személyére szabottan megragadhatná.

VÁLASZ

3. *darśanaśravaṇādibhyo vedanādibhya eva ca /*
yaḥ prāgvyavasthito bhāvaḥ kena prajñapyate 'tha saḥ //

lta-dang nyan-la sogs-pa-dang //
tshor-ba-la sogs-nyid-kyi ni //
snga-rol dngos-po gang gnas-pa //
de ni gang-gis gdags-par bya //

Nos egy olyan létezőről, amely már
A látás, a hallás s a többi képesség,
Az érzések s egyebek előtt eleve megvan,
Minek alapján lehet fogalmat alkotni?

Nágárdzsuna korábbi okfejtései alapján nyilvánvaló, hogy a tulajdonságoktól, cselekvésektől levált, tiszta létező nem létezik. Ha mégis azt feltételezzük, hogy van egy olyan tiszta alany, aki a tényleges tapasztalási, megismerési folyamatoktól függetlenül, azokat megelőzően is létezik, akkor ez az úgynevezett „létező" teljesen abszurd módon létében megnevezhetetlen, megfoghatatlan lesz, hiszen semmilyen viszonylata, megnyilatkozása, tulajdonsága nincsen. Egy ilyen létezőnek valójában még nominális léte sem lehet, mivel nincs semmi, amire való tekintettel elnevezhetnénk, fogalmat alkothatnánk róla.[96]

A „látó alany" elnevezés, fogalom például a látóképességére tekintettel születik meg, csak a vele való függésben létezik. Ha nincs

[96]Egy profán példával élve: Ha nem látunk egy szőrcsomót, ami nyávog, dorombol, négy lábon jár, szőrét nyalogatva tisztogatja magát és egyebek, akkor nem tudjuk macskának elnevezni, a macska fogalma nem alakulhat ki bennünk.

látóképesség, nem beszélhetünk látó alanyról sem. Ugyanígy, a „vagyonos személy" fogalma sem jöhet létre, ha nincs vagyona.[97]

4. *vināpi darśanādīni yadi cāsau vyavasthitaḥ /*
amūnyapi bhaviṣyanti vinā tena na saṁśayaḥ //

lta-ba-la sogs med-par yang //
gal-te de ni gnas gyur-na //
de med-par yang de-dag ni //
yod-par 'gyur-bar the-tshom med //

Ha a látás és a többi képesség nélkül is
Már eleve megvan,
Akkor kétségtelenül azok is
Nélküle léteznek majd.

Abból a feltételezésből, hogy a feltételezett személy minden érzéktől, például a látástól függetlenül, önmagában is létezik, logikailag az az abszurd következmény adódik, hogy a személy és a látás két különálló létezővé válik, egymás nélkül léteznek. Ebből fakadóan a látásnak abszurd módon nem lesz alanya.

5. *ajyate kena cit kaścit kiṁ citkena cidajyate /*
kutaḥ kiṁ cidvinā kaścitkiṁ citkiṁ cidvinā kutaḥ //

ci-yis gang-zhig gsal-bar byed //
gang-gis ci-zhig gsal-bar byed //
ci-med gang-zhig ga-la yod //
gang-med ci-zhig ga-la yod //

Valami által nyilvánul meg valaki,
Valaki által nyilvánul meg valami.
Hogyan is lehetne valami nélkül valaki?
Hogyan is lehetne valaki nélkül valami?

---

[97]BP 134. old. és PP 193. old.

Egy dolog önmagában sehol sem létezik, s ezért nincs olyan dolog, amely önmagáért tudna beszélni. Egy jelenség mindig csak függésben, egy másik jelenségen keresztül nyilatkozik meg, csak más viszonylatában határozódik meg számunkra. A látó alany például a látóképesség révén jut kifejezésre, a látóképesség pedig a látó alany révén; eme kölcsönös függőségi viszonyból kiszakítva, időbeli elsőbbsége semelyiknek sincsen, hiszen egymás nélkül nem léteznek. Az opponens feltételezése a mindennapi tapasztalatnak teljesen ellentmond, hiszen az az úgynevezett mindenek előtt létező személy semmi révén nem tud kifejezésre jutni, megfoghatatlan.[98]

Csandrakírti magyarázatában nyilvánvalóvá teszi, hogy a versszakban elhangzó „valami" kifejezés a létmegragadás tárgyait képező *(upādāna; nye-bar len-pa)* tapasztalati elemekre, a látásra és egyéb érzékekre vonatkozik, a „valaki" pedig azt a megragadó alanyt jelenti, aki ezeknek a tárgyaknak a viszonylatában nyilvánul meg.[99]Csandrakírti eme magyarázatát felfoghatjuk egyszerűbben úgy, hogy személyes alanyi mivoltunk csakis a tárgyak alapján tételeződhet, a dolgok tárgyakként való felfogása pedig az alanyiságtól függve születik meg. Alany és tárgy tehát nem magánvaló létezők: a tárgy az alanytól nyeri tárgyi létét, az alany pedig a tárgytól nyeri alanyi mivoltát.

ELLENVETÉS

6. *sarvebhyo darśanādibhyaḥ kaścitpūrvo na vidyate /*
ajyate darśanādīnāmanyena punaranyadā //

lta-la sogs-pa thams-cad-kyi //
snga-rol gang-zhig yod-pa min //
lta-sogs nang-nas gzhan-zhig-gis //
gzhan-gyi tshe-na gsal-bar byed //

A képességek összessége, a látás és a többi előtt
Nem létezik senki; hanem különböző alkalmakkor

---

[98]BP 135. old.

[99]*kena ciddarśanādikenopādānena kaścidātmasvabhāvo 'bhivyajyate, asyāyamupādāteti* / PP 194. old.

Más és más képességen keresztül,
A látáson vagy máson át nyilvánul meg.

Az opponens elismeri, hogy a teljes megismerési folyamat mögött nem áll egy egységes, központi én, s azt is, hogy az alany valami révén, a képességeken és egyebeken keresztül nyilvánul meg. Továbbra is fenntartja azonban, hogy a látó alany időben megelőzi a látóérzéket, a halló alany a hallóérzéket és így tovább.

VÁLASZ

7. *sarvebhyo darśanādibhyo yadi pūrvo na vidyate /*
ekaikasmātkathaṁ pūrvo darśanādeḥ sa vidyate //

lta-la sogs-pa thams-cad-kyi //
snga-rol gal-te yod min-na //
lta-la sogs-pa re-re-yi //
snga-rol de ni ji-ltar yod //

Ha a képességek összességét, a látást és a többit
Megelőzően nem létezik,
Akkor hogyan létezhet külön-külön
Minden egyes képesség, a látás avagy más előtt?

A versszakban megfogalmazódó feltevés számos logikai hibával jár. Csandrakírti példája egyszerű és szellemes: „A fák összességét megelőzően nem létezik erdő. De nem létezik minden egyes fát megelőzően sem."[100]

8. *draṣṭā sa eva sa śrotā sa eva yadi vedakaḥ /*
ekaikasmādbhavetpūrvam evaṁ caitanna yujyate //

lta-po de-nyid nyan-po de //
gal-te tshor-po de-nyid ni //

---

[100] *tadyathā sarvebhyo vṛkṣebhyaḥ prāgvanaṁ nāsti, tadaikaikasmādapi nāsti /* PP 195. old.

re-re'i snga-rol yod gyur-na //
de ni de-ltar mi rigs-so //

Ha a látó, a halló, az érző alany ugyanaz,
Akkor külön-külön, mindegyik előtt
Meg kell, hogy legyen.
Ez pedig lehetetlen.

Ha az opponens úgy gondolja, hogy ugyanaz az személy lát, hall, érez és egyebek, akkor az előző feltevésből fakadóan ugyanannak a személynek kellene megsokszoroznia önmagát. Egyazon alanynak többféle cselekvést kellene kifejtenie ugyanabban az időben. A korábbi fejezetek okfejtése alapján[101]nyilvánvaló, hogy ebben az esetben az alany elveszti tényleges, valódi mivoltát, mivel a látás idején látó alanyként funkcionál, s közben a hallás és egyéb észlelés funkcióit nem tudja betölteni.

Mindez a képtelenség valójában abból adódik, hogy az opponens az érzékektől független, önálló alanyt tételez. A különféle érzékeket egy tőlük különállóan létező és mindvégig azonos alany nem tudja használni. Buddhapálita példája nyomán képzeljünk el egy embert, akinek az a feladata, hogy hat különböző ablakon (=az érzékelés hat kapuján; a hat érzéken át) folyamatosan kitekintsen. Az ablakok között legfeljebb csak ide-oda tud rohangálni, folyamatosan azonban semelyiknél sem tud ottmaradni.[102] Mindennapi tapasztalataink ellentmondanak ennek a helyzetnek, hiszen hiszen képesek vagyunk egyszerre látni, hallani, szagolni és így tovább.

9. *draṣṭānya eva śrotānyo vedako 'nyaḥ punaryadi /*
sati syāddraṣṭari śrotā bahutvaṁ cātmanāṁ bhavet //

gal-te lta-po gzhan-nyid-la //
nyan-pa-po gzhan tshor gzhan-na //
lta-po yod tshe nyan-por 'gyur //
bdag kyang mang-po-nyid-du 'gyur //

---

[101]Elsősorban a mozgással és a tettekkel foglalkozó II. és VIII. fejezet.
[102]Buddhapálita nyomán. BP 137. old.

Ha viszont a látó, a halló, az érző alany különböző,
Akkor a halló alany a látó alannyal
Egyidejűleg is létezhetne,
És így több énünk lenne.

Az előző versszakban Nágárdzsuna bebizonyította, hogy a látást és a többi öt érzéket birtokba vevő önálló személy nem lehet mindvégig azonos. Most viszont arra mutat rá, hogy a hat észlelésfajtának és a negyvenhat tudati tényezőnek különböző alanyai sem lehetnek. Természetesen nem a látás, hallás és egyebek egyidejű létezését kifogásolja. Az abszurditás az, hogy a vaibhásika *Abhidharmakośa* felsorolását követve ötvenkettő én, alany lakozna bennünk, ha minden egyes képességnek és tudati tényezőnek más lenne az alanya.[103]

10. *darśanaśravaṇādīni vedanādīni cāpyatha /*
bhavanti yebhyasteṣveṣa bhūteṣvapi na vidyate //

lta-la nyan-la sogs-pa-dang //
tshor-ba-dag-la sogs-pa yang //
gang-las 'gyur-ba'i 'byung de-la'ang //
de ni yod-pa ma yin-no //

Mármost az /a létező/ nem lelhető fel
Azokban az elemekben sem,
Amelyekből a látás, a hallás s a többi képesség,
Az érzések és egyebek származnak.

Ebben a versszakban a vizsgálódás új szempontja vetődik fel. A mondanivaló csak Csandrakírti magyarázatával érthető, akinek a kommentárjában az opponens a 3. versszakban elhangzott mádhjamika bírálatot akarja más oldalról kivédeni. Az opponens nézőpontot vált, azt állítván, hogy a személynek, az „énnek" akkor is van vonatkoztatási alapja *(upādāna; nye-bar len-pa)*, tárgyi viszonylata, ha az érzékeket megelőzően létezik. Ez a vonatkoztatási alap a négy

[103]A hat képesség és a negyvenhat tudattényező adná ki az ötvenkettőt.

nagyelem (föld, víz, tűz, levegő), amelyek az érzékek létrejövetelének feltételei. Ily módon nem áll fenn az a hiba, hogy nincs semmi, ami alapján fogalmat lehetne alkotni az „énről", mivel az ebben az esetben nem mindentől elvonatkoztatott, tiszta létező.

A kommentárok arra hívják fel figyelmünket, hogy „én", önálló alany ebben az esetben sem létezhet. Az 5. versszak érveit követve az „én", mint alany megint csak valami révén tud megnyilvánulni. Ha az én tulajdonításának alapja a négy nagyelem, akkor csakis rájuk való tekintettel, rajtuk keresztül tud alanyként megnyilvánulni. Ha csupán a nagyelemek alapján kristályosodik ki az alanyiság, akkor nem egy önállóan bennük lakozó létező, s mint ilyen nem egy olyan különálló alany, akinek az előidejű létezését állíthatnánk.[104]

11. *darśanaśravaṇādīni vedanādīni cāpyatha /*
na vidyate cedyasya sa na vidyanta imānyapi //

lta-dang nyan-la sogs-pa-dang //
tshor-ba-dag-la sogs-pa yang //
gang-gi yin-pa gal-te med //
de-dag kyang ni yod ma yin //

Ha pedig a látásnak, a hallásnak
S a többi képességnek,
Az érzéseknek s egyebeknek nincs alanya,
Akkor azok sem létezhetnek.

Az előző versszakok okfejtéséből elkerülhetetlenül következik, hogy a látás és egyéb tapasztalási tényezők alany nélkül maradnak. Ha a tárgyakat, a vonatkoztatási/tulajdonítási alapot *(upādāna; nye-bar blang-ba)* megelőzően nincs igazi, önálló alany, akkor semmit sem lehet neki tulajdonítani. Ily módon a látás és a többi tényező sem létezhet, hiszen alanyi létező nélkül tárgyi létező sem lehet, tulajdonos nélkül tulajdonok sem létezhetnek.

---

[104]PP 198. old.

12. *prāk ca yo darśanādibhyaḥ sāṁpratam̐ cordhvameva ca /*
na vidyate 'sti nāstīti nivṛttāstatra kalpanāḥ //

gang-zhig lta-la sogs-pa-yi //
snga-rol da-lta phyi-na med //
de-la yod-do med-do zhes //
rtog-pa-dag ni ldog-par 'gyur //

Arra nézve, aki nem létezik sem előbb,
Sem egyidejűleg, sem később,
Mint a látás s a többi képesség,
Elveszik a van vagy nincs képzete.

Ne felejtsük el, hogy Nágárdzsuna a fejezetben mindvégig azt az énszemélyt tagadta, akit a pudgalavádinok az érzékek, a megismerési folyamatok mögött húzódó, önálló, abszolút alanynak tételeztek. Bizonyítást nyert, hogy a tapasztalás tényezőitől függetlenül, azokat megelőzően semmilyen alany sem létezik. A feltételezett alany azonban a látással és egyéb érzékekkel egyidejű sem lehet, mivel ha két dolog külön-külön nem létezik, akkor hogyan is létezhetnének egyidejűleg? A harmadik lehetőség is képtelenség: az alany később sem jöhet létre, mint az érzékek, hiszen alany nélkül érzékek, avagy képességek nem létezhenek.
Ha a tapasztaló, megismerő alany természetét sehogyan sem lehet meghatározni, akkor teljesen értelmetlen azon spekulálni, hogy az önszemély *(pudgala; gang-zag)*, az „én" *(ātman; bdag)* létezik avagy sem. E két szélsőséges kategorikus állítás nem írja le a valóságot, hiszen a tulajdonítás tárgyait képező tapasztalatási tényezők (a látás és egyebek) és az azokat magáénak tulajdonító alany csakis kölcsönös függőségi viszonyban létezik, önmagában megálló léte semelyiknek sincsen.[105]

[105]Csandrakírti nyomán. PP 199–200. old.

X. A TŰZ ÉS TÜZELŐ VIZSGÁLATA

Első pillantásra furcsának tűnhet az olvasó számára, hogy Nágárdzsuna egy egész fejezetet szentel a tűz és tüzelő vizsgálatának, s talán nem egészen világos, hogy hogyan illeszkedik ez a téma a többi közé. A fejezetben elhangzó gondolatok megismerése során azonban egyre nyilvánvalóbbá válik, hogy a tűz és tüzelő kapcsolatainak tisztázása a VIII. fejezetben megkezdett téma szerves folytatása. Nágárdzsuna *A tett és a cselekvő alany vizsgálata* című VIII. fejezettől kezdve következetesen a személy magátlanságát *(pudgala-nairātmya; gang-zag-gi bdag-med)*, az „énnek" *(ātman; bdag)* mint önálló alanynak a hiányát tárja fel.

A VIII. fejezetben elsősorban az alany *(kartṛ; byed-pa-po)* és tettei *(karma; las)* viszonylagos létének a bizonyításával mutatott rá arra, hogy az alanyt és a tetteket nem lehet sem igazi létezőnek, sem igazi nemlétezőnek tartani, hiszen önmagukban fel sem merülhet a létezésük, csupán függő elnevezések. A IX. fejezetben a megragadó alanynak *(upādātṛ; nye-bar len-pa-po)* és a vonatkoztatási/tulajdonítási alapját *(upādāna; nye-bar blang-ba)* képező tapasztalási tényezőknek (a hat érzéknek és a tudati tényezőknek) a kölcsönös függőségét emelte ki. Rávilágított, hogy az alanyiság csupán a tárgyakként megragadott létezők függvényében kovácsolódik ki, a tárgyiság pedig csupán az alanyiság viszonylatában létezik. Érveit a minden tapasztalási tényezőt megelőzően létező személy, a tiszta alany tételezése ellen sorakoztatta fel. Ebben a fejezetben a tűz és a tüzelő beható elemzésével valójában megint az alany és megragadásának tárgyait veti vizsgálat alá, avval az eltéréssel, hogy most nem egy eleve létező, tiszta alany tételeződik. Csandrakírti kommentárja szerint Nágárdzsuna azoknak a nézetét akarja megsemmisíteni, akik a tűz és tüzelő viszonyának nem megfelelő példájával próbálták alátámasztani azt, hogy a megragadó alany (=a tűz) és megragadásának tárgyai (=a tüzelő) kölcsönösen függő létük ellenére magánvaló, önnön természetük szerint rögzíthető létezők *(svabhāva;*

rang-bzhin). Nézetük szerint a tűznek pédául önnön természete a hőenergia, annak ellenére, hogy léte a tüzelőtől függ.[106]

Nágárdzsuna a 15. versszakban fedi fel, hogy a tűz és tüzelő analogikus példa vizsgálatával az volt a célja, hogy bebizonyítsa az „én" *(ātman; bdag)* és az én által megragadott tárgyak *(upādāna; nye-bar blang-ba)* ötféle létezési módjának a lehetetlenségét. Az én megragadásának/tulajdonításának tárgyait a tapasztalás elemeinek öt halmaza *(skandha; phung-po)* képezi, amelyek természetesen magukban foglalják az előző fejezetben kiemelten tárgyalt érzékeket és tudati tényezőket. Mindazt, ami a következő versszakokban a tűz és tüzelő kapcsán elhangzik, folyamatosan az énre és a tapasztalás halmazaira is kell vonatkoztatnunk. Mindvégig arra gondoljunk, hogy a lángban álló tüzelő az érzékeinket, az érzékeink tárgyait, valamint mindazt az észleletet és tudati kisérő jelenséget jelenti, amelyek az öt halmaz szerkezetét meghatározzák, s amelyeket az opponens hasonlata szerint az „én tüze" gyújt lángra.[107]

1. *yadindhanaṁ sa cedagnirekatvaṁ kartṛkarmaṇoḥ /*
   anyaścedindhanādagnirindhanādapyṛte bhavet //

   bud-shing gang de me yin-na //
   byed-pa-po-dang las gcig 'gyur //
   gal-te shing-las me gzhan-na //
   shing med-par yang 'byung-bar 'gyur //

   Ha a tüzelő maga a tűz lenne,
   Akkor az alany és a tárgy azonos lenne.
   Ha a tűz a tüzelőtől különbözne,
   Akkor tüzelő nélkül is létezne.

---

[106]PP 202. old.

[107]A Buddha egyik leghíresebb beszédében, a *Tűzbeszéd*ben hasonló, de nem teljesen ugyanez a metafora szerepel. A *Tűzbeszéd*ben alkalmazott metafora mindazonáltal hatással lehetett a fent vázolt szemlélet kialakulására. Lásd Fórizs L. 1994, 205. old és Vekerdi J. 1989, 46–47. old.

Nágárdzsuna először is azt kutatja, hogy a tüzet és tüzelőt meg lehet-e határozni azonos illetve különböző tényezőkként. A tűz és tüzelő között nem állhat fenn teljes azonosság *(ekatva; gcig-nyid)*, hiszen akkor a cselekvés alanya *(kartā; byed-pa-po)* azonos lenne a cselekvés tárgyával *(karma; las),* azaz avval a tárggyal, amire a cselekvés irányul; a tűz azonos lenne avval, amit eléget. Az igazi különbözőség *(anyatva; gzhan-pa-nyid)* – mint már említettem – azt jelenti, hogy két vagy több dolog különállóan, egymás nélkül is létezni tud. A tűz tehát nem lehet teljesen különböző a tüzelőtől, hiszen tüzelő nélkül nem létezik.

2. *nityapradīpta eva syādapradīpanahetukaḥ /*
punarārambhavaiyarthyamevaṁ cākarmakaḥ sati //

rtag-tu 'bar-ba-nyid-du 'gyur //
'bar-byed rgyu-las mi 'byung-zhing //
rtsom-pa don-med-nyid-du 'gyur //
de-ltar yin-na las kyang med //

Mivel /így/ nem meggyulladás okozza,
Állandóan lángolna,
S a felélesztése értelmetlenné válna.
Mint ilyen, az égésének nem lenne tárgya.

3. *paratra nirapekṣatvādapradīpanahetukaḥ /*
punarārambhavaiyarthyaṁ nityadīptaḥ prasajyate //

gzhan-la bltos-pa med-pa'i phyir //
'bar-bar byed rgyu-las mi byung //
rtag-tu 'bar-ba-nyid yin-na //
rtsom-pa don-med-nyid-du 'gyur //

Mivel nem függ mástól,
Nem meggyulladás okozza,
És állandóan lángol;
Ezért a felélesztésének értelme nincs.

A tűz és tüzelő különbözőségének tételezése több abszurd következménnyel jár. Ha a tűz a tüzelőtől kölönálló létező lenne, akkor a létezéséhez nem szükséges a tüzelő lángra lobbanása, meggyulladása. Ha Ha pedig a tüzet nem a tüzelő meggyulladása okozza, akkor ellobbanni sem tud, hiszen így önnön természete a lángolás, s a tüzelő elégéséhez semmi köze. Ha önnön természete szerint állandóan lángol, akkor fölösleges azon fáradoznunk, hogy megakadályozzuk az ellobbanását, azaz újraélesszük. Az ilyen tűz, mint alany valójában nem tölti be a funkcióját, nincsen hatékonysága, mivel az égése nem irányul semmire, a cselekvésének nincsen tárgya *(akarmaka; las med)*.[108]

4. *tatraitasmādidhyamānamindhanaṁ bhavatīti cet /*
kenedhyatāmindhanaṁ tattāvanmātramidaṁ yadā //

de-la gal-te 'di snyam-du //
sreg-bzhin bud-shing yin sems-na //
gang-tshe de-tsam de yin-na //
gang-gis bud-shing de sreg-byed //

Mármost ha feltesszük, hogy
A tüzelő: az, ami „tüzel",
Akkor mi gyújtja meg a tüzelőt,
Ha az nem más, csakis ilyen?

Ebben a versszakban egy újabb szempont vetődik fel: a tűz a tüzelőtől nem különálló létező; a tűz nem más, mint maga a lángban álló tüzelő. Eme feltételezés szerint a tűz léte csupán az égő tüzelő alapján teremtődik meg, mivel a tüzelő *(indhana; bud-shing)* a jelenlegi meghatározása szerint azt a fát vagy egyéb anyagot jelenti, ami „tüzel", azaz ég. Ez a feltevés azonban megint csak tarthatatlan logikai következménnyel jár. Ha a tűz csupán a lángban álló tüzelő alapján tételeződik, akkor logikailag helytelen azt állítani, hogy a tűz lobbantja lángra a tüzelőt. Mivel ebben az esetben a tűz az égő tüzelőtől külön nem létezik, ezért nincs magyarázat arra, hogy *mi*

[108]PP 203–204. old.

okozza a tüzelő lángolását, mitől fog a fa vagy egyéb anyag „tüzelni".[109]

5. *anyo na prāpsyate 'prāpto na dhakṣyatyadahan punaḥ /*
na nirvāsyatyanirvāṇaḥ sthāsyate vā svaliṅgavān //

gzhan-phyir mi phrad phrad med-na //
sreg-par mi 'gyur mi sreg-na //
'chi-bar mi 'gyur mi 'chi-na //
rang-rtags-dang yang ldan-par gnas //

Ha a tűz különbözik tőle, nem érintkezik vele.
Ha nem érintkezik vele, nem tudja elégetni.
Ha nem égeti el, nem tud ellobbanni,
S ha nem lobban el, megmarad a maga mivoltában.

Ha a tűz, mint alany és a tüzelő, mint tárgy természetükben teljesen különböző létezőkként tételeződnek, akkor nem lépnek kapcsolatra egymással, nincsen találkozási pontjuk. Ha pedig nem érintkeznek egymással, akkor a tűz semmit sem tud elégetni, s ezért sohasem tud kialudni. Örökre megmarad a maga mivoltában, a saját jellegével *(svaliṅgavān; rang-rtags-dang ldan)*, azaz mindig égni fog. A „megmarad a maga mivoltában" kifejezés az „öntermészetűként létezik tovább" szinonimájának fogható fel, s feltehetően kettős értelmű. Nágárdzsuna a *liṅga* szót használja, aminek egyik jelentése: „nemi megkülönböztető jegy; férfi illeltve női nemi szerv". A következő versszak hasonlata szerint értelmezve a kifejezést: A nőnek illetve a férfinak megmarad a saját nemi jellege.

6. *anya evendhanādagnirindhanaṁ prāpnuyād yadi /*
strī saṁprāpnoti puruṣaṁ puruṣaśca striyaṁ yathā //

ji-ltar bud-med skyes-pa-dang //
skyes-pa'ang bud-med phrad-pa-bzhin //
gal-te shing-las me gzhan-na //

---

[109]PP 204–205. old.

sing-dang phrad-par rung-bar 'gyur //

Ha a tüzelőtől különböző tüz
Érintkezne a tüzelővel,
Akkor úgy érintkezne vele,
Mint nő a férfival, s férfi a nővel.

Ha a tűz és a tüzelő különállóan, egymás nélkül is létezne önnön jellegét, saját természetét önmagában hordozva, mint például a nő és a férfi, akkor mondhatnánk, hogy különböző öntermészetük és önálló létük ellenére érintkezni tudnak egymással. A nő és férfi különböző, mert mindkettőnek megvan a saját nemi jellege, és magányosan, önállóan is tudnak létezni.[110]

7. *anya evendhanādagnirindhanaṁ kāmamāpnuyāt /*
agnīndhane yadi syātāmanyonyena tiraskṛte //

gal-te me-dang shing-dag ni //
gcig-gis gcig ni bsal 'gyur-na //
shing-las me gzhan-nyid yin yang //
shing-dang phrad-par 'dod-la rag //

Ha a tűz és a tüzelő
Egymástól különállóan létezne,
Akkor valóban a tüzelőtől különböző
Tűz érintkezne a tüzelővel.

A nő és a férfi példája azonban nem alkalmas annak bizonyítására, hogy a tűz és tüzelő különböző öntermészetű létezők, és mégis szükségszerűen kapcsolatra lépnek, hiszen a tűz és tüzelő egymástól függetlenül nem léteznek.

8. *yadīndhanamapekṣyāgnirapekṣyāgniṁ yadīndhanam /*
kataratpūrvaniṣpannaṁ yadapekṣyāgnirindhanam //
gal-te shing-bltos me yin-la //

---

[110]Csandrakírti nyomán. PP 206. old.

gal-te me-bltos shing yin-na //
gang-bltos me-dang shing 'gyur-ba //
dang-po grub-pa gang-zhig yin //

Ha a tűz a tüzelőtől függ,
A tüzelő pedig a tűztől függ,
Akkor melyik létezik előbb?
Az, amitől a tűz, vagy az, amitől a tüzelő függ?

A 8–12. versszakokban Nágárdzsuna arra hívja fel figyelmünket, hogy milyen abszurd következmények és logikai hibák állnak elő akkor, ha a függő keletkezés *(pratītyasamutpāda; rten-cing 'brel-par 'byung-ba)* jelentését nem értjük, s a kölcsönös függésben létező jelenségeknek igazi, önmagukban rögzíthető létet tulajdonítunk. A kölcsönös függés abszurd módon önmagukban nem is létező tényezők *függését* jelenti, s ezért a függő viszonyt nem szabad úgy felfognunk, mintha egy jól elkülöníthető *valami* függne *egy másik valamitől*.

A 8. versszakban azonnal kiderül, hogy a kölcsönösen függő tényezők magánvaló létezőkként kezelése olyan egyoldalú függőségi, alárendeltségi viszony tételezését követeli meg, ami elfogadhatatlan, képtelen logikai kövezkezményekkel jár. A tűz (=a cselekvő alany; *kartṛ; byed-pa-po*) például az, ami elégeti a tüzelőt, s mint ilyen a tüzelőtől, a tárgyától függ. A tüzelő viszont, ami a tűz tevékenységének tárgya *(karma; las)* a tűztől, az alanytól függ. Ha az alanyt és a tárgyat a relációból kiszakítható tényezőknek tekintjük, akkor az az abszurd helyzet áll elő, hogy a függésüket nem tudjuk bizonyítani. A tűz csak akkor függhetne a tüzelőtől, ha a tüzelő előbb létezne, hiszen nemlétező dologtól nem tud függeni. A tüzelő is csupán akkor függhet a tűztől, ha a tűz a tüzelőt megelőzően is létezik.

9. *yadīndhanamapekṣyāgniragneḥ siddhasya sādhanam /*
evaṁ satīndhanaṁ cāpi bhaviṣyati niragnikaṁ //

gal-te shing-bltos me yin-na //
me grub-pa-la sgrub-par 'gyur //
bud-par bya-ba'i shing-la yang //

me med-par ni 'gyur-ba yin //

Ha a tűz függ a tüzelőtől,
Akkor az eleve biztosnak vett
Tűz léte igazolódik,
És így tűz nélkül lesz a tüzelő is.

Ha feltesszük, hogy a tűz az, ami a tüzelőtől függ, akkor *a már eleve biztosnak vett bizonyítása (siddhasya sādhana; grub-pa-la sgrub-pa)* nevezetű logikai hiba áll fenn. A tűz létezését biztosnak kell vennünk ahhoz, hogy a tüzet a tüzelőtől tegyük függővé, hiszen egy nemlétező dolognak nem lehet függőségi viszonya. De ha a tűz léte már önmagában, a tüzelő nélkül is biztos, akkor a létezését a tüzelőtől való függésben értelmetlen újra bizonyítani. Ebben az esetben a tűz égéséhez nem kell tüzelő, s ezért a tűz a tüzelőtől független létezővé válik.

A tüzelőnek szintén már előre léteznie kell ahhoz, hogy a tűz tőle függhessen, s így az a képtelenség áll elő, hogy a tüzelő tűz nélkül, azt megelőzően is létezik.

10. *yo 'pekṣya sidhyate bhāvastamevāpekṣya sidhyati /*
yadi yo 'pekṣitavyaḥ sa sidhyatāṁ kamapekṣya kaḥ //

gal-te dngos-po gang bltos-'grub //
de-nyid-la yang bltos-nas ni //
bltos-bya gang yin de 'grub-na //
gang-la bltos-nas gang-zhig 'grub //

Egy dolog léte a másiktól függ,
A másik léte pedig ugyanattól függ.
Ha annak a léte igazolódik, ami a másiktól függ,
Akkor melyik melyiktől függve lesz igaz?

A 10–11. versszakokban Nágárdzsuna arra hívja fel figyelmünket, hogy a kölcsönös függőségi viszonyban levő tényezőket logikailag hibás egymással bizonyítani, mert ily módon ugyanazon tényezőhöz egyszerre két különböző funkciót rendelünk: a tűz és a tüzelő nem lehet

egyszerre alárendelt és fölérendelt helyzetben is.[111]Ha a tűz létét a tüzelőtől tesszük függővé, a tüzelő létét pedig a tűzétől, akkor nem világos, hogy melyik függ melyiktől, azaz melyik bizonyítja a másikat. Valójában tüzelő nincs addig, amíg nincs tűz, s ezért a tűz létét nem lehet a még nem is létező tüzelőtől függővé tenni. Ugyanígy tűz sincs addig, amíg nincs égetni való tüzelő, s ezért a tüzelő létét sem lehet a még nem létező tűztől függővé tenni.[112]

11. *yo 'pekṣya sidhyate bhāvaḥ so 'siddho 'pekṣate katham /*
athāpyapekṣate siddhastvapekṣāsya na yujyate //

dngos-po bltos-grub gang yin-pa //
de ma grub-na ji-ltar bltos //
ci-ste grub-pa bltos shes-pa //
de ni bltos-par mi rigs-so //

Ha még nem létezik az a dolog,
Amely a másiktól függve lesz igaz,
Akkor hogyan lehet függő viszonya?
Ha viszont már létezik, a függésének értelme nincs.

Ha feltesszük, hogy a tűz a tüzelőtől függ, akkor jogos a kérdés, hogy létező *(siddha; grub-pa)* vagy nemlétező *(asiddha; ma grub-pa)* tűz függ-e a tüzelőtől. Ha nem létezik, nem függhet tőle, hiszen egy nemlétező dolognak semmilyen viszonya nincsen. Ha viszont már létezik, a létezését nem kell függővé tennünk a tüzelőtől. A tüzelőre nézve hasonló gondolatmenetet kell követnünk.[113]A kölcsönös függőség tehát egy olyan viszony, amelynek a tényezői sem igazi létezők, sem igazi nemlétezők nem lehetnek.

12. *apekṣyendhanamagnirna nānapekṣyāgnirindhanam /*

---

[111]*Az ellenvetések megsemmisítése* című műben egy igen szemléletes példával illusztrálja Nágárdzsuna a kölcsönösen függő létezők alá– és fölérendelésének lehetetlenségét: „Ha az apa termti a fiút, S ugyanaz a fiú teremti az apát, Mondd meg: ki kit teremt akkor?" Lásd Fehér J. 1995, 39. old.
[112]PP 208. old.
[113]PP 209. old.

apekṣyendhanamagniṁ na nānapekṣyāgnimindhanam //

shing-la bltos-pa'i me med-do //
shing-la ma-bltos me yang med //
me-la bltos-pa'i shing med-do //
me-la ma-bltos-pa'i shing yang med //

Nincs tüzelőtől függő tűz.
Nincs tüzelőtől nem függő tűz.
Nincs tűztől függő tüzelő.
Nincs tűztől nem függő tüzelő.

Ebben a versszakban Nágárdzsuna az eddig lefolytatott elemzése konklúzióit összegzi. (1.) Sem létező, sem nemlétező tűzről nem állítható, hogy a tüzelőtől függ. (2.) Tűz tüzelő nélkül, attól függetlenül sem létezhet, mert ha független lenne, minden ok nélkül állandóan lángolna. (3.) Sem létező, sem nemlétező tüzelő nem függhet a tűztől. (4.) Tüzelő tűz nélkül, attól függetlenül sem létezhet, hiszen akkor sohasem égne el.[114]

13. *āgacchatyanyato nāgnirindhane 'gnirna vidyate /*
atrendhane śeṣamuktaṁ gamyamānagatāgataiḥ //

me ni gzhan-las mi 'ong-ste //
shing-la'ang me ni yod ma yin //
de-bzhin shing-gi lhag-ma ni //
song-dang ma-song bgom-pas bstan //

A tüzelőben nincs tűz,
De mástól tűz nem támad.
A tüzelőre vonatkozó többi dolgot pedig a járt,
A járatlan s a járva-levő útnál már feltártam.

[114]BP 150–151. old.

Buddhapálita magyarázata szerint az első verssorban Nágárdzsuna arra utal, hogy a tüzelő nem egy olyan önálló létező, amely önnön természete szerint, önmagától tüzet tudna gerjeszteni. A tűzet, mint okozatot nem tartalmazza az ok, vagyis a tüzelő.[115]Mindennapi tapasztalataink szerint azonban a tűznek nem lehet a tüzelőtől különböző létező a forrása. Nágárdzsuna újra a mozgással foglalkozó II. fejezetre utal vissza, arra célozva, hogy a tűz égésének tárgyát, a tüzelőt sem tudjuk semmilyen minőségében meghatározni: Sem a már elégett, sem a még nem égő, sem az éppen égő tüzelőt nem képes elégetni a tűz.[116]

14. *indhanam punaragnirna nāgniranyatra cendhanāt /*
nāgnirindhanavānnāgnāvindhanāni na teṣu saḥ //

shing-nyid me ni ma yin-te //
shing-las gzhan-la'ang me yang med //
me ni shing-dang ldan ma yin //
mi-la shing med der de med //

A tüzelő maga nem a tűz.
Tűz másban, mint tüzelőben, nincsen.
A tűz nem birtokolja a tüzelőt.
A tűzben nincs tüzelő, sem tűz a tüzelőben.

Nágárdzsuna öt tagadásban foglalja össze a tűz létezési módjára vonatkozó helytelen nézeteket. Mivel a tűz és a tüzelő ebben a fejezetben a feltételezett „énnek" *(ātman; bdag)* és a személyiség érzetét keltő tapasztalási elemek öt halmazának *(skandha; phung-po)* a metaforája, a versszakban elhangzó kijelentéseknek igen nagy hordereje van. Ha a metaforát az „én" és a halmazok viszonylatában értelmezzük, a következők mondhatók a tévesen alanyi mivoltában felfogott énről: (1.) Az én nem lehet azonos a halmazokkal, (2.) az én

---

[115]BP 152. old. Lásd még *A feltételek vizsgálata* című I. fejezetet, ahol Nágárdzsuna elvetette az ok és okozat lényegi azonosságát, az önmagából való keletkezés szánkhja felfogását.
[116]Lásd *A jövés-menés vizsgálata* című I. fejezet 1. versszakát!

nem lehet teljesen különböző a halmazoktól, (3.) az én nem birtokolja a halmazokat, (4.) az én nem tartalmazza a halmazokat, (5) a halmazok nem tartalmazzák az ént.[117]

15. *agnīndhanābhyāṁ vyākhyāta ātmopādānayoḥ kramaḥ /*
sarvo niravaśeṣeṇa sārdhaṁ ghaṭapaṭādibhiḥ //

me-dang shing-gis bdag-dang ni //
nye-bar blang-ba'i rim-pa kun //
bum snam-sogs-dang lhan-cig-tu //
ma-lus-par ni rnam-par bshad //

A tűz és a tüzelő vizsgálatával
Az én és tulajdonítási alapjának
Összes elemzési módját maradéktalanul feltártam,
Beleértve korsót, szövetet és egyéb tárgyakat.

Az én tulajdonításának/megragadásának alapját *(upādāna; nye-bar blang-ba)* a tapasztalás elemeinek öt halmaza *(skandha; phung-po)* képezi, hiszen eme tapasztalási tényezők alapján fogamzik meg bennünk a megragadó, tapasztaló, végrahajtó alanyi létünk képzete, s alakul ki a saját magunk, a saját személyes énünk világának, mozgásterületének a képe.[118]A valóság a szokványos emberi megismerési módokból fakadóan az „én" és az „enyém" világává

[117]Nágárdzsuna feltehetően ismerte a *Saṁyutta-nikāyát* vagy számos szuttáját ennek a gyűjteménynek. A *Jamaka* című szuttában (SN III. 114–115.) például Száriputta szintén oly módon mutat rá az „én" fellelhetetlenségére, képzelt mivoltára, hogy az „én" *(atta)* és a pszicho-fizikai összetevők halmazai kapcsolatának négyféle lehetőségét veti el. A *Baráti levél (Suhṛllekha; Bshes-pa'i spring-yig)* című tibeti nyelven fennmaradt művében Nágárdzsuna szinte szóról szóra idézi Száriputta szavait: „Így mondatott: 'az anyag nem az én, Az én nem birtokolja az anyagot, az én nincs benne az anyagban, s az anyag nincs benne az énben.' Ugyanígy a többi négy halmazt is üresnek tekintsd!" *(gzugs ni bdag ma yin zhes gsungs-te bdag/ gzugs-dang ldan min gzugs-la bdag gnas min / bdag-la gzugs mi gnas-te de-bzhin-du / phung-po lhag-ma bzhi yang stong rtogs-bgyi // Suhṛllekha 49.)*

[118]Csandrakírti nyomán. PP 212. old.

kövül, ahol az „én" minden egyes esemény főszereplőjeként önmagára vonatkoztatja, „enyémnek" tulajdonítja mindazt, amit a múltból hozott szunnyadó erők által befolyásoltan magához tud ragadni. A „énnek" és tárgyi világának, az „enyémnek" a megformálódása azonban elkerülhetetlenül avval jár, hogy a derűs, motiválatlan szemlélődés, a látás *(vidyā; rig-pa)* helyett csupán személyre szabott, ilyen vagy olyan látóköröket bírhatunk.

Nágárdzsuna hangsúlyozza, hogy az én és a halmazok összes lehetséges létezési módját számba vette a tűz és a tüzelő feltételezett viszonyainak vizsgálatával, vagyis úgy gondolja, hogy az „én" ötféle lehetséges létezési módjának elemzésével az összes lehetőséget kimerítette.[119]

Az utolsó verssorban minden egyes tárgyra, jelenségre kiterjeszti elemzésének végkövetkeztetését. A „korsónak, szövetnek és egyéb tárgyaknak" ugyanúgy nem lehet bizonyítani a valódi létezését, mint az énnek. A jelenségek önállótlansága, lényegi létének hiánya azonnal felszínre kerül, ha az ok–okozat *(kāraṇa-kārya; rgyu-dang 'bras-bu)*, rész és egész *(avayava-avayavin; yan-lag-dang yan-lag-can)*, minőség és minőséggel bíró *(guṇa-guṇin; yont-tan-dang yon-tan-can)*, tulajdonság és tulajdonsághordozó *(lakṣaṇa-lakṣya; mtshan-nyid-dang mtshan-nyid-kyi gzhi)* közötti kapcsolatokat alapos vizsgálat alá vetjük.[120]

16. *ātmanaśca satattvaṁ ye bhāvānāṁ ca pṛthak pṛthak /*
nirdiśanti na tānmanye śāsanasyārthakovidān //

gang-dag bdag-dang dngos-po-rnams //
de-bcas-nyid-dang tha-dad-par //
ston-pa de-dag bstan-don-la //

---

[119]Csandrakírti a MA-ban igen részletesen foglalkozik az „én" és a halmazok viszonyainak helytelen felfogásaival. Ebben a művében már az ötágú vizsgálati módszer helyett hétféle módon elemzi kapcsolatukat. Az MA-ban a hatodik és hetedik szempont: (6.) az „én" nem a halmazok összessége *(saṇgha;'dus/ tshogs)*, (7) az „én" nem a halmazok formája *(saṁsthāna; dbyibs)*. Lásd MA VI. fejezet 121–165. versszakok.

[120]BP 154–155. old. és PP 213–214. old.

mkhas-so snyam-du mi sems-so //
Azokat, akik az én vagy a dolgok
Különálló létét avagy
Valamivel együtt-létezésüket állítják,
Nem tartom a tanítás értelmét tudóknak.

Az előző elemzésből nyilvánvaló, hogy semmilyen létezőnek – legyen az a képzelt „én" avagy bármilyen más dolog – nincs különállóan, önmagában rögzíthető léte: Az „én" például nem létezhet külön, önmagában az érzékeket megelőzően. Az egyidejű avagy együtt-létezés feltételezése azonban szintén fonák szemléletről tanúskodik, hiszen a korábbi fejezetekben már bebizonyosodott, hogy sem azonos, sem igazán különböző tényezők nem járhatnak szükségszerűen együtt.[121]

[121]Lásd *A vágy és vágybíró vizsgálata* című VI. fejezetet, ahol Nágárdzsuna részletesen foglalkozott a szükségszerű együtt-járás, egyidejű létezés kérdésével.

