

AZ ÉNTELENSÉG LOGIKAI BIZONYÍTÁSA

KAMALASÍLA: A GYÉMÁNT-SZÚTRA KOMMENTÁRJA
VADZSRACCSHÉDIKÁ-TÍKÁ
(részlet)

Az éntelenség (*anātman*, *bāg-med-pa*) a buddhizmus egyik központi tétele, amely már a korai szútrákban jelen van, kifejtése pedig a buddhizmus mai mestereinek műveiben is megtalálható.¹ Amint számtalan szövegbéli példa illusztrálja, az éntelenség tanításának nem pusztán az a célja, hogy az önzetlenség nemes erényére buzdítson, hanem egy ontológiai álláspontot fogalmaz meg, amelynek lényege, hogy személyes „én” nem létezik. Egy kortárs szingaléz szerzetes szavait idézve:

Az „én”, a „lélek”, vagy az „ego” kifejezés – vagy hogy a szanszkrit kifejezést használjuk, az *ātman* fogalma – azt sugallja, mintha létezne az emberben valamiféle örökkévaló, állandó, abszolút lényeg, egy változatlan szubsztancia, amely a változó jelenségvilág háttérében meghúzódik. Némely vallások szerint minden egyén külön, önálló lélekkel rendelkezik, amelyet Isten teremtett, s amely a halál után örökké él a mennyországban vagy a pokolban, alkotójának ítélete szerint. Mások szerint sok-sok életem át vándorol, míg végül teljesen megtisztul és egyesül Istennel, *Brahman*-nal, az egyetemes lélekkel, amelyből eredetileg származott. Az ember lelke, vagy énye az, aki a gondolatokat gondolja, az érzéseket érzi, jó tetteiért jutalmat kap, gonosz tetteiért pedig megbűnhődik.

A buddhizmus – az emberi gondolkodás történetében egyedülálló módon – tagadja minden ilyenfajta lélek, én, vagy *ātman* létezését. A Buddha tanítása szerint az énről szóló elképzelés minden szempontból téves, hamis nézet, amelynek a valóságban nincs semmiféle alapja, azonkívül olyan ártalmas gondolatok kialakulásához vezet, amelyek az „én” és az „enyém” fogalmával vannak összefüggésben. Az önzés, a vágy, a ragaszkodás, a gyűlölet, a rosszindulat, az önhietség, a gőg és a többi kártékony tudattartalom mind az én tévképzetéből származik, ez a forrása a világban minden bajnak, kezdve a személyes konfliktusoktól a nemzetek közti háborúig. Röviden szólva, erre a hibás nézetre vezethető vissza minden rossz, ami a világban van.²

Ahhoz, hogy megérthessük, mit jelent az *anātman* fogalom, egy kicsit bele kell élnünk magunkat az indiai vallások gondolatvilágába. A Krisztus előtti V–VI. századi Indiát – azt a kort és környezetet, amelyben a vallásalapító Sákjamuni Buddha tevékenykedett – a brahmanizmus eszméi jellemezték. Ebben az upanisadok tanításai által meghatározott szellemi légkörben a korabeli bölcsek az *Ātman*-t, a Lelket tekintették a legfőbb valóságnak, amelyet mint egyes emberi lelket a személyiség központi magjának, mint egyetemes lelket pedig a világmindenség teremtőjének és fenntartójának tartottak. Az upanisadok központi gondolata a mikrokozmosz és makrokozmosz – *Ātman* és *Brahman* – egysége és az egység felismerésén alapuló önmegváltás gondolata volt. Az *Ātman* és a *Brahman* egységét az egyik legkorábbi upanisad, a *Brihadáranjaka-upanisad* így fogalmazza meg:

Bizony a Lélek (*Átman*) a Hatalmas (*Brahman*). Megismerésből áll, lélekzetből áll, észből áll, szemből áll, fülből áll, földből áll, vízből áll, szélből áll, úrból áll, fényből áll és nem fényből áll, vágyból áll és nem vágyból áll, haragból áll és nem haragból áll, törvényből áll és nem törvényből áll – mindenből áll. Miképpen bármi ebből vagy abból áll, a Lélek is aszerint születik újra, amiből áll, ami szerint cselekszik, ahogyan viselkedik. A jötevő jóvá születik, a gonosztevő gonosszá. Jó lesz az ember a jótett által, és gonosz a gonosz által. Ezért mondják azt, hogy az ember vágyakból áll. Amire vágyik, amit akar, azt teszi. Ahogyan cselekszik, úgy alakul az élete.³