XI. AZ ELSŐ ÉS A RÁKÖVETKEZŐ VIZSGÁLATA

A régebbi kommentárokban ennek a fejezetnek a címe: *A létforgatag vizsgálata (Saṁsāra-parīkṣā; 'Khor-ba brtag-pa).*[122]Ez a régebbi cím talán jobban kifejezésre juttatja az előző fejezetek témájának s a soron következő elemzés tárgyának a kapcsolatát. A Felébredett tanított a létezés körforgásáról, a létesülések beláthatatlan, szakadatlan folyamatáról *(saṁsāra; 'khor-ba)*. A hagyomány szerint arról is beszélt, hogy mily sokáig tart, amíg valaki képes a létel e kezdetek nélkül való, hömpölygő áradatából kiszabadulni. Ezt a tanítását egyesek úgy értették, hogy kell lenni valakinek, egy „énnek", aki az egyik létből a másikba vándorol *(saṁsartṛ; 'khor-ba-po)*, majd törekvései eredményeként megszabadul. Ha viszont – miképpen Nágárdzsuna arra rámutatott – nem létezik önálló, vándorolni képes személy, én, akkor hogyan létezhet a Buddha által tanított szamszára? Nágárdzsuna a lét körforgásának, az ismételt születések és halálok ciklikus folyamatának valóságát vizsgálja a függő keletkezés, a magánvaló lét hiányának szellemében.

1. *pūrvā prajñāyate koṭirnetyuvāca mahāmuniḥ /*
   saṁsāro 'navarāgro hi nāsyādirnāpi paścimam //

   sngon-mtha' sngon-nam zhes zhus-tshe //
   thub-pa chen-pos min zhes gsungs //
   'khor-ba thog-ma mtha'-med-de //
   de-la sngon med phyi-ma med //

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

---

[122]Pédául Buddhapálita és Bhávavivéka (=Bhavja) kommentárjában.

Nágárdzsuna a Buddha olyan kijelentését idézi, ami a páli szuttákban is előfordul.[123] A Buddha elsősorban arról beszélt, hogy nem lehet felfogni, időben és térben kijelölni azt a pontot, ahol a lét körforgása elkezdődik. Nágárdzsuna az üresség fényében ad magyarázatot arra, hogy miért meghatározhatatlan a szamszárának nem csak a kezdőpontja, hanem a közepe és a végpontja is.

2. *naivāgraṁ nāvaraṁ yasya tasya madhyaṁ kuto bhvet /*
tasmānnātropapadyante pūrvāparasahakramāḥ //

gang-la thog-ma mtha' med-pa //
de-la dbus ni ga-la yod //
de-phyir de-la snga-phyi-dang //
lhan-cig rim-pa mi 'thad-do //

Hogyan is lehetne közepe annak,
Aminek sem kezdete, sem vége?
Ezért itt megelőző-rákövetkező-egyidejű
Sorrend nem érvényes.

A dolgok időbeli sorrendiségét csakis akkor lehet biztosan megállapítani, ha az adott dolgok önmagukban megálló, jól körülhatárolható, igazi létezők lennének. Az egyetemes érvényű függő keletkezés, a dolgok üressége következtében azonban nincsenek olyan igazi, önazonosságot felmutató létezők, amelyeknek az időbeli beazonosítása kibírná az elemzés próbáját. Buddhapálita is avval érvel, hogy azért nem lehet a szamszára kezdő–, közép– és végpontját rögzíteni, mert magánvaló léttől üres, végső valósága *(paramārtha; don dam-pa)* nincsen. Abból, hogy a szamszára sem igazi, magánvaló létező, logikusan következik, hogy a személy, az én, aki benne vándolhatna szintén nem valóságos kategória.[124]

---

[123] „A lét eme körforgásának felfoghatatlan a kezdete, nem lehet tudni, hogy hol, mikor kezdődik." *Anamataggo 'yaṁ ... saṁsāro pubbākoṭi na paññāyati,* D. J. Kalupahana (1986, 206. old.) idézete (SN II. 178.).
[124] Buddhapálita nyomán. BP 160–161. old.

3. *pūrvaṁ jātiryadi bhavejjarāmaraṇamuttaram /*
nirjarāmaraṇā jātirbhavejjāyeta cāmṛtaḥ //

gal-te skye-ba sngar 'gyur-la //
rga-shi phyi-ma yin-na ni //
skye-ba rga-shi med-pa-dang //
ma-shi-bar yang skye-bar 'gyur //

Ha előbb lenne a születés
És /csak/ utána az öregedés-halál,
Akkor a születés öregedés-halál nélküli lenne,
S az ember halhatatlannak születne.

Nágárdzsuna a létesülés tizenkéttagú oksági láncolatából az utolsó két láncszem *(nidāna)*, a születés és öregedés-halál időbeli viszonyát vizsgálja. Meg lehet-e határozni ellentmondásmentesen, hogy e két tényező közül melyik előzi meg a másikat? Ha a születést *(jāti; skye-ba)* a halált megelőző létezőnek fogjuk fel, akkor a haláltól külön, önállóan is kell, hogy létezzen. Mint ilyen, az öregedéstől és haláltól *(jarāmaraṇa; rga-shi)* független, önmagában nyugvó létező lenne, s a halál nem érinthetné. Ha tehát a születés valóban előidejű létező lenne, akkor mindig a születés állapotában maradnánk, halhatatlanok lennénk.

Első pillantásra úgy tűnik, mintha Nágárdzsuna ebben a versszakban a megelőző–rákövetkező–egyidejű sorrendiség vizsgálatát egyetlen életfolyamatra szűkítené le: Megszületünk, s majd valamikor később meghalunk? A következő versszakból azonban kiderül, hogy sokkal többről van szó. A létkerék, a tizenkétszakaszos oksági lánccal körben jár, de logikusan nem lehet meghatározni, hogy melyik irányban forog. Az elemzés felszínre hozza, hogy az idő órájának tizenkétbeosztásos számlapján a mutatók semelyik irányban sem járhatnak körbe, de nem is állhatnak. A születés tehát itt az újraszületés, a továbblétesülés láncszemét jelenti. Teljesen nyilvánvalónak látszik, hogy előbb meg kell halnunk ahhoz, hogy újraszülessünk, ám ez a feltevés is abszurd logikai következményekkel jár.

4. *paścājjātiryadi bhavejjarāmaraṇamāditaḥ /*
ahetukamajātasya syājjarāmaraṇaṁ katham //

gal-te skye-ba 'phyi 'gyur-la //
rga-shi snga-ba yin-na ni //
skye-ba med-pa'i rga-shi ni //
rgyu med-par ni ji-ltar 'gyur //

Ha /csak/ később lenne a születés
És azt megelőzően az öregedés-halál,
Akkor születés nélkül, ok nélkül,
Hogyan lehet öregedés-halál?

Az előző feltevés ellentettje szintén tarthatatlan: a születés az öregedéshez-halálhoz képest utóidejű létező sem lehet. Az, aki meg sem született, nem létezik, hogyan is korosodni s halhatna meg?

5. *na jarāmaraṇenaiva jātiśca saha yujyate /*
mriyeta jāyamānaśca syāccāhetukatobhayoḥ //

skye-ba-dang ni rga-shi-dag //
lhan-cig rung-ba ma yin-te //
skye-bzhin-pa-na 'chi 'gyur-zhing //
gnyi-ga rgyu-med-can-du 'gyur //

Az is elfogadhatatlan, hogy a születés
És öregedés-halál egyidejű legyen,
/Hiszen akkor/ meghalnánk, amint megszületünk,
És mindkettő ok nélkül történne.

Ebben a gondolatmenetben az (újra)születés oka a halál, a halál oka pedig a születés. Ha a születés és a halál egyidejű okozatok, akkor nem lehet az egyik a másiknak az oka. Emellett születés és halál ugyanabban az időben, egyazon helyen nem fordulhatnak elő, hiszen egymás ellentétei.[125]

---

[125]BP 163. old.

6. *yatra na prabhavantyete pūrvāparasahakramāḥ /*
prapañcayanti tāṁ jātiṁ tajjarāmaraṇam ca kim //

gang-la snga-phyi-lhan-cig-gi //
rim-pa de-dag mi srid-pa'i //
skye-ba de-dang rga-shi de //
ci-yi phyir-na spro-bar byed //

Ott, ahol nem áll fenn
A megelőző-rákövetkező-egyidejű sorrend,
Mi értelme születést és
Öregedést-halált megkülönböztetni?

Az időbeli elemzés nem igazolta a születés és halál fogalmak megkülönböztetett mivoltának jogosultságát. Így hát ezek a fogalmaink is tartalmatlanok; a *születés, halál* szavak által kijelölt dolgok nem valóságosak. Ha pedig nincs valódi születés és valódi halál, akkor a függő létezés többi tíz láncszeme sem valóságos. A lét kerekének körben forgása születés, halál és a többi szegmentum valósága nélkül nem más, mint káprázat. És hogyan is vándorolhatna létből létbe egy feltételezett személy, egy „én" születés és halál nélkül? Sőt, hogyan lehet *véget vetni* annak, aminek nincs *kezdete*?

Elég megdöbbentő lehet az olvasó számára Nágárdzsuna eme végkövetkeztetése, ami látszólag ellentmond a mindennapi tapasztalatainknak, sanyarú, időbe vetett emberi sorsunknak. Arra gondoljunk, hogy Nágárdzsuna számára a születés és halál kategóriák nem valóságos volta mit is jelent! A „születés" fogalommal azt jelöljük ki, hogy mikor kezdődik el *valaminek/valakinek a léte*, a „halál" szóval pedig azt határozzuk meg, hogy mikor ér véget *valaminek/valakinek a léte*. A létezők, azaz a „valamik és valakik" kontúrjait azonban emberi lehetőségeink és örökségünk szerint mi magunk húzzuk meg, megteremtve ezáltal a keletkezésük és megszűnésük észrevehetőségének, tényként észlelésének a lehetőségét. Ha viszont az általunk kimért létezőkről – mint már erről szó volt – kiderül, hogy a látszat ellenére nem önazonosak, saját magukat nem tartalmazzák, akkor kezdetük és végük, időbeli sorrendiségük értelmetlenné, sőt lehetetlenné válik.

7. *kāryaṁ ca kāraṇaṁ caiva lakṣyaṁ lakṣaṇameva ca /*
vedanā vedakaścaiva santyarthā ye ca ke cana //

'khor-ba 'ba'-zhig sngon-gyi mtha' //
yod ma yin-par ma zad-kyi //
rgyu-dang 'bras-bu-nyid-dang ni //
mtshan-nyid-dang ni mtshan-gzhi-nyid //

8. *pūrva na vidyate koṭiḥ saṁsārasya na kevalam /*
sarveṣāmapi bhāvānām pūrvā koṭi na vidyate //

tshor-dang tshor-po-nyid-dang ni //
don yod gang-dag ci yang rung //
dngos-rnams thmas-cad-nyid-la yang //
sngon-gyi mtha' ni yod ma yin //

Az első nem csupán
A létforgatagban nem található.
Az okozat és az ok,
A jellegzetesség és annak alanya,

Az érzetek és az érzékelő,
Legyen az bármilyen dolog:
Egyetlen egy létező esetén
Sincs meg az első.

Az utolsó két versszakban felsorolt dichotomikus létkategóriák elő– illetve utóidejűségének a lehetetlenségét Nágárdzsuna már a korábbi fejezetekben bebizonyította.[126]

[126]Lásd például a *A feltételek vizsgálata, Az alapelemek vizsgálata, Az eleve létező vizsgálata* című I., V. és IX. fejezeteket!

XII. A SZENVEDÉS VIZSGÁLATA

1. *svayaṁ kṛtaṁ parakṛtaṁ dvābhyāṁ kṛtamahetukaṁ /*
duḥkhamityeka icchanti tacca kāryaṁ na yujyate //

kha-cig sdug-bsngal bdag-gis byas //
gzhan-gyis byas-dang gnyis-kas byas //
rgyu med-pa-las 'byung-bar 'dod //
de ni bya-bar mi rung-ngo //

Egyesek úgy vélik: a szenvedés
Önokozott, más által okozott,
Mindkettő által okozott, ok nélkül való;
Ám az /semelyik/ okozat nem lehet.

Nágárdzsuna ebben a fejezetben a négy nemes igazság első két tagját veti vizsgálat alá. Azt kutatja, hogy a létre egyetemesen jellemző szenvedés *(duḥkha; sdug-bsngal)* és a szenvedés eredete illetve okai *(duḥkha-samudaya; sdug-bsngal-gyi kun-'byung)* mennyiben valóságosak, milyen értelemben „igazságok". A világban mindenütt jelenlevő szenvedésnek a tanítások szerint okai vannak, tehát a szenvedés okozat, következmény kell, hogy legyen. Nágárdzsuna a szokásos négyágú vizsgálati módszerrel *(caṭuṣkoṭi)* elemzi, hogy a szenvedést okozat minőségében meg lehet-e határozni. Az első versszakban fejtegetései végkövetkeztetését summázza: a szenvedés okozat voltának *(kārya; bya-ba)* végső valósága nincsen, mivel a létrejövetelének módját sehogyan sem lehet rögzíteni.

Mind Buddhapálita, mind Csandrakírti kommentárjában a szenvedés kérdése az opponensnek egy nagyon is ésszerűmek tűnő állítása kapcsán merül fel. Ha a szenvedés valóban létezik, akkor a szenvedő alanynak, az énnek *(ātman; bdag)* is léteznie kell, hiszen szubsztrátum, alany nélkül *(nirāśraya; rten med-pa)* ki az, aki szenved? Nágárdzsuna tehát a kommentárok szerint a szenvedést átélő átman tagadása céljából veti fel a szenvedés kérdését.

A témakör megértéséhez feltétlenül tudnunk kell, hogy a buddhista hagyomány szerint a mulandó elemekből összeálló öt halmaz az, ami eleve szenvedés természetű. A halmazokat ilyen értelemben *upādāna-skandhá*knak nevezik. Ezt a terminust szinte lehetetlen egyetlen szóval magyarra ültetni. Jelentése szó szerint: a megragadást/tulajdonítást képező halmazok. A megragadás /tulajdonítás azonban többféleképpen értendő. Az öt halmaz nemcsak a megragadás / tulajdonítás aktusát, hanem annak tárgyát (szintén *upādāna; nye-bar len-pa*) és alanyát *(upādātṛ; nye-bar len-pa-po))* is képezi. Mondhatjuk úgy is, hogy az öt halmaz felelős azért, hogy tulajdonos minőségben érezzük magunkat, hogy tulajdon tapasztalataink során a tulajdon világunk képe kialakul bennünk. A világ meghatározott módon való bekebelezése, az én házának felépülése, felépítése azonban elkerülhetetlenül szenvedéssel jár, hiszen az énképet biztosító halmazok elemei állandótlanok *(anitya; mi rtag-pa)*, folyton keletkeznek és elmúlnak, összeállnak *(saṁskṛta; 'dus-byas)* és széthullanak.

Csandrakírti kommentárjában az opponens így fogalmazza meg a szenvedés nemes igazságát: „Noha a birtokló megragadás/tulajdonítás öt halmazának öntermészete a szenvedés, /a halmazok/ csak azok számára jelentenek szenvedést, akik szenvedéstermészetűeknek látják őket; akik tévhitet táplálva máshogyan tapasztalják őket, azoknak nem szenvedés. Ezért /a halmazok/ szenvedéstermészete a nemesek számára igazság, és ezért hívják a szenvedés nemes igazságának."[127] A szenvedésnek ezt a buddhista definícióját mindig szem előtt kell tartanunk, amikor Nágárdzsuna okfejtését követjük, hiszen ebben a fejezetben végig a halmazok viszonylatában tárgyalja azt.

2. *svayaṁ kṛtaṁ yadi bhavetparatītya na tato bhavet /*
skandhānimānamī skandhāḥ saṁbhavanti pratītya hi //

gal-te bdag-gis byas gyur-na //
de-phyir brten-nas 'byung mi 'gyur //

---

[127]*... yadyapi pañca-upādāna-skandhā duḥkha-svabhāvā bhavanti tathāpi ya etān duḥkha-ātmakān paśyanti teṣāmeva duḥkhaṁ vyavasthāpyate na viparyāsa-anugamād-anyathā-upalabhamānānāmiti / ata āryānāmeva duḥkha-ātmatā satyamiti kṛtvā duḥkham-āryasatyamtyucyate //* PP 476, 4–7.

gang-phyir phung-po 'di-dag-la //
brten-nas phung-po de-dag 'byung //

Ha önokozott lenne,
Nem függésben jönne létre.
Bizony eme halmazoktól függve
Jönnek létre azok a halmazok.

Az okozat létrejövetelének első lehetséges módja az *önokozottság*, avagy *maga által okozottság (svayaṁ kṛtam; bdag-gis byas-pa)*. Az *önokozott* terminus értelmezésének több szintje van. Noha itt speciálisan a szenvedés okozata a kérdés, ez a témakör szoros kapcsolatban van *A feltételek vizsgálata* című I. fejezettel, ahol is Nágárdzsuna mindennemű okozat avagy következmény keletkezésének lehetőségeit elemezte. Az *önokozottság* terminus az I. fejezetben használt *önmagából való keletkezés (svata utpāda; bdag-las skye-ba)* kifejezés szinonimája, vagyis azt a nézetet képviseli, hogy az okozat lényegileg azonos az őt kiváltó okkal, mivel potenciálisan már eleve benne foglaltatik.[128]

Csandrakírtinek a 2. strófához fűzött részletesebb magyarázata csupán a PP tibeti változatában maradt fenn. A tibeti szöveg szerint ha a szenvedés önmaga által okozott *(bdag-rang-gis; *svātmanā)*, azaz keletkezésének okát önmagában hordozza, akkor rajta kívülálló okoktól és feltételektől nem függő, önmagában létező *(rang-gi ngo-bo-nyid; *svabhāvatā)* lenne. Ez a feltevés elfogadhatatlan, hiszen „a halál pillanatában meglévő halmazoktól függve jönnek létre az (újra)születésben résztvevő halmazok".[129]

Ebből az okfejtésből tisztán látható, hogy a buddhisták mennyire eleve adott ténynek veszik az ember személyét alkotó elemhalmazok szenvedéstermészetét. A halmazokkal járó szenvedés annyira egyetemes érvényű számukra, hogy a két fogalmat szinte felcserélhetőkként használják. A létezés láncolatában az új halmazok (szenvedés)természetét mindig az őket megelőző régebbi halmazok

---

[128]A *magából való keletkezés* lehetetlenségét bizonyító érveket lásd az I. fejezetben.
[129]*... imān maraṇāntikān skandhān pratīyema aupapatyāṁśikāḥ skandhāḥ utpadyante ...* PP 228, 3–4.

határozzák meg, s mivel az új és régi halmazok nem lehetnek azonosak, a hozzájuk tapadó szenvedés sem lehet önazonos.[130]

3. *yadyamībhya ime 'nye syurebhyo vāmī pare yadi /*
bhavetparakṛtaṁ duḥkhaṁ parairebhiramī kṛtaḥ //

gal-te de-las 'di gzhan-zhing //
gal-te 'di-las de gzhan-na //
gzhan-de-dag-gis 'di byas-pas //
sdug-bsngal gzhan-gyis byas-par 'gyur //

Ha ezek mások lennének, mint azok,
Vagy ha azok mások lennének, mint ezek,
Akkor más okozná a szenvedést,
Mivel így ezek, mint különbözőek okoznák azokat.

A *más által okozottság* az I. fejezetben tárgyalt *másból való keletkezés (parata utpatti; gzhan-las skye-ba)* felfogásának felel meg. Az a feltevés, hogy a szenvedés *más által okozott (parakṛtam; gzhan-gyis byas-pa)*, csakis akkor lehetne igaz, „ha ezek az (újra)születésben résztvevő halmazok mások lennének, mint azok a halál pillanatában meglévő halmazok, vagy ha az (újra)születésben résztvevők mások lennének, mint a halál pillanatában meglévő halmazok. (Igazi) különbözőség azonban nincs közöttük, hiszen az okok és okozatok folytonossági láncolatot alkotnak *(hetu-phala-sambandha-avasthānāt; rgyu-dang 'bras-bu'i 'brel-pa gnas-pa)*".[131] Csandrakírti eme magyarázatából kiderül, hogy a más által okozottságnak végül is az abszolut másság, különbözőség *(paratva; gzhan-pa-nyid)* a követelménye. A valóság megragadhatatlan voltát tükrözi, hogy a régebbi halmazaink nem lehetnek teljesen azonosak *(ekatva; gcig-nyid)* az újakkal, ám nem lehetnek teljesen különbözőek sem.

---

[130]Lásd még *A négy nemes igazság vizsgálata* című XXIV. fejezetet, ahol Nágárdzsuna feltárja, hogy mily következményei lennének annak, ha a szenvedés öntörvényű, önmagában nyugvó jelenség lenne.
[131]PP 229, 4–6.

4. *svapudgalakṛtaṁ duḥkhaṁ yadi duḥkhaṁ punar vinā /*
svapudgalaḥ sa katamo yena duḥkhaṁ svayaṁ kṛtaḥ //

gal-te gang-zag bdag-gis ni //
sdug-bsngal byas-na gang bdag-gis //
sdug-bsngal byas-pa'i gang-zag de //
sdug-bsngal ma-gtogs gang-zhig yin //

Ha viszont önnön személyünk okozza
A szenvedést, akkor ki az az önszemély,
Aki a szenvedéstől külön /létezve/
Maga hozza létre azt.

Ebben a versszakban a szenvedés önokozottságát már más vonatkozásban tárgyalja Nágárdzsuna. Az *önmaga által okozottság* itt abban az értelemben vetődik fel, hogy vajon *önnön személyünk (svapudgala; gang-zag bdag)*, saját magunk idézzük-e elő azokat a szenvedéseket, amelyeket megélünk. Annak, hogy saját magunk okozhassuk őket, egyik alapvető feltétele a létünk során végig fönálló önazonosság. Korábbi létünk, létszakaszaink személyének teljesen azonosnak kellene lennie a jelenlegi és jövőbeli személyünkével. Ez a lehetőség most nem azon bukik meg, hogy maga az azonosság lehetetlen; valójában az azonosnak vagy különbözőnek minősíthető személynek, énnek nincs valósága.

Csandrakírti érvelése megvilágító erejű: Nem létezik a halmazoktól elkülönült, önálló személy, központi én. A magunk személye a halmazok alapján tételeződik; nem más, mint a halmazokra fogott elnevezés *(prajñapti; gdags-pa)*.[132] Ha pedig a tulajdonítás alapjául szolgáló öt halmaz *(upādāna-skandha; nyer-len-pa'i phung-po)*

[132]A *Milindapañha* számos hasonlata, így a szekér példája is jól szemlélteti a halmazok nyomán kialakuló *személy* elnevezés voltát. „... a rúddal, a tengellyel, a kerekekkel, a kocsitesttel, a zászlórúddal, a hámmal, a gyeplővel és az ostorral összefüggésben keletkezik az a név, megjelölés, fogalom, kijelentés, hogy „kocsi". /.../ ahogy az összeillesztett kocsirészekkel összefüggésben mondjuk azt a szót, hogy „kocsi", ugyanígy használjuk azt a szót is, hogy „lény", ha az öt léthalmaz jelen van." Tenigl-Takács L. 1994, 24. old.

természeténél fogva szenvedéssel teli, akkor a tőlük külön nem létező „személy" is szenvedéstermészetű kell, hogy legyen.[133]A feltételezdett személy tehát nem hozhatja létre a szenvedést, hiszen szenvedés nélküli személy egyáltalán nem létezik.

5. *parapudgalajaṁ duḥkhaṁ yadi yasmai pradīyate /*
pareṇa kṛtvā tadduḥkhaṁ sa duḥkhena vinā kutaḥ //

gal-te gang-zag gzhan-las ni //
sdug-bsngal 'byung-na gzhan-zhig-gis //
sdug-bsngal de byas gang sbyin de //
sdug-bsngal ma-gtogs ji-ltar rung //

Ha más személy okozza a szenvedést,
Akkor a szenvedéstől külön
Hol létezik az /a személy/,
Akinek a más okozta szenvedés átadatik?

Csandrakírti az emberi és isteni létformák példáját hozza fel annak bizonyítására, hogy a szenvedés okozója és megélője különböző sem lehet. Ha feltesszük, hogy az ember személye *(manuṣya-pudgala; mi'i gang-zag)* okozza az isteni létforma szenvedését *(deva-duḥkha; lha'i sdug-bsngal)*, akkor ugyanaz a következetlenség áll fenn, mint a 4. versszakban: Az isten-személy *(deva-pudgala; lha'i gang-zag)* is csupán a szenvedéstermészetű halmazok alapján képzett elnevezés. Mivel így szenvedés nélkül isten-személy sem létezik, ezért nincs senki, aki átvehetné az ember által okozott szenvedést.[134]

6. *parapudgalajaṁ duḥkhaṁ yadi kaḥ parapudgalaḥ /*
vinā duḥkhena yaḥ kṛtvā parasmai prahiṇoti tat //

gal-te gang-zag gzhan sdug-bsngal //
'byung-na gang-gis de byas-nas //

---

[133]Csandrakírti magyarázata nyomán. Lásd PP 230–231. old.
[134]PP 231. old. Magyar nyelven az istenek szenvedéséről lásd Horváth Z. Zoltán 1994, 89–90.old.

gzhan-la ster-ba'i gang-zag gzhan //
sdug-bsngal ma gtogs gang-zhig yin //

Ha más személy okozza a szenvedést,
Akkor ki az a másik személy,
Aki a szenvedéstől külön /létezve/
Létrehozza, majd másra ruházza azt?

Nágárdzsuna a 4. versszakban előadott érveit ismétli itt annak alátámasztására, hogy a szenvedés más személy által okozott nem lehet. Az 5–6. versszakok gondolatmenete szerint a szenvedésnek semmilyen személy nem lehet sem az okozója, átadója, sem a befogadója, mivel a szenvedéstermészetű halmazoktól elkülönülten, azaz szenvedés nélkül semelyik sem létezik. Így természetesen a szenvedést okozó és az azt átélő személy különbözősége szóba sem jöhet.

7. *svayaṁ kṛtasyāprasiddherduḥkhaṁ parakṛtaṁ kutaḥ /*
paro hi duḥkhaṁ yatkuryāttattasya syātsvayaṁ kṛtaṁ //

bdag-gis byas-par ma grub-pas //
sdug-bsngal gzhan-gyis ga-la byas //
gzhan-gyis sdug-bsngal gang byed-pa //
de ni de-yi bdag-byas 'gyur //

Mivel az önokozottság nem bizonyítható,
Hogy is lehetne más által okozott a szenvedés?
/Hiszen/ a szenvedés, amit más okoz,
Az ő számára önokozott.

Azonosság és különbözőség egymást feltételező fogalmak. Másság csakis akkor lehetséges, ha van önazonosság. Mivel nincs olyan személy, aki a szenvedéstől külön létezve maga hozza létre azt (4. versszak), ezért teljesen értelmetlen azt feltételezni, hogy egy tőle különböző személy (például egy istenlény) számára átörökítheti azt.

8. *na tāvatsvakṛtaṁ duḥkhaṁ na hi tenaiva tatkṛtaṁ /*

paro nātmakṛtaścetsyādduḥkhaṁ parakṛtaṁ kathaṁ //
re-zhig sdug-bsngal bdag-byas min //
de-nyid-kyis ni de ma byas //
gal-te gzhan bdag ma byas-na //
sdug-bsngal gzhan-byas ga-la 'gyur //

Először is a szenvedés nem önokozott.
Önmagát nem okozza /semmi/.
Ha /pedig/ a másik nem önmaga által okozott,
A szenvedés hogyan lehetne más által okozott?

A 7–8. versszakok látszólag nem mutatnak tartalmi eltérést, Csandrakírti kommentárjából azonban kiderül, hogy az önokozottságot és más által okozottságot megint egy újabb jelentésében kell értenünk. A mondanivalót az „Önmagát nem okozza /semmi/" állításból lehet felfejteni, amihez Csandrakírti ezt a magyarázatot fűzi: „Önmagát nem okozza /semmi/, mert logikailag ellentmondásos az, hogy a cselekvés önmagára irányuljon *(svātmani vṛtti-virodhāt)*. Ezért nem önokozott."[135] Csandrakírti eme magyarázata összecseng *A tűz és a tüzelő vizsgálata* című X. fejezet 1. versszakában alkalmazott érveléssel:

Ha a tüzelő maga a tűz lenne,
Akkor az alany és a tárgy azonos lenne.
Ha a tűz a tüzelőtől különbözne,
Akkor tüzelő nélkül is létezne.

Nágárdzsuna tehát arra céloz, hogy a cselekvés *(vṛtti* vagy *kriyā)*, a szenvedés aktusa nem irányulhat önmagára, vagyis a cselekvés alanya *(kartā; byed-pa-po)*, a szenvedést aktualizáló nem szenvedhet. Ez az okfejtés sokunk számára elég furcsának tűnhet. Csandrakírti gondolatmenete könnyebben érthetővé válik, ha arra az általános ind példára gondolunk, hogy „a kés pengéje nem vágja meg önmagát". Ha a szenvedés aktusa nem irányulhat ugyannarra az alanyra, mint aki azt előidézi, akkor ennek az alanynak a szenvedését csakis más, rajta

---

[135] *yasmānna tenaiva hi tatkṛtaṁ svātmani vṛtti-virodhātataḥ svakṛtaṁ nāsti /* PP 232. old.

kívülálló okok kelthetik. Ha pedig nincs olyan önmagában létező *(svabhāva; rang-bzhin)* szenvedő alany, aki szenvedő mivoltát csakis önmaga határozza meg, akkor önazonosság híján logikailag lehetetlen azt feltételezni, hogy valamitől is különbözik. [136]

9. *syādubhābhyāṁ kṛtaṁ duḥkhaṁ syādekaikakṛtaṁ yadi /*
parākārāsvayaṁkāraṁ duḥkhamahetukaṁ kutaḥ //

gal-te re-res byas gyur-na //
sdug-bsngal gnyis-kas byas-par 'gyur //
bdag-gis ma byas gzhan ma byas //
sdug-bsngal rgyu-med ga-la 'gyur //

A szenvedés mindkettő által okozott akkor lenne,
Ha az egyik és a másik is okozná.
/De/ nem más, s nem önmaga által okozott.
Ok nélkül pedig hogyan lehetne szenvedés?

Az az elképzelés, hogy a szenvedés mindkettő által okozott *(ubhaya-kṛta; gnyis-kas byas-pa)*, azaz önokozott és más által okozott is, az előző elemzés fényében már teljesen nyilvánvalóan tarthatatlan. Mivel nem bizonyítható sem az önmaga által, sem a más által való okozottság, ezért e két hamis feltevés egyesítése sem vezethet helyes megállapításra. A szenvedés létrejövetelének e harmadik lehetséges módja az I. fejezetben vizsgált *mindkettőből való keletkezés (dvābhyām utpatti; gnyis-las skye-ba)* kérdésének egy speciális esete. Buddhapálita a negyedik lehetőség, a szenvedés ok nélküli, véletlenszerű *(ahetukam; rgyu-med)* keletkezése ellen így érvel: „Ha /véletlenszerűen/ jönne létre, akkor bármi, bármikor létrejöhetne. Így minden erőfeszítés értelmét vesztené, és felmerülne a zűrzavar hibája. Ez pedig elfogadhatatlan."[137]

10. *na kevalaṁ hi duḥkhasya cāturvidhyaṁ na vidyate /*

---

[136]PP 232–233. old.

[137]*ci-ste 'gyur-na ni rtag-tu thams-cad 'byung-bar 'gyur-ro // de-lta yin-na rtsom-pa thams-cad don med-pa-nyid-dang 'dres-pa'i skyon chen-por yang 'gyur-bas de ni mi 'dod-do //* BP 177. old.

bāhyānāmapi bhāvānāṁ cāturvidhyaṁ na vidyate //
sdug-bsngal 'ba'-zhig rnam-pa bzhi //
yod ma yin-pa ma yin-gyi //
phyi-rol dngos-po-rnams -la yang //
rnam-pa bzhi-po yod ma yin //

Nemcsak a szenvedés az, ami
Nem létezhet e négyféle módon;
A külső dolgok ugyanúgy
Nem létezhetnek a négyféle módon.

Bebizonyosodott, hogy a négy alternatív lehetőség közül semelyik módon sem igazolható a szenvedés létezése. Nemcsak a szenvedés, hanem az érzékeink által okként illetve okozatként tapasztalt *külső dolgok (bāhyā bhāvāḥ; phyi-rol-gyi dngos-rnams)*, például mag és hajtás, sem valóságosak. Ám az, hogy a szenvedés és bármi egyéb dolog a világon végső soron nem valóságos, mert önmagukban megálló létük nincsen, nem jelenti azt, hogy egyáltalán nem léteznek. A köznapi tapasztalat szintjén *(saṁvṛti; kun-rdzob)* igenis el kell ismernünk, hogy van szenvedés. A szenvedésnek és egyebeknek a korábban tárgyalt négyféle létezési módját azonban még a köznapi gyakorlat sem igazolja. A szenvedés köznapi értelemben vett létezését is csupán kölcsönös függési viszonyban *(pratītya-samutpāda; brten-nas 'byung-ba)* lehet elfogadni. A függő keletkezés jelentése nem azonos a fentebb vizsgált és elvetett négyféle ok-okozatisággal, hanem egy olyan viszonylagosságot jelöl, amelyben kifejezésre jut az az abszurd helyzet, hogy az ok és okozat szavainkban különnállóan jelölt létezők valójában beazonosíthatat-lanok.[138]

[138]Csandrakírti kommentárja nyomán. PP 234. old.

XIII. A FELTÉTELES KÉPZŐDMÉNYEK VIZSGÁLATA

A feltételes képződmények *(saṁskāra; 'du-byed)* műszó ebben a fejezetben nemcsak a személyiséget alkotó negyedik elemhalmazt *(saṁskāra-skandha; 'du-byed-kyi phung-po)* jelöli, hanem az összes olyan jelenséget *(dharma; chos)*, amely csupán feltételeknek alávetetten, más jelenségekkel való függőségi viszonyban keletkezik. Létünk eme feltételekhez kötött elemei önállótlan egymásrautaltságban működnek, s az együttműködés–összetevődés eredményeként olyan alanyi és tárgyi, szellemi és anyagi képződmények alakulnak ki, amelyek megtévesztő módon valódi, különálló létezők látszatát keltik. Az öt halmaz (anyagi formák, érzetek, észleletek, tudati képződmények/késztetések, tudatosságok) ezekből a feltételeknek alávetett, függő elemekből *(saṁskṛta-dharmāḥ; 'dus-byas-kyi chos-rnams)* épül fel.

1. *tanmṛṣā moṣadharma yadbhagavānityabhāṣata /*
   sarve ca moṣadharmāṇaḥ saṁskārāstena te mṛṣā //

   bcom-ldan 'das-kyis chos gang-zhig //
   slu-ba de ni brdzun zhes gsungs //
   'du-byed thams-cad slu-ba'i chos //
   des-na de-dag brdzun-pa yin //

   Aminek megtévesztő a természete,
   Az valótlan. – mondta a Magasztos.
   A feltételes képződmények mind
   Megtévesztőek, ezért valótlanok.

A halmazok feltételes, azaz kölcsönös függésben összetevődő jelenségei *(saṁskārāḥ; 'du-byed-rnams)* elsősorban azért megtévesztőek, mert azt a látszatot keltik, mintha saját magukban hordoznának olyan állandó tulajdonságokat, amelyek alapján jogosan tételezzük, hogy magánvaló léttel, önmagukat beazonosító természettel *(svabhāva; rang-*

bzhin/ngo-bo-nyid) rendelkeznek. Az előző fejezetben alkalmazott logikai elemzés során bebizonyosodott, hogy létüket semmilyen módon sem lehet igazolni, a köznapi tapasztalat számára azonban mégis valóságos létezőknek tűnnek. Nágárdzsuna ebben a strófában a Felébredettnek egy olyan kijelentését idézi, amely a páli Kánonban több helyen is előfordul. A *Majjhimanikāyá*ban *Az elemek vizsgálata* című szuttában *(Dhātuvibhaṅgasuttaṁ)* is ugyanez a mondat hangzik el: „Koldus, aminek megtévesztő a természete, az valótlan; aminek a természete nem megtévesztő, az a való – a nibbána."[139]

Csandrakírti szintén hangsúlyozza, hogy egyedül a nirvána, az ellobbanás állapota az, amelyben feltárul a végső igazság, amikor nem látszódnak hamis, csalóka jelenségek. A mádhjamikák számára a feltételes képződmények (az öt elemhalmaz) illúzió volta nem csak annyit jelent, hogy általuk megtévesztve a tulajdon énünk tartós képe alakul ki bennünk; az öt halmaz személyközpontú elemzése mellett előtérbe kerül az a megközelítésmód, amely nyilvánvalóbbá teszi, hogy a személyes összetevőket alkotó halmazok valójában az egész jelenségvilágot magukban foglalják. Nágárdzsuna tehát nemcsak arra gondol, hogy pszichikai–szellemi élményeink tévedések, hanem arra is, hogy *alaptalanok*. Alaptalanok, mert valós tárgyi alap nélkül éljük meg őket.

2. *tanmṛṣā moṣadharma yadyadi kiṁ tatra muṣyate /*
etattūktaṁ bhagavatā śūnyatāparidīpakaṁ //

gal-te slu-chos gang yin-pa //
de brdzun de-la ci-zhig slu //
bcom-ldan-'das-kyis de gsungs-pa //
stong-nyid yongs-su bstan-par yin //

Ha az, ami megtévesztő, valótlan,
Akkor mi az, ami megtéveszt?
A Magasztos az üresség re világított rá
Evvel a mondásával.

---

[139]*Taṁ hi, bhikkhu, musā yaṁ mosadhammaṁ, taṁ saccaṁ yaṁ amosadhammaṁ nibbānaṁ.* MN 140, 245. old.

Ez a strófa igen nehezen érthető, bonyolult logikát követ. A kommentárok szerint Nágárzsuna az opponens félreértését akarja eloszlatni. A Magasztos a megtévesztő jelenségek valótlanságáról, káprázat voltáról beszélt, ám evvel a kijelentésével nem a nemlétezésükre akart rámutatni. Nágárdzsuna sem nihilista, hiszen a nihilista álláspont fel sem merülhet annak számára, aki túljutott mind a létezés *(astitā; yod-pa-nyid)*, mind a nemlétezés *(nāstitā; med-pa-nyid)* hamis szemléletén, vagyis egészen más szemmel tekint a világra. Ha a jelenségek valótlansága *(mṛṣā; brdzun)* azt jelentené, hogy nem léteznek, akkor megtéveszteni sem lennének képesek, hiszen ami egyáltalán nem létezik, annak badarság bármilyen cselekvést tulajdonítani.

Buddhapálita egy igen szellemes példával illusztrálja ezt az abszurditást. „Ha nem létezik, mi az, ami megtéveszt? Ha /a nemlétező/ megtévesztene, akkor egy pásupata (Śiva Paśupati követője) vagy nirgrantha (meztelen dzsaina aszkéta) vagyona rablók támadásának lenne kitéve."[140] Vagyis eleve nem létezik olyan tárgyi alap *(padārtha; dngos-po)*, amelynek a létezését avagy a nemlétezését lehetne állítani.[141]Nágárdzsuna arra figyelmeztet, hogy a Magasztos a feltételek szabta jelenségek valótlanságán az ürességüket, a magánvaló létük, önnön természetük hiányát értette.

ELLENVETÉS

3. *bhāvānāṁ niḥsvabhāvatvamanyathābhāvadarśanāt /*
asvabhāvo bhāvo nāsti bhāvānāṁ śūnyatā yataḥ //

4a *kasya syādanyathābhāvaḥ svabhāvaścenna vidyate /*

dngos-rnams ngo-bo-nyid med-de //
gzhan-du 'gyur-ba snang-phyir-ro //
dngos-po ngo-bo-nyid-med med //
gang-phyir dngos-rnams stong-pa-nyid //
gal-te ngo-bo-nyid med-na //

---

[140]*'di-ltar med-pa-la ci-zhig slu-bar 'gyur / ci-ste slu-bar 'gyur-na ni phyugs-bdag-pa-dang gcer-bu-pa'i nor-la yang chom-rkun-pa-dag 'tshe-bar 'gyur-ro //* BP 180 old.
[141]Lásd RV I. 55. versszak, ahol hasonló gondolat fogalmazódik meg.

gzhan-du 'gyur-ba gang-gi yin //

Mivel a dolgokat változni látjuk,
Ezért /mondjuk, hogy/ nincs öntermészetük.
Mivel a dolgok üresek,
Öntermészet nélküli dolog nem lehet.

Ha öntermészet nem létezne,
Változása minek lenne?

A nem mahájána buddhista opponensnek valójában az a meggyőződése, hogy a dolgoknak van saját magukban nyugvó léte, önnön természete *(svabhāva; rang-bzhin/ngo-bo-nyid)*. Az öntermészet hiánya számára egy meglévő öntermészet szakadatlan változásával, alakulásával egyenértékű. Úgy gondolja, hogy az önmeghatározó tulajdonságok állandó változása, állandótlansága *(anityatā; mi rtag-pa-nyid)* jelenti az ürességet, s ezért éppen az üresség, azaz a változás miatt a tulajdonságoknak *(dharma; chos)* kell lenni alanyának *(dharmin; chos-can)* is. A mulékony tulajdonságokat hordozó alanynak, annak a saját természetnek, amelyhez a tulajdonságok tartoznak, léteznie kell, hiszen egy nemlétező tulajdonosnak nem lehetnek sem megszerzett, sem elvesztett tulajdonságai/tulajdonai.[142] Nagyon valószinű, hogy az opponens a hínajána szarvásztiváda (=vaibhásika) iskolához tartozik, mivel ők voltak azok, akik a lételemeknek *(dharma; chos)* olyan öntemészetet tulajdonítottak, amely jelenben, múltban és jövőben egyaránt létezik.

VÁLASZ

4b *kasya syādanyathābhāvaḥ svabhāvo yadi vidyate //*

gal-te ngo-bo-nyid yod-na //
ji-lta-bur-na gzhan-du 'gyur //

Ha öntermészet létezne,

[142]Csandrakírti magyarázata nyomán. PP 240–241. old.

Változása minek lenne?

Mivel az opponens az *öntermészet* fogalmát az ellenvetésében elég homályosan, kettős értelemben használta, mind Buddhapálita, mind Csandrakírti definiálja az „öntermészet" terminust. „Azt a tulajdonságot *(dharma; chos)* nevezzük öntermészetnek, ami az adott tárgyat változatlanul elkiséri; mivel más /tárgyhoz/ nem társul."[143] Csandrakírti a mindennapi tapasztalatból vett példát hoz fel annak bizonyítására, hogy a dolgok öntermészete képtelen az opponens által emlegetett változásra. A tűz heve például a köznapi tapasztalati igazság szintjén *(saṁvṛti-satya; kun-rdzob-tu bden-pa)* a tűz önnön természete, mivel állandóan együttjár vele. Nem így a víz melege, ami csak egy mesterségesen létrehozott dolog. Az öntermészet tehát állandó, és nem függ mástól. Ha pedig állandó, akkor téves az az elképzelés, hogy a dolgoknak önnön természete van, hiszen az örök változásnak vagyunk szemtanúi.[144]

5. *tasyaiva nānyathābhāvo nāpyanyasyaiva yujyate /*
yuvā na jīryate yasmādyasmājjīrṇo na jīryate //

de-nyid-la ni gzhan-'gyur med //
gzhan-nyid-la yang yod ma yin //
gang-phyir gzhon-nu mi rga-ste //
gang-phyir rgas-pa yang mi rga'o //

Sem ugyanannak, sem másnak
Nem lehet változása.
Így hát a fiatal nem öregszik,
És az öreg sem öregszik.

Nágárdzsuna továbbra is azt tárgyalja, hogy milyen abszurd, a tapasztalatainknak ellentmondó következményekkel jár a dolgok önnön természetének feltételezése. Ha két dolgot különálló és

---

[143]*iha yo dharmo yaṁ padārthaṁ na vyabhicarati sa tasya svabhāva iti vyapadiśyate aparapratibaddhatvāt/*, PP 241. old.
[144]PP 241. old.

különböző öntermészettel bíró létezőkként fogunk fel, akkor az öregedés, ami a változás egy fajtája, lehetetlen. Ebben a példában a fiatalság állapota *egy* dolog, az öregség állapota pedig *egy másik* dolog. Ha a fiatalság egy önmagával mindig azonos és mástól teljesen független állapot, akkor a fiatalság állapotában nem öregedhetünk meg, hiszen így a fiatalkor önnön természete az öregség hiánya, az öregség nem érintheti. Az öreg ember, aki már eleve az öregség állapotában van, szintén nem kezdhet öregedni, hiszen így két öregség állna fenn. Nem is beszélve arról, hogy az öreg ember (aki öregedhetne) az öregkor előtt még nem is létezik.

6. *tasya cedanyathābhāvaḥ kṣīrameva bhaveddadhi /*
kṣīrādanyasya kasya ciddadhibhāvo bhaviṣyati //

gal-te de-nyid gzhan 'gyur-na //
'o-ma-nyid ni zhor 'gyur-ro //
'o-ma-las gzhan gang-zhig ni //
zho-yi dngos-po yin-par 'gyur //

Ha egyazon dolog változna meg,
Maga a tej lenne az aludt-tej.
Következésképpen az aludt-tej
Másból, mint tejből kell legyen.

Ha az opponens azt feltételezi, hogy *ugyanaz* a dolog vesz részt végig a változásban, vagyis egy adott, öntermészetében rögzített dologhoz tartozik a változás, akkor indokolatlanul tesz különbséget például tej s aludt-tej között. Mivel azonban az opponens a tejet és aludt-tejet két különböző dolognak tekinti, ezért az az abszurd következmény adódik, hogy az aludt-tej tejből nem lehet, csakis valami másból.

Nágárdzsuna itt, a 6. versszakban fejezi be a változás lehetőségének vizsgálatát. Az elemzés bebizonyította, hogy a változás, átalakulás lehetetlen az öntermészetük alapján egymástól megkülönböztetett dolgok esetében. A változás folyamata nem tartozhat mindvégig ugyanahhoz a dologhoz, de az adott dologtól különböző valami, azaz egy hozzá képest más öntermészetű létező sem sem eshet át a tapasztalt

változáson. Ugyancsak bizonyítást nyert, hogy éppen a változás tételezése és tapasztalása miatt nem lehet a dolgoknak változatlanul fennálló öntermészete.

A mádhjamika álláspont szerint a Magasztos az 1. versszakban idézett kijelentésével nem az önnön természetük révén meghatározott dolgok változékony természetére utalt, hanem éppen az öntermészetük hiányára, ürességükre.[145] A feltételes jelenségek azért megtévesztőek, mert hamis módon saját önmeghatározó természetet mutatnak fel, s ezért az átlagember valódi dologi létet tulajdonít nekik.

7. *yadyaśūnyaṁ bhavetkiṁ citsyācchūnyamiti kiṁ cana /*
na kiṁ cidastyaśūnyaṁ ca kutaḥ śūnyaṁ bhaviṣyati //

gal-te stong-min cung-zad yod //
stong-pa'ang cung-zad yod-par 'gyur //
mi-stong cung-zad yod min-na //
stong-pa'ang yod-par ga-la 'gyur //

Ha létezne valami nemüres,
Akkor létezne valami üres is.
De mivel semmi nemüres nem létezik,
Hogyan is létezne az üres?

Csandrakírti kommentárja szerint Nágárdzsuna ebben a strófában a következő ellenvetésre válaszol: „Öntermészet nélküli dolog nem létezik, és a dolgoknak az ürességét tételezzük. Következésképpen a dolgok öntermészete az, ami az ürességük szubsztrátuma *(āśraya; rten-pa)*."[146]Az opponens tehát úgy gondolja, hogy az egyedi jelenségek önnön természetükben hordozzák az üresség tulajdonságot. Csakhogy az üresség, mint specifikus tulajdonság nem létezik. Olyannyira egyetemes jellegzetesség, hogy kivétel nélkül az összes jelenségnek

---

[145]Buddhapálita magyarázata alapján. *de'i phyir brdzun-pa zhes gsungs-pa ni dngos-p-rnams-kyi ngo-bo-nyid stong-pa-nyid yongs-su ston-par byed-pa yin-gyi / ngo-bo-nyid nges-par mi gnas-pa ston-par byed-pa ni ma yin-no //* BP 184. old.

[146]*asvabhāvo bhāvo naivāsti śūnyatā ca bhāvānāmiṣyate tasmādasti śūnyatāśrayo bhāvasvabhāva iti /* PP 245. old.

közös tulajdonsága *(sarvadharmānāṁ sāmānyalakṣaṇam).* Az üresség egyetemessége miatt nincsen egyetlen egy olyan jelenség sem, amely ellenkező tulajdonságú, azaz nemüres lenne. Ha pedig a nemüresség nem létezik, akkor nem létezhet az antitézise *(pratipakṣa; gnyen-po)*, az üresség sem. Leegyszerűsítve: ha valami egyetemlegesen nincsen, akkor badarság az ellentettjéről beszélni. Az üresség tehát nem egy olyan dolog, ami a szokványos dichotomikus gondolkodásmódunkkal megragadható, kategorizálható lenne. Mivel az üresség nem ad lehetőséget az *x –nem x* típusú beazonosításra, ezért nem egy olyan létező, aminek valami is a szubsztrátuma lehetne.

8. *śūnyatā sarvadṛṣṭīnāṁ proktā niḥsaraṇaṁ jinaiḥ /*
yeṣāṁ tu śūnyatādṛṣṭistānasādhyān babhāṣire //

rgyal-ba-rnams-kyis stong-pa-nyid //
lta kun nges-par 'byin-par gsungs //
gang-dag stong-pa-nyid lta-ba //
de-dag bsgrub-tu med-par gsungs //

Az üresség minden nézet eleresztése,
Így mondták a Győzedelmesek.
S menthetetleneknek nevezték azokat,
Akiknek az üresség a nézete

Az üresség, mint a minden nézettől *(dṛṣṭi; lta-ba)*, spekulatív teóriától való mentesség az előző versszak gondolatainak szükségszerű folyamodványa. „Az üresség nem egy dologi létező *(bhāva; dngos-po)*, hanem pusztán a nézetek gyártásának beszüntetése."[147] Aki az ürességet „eldologiasítja", azaz egy ténylegesen létező dolognak *(bhāva; dngos-po)* fogja fel, annak számára maga az üresség válik spekulatív nézetté. Az üresség nem egy újabb dolog létének állítása, hanem pusztán a köznapi tapasztalataink során konkretizálódott létezők és nemlétezők valódiságának a hiányát jelző szó. Mint ilyen, az üresség is üres, hiszen nem egy létező. Az ürességet azért sem lehet a dolgok tulajdonságaként posztulálni, mert az üres dolog valójában nem dolog.

---

[147] */śūnyatā/ na ca dṛṣṭikṛtānāṁ nivṛttimātraṁ bhāvo,* PP 247. old.

Nágárdzsuna *Az ellenvetések megsemmisítése (Vigrahavyāvartanī; rTsod-pa bzlog-pa)* című művében például egyértelműen kifejezésre juttatja, hogy ő sem nem állít, sem nem tagad, hiszen a pozitív vagy negatív ítéletek a valóság igazi természetét nem képesek visszaadni.[148]Buddhapálita egy abszurd példával világít rá az üresség helytelen felfogására: „Ha például valaki kijelenti– Nincs semmim. Majd erre valaki azt mondja– Add nekem azt a semmit!"[149]Csandrakírti a *Drágakőhalom szútrá*ból *(Ratnakūṭa-sūtra)* idéz, hogy rámutasson az üresség igazi jelentésére: „Nem az üresség teszi üressé a jelenségeket, hanem maguk a jelenségek üresek. /.../ Kásjapa, azokat, akik úgy támaszkodnak az ürességre, mintha egy tárgy *(ālambana; dmigs)* lenne, reménytelenül elveszetteknek tartom."[150]

---

[148]Lásd Fehér 1995, 32. old.

[149]*dper-na ci-yang med-do zhes smras-pa-na ci-yang med-pa de-nyid byin ...* BP 186. old.

[150]*yanna śūnyatayā dharmān śūnyān karoti api tu dharmā eva śūnyāḥ / /.../ ye hi kāśyapa śūnyatālambanena śūnyatāṁ pratisaranti tānahaṁ naṣṭapranaṣṭāniti vadāmi /* PP 248. old.

XIV. AZ EGYÜTT-MŰKÖDÉS VIZSGÁLATA

1. *draṣṭavyaṁ darśanaṁ draṣṭā trīṇyetāni dviśo dviśaḥ /*
sarvaśaśca na saṁsargamanyonyena vrajantyuta //

blta-bya lta-ba lta-ba-po //
gsum-po de-dag gnyis-gnyis-dang //
thams-cad kyang ni phan-tshun-du //
phrad-par 'gyur-ba yod ma yin //

A látás tárgya, a látóérzék, a látó:
E három nem működik együtt,
Sem párosával,
Sem hármasban.

A buddhista hagyomány szerint három tényező *(dharma; chos)* együttes megléte, összejátszása szükséges ahhoz, hogy az érzékelés *(sparśa; reg-pa)* s nyomában az érzetek, érzések *(vedanā; tshor-ba)* létrejöhessenek. A látvány, azaz a formák és színek érzékelése például a Felébredett hagyományozott tanítása *(āgama)* szerint a következőképpen történik: „A szemtől és az anyagi formáktól függve létrejön a vizuális tudatosság *(cakṣur-vijñāna; mig-gi rnam-shes)*. E három összekerülése adja az érzékelést. Az érzékeléssel egyidejűleg létrejön az érzet."[151]Az opponens a kommentárokban erre a tanítására hivatkozik, ami első pillantásra teljesen indokoltnak látszik, hiszen a páli szuttákban is találkozhatunk hasonló kijelentésekkel.[152]

---

[151]*cakṣuḥ pratītya rūpāṇi cotpadyate cakṣurvijñānaṁ, trayānāṁ saṁnipātaḥ sparśaḥ, sparśasahajā vedanā.* PP 250. old.

[152]*A mézes gombóc* című szuttában (MN I, 18, 111- 112. old., *Madhupiṇḍika-suttaṁ)* például Mahákaccsána majdnem ugyanezekkel a szavakkal beszél az érzékelési, észlelési folyamatról: *Cakkhuñ c' āvuso paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṁ, tiṇṇaṁ saṅgati phasso, phassapaccayā vedanā, yaṁ vedeti taṁ sañjānāti, yaṁ sañjānāti taṁ vitakketi, yaṁ vitakketi taṁ papañceti, yaṁ papañceti tatonidānam purisaṁ*

Nágárdzsuna a Felébredett tanításából leszűrt téves következtetéseket támadja meg. Krtitikája a szarvásztivádinok és más ábhidharmikák ellen irányul, akik úgy gondolták, hogy a tapasztalati világunk pillanatokra fennálló, meghatározott komponensei csakis akkor tudnak egymással kapcsolatra lépni és összehangolódni, ha egyedi, önnön természetüknél *(svabhāva; rang-bzhin)* fogva valóban meghatározottak. Nágárdzsuna arra mutat rá, hogy az érzékelést megteremtő három tényező *együtt* működése, közös tevékenysége logikailag lehetetlen, az egymással való kapcsolatuknak végső valósága nincsen. Nágárdzsuna szóhasználatában a „látás tárgya" az anyagi forma *(rūpa; gzugs)*; a „látóérzék" vagy látás *(darśana; lta-ba)* a szem; a „látó" pedig Csandrakírti magyarázata szerint a /vizuális/ tudatosság *(vijñāna)*.[153]Figyelemremáltó, hogy Csandrakírti a látás alanyának nem a szemet, hanem a vizuális tudatosságot teszi meg. A szem ebben az értelmezésben a látás képessége, egy olyan eszköz, amelyet a látvány feltétele alapján a tudatosság mintegy igénybe vesz, azaz a képességet tényleges látássá teszi.[154]

2. *evaṁ rāgaśca raktaśca rañjanīyaṁ ca dṛśyatāṁ /*
traidhena śeṣāḥ kleśāśca śeṣāṇyāyatanāni ca //

de-bzhin 'dod-chags chags-pa-dang //
chags-par bya-ba nyon-mongs-pa //
lhag-ma-rnams-dang skye-mched-kyi //
lhag-ma'ang rnam-pa gsum-gyis-so //

Ugyanígy kell tekinteni
A vágyra, a vágybíróra és a vágy tárgyára,
S a többi szenv és érzékforrás
Hármas /létezési/ módjára is.

---

papañcasaññāsaṅkhā samudācaranti atītānāgatapaccupannesu cakkhuviññeyyesu rūpesu.

[153]*tatra draṣṭavyaṁ rūpaṁ darśanaṁ cakṣurdraṣṭā vijñānaṁ /* , PP 250. old.

[154]A vizuális és egyéb tudatosságok alanyi szerepét hangsúlyozza a páli *Abhidhamma-piṭaka* és a jógácsára iskola. A vaibhásikák evvel szemben azt vallották, hogy maga a szem és a többi érzék érzékel.

A gyökérszenvek egyikének, a vágynak a vizsgálatával Nágárdzsuna már behatóan foglalkozott a VI. fejezetben. A szenvek *(kleśa; nyon-mongs)* közül a vágy, a gyűlölet avagy ellenszenv *(dveṣa; zhe-sdang)* és a zavarodottság *(moha; gti-mug)* az, amelyek szorosan az érzékeléshez kapcsolódnak, hiszen kellemes, kellemetlen és meghatározatlan érzéseink nyomán alakul ki bennünk ilyen vagy olyan szenves hozzáállásunk a dolgok felé.

A „többi érzékforrás" *(āyatana; skye-mched)* az érzékelés, tapasztalás tizenkét forrásának fennmaradó tíz tagja: a többi öt érzékelő képesség *(indriya; dbang-po)* és a nekik megfelelő ötféle tárgy *(viṣaya; yul)*. A hagyományos tanítás szerint mindenfajta érzékelésnek, avagy a hatodik képesség, az elme *(manas; yid)* esetében a gondolkodásnak alapfeltétele, hogy három tényező együttesen lépjen fel. Nágárdzsuna a következő versszakokban pontról pontra kimutatja, hogy a három tényező (összefoglalva a tapasztaló alany, a tapasztalás tárgya és a tapasztalás) összekapcsolódása, kapcsolatra lépése logikailag tarthatatlan.

3. *anyenānyasya saṁsargastaccānyatvaṁ na vidyate /*
draṣṭavyaprabhṛtīnāṁ yanna saṁsargaṁ vrajantyataḥ //

gzhan-dang gzhan-du phrad 'gyur-na //
gang-phyir blta-bya-la sogs-la //
gzhan de yod-pa ma yin-pa //
de-phyir phrad-par mi 'gyur-ro //

Együtt-működés csak egy és más között lehet.
Mivel a látás tárgya s a többi között
Ez a másság nincs meg,
Ezért együtt nem működhetnek.

Két vagy több dolog kapcsolatteremtéséről, együtt-működéséről csakis akkor beszélhetünk, ha az adott dolgok különbözőségük révén külön-külön meghatározottak. A fentiekben tárgyalt háromtagú együttesek tagjai azonban, mint például a látás tárgya, a látó alany és a látóérzék nem tudnak felmutatni ilyen másságot, valódi, önmagukban megálló különbözőség nincs közöttük.

4. *na ca kevalamanyatvaṁ draṣṭavyāderna vidyate /*
kasya citkena citsārdhaṁ nānyatvamupapadyate //

blta-bya-la sogs 'ba'-zhig-la //
gzhan-nyid med-par ma zad-kyi //
gang-yang gang-dang lhan-cig-tu //
gzhan-pa-nyid-du mi 'thad-do //

Nem csak a látás tárgya s a többi
Nem lehetnek mások.
Másság nem állhat fenn akkor,
Ha valami valamivel együtt van.

Nágárdzsuna gondolatmenete csak a következő versszak ismeretében követhető. Ebben a strófában már az összes dolog különbözőségének a lehetetlenségére céloz. Logikailag lehetetlen az olyan dolgok különbözősége, mássága, amelyek csak együtt, egymással való konfrontációban nyerik el megkülönböztetett dologi létüket. Csandrakírti példájából világosan látszik, hogy a szemünk elé táruló világ összes jelensége lényegi különbözőségének a hiánya a logikai konklúzió: „Be kell látni, hogy semelyik tárgyi kategóriának, korsónak, szövetnek és egyebeknek mássága nem lehet."[155]

5. *anyadanyatpratītyānyannānyadanyadṛte 'nyaḥ /*
yatpratītya ca yattasmāttadanyannopapadyate //

gzhan ni gzhan-la brten-te gzhan //
gzhan med-par gzhan gzhan mi 'gyur //
gang-la brten-te gang yin-pa //
de ni de-las gzhan mi 'thad //

A más a másik viszonylatában más,
A más a másik nélkül nem más,

---

[155]*anyatvaṁ ... ghaṭapaṭādīnāmapi padārthānāṁ sarveṣāṁ naiva saṁbhavatītyavasīyatāṁ //* PP 252. old.

Az, ami /csak/ valami viszonylatában van,
Attól a valamitől nem lehet más.

Egy x dolog önmagában nem lehet más, csupán „más" dolgokhoz képest alakul ki bennünk a különbözőségének képzete. Ha a másik tárgy hiányzik, x dolog elveszti a másságát, tehát nem hordozza önmagában a másság tulajdonságát.

6. *yadyanyadanyadanyasmādanyasmādapyṛte bhavet /*
tadanyadanyadanyasmādṛte nāsti ca nāstyataḥ //

gal-te gzhan ni gzhan-las gzhan //
de-tshe gzhan med-par gzhan 'gyur //
gzhan med-par ni gzhan 'gyur-ba //
yod min de-yi-phyir-na med //

Ha a más más, mint a másik,
Akkor a másik nélkül is más marad.
De a másik nélkül nem más a más,
Ezért /a más/ nem létezik.

A másság, különbözőség nem magának a tárgynak a tulajdonsága, ezért abszolút valósága *(pamārtha; don dam-pa)* nincsen; fogalmilag létrehozott látszat-valóság, amely a köznapi gyakorlat *(laukika-vyavahāra; 'jig-rten tha-snyad)* során kölcsönös függőségi viszonyban kovácsolódik ki.[156]

7. *nānyasmin vidyate 'nyatvamananyasmin na vidyate /*
avidyamāne cānyatve nāstyanyadvā tadeva vā //

gzhan-nyid gzhan-la yod ma yin //
gzhan ma yin-la'ang yod ma yin //
gzhan-nyid yod-pa ma yin-na //
gzhan-nam de-nyid yod ma yin //

---

[156]PP 253–254. old.

Másság nem lehet a másban,
Másság nem lehet a nemmásban.
Ha a másság nincs meg,
Más és azonos sem létezhet.

Noha a kommentátorok többféle megközelítéssel magyarázzák ezt a versszakot, a kérdés lényege mindvégig az, hogy a másság tulajdonság hozzárendelhető-e bármihez is, megalapozott-e a dolgok másságuk alapján való megkülönböztetése. A korsó például önmagában *(rang-gi bdag-nyid-las)* nem különböző, s ezért a másság, különbözőség tulajdonság nem lakozhat benne, hiszen a különbözőség a nem különbözőség ellentettje. Ha a különbözőség a különbözőnek felfogott dolog állandó tulajdonsága lenne, akkor a korsó mindig különböző lenne, azaz önmagában, más tárgyaktól függetlenül is különbözőséget mutatna fel. Ez pedig egy elfogadhatatlan abszurditás. Mivel a másság tulajdonságot képtelenség lokalizálni, ezért természetesen a másság tulajdonságával rendelkező dolog is elveszti valóságát. Továbbá, ha nem létezik másság, akkor az azonosság is lehetlen, hiszen az azonosság csupán a másséghoz viszonyítva, mint nemmásság létezik.[157]

8. *na tena tasya saṁsargo nānyenānyasya yujyate /*
saṁsṛjyamānaṁ saṁsṛṣṭaṁ saṁsraṣṭā ca na vidyate //

de ni de-dang phrad-pa med //
gzhan ni gzhan-dang phrad mi 'gyur //
phrad-bzhin-pa-dang phrad-pa-dang //
phrad-pa-po yang yod ma yin //

Egy és ugyanaz nem működhet együtt.
Mással a más nem működhet együtt.
Ezért az együtt-működés tárgya,
Aktusa és alanya sem létezik.

[157]Buddhapálita magyarázata alapján. BP 193–194. old.

Sem azonos, sem abszolút különböző tényezők nem működhetnek együtt, összehangolt tevékenységet nem fejthetnek ki. Ha két vagy több dolog között teljes azonosság áll fenn, akkor egyek *(ekatva; gcig-nyid)*, s egyetlen dolognak természetesen nem tételezhetjük az önmagával való együtt-működését.[158] Az együtt-működés azonban teljesen különböző tényezők között sem jöhet létre, mivel a teljes különbözőség eleve azt jelenti, hogy egy dolog mindenféle kapcsolatviszony nélkül, elszigetelt önállóságban, különállóan létezik *(pṛthaktva; tha-dad-nyid)*. Ha a dolgok különálló elszigeteltségben léteznek, akkor viszonyuk nem lehet, egymással nem érintkezhetnek. Ha pedig a kapcsolatteremtés, az együtt-működés sem így, sem úgy nem valóságos, akkor a viszonyra lépő, az együtt-működésben résztvevő tényezők (például a szem, a látvány, a vizuális tudatosság) sem valóságosak. „Az együttműködés tárgya" *(saṁsṛjyamāna; phrad-bzhin-pa)* az aktuális együttes tevékenység objektuma. „Az együttműködés aktusa" *(saṁsṛṣṭa; phrad-pa)* az a tevékenység, amelyet a felek együtt működve fejtenek ki. „Az együttműködés alanya" *(saṁsraṣṭā; phrad-pa-po)* pedig az együtt-működésbe bekapcsolódó felek.[159]

Nágárdzsuna végkövetkeztetése tehát az, hogy a feltételezett együttműködést megteremtő tényezőknek maguknak sincs valósága. Mivel a résztvevő tényezőket önnön természetük alapján nem lehet rögzíteni, ezért résztvevő híján maga az együttműködés sem valóságos. A szem, a látvány, a vizuális tudatosság és egyéb háromtagú együttesek „törvényes" viszonya merő illúzió.

---

[158]E nyilvánvaló abszurditás megint csak magában foglalja azt a felfogást is, hogy a cselekvést kivitelező alany nem lehet azonos a cselekvése tárgyával. Lásd például XII. fejezet 8. versszak.

[159]PP 255-256. old.

XV. AZ ÖNTERMÉSZET VIZSGÁLATA

Nágárdzsuna *A feltételes képződmények* című XIII. fejezettől kezdve szisztematikusan az üresség *(śūnyatā; stong-pa-nyid)* jelentését tárja fel. Arra akar rádöbbenteni bennünket, hogy a dolgok üressége – ha helyesen értjük – nem mond ellent köznapi tapasztalatainknak. Az ellentmondás valójában csak akkor áll fenn, ha mindennapi tapasztalatainkat felületesen kezeljük, a látszatot követve vakon ítélkezünk, s a tapasztaltakon elgondolkozva nem vonjuk le a megfelelő következtetésket. Nem csak arról van szó tehát, hogy emberi örökségünk, konvencionális igazságaink, a nyelvhasználat és egyebek nélkül *nem tudunk* elindulni a szabadság végcélja felé, hanem arról is, hogy csakis a köznapi tapasztalataink helyes feldolgozásával tárulhat fel az a valóság, amelyekre a jelenségek figyelmeztetni képesek. Ha ebben a kontextusban értelmezzük a magyar nyelvre igen nehezen fordítható *Dharmatá (Dharmatā; Chos-nyid)* műszót, akkor jelentheti azt a valóságot, amit a jógí a jelenségekben, azokon keresztül lát meg.

Ez a fejezet egyike a legfontosabbaknak, hiszen Nágárdzsuna az „öntermészet" *(svabhāva; rang-bzhin)* jelentésének tisztázásával és létezése lehetetlenségének bizonyításával a végletektől mentes középútnak, a madhjamaka szemléletnek a legmélyebb rétegeit igyekszik felfedni.

1. *na saṁbhavaḥ svabhāvasya yuktaḥ pratyayahetubhiḥ /*
   hetupratyayasaṁbhūtaḥ svabhāvaḥ kṛtako bhavet //

   rang-bzhin rgyu-dang rkyen-las ni //
   'byung-bar rigs-pa ma yin-no //
   rgyu-dang rkyen-las byung-ba-yi //
   rang-bzhin byas-pa-can-du 'gyur //

   Az öntermészet nem jöhet létre
   Okokból és feltételekből.

Ha okokból és feltételekből jönne létre,
Akkor mesterségesen létrehozott lenne.

Mindennapi tapasztalataink szerint a dolgok különféle okok és feltételek alapján függésben jönnek létre. Noha a függő keletkezés igazságát minden buddhista iskola kivétel nélkül elfogadta, a függésben keletkező létezőkről vallott nézetek eltérőek voltak. Amint erről már szó volt, sokan nem értették meg a ténylegesen tapasztalható függő lét mélyértelmű jelentését *(paramārtha; don dam-pa)*: Úgy gondolták, hogy az okok és feltételek hatására létrejövő tényezőknek önnön természetük kell, hogy legyen, mert ha nincs nekik, akkor nem tudjuk beazonosítani, meghatározni a létezőket. Véleményük szerint a létezők *(bhāva; dngos-po)* ily módon való meghatározhatatlansága a nemlétezés következményét vonja maga után, s a nemlétezők *(abhāva; dngos-med)* pedig nem jöhetnek létre a Buddha által tanított függő módon.

2. *svabhāvaḥ kṛtako nāma bhaviṣyati punaḥ katham /*
akṛtrimaḥ svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca //

rang-bzhin byas-pa-can zhes byar //
ji-lta-bur-na rung-bar 'gyur //
rang-bzhin-dag ni bcos min-dang //
gzhan-la bltos-pa med-pa yin //

Az öntermészet hogyan lehet
Mesterségesen létrehozott?
Az öntermészet nem létrehozott,
És nem függ mástól.

Az első két versszakban Nágárdzsuna az öntermészet jelentéseinek meghatározásával arra mutat rá, hogy öntermészetű létező egyáltalán nem jöhet létre függésben. Az öntermészet *(svabhāva; rang-bzhin)* a dolgoknak az önmagukban való, más tényezőktől független, saját természete, ezért a létrejöveteléhez önmagán kívüleső okok és feltételek nem szükségesek. Mint ilyen, az

öntermészetű/magánvaló létező[160]teljesen önálló, független tényező, s befolyásolhatatlansága miatt állandó.

Csandrakírti példája szerint: A tűz heve a köznapi tapasztalati igazság *(lokavyavahāra; 'jig-rten tha-snyad)* szintjén a tűz öntermészete. A víz heve, melegsége azonban csinálmány, létrehozott dolog, mert önmagán kívül eső feltételek szükségesek a létezéséhez; melegíteni kell. A végső valóság szintjén azonban a tűz hőenergiája sem magánvaló, hiszen ugyanúgy okok és feltételek szükségesek a létrejöveteléhez, mint a víz melegéhez. Mivel a tűz heve is okozott, ezért a feltételek meglététől illetve hiányától függően egyszer van, egszer pedig nincs.[161]Saját, önmeghatározó természetnek nem tarthatunk valami olyasmit, ami valójában más tényezők hatására, csupán meghatározott időre kölcsönzött természet.

3. *kutaḥ svabhāvasyābhāve parabhāvo bhaviṣyati /*
svabhāvaḥ parabhāvasya parabhāvo hi kathyate //

rang-bzhin yod-pa ma yin-na //
gzhan-gyi dngos-po ga-la yod //
gzhan-gyi dngos-po'i rang-bzhin ni //
gzhan-gyi dngos-po yin zhes brjod //

Ha nincs öntermészet,
Hogyan lehet mástermészet?
A másik létező öntermészete az,
Amit mástermészetnek mondunk.

Mástermészet, avagy különböző természet *(parabhāva; gzhan-gyi dngos-po)* csakis akkor létezhetne, ha lenne öntermészet. Öntermészet híján azonban teljesen értelmetlen a „különböző természet" fogalma, hiszen semmilyen viszonyítási alapunk nincsen.

4. *svabhāvaparabhāvābhyāmṛte bhāvaḥ kutaḥ punaḥ /*

---

[160]A *svabhāva (rang-bzhin)* terminusnak két, egymást kölcsönösen feltételező jelentése van: (1.) öntermészet, magánvaló természet, önmeghatározó természet, önazonosság, (2.) önlét, magánvaló (lét), magában létező.
[161]PP 260–263. old.

svabhāve parabhāve vā bhāvo hi sidhyati //

rang-bzhin-dang ni gzhan-dngos-dag //
ma-gtogs dngos-po ga-la yod //
rang-bzhin-dang ni gzhan-dngos-dag //
yod-na dngos-po 'grub-par 'gyur //

De öntermészet és mástermészet híján
Hogyan lehet /bármilyen/ létező?
Egy létező csak akkor rögzíthető,
Ha van öntermészet és mástermészet.

Az előző elemzés során felszínre került, hogy az egyfajta *(sva; rang)* és másfajta *(para; gzhan)* természetek nem valóságos kategóriák. Akkor pedig milyen alapon határozzuk meg a különféle öntermészetek szerint a létezőket *(bhāva; dngos-po)*? A létezők beazonosítása tehát eleve hibás alapokon nyugszik, hiszen egyáltalán nincs olyan magánvaló, egyedi természet, ami igazolhatná az általunk kimért létezők valóságát. Azt is mondhatnánk, hogy igazi önmeghatározó tulajdonságok hiányában nincs semmi, ami meghatározhatná a létezőket. A létezők ezért csupán az öntermészetek látszata alapján körvonalazott dolgok.

5. *bhāvasya cedaprasiddhirabhāvo naiva sidhyati /*
bhāvasya hyanyathābhāvamabhāvam bruvate janāḥ //

gal-te dngos-po ma grub-na //
dngos-med 'grub-par mi 'gyur-ro //
dngos-po gzhan-du gyur-pa ni //
dngos-med yin-par skye-bo smra //

Ha a létező nincs rögzítve,
A nemlétező nem rögzíthető.
Az emberek bizony a létező
Mássá válását nevezik nemlétnek.

Ha semmilyen dolgot sem tudunk azonosítani, rögzíteni, mert az öntermészet illetve a különböző természet elvesztette valóságát,

akkor a *létező* ellentettjét, a *nemlétezőt (abhāva; dngos-med)* sem lehet posztulálni. Nágárdzsuna az utolsó két verssorban arra utal, hogy az általános felfogás szerint a „nemlét" a mindennapi tapasztalat során beazonosított létezőknek a mássá válásával, megváltozásával egyenértékű. Csandrakírti magyarázata szerint: Általában az emberek azt értik „nemlétezés" alatt, hogy egy létező a jelenlegi állapotából *(vartamāna-avasthā)* egy attól különböző állapotba kerül.[162]Ha viszont nincs öntermészetet felmutató létező, és ezért nincs másság sem, akkor ostobaság a nem valós „létezőnek" a mássá válását (=nemlétezését) elképzelni.

6. *svabhāvam parabhāvaṁ ca bhāvaṁ cābhāvameva ca /*
ye paśyanti na paśyanti te tattvam buddhaśāsane //

gang-dag rang-bzhin gzhan-dngos-dang //
dngos-dang dngos-med-nyid lta-ba //
de-dag sangs-rgyas bstan-pa-la //
de-nyid mthong-ba ma yin-no //

Azok, akik öntermészetet és mástermészetet,
Létet és nemlétet látnak,
Nem látják meg a valót
A Buddha tanításában.

Amint erről a korábbi fejezetekben már szó volt, a „középút" *(madhyamā pratipat; dbu-ma'i lam)* mindenekelőtt a lét és a nemlét , a létezők és nemlétezők téves nézetének a felszámolását jelenti. A Buddha már az első, *Benáreszi beszéd*ében úgy nyilatkozott, hogy a megvilágosodáshoz, ellobbanáshoz vezető nemes nyolcrétű ösvény maga a középút *(majjhimā paṭipadā)*.[163] A nemes nyolcrétű ösvény egyik nélkülözhetetlen tagjában, a helyes szemléletben *(sammādiṭṭhi)* pedig elsősorban a létezés és a nemlétezés helytelen nézeteinek a feladása jut kifejezésre. Nágárdzsuna a Buddhának ezt a tanítását idézi fel; az eltérés csupán annyi, hogy a Buddha végső ellobbanása után eltelt évszázadok

[162]PP 267. old.
[163]Magyar nyelven lásd: Vekerdi J., 45. old.

során kialakult új spekulatív kategóriák (az öntermészet és mástermészet) elvetésével ad hangot a Buddha által hirdetett helyes szemléletnek.

7. *kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayam /*
pratiṣiddham bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā //

bcom-ldan dngos-dang dngos-med-pa //
mkhyen-pas kā-tyā-ya-na-yi //
gdams-ngag-las ni yod-pa-dang //
med-pa gnyis-ka dgag-par gsungs //

A Magasztos, ki ismeri
A létet s a nemlétet is,
A „Kátjájanának szóló tanítás”-ban
A „van”-t is, és a „nincs”-et is elvetette.

A szanszkrit Kátjájana a páli Kaccsájana (röviden Kaccsána) névnek felel meg. Kaccsájana *(Kaccāyana)* a Buddha közvetlen tanítványa volt. A *Saṁyutta-nikāyá*ban található az a rövid szutta, amelyben a Buddha Kaccsájanának a lét és a nemlét végletes és téves nézeteiről beszél. A Magasztos így oktatja Kaccsájanát ebben a szuttában: „Kaccsána, aki helyes tudással a valóságnak megfelelően látja a világ létrejövetelét, az nem gondolja, hogy a világ nem létezik. Aki pedig, Kaccsána, helyes tudással a valóságnak megfelelően látja a világ megszűnését, az nem gondolja, hogy a világ létezik. [...] Kaccsána, ‘minden létezik’ ez az egyik véglet. ‘Semmi sem létezik’ ez a másik véglet. A Beérkezett mindkét végletet elkerülve a középső [útról] tanítja a tant neked ...”[164]Eme szavak után a Beérkezett rámutat a szenvedésteli létesülés tizenkét tényezőjének függő keletkezésére és függő megszűnésének lehetőségére. Csandrakírti is

[164] *lokasamudayaṁ kho kaccāna yathābhūtaṁ sammapaññāya passato yā loke natthitā sā na hoti / lokanirodhaṁ kho kaccāna yathābhūtaṁ sammapaññāya passato yā loke atthitā sā na hoti / [...] sabbamatthīti kho kaccāna ayameko anto / sabbe natthīti ayaṁ dutiyo anto / ete te kaccāna ubho ante anupagamma majjhena tathāgato dhammaṁ deseti ...* SN II, XII. 15. *Kaccāna-gotta-sutta.*

arra fekteti a hangsúlyt kommentárjában, hogy a középsőnek nevezett helyes szemlélet nélkül sohasem szabadulhatunk ki a magunk által gerjesztett feltételekhez kötött létünk ördögi körforgásából.[165]

Ha belátjuk, hogy a függésben létező nem igazi, abszolút létező, akkor ráébredünk arra is, hogy nem lehet igazi nemlétező sem. A szabadságunk lehetőségét valójában a függő keletkezés, az igazi, magánvaló léttől üres léttényezőink teremtik meg, hiszen a létüket egymástól kölcsönző függő elemek bármelyikének a felszámolásával felbomlik a többi is.

8. *yadyastitvam prakṛtyā syānna bhavedasya nāstitā /*
prakṛteranyathābhāvo na hi jātūpapadyate //

gal-te rang-bzhin-gyis yod-na //
de ni med-nyid mi 'gyur-ro //
rang-bzhin gzhan-du 'gyur-ba ni //
nam yang 'thad-par mi 'gyur-ro //

Ha valaminek eredendő természete a lét,[166]
Akkor nem válik nemlétezővé.
Bizony lehetetlen az, hogy
Az eredendő természet mássá legyen.

Ha egy létezőnek önnön természete lenne az, hogy létezik, akkor lehetetlen lenne mindenfajta változás. Ez pedig ellentmond a mindennapi tapasztalatainknak.

9. *prakṛtau kasya cāsatyāmanyathātvam bhaviṣyati /*
prakṛtau kasya ca satyāmanyathātvam bhaviṣyati //

rang-bzhin yod-pa ma yin-na //

---

[165]Csandrakírti nyomán. PP 269–270. old.

[166]Az eredendő természet *(prakṛtyā)* és az öntermészet *(svabhāva)* ugyanazt jelenti; a tibetiek mindkettőt ugyanavval a szóval adják vissza *(rang-bzhin).*

gzhan-du 'gyur-ba gang-gi yin //

rang-bzhin yod-pa yin-na yang //
gzhan-du 'gyur-ba ji-ltar rung //

Ha nincs eredendő természet,
Mi az, ami más lesz?
Ha van eredendő természet,
Mi az, ami más lesz?

Ezt a versszakot csak akkor érthetjük helyesen, ha ne nem feledkezünk el arról, ami az 5. versszakban hangzott el. A „mássá válás” *(anyathātva; gzhan-du ’gyur-ba)* ebben a kontextusban is a nemlétezést, a nemlétezés állapotába kerülést jelenti, amikor is egy létezőként rögzített tényezőnek megszűnik az észlelhetősége a szokványos módon szemlélődő számára. Nágárdzsuna tehát megint a létezés és nemlétezés végletes nézeteit veti el, amit a következő versszakok még nyilvánvalóbbá tesznek.

Mivel bebizonyosodott, hogy nincs olyan dolog, ami önmagának köszönhetően, eredendően létezik, ezért nem válhat mássá, azaz nincs semmi, ami nemlétezővé tudna válni. Ha viszont eredendő természetében hordozza a létezés tulajdonságát, akkor éppen emiatt nem válhat nemlétezővé.

10. *astīti śāśvatagrāho nāstītyucchedadarśanam /*
tasmādastitvanāstitve nāśrīyeta vicakṣaṇaḥ //

yod ces bya-ba rtag-par 'dzin //
med ces bya-ba chad-par lta //
de-phyir yod-dang med-pa-la //
mkhas-pas gnas-par mi bya'o //

A „van" az örökkévalóság elismerése,
A „nincs" a megsemmisülés nézete.
Ezért a bölcs a létet s nemlétet
Támaszul ne vegye!

A Buddha által is sokat emlegetett két végletes és káros szemlélet: az örökkévalóság/állandóság felfogása *(śāśvata-grāha; rtag-par 'dzin)* és a megsemmisülés nézete *(uccheda-darśana; chad-par lta)*. Az örökkévalóságba vetett hit annak az elképzelésnek felel meg, hogy a dolgok igazi, magánvaló léttel bírnak. A megsemmisülés nézete pedig azt a fonák szemléletet képviseli, hogy van igazi nemlétezés. Mint láttuk, a nemlétezés véglete szorosan összefügg az igazi létezés tételezésével, hiszen nemlétezést csak akkor tudunk posztulálni, ha a létezőket valósaknak vesszük. A létezők kimérésének elkerülhetetlen velejárója az ellentettjük, a nemlétezők képzetének kialakulása.

11. *asti yaddhi svabhāvena na tannāstīti śāśvatam /*
nāstīdānīmabhūtpūrvamityucchedaḥ prasajyate //

gang-zhig rang-bzhin-gyis yod-pa //
de ni med-pa min-pas rtag //

sngon byung da-ltar med ces-pa //
des-na chad-par thal-bar 'gyur //

„Ami öntermészetűként létezik, az nem lesz nemlétező":
Ebben az örökkévalóság rejlik.
„Most nem létezik, de korábban létezett":
Ebből a megsemmisülés következik.

A létezés és nemlétezés végletes nézeteivel szembeállítható a függő létet, az ürességet hangsúlyozó középút. A *Drágakőfüzér*ben tömören, lényegretörően szólaltatja meg Nágárdzsuna ezt a gondolatot:

Ha látjuk az okfüggő keletkezést,
Túljutunk a nemlétezésen.
Ha látjuk az okfüggő megszűnést,
A létezést sem fogadjuk el.[167]

[167] RV I. 46. versszak.

XVI. A KÖTÖTTSÉG ÉS SZABADSÁG VIZSGÁLATA

1. *saṁskārāḥ saṁsaranti cenna nityāḥ saṁsaranti te /*
saṁsaranti ca nānityāḥ sattve 'pyeṣa samaḥ kramaḥ //

gal-te 'du-byed 'khor zhe-na //
de-dag rtag-na mi 'khor-te //
mi rtag-na yang 'khor mi 'gyur //
sems-can-la yang rim 'di mtshungs //

Ha a feltételes képződmények vándorolnak:
Akkor nem vándorolhatnak mint állandóak,
És nem vándorolhatnak mint mulandóak.
A lényre nézve ugyanez a gondolatmenet.

Nágárdzsuna ebben a fejezetben a létezők örökös körforgásának *(saṁsāra; 'khor-ba)* és a körforgásból való kiszabadulásnak *(mokṣa; thar-pa)* a valóságát vizsgálja. A hagyományos tanítások szerint a körforgásnak alávetett létezők a feltételekhez kötött képződmények *(saṁskārāḥ/saṁskṛta-dharmāḥ; 'du-byed-rnams/'du-byas-kyi chos-rnams)*, amelyek a korábbi fejezetekben tárgyalt öt elemhalmazt képviselik. A feltételes létezők vándorlása mindenekelőtt azt a képzetet keltheti bennünk, hogy a vándorlásban, körforgásban áramló tényezők mindvégig állandóak maradnak, s ez megteremti a beazonosításuk lehetőségét. A buddhista hagyomány szerint azonban a létezés forgatagában felbukkanó elemek nem lehetnek állandóak, hiszen folyton változnak, és fennállásuk, megmaradásuk csupán pillanatnyi. Az állandó elemek vándorlásának lehetetlensége könnyen belátható, ha például egy álló órára gondolunk. Ha az óra áll, és működésre képtelen, akkor a mutatók nem járhatnak körbe.