E kozmikus Lélek szinonímája az Ember (*Puruṣa*), a különböző létformákon átvándorló, de közben valójában halhatatlan, teremtő „én”:

Hüvelyknyi Emberként van a Lélek a test közepében,
Múlt-jövő ura, ma is, holnap is ő van a létben.

E hüvelyknyi Ember füstnélküli láng képében ragyog.
Ki tudja múlt és jövő urát, az többé meg nem inog.⁴

Az Ember álmában is éber marad,
Képeket alkot, követve vágyakat.
Ő az, mi tiszta, Ő a Hatalmas, örök az Ő neve,
Őbenne szunnyad minden világ, nem lépi túl semmi se.⁵

A Buddha az upanisadokkal szemben azt tanítja, hogy sem a személyes, sem az univerzális létnek nincs ilyen pozitív, örök és változatlan középpontja. E tanítás természetesen sok értetlenséget és ellenszenvet váltott ki a saját korában és az azt követő korokban is. Az én tagadása annál is meglepőbbnek tűnhetett minden korban, mert a buddhizmus megőrizte tanításaiban a brahmanizmus többi fontos elvét, így a tettekért való személyes felelősséget (*karma*), a létforgatagban (*samsāra*) való szenvedésteli vándorlást és az abból való megszabadulás (*mokṣa*, illetve buddhista terminológiában *nirvāna*) lehetőségét. Mindezek a gondolatok elképzelhetetlennek tűntek egy olyan maradandó személyes „valami” nélkül, amely a különböző tapasztalatokon „átmegy”, amely mindazok alapjául szolgál.

A buddhizmus nyugati kutatói, akik ezzel a kérdéssel szembekerültek, általában szintén értetlenséggel kezelték a éntelenség tanítását, s legtöbbször vagy a brahmanizmus elferdített, félreértett változataként, vagy pedig merő nihilizmusként próbálták értelmezni. A sok vélemény közül csak néhányat idézünk:

(Az én tagadásának) értelme nyilvánvalóan az volt, hogy az újdonsült tanulókat figyelmeztesse, nehogy azonosítsák az ént, a lelket, magát az embert bármelyik alkotórészeivel vagy eszközével, vagyis a tudat és az elme különböző alakzataival. Azt kellett belátniuk, hogy ez (a test és a tudat) „nem én vagyok, én nem az vagyok, hogy nem az vagyok én magam”. De a buddhisták ebből évszázadokon át azt a következtetést vonták le: ha ez a test és ez a tudat nem én vagyok, akkor egyáltalán nincs én. Ez teljesen indokolatlan. (RHYS DAVIDS 33–35.)

A Buddha sehol sem tagadja azt az *átman*-ról szóló tanítást, amely eredetileg az upanisadok tanítása volt – amely szerint az *Átman* azonos a Világszellemmel, a *Brahman*-nal –, hanem csak a „halhatatlan léleknek” azt a degradált formáját, ami elválasztja egymástól az embereket. (HUMPHREYS 85–86.)

Semmi sem utal arra, hogy a buddhisták valaha is megértették volna az *Átman* kristálytiszta doktrínáját. Az a támadás, amelyet az „én” képzete ellen indítottak, egy változatlan személyiség időben való végtelenségének felfogása ellen irányult. Sosem beszélnek azonban az időtlen szellemről, s mégis az állítják, hogy megcáfolták az *Átman*-ról szóló elméletet! (COOMARASWAMY 198–199.)

A buddhista tanítás elvei arra a végkövetkeztetésre vezetnek, hogy „én” nincs, s hogy a nirvána megsemmisülés. Ezt azonban a hivatalos buddhista egyház elhallgatta, s nem tárta nyilvánosság elé. Minek is feltárni a gyengelelkű tömegek előtt a szomorú valóságot, hogy a megváltott ember a semmit kapja győzelmének jutalmául!? (OLDENBERG 319.)

Talán legalapvetőbb bizonytalansága Buddha filozófiai tanításának az, hogy noha a lélekvándorlás tételéből indul ki – mint minden indiai vallásrendszer és bölcseleti irányzat –, lélekről mégsem beszél, sőt az egyéniség („Én”) létét is tagadja. Így a buddhizmusban magyarázatlanul marad, mi az, ami a lélekvándorlás során tovább él, s a halál után új testbe költözik, ha nincs lélek és nincs egyéniség, nincs továbbélő öntudat. (VEKERDI 1989: 199.)

A sok tisztázatlanság és bizonytalanság okai után nyomozva a téma egyik kiváló modern kutatója, COLLINS, arra a következtetésre jut, hogy míg egyes tudósok a saját vallásos meggyőződésükhöz próbálták „hozzaigazítani” a buddhizmus tanításait, mások egyszerűen rabjai maradtak saját kultúrájuk fogalomrendszerének, és annak keretei között jutottak valamilyen önálló következtetésre. Ahogy írja, „miután elfogadtunk bizonyos fordításokat a buddhista kifejezések megfelelőiként – mint »én«, »személy«, »halál«, »lélekvándorlás«, »megvilágosodás«, stb. –, mintha már semmi egyéb dolgunk nem volna, mint meghozni a saját ítéleteinket a közöttük lévő – akár logikai, akár egyéb – kapcsolatról, s arról a »végső valóságról«, amelyre érzésünk szerint vonatkoznak.” A kutató feladata ezzel szemben – mint írja – az, hogy elkerüljön mindenfajta szubjektív ítéletet vagy elhamarkodott kövekeztetést, és azt próbálja meg kideríteni, miről szólnak maguk a szövegek: „A tudományos kutatás feladata az, hogy vég nélkül, bármily szükségesnek látszó tudományos eszközzel vizsgálja azokat a szavakat, amelyeken keresztül egy vallási és doktrinális rendszer megmutatkozik; a gondolati kategóriákat, amelyeket kifejeznek, és azt a funkciót – vagy azokat a funkciókat – amelyeket ezek betöltenek azoknak az életében és gondolatvilágában, akik ezeket a nézeteket vallják.” (COLLINS 12.)

Ebben a szellemben tesszük tehát közzé a következő fordítást, amely az értelenség tételének egy logikai úton történő bizonyítását tartalmazza. A buddhista logika – avagy episztemológia – a i. sz. V–VI. században jelent meg önálló irányzatként a buddhista filozófián belül, Dignága és Dharmakírti működése nyomán. A buddhista episztemológia megalapozója, Dignága a VI. század első fele tájékán működött – de már állítólagos mestere, Vaszubandhu is foglalkozott ismeretelméleti kérdésekkel. A Dignága által kialakított rendszer heves támadásokat provokált az ortodox brahmanikus gondolkodók (naujájikák, mimámszakák) részéről, amelyekre Dharmakírti adta meg a választ – Dignága után kb. száz évvel. Dharmakírti mindmáig a buddhista ismeretelmélet és logika meghatározó személyisége maradt.

Működésük arra az időszakra esett, amikor az indiai filozófia valamennyi irányzata logikai eszközökhöz folyamodott tanításai alátámasztása érdekében. Általános tendencia volt ebben a korszakban az, hogy a filozófusok nemcsak az intuícóra, hanem az értelemre is megpróbáltak támaszkodni és hatni. A különböző irányzatok teoretikusai – különösen a *Njája-szútra* hatására – elkezdtek nagyobb figyelmet szentelni az érvelési módszerek kidolgozásának, és ahogy a logika, mint módszer széleskörben elismertté vált, kialakultak azok az egyezményes normák, amelyek szerint a különböző iskolák és irányzatok közötti vitákat is el lehetett dönteni.