A théraváda és hínajána iskolák szerint az állandótlan feltételes képződmények létből létbe vándorolnak, s vándorlásuk a mulandóságukkal egyáltalán nem összeegyeztethetetlen. „A feltételes képződmények mulandóságuk ellenére /a létforgatagban/

vándorolnak, mivel ok okozati viszonyban egymásra következve töretlen sort alkotnak, és a folyamatosságot megőrizve működnek."[168] Csandrakírti magyarázata szerint a feltételes jelenségek nem alkothatnak ilyen folytonossági láncot, hiszen létrejövetelük után azonnal meg is semmisülnek. Ha az oknak tartott elem közvetlenül a keletkezése után megsemmisül és nem létezik, akkor nem vándorolhat sehova.[169]Az élőlényeknek a létforgatagban való vándorlása ugyanígy lehetetlen; sem állandó, sem mulandó lény nem képes vándorolni.

2. *pudgalaḥ saṁsarati cetskandhāyatanadhātuṣu /*
pañcadhā mṛgyamāno 'sau nāsti kaḥ saṁsariṣyati //

gal-te gang-zag 'khor zhe-na //
phung-po skye-mched khams-rnams-la //
de ni rnam-pa lngas bstal-na //
med-na gang-zhig 'khor-bar 'gyur //

Ha a személy vándorol, /de/ a halmazokban,
Érzékforrásokban és tartományokban
Ötféle módon keresve sincs meg,
Akkor hát ki vándorol?

Nágárdzsuna ebben a versszakban a buddhista pudgalavádinok nézetét támadja, akik szerint létezik egy személy *(pudgala; gang-zag)*, egy lény *(sattva; sems-can)*, avagy én *(ātman; bdag)*, aki a létforgatagban vándorol. Szerintük ez az a személy, akit nem lehet sem állandónak, sem mulandónak mondani, s a halmazoktól különbözőnek vagy velük azonosnak sem lehet meghatározni. Nágárdzsuna *A tűz és a tüzelő* című X. fejezet 14. versszakában alkalmazta azt az ötféle vizsgálati módszert, amire most visszautal:

A tüzelő maga nem a tűz.

---

[168]*anityā eva santo hetuphalasaṁbandhaparamparayāvicchinnakramāḥ saṁtā-nena ca pravartamānāḥ saṁskārāḥ saṁsarantīti //* PP 281–282. old.
[169]PP 282. old.

Tűz másban, mint tüzelőben nincsen.
A tűznek nincs tüzelő jellege.
A tűzben nincs tüzelő, sem tűz a tüzelőben.

A tűz és a tüzelő lehetséges viszonyaival analóg az én és a tulajdonítás alapját képező halmazok *(upādāna-skandha; nyer-len-pa'i phung-po)*, az én és a tapasztalás tizenkét forrása *(āyatana; skye-mched)*, valamint az én és a tapasztalás tizennyolc tartománya *(dhātu; khams)* közötti viszony.[170]Az én mint olyan, éppen azért nem valóságos, mert hiába kutatjuk, képtelenség rajtaütni. (1) Az én nem lehet teljesen azonos a halmazokkal, hiszen a tulajdonítás/megragadás aktusának alanya és tárgya nem lehet azonos. Ha mégis azonos lenne a halmazokkal, akkor folyton keletkezne és elmúlna, miképpen a halmazok mulandó elemei. (2) Az én nem lehet teljesen különböző sem, mint a halmazok, hiszen akkor a halmazoktól külön, tőlük függetlenül is létezne. (3) Az én nem tulajdonosa a halmazoknak, vagyis a halmazok nem tulajdonságai az énnek. (4) Az én nem lehet benne a halmazokban, vagyis az én nem lehet a halmazok tartalma. (5) Az én nem tartalmazhatja a halmazokat.

3. *upādānādupādānaṁ saṁsaran vibhavo bhavet /*
vibhavaścānupādānaḥ kaḥ sa kiṁ saṁsariṣyati //

nye-bar len-pas nyer-len-par //
' khor-na srid-pa med-par 'gyur //
srid-med nye-bar len-med-na //
de gang ci-zhig 'khor-bar 'gyur //

Miközben megragadástól megragadásig
Vándorol, elhagyja a létet.
Megragadás nélkül, a létet elhagyva ki ő?
És mihez vándorol?

---

[170]Lásd *A tűz és tüzelő* című X. fejezet 15. versszakát.

Csandrakírti kommentárja szerint „az én akkor csak vándorolhatna a létforgatagban, ha megragadás nélkül is vándorolni tudna."[171]A feltételezett én a megragadás, avagy tulajdonítás alapját képező halmazok nélkül azonban semmi, létezése *(bhava; srid-pa)* teljes egészében a halmazok létéhez kötött, hiszen a halmazok függvényében alakul ki és áll fenn az én-tudat.

Csandrakírti az emberlétből az isten-létbe való vándorlás lehetőségeit veszi számba. Ha az én az emberi létforma összes halmazát maradéktalanul maga mögött hagyja, de még nem érkezik el a következő, isteni létforma halmazaihoz, akkor ebben a közbülső időben megszűnik létezni, hiszen nincsenek meg a halmazok, amelyekhez hozzárendelődhetne. Ha pedig megszűnt létezni, akkor természetesen nem is képes tovább vándorolni, és vándorló alany nélkül maga a vándorlás, a létforgatag is elveszti valóságát. Buddhapálita ezenkívül azt is kihangsúlyozza, hogy a vándorló, új halmazokat megragadó személy *(upādātṛ; nyer-len-pa-po)* nemlétezése következtében a megragadás új tárgyai *(upādāna; nye-bar len-pa)* sem valóságosak; megragadó híján azok a tárgyként megragadott elemek sem léteznek, amelyekből a vándorlás állomásai felépülhetnének.

Ha azt feltételezzük, hogy az én oly módon vándorol át egy másik létformába, hogy a korábbi létformában megragadott halmazoktól még nem teljesen vált meg, akkor Csandrakírti szerint két énnek kellene lennie; a régi és az új létforma halmazainak tulajdonított énnek.

Mind Csandrakírti, mind Buddhapálita kommentárjában felvetődik a köztes lét kérdése. Az opponens szerint az én sohasem szűnik meg létezni, mivel a korábbi és a későbbi létformája között a köztes lét halmazai *(āntarābhavika-skandha; srid-pa bar-do'i phung-po)* biztosítják a fennmaradását. A mádhjamikák szerint azonban ez a lehetőség ugyanazokat a logikai hibákat rejti magában, mint a fent említett első két feltevés.[172] Nágárdzsuna az 1–3. versszakokban a szamszára nem

---

[171]*bhavatu kāmamātmanaḥ saṁsāro yadyanupādānasya sato 'sya saṁsāro yuktaḥ syāt /* PP 285. old.

[172]Buddhapálita és Csandrakírti kommentárja alapján. BP 209–210. old. és PP 285–287. old. Az énnek, mint a megragadás tárgyát képező halmazoktól önállósult lénynek a létformákból létformákba való vándorlását elképzelhetjük úgy, mintha a nemlétezés útját a létezésbe rántó állomások szakítanák meg. Ezeknek az

valóságos voltát fedi fel, rámutatva, hogy nem bizonyítható sem a feltételes képződmények, sem az egységes személy, az én létforgatagbeli vándorlása.

4. *saṁskārānāṁ na nirvāṇaṁ kathaṁ cidupapadyate /*
sattvasyāpi na nirvāṇaṁ kathaṁ cidupapadyate //

'du-byed mya-ngan 'da'-bar ni //
ji-lta-bur yang mi 'thad-do //
sems-can mya-ngan 'da'-bar yang //
ji-lta-bur yang 'thad mi 'gyur //

A feltételes képződmények ellobbanása
Teljesen lehetetlen.
A lény ellobbanása ugyancsak
Teljesen lehetetlen.

Logikailag lehetetlen, hogy a feltételekhez kötött képződmények ellobbanjanak, azaz a nirvána állapotába kerüljenek. A kommentárok szerint az ellobbanásuk ugyanazon okokból lehetetlen, mint a létforgatagban való vándorlásuk. Ha a feltételes képződmények állandóak, akkor az állandóság, változatlanság jellemző rájuk. Ami pedig változásra képtelen, az nem alakul át, a nirvánába, mint egy másik állapotba nem válthat át. Ha viszont mulandóak, akkor megsemmisülnek. Az ellobbanást nem érheti el az, ami már megsemmisült, elmúlt, nem létezik.

Csandrakírti és Buddhapálita kommentárjában a pudgalavádinok ellenérve megint csak az, hogy az ént a tanítások szerint nem lehet sem állandónak, sem mulandónak mondani,[173]s ezért az állandóságából

---

állomásoknak a szerkezetét az öt halmaz kötőelemei hozzák létre, s eme elemek megragadásával, birtokba vételével teremtődik meg az én személyes léte *(bhava; srid-pa)*. A köztes lét helyközi halmaz-állomásainak feltételezése azonban nem oldja fel azt a logikai problémát, hogy a létet jelentő állomások között az én a halmazok híján megszűnik létezni, és ezért a következő állomáshoz nem juthat el.

[173]*nitya-anityatvena-avācya; rtag-pa-dang mi rtag-pa-nyid-du brjod-par bya-ba ma yin-pa.* PP 288. old. és BP 211. old.

illetve a mulandóságából fakadó logikai hibák nem merülnek fel. A két mádhjamika mester ugyanazt a választ adja. „Csupán az /a lény/ nem mondható sem állandónak, sem mulandónak, aki a megragadás állapotában van. A megragadás nélkülire azonban ez nem áll. Ha a nirvánába az a lény jut, aki megragadás nélküli, akkor arról, aki teljesen mentes a megragadástól, miért ne mondhatnánk, hogy állandó vagy mulandó?"[174]A magyarázat megértéséhez tudnunk kell, hogy a kommentátorok itt a végső, teljes ellobbanás hagyományos tanítására céloznak, amikor is a korábbi tettek *(karma; las)* hatóereje teljesen kimerül, s így a létmegragadás lehetőségét megteremtő halmazok maradéktalanul felszámolódnak *(nirupādhiśeṣo nirvāṇa-dhātu)*.[175] A végső valóság szintjén az ellobbanás sem valóságos elem, hiszen ugyanúgy, mint a lét forgataga, megfoghatatlan, semmi igaz nem állítható róla. Ha úgy gondoljuk, hogy az ellobbanáskor már nincsenek megragadható halmazok, akkor az én a nirvánában nem létezik, s ily módon az áhított állapot senkié sem lesz. Ha viszont létezőnek tételezzük az ént az ellobbanás állapotában is, akkor fenn kell, hogy maradjanak a lét körforgásához kötő halmazok, hiszen csakis rajtuk keresztül tud létezőként megnyilvánulni. Az ellobbanás mint ilyen, elveszti értelmét, mivel nem adja meg a léthalmazoktól mentes kötetlenséget, a szabadságot *(mokṣa; thar-pa)*.[176]

5. *na badhyante na mucyanta udayavyayadharmiṇaḥ /*
saṁskārāḥ pūrvavatsattvo badhyate na na mucyate //

skye-'jig chos-can 'du-byed-rnams //

---

[174]*rTag-pa-dang mi rtag-pa-nyid-du brjod-par bya-ba ma yin-pa de ni nye-bar len-pa-dang bcas-pa-nyid-la 'thad-kyi nye-bar len-pa med-pa-la ni mi 'thad-do // sems-can nye-bar len-pa med-pa mya-ngan-las 'da'-bar bya-ba yin-na nye-bar len-pa med-pa 'ba'-zhig-pa ci'i phyir rtag-pa-dang mi rtag-pa-nyid-du brjod-par bya-ba ma yin-par 'gyur /* BP 211. old.

[175]A páli *Sutta-piṭaká*ban is számos helyen megtalálható a nibbána két fajtájáról szóló tanítás. A szuttákban a Buddha és az arhatok halálakor valósul meg az a végleges ellobbanás, amelyben nem maradnak vissza továbblétesülést eredményező, az én organizmusakén megragadható halmazok *(anupādisesa-nibbānadhātu)*. Lásd például DN *Mahāparinibbāna-sutta,* 236. old.

[176]Buddhapálita nyomán. BP 212. old.

mi 'ching grol-bar mi 'gyur-te //
snga-ma bzhin-du sems-can yang //
mi 'ching grol-bar mi 'gyur-ro //

A képződmények keletkezés és elmúlás természetűek,
Ezért sem kötöttek, sem szabadok nem lehetnek.
Ugyanígy nem kötött a lény sem,
Meg nem szabadulhat ő sem.

A hagyomány szerint a köznapi ember számára a szenvek *(kleśa; nyon-mongs)* jelentik a kötöttséget *(bandhana; 'ching-ba)*, a szenvek szabják meg létét, húzzák meg léthatárait, s a lét forgatagából nem engedik kilépni. A szenveknek azonban, mint feltételes képződményeknek *(saṁskārāḥ; 'du-byed)* csupán pillanatnyi léte van, keletkeznek és rögtön el is múlnak, ezért kötőerejük nem lehet. Ha pedig a kötés valótlan, akkor a szabadulás, a szenvek kötelékének eloldódása sem lehet valóságos.[177] A feltételezett lény *(sattva; sems-can)* a már korábban előadott okfejtés alapján nem válhat kötötté vagy szabaddá. Ha állandó, nem változhat. Ha viszont természete szerint mulandó, akkor megsemmisül. Avval, ami megsemmisült és nem létezik, nem történhet semmi.

6. *bandhanaṁ cedupādānaṁ sopādāno na badhyate /*
badhyate nānupādānaḥ kimavastho 'tha badhyate //

gal-te nye-bar len 'ching-na //
nye-bar len-bcas 'ching mi 'gyur //
nye-bar len-med mi 'ching-ste //
gnas-skabs gang-zhig 'ching-bar 'gyur //

Ha a megragadás tárgyai a kötelékek,
Akkor a megragadás állapotában levőt nem kötik meg,
És a megragadástól menteset sem kötik meg.
Akkor hát mily állapotban van az, akit megkötnek?

---

[177]PP 290. old.

Ha a szenvek által megszabott, minősítve szelektáló létmegragadás *(upādāna; nye-bar len-pa)* fosztja meg az embert szabadságától, adja meg létkötelékeit, akkor az a lény, aki már a létezők megragadásának állapotában van, nem válhat megkötötté, hiszen már eleve megkötött. Logikailag hibás azt feltételezni, hogy ugyanaz a lény ugyanazokkal a kötelékekkel köttetik meg még egyszer, amelyek már rajta vannak. Az a lény viszont, aki mentes a létezők megragadásától, nincs a léthez kötve, szabad, mint például a Tathágata. Akit természete szerint nem köt a létmegragadás, azt hogyan is köthetné meg a létezők megragadása? E két állítás egymást kizáró ellentét.[178]

7. *bandhnīyādbandhanaṁ kāmaṁ bandhyātpūrvaṁ bhavedyadi /*
na cāsti tat śeṣamuktaṁ gamyamānagatāgataiḥ //

gal-te bcing-bya'i snga-rol-na //
'ching-ba yod-na 'ching-la rag //
de yang med-de lhag-ma ni //
song-dang ma-song bsgom-pas bstan //

A kötelék csak akkor kötne,
Ha a megkötendő előtt létezne.
De nem létezik /előbb/. A többit a járt,
A járatlan és járva-levő útnál már elmondtam.

A „megkötendő" *(bandhya; bcing-bya)* egyrészt azt a feltételezett személyt *(pudgala; gang-zag)* jelenti, aki a kötöttséget elszenvedi, akit a szenvek kötelékei gúzsba kötnek, másrészt vonatkozik az öt halmaz feltételes képződményeire *(saṁskārāḥ; 'du-byed-rnams)* is, hiszen az életfolyamatunkat alkotó képződményeket a szenveink kötik, határozzák meg.[179] A kötöttséget jelentő vágyak és egyéb szenvek azonban nem léteznek önmagukban, a feltételes képződmények kialakulását megelőzően, hiszen a vágy tételezése például teljesen értelmetlen vágyó alany azaz a szubsztrátum megléte nélkül *(nirāśraya)*.

---

[178]PP 291. old.
[179]PP 291. old.

Mivel a vágy a vágyó alanytól külön, azt megelőzően nem létezik, ezért nem tud hatalmába keríteni senkit. Ha pedig a vágy és egyéb szenvek valójában képtelenek kötöttséget okozni, akkor nem beszélhetünk kötöttségnek alávetett létezőkről sem.

Nágárdzsuna a versszakban *A jövés-menés* című II. fejezetre utal vissza, vagyis a kötöttség nem valóságos voltának további bizonyításához a II. fejezetben alkalmazott elemzési módszert kell követnünk: Sem már megkötött, sem még meg nem kötött, sem éppen kötve levő megkötötté nem válhat és így tovább.[180]

8. baddho na mucyate tāvadabaddho naiva mucyate /
syātāṁ baddhe mucyamāne yugapadbandhamokṣaṇe //

re-zhig bcings-pa mi grol-te //
ma bcings-pa yang grol mi 'gyur //
bcings-pa grol-bzhin yin 'gyur-na //
bcings-dang grol-pa dus gcig 'gyur //

A megkötött nem szabadul,
S a kötetlen sem szabadul.
Ha a kötött szabadulni kezd,
Kötöttség és szabadulás egyidejű lesz.

Mind Csandrakírti, mind Buddhapálita kommentárjában az opponens a megszabadulás tantételére hivatkozik: A kötöttségnek léteznie kell, hiszen a nemes nyolcrétű ösvény művelésének a végcélja a megszabadulás. „A kötelékektől való mentesülés a szabadság."[181] A mádhjamikák újra azt vizsgálják, hogy a szabadulás aktusa hozzárendelhető-e valakihez. Ha a szabadulás valóságos elem lenne, akkor ellentmondásmentesen meg lehetne határozni, hogy ki az, aki elnyeri a szabadságot.

---

[180]Buddhapálita a II. fejezetben alkalmazott okfejtés végeredményeit pontról pontra felsorolva mutat rá a kötöttség logikai lehetetlenségére. Lásd BP 215. old.

[181]*/.../ 'ching-ba-dang bral-ba ni grol-ba zhes bya'o //* BP 216. old.

Senki sem szabadulhat addig, amíg megkötött. A kötöttség állapotában levőről nem mondhatjuk, hogy szabadul. Ha a kötöttség állapotában is lehetséges lenne a megszabadulás, akkor nem lenne senki, aki ne lenne szabad.[182] Aki kötetlen, az már eleve szabad, ezért az ő szabadulása értelmetlen. Az a feltételezés, hogy a megkötött egyszer csak szabadulni kezd, szintén lehetetlen következményeket von maga után, mivel így két egymást kizáró ellentét *(parasparaviruddha; phan-tshun 'gal-ba)*, a kötöttség és szabadság egy időben, egyazon helyen létezik.[183]

9. *nirvāsyāmyanupādāno nirvāṇaṁ me bhaviṣyati /*
iti yeṣāṁ grahasteṣāmupādānamahāgrahaḥ //

bdag ni len-med mya-ngan 'da' //
myang-'das bdag-gir 'gyur-ro zhes //
de-ltar gang-dag 'dzin de-yi //
nyer-len 'dzin-pa chen-po yin //

„Ellobbanok majd megragadás-menten,
Az ellobbantság az enyém lesz."
Azokat, akik ezt tartják,
Erősen fogva tartja a megragadás.

A tanítások szerint az ellobbantság állapotában *(nirvāṇa; mya-ngan-las 'das-pa)* az én-tudattal kisért megragadás abbamarad, a tapasztalás halmazainak elemeit többé nem ragadjuk meg „énként" *(ahaṁkāra; ngar 'dzin)* és „enyémként" *(mamakāra; nga-yir 'dzin)*. A lét szabadon áramlik át rajtunk, anélkül, hogy az „én" konkrét tapasztalati világává merevedne. A megragadás alapját képező halmazok fogásából nem szabadulhatnak azok a balgák, akik az ellobbanásra vágyva azt gondolják, hogy az „énjük" fog ellobbanni. A helyzet fonákságát az adja, hogy amíg az én ellobbanásának képzetét dédelgetik, addig az én tévképzetétől nem tudnak megszabadulni, s így az ellobbanást sem érhetik el soha.

---

[182] BP 216. old.

[183] BP 217. old. és PP 294. old. Ezeket a következtetéseket érdemes összevetni a *A nirvána vizsgálata* című XXV. fejezet 19. versszakában elhangzó gondolatokkal.

10. *na nirvāṇasamāropo na saṁsārāpakarṣaṇaṁ /*
yatra kastatra saṁsāro nirvāṇaṁ kiṁ vikalpyate //

gang-la mya-ngan-'das bskyed med //
'khor-ba bsal-ba'ang yod min-na //

de-la 'khor-ba ci-zhig yin //
mya-ngan-'das-pa'ang ci-zhig brtag //

Ha az ellobbanásnak megvalósítása nincsen,
S a lét forgatagának elhagyása sincs,
Akkor miféle létforgatag,
Miféle ellobbanás különböztethető meg?

A valóság legmélyére hatolva, a végső szintig eljutva *(paramārtha-satye; don dam-pa'i bden-pa-la)*, vagyis az ellobbanás igazi állapotában az ellobbanás és létforgatag megkülönböztetett fogalmai elvesztik értelmüket. „Ha az ellobbanás állapotában sem a létforgatag, sem az ellobbanás tényként nem észlelhető *(anupalabhyamānatva; ma dmigs-pa-nyid)*, s ezért – noha törekszünk rá – semmilyen lény sem képes a lét forgatagát elhagyni, továbbhaladni s az ellobbanást megvalósítani, akkor miféle ellobbanás különböztethető meg?"[184]

Csandrakírti magyarázatából világosan kiderül, hogy a létforgatag és az ellobbanás sokat emlegetett „azonosságát" nem szabad szó szerint értenünk. Csakis abban az értelemben azonosak, hogy a végső szinten mindkettő elveszti valóságát, az így vagy úgy felfogott állapotok konstatálása megszűnik, hiszen az éntudatos létmegragadás, a jelenségeknek a „személyessé tett", megkülönböztetett felfogása felszámolódik.[185]

---

[184]*yatra nirvāṇe kasya citsattvasya saṁsārādapakarṣaṇamupanayanaṁ nirvāṇe ca samāropaṇaṁ prayatnavatāpi na śakyate kartuṁ saṁsāranirvāṇayor apyanupalambhyamānatvāttatra kiṁ nirvāṇaṁ vikalpyate /* PP 299. old.
[185]Lásd *A nirvána vizsgálata* című XXV. fejezetet.

XVIII. AZ ÉN VIZSGÁLATA

A fejezet címe *(Ātma-parīṣā; bDag brtag-pa)* kissé félrevezető, hiszen Nágárdzsuna vizsgálódásának központjában most nem az „én" nemlétezésének, megfoghatatlanságának a bizonyítása áll; ezt már megtette az előző fejezetekben. Ebben a fejezetben kifejezetten pozitív gondolatok fogalmazódnak meg: Nágárdzsuna arra ad választ, hogy mit jelent a valóság *(Tattva; De-nyid)* látása, hogyan lehet kiszabadulni a tapasztalási tényezők halmazainak fogságából, a látszatok világából. Az „ént" és az „én" szűkre szabott kis világát (az „enyémet") csakis azért vizsgálja, mert a szabadságnak, az ellobbanásnak alapvetően ezek a gátjai.

1. *ātmā skandhā yadi bhavedudayavyayabhāgbhavet /*
   skandhebhyo 'nyo yadi bhavedbhavedaskandhalakṣaṇaḥ //

   gal-te phung-po bdag yin-na //
   skye-dang 'jig-pa-can-du 'gyur //
   gal-te phung-po-rnams-las gzhan //
   phung-po'i mtshan-nyid med-par 'gyur //

   Ha az én azonos lenne a halmazokkal,
   A keletkezésüknek és elmúlásuknak lenne részese.
   Ha más lenne, mint a halmazok,
   A halmazok tulajdonságai nem jellemeznék.

Az „én" és a tapasztalás öt halmaza azonosságának és különbözőségének elvetése a fejezetben kifejtett téma bevezetőjének tekinthető, hiszen Nágárdzsunának nem az a célja, hogy önmagát ismételve újra a viszonyuk elemzésébe bonyolódjon bele.[186]Csandrakírti magyarázata szerint azonban az azonosságuk

[186]A halamazok és az „én" öt lehetséges viszonyát elemezte *A tűz és tüzelő vizsgálata* című X. fejezetben. *A Beérkezett vizsgálata* című XXII. fejezetben, aminek

illetve különbözőségük lehetetlensége magában foglalja a kapcsolatuk többi három módjának a kizárását is.[187]

Ha az „én” azonos lenne a tapasztalati világunk összetevőivel, az öt halmazzal, akkor – ugyanúgy, mint a halmazok feltételeknek alávetett állandótlan elemei *(saṁskṛta-dharma; ’dus-byas-kyi chos)* – folyton keletkezne és elmúlna, s ebből fakadóan sok-sok ideiglenesen fenálló „én” létezne. Ha viszont az „én” teljesen különbözne a halmazoktól, s így a halmazok tulajdonságai nem lennének jellemzők rá, akkor örökkévaló, állandó lenne, és a megvált(oz)ás érdekében tett erőfeszítéseink értelmüket vesztenék.[188] Továbbá, ha a halmazoktól különálló, tőlük független létező lenne, akkor teljesen megfoghatatlan lenne, hiszen az „én” vonatkoztatási alapja a tapasztalási tényezők öt halmaza.

2. *ātmanyasati cātmīyaṁ kuta eva bhaviṣyati /*
nirmamo nirahaṁkāraḥ śamādātmātmanīnayoḥ //

bdag-nyid yod-pa ma yin-na //
bdag-gi yod-par ga-la ’gyur //
bdag-dang bdag-gi zhi-ba’i phyir //
ngar-’dzin nga-yir ’dzin med ’gyur //

Ha pedig nem létezik az én,
Az énnek tulajdona hogy lehet?
Az én és tulajdona szertefoszlásával
Az ember enyémtelen és éntelen.

Az a létező, amit sem azonosságában, sem különbözőségében nem lehet rögzíteni, nem valóságos.. Ha az „én” *(ātman; bdag-nyid)* létezését nem lehet bizonyítani, nem létezik, akkor természetesen nem lehet semmit sem (a tapasztalás halmazait) neki tulajdonítani, nem lehet birtokló megragadója semminek. Mint már tudjuk, az „én”

---

a jelen válogatásban nem szerepel, szintén ezt az ötágú vizsgálati módszert alkalmazza. Lásd még: RV I. 31–34. versszakok.

[187]PP 341. old.

[188]BP 245. old.

az öt halmaz alapján tételeződik, a halmazokat sajátítja ki, vallja a magáénak *(ātmanīya; bdag-gi yod-pa)*. A *Drágakőfüzér*ben Nágárdzsuna találó hasonlattal él annak kifejezésére, hogy nem csak az „én", hanem a tapasztalás elemeinek halmazai sem valós, abszolút létezők:

A halmazok az énképzetből fakadnak,
Ám az énképzet valójában hibás;
Ugyan melyik hibás magból
Sarjad igazi hajtás?[189]

Így hát valótlan, önmagukban nem létező, üres tényezők generálják egymást. Nem csak a halmazok által tükrözött én képe, hanem az én képe alapján tételeződő tükör megragadásának a képzete is hamis. Nágárdzsuna a buddhista tanításokban kolcsfontosságú terminusokat használ. Ezek: „az énképzet" vagy „az én képezése" *(ahaṁkāra; ngar 'dzin-pa)* és „az enyém képzete" *(mamakāra; nga-yir 'dzin-pa)*. Az énképzet az éntudatnak, alanyiságnak olyan érzete, amely minden egyes cselekvésünket elkiséri, s azt a látszatot kelti, mintha állandó felvigyázója lenne életünk eseményeinek. Az „enyém" az öt halmazra vonatkozik, amelyek az „én" személyes tárgyi világaként jelennek meg. Mivel az „én" a tapasztalás elemeit – legyen az egy anyagi tárgy, vagy akár egy gondolat – folyton önmagára vonatkoztatja, és a sajátjának tekinti, ezért az én és személyes világának képe egyre inkább rögzül. Az „én" és az „enyém" képzete ekkor már oly kibogozhatatlanul fonódik egymáshoz, hogy szinte nyomon követhetetlen az a folyamat, ahogyan egymást kölcsönösen meghatározzák.

3. *nirmamo nirahaṁkāro yaśca so 'pi na vidyate /*
nirmamaṁ nirahaṁkāraṁ yaḥ paśyati na paśyati //

ngar 'dzin nga-yir 'dzin med kyang //
de yang yod-pa ma yin-te //
ngar 'dzin nga-yir 'dzin med-par //
gang-gis mthong-ba mi mthong-ngo //
De nem létezik az sem,

[189]RV I. 29. versszak.

Aki enyémtelen és éntelen;
Aki enyémtelennek és éntelennek
Látja magát, nem lát.

Ha valóban a végletektől mentes középútról szemléljük a világot, akkor nem hihetjük azt sem, hogy van egy olyan személy, egy olyan létező, aki éntelennek és enyémtelen. Ha valaki valóban eljut abba az állapotba, amikor az „én" és az énnek tulajdonítható léthalmazok öntermészetük szerint meghatározódó léte nem merül fel számára, akkor az ellentettjeik (a „nemén" és a „nem az én tapasztalti halmazaim") képzete sem alakulhat ki. Aki éntelennek és enyémtelennek látja magát, az egyrészt nem szabadult meg az én téves képzetétől, hiszen az „én éntelen vagyok" fonák látomása támadt fel benne, másrészt „nem lát", mert a kitörölt énkép helyett újabb képet, a nemén képét festette meg.

4. *mametyahamiti kṣīṇe bahirdhādhyātmameva ca /*
nirudhyata upādānaṁ tatkṣayājjanmanaḥ kṣayaḥ //

nang-dang phyi-rol-nyid-dag-la //
bdag-dang bdag-gi snyam zad-na //
nye-bar len-pa 'gag 'gyur-zhing //
de zad-pas-na skye-ba zad //

Amikor az enyém és az én képzete
Kívülről-belülről tovatűnik,
Megszűnik a birtokló megragadás,
S ennek megszűntével a továbblétesülés is.

Ha az „énnek" s mindannak, amit az én a *saját* tapasztalati körének tulajdonít, megszűnik a képzete, akkor a létesülés tizenkéttagú oksági láncából kiszakad a birtokló megragadás/tulajdonítás *(upādāna; nye-bar len-pa)* láncszeme, s az egész lánc szétszakad. A birtokló megragadás folyamatának leállásával már nem tulajdonítunk semmit sem magunknak, azaz nem kebelezzük be a világot a személyünkre szabottan, nem építjük az én házát többé. Az én ekkor megszűnik továbblétezni, s így

kihullik a létesülés láncolatának a korlátok közé szorult, személyes létezés *(bhava; srid-pa)* láncszeme is. S ami nincs többé, az továbblétesülni, újabb és újabb létformákban megnyilatkozni *(janman; skye-ba)* sem tud. Ez az állapot maga a szabadság *(mokṣa; thar-pa)*. A nirvána tehát, ami a szabadság egy szinonimája, nem a nemlétezésünket, megsemmisülésünket jelenti, hanem a kötetlen teljességet.

5. *karmakleśakṣayānmokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ /*
te prapañcātprapañcastu śūnyatāyām nirudhyate //

las-dang nyon-mongs zad-pas thar //
las-dang nyon-mongs rnam-rtog-las //
de-dag spros-las spros-pa ni //
stong-pa-nyid-kyis 'gag-par 'gyur //

A szabadság a karma és a szenvek elfogyásából fakad.
A karmát és a szenveket a különbségtevés szüli,
A különbségtevést pedig a sokféleség.
A sokféleség azonban az ürességben megszűnik.

Ebben a versszakban Nágárdzsuna szisztematikusan és lényegretörően fejti fel azoknak a tényezőknek a kapcsolatát, amelyek a szabadságunk elsődleges akadályai, s mint ilyenek szenvedéseink, bajaink forrásai. Az „én" képzete által kikényszerített létezési formákat elsődlegesen a szenveink *(kleśa; nyon-mongs)* s az általuk motivált cselekedeteink *(karma; las)* határozzák meg.

De mi az oka annak, hogy szenvesen állunk hozzá a világhoz, s hogy a szenveink és a tetteink ördögi körforgásban szakadatlanul egymást gerjesztik? Nágárdzsuna okfejtése szerint a létezők fogalmának kiépülése, a megkülönböztető fogalmi gondolkodásunk *(vikalpa; rnam-par rtog-pa)* felelős azért, hogy a szenvektől homályos szemmel látunk és cselekszünk. A dolgokat úgy fogjuk fel, hogy különbséget teszünk közöttük, a megkülönböztetésük során megkülönböztetően minősítjük őket, pozitívan *(rāga; 'dod-chags)*, negatívan *(dveṣa; zhe-sdang)* avagy ostobán, zavarodottan *(moha; gti-*

mug) állunk hozzájuk, és ennek megfelelően cselekszünk, reagálunk *(karma; las).*

A jelenségekről alkotott fogalmaink táptalaja a sokféleség, avagy sokasítás *(prapañca; spros-pa)*. A „sokféleség" kétféleképpen értendő, mivel mind a nyelvi jelekre, mind a mögéjük képzelt jelöletekre is vonatkozik. Jelenti a nyelvi jellel jelölt tárgyak, jelenségek sokféleségét, sokasodását, ami a köznapi megismerési folyamatunk eredménye. A világot a tárgyak, jelenségek sokféleségében tapasztaljuk, a valóságot „dologiasítjuk", tárgyiasítjuk. A sokféleség jelenti még a tárgyak neveinek a sokféleségét is, hiszen a sok különállónak tapasztalt létezőnek sokféle nevet is adunk. Ha viszont belátjuk, hogy a sokféleségükben megragadott dolgok valójában nem állnak meg önmagukban *(niḥsvabhāva; rang-bzhin med-pa)*, üresek *(śūnya; stong-pa)*, akkor a dolgok, mint olyanok értelmüket, jelentésüket vesztik.

6. *ātmetyapi prajñapitamanātmetyapi deśitam /*
buddhairnātmā na cānātmā kaścidityapi deśitam //

bdag-go zhes kyang btags gyur-cing //
bdag-med ces kyang bstan-par gyur //
sangs-rgyas-rnams-kyis bdag-dang ni //
bdag-med 'ga' med ces kyang bstan //

A buddhák beszéltek az énről is,
Rámutattak a neménre is,
De azt is megmutatták, hogy
Nincs semmilyen én vagy nemén.

A Buddha az adott helyzetnek megfelelő tanítói módszerhez folyamodva *(upāya-kauśalya; thabs-la mkhas-pa)* tanított ilyen, csupán látszólag ellentétesnek tűnő dolgokról. Az énről szóló tanítással a megsemmisülés, a nihilizmus *(uccheda-vāda; mi rtag.-par smra-ba)* végletes és káros szemléletét igyekezett aláásni, a nemén tanításával pedig az örök, állandó létezőben való hitet *(śāśvata-vāda; rtag-par smra-ba)* akarta megingatni. Valójában semelyik nézet sem felel meg a valóságnak .

7. *nivṛttamabhidhātavyaṁ nivṛtte cittagocare /*
anutpannāniruddhā hi nirvāṇamiva dharmatā //

brjod-par bya-ba bzlog-pa-ste //
sems-kyi spyod-yul bzlog-pas-so //
ma skyes-pa-dang ma 'gags-pa //
chos-nyid mya-ngan-'das-dang mtshungs //

Mikor a tudat működési területe eltűnik,
A megnevezhető is eltűnik.
A jelenség-valóság, mint a nirvána,
Nem keletkező és nem megszűnő.

A tudat működési területe *(citta-gocara; sems-kyi spyod-yul)* a hat érzéknek avagy képességnek *(indriya; dbang-po)* mind a hatféle tárgyát magában foglalja, azaz az összes lehetséges tárgyat. Ha az üresség, az igazi, magánvaló létező hiányának belátásával a tudat számára a tárgyak már nem jelennek meg különálló valós elemekként, akkor a tárgyakat megkülönböztető tudatosság sem alakul ki. A gondolatnak nincs mibe fogódznia, s ezért nincs is már mit megnevezni *(abhidhātavyaṁ; brjod-par bya-ba)*; a nyelv, a nyelvi jel már nem vonatkozhat semmi konkrétumra.

A „jelenség-valóság", a dharmatá *(dharmatā; chos-nyid)* egyenértékű a végső valósággal *(paramārtha-satya; don dam-pa'i bden-pa)*, az Azsággal *(tattva; de-nyid),* az Olyansággal *(tathatā; de- bzhin-nyid).* Amikor az emberi tudat nem szerkeszt már térképrajzot a létezés elemeiről, a világ jelenségeiről, a dharmákról, és megszűnik rendező-elvként működni, akkor a jelenségvilág a maga valóságában, teljességében tárul fel. Ebben a teljességben nincs mi keletkezzen és megszűnjön, hiszen a valóság térben és időben mesterségesen felszabdalt elemei önmagukban nem valóságosak.[190]

8. *sarvaṁ tathyaṁ na vā tathyaṁ tathyaṁ cātathyameva ca /*

---

[190]Lásd még *A nirvána vizsgálata* című XXV. fejezetet, ahol Nágárdzsuna a nirvána és a szamszára azonosságára utal. (Fehér J. 1994, 46–52. old.)

naivātathyaṁ naiva tathyametadbuddhānuśāsanam //

thams-cad yang-dag yang-dag-min //
yang-dag yang-dag ma yin-nyid //
yang-dag-min min yang-dag min //
de ni sangs-rgyas rjes-bstan-pa'o //

Minden lehet igaz, lehet hamis is,
Lehet igaz is, meg hamis is.
Lehet sem hamis, sem igaz:
A Buddha intelme ez.

Ennek a versszaknak számtalan, eltérő értelmezése van, amelyek közül semelyiket sem éreztem meggyőzőnek.[191] Magyarázatom kizárólag Nágárdzsuna szavain alapszik. A versszak értelmezéséhez segítséget nyújt a következő strófa, amelyben Nágárdzsuna a végső valóság, az „Azság" jellegzetességeit *(tattvasya lakṣaṇa; de-nyid mtshan-nyid)* sorolja fel. A 8. versszak tartalma az ott elhangzottakkal szöges ellentétben áll, ami arra enged következtetni, hogy itt a köznapi, felszíni igazságokról *(saṁvṛti-satya; kun-rdzob-tu bden-pa)* van szó. A konvencionális tapasztalati igazságok azok, amelyek igen változatos képet mutatnak, hiszen a különböző nézőpontok, vélekedések *(dṛṣṭi; lta-ba)* következtében nem mindekinek ugyanaz a valóság: az egyik ember számára *x* dolog igaznak tűnik, a másiknak viszont nem. Nágárdzsuna a versszakban alkalmazott tetralemmával *(caṭuṣkoṭi)* a vélekedések összes módozatát akarja summázni: (1.) Igen, *x* dolog ez. (2.) Nem, *x* dolog nem ez. (3.) Igen is meg nem is; *x* dolog ez és nem ez egyszerre. (4.) Sem igen, sem nem; *x* dolog semelyik.

9. *aparapratyayaṁ śāntam prapañcairaprapañcitam /*
nirvikalpamanānārthametattattvasya lakṣaṇam //

gzhan-las shes min zhi-ba-dang //

---

[191]Lásd például: BP 257–258. old., 370–372. old., D.J.Kalupahana 1986, 269–270. old., Chr. Lindtner 1981, M. Sprung, 181–183. old. és mások.

spros-pa-rnams-kyis ma spros-pa //
rnam-rtog med don tha-dad min //
de ni de-nyid mtshan-nyid-do //

Mástól nem tudható meg, nyugodalmas,
Megnevezések nem sokasítják,
Fogalmaktól mentes, meg nem különböztetett:
Ez a valóság jegye.

Az előző versszak változatos „valóságaival" ellentétben a végső, igazi valóság csak egy. A valóság „mástól nem tudható meg" *(apara-pratyaya; gzhan-las shes min)*, azaz csakis közvetlen, személyes élmény során látható meg. A valóság tudásának alapfeltétele, hogy függetlenítsük magunkat a különféle nézetektől, „tisztára mossuk az agyunkat" a környezetünk által elfogadott szokványos létkategóriáktól.

A „nyugodalmas" avagy elnyugodott *(śānta; zhi-ba)* kifejezés arra az állapotra utal, amikor „az önmagukat mutogató" létezők visszahúzodnak, önnön természetük szerint nem hívják fel magukra a figyelmet, s mint ilyenek nem háborgatják az érzékeinket sem többé. A nyelvi-fogalmi feldolgozás megszűnik, a nyelvi jelek és jelöltjeik sokfélesége *(prapañca; spros-pa)* szertefoszlik, s ezáltal megszűnik annak a lehetősége is, hogy a létezőkről megkülönböztető fogalmakat *(vikalpa; rnam-par rtog-pa)* gyártsunk.

10. *pratītya yadyadbhavati na hi tāvattadeva tat /*
na cānyadapi tasmānnocchinnaṁ nāpi śāśvatam //

gang-la brten-te gang byung-ba //
de ni re-zhig de-nyid min //
de-las gzhan-pa'ang ma yin-phyir //
de-phyir chad min rtag ma yin //

11. *anekārthamanānārthamanucchedamaśāśvatam /*
etattallokanāthānām buddhānāṁ śāsanāṁṛtam //

sangs-rgyas 'jig-rten mgon-rnams-kyi //

bstan-pa bdud-rtsir gyur-pa de //
don gcig ma yin tha-dad min //
chad-pa ma yin rtag ma yin //

Az, ami függésben jön létre,
Nem azonos avval, amitől függ,
De nem is különbözik tőle.
Ezért nem megsemmisülő és nem örök.

Nem egy és ugyanaz, nem más és más,
Nem megsemmisülő, nem örök:
Ez a világ fölött őrködő buddhák
Halhatatlan tanítása.

A 10–11. versszakokban a hódolatadó sorokban jellemzett függő keletkezésnek négy szükségszerű velejárója fogalmazódik újra. A tiszteletadó bevezető strófában elhangzott négy jellegzetesség: „nincs megsemmisülő, nincs örök, nincs egy, nincs más." Az előző fejezetekben Nágárdzsuna már beláttatta velünk, hogy az olyan tényezők között, amelyek csak kölcsönös függésben léteznek, nem állhat fenn azonosság és igazi különbözőség sem. Az öröklét és a megsemmisülés lehetetlensége pedig az azonosság és különbözőség lehetetlenségének az elkerülhetetlen logikai következménye. Gondoljunk csak az ok és az ok hatására keletkező okozat viszonyára! Abból, hogy az okozat nem lehet azonos az okkal, logikusan következik, hogy az ok nem örökké fennmaradó, állandó tényező. De mivel az okozatnak az októl való igazi különbözősége is lehetetlen, ezért nincs igazi, abszolút megsemmisülés sem.

Nágárdzsuna valójában a buddhák függő keletkezésről szóló tanítását nevezi halhatatlannak *(amṛta; bdud-rtsi)*, hiszen a függő keletkezés igazsága az, ami minden időkben igaz marad, mindig „életben marad".