A központi kérdés az volt, hogy mi az érvényes, vagyis mérvadó ismeret, és mi lehet mérvadó ismereti forrás (*pramāna*), vagyis milyen módszerrel lehet megbizonyosodni az igazságról? Ettől kezdve tehát nem csupán azt vizsgálták, hogy mi az igazság, hanem azt is: minek az alapján lehet ezt megállapítani. A vallásfilozófiai tételek igazolásának igénye arra készítette a kor filozófusait, hogy kidolgozzák az ismeretszerzés elméletét, s hogy megkülönböztessék az ismeretek fajtáit. Dignāga és Dharmakīrti ebben az irányzatok közötti, közös alapokon folytatott vitában nemcsak megvédte a buddhizmus alapvető tanításait, hanem tovább is fejlesztette azokat olyan irányba, hogy még több kortársuk számára tették érthetővé és elfogadhatóvá a buddhizmus tanítását. Logikai rendszerük az indiai buddhizmus történelme során olyannyira meghatározónak bizonyult, hogy a továbbiakban egyetlen jelentős gondolkodó sem hagyhatta azt figyelmen kívül. Tibetben minden filozófiai – akár szóbeli, akár írásbeli – vita alapvető szókincsét képezte (és képezi ma is) az általuk kidolgozott terminológia – még akkor is, amikor a téma nem kifejezetten ismeretelméleti, hanem például a madhjamaka filozófiához kapcsolódik. Röviden szólva, terminológiai rendszerükkel olyan tárgyalási keretet teremtettek a buddhista vallási kérdések tárgyalására, amely a szigorú filozófiai vizsgálódásoknak mindmáig az alapját képezi.

A szöveg szerzője, Kamalasīla a VIII. században élt (kb. i. sz. 740–795), és ahhoz az eklektikus filozófiai irányvonalhoz tartozott, amelyet a tibeti szerzők jógácsára-szvātantrika-madhjamikának neveznek.⁶ A i. sz. első évezred utolsó harmadának neves buddhista filozófusaira általában jellemző volt, hogy megpróbálták egységes rendszerbe foglalni a mahájána buddhizmus valamennyi filozófiai irányzatát, amely Nāgárdzsunától (i. sz. I–II. sz.) kezdve Dharmakīrtiig kialakult. Ennek fontos alkotóelemét képezte az episztemológiai-logikai rendszer. A madhjamaka két irányzata közül (L. FEHÉR 14.) az eklektikus filozófusok ahhoz csatlakoztak, amelyik szükségesnek tartotta az érvek önálló szillogisztikus formában történő megfogalmazását. Ehhez az irányzathoz tartozott még – hogy csak a legnagyobbakat említsük – Dzsnyānagarbha (VII–VIII. sz.), Sántaraksita és tanítványa, Kamalasīla (VIII. sz. eleje), Harihadra (VIII. sz. vége) és Dzsétári (IX. sz.) is.

Kamalasīla személye Tibet szempontjából is fontos, ugyanis a hagyomány azt tartja róla, hogy mestere, Sántaraksita nyomdokában Tibetbe ment, és ott a Szamje kolostorban megtartott vitában legyőzte a kínai Ho-sang Mahájánát. A tibeti történetírás szerint ez volt az az esemény, amely évszázadokra szólóan eldöntötte, hogy Tibetben a buddhizmus indiai vonulata – azaz a fokozatos megközelítés – honosítható meg a kínai irányzattal szemben, amely viszont a hirtelen megvilágosodás elvét hirdette.⁷ Ha hihetünk a hagyománynak, ezen a híres vitán is olyasfajta érvek hangozhattak el, amilyenek forrásunkban szerepelnek.

Az itt szereplő részlet Kamalasīlának a „Gyémánt-szútra”-hoz (*Vajracchedikā-Prajñāpāramitā; Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa rdo-rje gcod-pa*) írott kommentárjából származik. A szöveg valószínűleg Tibetben keletkezett, és a szútra fordításához adott utasításokat tartalmaz. Erre utal a sok szómagyarázat, a (szanszkrit) nyelvtani szerkezetek elemzése, és az a tény is, hogy a kommentárt ugyanaz a *Ye-shes-sde* fordította tibetire, aki az alapszöveg fordítójaként is szerepel. Nem kizárt, hogy a fordítás – a kommentárral együtt – éppen a Szamjében megtartott vita alkalmával készült, ugyanis egyéb forrásokból tudjuk, hogy a *Vajracchedikā*-szútra értelmezése körül is folytak viták a kínai és az indiai vetélytárs között. (L. RUEGG 194., HOUSTON 108.) Az értelenység logikai bizonyítására a szútra következő részletének elemzése szolgáltat alkalmat:

– Szubhúti! Aki a bódhiszattvák útjára rálépett, a következő szándékot tegye fel magában: „Húzzak ki a nyomorúságból minden egyes lényt, ahányan csak a lények osztályába sorolhatók, legyenek akár tojásból születettek, akár anyaméhből születettek, akár nedveségből születettek, akár hirtelen születettek, akár formásak, akár formátlanok, akár képzetesek, akár képzetetlenek, akár sem nem képzetesek, sem nem képzetetlenek!

Juttassak el a maradéktalan megnyugvás tartományába minden léttartományt, akárhány úgynevezett 'lény' ezen név alatt megismerhető!

– S jöllehet számtalan lényt eljuttatok így a megnyugvásba, mégsem lesz olyan lény, aki eljutott volna a megnyugvásba.”

– S hogy miért? Azért, Szubhúti, mert ha a bódhiszattva fennakad a lények képzetén, nem érdemli meg a bódhiszattva nevet.

– S hogy miért? Azért, Szubhúti, mert nem nevezhető bódhiszattvának az, aki akár a lények képzetén, akár a lélek képzetén, akár a személy képzetén fennakad.

Az utolsó mondattal kapcsolatban felmerül a kérdés, hogy vajon miért nem nevezhető bódhiszattvának az, aki a fenti képzeteken fennakad. Kamalasíla válasza az, hogy mindezek a fogalmak – úgymint „lény” (*sattva, sems-can*), „lélek” (*jīva, srog*) és „személy” (*puḍgala, gang-zag*) – az „én” más és más elnevezései, és mint ilyenek, nem vonatkoznak semmilyen valóságos létezőre. Az igazi bódhiszattva pedig nem akadhat fenn olyan képzeteken, amelyek mögött nincs valóság tartalom.

A klasszikus buddhista ismeretelmélet csupán kétfajta érvényes ismeretet fogad el: az észlelést (*pratyakṣa*) és a kövekeztetést (*anumāna*), melyek közül az első a valóság ön-jegyű (*sva-lakṣaṇa*), a második pedig annak általános-jegyű (*sāmānya-lakṣaṇa*) tárgyaira vonatkozhat.⁸ Ahhoz tehát, hogy a buddhisták az „ént” létezőnek fogadják el, vagy észleléssel, vagy következtetéssel kellene meggyőződnie rőla. Kamalasíla azt állítja, hogy ilyen mérvadó ismeret nincs, viszont van olyan, ami megcáfolja a létezését. Ezután következik a vita, melynek menete a következő:

Egy hipotetikus ellenfél – aki valószínűleg a szánkhja-iskola híve, de többnyire a hindu iskolák közös álláspontját képviseli – azt állítja, hogy létezik olyan mérvadó ismeret, amely által az „én” létezése megállapítható. Először a következtetéssel kísérletezik, és a megkötöttség és a megszabadulás, a tettek és gyümölcseik általános elveit, valamint az emlékezés és a felismerés hétköznapi életből jól ismert jelenségeit próbálja bizonyítékként felhozni arra, hogy létezik egy „valaki”, aki mindezeknek a tapasztalatoknak az alapjául szolgál. Álláspontja bizonyítására szillogizmust állít fel.

A buddhista filozófus válaszában két részre bontja a kérdést. Ha az ellenfél szándéka szerint a szillogizmus egy egységes, változatlan „én” létezését hivatott bebizonyítani, akkor hibás az érvelése, mert ezt egyáltalán nem bizonyítják a felsorolt érvek és jelenségek. Ha azonban pusztán konvencionális értelemben érti az „ént”, akkor nincs is miről vitatkozni, hiszen köznapi értelemben (*saṃvṛtyā, kun-rāzob-tu*) a buddhisták sem tagadják az ént, vagyis hogy a tapasztalatok látszólag egy folyamatos láncolatot (*samtāna, rgyud*) alkotnak. Elmagyarázza, hogy a buddhisták a felsorolt jelenségekre az ok-okozati láncolatban (*pratītya-samutpāda, rten-cing' brel-bar 'byung-ba*) látják a magyarázatot.