12. *saṁbuddhānāmanutpāde śrāvakāṇām punaḥ kṣaye /*
jñānam pratyekabuddhānāmasaṁsargātpravartate //

rdzogs-sangs-rgyas-rnams ma byung-zhing //

nyan-thos-rnams-kyang zad-pa-na //
rang-sangs-rgyas-kyi ye-shes ni //
brten-pa med-pas rab-tu skye //

Ha nem jelennek meg tökéletes buddhák,
És a tanítványok is elfogynak,
Akkor a tudás az önmegvilágosodottakban
Támad fel, közvetlen kapcsolat nélkül.

Csandrakírti magyarázata szerint az önmegvilágosodás lehetősége még egy olyan korban is megmarad, amelyben a Dharma már teljesen eltünt. Akadnak majd olyan emberek, akik szellemi és fizikai magányban, egyedül ébrednek rá a valóságra *(pratyeka-buddha; rang-sangs-rgyas)*. A megvilágosodásukat az segíti, hogy valamelyik korábbi életükben alkalmuk volt az igaz Tant hallani.[192]

Ez a versszak arról tanúskodik, hogy Nágárdzsuna meggyőződése szerint a megszabadító tudást, a megvilágosodást el lehet érni egyedül is, mesterrel való közvetlen kapcsolat nélkül is. Valószínűleg nem csak arra gondolhatott, hogy a karmikus meghatározottságaink tehetik ezt lehetővé; mivel a függő keletkezés halhatatlan igazsága mindig jelen van, ezért minden korban hozzáférhető.

[192]PP 378–379. old.

XXIV. A NÉGY NEMES IGAZSÁG VIZSGÁLATA

Ezt a fejezetet megkülönböztetett figyelem illeti meg. Noha a címe szerint a fejezet témája a négy nemes igazság, Nágárdzsuna vizsgálódásának központjában a konvencionális valóság és az üresség kapcsolata áll. Elsődleges szándéka, hogy az üresség jelentését tisztázva megértesse velünk, hogy az üresség ténye nem mond ellent sem a Buddha tanításainak, sem a mindennapi szokványos tapasztalatainknak. Noha az előző fejezetekben tárgyalt témakörök magyarázata során mindvégig igyekeztem kerülni a szélsőséges negativista értelmezéseket, valószínűleg az olvasóban is felmerülhettek azok a kételyek és esetleges félreértések, amelyek miatt több buddhista hívő nihilizmussal vádolta Nágárdzsunát az i. sz. II. századi Indiában.

A fejezet két nagy szerkezeti egységre oszlik. Az I. részt az 1–6. versszakok képviselik, amelyekben az üresség jelentésének félreértéséből fakadó nihilista, romboló hatású logikai következmények fogalmazódnak meg. A kommentárok ezeket a Nágárdzsuna ellen intézet vádakat egy opponens ellenvetéseiként tűntetik fel. A versszakok tartalma alapján kétségtelen, hogy az opponens valamelyik „hínajána" buddhista irányzathoz tartozik (esetleg szarvásztivádin), hiszen úgy gondolja, hogy az üresség tana a buddhista alaptanítások igazságát veszélyezteti. A II. fő részben (7–40. versszakok) Nágárdzsuna pontról pontra elhárítja a nihilista vádakat, s rávilágít a függő keletkezéssel járó üresség és a konvencionális igazságok viszonyára.

ELLENVETÉSEK

1. *yadi śūnyamidaṁ sarvamudayo nāsti na vyayaḥ /*
   caturṇāmāryasatyānāmabhāvaste prasajyate //

   gal-te 'di-dag kun stong-na //
   'byung-ba med-cing 'jig-pa med //
   'phags-pa'i bden-pa bzhi-po-rnams //

khyed-la med-par thal-bar 'gyur //
Ha mindez üres,
Nincs keletkezés és elmúlás.
Következésképpen a négy nemes igazság
Számodra nem létezik.

Az opponens úgy gondolja, hogy az üresség szellemében még a négy nemes igazság is érvényét veszti. Ez igen súlyos vád, hiszen aki nem fogadja el a Buddhának ezt az első és alapvető tanítását, az nem is vallhatja a Buddha követőjének magát. Ez a gondolat azért születhetett meg egyesekben, mivel – amint az a korábbi fejezetekben már kiderült – Nágárdzsuna azt bizonyította, hogy nincs *igazi* keletkezés, fenállás és megszűnés, mivel a függésben létrejövő létezőknek önmagukban nincsen valósága, magánvaló léttől üresek. Az opponens az ürességet a nemlétezéssel teszi egyenértékűvé, s ebből a felfogásból logikusan következik számára, hogy nemlétező dolgok nem is keletkezhetnek, nem is múlhatnak el.

Az opponens gondolatmenetét követve: Hogyan fogadhatja el például Nágárdzsuna az első nemes igazságot, a szenvedés tényét *(duḥkha-satya; sdug-bsngal bden-pa)*, ha nincs valódi elmúlás, megszűnés? A szenvedést a mulandó, állandótlan dolgok okozzák, viszont Nágárdzsuna szerint nincs igazi elmúlás. Ha nincs szenvedés, mert nincs elmúlás, s ráadásul keletkezés sincs, akkor a második és a harmadik nemes igazság, a szenvedés eredete *(samudaya-satya; kun-'byung bden-pa)* illetve a szenvedés megszüntethetősége *(nirodha-satya; 'gog-pa'i bden-pa)* sem lehet érvényes Nágárdzsunánál. Ha pedig a szenvedés nem szüntethető meg, akkor a negyedik, a szenvedés megszűnéséhez vezető ösvény igazsága *(mārga-satya; lam-gyi bden-pa)* is hamissá válik.

2. *parijñā ca prahāṇaṁ ca bhāvanā sākṣikarma ca /*
caturṇāmāryasatyānāmabhāvānnopapadyate //

'phags-pa'i bden-pa bzhi med-pas //
yongs-su shes-dang spang-ba-dang //
sgom-dang mngon-du bya--ba-dag //
'thad-par 'gyur-ba ma yin-no //

Ha nem létezik
A négy nemes igazság,
Az átlátás, a elhagyás,
A tudati kiművelés és a megvalósítás lehetetlen.

Ha a Buddha által tanított négy nemes igazság nem létezik, akkor valójában az egész Tan *(Dharma; Chos)* összeomlik. A versszakban felsorolt négy tényező párhuzamba állítható a négy nemes igazsággal. (1.) Ha a szenvedés, mint igaz tény nem létezik, akkor az opponens szerint logikusan következik, hogy nem tudjuk átlátni *(parijñāna; yongs-su shes-pa)* a szenvedéssel teli létet. (2.) Ha pedig a szenvedésnek nincsen eredete, akkor nem lehet elhagzni, felszámolni *(prahāṇa; spang-ba)* az eredetének okait, a szenveket és a létszomjat sem. (3.) A szenvedés megszűnéséhez vezető út kiművelése, a belső, tudati átalakítás *(bhāvanā; sgom-pa)* hogyan is lenne lehetséges akkor, ha nem létezik a nyolcrétű nemes ösvény? (4.) Ha pedig a szenvedés megszüntethetősége is hamis, akkor a végső, személyes megvalósítás *(sākṣīkarma; mngon-du bya-ba)* is lehetetlen.

3. *tadabhāvānna vidyante catvāryāryaphalāni ca /*
phalābhāve phalasthā no na santi pratipannakāḥ //

de-dag yod-pa ma yin-pas //
'bras-bu bzhi yang yod ma yin //
'bras-bu med-na 'bras-gnas med //
zhugs-pa-dag kyang yod ma yin //

Ha ezek nem léteznek,
A négy nemes eredmény sem létezik.
Ha pedig nem léteznek az eredmények,
Az eredményt elértek és a felé tartók sem léteznek.

Ha az előző strófában említettek nem léteznek, akkor a praxis nem hozhat semmilyen gyümölcsöt. A négy nemes eredményt, amelyek elsősorban a szenvek hátrahagyásának mértékében

születnek meg, nem lehet elérni. A négy eredmény: *a folyamba léptek (śrotāpanna; rgyun-du zhugs-pa), az egyszer visszatérők (sakṛdāgāmin; lan-gcig phyir 'ong-ba), a többé vissza-nem-térők (anāgāmin; phyir mi-'ong-ba)* és az *arhatok (dgra bcom-pa)* szintjei.

4. *saṁgho nāsti na cetsanti te 'ṣṭau puruṣapudgalāḥ /*
abhāvāccāryasatyānāṁ saddharmo 'pi na vidyate //

gal-te skyes-bu gang-zag brgyad //
de-dag med-na dge-'dun med //
'phags-pa'i bden-pa-rnams med-phyir //
dam-pa'i chos kyang yod ma yin //

Ha ez a nyolcféle ember nem létezik,
Akkor a Gyülekezet sem létezik.
Ha pedig nem létezik a négy nemes igazság,
Az igaz Tan sem létezik.

A nyolcféle ember: a korábban említett négy szintet már elért emberek és azok, akik e négy eredményre törekednek, e négy célhoz vezető ösvényeken járnak. Figyelemreméltó, hogy Nágárdzsuna a hínajánának nevezett buddhista iskola szellemi közösségét alkotó gyakorlók és megvalósítást véghezvittek szintjeit sorolja fel, s nem a bódhiszattva útjának állomásait. A *Drágakőfüzér* című művének V. fejezete, amelyben kifejezetten a bódhiszattva szellemi útjának tíz szintjével *(bhūmi; sa)* foglalkozik, bizonyság arra, hogy a bódhiszattva életútját, célkitűzéseit nagyra tartotta. Valószínű, hogy azért beszél a „hínajána" avagy srávakajána szintjeiről, mivel ők voltak azok, akik nihilista módon értelmezték tanításait.

5. *dharme cāsati saṁghe ca katham buddho bhaviṣyati /*
evaṁ trīṇyapi ratnāni bruvāṇaḥ pratibādhase //

chos-dang dge-'dun yod min-na //
sangs-rgyas ji-ltar yod-par 'gyur //
de skad stong-pa-nyid smra-na //
dkon-mchog gsum-la gnod-pa ni //

6. *śūnyatām phalasadbhāvamadharmaṁ dharmameva ca /*
sarvasaṁvyavahārāṁśca laukikān pratibādhase //

byed-cing 'bras-bu yod-pa-dang //
chos ma yin-dang chos yin-dang //
'jig-rten-pa-yi tha-snyad ni //
kun-la gnod-pa byed-pa yin //

Ha nem létezik a Tan és a Gyülekezet,
A Felébredett hogyan létezhet?
Ha az ürességet állítod,
A három drágakövet is elveted.

Elveted a következmény valós létét,
A jót és a rosszat,
Valamint az összes
Köznapi gyakorlatot.

Ha a Buddha Tana és a tanítását megvalósító szellemi közösség, a Gyülekezet *(Saṇgha; dGe-'dun)* nem létezik, akkor logikusan következik, hogy az igaz Tanra ráébredt s a közösséget irányító Buddha sem létezhet. Ily módon mind a három drágakő *(triratna; dkon-mchog gsum)* igazsága megkérdőjeleződik.

Az opponens a 6. versszakban Nágárdzsunát már teljes nihilizmussal vádolja, mivel véleménye szerint nem lehet jó és rossz között különbséget tenni, ha minden dolog üres. Az ürességet teljes egészében a nemlétezéssel azonosítja, s ezért úgy véli, hogy az üresség szellemében nem csak a buddhista praxis okoktól függő eredményei nem létezhetnek, hanem a köznapi gyakorlat *(laukika-saṁvyavahāra; 'jig-rten-pa'i tha-snyad)* során kikovácsolódott igazságok is megdőlnek. Ilyen megközelítésből mindenfajta célirányos emberi tevékenység lehetetlenné válik.

7. *atra brūmaḥ śūnyatāyāṁ na tvaṁ vetsi prayojanam /*
śūnyatāṁ śūnyatārthaṁ ca tata evaṁ vihanyase //

de-la bshad-pa khyod-kyis ni //
stong-nyid dgos-dang stong-nyid-dang //
stong-nyid don ni ma rtog-pas //
de-phyir de-ltar gnod-pa yin //

Erre a válaszunk:
Nem érted sem az üresség értelmét,
Sem az ürességet, sem az üresség jelentését,
Ezért gyötröd így magad.

Az opponens öngyötrése elsődlegesen abból fakad, hogy nem érti: mire jó, mi a haszna *(prayojana; dgos)* az ürességnek, és az igazi jelentését *(artha; don)* sem képes felfogni. Az üresség nem a nemlétezést *(nāstitva/abhāva; med-pa-nyid/dngos-med)* jelenti, hanem az egyetemes érvényű függő keletkezés elkerülhetetlen velejárója. Mivel az „üresség" szó arra mutat rá, hogy a függésben keletkező létezők magánvaló léttől, saját, önmeghatározó természettől üresek *(niḥsvabhāva; rang-bzhin med)*, ezért az üresség a függő keletkezés *(pratītyasamutpāda; rten-cing 'brel-par 'byung-ba)* mélyértelmű szinonimájának tekinthető. Az üresség értelmét, belátásának hasznát valamint az üresség állapotát Nágárdzsuna *Az én vizsgálata* című XVIII. fejezetben tárta fel: [193]

A szabadság a karma és a szenvek elfogyásából fakad.
A karmát és a szenveket a különbségtevés szüli,
A különbségtevést pedig a sokféleség.
A sokféleség azonban az ürességben megszűnik.

[193]XVIII. fejezet 5. és 9. versszakok. A stófák tartalmának részletes magyarázatát lásd a XVIII. fejezetben!

Mástól nem tudható meg, nyugodalmas,
Megnevezések nem sokasítják,
Fogalmaktól mentes, meg nem különböztetett:
Ez a valóság jegye.

8. *dve satye samupāśritya buddhānāṁ dharmadeśanā /*
lokasaṁvṛtisatyaṁ ca satyaṁ ca paramārthataḥ //

sangs-rgyas-rnams-kyis chos bstan-pa //
bden-pa gnyis-la yang-dag brten //
'jig-rten kun-rdzob bden-pa-dang //
dam-pa'i don-gyi bden-pa'o //

A buddhák kétféle igazság alapján
Tanították a Tant:
A köznapi, felszíni igazság
És a végső igazság alapján.

A köznapi, konvencionális igazság kifejezésére két terminust szoktak használni a buddhista bölcseletben.[194] Az egyik a jelen versszakban említett köznapi/világi felszíni igazság *(loka-saṁvṛti-satya; 'jig-rten kun rdzob bden-pa)*. Csandrakírti magyarázata szerint a szóösszetételben használt „lóka" *(loka; 'jig-rten)* kifejezés azokra az átlagemberekre vonatkozik, akik a tapasztalási elemek öt halmazát önnön személyükként, „énként" ragadják meg, vagyis a tapasztalás minden egyes összetevőjét a saját személyükre vonatkoztatják. A „szamvriti" *(saṁvṛti; kun-rdzob)* szó szerint annyit tesz: eltakaró, elfedő, „felszíni"; a jelenségek igazi természetét fedi, takarja el. A köznapi, felszíni igazság másik neve: világi/köznapi gyakorlat, avagy konvencionális igazság *(loka-vyavahāra; 'jig-rten-pa'i tha-snyad)*, mivel

[194]A két igazság értelmezésével vigyáznunk kell! Mindegyik buddhista iskolánál más a jelentése, sőt a madhjamaka iskolán belül létrejött alosztályok (prászangika illetve szvátantrika) esetében is eltérések vannak jelentésükben. Magyarázatom a prászangika *(prāsaṅgika; 'thal 'gyur-pa)* mádhjamika Csandrakírti értelmezését követi.

közmegegyezésen alapul.[195]A konvencionális igazságok körébe valójában minden olyan kategória beletartozik, ami az általános, szokványos emberi megismerési folyamatunk eredménye, beleértve a nyelvhasználatot is.[196]

A végső igazság *(parama-artha-satya; dam-pa'i don-gyi bden-pa)* a túlmutató, végső jelentésű igazság, ami teljesen független a konvencióktól. Azt a valóságot jelenti, ami az „ember beavatkozása nélkül" van. Az „Azság" *(Tattva; De-nyid)*, „Olyanság" *(Tathatā; De-bzhin-nyid)* szavak mind arra akarnak utalni, hogy a végső valóság a szokványos gondolati struktúrákat „ledobja magáról", nem szorítható be azokba a kategóriákba, amelyeket az évezredek során megszoktunk. Mint ilyen, nyelvileg kifejezhetetlen, hiszen a nyelvi jelek magánvaló léttől üres, csupán a konvenció által rögzített dolgokra vonatkoznak.

9. *ye 'nayorna vijānanti vibhāgaṁ satyayordvayoḥ /*
te tattvaṁ na vijānanti gambhīram buddhaśāsane //

gang-dag bden-pa gnyis-kyi ni //
rnam-dbye rnam-par mi shes-pa //
de-dag sangs-rgyas bstan-pa ni //
zab-mo'i de-nyid rnam mi shes //

10. *vyavahāramanāśritya paramārtho na deśyate /*
paramārthamanāgamya nirvāṇaṁ nādhigamyate //

tha-snyad-la ni ma brten-par //
dam-pa'i don ni bstan mi nus //
dam-pa'i don ni ma rtogs-par //
mya-ngan-'das-pa 'thob mi 'gyur //

---

[195]Csandrakírti nyomán. PP 492. old.

[196]Noha a konvencionális és felszíni igazság általában egyazon jelentésben használható, J. L. Garfield (1995, 298. old.) egy igen fontos különbségre hívja fel figyelmünket: Az üresség konvencionális szóhasználat, nominális *(vyavahāra; tha-snyad)*, de nem felszíni/eltakaró *(saṁvṛti; ku-rdzob)* igazság. Szó szerint: „emptiness is a nominal *(tha snyad)* existent, but not a concealing *(kun-rdzob)* existent.

Azok, akik nem tudnak különbséget tenni
A két igazság között,
Nem ismerik fel a Buddha tanításai
Mélyén rejlő valóságot.

A köznapi megegyezéseket mellőzve
A véső jelentés nem tanítható.
A végső jelentéshez el nem jutva
A nirvána nem érhető el.

Nágárdzsuna számára a végső igazság/jelentés a jelenségek végső természete, az ürességük. A jelenségeknek a függő keletkezésből fakadó ürességét azonban csakis logikus gondolkodással, mélyreható elemzéssel lehet belátni. Nem is beszélve arról, hogy elmélyült gondolkodásunk, „rádöbbenéseink" eredményeit csakis nyelvi jelekkel, beszéddel vagyunk vagyunk képesek másokkal megosztani. A Buddha is szavakat, fogalmakat volt kénytelen használni annak érdekében, hogy átadhassa tanítványainak azokat a szellemi élményeket, amelyeket megvilágosodása során átélt. Mint tudjuk, tanított a tapasztalás öt halmazáról, az elemekről, a tapasztalás forrásairól és sok egyébről, ám ez nem jelenti azt, hogy a módszerként *(upāya; thabs)* használt szavaira örökérvényű, végső létkategóriákként tekintsünk. A Buddha maga is figyelmeztette tanítványait arra, hogy tanításait segédeszközként kell kezelni, s mindenkinek magának kell törekedni a személyes megvalósításra.

Nágárdzsuna nem csak arra gondolhatott, hogy a szóbeli megnyilatkozás konvenciója nélkül nem lehet kommunikálni. Valójában a konvencionális igazságok felszínén kell áttörnünk, a konvenciókat kell helyesen értenünk ahhoz, hogy az igazi jelentésükhöz eljuthassunk. A köznapi gyakorlatot tehát nem vakon, hanem felülvizsgálattal kell elfogadnunk.

11. *vināśayati durdṛṣṭā śūnyatā mandamedhasam /*
sarpo yathā durgṛhīto vidyā vā duṣprasādhitā //

stong-pa-nyid-la lta nyes-na //
shes-rab chung-rnams phung-bar byed //

ji-ltar sprul-la bzung nyes-dang //
rig-sngags nyes-par bsgrubs-pa bzhin //

12. *ataśca pratyudāvṛttaṁ cittaṁ deśayitum muneḥ /*
dharmam matvāsya dharmasya mandairduravagāhatām //

de-phyir zhan-pas chos 'di-yi //
gting rtogs dka'-bar mkhyen gyur-nas //
thub-pa'i thugs ni chos bstan-las //
rab-tu log-par gyur-pa yin //

A rosszul felfogott üresség
Ugyanúgy pusztulást hoz a csekély értelműekre,
Mint ahogy a rosszul megfogott kígyó,
Vagy a nem megfelelően alkalmazott tudás.

Ezért is idegenkedett a Bölcs
A Tan tanításának gondolatától;
Úgy vélte, a csekély értelműeknek
Fölöttébb nehéz a Tan mélyére hatolni.

A páli szutták tanúsítják, hogy a Buddhát közvetlenül megvilágosodása után kételyek gyötörték. Attól tartott, hogy a függő keletkezés dhammáját, amelyet igen mélynek, nehezen felfoghatónak látott, sokan nem fogják megérteni, s ezért kezdetben nem akart tanítani.[197] Több oka lehet annak, hogy Nágárdzsuna a Buddha életének erre az epizódjára emlékeztett bennünket. Egyrészt a Buddha a függő keletkezés nehezen felfogható igazságáról beszélt, ami Nágárdzsuna tanítása szerint az ürességgel egyenértékű. Másrészt az opponens korábban elhangzott ellenvetései pontosan azt bizonyították számára,

[197]Lásd például: *A nemes útkeresés szuttája* (*Ariyapariyesanasuttaṁ,* MN I, 26, 167. old.)

hogy az üresség (=függő keletkezés) tana milyen káros, romboló hatással van arra, aki félreérti, és a nemlétezés szinonimájának gondolja azt.

13. *śūnyatāyāmadhilayaṁ yam punaḥ kurute bhavān /*
doṣaprasaṅgo nāsmākaṁ sa śūnye nopapadyate //

skyon-du thal-bar 'gyur-ba ni //
stong-la 'thad-pa ma yin-pas //
khyed ni stong-nyid smod byed-pa //
gang de nga-la mi 'thad-do //

14. *sarvaṁ ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate /*
sarvaṁ na yujyate tasya śūnyaṁ yasya na yujyate //

gang-la stong-pa-nyid rung-ba //
de-la thams-cad rung-bar 'gyur //
gang-la stong-nyid mi rung-ba //
de-la thams-cad mi rung 'gyur //

Továbbá, a valóságnak nem megfelelő
Vádakkal illetsz az üresség kapcsán;
Az általunk értett ürességből
Nem következnek ilyen hibák.

Aki látja az értelmét az ürességnek,
Annak minden értelemmel bir.
Akinek az üresség értelmetlen,
Annak minden értelmetlen.

A Buddha tanításai s minden a világon csakis az üresség szellemében nyeri el értelmét. Mindaz, ami feltételektől függve keletkezik, üres, magánvaló léte, önnön természete nincsen. A négy nemes igazság is az üresség fényében tárul fel a maga teljességében. Szenvedéseinket, bajainkat például éppen azért lehet megszüntetni a megfelelő módszerek alkalmazásával, az ösvény művelésével, mert nem önnön természetüknél fogva léteznek.

15. *sa tvaṁ doṣānātmanīyānasmāsu paripātayan /*
aśvamevābhirūḍhaḥ sannaśvamevāsi vismṛtaḥ //

khyod ni rang-gi skyon-rnams ni //
nga-la yongs-su sgyur byed-pa //
rta-la mngon-par zhon bzhin-du //
rta-nyid brjed-par gyur-pa bzhin //

Te, a saját hibáidat reánk hárítva,
Olyan vagy, mint az,
Aki lóra ült, majd elfelejti,
Hogy a lovon ül.

Az opponens az ürességet „lovagolta meg", de mivel elfelejtette, hogy az üresség a függő keletkezéssel egyenértékű, teljesen hibás következtetéseket vont le belőle.[198]

16. *svabhāvādyadi bhāvānāṁ sadbhāvamanupaśyasi /*
ahetupratyayān bhāvāṁstavamevaṁ sati paśyasi //

gal-te dngos-rnams rang-bzhin-las //
yod-par rjes-su lta byed-na //
de lta yin-na dngos-po-rnams //
rgyu-rkyen med-par khyod lta'o //

Ha a magánvaló természetük alapján
A dolgokban valós létezést látsz,
Akkor okok és feltételek nélkülieknek
Tekintened a dolgokat.

---

[198]J. L. Garfield szerint (1995, 301. old.) Nágárdzsuna itt egy klasszikus indiai retorikai fogást alkalmaz, ami mögött a következő kép húzódik: Egy ember úgy gondolja, hogy méneséből hiányzik egy ló. Többször is megszámlálja lovait, de hiába: egy ló soha sincs meg. Mivel azt a lovat, amelyen ő maga ül, kifelejtette a számlálásból, a többieket avval vádolja, hogy ellopták.

A magánvaló, önnön természete szerint létező – mint már erről szó volt – nem függ semmitől, létezéséhez önmagán kívül eső okok és feltételek nem szükségesek. Mint ilyen, önmagába zárt, befolyásolhatatlna, s ezért változásra képtelen, állandó tényező. Ha az opponens igazi, azaz önmagukat meghatározó létezőket tételez, akkor szembehelyezkedik a mindennapjainkban is tapasztalható függő keletkezéssel, az ok-okozatisággal.

17. *kāryaṁ ca kāraṇaṁ caiva kartāraṁ karaṇaṁ kriyām /*
utpādaṁ ca nirodhaṁ ca phalaṁ ca pratibādhase //

'bras-bu-dang ni rgyu-nyid-dang //
byed-pa-po-dang byed-dang bya //
skye-ba-dang ni 'gag-pa-dang //
'bras-bu-la yang gnod-pa byed //

Elveted az okozatot és az okot,
A cselekvő alanyt, az eszközt, a cselekvést,
A keletkezést s a megszűnést,
És a /cselekvés/ gyümölcsét is.

Első pillantásra úgy tűnhet, hogy Nágárdzsuna önellentmondásba keveredett, hiszen az előző fejezetekben a versszakban felsorolt létkategóriákat elvetette. De milyen értelemben vetette el őket? Csakis mint *igazi* létezőket. Az igazi létező pedig számára azt jelenti, hogy egy viszonyrendszerből kiszakítva, önmagában is létező marad valami. Mivel ilyen létező egyáltalán nem lelhető fel, ezért saját léte *(svabhāva; rang-bhin)* semminek sincsen. Az ok és az okozat egymásrautaltsága, kölcsönös függése például csakis akkor nem veszti el érvényét, ha saját, önazonos léttől mentesek.

18. *yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṁ tām pracakṣmahe /*
sā prajñaptirupādāya pratipatsaiva madhyamā //

rten-cing 'brel-par 'byung-ba gang //
de ni stong-pa-nyid-du bshad //
de ni brten-nas gdags-pa-ste //

de-nyid dbu-ma'i lam yin-no //

A függésben való keletkezés az,
Amit ürességnek mondunk.
Az üresség csupán annak egy elnevezése.
Ez maga a közbülső út.

A versszakban elhangzó kijelentések különleges fontossággal bírnak, mivel Nágárdzsuna világszemléletének alapjait képviselik. Négy kulcsfontosságú madhjamaka terminus hangzik el, amelyeknek a kapcsolatviszonya megteremti a hidat a konvenciók világa és a végső valóságnak felfogott üresség között.

A két igazság valójában egyazon világnak, valóságnak felszíni és mélyrétege. Ha a mindennapjainkban tapasztalt függő keletkezést *(paratītya-samutpāda; rten-cing 'brel-par 'byung-ba)* csupán felszíni jelentésében, igen felületes módon értelmezzük, akkor a függésben keletkező tényezőknek igazi, saját létet tulajdonítunk, s ezáltal a világot a létezők sokaságává *(prapañca; spros-pa)* változtatjuk. Ez a szemlélet a látszatokra épül, mivel felülvizsgálat nélkül elfogadjuk, hogy „valami függ valamitől". A konvencionálisan értett függő keletkezés azonban mélyebb jelentést *(paramārtha; don dam-pa)* hordoz magában; ha beható elemzésnek vetjük alá a függő keletkezésben résztvevőkként rözített létezőket, kiderül róluk, hogy önnön létükben *(svabhāva; rang-bzhin)* valójában meghatározhatatlanok. Felszínre kerül az az abszurditás, hogy a függő keletkezés igazsága összedőlne, ha a benne résztvevő tényezők bármelyikének is alá akarjuk rendelni a többit. A függő keletkezés tényének tehát elkerülhetetlen velejárója, hogy üres, nem igazi, nem önnön természetük szerint létező elemek függenek kölcsönösen és szétválaszthatatlanul egymástól. A függő keletkezés ebben az értelemben az ürességet *(śūnyatā; stong-pa-nyid)* jelenti. Ami függő létű, az üres; s ami üres, az függő létű.

Felmerül azonban a kérdés, hogy az üresség végső igazság-e. Nágárdzsuna a 3. verssorban arra figyelmeztet, hogy az üresség csupán elnevezés *(prajñapti; gdags-pa)*, valójában nem más, mint az egyetemes függőségi viszony. Óva int attól, hogy az ürességet tárgyiasítsuk, újabb létkategóriának gondoljuk. Ebben az értelemben

az üresség is üres, s mint nyelvi jel, a köznapi gyakorlat, a konvenciók *(vyavahāra; tha-snyad)* körébe esik. Noha a nyelvhasználattal, mint provizórikus segédeszközzel *(upāya; thabs),* a köznapi tapasztalat, a közmegegyezés talajára lépünk, az üresség szóval jelölt mögött nem szabad igazi létezőt vélnünk. Az üresség a függő keletkezés, a középút szinonimája, s mint nyelvi jel csupán a magánvaló lét hiányát *(niḥsvabhāva; rang-bzhin med-pa)* jelöli.[199] Annak ellenére, hogy az üresség is üres, mert a szó maga nem jelöl létezőt, s csupán a nyelvi konvenciókhoz igazódó jel, az ürességet nem tehetjük egyenlővé a szokványos tapasztalati igazság másik műszavával, az „elfedő/felszíni igazsággal" *(saṁvṛti-satya; kun-rdzob bden-pa).* Az üresség nem a felszín igazsága, hiszen csak következetesen végigvitt, alapos elemzéssel juthatunk el a sokszínű jelenségek „fecsegő felszínétől" az üresség mélyrétegéig.

Arról, hogy a függő keletkezés és az üresség egyenértékű a középúttal már többször is volt szó az előző fejezetekben. A középút elsősorban a létezés és a nemlétezés végletes nézeteit kiküszöbölő „középső" szemléletet jelenti Nágárdzsuna bölcseletében. Ami függésben keletkezik, az üres, önmagában rögzíthetetlen, nem igazi létező. Igazi nemlétezésről azonban szintén nem beszélhetünk, hiszen ha a létezők nem igaziak, akkor a megszűnésük sem lehet valódi. A középút a „létezik" és „nem létezik" kategóriákkal leírhatatlan, szavakkal kifejezhetetlen valóságra utal.

19. *apratītya samutpanno dharmaḥ kaścinna vidyate /*
yasmāttasmādaśūnyo hi dharmaḥ kaścinna vidyate //

gang-phyir rten-'byung ma yin-pa'i //
chos 'ga'yod-pa ma yin-pa //
de-phyir stong-pa ma yin-pa'i //
chos 'ga' yod-pa ma yin-no //

Mivel nem létezik oly jelenség,
Amely ne függésben keletkezne,
Ezért egyetlen egy nemüres

[199] Lásd 10. versszak.

Jelenség sem létezik.

A függő keletkezésből fakadó üresség egyetemes érvényű, minden egyes jelenségre kivétel nélkül jellemző. Ha visszagondolunk arra, hogy az előző versszakban Nágárdzsuna az ürességet csupán konvencionális elnevezésnek *(prajñapti; gdags-pa)* mondta, akkor avval a meghökkentő példával kerülünk szembe, hogy létezik egy olyan nyelvi jel, aminek nincs antitézise. Ez azért megdöbbentő, mert a konvencionális létezők kivétel nélkül dichotomikus gondolkodással jönnek létre.[200]

20. *yadyaśūnyamiadaṁ sarvamudayo nāsti na vyayaḥ /*
caturṇāmāryasatyānāmabhāvaste prasajyate //

gal-te 'di kun mi stong-na //
'byung-ba med-cing 'jig-pa med //
'phags-pa'i bden-pa bzhi-po-rnams //
khyod-la med-par thal-bar 'gyur //

Ha mindez nemüres,
Nincs keletkezés és elmúlás.
Következésképpen a négy nemes igazság
Számodra nem létezik.

Nágárdzsuna innen, a 20.versszaktól kezdve ad részletes választ az opponens ellenvetéseire. A következő versszakok meglehetősen nagy türelmet igényelnek, mivel Nágárdzsuna szinte szóról szóra megismétli az opponens vádjait, s folyton ugyanazokkal az érvekkel vág vissza. Az első hat versszakban elhangzott ellenvetéseket a támadója ellen fordítva bebizonyítja, hogy a buddhista alaptanítások éppen az opponens számára vesztik érvényüket. Érvelése mindvégig a következő meggondoláson alapszik: Ha a dolgok nem üresek, azaz nemcsak okoktól és feltételektől függő, viszonylagos létük van, akkor önmagukba zártan, érinthetetlenül léteznek; nem hathat semmi

[200]Lásd részletesebben *A feltételes képződmények vizsgálata* című XIII. fejezet 7. versszakát!

rájuk, ezért nem változhatnak, hanem a keletkezésnek és elmúlásnak nem alávetve maradandóakká válnak.

21. *apratītya samutpannaṁ kuto duḥkhaṁ bhaviṣyati /*
anityamuktaṁ duḥkhaṁ hi tatsvābhāvye na vidyate //
rten-cing 'brel-'byung ma yin-na //
sdug-bsngal yod-par ga-la 'gyur //
mi-rtag sdug-bsngal gsungs-pa de //
rang-bzhin-nyid-la yod ma yin //

Hogyan fog létezni a szenvedés,
Ha nem függésben keletkezik?
Ami mulandó, azt mondjuk szenvedésnek,
A magánvaló viszont nem az.

Az első, a szenvedés nemes igazsága hamissá válik akkor, ha az opponens a szenvedést magánvaló, nem üres tényezőnek tartja. Az öntermészetű, magánvaló létező állandó; a szenvedést pedig nem az állandóság okozza.

22. *svabhāvato vidyamānaṁ kim punaḥ samudeṣyate /*
tasmātsamudayo nāsti śūnyatām pratibādhataḥ //

rang-bzhin-las ni yod yin-na //
ci-zhig kun-tu 'byung-bar 'gyur //
de-phyir stong-nyid gnod byed-la //
kun-'byung yod-pa ma yin-no //

Ha /a szenvedés/ magánvalóan létezik,
Miért is keletkezne újra?
Ezért, ha elveted az ürességet,
Nem létezik a /szenvedés/ keletkezése.

A második nemes igazság, a szenvedés eredete is érvényét veszti, ha a szenvedésnek önnön természete az, hogy létezik. Ha önnön természetében hordozza a létezés tulajdonságot, akkor nem kellenek okok, feltételek a keletkezéséhes, eredetéhez.

23. *na nirodhaḥ svabhāvena sato duḥkhasya vidyate /*
svabhāvaparyavasthānānnirodham pratibādhase //

sdug-bsngal rang-bzhin-gyis yod-la //
’gog-pa yod-pa ma yin-no //
rang-bzin-nyid ni yongs-gnas-phyir //
’gog-la gnod-pa byed-pa yin //

Az önmaga által létező szenvedésnek
Nem létezik a megszűnése.
Azáltal, hogy ragaszkodsz a magánvaló természethez,
Elveted a /szenvedés/ megszűnését.

A szenvedés megszűnésének harmadik nemes igazsága is megkérdőjeleződik az opponens számára, hiszen a magánvalóan létező befolyásolhatatlan, maradandó.

24. *svābhāvye sati mārgasya bhāvanā nopapadyate /*
athāsau bhāvyate mārgaḥ svābhāvyaṁ te na vidyate //

lam-la rang-bzhin yod-na ni //
sgom-pa 'thad-par mi 'gyur-ro //
ci-ste lam de bsgom bya-na //
khyed-kyi rang-bzhin yod ma yin //

25. *yadā duḥkhaṁ samudayo nirodhaśca na vidyate /*
mārgo duḥkhanirodhatvātkatamaḥ prāpayiṣyati //

gang-tshe sdug-bsngal kun-’byung-dang //
’gog-pa yod-pa ma yin-na //
lam-gyis sdug-bsngal ’gog-pa ni //
gang-zhig ’thob-par ’gyur-bar ’dod //

Ha az ösvény magánvalóan létezik,
A tudati kiművelése lehetetlen.

Ha viszont az ösvény kiművelhető,
Akkor nem magánvaló, ahogy te gondolod.

Ha nem létezik a szenvedés,
A keletkezése és a megszűnése,
Akkor mily ösvény vezethet
A szenvedés megszűnéséhez?

Ha az opponens úgy véli, hogy az ösvény önnön természete szerint, magánvalóan létezik, akkor a szenvedés megszűnéséhez vezető nemes nyolcrétű ösvény igazsága nem létezhet számára. Ha önnön természete szerint már eleve létezik, akkor fölöslegessé válnak törekvéseink, a szellemi út kiművelése *(bhāvanā; sgom-pa)* teljesen értelmetlenné válik. A belső út, a tudat átalakítása csakis akkor lehetséges, ha az ösvény üres, azaz okoktól és feltételektől függő létező.

26. *svabhāvenāparijñānaṁ yadi tasya punaḥ katham /*
parijñānaṁ nanu kila svabhāvaḥ samavasthitaḥ //

gal-te rang-bzhin-nyid-kyis ni //
yongs-su shes-pa ma yin-na //
de ni ji-ltar yongs-shes 'gyur //
rang-bzhin gnas-pa ma yin-nam //

Ha a szenvedés át-nem-látása
Magánvaló természetű,
Hogyan válhat később átlátássá?
A magánvaló tán nem állandó?

Nágárdzsuna a 2. versszakban elhangzottakra válaszol. Az első nemes igazság, azaz a szenvedésteli lét átlátása *(parijñāna; yongs-su shes-pa)* szintén nem létezhet az opponens számára, ha az átlátás hiánya, a tudatlanság önnön természete szerint létezik. A tudatlanság ily módon soha nem válhat tudássá, mivel az öntermészetű létező nem váltogatja a természetét.

27. *prahāṇasākṣātkaraṇe bhāvanā caivameva te /*

parijñāvanna yujyante catvāryapi phalāni ca //

de-bzhin-du ni khyod-nyid-kyi //
spong-dang mngon-du bya-ba-dang //

bsgom-dang 'bras-bu bzhi-dag kyang //
yongs-shes bzhin-du mi rung-ngo //

28. *svabhāvenānadhigataṁ yatphalaṁ tatpunaḥ katham /*
śakyaṁ samadhigantuṁ syātsvabhāvam parigṛhṇataḥ //

rang-bzhin yongs-su 'dzin-pa-yis //
'bras-bu rang-bzhin-nyid-kyis ni //
thob-pa min-pa gang yin de //
ji-ltar thob-par nus-par 'gyur //

Ily módon az elhagyás, a megvalósítás,
A tudati kiművelés és a négy eredmény is,
Az átlátáshoz hasonlóan,
Értelmét veszti nálad.

A magánvaló természetet tételező
Hogyan is tudna elérni
Egy olyan eredményt,
Amelynek magánvaló természete, hogy „el-nem-ért".

A 27–28. versszakok a 2–3. versszakok ellenvetéseire adnak választ. A magánvaló természetet tételező számára a praxis minden egyes összetevője értelmét veszti, hiszen semmilyen hathatós eszközt nem lehet igénybe venni akkor, ha a tudatlanság például önnön természete szerint létezik. Az okok és okozatok üressége teszi lehetővé a változást.

29. *phalābhāve phalasthā no na santi pratipannakāḥ /*
saṁgho nāsti na cetsanti te 'ṣṭau puruṣapudgalāḥ //

'bras-bu med-na 'bras-gnas med //
zhugs-pa-dag kyang yod ma yin //

gal-te skyes-bu gang-zag brgyad //
de-dag med-na dge-'dun med //

Ha nem léteznek az eredmények, nem létezhetnek
Sem az eredményt elértek, sem a felé tartók.
Ha ez a nyolcféle ember nem létezik,
A Gyülekezet sem létezik.

A 3–4. versszakok ellenvetéseire kapunk választ. Ha az előző okfejtés alapján a praxis gyümölcsei, a szellemi eredmények nem létezhetnek, akkor természetesen a szellemi eredményekre törekvők és azokat már elértek közössége, a Gyülekezet *(Saṅgha; dGe-'dun)* sem létezhet.

30. *abhāvāccāryasatyānāṁ saddharmo 'pi na vidyate /*
dharme cāsati saṁghe ca katham buddho bhaviṣyati //

'phags-pa'i bden-rnams med-pa'i phyir //
dam-pa'i chos kyang yod ma yin //
chos-dang dge-'dun yod min-na //
sangs-rgyas ji-ltar yod-par 'gyur //

31. *apratītyāpi bodhiṁ ca tava buddhaḥ prasajyate /*
apratītyāpi buddhaṁ ca tava bodhiḥ prasajyate //

khyod-kyi sangs-rgyas byang-chub-la //
ma brten-par yang thal-bar 'gyur //
khyod-kyi byang-chub sangs-rgyas-la //
ma brten-par yang thal-bar 'gyur //

Ha nem létezik a négy nemes igazság,
Az igaz Tan sem létezik.
Ha pedig nem létezik a Tan és a Gyülekezet,
A Felébredett hogyan is létezhet?

A te nézetedből az következik, hogy
A Megvilágosodott független a megvilágosodástól,

A megvilágosodás pedig
Független a Megvilágosodott-tól.

A 30–31. versszakokban Nágárdzsuna a 4–5. strófákban tett ellenvetésekre ad választ. A 31. versszakban „a Felébredett” *(Buddha; Sangs-rgyas)* kifejezés helyett „a Megvilágosodott” jelzőt használom, mivel a Nágárdzsuna által alkalmazott szójáték ily módon jobban érvényesül. A sorokból kiderül, hogy még a Megvilágosodott is üres létező, vagyis nem önnön természete szerint jellemző rá a megvilágosodás *(bodhi; byang-chub)*. Ha a Megvilágosodott önmagában is valós létező lenne, akkor semmi köze nem lenne a „megvilágosodáshoz”, attól külön is létezne.

32. *yaścābuddhaḥ svabhāvena sa bodhāya ghaṭannapi /*
na bodhisattvacaryāyām bodhiṁ te 'dhigamiṣyati //

khyod-kyi rang-bzhin-nyid-kyis ni //
sangs-rgyas min-pa gang yin des //
byang-chub spyod-la byang-chub-phyir //
brtsal kyang byang-chub 'thob mi 'gyur //

Aki magánvaló természeténél fogva „nem-megvilágosodott",
Az a bódhiszattva utat járva,
A megvilágosodásra törekedve sem
Érheti el nálad a megvilágosodást.

Figyelemreméltó, hogy Nágárdzsuna most használja először a „bódhiszattva” szót. Annak ellenére, hogy a versszakban a „bódhiszattva” csupán az életvitel/életút jelzőjeként szerepel *(bodhisattva-caryā; byang-chub spyod)*, elgondolkoztató, hogy milyen értelemben utalhat rá Nágárdzsuna. A kontextus és az elhangzott ellenvetések arra engednek következtetni, hogy Nágárdzsuna itt nem a mahájána bódhiszattvára gondolhatott. Ezt a feltételezésemet támasztja alá az, hogy az opponens nem az ürességet vallja, hanem öntermészetű

létezőket tételez, s ezeddig csupán a théraváda és hínajána szellemi fokozatokról volt szó. [201]

33. *na ca dharmamadharmaṁ vā kaścijjātu kariṣyati /*
kimaśūnyasya kartavyaṁ svabhāvaḥ kriyate na hi //

'ga' yang chos-dang chos min-pa //
nam yang byed-par mi 'gyur-te //
mi stong-pa-la ci-zhig bya //
rang-bzhin-la ni bya-ba med //

Soha, senki sem fog
Jót vagy rosszat tenni.
Ha /mindez/ nem üres, mit lehet tenni?
A magánvalót nem lehet megtenni.

A 33–40. versszakokban Nágárdzsuna kivédi a 6. versszakban elhangzott vádakat, s közben feltárja számunkra, hogy az üresség ténye ad értelmet minden emberi cselekvésnek. Ha például a „jó" *(dharma; chos)* önnön természete szerint létezne, azaz nem lenne üres, akkor nem lehetne létrehozni, előidézni, hiszen akkor eleve, eredendően létezne, nem kellene hozzá semmilyen emberi cselekvés, erőfeszítés. Ugyanígy a „rossz" *(adharma; chos min)* esetében.

34. *vinā dharmamadharmaṁ ca phalaṁ hi tava vidyate /*
dharmādharmanimittaṁ ca phalaṁ tava na vidyate //

chos-dang chos-min med-par yang //
'bras-bu khyod-la yod-par 'gyur //
chos-dang chos-min rgyus byung-ba'i //
'bras-bu khyod-la yod ma yin //

35. *dharmādharmanimittaṁ vā yadi te vidyate phalam /*
dharmādharmasamutpannamaśūnyaṁ te katham phalam //

---

[201] Lásd még: 4. versszak és magyarázata.

chos-dang chos-min rgyus byung-ba'i //
'bras-bu gal-te khyod-la yin //
chos-dang chos-min-las byung-ba'i //
'bras-bu ci-phyir stong ma yin //

Nálad jó és rossz tettek nélkül
Létezik a következmény,
Nálad a következményt
Nem a jó és rossz tettek okozzák.

Ha viszont a következményt szerinted
A jó és rossz tettek okozzák,
Akkor hogyan lehet nemüres
A jó és rossz tettek révén létrejött következmény?

Ha az erkölcsi (karmikus) következmények *(phala; 'bras-bu)* eredendően, önmaguktól lennének jók avagy rosszak, akkor teljesen függetlenek lennének az emberi cselekedetektől. Az okok nem határoznák meg az okozatokat, hiszen az önnön természetük szerint létezők egymástól függetlenek, különállóak. Ily módon egyáltalán nem lenne fontos, hogy mit teszünk. Ha viszont elfogadjuk, hogy tetteink meghozzák gyümölcsüket, akkor sem az okokként működő cselekedetek, sem a következményeik nem lehetnek öntermészetű, nemüres létezők. [202]

36. *sarvasaṁvyavahārāṁśca laukikān pratibādhase /*
yatpratītyasamutpādaśūnyatām pratibādhase //

rten-cing 'brel-par 'byung-ba-yi //
stong-pa-nyid-la gnod byed gang //
'jig-rten-pa-yi tha-snyad ni //
kun-la'ang gnod-pa byed-pa yin //

Avval, hogy elveted a függő keletkezést
Jelentő ürességet,

[202]PP 512. old.

Az összes köznapi gyakorlattal
Szembehelyezkedsz.

Nágárdzsuna újra azt hangsúlyozza, hogy az üresség nem mond ellent a köznapi tapasztalati igazságoknak, a konvenciónak. Az üresség a függő keletkezés elkerülhetetlen velejárója, s a jelenségek függő keletkezését minden józan eszű ember belátja, mindennapi életünkben tapasztalható. Más dolog az, hogy a függő keletkezés tényéből az átlagember nem vonja le a megfelelő következtetéseket.[203]

37. *na kartavyam bhavetkiṁ cidanārabdhā bhavetkriyā /*
kārakaḥ syādakurvāṇaḥ śūnyatām pratibādhataḥ //

stong-pa-nyid-la gnod byed-na //
bya-ba ci yang med 'gyur-zhing //
rtsom-pa med-pa'i bya-bar 'gyur //
mi-byed-pa yang byed-por 'gyur //

38. *ajātamaniruddhaṁ ca kūṭasthaṁ ca bhaviṣyati /*
vicitrābhiravasthābhiḥ svabhāve rahitaṁ jagat //

rang-bzhin yod-na 'gro-ba-rnams //
ma skyes-pa-dang ma 'gags-dang //
ther zug-tu ni gnas 'gyur-zhing //
gnas-skabs sna-tshogs bral-bar 'gyur //

Aki elveti az ürességet,
Annak nincs tennivalója;
A cselekvés végrehajtás nélkül létezik,
A cselekvő alany nemcselekvőként létezik.

Ha magánvaló a létezés,
Akkor a lények nem születnek, nem múlnak el,
Hanem maradandóakká válnak,
És a különféle létformáktól mentesek lesznek.

---

[203]Részletesebben lásd: 18. versszak és *A feltételek vizsgálata* című I. fejezet.

Ha a jelenségek nem lennének üresek, akkor az örökké változó, dinamikus világ egy olyan összeggéstelen halmazzá válna, aminek az elemei egymástól függetlenül, elkülönülten, „saját magukba fordultan” állandóan fennmaradnának. Mivel az önnön természetük szerint létezők keletkezését illetve elmúlását semmi sem idézhetné elő, az élőlények halhatatlanokká válnának.

39. *asaṁprāptasya ca prāptirduḥkhaparyantakarma ca /*
sarvakleśprahāṇaṁ ca yadyaśūnyaṁ na vidyate //

gal-te stong-pa yod min-na //
ma thob 'thob-par bya-ba-dang //
sdug-bsngal mthar byed las-dang ni //
nyon-mongs thams-cad spong-ba med //

Ha /mindez/ nem üres,
Akkor az el-nem-értet elérni,
A szenvedésnek véget vetni,
A szenvektől megszabadulni nem lehet.

Ez a versszak szembetűnően mutatja, hogy az üresség ténye rejti magában a szoteriológiai lehetőségeket. Megszüntetni csakis olyan létezőket lehet, amelyek nem önmagukban hordozzák létüket, hanem csupán különböző tényezők hatására kontúrozódnak ilyen vagy olyan létezőkként számunkra. Ha viszont az üres létezők sorsába bele lehet avatkozni, és újabb létezőket lehet előhívni a megfelelő eszközök alkalmazásával, akkor ebből logikusan következik, hogy az újonnan létrehozott létezők is üresek, hiszen létüket nem saját maguk határozzák meg. Ilyen értelemben pedig az eredményként meghatározott létezők is üresek. A szabadság *(mokṣa; thar-pa)*, a nirvána is üresnek mondható mindaddig, amíg a gondolat megragadja és létében meg akarja nevezni. Nem önnön természetük szerint létező, üres jelenségek hiányában hogy is születhetne meg az üresség fogalma?

40. *yaḥ pratītyasamutpādam paśyatīdaṁ sa paśyati /*
duḥkhaṁ samudayaṁ caiva nirodham mārgameva ca //

gang-gis rten-cing 'brel-par 'byung //

mthong-ba des ni sdug-bsngal-dang //
kun-'byung-dang ni 'gog-pa-dang //
lam-nyid de-dag mthong-ba yin //

Aki látja a függő keletkezést,
Az látja a szenvedést,
Az eredetét, a megszűnését
És a /megszűnéséhez vezető/ ösvényt.

DRÁGAKŐFÜZÉR

RATNÁVALÍ

I. ABHYUDAYA-NAIḥŚREYASA-NIRDEŚAḥ
MNGON-PAR MTHO-BA-DANG NGES-PAR LEGS-PA BSTAN-PA

1. *sarvadoṣavinirmuktaṁ gunaiḥ sarvair alaṁkṛtam /*
praṇamya sarvajñam ahaṁ sarvasattvaikabāndhavam //

nyes-pa kun-las rnam-grol-zhing //
yon-tan kun-gyis brgyan-pa-po //
sems-can kun-gyi gnyen gcig-po //
thams-cad mkhyen-la bdag phyag-'tshal //

2. *dharmam ekāntakalyānaṁ rājan dharmodayāya te /*
vakṣyāmi dharmaḥ siddhiṁ hi yāti saddharmabhājane //

rgyal-po khyod-la chos bsgrub-phyir //
gcig-tu dge-ba'i chos bshad-de //
dam-pa'i chos-kyi snod-la ni //
chos 'grub 'gyur-te gang-zhig-la //

3. *prāg dharmābhyudayo yatra paścān naiḥśreyasodayaḥ /*
saṁprāpyābhyudayaṁ yasmāt eti naiḥśreyasaṁ kramāt //

dang-por mngon-par mtho-ba'i chos //
phyis ni nges-par legs 'byung-ba //
gang-phyir mngon-par mtho thob-nas //
rim-gyis nges-par legs-pa 'ong //

I. EMELKEDÉS ÉS MAGASAN RAGYOGÁS

1. Hódolok az összes hibától mentnek,
Az öszes erénytől ékesnek,
A mindenek ismerőjének,[204]
Az összes lény közös testvérének.[205]

2. Ó király, hogy a Törvény felkéljen benned,
A mindenütt-jó Törvényről[206] beszélek néked;
Az igaz Törvény edényében[207]
A Törvény biztosan teljessé lesz.

3. Kiben felkélt és emelkedik a Törvény,
Abban később tündöklő delelőre hág,
Hiszen aki emelkedni kezdett,
Az fokozatosan eléri a legmagasabbat.[208]

---

[204]Avagy: „a mindentudónak" *(sarvajña ; thams-cad mkhyen).*

[205]A közös testvér az egyetlen és egyazon barátot jelenti *(ekabāndhava; gnyen gcig-po)..*

[206]„A mindenütt-jó" *(ekāntakalyāna; gcig-tu dge-ba)* Adzsitamitra magyarázata szerint az elején, a közepén és a végén is jó, azaz a teljes egészében üdvünket szolgáló Törvényt jelenti. (Aj 6. old.: *chos de gcig-tu yongs-su dge-ba-ste thog-ma-dang bar-dang tha-mar dge-ba zhes-bya-ba' i don-to)* A Törvénynek, a Buddha tanának *(dharma; chos)* hasonló jellemzésével már a páli kanonikus irodalomban is találkozhatunk, s a Nágárdzsuna által is ismert *A jó Törvény fehérlótusza szútrá*nak (röviden: *Lótusz szútra*) egyik alapvető gondolata.

[207]A Törvény edénye az, aki képes a befogadására.

[208]„A legmagasabbat" *(naiḥśreyasa; nges-par legs-pa),* vagyis a szamszárából való megszabadulást. Az *emelkedés* egyrészt a szamszára-beli szerencsés, magasabb létformákra utal, másrészt az emberi élet olyan pozitív megélését jelenti, ami lehetővé teszi a folyamatos tisztulást, a tudati nyugalmat, a belső békét. Az emelkedés alatt azonban csak a szamszárán belüli jó, jó élet értendő.

4. *sukham abhyudayas tatra mokṣo naiḥśreyaso mataḥ /*
asya sādhanasaṁkṣepaḥ śraddhāprajñe samāsataḥ //

de-la mngon-mtho bde-ba-ste //
nges-par legs-pa thar-par 'dod //
de-yi bsgrub-pa mdor bsdu-na //
mdor-na dad-dang shes-rab-bo //

ṁ

5. *śrāddhatvād bhajate dharmam prājñatvād vetti tattvataḥ /*
prajñā pradhānaṁ tv anayoḥ śraddhā pūrvaṁgamāsya tu //

dad-can-nyid-phyir chos-la brten //
shes-rab ldan-phyir yang-dag rig //
'di gnyis gtso-go shes-rab-ste //
'di-yi sngon-'gro dad-pa yin //

6. *chandād dveṣād bhayān mohād yo dharmaṁ nātivartate /*
sa śrāddha iti vijñeyaḥ śreyaso bhājanaṁ param //

'dun-dang zhe-sdang 'jigs-pa-dang //
rmongs-pas gang-zhig chos mi 'da' //
de ni dad-pa-can zhes bya //
nges-par legs-pa'i snod mchog yin //

7. *kāyavāṅmānasaṁ karma sarvaṁ samyak parīkṣya yaḥ /*
parātmahitam ājñāya sadā kuryāt sa paṇḍitaḥ //

gang-zhig lus-ngag-yid-kyi las //
thams-cad legs-par yongs-brtags-te //
bdag-dang gzhan-la phan shes-nas //
rtag-tu byed-pa de mkhas-pa //

4. Az emelkedést jóllétnek[209] tekintik,
A legmagasabbat pedig szabadságnak.
Megvalósításuk lényegi módszerei röviden:
A hit és a bölcsesség.

5. A hit révén nyílunk meg a Törvénynek,
A bölcsesség révén tudhatjuk a valót;
E kettő közül a bölcsesség vezérel,
Ám a hit előtte megy.

6. Annak van hite, ki vágytól, ellenszenvtől,
Félsztől, zavarodottságtól[210] hajtva
Nem tesz a Törvény ellenére;
Ő a legmagasabbnak tökéletes edénye.

7. A bölcs minden tettét, szavát, gondolatát[211]
Alaposan felülvizsgálva
Felismeri a maga és a mások javára valót,
És mindig aszerint cselekszik.[212]

---

[209]A szukha nem egy kirobbanóan boldog állapot, hanem a szamszára-béli viszonylagosan jó, kiegyensúlyozott, értelmes élet. Elsődlegesen azért jó, boldog, mert magasabb célokkal teljes, s a teljes eloldódáshoz, a megszabaduláshoz vezethet.

[210]A szenvek közül a *zavarodottság (moha; rmongs-pa)* egy olyan ostoba, összezavarodott tudatállapot, amikor az ember képtelen felmérni, hogy mi a helyes, és mi a helytelen. Lásd Aj 13. old.: *rmongs-pa ni mi shes-pa ste rigs-pa-dang mi rigs-pa dpyod mi nus-pa nyid-do.* Nágárdzsuna a 6-24. versszakokban a szamszára-beli emelkedést írja le, ami nem más, mint a Törvénnyel összhangban levő erkölcsös élet, a jónak élés.

[211]Szó szerint: „minden testbéli, beszédbeli, gondolatbeli tettét", azaz a háromféle módon megnyilvánuló karmát.

[212]A Buddha tanításaihoz hűen Nágárdzsuna számára morálisan az a „jó", ami a hasznunkat, a javunkat szolgálja, nem káros, hanem jó következményekkel jár. Az, hogy a „jó, rossz" és egyéb minősítések végső szinten nem állják meg a helyüket, nem jelenti azt, hogy bármit tehetünk. Csakis az erkölcsös, a tettek következményeinek súlyát belátó élet ad lehetőséget a tovább- és túllépésre.

8. *ahiṁsā cauryaviratiḥ paradāravivarjanam /*
mithyāpaiśunyapāruṣyābaddhavādeṣu saṁyamaḥ //

mi gsod-pa-dang rku-spong-dang //
gzhan-gyi chung-ma spong-ba-dang //
log-dang phra-ma rtsub-nyid-dang //
ma 'brel smra-ba yang-dag sdom //

9. *lobhavyāpādanāstikyadṛṣṭīnāṁ parivarjanam /*
ete karmapathāḥ śuklā daśa kṛṣṇā viparyayāt //

chags-dang gnod-sems med-pa-pa- //
nyid-kyi lta-ba yongs-spong-ba //
'di-dag las-lam dkar bcu-ste //
bzlog-pa-dag ni nag-po yin //

10. *amadyapānaṁ svājīvo 'vihiṁsā dānam ādarāt /*
pūjyapūjā ca maitrī ca dharma eṣa samāsataḥ //

chang mi-thung-dang 'tsho-ba bzang //
rnam mi-tshe-dang gus sbyin-dang //
mchod-'os mchod-dang byams-pa-ste //
mdor-na chos ni de yin-no //

11. *śarīratāpanād dharmaḥ kevalān nāsti yat tataḥ /*
na paradrohaviratir na pareṣām anugrahaḥ //

lus gdung byed-pa 'ba'-zhig-las //
chos med 'di-ltar de-yis ni //
gzhan-la gnod-pa spong med-cing //
gzhan-la phan-'dogs yod ma yin //

8. Nemölés, tartózkodás a lopástól,
Más feleségére szemet nem vetés,
Szavad vigyázása, hogy hazug, rágalmazó,
Goromba, értelmetlen ne legyen,

9. Felhagyás a sóvárgással, rossz szándékkal,
Nihilista nézetekkel:[213]
A tetteknek a tíz fehér útja ez;
Ellentettjük a tíz fekete.[214]

10. Alkohol nem fogyasztása, helyes megélhetés,
Nem ártás, törődő adás,
A tiszteletreméltó tisztelete, baráti érzület:
A Törvény velejében ez.

11. Csupán attól, hogy a testünket sanyargatjuk,
Még nem a Törvény /szerint élünk/.
Hiszen így nem őrizkedünk mások kárára tenni,
S nem vagyunk azon, hogy a javukra tegyünk.

---

[213]A nemlétezésben való hitnek, a nihilizmusnak *(nāstitā-dṛṣṭi; med-par lta-ba)* egy szűkebb és egy tágabb jelentése is van. Itt a szűkebb jelentésében szerepel, amely szerint az az ember nihilista, aki nem hisz a tetteinek megfelelő következményekben, a karmikus ok-okozatiságban. A középutat hirdető Nágárdzsuna tehát erkölcsi téren az egyik végletet *(anta; mtha')*, a létezés nézetét *(astitā-dṛṣṭi; yod-par lta-ba)* tartja helyesnek. Magasabb rendű, minőségileg jobb életünk csak akkor lehet, ha kiindulásként hiszünk a karmikus meghatározottságban, és eme hittel cselekszünk.

[214]A 8. versszakban a tíz fehér tett közül a három testi és négy beszédbeli, a 9. versszakban pedig a három gondolati karmát sorolja fel.

12. *dānaśīlakṣamāspaṣṭaṁ yaḥ saddharmamahāpatham /*
anādṛtya vrajet kāyakleśagodaṇḍakotpathaiḥ //

sbyin-dang tshul-khrims bzod gsal-ba //
dam-chos lam-po che-la gang //
ma gus lus-gdung gnag-lam-lta'i //
lam-gol-dag-nas 'gro-ba de //

13. *sa saṁsārāṭavīṁ ghorām anantajanapādapām /*
kleśavyālāvalīḍhāṅgaḥ sudirghaṁ pratipadyate //

'khor-ba'i 'brog ni mi bzad-pa'i //
mtha'-yas skye-bo'i shing-can-du //
nyon-mongs gdug-pas 'khyud-pa'i lus //
shin-tu yun-ring 'jug-par 'gyur //

14. *hiṁsayā jāyate 'lpāyur bahvābādho vihiṁsayā /*
cauryeṇa bhogavyasanī saśatruḥ paradārikaḥ //

gsod-pa-yis ni tshe thung 'gyur //
rnam-par 'tshe-bas gnod-pa mang //
rku-ba-yis ni longs-spyod phongs //
byi-bo byed-pas dgra-dang bcas //

15. *pratyākhyānaṁ mṛṣāvādāt paiśunyān mitrabhedanam /*
apriyaśravaṇaṁ raukṣyād abaddhād durbhagaṁ vacaḥ //

brdzun-du smra-bas skur-pa-ste //
phra-ma-yis ni bshes-dang 'bye //
rtsub-mo-nyid-kyis mi-snyan thos //
ma 'brel-pa-yis tshig mi btsun //

16. *manorathān hanty abhidhyā vyāpādo bhayadaḥ smṛtaḥ /*
mithyādṛṣṭeḥ kudṛṣṭitvaṁ madyapānān matibramaḥ //

brnab-sems yid-la re-ba 'joms //
gnod-sems 'jigs-pa sbyin-par bshad //
log-par lta-bas lta ngan-nyid //
chang 'thung-ba-yis blo 'khrul-te //

12. Aki nem törődik az igaz Törvénynek
Az adástól, az erkölcstől, a türelemtől
Világos nagy ösvényével, hanem
A testet kínzó, rossz tehéncsapásokon kóborol,

13. Az igen hosszú időre betéved
A létforgatag félelmetes erdejébe,
A lények végeláthatatlan fái közé,
A testére tekeredő szenvek mérgeskígyóival.

14. Az ölés miatt rövid életű lesz,
Az ártás miatt sok sérülés éri,
A lopás javakban szűkölködővé teszi,
A házasságtöréssel ellenséget szerez.[215]

15. Hamis szava miatt gyalázzák majd,
A rágalmazás miatt barátaitól elszakad,
A gorombaság miatt kellemetlent hall majd,
Fecsegése miatt szavára nem adnak.

16. A sóvárgás kiöli a vágyait,
A rossz szándék félelmetessé teszi,
A helytelen nézettől alantas látású,
Az alkoholfogyasztástól zavaros elméjű lesz.

---

[215]A 14-18.versszakokban Nágárdzsuna a fekete tettek következményeit tárgyalja. A tetteink visszaszállnak ránk, gyümölcseik az elkövetkező életünkben (avagy már a jelenlegiben is) beérnek, az okoknak megfelelő okozatokat valamikor megsínyli az ember.

17. *apradānena dāridryaṁ mithyājīvena vañcanā /*
stambhena duṣkulīnatvam alpaujaskatvam īrṣyayā //

sbyin-pa ma btang dbul-pa-nyid //
log-par 'tsho-bas bslus-pa-ste //
khengs-pa-yis ni rigs ngan-nyid //
phrag-dog-gis ni gzhi chung-nyid //

18. *krodhād durvarṇatā maurkhyam apraśnena vipaścitām /*
phalam etan manuṣyatve sarvebhyaḥ prāk tu durgatiḥ //

khro-bas kha-dog ngan-pa-nyid //
mkhas-la ma 'dris blun-pa-nyid //
mi-nyid-la ni 'bras-bu 'di //
kun-gyis dang-por ngan-'gro'o //

19. *eṣām akuśalākhyānāṁ vipāko yaḥ prakīrtitaḥ /*
kuśalānāṁ tu sarveṣāṁ viparītaḥ phalodayaḥ //

mi-dge zhes bya de-dag-gi //
rnam-smin bsgrags-pa gang yin-pa //
dge-ba-dag ni thams-cad-la //
'bras-bu de ni bzlog-ste 'byung //

20. *lobho dveṣaś ca mohaś ca tajjaṁ karmeti cāśubham /*
alobhāmohādveṣaś ca tajjaṁ karma ca tac chubham //

chags-dang zhe-sdang gti-mug-dang //
des bskyed las ni mi-dge-ba //
ma-chags zhe-sdang gti-mug-med //
des bskyed las de dge-ba yin //

17. A nemadás miatt szegény lesz,
A helytelen megélhetés csalódottá teszi,
A gőg miatt rossz családba születik,
Az irigység miatt életereje kevés lesz.

18. A haragtól színe csúnya lesz,[216]
A bölcset nem kérdezéstől ostoba.
Az emberlétben így érik a gyümölcs,
Ám a rossz-születés mindezek élén jár.[217]

19. Az érdemtelennek nevezett tettek[218]
Következményét mondtam el,
Az összes érdemteli
Ellenkező gyümölcsöt terem.

20. A vágy, az ellenszenv, a zavarodottság
És a belőlük fakadó tett: a rossz.
A vágytalanság, az ellenszenv és zavarodottság hiánya,
Valamint a belőlük fakadó tett: a jó.[219]

---

[216]Noha a „csúnya szín" az alacsonyabb rendű kasztbéliek bőrszínét is jelentheti, itt egyszerűen a csúnyaságra vonatkozik.
[217]A rossz-születés: a pokollakók, éhező szellemek vagy az állatok szerencsétlen létformája, ahonnan nem érhető el a megszabadulás.
[218]Nem véletlen, hogy Nágárzsuna a „nevezett" *(ākhyā; zhes-bya)* kifejezést használja. Más műveiben (pl. MMK, VV) már rávilágított arra, hogy az „érdemtelen" *(akuśala; mi dge-ba)* és „érdemteli" *(kuśala; dge-ba)* minősítések csupán szavak, elnevezések, hiszen az általuk jelölt dolgoknak magánvaló természete, önálló léte nincsen.
[219]A rossz *(aśubha; mi dge-ba)* és a jó *(śubha; dge-ba)* az érdemtelen és az érdemteli szinonimája. A tibetiek ugyanavval a szóval adják vissza mindkettőt. A jóllét/boldogság, az érdemteli avagy jó karma, valamint a jó létforma jelentéstartalmilag szorosan összefüggnek. A jó, érdemteli karma adja a boldogságot, jó létformát, a rossz, érdemtelen pedig a szenvedést, rossz létformát.

21. *aśubhāt sarvaduḥkhāni sarvā durgatayas tathā /*
śubhāt sugatayaḥ sarvāḥ sarvajanmasukhāni ca //

mi-dge-ba-las sdug-bsngal kun //
de-bzhin ngan-'gro thams-cad-do //
dge-las bde-'gro thams-cad-dang //
skye-ba kun-tu bde-ba-dag //

22. *nivṛttir aśubhāt kṛtsnāt pravṛttis tu śubhe sadā /*
manasā karmaṇā vācā dharmo 'yaṁ dvividhaḥ smṛtaḥ //

yid-dang lus-dang ngag-gis ni //
mi-dge kun-las ldog-bya-zhing //
dge-la rtag-tu 'jug bya-ba //
chos 'di rnam-pa gnyis-su bshad //

23. *narakapretatiryagbhyo dharmād asmād vimucyate /*
nṛṣu deveṣv avāpnoti sukhaśrīrājyavistarān //

chos 'dis dmyal-ba yi-dags-dang //
dud-'gro-dag-las rnam-grol-zhing //
lha-dang mi-yi nang-dag-tu //
bde dpal rgyal-srid rgyas-pa 'thob //

24. *dhyānāpramāṇārūpyais tu brahmādyaṁ sukham aśnute /*
ity abhyudayadharmo 'yaṁ phalaṁ cāsya samāsataḥ //

bsam-gtan tshad-med gzugs-med-kyi //
tshangs-sogs bde-ba myong-bar byed //
de-ltar mngon-mtho'i chos 'di-dang //
de-yi 'bras-bu mdor bsdus-pa'o //

21. A rosszból ered minden szenvedés
S az összes rossz-születés;
A jóból ered az összes jó-születés
És minden boldogság az életben.[220]

22. Tartózkodás minden rossztól,
Állandó gyakorlása a jónak
Gondolatban, tettben és beszédben:
A hagyomány szerint[221] a Törvény kettős ága ez.

23. E Törvény révén az ember megszabadul a pokollakók,
Éhező szellemek és állatok közötti születéstől,
S az emberek vagy istenlények között
Nagy boldogságot, dicsőséget és uralmat nyer el.

24. Az elmélyedésekkel,[222] a mérhetetlenekkel,[223]
A formanélküliekkel[224] az ember Brahmá és a többiek
Boldogságát ízleli meg.
Az emelkedés Törvénye röviden ez.

---

[220]Avagy: „örömök minden születésben" *(sarva-janma-sukhāni; skye-ba kun-tu bde-ba-dag).*

[221]*Smṛtaḥ (bshad).* A *hagyomány (smṛti)* pontosabban a Buddha tanításainak a generációról generációra való emlékezetben tartása, hagyományozódása. Nágárzsuna igen sokszor használja ezt a szót a *Drágakőfüzér*ben, s burkoltan kifejezésre juttatja a szmriti és a közvetlen hallás *(śruti)* közötti különbséget. Az általános emlékezetben megőrzött tanítások, a szmriti szerinti élet csupán a létforgatag-beli jóra vezethet; a tanítások bölcsességgel való átlátása, mélyebb üzenetük meghallása *(śruti)* az, ami kiszabadíthatja az embert a létforgatagból.

[222]A négy formavilágban való elmélyedéssel, avagy finom anyagi elmélyedéssel *(rūpa-dhyāna; gzugs-khams-kyi bsam-gtan).*

[223]A négy mérhetetlen *(apramāṇa; tshad-med)* vagy magasztos állapot *(brahmavihāra; tshangs-pa' i gnas-pa):* 1. baráti érzület *(maitrī; byams-pa),* 2. cselekvő együttérzés *(karuṇā; snying-rje)*, 3. együttérző öröm *(muditā;dga-ba)*, 4. felülemelkedett egykedvűség *(upekṣā; btag-snyoms).*

[224]A négy formanélküli elmélyedéssel *(arūpa-samāpatti; gzugs-med snyoms-'jug).*

25. *naiḥśreyasaḥ punar dharmaḥ sūkṣmo gambhīradarśanaḥ /*
bālānām aśrutimatām uktas trāsakaro jinaiḥ //

nges-par legs-pa'i chos-dag kyang //
phra-zhing zab-par snang-ba-dang //
byis-pa thos-dang mi ldan-la //
skrag-par byed-par rgyal-bas gsungs //

26. *nāsmy ahaṁ na bhaviṣyāmi na me 'sti na bhiviṣyati /*
iti bālasya saṁtrāsaḥ paṇḍitasya bhayakṣayaḥ //

bdag yod ma yin yod mi 'gyur //
bdag-gi yod min mi 'gyur zhes //
byis-pa-dag ni de-ltar skrag //
mkhas-pa-la ni skrag-pa zad //

27. *ahaṁkāraprasūteyaṁ mamakāropasaṁhitā /*
prajā prajāhitaikāntavādinābhihitākhilā //

skye-dgu 'di ni ma lus-pa //
ngar 'dzin-pa-las byung-ba-dang //
nga-yir 'dzin-ldan skye-dgu-la //
phan-pa gcig-tu gsung-bas gsungs //

28. *asty ahaṁ mama cāstīti mithyaitat paramārthataḥ /*
yathābhūtaparijñānān na bhavaty ubhayaṁ yataḥ //

bdag yod bdag-gi yod ces-pa //
'di ni dam-pa'i don-du log //
gang-phyir yang-dag ji-lta-ba //
yongs-su shes-pas gnyis mi 'byung //

29. *ahaṁkārodbhavāḥ skandhāḥ so 'haṁkāro 'nṛto 'rthataḥ /*
bījaṁ yasyānṛtaṁ tasya prarohaḥ satyataḥ kutaḥ //

ngar 'dzin-las byung phung-po-rnams //
ngar 'dzin de ni don-du brdzun //
gang-gi sa-bon brdzun-pa de'i //
skye-ba bden-pa ga-la zhig //

25. A legmagasabb Törvény azonban
Nehezen látható, mélységes,[225]
A hallani képtelen éretleneknek félelmetes –
Mondták a Győzedelmesek.

26. „Nem vagyok és nem leszek,
Nincs semmim és nem is lesz.”
Rémül ettől az éretlen,
S tűnik félelme a bölcsnek.

27. A lények az énképzet szülöttei mind,
Az enyém képzetének kapcsával –
Mondta az, ki egyedül csak
A lények javáért szólt.

28. A végső szinten téves az, hogy
Van én és enyém,
Hiszen a dolgok mikéntjének megismerésével
Mindkettő megszűnik létezni.

29. A halmazok az énképzetből fakadnak,
Ám az énképzet a végső szinten hibás;
Ugyan melyik hibás magból
Sarjad igazi hajtás?

---

[225]Szó szerint: „igen finom és mély megjelenésű”. Nágárdzsuna itt arra utal, hogy a Buddha hagyományozódott tanításainak, a szmritinek a mélyebb, végső jelentését, azaz a legmagasabb Törvényt igen nehéz helyesen felfogni. A 25. versszaktól egészen az I. fejezet végéig a nirvánába vezető, a létforgatagból kiszabadító legmagasabb Törvényt tárgyalja. A megszabaduláshoz vezető út röviden: a tisztánlátás, a jelenségek ürességének bölcsességgel való átlátása.

30. *skandhān asatyān dṛṣṭvaivam ahaṁkāraḥ prahīyate /*
ahaṁkāraprahāṇāc ca na punaḥ skandhasaṁbhavaḥ //

phung-po de-ltar mi bden-par //
mthong-nas ngar 'dzin spong-bar 'gyur //
ngar 'dzin-pa-dag spangs-nas ni //
phyis ni phung-po 'byung mi 'gyur //

31. *yathādarśam upādāya svamukhapratibimbakam /*
dṛśyate nāma tac caiva na kiṁ cid api tattvataḥ //

ji-ltar me-long brten-nas-su //
rang-bzhin gzugs-brnyan snang mod-kyi //
de ni yang-dag-nyid-du-na //
cung-zad kyang ni yod min-pa //

32. *ahaṁkāras tathā skandhān upādāyopalabhyate /*
na ca kaś cit sa tattvena svamukhapratibimbavat //

de-bzhin phung-po-rnams brten-nas //
ngar 'dzin-pa ni dmigs-par 'gyur //
rang-gi bzhin-gyi gzugs-brnyan-bzhin //
yang-dag-nyid-du de 'ga' med //

33. *yathādarśam anādāya svamukhapratibimbakam /*
na dṛśyate tathā skandhān anādāyāham ity api //

ji-ltar me-long ma brten-par //
rang-bzhin gzugs-brnyan mi snang-ltar //
phung-po-rnams-la ma brten-par //
ngar 'dzin-pa yang de-dang 'dra //

34. *evaṁvidhārthaśravaṇād dharmacakṣur avāptavān /*
āryānandaḥ svayaṁ caiva bhikṣubhyo 'bhīkṣṇam uktavān //

'phags-pa kun-dga'-bo-yis ni //
de-lta-bu-yi don thos-nas //
chos-la mig thob bdag-nyid-kyis //
dge-slong-rnams-la bzlas-te smras //

30. Ha belátjuk, hogy a halmazok valótlanok,
Az én képe eltűnik.
Ha pedig az én képe eltűnik,
Többé nem állnak össze halmazok.[226]

31. Ahogyan a tükör által látható
A saját arcunk tükörképe,
Noha az valójában
Egyáltalán nem létezik,

32. Ugyanúgy a halmazokon át észlelhető
Az énünk képe, noha az,
Mint arcunk tükörképe,
Egyáltalán nem létezik.

33. Ahogyan tükör nélkül nem látható
A saját arcunk tükörképe,
Ugyanúgy a halmazok nélkül
Sem látható az énünk képe.

34. A nemes Ánanda törvénylátó szemet nyert,[227]
Mikor meghallotta [a Törvény] eme értelmét,
Majd maga is ezt tanította
Újra és újra a koldusoknak.

---

[226]A mondat kettős értelmű: A halmazok többé már nem jöhetnek létre (1.), és többé nem állhatnak össze énképpé, mert az énkép valósága már eltűnt (2.).

[227]Azaz arhattá vált. Ánanda a Buddha közvetlen tanítványa volt, így tudását közvetlen hallás útján (śruti) szerezte. A tanítás végső jelentésének a „meghallása" nemcsak szó szerint értendő, hanem: „füle volt rá, képes volt meghallani."

35. *skandhagrāho yāvad asti tāvad evāham ity api /*
ahaṁkāre sati punaḥ karma janma tataḥ punaḥ //

ji-srid phung-por 'dzin yod-pa //
de-srid de-la ngar 'dzin yod //
ngar 'dzin yod-na yang las-te //
de-las yang ni skye-ba yin //

36. *trivartmaitad anādyantamadhyaṁ saṁsāramaṇḍalam /*
alātamaṇḍalaprakhyaṁ bhramaty anyonyahetukam //

lam gsum thog-mtha'-dbus med-pa //
'khor-ba'i dkyil-'khor mgal-me-yi //
dkyil-'khor lta-bur phan-tshun-gyi //
rgyu-can 'di ni 'khor-bar 'gyur //

37. *svaparobhayatas tasya traikālyato 'pi aprāptitaḥ /*
ahaṁkāraḥ kṣayaṁ yāti tataḥ karma ca janma ca //

de ni rang gzhan gnyis-ka-dang //
dus gsum-nyid-du'ang ma thob-phyir //
ngar 'dzin-pa ni zad-par 'gyur //
de-nas las-dang skye-ba yang //

38. *evaṁ hetuphalotpādaṁ paśyaṁs tatkṣayam eva ca /*
nāstitām astitām caiva naiti lokasya tattvataḥ //

de-ltar rgyu-'bras skye-ba-dang //
de-dag zad-pa-nyid mthong-nas //
yang-dag-nyid-du 'jig-rten-la //
yod med-nyid-du mi sems-so //

35. Amíg halmazokat észlelünk,
Mindaddig az énkép is megvan.
Ha fennáll az énkép, új tettet okoz,
Az pedig ismételt születést.[228]

36. Kezdet, közép és vég nélkül
Úgy forog a létkerék
E három egymáson függő szakaszával,[229]
Akár a körbe pörgetett zsarátnok.

37. De ha nem jöhet létre sem magából, sem másból,
Sem mindkettőből, sem a három időben,[230]
Akkor leomlik az énkép,
Nyomában a tett s a születés.

38. Aki látja, hogy így keletkezik
És szűnik meg ok és okozat,
Az nem tartja a világot sem valóban létezőnek,
Sem valóban nemlétezőnek.

---

[228]Nágárdzsuna a látszólag ellentmondó állításaival a halmazok és az énképzet teljes egymásba fonódottságát, létezésük sorrendiségének megállapíthatatlanságát hangsúlyozza. (Lásd 29. versszak.) A tükörkép (=az énkép) a tükör (=a halmazok) miatt van, a tükör pedig a tükörkép miatt van.

[229]A létkerék három, egymást kölcsönösen meghatározó szakasza: az énképzet, a tett (karma) és az újraszületés. Ez a három, Nágárdzsuna által kiemelt szakasz magában foglalja a létkeréknek mind a tizenkét egymáson függő láncszemét. A létkerék időbeli meghatározhatatlanságának a részletes elemzését lásd MMK *Az első és a következő* című XI.fejezetben.

[230]Adzsitamitra magyarázata szerint a szamszára az, ami nem valóságos, mivel létrejövetele semelyik módon sem igazolható. (Aj 37. old.) A „sem magából, sem másból ...” való keletkezés lehetetlenségét bizonyító érveket lásd: MMK I-II. fejezet.

39. *sarvaduḥkhakṣayaṁ dharmaṁ śrutvaivam aparīkṣakaḥ /*
saṁtrasyati aparijñānād abhayasthānakātaraḥ //

sdug-bsngal thams-cad zad-pa-yi //
chos 'di thos-nas rtog-med-pa //
mi-'jigs-gnas-la sdar-ba-dag //
yongs-su mi-shes-phyir skrag-go //

40. *na bhaviṣyati nirvāṇe sarvam etan na te bhayam /*
ucyamāna ihābhāvas tasya te kiṁ bhayaṁkaraḥ //

mya-ngan-'das-la 'di-dag kun //
med-par gyur-na khyod-la mi 'jigs //
'dir de med-par bshad-pa-la //
khyod ni ci-ste 'jigs-par byed //

41. *mokṣe nātmā na ca skandhā mokṣaś ced īdṛśaḥ priyaḥ /*
ātmaskandhāpanayanaṁ kim ihaiva na te priyam //

thar-la bdag med phung-po med //
gal-te thar-pa de-'drar 'dod //
bdag-dang phung-po bsal-ba-la //
'dir ni khyod ko-cis mi dga' //

42. *na cābhāvo 'pi nirvāṇaṁ kuta evāsya bhāvatā /*
bhāvābhāvaparāmarśakaṣayo nirvāṇam ucyate //

mya-ngan-'das-pa dngos-med-pa'ang //
min-na de dngos ga-la yin //
dngos-dang dngos-med der 'dzin-pa //
zad-pa mya-ngan-'das shes-bya'o //

39. Aki hallja, de nem veszi fontolóra
Ezt a minden szenvedést feloldó Törvényt,
Az kellő tudás hiányában
Riadtan reszket a félelemnélküli helytől.[231]

40. Az nem riaszt, hogy a nirvánában
Mindezek nem lesznek;[232]
Miért rémít hát, ha azt mondják néked,
Hogy itt sincsenek?[233]

41. Ha olyan megszabadulásra vágysz,
Ahol nincs én és halmazok,
Akkor miért nem kellemes az,
Hogy az ént s a halmazokat már itt felszámold?[234]

42. Sőt, a nirvána nem nemlétező.
Akkor pedig hogyan is lehetne létező?
A lét és nemlét szemléletének kioltását
Nevezzük nirvánának.

---

[231]A félelemnélküli hely a nirvána állapota, amikor is a feltételezett én, enyém ellobban. Ezek hiányában már nincs ki féljen, és nincs is semmi, amitől félni lehet.

[232]A köznapi módon tapasztalt jelenségvilág.

[233]Nágárdzsuna - feltehetően - a hínajána opponens ellentmondásos magatartására hívja fel a figyelmet. Az opponens is vágyik a megszabadulásra, az ellobbanásra, de azt valahova a messzi, beláthatatlan távolba tolja, a szamszárától külön helynek képzeli. Lásd MMK *A nirvána vizsgálata* című XXV. fejezetet, ahol Nágárdzsuna a szamszára nirvánába fordulásáról, a kettő azonosságáról beszél. Elgondolkoztató azonban, hogy Nágárdzsuna miért vitázik többször is a *Drágakőfüzér*ben egy feltételezett opponenssel, hiszen ezt a művét jelen tudomásunk szerint Gótamíputra Sátaváhana királynak írta „levél" gyanánt.

[234]„Már itt": már ebben az életben, itt a szamszárában.

43. *samāsān nāstitādṛṣṭiḥ phalaṁ nāstīti karmaṇām /*
apuṇyāpāyikī caiṣā mithyādṛṣṭir iti smṛtā //

mdor-na med-par lta-ba-nyid //
las-kyi 'bras-bu med ces-pa //
bsod-nams ma yin ngan-song-ba //
de ni log-par lta zhes bshad //

44. *samāsād astitādṛṣṭiḥ phalaṁ cāstīti karmaṇām /*
puṇyā sugatiniṣyandā saṁyagdṛṣṭir iti smṛtā //

mdor-na yod-par lta-ba-nyid //
las-kyi 'bras-bu yod ces-pa //
bsod-nams bde-'gro rgyu mthun-pa //
yang-dag lta-ba zhes bshad-do //

45. *jñānān nāstyastitāśānteḥ pāpapuṇyavyatikramaḥ /*
durgateḥ sugateś cāsmāt sa mokṣaḥ sadbhir ucyate //

shes-pas med-dang yod zhi-phir //
sdig-dang bsod-nams-las 'das-pa //
de-yis ngan-'gro bde-'gro-las //
de ni thar-par dam-pas bshad //

46. *sahetum udayaṁ paśyan nāstitām ativartate /*
astitām api nopaiti nirodhaṁ saha hetunā //

skye-ba rgyu-dang bcas mthong-bas //
med-pa-nyid-las 'das-pa yin //
'gog-pa rgyu-dang bcas mthong-bas //
yod-pa-nyid-du'ang khas mi len //

43. „A tettnek nincs következménye”,
A nemlétezés nézete tömören ez;
Erénytelen és rossz-születésre vezet,
Téves nézetnek mondják ezt.

44. „A tettnek van következménye”,
A létezés nézete tömören ez;
Erényes és jó-születésre vezet,
Helyes nézetnek mondják ezt.[235]

45. De mikor a tudástól nyugszik a lét s a nemlét,
Erényen s bűnön túljutunk;
Ezért az igazak azt mondják,
Rossz és jó léttől is szabadulunk.

46. Ha látjuk az okfüggő keletkezést,
Túljutunk a nemlétezésen.
Ha látjuk az okfüggő megszűnést,
A létezést sem fogadjuk el.[236]

---

[235]A helyes nézet *(samyagdṛṣṭi; yang-dag lta-ba)* csupán a szamszárán belüli boldogságra, emelkedésre vezet. Mint ideiglenes eszköz, megteremti számunkra azokat a feltételeket, amelyek lehetővé teszik, hogy továbblépjünk.

[236]Itt már nemcsak a karmikus következmények, hanem mindenfajta okozat létezése illetve nemlétezése a kérdés. A dolgok keletkezése és megszűnése is okozat, ám ezeknek az okozatoknak önnön létezése nincsen. Ha szemlélődésünk során belátjuk, hogy a keletkezés illetve a megszűnés, függve bár, de létezik, akkor nem hihetünk az okozatnak sem az igazi nemlétezésében, sem az igazi létezésében. Ez a végkövetkeztetés már a jó és a rossz fogalmának a meghaladása erkölcsi, karmikus szinten is. Az erkölcsi jó és rossz feloldása azonban megintcsak nem azt jelenti, hogy tetteinknek nincs következménye, csupán azt, hogy a világ igazi mikéntje nem írható le a szokványos emberi kategóriáinkkal.

47. *prāgjātaḥ sahajātaś ca hetur āhetuko 'rthataḥ /*
prajñapter apratītatvād utpatteś caiva tattvataḥ //

sngar skyes-pa-dang lhan-cig skyes //
rgyu min don-du rgyu med-do //
btags-dang yang-dag-nyid-du-na //
skye-ba'ang rab-tu ma grags-phyir //

48. *asmin satīdaṁ bhavati dīrghe hrasvaṁ yathā sati /*
asyotpādād udetīdaṁ dīpotpādād yathā prabhā //

'di yod-pas-na 'di 'byung dper //
ring-po yod-pas thung-ngu-bzhin //
'di skyes-pas-na 'di skye dper //
mar-me byung-bas 'od bzhin-no //

49. *hrasve 'sati punar dīrghaṁ na bhavaty asvabhāvataḥ /*
pradīpasyāpi anutpādāt prabhāyā apy asaṁbhava //

ring-po yod-na thung-ngu-nyid //
rang-gi ngo-bo-las ma yin //
mar-me byung-ba med-pa'i phyir //
'od-kyang 'byung-ba med-pa-bzhin //

50. *evaṁ hetuphalotpādaṁ dṛṣṭvā nopaiti nāstitām /*
abhyupetyāsya lokasya yāthābhūtyaṁ prapañcajam //

de-ltar rgyu-'bras skye mthong-zhing //
'jig-rten 'di-na ji-bzhin-du //
spros-las byung-bar khas blangs-pas //
med-pa-nyid-du khas mi len //

47. Sem a korábban, sem az egyidejűleg
Létrejött ok nem igazi ok.[237]
Hiszen a keletkezés sem a köznapi,
Sem a végső értelemben nem bizonyos.

48. Ha ez megvan, az is meglesz,
Miképp ha van hosszú, rövid is lesz.
Ha ez létrejön, létrejön az is,
Miképp ha láng lobban, fény is lesz.

49. Ha nincs rövid,
Hosszú sem lesz magában;[238]
Ha nem lobban láng,
Fény sem támad.

50. Ha az ember látja, hogy így keletkezik ok és okozat,
S elismeri a sokféleség alapján születő
Köznapi tapasztalat valóságát,
A nemlétezést nem fogadja el.[239]

---

[237]A tibeti szöveg szerint: „Nem ok, nem igazi ok sem korábban, sem egyidejűleg létrejöttként". Az ok nem keletkezhet sem az okozat előtt, sem vele egyidejűleg, hiszen a 46. versszak szerint magánvaló, különálló léttel bíró okozat (=keletkezés) nem létezik. A függő keletkezésen nem lehet a szokványos kategóriáinkkal rajtaütni, minden szempontból hozzáférhetetlen, megközelíthetetlen *(apratītatva; rab-tu ma grags).*

[238]A tibeti szövegben: „A rövid a hosszúra nézve van, önmagában nincsen".

[239]A világot különálló jelenségek sokféleségében tapasztaljuk, s ebből a sokféleségből ered az okok és okozatok megkülönböztetése, a függő keletkezés is. Nágárzsuna világszemléletében már megtalálhatóak a *cittamātra* („csak-tudat") filozófia csírái: a jelenségek sokféleségének hálóját mi magunk szőjük, a világ házát számtalan gerendájával mi magunk építjük. A tudat szerepéről lásd 93-97. versszakok.

51. *nirodhaṁ cāprapañcotthaṁ yāthābhūtyād upāgataḥ /*
nopayāty astitāṁ tasmān mucyate 'dvayaniśritaḥ //

'gog-pa spros-las ma byung-ba //
yang-dag ji-bzhin-nyid gyur-pa //
khas-len yod-pa-nyid mi 'gyur //
des-na gnyis mi brten-pa grol //

52. *dūrād ālokitaṁ rūpam āsannair dṛśyate sphuṭam /*
marīcir yadi vāri syād āsannaiḥ kiṁ na dṛśyate //

thag-ring-nas ni mthong-ba'i gzugs //
nye-ba-rnams-kyis gsal-bar mthong //
smig-rgyu gal-te chu yin-na //
nye-ba-rnams-kyis cis mi mthong //

53. *dūrībhūtair yathābhūto loko 'yaṁ dṛśyate tathā /*
na dṛśyate tadāsannair animitto marīcivat //

ji-ltar ring-ba-rnams-kyis ni //
'jig-rten 'di ni yang-dag mthong //
de-ltar de-dang nye-rnams-kyis //
mi mthing mtshan-med smig-rgyu-bzhin //

54. *marīcis toyasadṛśī yathā nāmbho na cārthataḥ /*
skandhās tathātmasadṛśā nātmāno nāpi te 'rthataḥ //

ji-ltar smig-rgyu chu 'dra-ba //
chu min don-du ma yin-pa //
de-bzhin phung-po bdag 'dra-ba //
de-dag bdag min don-du min //

55. *marīciṁ toyam ity etad iti matvā gato 'tra san /*
yadi nāstīti tat toyaṁ gṛhṇīyān mūḍha eva saḥ //

smig-rgyu-la ni 'di chu zhes //
bsams-te der ni song-ba-las //
gal-te chu de med-do zhes //
'dzin-pa de ni blun-pa-nyid //

51. Ha pedig rájön, hogy megszűnik ez a valóság,
Ha sokféleség nincsen
Nem vallja a létezést sem;
A kettősségtől függetlenül így lesz szabad.[240]

52. A távolról látott forma
Közelről pontosan látszik.
Ha víz lenne a délibáb,
Közelről miért nem annak látszik?

53. A közelben levők nem olyannak látják a világot,
Mint azok, akik távol vannak tőle;
Számukra nem bír jelleggel,[241]
Délibáb csupán.

54. Ahogyan víznek látszik, de nem víz,
És nem valóságos a délibáb,
Ugyanúgy énnek látszik, de nem én,
És nem valóságosak a halmazok.

55. Balga az, aki a délibábot
Víznek vélve odamegy,
Majd ott megállapítja:
„Nincs víz.”[242]

---

[240] E versszak fordítása problémás.

[241] A közelben levők, azaz a valóságot tisztán látók számára a jelenségek megkülönböztető jegyei már nem valóságosak. Adzsitamitra a „jellegtelenség” szinonimájának az ürességet adja meg. Aj 47. old.

[242] A „víz” jelensége csupán a valóságnak nem megfelelő megkülönböztetésünk szüleménye, így hát a nem valóságos létezőnek balgaság a nem valóságos nemlétezését állítani.

56. *marīcipratimaṁ lokaṁ evam astīti gṛhṇataḥ /*
nāstīti cāpi moho 'yaṁ sati mohe na mucyate //

de-bzhin smig-rgyu lta-bu-yi //
'jig-rten yod-pa'am med-pa zhes //
'dzin-pa de ni rmongs-pa-ste //
rmongs-pa yod-na mi grol-lo //

57. *nāstiko durgatiṁ yāti sugatiṁ yāti cāstikaḥ /*
yathābhūtaparijñānān mokṣam advayaniśritaḥ //

med-pa-pa ni ngan-'gror 'gro //
yod-pa-pa ni bde-'gror 'gro //
yang-dag ji-bzhin yongs-shes-phir //
gnyis-la mi brten thar-par 'gyur //

58. *anicchan nāstitāstitve yathābhūtaparijñayā /*
nāstitāṁ labhate mohāt kasmān na labhate 'stitām //

yang-dag ji-bzhin yongs-shes-pas //
med-dang yod-par mi 'dod-pa //
de-phir med-pa-par 'gyur-na //
ci-phyir yod-pa-par mi 'gyur //

59. *syād astidūṣaṇād asya nāstitākṣipyate 'rthataḥ /*
nāstitādūṣaṇād evaṁ kasmān nākṣipyate 'stitā //

gal-te yod-pa sun-phyung-bas //
don-gyis 'di ni med-par bslan //
de-bzhin med-pa sun-phyung-bas //
yod-par ci-yi-phyir mi bslan //

56. Balga hát, ki létezőnek
Vagy nemlétezőnek tartja
A délibábszerű világot;
S a balga nem szabadul.[243]

57. Ki azt vallja, „nincs”, rossz létbe kerül,
Ki azt vallja, „van”, jó létbe kerül.
Ám aki nem függ e kettőtől,
Mert ismeri a valót, megszabadul.

58. Azt, ki ismervén a valót,
Nem vallja sem a létet, sem a nemlétet,
Balgán a nemlétben hívőnek véled;
De miért nem a létben hívőnek?[244]

59. Ha a lét tagadásából értelemszerűen
Következik, hogy a nemlétben hisz,
Akkor a nemlét tagadásából
Miért nem következik, hogy a létben hisz?[245]

---

[243]Az 55-56. versszakokban leírt „balga” ember *(mūïha, moha; blun-pa-nyid, rmongs-pa)* a harmadik szenvtől, a zavarodottságtól, avagy ostobaságtól lát homályosan.

[244]Az opponens a szélsőséges nézeteken túllépő mádhjamikákról azt a következtetést vonja le, hogy nihilisták. Ez az itélete azonban illogikus, hiszen abból, hogy valaki nem tartja helyesnek sem az igent, sem a nemet, egyáltalán nem az következik, hogy tagad.

[245]Nágárdzsuna ezekkel az érvekkel az opponens által elfogadott *paryudāsa-pratiṣedha* alapelvére hivatkozik. A *paryudāsa* tipusú tagadás szerint valaminek a tagadása értelemszerűen magában foglalja az ellentettje állítását. Az opponens a következetlenség hibájába esett, mert figyelmen kívül hagyta, hogy eme tagadáselmélet szerint a nemlét tagadása a lét állítását foglalja magában. Persze Nágárzsuna végsősoron nem a létezést állítja, ő csupán az opponens észjárását követve a saját fegyverét fordította ellene. A nihilizmus vádja az üresség jelentésének félreértésén alapszik.

60. *na pratijñā na caritaṁ na cittaṁ bodhiniśrayāt /*
nāstikatve 'rthato yeṣāṁ kathaṁ te nāstikāḥ smṛtāḥ //

gang-dag don-gyis med-nyid-du //
dam mi 'cha-zhing mi spyod-pa //
byang-chub rten-phyir sems med-pa //
de-dag ji-ltar med-par bshad //

61. *sasāṁkhyaulūkyanirgranthapudgalaskandhavādinam /*
pṛccha lokaṁ yadi vadaty astināstivyatikramam //

gang-zag phung-por smra-ba-yi //
'jig-rten grangs-can 'ug-phrug-dang //
gos-med-bcas-la gal-te zhig //
yod-med 'das-pa smra-na dris //

62. *dharmayautakam ity asmān nāstyastitvavyatikramam /*
viddhi gambhīram ity uktaṁ buddhānāṁ śāsanāmṛtam //

de-phyir sangs-rgyas-rnams-kyi //
bstan-pa 'chi-med yod-med-las //
'das-pa zab-mo zhes bshad-pa //
chos-kyi khud-pa yin shes gyis //

63. *vibhavaṁ naiti nāyāti na tiṣṭhaty api ca kṣaṇam /*
traikālyavyativṛttātmā loka evaṁ nu ko 'rthataḥ //

'jig-pa 'gro med 'ong med-cing //
skad cig kyang ni mi gnas-pa //
de-ltar dus gsum 'das-pa'i bdag //
'jig-rten don-du ci yod-dam //

64. *dvayor apy āgatigatī yat sthitiś ca na tattvataḥ /*
lokanirvāṇayos tasmād viśeṣaḥ ka ivārthataḥ //

gang-phyir gnyis-ka'ang yang-dag-tu //
'gro-dang 'ong-dang gnas med-pa //
de-phyir 'jig-rten mya-ngan-'das //
don-du khyad-par ji-lta-bu //

60. Hogyan tarthatod nihilistáknak azokat,
Akik a megvilágosodásra törekednek,
S így állításaiknak, cselekedeteiknek, gondolataiknak
Nem a nemlét az értelme.

61. Kérdezd csak meg a világiakat, a szánkhjákat, a vaisésikákat,
A nirgranthákat,[246] akik ént és halmazokat hirdetnek,
Vajon tanítanak-e arról,
Ami meghaladja a létet s nemlétet.

62. Tudd hát, egyedül a Törvény sajátja,
Hogy meghaladja a létet s nemlétet;
Mélynek mondják,
A buddhák tanításainak nektárja.

63. Hogyan lehetne valóságos a világ, amely múltat,
Jövőt s jelent meghaladó természetével
Nem múlik el, nem jön el,
S egy pillanatra sem áll?

64. Ha a valóságban sehol sincs[247]
Jövés, menés, fennállás,
Akkor mily valódi különbség lehet
A világ s a nirvána között?[248]

---

[246] „A ruhátlanokat", azaz a dzsainákat.
[247] Semelyikben a kettő közül *(dvayor api; gnyis-ka 'ang)*, sem a jelenségvilágban, sem a nirvánában.
[248] A „világ" a szamszára szinonimája.

65. *sthiter abhāvād udayo nirodhaś ca na tattvataḥ /*
uditaś ca sthitaś ceti niruddhaś ca kuto 'rthataḥ //

gnas-pa med-phyir skye-ba-dang //
'gag-pa yang-dag-nyid min-na //
skye-ba-dang ni gnas-pa-dang //
'gag-pa don-du ga-la zhig //

66. *katham akṣaṇiko bhāvaḥ pariṇāmaḥ sadā yadi /*
nāsti cet pariṇāmaḥ syād anyathātvaṁ kuto 'rthataḥ //

gal-te rtag-tu 'gyur-na ni //
ji-ltar skad-cig ma-yin dngos //
gal-te 'gyur-ba med-na ni //
don-du gzhan-nyid ga-la 'gyur //

67. *ekadeśe kṣayād vā syāt kṣaṇikaṁ sarvaśo 'pi vā /*
vaiṣamyānupalabdheś ca dvidhāpy etad ayuktimat //

phyogs gcig-gam ni thams-cad-du //
zad-pas skad-cig 'gyur grang-na //
mi-'dra-ba-nyid mi dmigs-phyir //
de rnam gnyis-ka'ang rigs-ldan min //

68. *kṣaṇike sarvathābhāvāt kutaḥ kā cit purāṇatā /*
sthairyād akṣaṇike cāpi kutaḥ kā cit purāṇatā //

skad-cig yin-na ril med-phyir //
rnying-pa 'ga'-lta ga-la zgig //
brtan-phyir skad-cig min-na yang //
rnying-pa 'ga'-lta ga-la zhig //

69. *yathānto 'sti kṣaṇasyaivam ādimadhyaṁ ca kalpyatām /*
tryātmakatvāt kṣaṇasyaivaṁ na lokasya kṣaṇaṁ sthitiḥ //

ji-ltar skad-cig mtha' yod-pa //
de-bzhin thog-ma dbus brtag-dgos //
de-ltar skad-cig gsum-bdag-phyir //
'jig-rten skad-cig gnas-pa min //

65. Mivel nincs fennállás, valójában
Keletkezés és megszűnés sincs;
Akkor pedig hogyan létezhet végsősoron
Keletkezett, fennálló vagy megszűnő dolog?

66. Ha örök változás van, hogyan létezhet
Nem pillanatnyi dolog?
Ha viszont nincs változás,
Hogyan lesz valami valóban más?

67. Egy dolog a részleges vagy teljes
Megszűnése révén lehet pillanatnyi;
De mivel nem mutatkozik különbség,
Semelyik módon sem lehet.

68. Ha a dolgok pillanatnyiak, s így soha sincsenek,
Akkor hogyan lesz valami öreg?
Ha viszont nem pillanatnyiak, mert megmaradnak,
Akkor is hogyan lesz valami öreg?

69. Mivel a pillanat véget ér,
Kell, hogy legyen eleje s közepe.
Ha viszont hármas egység a pillanat,
A világ pillanatnyi nem lehet.

70. *ādimadhyāvasānāni cintyāni kṣṇavat punaḥ /*
ādimadhyāvasānatvaṁ na svataḥ parato 'pi vā //

thog-ma dbus-dang tha-ma yang //
skad-cig bzhin-du bsam-par bya //
thog-ma dbus-dang tha-ma-nyid //
rang-gzhan-las kyang ma yin-no //

71. *naiko 'nekapradeśatvān nāpradeśaś ca kaś cana /*
vinaikam api nāneko nāstitvam api cāstitām //

phyogs tha-dad-phyir gcig-pu min //
phyogs med-pa ni 'ga' yang med //
gcig med-par ni du-ma'ang med //
yod-pa med-par med-pa'ang med //

72. *vināśāt pratipakṣād vā syād astitvasya nāstitā /*
vināśaḥ pratipakṣo vā kathaṁ syād astyasaṁbhavāt //

zhig-pa'am ni gnyen-po-yis //
yod-nyid med-par 'gyur grang-na //
yod-pa srid-pa ma yin-phyir //
'jig-pa'am gnyen-por ji-ltar 'gyur //

73. *nirvṛtes tena lokasya nopaity ūnatvam arthataḥ /*
antavān iti lokaś ca pṛṣṭas tūṣṇīṁ jino 'bhavat //

de-phyir mya-ngan-'das-pa-yis //
'jig-rten don-du 'grib mi 'gyur //
'jig-rten mtha'-dang ldan-nam zhes //
zhus-na rgyal-ba mi gsung bzhugs //

74. *sarvajña iti sarvajño buddhais tenaiva gamyate /*
yenaitad dharmagāmbhīryaṁ novācābhājane jane //

gang-phyir de-ltar zab-mo'i chos //
snod-min 'gro-la mi gsung-ba //
de-nyid-phyir-na mkhas-rnams-kyis //
kun-mkhyen thams-cad mkhyen-par shes //

70. A kezdetre, a középre s a végre
Úgyanúgy kell tekinteni, mint a pillanatra.[249]
A kezdet, a közép s a vég
Nem létezhetnek sem önmaguk, sem más által.

71. Ha sok részből áll, nem lehet egy.
Nincs semmi, aminek ne lenne része.
Egy nélkül azonban sok sincsen,
Ahogy lét nélkül nemlét sincsen.

72. A pusztulása vagy az ellenszere révén
Válhat egy létező nemlétezővé.[250]
De ha nincs létező,
Hogyan lehet pusztulása vagy ellenszere?

73. Így hát az ellobbanástól
Valójában nem vész el a világ;
Faggatták a Győztest,
Véges-e a világ, s ő hallgatott.

74. A bölcsek éppen abból látják,
Hogy a Mindentudó valóban mindeneket tudó,
Mert a befogadására alkalmatlan embereknek
E mélységes Törvényt nem hirdette.

---

[249]A pillanatnak három része van: kezdete, közepe, vége. Ám a pillanat kezdete, közepe és vége újabb három részre bontható és így tovább a végtelenségig. Itt tehát a vég nélküli visszafelé haladás logikai hibája áll fenn.

[250]Adzsitamitra példája: A fekete holló *elpusztul* a kígyóméregtől, a kígyót viszont kibékíthetetlen ellensége, a nakula pusztítja el. (Aj 59. old.) A nakula bengáliai monguzféle, akinek a szervezete rendelkezik a kígyóméreg *ellenszerével (pratipakṣa; gnyen-po)*, és ezért képes legyőzni a kígyót.

75. *iti naiḥśreyaso dharmo gambhīro niṣparigrahaḥ /*
anālaya iti proktaḥ saṁbuddhais tattvadarśibhiḥ //

de-ltar nges-par legs-pa'i chos //
zab-mo yongs-su 'dzin-med-cing //
gnas-med ces ni rdzogs-sangs-rgyas //
thams-cad gzigs-pa-rnams-kyis gsungs //

76. *tasmād anālayād dharmād ālayābhiratā janāḥ /*
astināstyavyatikrāntā bhītā naśyanty amedhasaḥ //

gnas-med chos 'dis skrag-pa-yi //
skye-bo gnas-la mngon-dga'-zhing //
yod-dang med-las ma 'das-pa //
mi-mkhas-rnams ni phung-bar 'gyur //

77. *te naṣṭā nāśayanty anyān abhayasthānabhīravaḥ /*
tathā kuru yathā rājan naṣṭair na vipranāśyase //

'jigs-min gnas 'jigs de-dag ni //
phung-la gzhan yang phung-bar byed //
rgyal-po phung-ba de-dag-gis //
ci-nas mi phung de-ltar gyis //

78. *rgyal-po khyod ni mi phung-bar //*
bgyi-slad 'jig-rten-'das-kyi tshul //
gnyis-la mi brten yang-dag-pa //
ji-bzhin lung-gi dbang-gis bshad //

79. *sdig-dang bsod-nams bya-ba-'das //*
zab-mo bkrol-ba'i don-dang ldan //
mu-stegs gzhan-dang rang-gi yang //
gnas-med 'jigs-pas ma myangs-pa'o //

75. „Ez a Törvény a legmagasabb,
Mélységes, megfoghatatlan,
Támasz nélküli.”
Így mondták a valóságot látó tökéletes buddhák.

76. E támasznélküli Törvénytől
Megriadnak a támaszra vágyó emberek,[251]
Akik nem tudnak túllépni a léten s nemléten,
S ostobán a vesztükbe rohannak.[252]

77. Az elveszettek a félelemnélküli helytől rettegve
Másokat is elveszejtenek;
Ó király, úgy cselekedj, hogy
Az elveszettek el ne veszejtsenek!

78. Ó király, hogy ne tudják vesztedet okozni,
Elmondom néked a tanításoknak megfelelően,
Hogy mi az a valóság, amely nem a kettősségen alapszik,
Természete meghaladja ezt a világot.[253]

79. Túl van bűnön s erényen,
Mélységes, a szabadulás a tartalma;
Nem ízlelték még gázlójárók[254] és mások,
Sőt a támasznélkülitől félő magunk közül valók sem.

---

[251] „A támaszra vágyó emberek” *(ālaya-abhiratā; gnas-la mngon-dga‘)* azok, akiknek kategorikus állításokra, „igazságokra” van szükségük, mert ezek híján kicsúszik a lábuk alól a talaj.

[252] Adzsitamitra szerint: A vesztükbe rohannak, mert nem érhetik el a megszabadulást, sőt egyre inkább beszennyeződnek, és így nem sokáig születhetnek jó létformába sem. Aj 62. old..

[253] A 78-97. és a 100. versszakok szanszkrit nyelven nem lelhetők fel.

[254] Nem buddhisták: *mu-stegs (tīrthika).*

80. *skyes-bu sa min chu ma yin //*
me min rling min nam-mkha' min //
rnam-shes ma yin kun min-na //
de-las gzhan-na skyes-bu gang //

81. *skyes-bu khams drug 'dus-pa'i phyir //*
yang-dag ma yin ji-lta-ba //
de-bzhin khams ni re-re'ang //
'dus-phyir yang-dag-nyid-du min //

82. *phung-po bdag min der de min //*
de-la de min de-med min //
phung-bdag me shing-ltar 'dres min //
de-phyir bdag ni ji-ltar yod //

83. *'byung gsum sa min 'di-la min //*
de-la 'di min de-med min //
re-re'ang de-bzhin de-yi-phyir //
'byung-ba-rnams kyang bdag-bzhin brdzun //

84. *sa chu me-dang rlung-rnams ni //*
re-re'ang ngo-bo-nyid-du med //
gang gsum med-par re-re med //
gcig med-par yang gsum med-do //

80. Az ember nem föld, nem víz,
Nem tűz, nem szél, nem tér,
Nem tudat, és nem is mindez együtt.[255]
De mily másfajta ember létezik?

81. Ahogyan az ember nem valós létező,
Mert hat elem együttese,
Ugyanúgy az egyes elemek sem valós létezők,
Mert ezek is összetettek.

82. A halmazok nem az én, s nincsenek is benne.
Az én nincs benne azokban, de nélkülük sincs.
A halmazok és az én nem keverednek, mint tűz és tüzelő,[256]
Így hát az én hogyan is létezhet?

83. A három elem nem a föld, s nincsenek is benne.[257]
A föld nincs benne azokban, de nélkülük sincs.
Mivel ez mindegyikre igaz,
Az elemek, mint az én, hamisak.

84. A föld, a víz, a tűz, a szél
Nem léteznek egyenként, magukban;
Ha három hiányzik, egy sem lehet,
Ha pedig az egyik hiányzik, a többi három sem lehet.

---

[255]A hat alapelem *(khams; dhātu)* elemzését lásd még MMK *Az elemek vizsgálata* című V. fejezetben.
[256]Lásd *MMK, A tűz és tüzelő* című X. fejezetet.
[257]Ebben a versszakban Nágárdzsuna már nem a hat alapelem *(khams; dhātu)*, hanem a négy nagyelem *('byung-ba chen-po; mahābhūta)* lehetséges viszonyait vizsgálja. A négy nagyelem megegyezik a hat alapelem első négy tagjával: föld, víz, tűz, szél (levegő).

85. *gal-te gsum med re-re med //*
gcig med-par yang gsum med-na //
so-sor rang-yod ma yin-te //
ji-ltar 'dus-pa skyed-par 'gyur //

86. *'on-te so-sor rang yod-na //*
bud-shing med-par me cis med //
g.yo-dang thogs-dang sdud-pa-dang //
chu-dang rlung-dang sa de-bzhin //

87. *'on-te me 'di grags yin-na //*
ji-ltar khyod-kyis gsum gzhan rang //
gsum-po rten-cing 'byung-ba-dang //
chos mi-mthun-par rung-ba'ang min //

88. *so-sor rang-yod de-dag ni //*
ji-lta-bur-na phan-tshun yod //
so-sor rang-yod ma yin-pa //
de-dag ji-ltar phan-tshun yod //

89. *gal-te so-sor rang-med-kyi //*
gang-na gcig der lhag-ma-rnams //
ma-'dres-pa-rnams gcig gnas med //
'dres-pa so-sor rang-yod min //

85. Ha három híján nincs egy,
Egy híján pedig nincs három,
Akkor egyedileg nem léteznek.
Így hát hogyan alkothatnak együttest?

86. Ha pedig egyedileg, magukban is léteznek,
Akkor miért nincs tűz, ha nincs tüzelő?
A mozgásra, szilárdságra, kohézióra,
A szélre, földre, vízre ugyanez érvényes.[258]

87. Ha a tűzről ezt elismered, akkor miért tartod
A többi hármat másnak, önállónak?[259]
A többi háromnak sem lehet
A függő keletkezéstől eltérő tulajdonsága.

88. Az egyedileg, magukban létező dolgok
Hogyan létezhetnek egy*más* által?
Az egyedileg, magukban nemlétező dolgok
Hogyan létezhetnek *egy*más által?[260]

89. Ha egyedileg, magukban nem léteznek,
De ahol egy megvan, ott megvan a többi is,
Akkor keveretlenül nem egyazon helyen vannak;
Ha viszont keverednek, egyedileg, magukban nem léteznek.

---

[258]Adzsitamitra magyarázata szerint: A négy nagyelem nem létezik a nekik megfelelő jellegzetes tulajdonság *(mtshan-nyid; lakṣana)* nélkül; a szél mozgás, a föld szilárdság, a víz kohézió nélkül. Nágárdzsuna a tűz önállótlansága bizonyításához nem a hőenergiát említi, hanem a tüzelőt, mint szükséges és elengedhetetlen feltételt. Lásd MMK *A vágy és a vágybíró vizsgálata* valamint *A tűz és a tüzelő vizsgálata* című VI. és X. fejezeteket.

[259]Vagy: „más természetűnek” *(gzhan rang).*

[260]Ha különállóan, önálló egyként léteznek, akkor a létezésükhöz nem kell *más* feltétel. Ha pedig önálló *egyként* nem léteznek, akkor mivel nemlétezők, nem léphetnek kapcsolatba semmi mással.

90. *so-sor rang-med 'byung-ba-rnams //*
so-so'i rang-mtshan ga-la yod //
so-sor rang-med shas cher med //
mtshan-nyid-dag ni kun-rdzob bshad //

91. *kha-dog dri ro reg-pa-dag //*
de-dag-la yang tshul 'di ni //
mig-dang rnam-shes gzugs-rnams-dang //
ma-rig las-dang skye-ba-dang //

92. *byed-po las-dang bya-ba grangs //*
ldan-dang rgyu-'bras dus-dang ni //
thung-dang ring-sogs she-bya-dang //
ming-dang ming-can de-bzhin-no //

93. *sa-dang chu-dang me-dang rlung //*
ring-thung phra-dang sbom-nyid-dang //
dge-sogs-nyid ni rnam-shes-su //
'gag-par 'gyur zhes thub-pas gsungs //

90. Az egyedileg, magukban nemlétező elemeknek
Hogyan lehetne egyedi, saját jellege?
Az egyedileg, magában nemlétező nem lehet túlsúlyban,[261]
Így hát a jellegzetességek csupán köznapi igazságok.[262]

91. Ugyanez az érvelési eljárás alkalmazható
A színekre, szagokra, ízekre és tapintható tárgyakra,
A szemre, tudatosságra és anyagi formára,
A nemtudásra, tettre és születésre,[263]

92. A cselekvőre, tárgyra, cselekvésre és számra,
A birtoklásra, okra, okozatra és időre,
Rövidre, hosszúra és hasonlókra,
A névre és a névvel jelöltre is.

93. „A föld, a víz, a tűz, a szél,
A hosszú és rövid, a durva és finom,
A jó és a többi a tudatban szűnik meg.”
Mondta a Győzedelmes.[264]

---

[261]Nágárzsuna arra a buddhista nézetre utal, miszerint a négy nagyelem mindig együtt jelenik meg; minden anyag egyszerre hordozza a négy nagyelem jellegzetességeit, a dolgok különbözőségét csupán az adja, hogy az elemek közül valamelyik túlsúlyban van.

[262]*Kun-rdzob (saṁvṛti).* Szó szerint: „eltakaró, elfedő, felszíni” (igazság). Csandrakírti a következő maghatározását adja a felszíni igazságnak: „konvencionális/közmegegyezésen alapuló, köznapi használat/gyakorlat.” *(saṁvṛtiḥ saṁketo lokavyavahāra ityarthaḥ; kun-rdzob ni brda-ste ‘jig-rten-gyi tha-snyad ces bya-ba‘i tha-tshig-go.* (PPT 432. old. és PP 492. old.)

[263]Noha Nágárdzsuna felsorolása hiányos, a felsorolás jelzésszerűen képviseli a tapasztalás tizenkét forrását *(āyatana; skye-mched),* tizennyolc tartományát *(dhātu; khams)* és a keletkezés tizenkét egymáson függő láncszemét *(nidāna).*

[264]Ezek a szavak, noha nem szóról szóra, a páli *Kevaddha-suttá*ban hangzanak el. (DN I. 223.)

94. *rnam-shes bstan-med mtha'-yas-pa //*
kun-tu bdag-po de-la ni //
sa-dang chu-dang me-dang ni //
rlung-gis gnas thob 'gyur ma yin //

95. *'dir ni ring-dang thung-ba-dang //*
phra sbom dge-dang mi-dge-dang //
'dir ni ming-dang gzugs-dag kyang //
ma-lus-par ni 'gag-par 'gyur //

96. *gang ma-shes-phir rnam-shes-la //*
sngon-chad byung-ba de kun ni //
de shes-phyir-na rnam-shes-su //
phyis ni de-ltar 'gag-par 'gyur //

97. *rnam-shes me-yi bud-shing ni //*
'gro-chos 'di kun yin-par 'dod //
de-dag ji-bzhin rab-'byed-pa'i //
'od-dang ldan-pas bsregs-nas zhi //

98. *ajñānakalpitaṁ pūrvaṁ paścāt tattvārthanirṇaye /*
yadā na labhate bhāvam evābhāvas tadā kuha //

mi-shes-pas ni sngon brtags-pa //
phyi-nas de-nyid don nges-na //
gang-tshe dngos-po mi rnyed-pa //
de-tshe dngos-med ga-la 'gyur //

94. „A beláthatatlan, végtelen,
Mindent átható tudat az,
Ahol a föld, a víz, a tűz s a szél
Szilárd talajra nem lelnek,”[265]

95. „Itt szűnik meg hosszú és rövid,
Durva és finom, jó és rossz;
Itt szűnik meg maradéktalanul
A név is és a forma is.”[266]

96. Ami először a nemtudás miatt
[Valóságként] merül fel a tudat számára,
Mindaz később, a megismerése révén
Megszűnik létezni a tudatban.

97. A lét minden jelensége
A tudat tüzét tápláló tüzelő,
Melyek azonban a valóságot feltáró
Fénytől elégve, elhamvadnak.

98. Ha megismervén a valóság természetét,
Végül nem bizonyul létezőnek az,
Amit korábban a nemtudás képzelt,
Akkor hogyan is lehetne nemlétező?

---

[265]A 94-95. versszakok nem maradtak fenn szanszkrit nyelven, ám a *Kevaddha-suttá*ban megtalálható a pontos páli megfelelőjük. A 94. versszak páli nyelven: *viññānaṁ anidassanaṁ anantaṁ sabbatopabhaṁ, ettha āpo ca paṭhavī tejo vāyo na gādhati.* A páli *na gādhati* megfelelője a tibeti *gnas thod ‘gyur ma yin*, amelynek a szinonimája Adzsitamitra szerint (Aj 73.old.): *gnas-skabs rnyed-par mi ‘gyur-ro.* Adzsitamitra értelmezése feltehetően a páli *gādhaṁ labhati* kifejezésnek felel meg, ami a fordításomat szintén alátámasztja.

[266]A versszak páli megfelelője: *ettha dighañ ca rassañ ca aṇuṁ thūlaṁ subhāsubhaṁ, ettha nāmañ ca rūpañ ca asesaṁ uparujjhati.* DN I. 223.

99. rūpasyasābhāvamātratvād ākāśaṁ nāmamātrakam /
bhūtair vinā kuto rūpaṁ nāmamātrakam apy ataḥ /

gzugs-kyi dngos-po ming-tsam-phyir //
nam-mkha' yang ni ming-tsam-mo //
'byung med gzugs-lta ga-la yod //
de-phyir ming-tsam-nyid kyang yin //

100.'tshor-dang 'du-shes 'du-byed-dang //
rnam-shes 'byung-ba-lta-bu-dang //
bdag-bzhin-du ni bsam bya-ste //
de-phyir khams drug bdag med-do //

99. A tér csupán egy név,
Nem más, mint a forma nemléte.[267]
De elemek nélkül hogyan lehet forma,
És hogyan lehet csak-név?[268]

100. Az érzetek, a tudatosulások, a késztetések,
A tudatosság úgy tekintendők,
Mint az elemek és az én;[269]
Így hát a hat összetevő éntelen.[270]

---

[267]A tibeti szöveg tartalmi eltérést mutat: „Mivel a formai létező csak egy név, a tér is csak egy név." A hagyományos nézetek szerint a végtelen tér akadálymentes, az anyagi forma *(rūpa; gzugs)* hiánya jellemző rá. Nágárzsuna arra mutat rá, hogy a rúpa nemlétezése (=a tér) nem lehet valós, ha a létezése nem valós.

[268]A 98-99. versszak szanszkrit nyelven csak a PP-ben lelhető fel. Mivel nem egyezik meg teljesen a tibeti nyelvű RV-ban található versszakokkal, a tibeti szöveget is a PP-ből vettem.

[269] A többi négy halmaz ugyanúgy éntelen, mint az anyagi forma halmaza *(rūpa-skandha; gzugs-kyi phung-po).*

[270]A hat összetevő: a hat alapelem *(khams; dhātu).*

RÖVIDÍTÉSEK

Aj	Ajitamitra, *Ratnāvalīṭīkā* tibeti nyelven: *Rin-po che'i phreng-ba'i rgya-cher bshad-pa*
BP	Buddhapālita, *Mulamadhyamaka-vṛitti* tibeti nyelven: *Dbu-ma rtsa-ba'i 'grel-pa*
DN	*Dīgha-nikāya*
MA	Csandrakīrti, *Madhyamakāvatāra* tibeti nyelven: *Dbu-ma-la 'jug-pa*
MABh	Csandrakīrti, *Madhyamakāvatāra-bhāṣya* tibeti nyelven: *Dbu-ma-la 'jug-pa rang-'grel*
MMK	Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā*
MN	*Majjhima-nikāya*
PP	Candrakīrti, *Prasannapadā*
PPT	Tibeti *Prasannapadā: Tshig-gsal*
RV	Nāgārjuna, *Ratnāvalī*
SL	Nāgārjuna, *Suhṛllekha* tibeti nyelven: *Bshes-pa'i springs-yig*
SN	*Saṁyutta-nikāya*

A felsorolt művek kiadásainak és nyugati fordításainak részletes bibliográfiai adatait lásd az Irodalomjegyzékben!

IRODALOMJEGYZÉK

PÁLI SZÖVEGKIADÁSOK

Chalmers, R., *Majjhima-Nikāya,* III. Oxford: Pali Text Society 1994.

Feer, L., *Saṁyutta-Nikāya,* I–V. Oxford: Pali Text Society 1991, 1989, 1975, 1990, 1976.

Rhys Davids, T. W. – Carpenter, J. E., *Dīgha-Nikāya,* I–III. Oxford: Pali Text Society 1983, 1982, 1992.

SZANSZKRIT SZÖVEGKIADÁSOK

Bhattacharya, V., *The Catuḥśataka of Āryadeva, Sanskrit and Tibe-tan Texts with Copious Extracts from the Commentary of Candrakirti,* Part II. Visva-Bharati Series No. 2. Calcutta, 1931.

Datar, I., *A Study of the First Chapter of Buddhapālita "Mūlamadh-yamakavṛtti",* in: JBOBAS 26, 129–139. (Az I. fejezet szanszkrit rekonstrukciója)

De Jong, J. W. 1977, *Nāgārjuna, Mūlamadhyamakakārikāḥ,* Camberra: The Adyar Library and Research Center

De Jong, J. W. 1978, *Textcritical Notes on the Prasannapadā,* in: IIJ 20.

Hahn, M., *Nāgārjuna's Ratnāvalī, Vol. I. The Basic Texts (Sanskrit, Tibetan, Chinese),* Verlag–Bonn, Indica et Tibetica 1982.

Inada, K. K., *Nāgārjuna, A Translation of his Mūlamadhyamakakā-rikā with an Introductory Essay,* Tokyo: The Hokuseido Press 1970.

Kalupahana, D. J., *Nāgārjuna, The Philosophy of the Middle Way, Mūlamadhyamakakārikā,* Albany: State University of New York Press, 1986.

Pandeya, R., *The Madhyamakaśāstram of Nāgārjuna with the Com-mentaries Akutobhayā by Nāgārjuna, Madhyamakavṛtti by Buddhapālita, Prajñāpradīpavṛtti by Bhāvaviveka, Prasannapadāvṛtti*

[?] by Candrakīrti, I-II. Delhi: Motilal Banarsidass 1988. (A tibeti szövegek szanszkrit rekonstrukciója)
Poussin, L. de la Vallée, *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec le Prasannapadā,* St. Pétersbourg: Bibl. Budh. IV., 1903.
Stcherbatsky, Theo., *The Conception of Buddhist Nirvāṇa,* Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan 1975. (Szankrit *Prasannapadā* I. és XXV. fejezete)
Tucci, G., *The Ratnāvalī of Nāgārjuna,* JRAS 1934 és 1936.

TIBETI SZÖVEGKIADÁSOK

De Jong, J. W., *Cinq Chapitres de la Prasannapadā,* Paris 1949. (XVIII–XXII. fejezetek)
Dietz, S., *The Fifth Chapter of Nāgārjuna's Ratnāvalī,* Journal of the Nepal Research Centre, Vol. 4. (Humanities), Nepal Research Centre, Kathmandu 1980.
Fehér, J., *Identical Chapters in Akutobhayā and Buddhapālita's Commentary,* Altorientalische Forschungen 13, 134–175, 1986. (XXIII–XXIV. fejezetek)
Hahn, M. 1982.
Lindtner, Chr., *Buddhapālita on Emptiness,* IIJ 23, 187–217, 1981. (XVIII. fejezet)
Ven. Lozang Jamspal, Ven. Ngawang Samten Chophel, and Santina, P. D., *Nāgārjuna's Letter to King Gautamīputra,* Delhi: Motilal Banarsidass, 1978. (SL)
May, J., *Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti,* Paris: Adrien–Maisonneuve, 1959. (12 fejezet)
Nāgārjuna, *Rgyal-po-la gtam bya-ba rin-po che'i phreng-ba,* Tibetan Cultural Printing Press, Kashmir House, Distt. Kangra, Dharamsala
Okada, Y., *Die Ratnāvalīṭīkā des Ajitamitra,* Indica et Tibetica Band 19, Verlag–Bonn 1990.
Poussin, L. de la Vallée 1903. (Az MMK tibeti változata a lábjegyzetekben.)
Possin, L. de la Vallée 1912, *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti, Traduction Tibétaine,* Bibl. Budh. IX, St. Petersbourg

Saito, A., *A Study of the Buddhapālita-Mūlamadhyamakavṛtti,* A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy in the Australian National University, 1984.

Walleser, M. 1913–14, *Buddhapālita, Mūlamadhyamakavṛtti,* St. Petersburg, Bibl. Budh. XVI.

Walleser, M. 1923, *Die Tibetische Version von Nāgārjuna's Kom-mentar Akutobhayā zur Madhyamakakārikā,* Nach der Pekinger Ausgabe des Tanjur herausgaben, Heidelberg: Materialen zur Kunde des Buddhismus, Heft 2.

NYUGATI FORDÍTÁSOK

Agócs, T., *Nágárdzsuna: A drága ékkőfüzér,* kézirat, Budapest 1995. (Az RV I. fejezete 26–100. strófái)

De Jong, J. W. 1949. (A PP XVIII–XXII. fejezetei)

Fehér, J. 1984, *Buddhapālita's Mūlamadhyamakavṛtti, Arrival and Spread of Prāsaṅgika-mādhyamika Literature in Tibet,* in: Bibliotheca Orientalis Hungarica XXIX/1, 221–240. (I. fej.)

Fehér, J. 1994, *A buddhista középút filozófiája, Buddhapálita: Múla-madhjamakavritti,* in: *Tibeti buddhista filozófia,* Történelem és Kultúra 11, 7–58, Budapest: Balassi Kiadó–MTA Orientalisztikai Munkaközösség (I–II. és XXV. fejezet)

Fenner, P., *The Ontology of the Middle Way,* Kluwer Academic Publishers 1990. (MA)

Fórizs, L., *Nágárdzsuna filozófiája,* in: *India bölcsessége,* Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola–Gandhi Alapítvány, 1994. (Az MMK I. és XXV. fejezete)

Frauwallner, E., *Philosopie des Buddhismus,* Berlin 1956. (Részletek az MMK-ból, RV-ből, BP-ből, PP-ből és a *Catuḥśatakáb*ól)

Garfield, Jay L., *The Fundamental Wisdom of the Middle Way,* Oxford University Press 1995.

Hopkins, J., *Analysis of Going and Coming, The Second Chapter of Candrakīrti's Clear Words, a Commentary on Nāgārjuna's Treatise on the Middle Way,* Dharamsala: LTWA, 1974.

Hopkins, J.– Lati Rimpoche, *The Precious Garland and The Song of the Song of the Four Mindfulnesses,* Delhi: Vikas Publishing House, 1975. (RV)

Huntington, C. W. – Wangchen, G. N., *The Emptiness of Emptiness,* Honolulu: University of Hawaii Press, 1989. (MA)
Inada, K. K. 1970. (MMK)
Kalupahana, D. J. 1986. (MMK)
Lindtner, Chr. 1981. (A BP XVIII. fejezete)
May, J. 1959. (PPT-ből 12 fejezet)
Saito, A. 1984. (A BP I–XVI. fejezete)
Schayer, S., *Ausgewahlte Kapitel aus der Prasannapadā* (V. és XII–XVI. fejezetek), Krakowie 1931.
Sprung, M., *Lucid Exposition of the Middle Way. The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti,* London: Routledge and Kegan Paul, 1979.
Stcherbatsky, Theo. 1975. (A PP I. és XXV. fejezete)
Streng, F., *Emptiness: A Study in Religious Meaning,* Nashville: Abdingdon Press, 1967. (MMK)
Tenigl–Takács, L., *A jógácsára filozófiája,* Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó 1997. (Részletek az MMK-ból és RV-ből)
Tucci, G. 1934 és 1936. (A szanszkrit RV I–II. és IV. fejezete)
Walleser, M., *Die Mittlere Lehre (Mādhyamika-Śāstra) des Nāgār-juna,* Heidelberg 1911.

TOVÁBBI IRODALOM

Agócs, T., *Buddfhista ismeretelmélet,* Budapest: A Tan Kapuja Főis-kola jegyzete, 1996.
Agócs, T., *A Gyémántvágó szútra,* Kandidátusi értelezés, Budapest 1997.
Bhattacharya, K., *The Grammatical Basis of Nāgārjuna's Arguments,* in: Indologica Taurinensia VIII–IX. 35–43, 1981.
Chakravarti, P. Ch., *The Philosophy of Sanskrit Grammer,* University of Calcutta 1930.
Conze, E., *The Prajñāpāramitā Literature,* Tokyo: The Reiyukai, 1978.
Fehér, J., *A korai madhjamaka buddhista logika és előzményei,* in: *Buddhista Logika,* Történelem és Kultúra 12, 7–60, Orientalisztikai Munkaközösség–Balassi Kiadó, 1995.
Fórizs, L. (ford.), *Tűzprédikáció,* in: *India bölcsessége,* 205–207, szerk. Tenigl–Takács László, Budapest: Gandhi Alapítvány – A Tan Kapuja Buddhista Főiskola

Germano, G., *A Structural Outline of the Key Points of the Abhi-dharma Kośa,* The University of Virginia–Charlottesville 1993.

Gerow, E., *What is Karma (Kiṁ karmeti)? An Exercise in Philo-sophical Semantics,* in: Indologica Taurinensia X, 258–270.

Horváth, Z. Z., *A szenvedés egyetemessége,* in: *Tibeti buddhista filozófia,* Történelem és Kultúra 11, 77–90, Orientalisztikai Munkaközösség–Balassi Kiadó, 1994.

Hopkins, J., *Meditation on Emptiness,* London: Wisdom Books 1983.

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

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

Lótusz szútra, ford. Porosz T., Budapest: Farkas Lőrinc Imre Kiadó 1995.

Murti, T. R. V., *The Central Philosophy of Buddhism,* London: Unwin Paperbacks, 1980.

Napper, E., *Dependent Arising and Emptiness,* Boston: Wisdom Publications, 1989.

Ramanan, V., *Nāgārjuna's Philosophy,* Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1971.

Ruegg, D. S., *The Literature of the Madhyamaka School in India,* Wiesbaden: Harrassowitz, 1981.

Santina, P. D., *Madhyamaka Schools in India,* Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.

Skilton, A., *A buddhizmus rövid története,* ford. Agócs T., Budapest: Corvina, 1997.

Stcherbatsky, Theo., *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma",* Delhi: Motilal Banarsidass 1979.

Tenigl–Takács, L., *A buddhizmus alaptanításai a szentiratok tük-rében,* Budapest: A Tan Kpuja Főiskola jegyzete, 1994.

Vekerdi, J. (ford.), *Buddha beszédei,* Válogatta, páliból fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Vekerdi József, Budapest: Helikon Kiadó, 1989.

Walleser, M., *The Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese Sources,* Delhi: Nag Publishers, 1979.

Williams, P., *Mahāyāna Buddhism,* London and New York: Routledge, 1989.

Wood, Th. E., *Nāgārjunian Disputations, A Philosophical Journey through an Indian Looking-Glass,* Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.

SANSZKRIT-TIBETI-MAGYAR INDEX

A római számok *A középút alapversei* fejezeteit jelölik. Az arab számok a versszakokra is, és a hozzájuk tartozó prózai magyarázatokra is vonatkoznak. A zárójelbe tett szavak a magyar kiejtést mutatják.

a-baddha (abaddha) *ma bcings-pa*
kötetlen, nem megkötött XVI.8
a-bhāva (abháva) *med-pa, dngos-med*
nemlét, nemlétezés; nemlétező V.6–7; VIII.4; XV.1, 5–6; XXIV.1–2, 4, 20, 29–30
abhidhātavya (abhidhátavja) *brjod-par bya-ba*
megnevezés tárgya, megnevezhető XVIII.7
a-dharma (adharma) *chos-min*
rossz, erénytelen; rossz/erénytelen tett VIII. 5, XXIV. 6
adhilaya (adhilaja) *smod-pa*
vád, vádaskodás XXIV.13
adhipati-pratyaya (adhipati-pratjaja) *bdag-po'i rkyen*
meghatározó feltétel I. 2, 10
a-gamana (agamana) *'gro-ba med-pa*
mozgás/járás nélküli II. 3
a-gantṛ (agantr) *'gro-ba-po min*
nem járó, nem mozgó alany II. 8, 15
a-gata (agata) *ma song-ba*
járatlan út, még meg nem tett út II.1–2, 12–14, 17; III.3; X.13; XVI.7
agni (agni) *me*
tűz X.1, 6–9, 12–15
agra (agra) *thog-ma*
kezdet, eleje, elülső rész XI. 1, 2
ahaṁkāra (ahamkára) *ngar 'dzin-pa*
énképzet, az én képezése, az én megragadása XVI.9; XVIII.2
a-hetuka (ahétuka) *rgyu med-pa*
ok nélküli, ok nélkül való VIII.3; XI.4–5; XII.9
a-karmaka (akarmaka) *las med*
tárgytalan cselekvés X.3
a-hetu-pratyaya (ahétupratjaja) *rgyu-rkyen med-pa*
okok és feltételek nélküli XXIV.16
a-hetuta utpāda (ahétuta utpáda) *rgyu med-pa-las skye-ba*
ok nélküli, véletlenszerű keletkezés I.1
a-kārya (akárja) *'bras-bu med-pa*

okozat nélküli IV.3
a-lakṣaṇa (alaksana) *mtshan-nyid med-pa*
jellegzetesség nélküli V.1–3
a-mṛta (amrita) *bdud-rtsi*
halhatatlan XVIII.11
an-antara-pratyaya (anantara-pratjaja) *de-ma-thag-pa'i rkyen* közvetlen megelőző feltétel I. 9
an-avasthā (anavaszthá) *thug-pa med-pa*
vég nélküli visszafelé haladás, regressum ad infinitum I.5
an-āgama (anágama) *'ong-ba med-pa*
eljövetel nélküli II.1
an-āgāmin (anágámin) *phyir mi-'ong-ba*
többé vissza nem térő XXIV.3
an-ālambana (análambana) *dmigs-pa med-pa*
tárgytalan I. 8
an-ātma (anátma) *bdag-med*
nemén, én nélküliség XVIII. 6
a-niruddha (aniruddha) *ma 'gags-pa*
meg nem szűnő XVIII. 7
a-nitya (anitja) *mi rtag-pa*
állandótlan, mulandó XII.1, XVI.1, XXIV.21
a-nityatā (anitjatá) *mi rtag-pa-nyid*
mulandóság, állandótlanság XIII. 3
antarabhūta (antarabhúta) *don gzhan-du gyur-pa*
különálló/különböző létező II. 22
an-upalabhyamānatva (anupalabhjamánatva) *ma dmigs-pa-nyid* tényként nem észlelhetőség XVI.10
an-upādāna (anupádána) *len-med*
megragadástól mentes XVI. 3, 9
anuśāsana (anusászana) *rjes-bstan-pa*
tanítás, intelem XVIII. 8
a-nutpanna (anutpanna) *ma skyes-pa*
nem keletkező XVIII. 7
an-utpāda (anutpáda) *skye med-pa*
nem keletkezés; keletkezéstől mentes I.1; XVIII.12
anya (anja) *gzhan*
más, különböző; másik II. 8, 15, 18, 20, 23; IX. 6, 9; X.1, 5–7; XII. 3; XIV. 3, 5–8; XVIII. 1, 10
anyathābhāva (anjathábháva) *gzhan-du 'gyur-ba*
mássá válás, változás XIII. 3–6; XV. 5, 8–9

anyatva (anjatva) *gzhan-pa-nyid*
másság, különbözőség X.1; XIV. 3–4, 7
a-para-pratyaya (aparapratjaja) *gzhan-las shes min*
mástól nem tudható meg, személyes [tudás] XVIII.9
a-parijñāna (aparidnyána) *yongs-su shes-pa*
föl nem ismerés, a megismerés hiánya XXIV.26, 31
a-pratītya (apratítja) *rten-cing 'brel-byung ma yin*
nem függő, nem függésben létező XXIV.19, 21, 31
arhat (arhat) *dgra bcom-pa*
méltó, érdemes, arhat XXIV.3
artha (artha) *don*
tárgy, dolog; jelentés, értelem; cél I.6; IV.2; VI. 7–8; X.16; XI.7; XXIV.7
aśūnya (asúnja) *mi stong-pa*
nemüres XIII.7; XXIV.19–20, 33, 35, 39
asad-bhūta (aszadbhúta) *ma yin-par gyur-pa*
valótlan, nem igazi; nem igazi létező II.24; VIII.1–3, 9, 10–11
asadṛśa (aszadrisa) *mi 'dra-ba*
nem hasonló, különböző IV.6
asaṁskṛta (aszanszkrita) *'dus ma byas*
feltételeknek alá nem vetett, nem feltételek hatására képződött V.1
asat (aszat) *med-pa; ma gyur-pa, ma yin*
nemlétező; nem igazi, nem valódi I.6–7, 12; VIII.8
a-sidddha (asziddha) *ma grub-pa*
nemlétező X.11.
astitā (asztitá) *yod-nyid*
[abszolút] létezés XIII.2
astitva (asztitva) *yod-nyid*
[abszolút] létezés V.7–8; VII.1; XV.8, 10
avara (avara) *mtha'*
valami vége, utolsó része XI.1–2
avasthā (avaszthá) *gnas-skabs*
állapot; létállapot, létforma VI.6; XXIV.38
avayava-avayavin (avajava-avajavin) *yan-lag-dang yan-lag-can*
rész és egész X.15

āgama (ágama)
a Buddha hagyományozódott tanításai XIV.1
ākāśa (ákása) *nam-mkha'*
tér V.1, 7

ālambana (álambana) *dmigs-pa*
a tapasztalás tárgya, tárgy I.2, 8; XIII.8
ālambana-pratyaya (álambana-pratjaja) *dmigs-pa'i rkyen*
tárgyi feltétel I.2, 8
āntara-bhavika-skandha (ántara-bhavika-szkandha) *srid-pa bar-do'i phung-po* a köztes lét halmaza XVI.3
ārambha (árambha) *rtsom-pa*
kezdet, elkezdődés II.13–14; X.2–3
ārya-satya (árjaszatja) *'phags-pa'i bden-pa*
[a négy] nemes igazság XXIV.1, 4, 20, 29
āśraya (ásraja) *rten-pa*
szubsztrátum XIII.7
ātmakṛta (átmakrita) *bdag byas-pa*
önmaga által okozott, önokozott XII.8
ātman (átman) *bdag*
maga; az „én", ego III.1, 5; VIII.1; IX.9, 12; X.1; 14–16; XII.1; XVI.2; XVIII.1–2, 6;
ātmīya (átmíja) *bdag-gi*
az „enyém", az énnek tulajdonított dolog XVIII.2; XXIV.15
āyatana (ájatana) *skye-mched*
a tapasztalás forrása III.1; XIV.2; XVI. 2–3

baddha (baddha) *bcings-pa*
kötött, megkötött XVI.8
bandha (bandha) *bcings-pa*
kötöttség XVI.8
bandhana (bandhana) *'ching-ba*
kötelék, kötöttség XVI.5–7
bandhya (bandhja) *bcing-bya*
megkötendő, a kötöttségnek alávetett [szemé] XVI.7
bāhya (báhja) *phyi-rol*
külső XII.10
bhagavān (bhagaván) *bcom-ldan 'das*
a Magasztos XIII.1–2
bhava (bhava) *srid-pa*
létezés, a személyes összetevőktől meghatározott lét III.8; XVIII.4
bhāva (bháva) *dngos-po*
létező, dolog, létesülő [dolog], dologi létező I.1, 3, 10; IV.7; V.2, 5– 8; VIII.13; IX.2–3; X.10–11, 16; XI.8; XII.10; XIII.3, 8; XV.1, 4; XXIV.16
bhāvanā (bhávaná) *sgom-pa*
tudati kiművelés, a tudat átalakítása XXIV.2, 24, 26–27

bhūmi (bhúmi) *sa*
[bódhiszattva] szint, fokozat XXIV.4
bhūta (bhúta) *'byung-ba*
elem (a négy nagyelem esetében) IX.10
bodhi (bódhi) *byang-chub*
megvilágosodás XXIV.31–32
bodhisattva-caryā (bódhiszattva-csarjá) *byang-chub spyod*
a bódhiszattva életútja XXIV.32
Buddha (Buddha) *Sangs-rgyas*
a Felébredett, a Megvilágosodott

cakṣu (csaksu) *mig*
szem III.7
cakṣur-indriya (csaksur-indrija) *mig-gi dbang-po*
látóérzék, a látás érzéke/képessége III.1
cakṣur-vijñāna (csaksur-vidnyána) *mig-gi rnam-par shes-pa*
vizuális tudatosság XIV.1
catvāri ārya phalāni (csatvári árja phaláni) *'phags-pa'i 'bras-bu bzhi*
a négy nemes eredmény XXIV.3
citta (csitta) *sems*
tudatosság *(=vijñāna)* IV.7; XXIV.12
citta-gocara (csitta-gócsara) *sems-kyi spyod-yul*
a tudat működési területe XVIII.7
caitta-dharma (csaitta-dharma) *sems-byung-gi chos*
tudati tényező IX.1.
ceṣṭā (cséstá) *g-yo-ba*
mozdulat II.2

darśana (darsana) *lta-ba*
látóérzék, látás III.1–6, 8–9; IX.1–4, 6–7, 10–12; XIV.1
deva-duḥkha (déva-duhkha) *lha'i sdug-bsngal*
az istenek szenvedése XII.5
deva-pudgala (déva-pudgala) *lha'i gang-zag*
istenszemély XII.5
dharma (dharma) *chos*
lételem, a létezés eleme, jelenség, tudat-jelenség, tudattartam, tényező; tulajdonság, természet I.7–9; II.18; VI.3, 10; XIII.1, 3–4; XIV 1; XXIV 19
dharma (dharma) *chos*
jó, erény, jó tett VIII.5; XXIV.6, 8, 33–35

Dharma (dharma) *Chos*
a Törvény, a Tan XXIV.2, 5, 12, 30
dharma-nairātmya (dharma-nairátmja) *chos-kyi bdag-med*
a jelenségek magátlansága VIII.1
dharmatā (dharmatá) *chos-nyid*
jelenség-valóság XV.1; XVIII.7
dharmāḥ (dharmáh) *chos-rnams*
taudattartamok, az elme/gondolkodás tárgyai III.1
dharmin (dharmin) *chos-can*
tulajdonsághordozó, a tulajdonság alanya, szubsztancia II.18; XIII.3
dhātu (dhátu) *khams*
(6) alapelem; a tapasztalás (18) tartománya V.1, 7; XVI.2
doṣa (dósa) *skyon*
hiba VIII.8; XXIV 14–15
doṣa-prasaṅga(dósa-praszanga) *skyon-du 'thal-bar 'gyur-pa*
hibás következmény XXIV.13
draṣṭavya (drastavja) *blta-bya*
a látás tárgya III.1, 6, 8; XIV.1, 3–4
draṣṭṛ (drastr) *lta-ba-po*
a látó alany III.5–6; IX.8–9; XIV.1
dṛṣṭānta (dristánta) *dpe*
példa III.3
dṛṣṭi (dristi) *lta-ba*
vélekedés, nézet, elmélet XIII.8; XVIII.8
duḥkha (duhkha) *sdug-bsngal*
szenvedés XII.1, 3–10; XXIV. 21, 23, 35, 39–40
duḥkha-samudaya (duhkha-szamudaja) *sdug-bsngal kun-'byung*
a szenvedés eredete XII.1
duḥkha-satya (duhkha-szatja) *sdug-bsngal bden-pa*
a szenvedés igazsága XXIV.1
dvābhyāṁ kṛta (dvábhjám krta) *gnyis-kas byas-pa*
mindkettő (önmaga és más) által okozott XII.1
dvābhyām utpāda (dvábhjám utpáda) *gnyis-las skye-ba*
mindkettőből (önmagából és másból is) való keletkezés I.1
dvādaśāṅga (dvádasánga) *yan-lag bcu-gnyis*
[a létesülés] tizenkét tényezője III.1
dveṣa (dvésa) *zhe-sdang*
ellenszenv VI.1, XIV.2, XVIII.5

ekatva (ékatva) *gcig-nyid*
azonosság VI.4–5; X.1; XII.3; XIV.8

ekībhāva (ékíbháva) *gcig-pa-nyid*
azonosság II. 19, 21

gamana (gamana) *'gro-ba*
mozgás, járás II.3–7, 9–11, 13–14, 16–20, 24–25
gamyamāna (gamjamána) *bgom-pa*
az éppen járva levő út II.1–5, 12–14, 17; III.3; X.13; XVI.7
gandha (gandha) *dri*
szag III.1
gantavya (gantavja) *brgod-par bya-ba*
megjárandó út, a mozgás tárgya II.25
gantṛ (gantr) *'gro-ba-po*
mozgó, járó alany II.6–12, 15–16, 18–20, 22–25
gata (gata) *song-ba*
járt (út), megtett út II.1–2, 12–14, 17; III.3; X.13; XVI.7
gati (gati) *'gro-ba*
mozgás, járás II.1–2; 4, 17–18, 20, 22–23, 25
ghrāṇa (ghrána) *snom-pa*
a szaglás érzéke, szaglás III.1, 9
gocara (gócsara) *spyod-yul*
működési terület III.1
guṇa-guṇin (guna-gunin) *yon-tan-dang yon-tan-can*
minőség és minőséggel bíró X.15

hetu (hétu) *rgyu; gtan-tshigs*
ok, elsődleges ok; logikai ok I.2, 7; VIII.4, 9–11; XV.1
hetu-pratyaya (hétu-pratjaja) *rgyu'i rkyen*
oki feltétel I.2

indhana (indhana) *bud-shing*
tüzelő X.1, 4, 6–9, 12–15
indriya (indrija) *dbang-po*
érzék, képesség, erő III.1; IV.1; XIV.2; XVIII.7

jagat (dzsagat) *'gro-ba-rnams*
lények, élővilág XXIV.38
janma (dzsanma) *skye-ba*
(újra)születés, továbblétesülés XVIII.4
jarā-maraṇa (dzsará-marana) *rga-shi*

öregedés-halál III.8; XI.3–6

jāti (dzsáti) *skye-ba*
(újra)születés, továbblétesülés III.8; XI.3–6
jina (dzsina) *rgyal-ba*
a Győzedelmes XII.8

karaṇa (karana) *byed*
hathatós eszköz (mint okfajta) VIII.4; XXIV.17
karma (karma) *las*
tett, cselekedet; a cselekvés tárgya II.19; VIII.1–3, 9–13; X.1–2; XVI.4; XVIII.5
kartavya (kartavja) *bya-ba*
tennivaló, megtehető XXIV.33, 37
kartṛ (kartr) *byed-pa-po*
a cselekvő alany II.19; VIII.2–4, 8, 11, 13; X.1, 8; XII.8; XXIV.17
kāraka (káraka) *byed-pa-po*
a cselekvő alany VIII.1, 3, 7, 9–12; XXIV.37
kāraṇa (kárana) *rgyu*
(hatékony) ok IV.1– 6; VIII.4, 12; X.15; XI.7; XXIV.17
kārya (kárja) *'bras-bu*
okozat IV.3, 6; VIII.4; X.15; XI.7; XII.1; XXIV.17
Kātyāyana (Kátjájana) *Kā-tyā-ya-na*
a Buddha egyik közvetlen tanítványa XV.7
kleśa (klésa) *nyon-mongs*
szenv VI.1; XIV.2; XVI.5; XVIII.5; XXIV.2, 39
kriyā (kriyā) *bya-ba*
hatás, hatékonyság, cselekvés, tevékenység, funkció I.4; II.3; III.4; VIII.1–6, 12; XII.8; XXIV.17, 37
kṛta (krita) *byas-pa*
okozott XII.1–4, 7–9
kṛtaka (kritaka) *byas-pa-can*
mesterségesen előidézett, kreált dolog XV.1–2
kṣaya (ksaja) *zad-pa*
elfogyás, elenyészés, tovatűnés XVIII.4–5, 12

lakṣaṇa (laksana) *mtshan-nyid*
megkülönböztető tulajdonság, jellegzetesség, jegy II.18; V.1–5, 7; X.15; XI.7; XVIII.1, 9
lakṣya (laksja) *mtshan-gzhi*
a tulajdonítás alapja, a jellegzetesség alanya V.1, 4–5, 7; X.15; XI.7

laukika-saṁvyavahāra (laukika-szamvjavahára) *'jig-rten-pa'i tha-snyad*
köznapi/világi gyakorlat XXIV.6, 36
laukika-vyavahāra (laukika-vjavahára) *'jig-rten-pa'i tha-snyad*
köznapi/világi gyakorlat XIV.6
liṅga (linga) *rtags*
jelleg, jegy X.5
loka (lóka) *'jig-rten*
a világ, az emberek, az átlagemberek XXIV.8
loka-nātha (lóka-nátha) *'jig-rten mngon*
a világot őrző, a világvédő (a Buddha jelzője) VIII.11
loka-saṁvṛti-satya (lóka-szamvriti-szatja) *'jig-rten kun-rdzob bden-pa*
köznapi, világi, felszíni igazság XXIV.8
loka-vyavahāra (lóka-vjavahára) *'jig-rten tha-snyad*
köznapi gyakorlat, köznapi tapasztalati/komvencionális igazság, II.25; XV.2; XXIV.8

madhya (madhja) *dbu*
közép, közbülső rész XI.1
madhyamaka (madhjamaka) *dmu-ma*
középső XV.10
madhyamā pratipat (madhjamá pratipat) *dbu-ma'i lam*
középút, középső út XV.6
mahā-muni (mahámuni) *thub-pa chen-po*
a Nagy Bölcs (a Buddha jelzője) XI.1
mamakāra (mamakára) *nga-yir 'dzin-pa*
„enyémet" megragadás, az enyém képzete XVI.9; XVIII.2
manas (manasz) *yid*
elme, gondolás III.1, 9; XIV.2
manuṣya-pudgala (manusja-pudgala) *mi'i gang-zag*
az ember személye, ember-személy XII.5
mārga (márga) *lam*
ösvény, út VIII.6; XXIV.24–25, 40
mārga-satya (márga-szatja) *lam-gyi bden-pa*
[a szenvedés megszűnéséhez vezető] ösvény igazsága XXIV.1
moha (móha) *gti-mug*
zavarodottság, ostobaság, balgaság VI.1; XIV.2; XVIII.5
mokṣa (móksa) *thar-pa*
megszabadulás, szabadság VIII.6; XVI.1, 4; XVIII.4–5; XXIV.39
mokṣaṇa (móksana) *grol-pa*
szabadulás XVI.8
moṣa-dharma (mósa-dharma) *slu-ba'i chos*

megtévesztő természet XIII.1–2
mṛṣā (mrisá) *brdzun*
valótlan, hamis XIII.1–2
muni (muni) *thub-pa*
a Bölcs (a Buddha jelzője) XXIV.12

nānā-bhāva (náná-bháva) *gzhan-pa-nyid*
különbözőség II.21
nāstitā (násztitá) *med-pa-nyid*
[abszolút] nemlétezés XIII.2; XV.8
nāstitva (násztitva) *med-pa-nyid*
[abszolút] nemlétezés V.7–8; VIII.1; XV.10; XXIV.7
niḥsvabhāva (nihszvabháva) *rang-bzhin med-pa*
az önlét, öntermészet, magánvaló lét hiánya, önállótlanság, az önazonosság hiánya, önmeghatározó természet hiánya I.10; XVIII.5; XXIV.7, 18
niḥsvabhāvatva (nihszvabhávatva) *rang-bzhin med-pa-nyid*
(mint előbb) XIII.3
nirāśraya (nirástaja) *rten-pa med-pa*
szubsztrátum nélküli XII.1; XVI.7
nirodha (niródha) *'gag-pa* megszűnés
I.9; XXIV.17, 23, 25, 40
nirodha-satya (niródha-szatja) *'gog-pa'i bden-pa*
[a szenvedés] megszűnésének igazsága XXIV.1
nirvartako hetu (nirvartako hétu) *sgrub-byed rgyu*
létrehozó, kibontakoztató ok I.7
nirvāṇa (nirvána) *mya-ngan-las 'das-pa*
ellobbanás XVI.4, 9–10; XVIII.7; XXIV.10
nirvikalpa (nirvikalpa) *rnam-rtog med*
fogalmiságtól, megkülönböztetésektől mentes XVIII.9
nirvṛtti (nirvritti) *ldog-pa*
beszüntetés, szünetelés II.17
niṣkāraṇa (niskárana) *rgyu med-pa*
ok nélküli IV.5
nitya (nitja) *rtag-pa*
állandó, örök X.2–3; XVI.1

padārtha (padártha) *dngos-po*
tárgyi alap, tárgyi kategória, létkategória XIII.2

pakṣa (paksa) *phyogs*
álláspont, nézet, tézis II.10
para (para) *gzhan*
más, különböző III.2; V.7; XII.3, 7–8
para-bhāva (para-bháva) *gzhan-dngos*
különböző létező, más természet(ű létező) I.3; XV.3–4, 6
para-kṛta (para-krita) *gzhan-gyis byas-pa*
más által okozott XII.1, 3, 7–8
paramārtha (paramártha) *don dam-pa*
végső jelentés/értelem, mélyértelmű jelentés V.8; XI.2; XV.1; XIV.6; XXIV.8, 10
paramārtha-satya (paramárthaszatja) *don dam-pa'i bden-pa*
végső igazság, a valóság végső szintje, végső jelentésű igazság XVI.10; XVIII.7; XXIV.8
paraspara-viruddha (paraszpara-viruddha) *phan-tshun 'gal-pa* egymást kizáró (ellentét) VIII.7; XVI.8
parata utpatti (parata utpatti) *gzhan-las skye-ba*
másból való keletkezés XII.3
parata utpāda (parata utpáda) *gzhan-las skye-ba*
(mint előbb) I.1
paratva (paratva) *gzhan-pa-nyid*
másság, különbözőség XII.3
parihāra (parihára) *lan-'debs*
ellenérv, visszavágás IV. 8
parijñā (paridnyá) *yong-su shes-pa*
átlátás, megismerés, teljes megismerés XXIV.2, 27
parijñāna (paridnyána) *yong-su shes-pa*
(mint előbb) XXIV.2, 26
phala (phala) *'bras-bu*
következmény, okozat, eredmény, gyümölcs I.11, 13–14; VIII.5–6; XXIV.3, 6, 34–35
prahāṇa (prahána) *spang-ba*
elhagyás XXIV.2, 27, 39
prajñapti (pradnyapti) *gdags-pa*
elnevezés XII.4; XXIV.18–19
prakṛti (prakriti) *rang-bzhin*
eredendő természet XV.8–9
prapañca (prapanycsa) *spros-pa*
sokféleség, nyelvi-fogalmi sokasítás, a sokféleség nyelvi-fogalmi kidolgozása VIII.12; XVIII.5, 9; XXIV.18
prasaṅga (praszanga) *'thal-bar 'gyur-pa*
szükségszerű logikai következmény IV.2; XXIV 13

prasiddhi (prasziddhi) *rab-tu bsgrub-pa*
bizonyítás III.3
pratipakṣa (pratipaksa) *gnyen-po*
antitézis XIII.7
pratipat (pratipat) *lam*
ösvény, út XXIV.18
pratītya-samutpāda (pratítja-szamutpáda) *rten-cing 'brel-par 'byung- ba*
függő keletkezés I.1; III.1; X.8; XII.10; XXIV.7, 18, 36, 40
pratyaya (pratjaja) *rkyen*
feltétel I.2–6, 9, 11–14; IV.9; XV.1;
pratyeka-buddha (pratjéka-buddha) *rang-sangs-rgyas*
önmegvilágosodott XVIII.12
prayojana (prajódzsana) *dgos*
haszon, értelem, cél XXIV.7
prāpti (prápti) *'thob-pa*
elérés XXIV.39
pṛthag-bhāva (prithag-bháva) *tha-dad dngos-po*
különálló lét(ező) VI.6–7; 9
pṛthak (prithak) *tha-dad-du*
külön, különállóan VI.8; X.16
pṛthaktva (prithaktva) *tha-dad-nyid*
lényegi különböző ség, különálló létezés, különállóság VI.4–7; XIV.8
pudgala (pudgala) *gang-zag*
személy IX.1, 12; X.2; XII.4–6; XVI. 2; XXIV.4, 29
pudgala-nairātmya (pudgala-nairátmja) *gang-zag-gi bdag-med*
a személy magátlansága, én nélkülisége VIII.1; X.1
puruṣa (purusa) *skyes-bu*
ember X.6; XXIV.4, 29
pūrva-apara-saha-krama (púrváparaszahakrama) *snga-phyi-dang lhan-cig rim-pa* megelőző-rákövetkező-egyidejű sorrend XI.2, 6

rakta (rakta) *chags-pa*
vágybíró, vággyal telt [személy] VI.1–3, 6–7, 10; XIV.2
rañjanīya (randzsanija) *chags-par bya-ba*
a vágy tárgya XIV.2
rasa (rasza) *ro*
íz III.1
rasana (raszana) *myang-ba*
az ízlelés érzéke, ízlelés III.1, 9
ratna (ratna) *dkon-mchog*

drágakő XXIV.5
rāga (rága) *'dod-chags*
vágy VI.1–3, 6–7, 10; XIV.2; XVIII.5
rūpa (rúpa) *gzugs*
szín–forma; anyagi forma, anyag III.1, 7; IV.1–5, 7; XIV.1
rūpa-skandha (rúpa-szkandha) *gzugs-kyi phung-po*
az anyag(i forma) halmaza IV.1

śabda (sabda) *sgra*
hang III.1
śānta (sánta) *zhi-ba*
elnyugodott, lecsendesült, nyugodalmas XVIII.9
śāśvata (sásvata) *rtag-pa*
állandó, örök XV.11; XVIII.10
śāśvata-grāha (sásvata-gráha) *rtag-par 'dzin*
az örökkévalóság felfogása XV.10
śāśvata-vāda (sásvata-váda) *rtag-par smra-ba*
örök létezőben való hit V.7; XVIII.5
śāsana (sászana) *bstan-pa*
tanítás X.16; XV.6; XVIII.11; XXIV.9
śravaṇa (sravana) *nyan-pa*
a hallás érzéke, hallás III.1, 9; IX.1, 3
śrāvaka (srávaka) *nyan-thos*
tanítvány XVIII.12
śrotavya (srótavja) *mnyan-bya*
a hallás tárgya, hang III.9
śrotāpanna (srótápanna) *rgyun-du zhugs-pa*
a folyamba lépett XXIV.3
śrotṛ (srótr) *nyan-pa-po*
a halló alany III.9; IX.8–9
śūnya (súnja) *stong-pa*
üres XIII.7; XVIII.5; XXIV.1, 13–14
śūnyatā (súnjatá) *stong-pa-nyid*
üresség IV.8–9; XIII.2–3, 8; XV.1; XVIII.5; XXIV.6–7, 11, 13–14, 18, 22, 36–37

sad-asat (szad-aszat) *gyur ma-gyur*
igazi-és-nemigazi, létező-és-nemlétező VIII.7
sad-asad-bhūta (szad-aszad-bhúta) *yin-dang ma-yin gyur-pa*
igazi-és-nemigazi létező, valós-és-valótlan II.25

sad-bhūta (szad-bhúta) *yin-par gyur-pa*
igazán létező, valós II.24–25; VIII.1–2, 7, 9–11
sad-dharma (szad-dharma) *dam-pa'i chos*
az igaz/a jó Törvény XXIV.4, 30
sadṛśa (szadrisa) *'dra-ba*
hasonló, azonos IV.6
sahabhāva (szahabháva) *lhan-cig-nyid*
együtt-járás, együtt-létezés, egyidejűség VI-4–9
sakṛd-āgāmin (szakrid-ágámin) *lan gcig phyir 'ong-ba*
egyszer visszatérő XXIV.3
sa-lakṣaṇa (sza-laksana) *mtshan-nyid-bcas*
jellegzetes, jellegzetességgel bíró V.3
sam-an-antara-pratyaya (szamanantara-pratjaja) *mtshungs-pa de-ma-thag-pa'i rgyu* közvetlen megelőző feltétel I.2
saṁbuddha (szambuddha) *rdzogs-pa'i sangs-rgyas*
tökéletes buddha XVIII.12
saṁgha (szangha) *dge-'dun*
a Gyülekezet XXIV.4–5, 29–30
saṁjñā (szandnyá) *'du-shes*
észlelés, tudatosulás IV.7
saṁpravṛtti (szampravritti) *'jug-pa*
megkezdés II.17
saṁsarga (szamszarga) *phrad-pa*
együtt-működés, kapcsolatra lépés XIV.1, 3, 8
saṁsartṛ (szamszartr) *'khor-ba-po*
a létforgatagban vándorló személy XI.1
saṁsāra (szamszára) *'khor-ba*
létforgatag XI.1, 8; XVI.1, 10;
saṁskāra (szamszkára) *'du-byed*
késztetés, tudati képződmény (=4. halmaz); feltételek hatására alakult képződmények, feltételes képződmények (=mind az öt halmaz) IV.7; XIII.1; XVI.1, 4–5, 7
saṁskāra-skandha (szamszkára-szkandha) *'du-byed-kyi phung-po*
a tudati képződmények halmaza XIII.1
saṁskṛta (szamszkrita) *'dus-byas*
feltételektől képződött/összeállt, feltételes XII.1
saṁskṛta-dharma (szamszkrita-dharma) *'dus-byas-kyi chos* feltételektől képződött elemek/jelenségek XIII.1; XVI.1; XVIII.1
saṁtāna (szantána) *rgyud*
folytonossági lánc I.1
samudaya (szamudaja) *kun-'byung*
eredet XXIV.1, 22, 25, 40

samudaya-satya (szamudaja-szatja) *kun-'byung bden-pa*
[a szenvedés] eredetének igazsága XXIV.1
saṁvṛti (szamvriti) *kun-rdzob*
felszín/külszín (igazsága), elfedő (igazság), köznapi tapasztalat XII.10; XXIV,8
saṁvṛti-satya (szamvriti-szatja) *kun-rdzob-tu bden-pa*
felszíni igazság, a külszín igazsága, köznapi tapasztalati igazság XII.10; XIII.4; XVIII.8; XXIV.18
sat (szat) *yod-pa; gyur-pa, yin-pa*
létező; igazi, valódi I.6–8; II.11; VIII.8; XVII.6
sattā (szattá) *yod-pa*
valódi létezés I.10
sattva (szattva) *sems-can*
lény XVI.1, 4–5
satya (szatja) *bden-pa*
igazság XXIV.1–2, 4, 8, 20, 30
sādhyena sama (szádhjéna szama) *bsgrub-par bya-ba-dang mtshungs- pa* a bizonyítandóhoz hasonló, maga is bizonyításra szorul IV.8–9
sākṣāt-karaṇa (száksát-karana) *mngon-du bya-ba*
megvalósítás XXIV.27
sāmānya-lakṣaṇa (számánja-laksana)
közös, egyetemes tulajdonság XIII.7
sāṁmitīya (számmitija) *mang-pos bkur-ba-pa*
(egy hínajána buddhista iskola neve) IX.2
siddha (sziddha) *grub-pa*
bizonyított, igazolódott, igaznak/létezőnek bizonyult, (biztos) létező VI.6–7; X.9, 11
siddhasya sādhana (sziddhaszja szádhana) *grub-pa-la sgrub-pa*
az eleve biztosnak vett bizonyítása (=logikai hiba) X.9
siddhi (sziddhi) *grub-pa*
igazolás, bizonyítás, létezés (igazolódás) II.21; VI.10; VIII.12
skandha (szkandha) *phung-po*
a tapasztalás elemeinek halmaza IV.1; X.1, 14–15; XII.2; XVIII.1
sparśa (szparsa) *reg-pa*
érzékelés III.7; XIV.1;
sparśaṇa (szparsana) *reg-byed*
a tapintás érzéke, tapintás III.1, 9
spraṣṭavya (szprastavja) *reg-bya*
a tapintás tárgya III.1
su-gati (szugati) *bde-'gro*
jó létforma II.1

sva-bhāva (szvabháva) *rang-bzhin; ngo-bo-nyid*
öntermészet, önmeghatározó természet, önazonosság; önlét, önmagában létező, önálló lét(ező) II.25; III.1, 4; IV.6, 9; X.1; XII.8; XIII.1, 4; IV.1; XV.1–4, 6, 11; XXIV.16–18, 22–24; 26, 28, 32–33, 38
sva-liṅgavat (szvalingavat) *rang rtags-dang ldan*
saját jelleggel bíró X.5
sva-pudgala (szva-pudgala) *gang-zag bdag*
önszemély, önnön személyünk XII.4
svarga (szvarga) *mto-ris*
ég, menny VIII.6
svata utpāda (szvata utpáda) *bdag-las skye-ba*
önmagából való keletkezés XII.2
svayaṁ kṛta (szvajam krita) *bdag-gis byas-pa*
önokozott, önmaga által okozott XII.1–2, 4, 7–8
svātman (szvátman) *rang-gi bdag-nyid*
saját maga, önmaga III.2

tathatā (tathatá) *de-bzhin-nyid*
Olyanság, valóság XVIII.7; XXIV.8
tattva(tattva) *de-nyid*
Azság, valóság IV.5; XV.6; XVIII.1, 7, 9; XXIV.8–9
triratna (triratna) *dkon-mchog gsum*
a három drágakő XXIV.6
tṛṣṇā (trisná) *sred-pa*
létszomj III.7

ubhaya-kṛtatva (ubhaja-kritatva) *gnyis-kas byas-pa*
mindkettő (önmaga és más) által okozott XII.9
uccheda (uccshéda) *chad-pa*
megsemmisülés XV.10–11
uccheda-darśana (uccshéda-darsana) *chad-par lta*
a megsemmisülés nézete XV.10
uccheda-vāda (uccshéda-váda) *chad-par smra-ba*
a megsemmisülésbe vetett hit V.7; XVIII.5
udaya (udaja) *skye-ba*
keletkezés XVI.5; XVIII.1; XXIV.1, 20
upaśama (upasama) *nye-bar zhi-ba*
elnyugvás, lecsendesülés V.8
upādāna (upádána) *nye-bar len-pa*

birtokló megragadás, (az én világának) tulajdonítás, (egyedi, szenves) létmegragadás III.8; VIII.13; X.15; XVI.3, 6, 9; XVIII.4

upādāna (upádána) *nye-bar blang-ba*
a megragadás/tulajdonítás alapja/tárgyai, a létmegragadás tárgyait képező tapasztalási elemek, az „én" vonatkoztatási alapja IX.1, 5, 10; X.1, 15; XVI.3

upādāna-skandha (upádána-szkandha) *nyer-len-pa'i phung-po*
a tulajdonítás alapját képező öt halmaz, a létmegragadás halmazai XII.1, 4; XVI.2

upādātṛ (upádátr) *nye-bar len-pa-po*
a megragadó, a magamagának tulajdonító alany IX.1; X.1; XII.1; XVI.3

upādāya-prajñapti (upádája-pradnyapti) *brten-nas gdags-pa*
függő elnevezés VIII.12; XXIV.18

upālambha (upálambha) *skyon-'dogs*
bírálat IV.9

upāya (upája) *thabs*
módszer, eszköz XVII.11; XXIV.10, 18

upāya-kauśalya (upája-kausalja) *thabs-la mkhas-pa*
megfelelő eszköz, helyes módszer XVIII.6

utpāda (utpáda) *skye-ba*
keletkezés I.1; XXIV.17

vairāgya (vairágja) *'dod-chags bral-ba*
vágytalanság VI.1

vidyā (vidjá) *rig-sngags; rig-pa*
titkos tudás; látás XXIV.11

vijñāna (vidnyána) *rnam-par shes-pa*
tudatosság I.4; III.5, 7–8; XIV.1

vikalpa (vikalpa) *rnam-par rtog-pa*
megkülönböztető fogalmi gondolkodás, megkülönböztető fogalom, megkülönböztetés, különbségtevés II.14; III.5; XVIII.5

viṣaya (visaja) *yul*
az érzékek tárgya III.1; XIV.2

vedaka (védaka) *tshor-ba-po*
érző/érzékelő alany IX.8–9; XI.7

vedanā (védaná) *tshor-ba*
érzet, érzés III.7; IV.7; VI.1; IX.1, 3, 10–11; XI.7; XIV.1

vyaya (vjaja) *'jig-pa*
elmúlás, enyészet XVI.5; XVIII.1; XXIV.1, 20

vyavahāra (vjavahára) *tha-snyad*
gyakorlat, konvenció XXIV.10; XXIV.18
vyākhyāna (vjákhjána) *bshad-pa*
magyarázat IV.9
vyutsarga (vjutszarga) *bsal-ba*
elvetés VIII.13