Az ellenfél ekkor azt állítja, hogy van olyan észlelés – nevezetesen az önismeret – amely közvetlen tapasztalatot szerez az „én” létezéséről. Kamalasíla könnyedén elhárítja ezt a támadást, rámutatva, hogy bármit is érzékel az önismeret, az semmiképpen nem lehet az az önálló, egységes, változatlan „én”, amelyről a hindu filozófiai rendszerek beszélnek. Rövid disputa következik arról, hogy miért nem lehet az „én” a tudat tárgya.

Miután az ellenfél álláspontját megcáfolta, Kamalasíla felállítja a saját szillogizmusát, amelyben azt állítja, hogy egy állítólagos „én” és tapasztalatai – vagyis a személyiséget és a tapasztalatot alkotó halmazok, a *skandha*-k (*phung-po*)⁹ – között semmiféle kapcsolat nem képzelhető el. Végigveszi mindazokat a lehetőségeket, amelyek mintájára egy ilyen kapcsolatot el lehetne képzelni, majd levonja a végső következtetést: az „én” feltételezése nem logikus; a változó, áramló világ jelenségeit nem lehet oly módon magyarázni, hogy mögöttük bármilyen változatlan szubsztancia húzódik meg, csakis pillanatról pillanatra változó jelenségek ok-okozati összefüggései segítségével, s csakis ilyen módon lehetséges a hányattatottság világából

való megszabadulás is. A létezés egyetlen kritériumát – a logikai hagyománnyal összhangban – abban látja, hogy valami képes-e valamilyen szerep betöltésére, avagy sem.¹⁰ Ha nem, akkor az olyan, mint a buddhista szövegekben gyakran emlegetett nyúlszarv, vagy a „meddő nő fia”, azaz nemlétező.

Az alábbi fordítás első, angol nyelvű változatát a University of Virginia-n készítettem el, ahol 1993–94-ben a Peregrináció Alapítvány támogatásával végeztem kutatómunkát. Köszönetet fejezem ki az Alapítványnak a támogatásért, valamint Prof. Jeffrey Hopkinsnak, aki a szöveg értelmezésében segítségemre volt.

Agócs Tamás

KAMALASÍLA: A GYÉMÁNT-SZÚTRA KOMMENTÁRJA
VADZSRACCSÉDIKÁ-TÍKÁ (részlet)

A helytelen felfogású tanítók kitalálták (*yongs-su rtoḡ-pa; parikalpa*), hogy létezik egy Ember (*skyes-bu; puruṣa*), aki különbözik a halmazoktól (*phung-po; skandha*), belülről irányít (*nang-na bya-ba; antaryāmin*),¹¹ és alanya a négyfajta élvezetnek. Ráaggattak mindenféle közhasználatú neveket, úgy mint „élőlény” (*sems-can; sattva*) és „lélek” (*srog; jīva*). Még azok is, akik azt állították, hogy a Személy (*gang-zag; pudgala*) kimondhatatlan, hallgatólagosan elfogadták, hogy különbözik a halmazoktól, mert azt mondták, hogy más jellegű, mint a halmazok közé tartozó tartamok (*chos; dharma*). De mivel ebből az következne, hogy minden kimondhatatlan, olyan dolog, amiről egyáltalán nem lehet beszélni, nem lehetséges.¹²

Mivel nincs olyan mérvadó megismerési forma (*tshad-ma; pramāna*), amely bebizonyítaná, olyan pedig, amely lerombolja, van, az a bódhiszattva, aki tekintetbe veszi (a személyt), valami olyasmire ragaszkodik, ami hibás, ezért tévedésben van. És hogyan is lehetne valaki igazi bódhiszattva, ha tévedésben van?

Mások erre azt mondják:

Nem lehet, hogy mégiscsak van olyan mérvadó megismerési forma, amely által megállapítható, hogy létezik „én”? Vegyük tekintetbe a következőt: Mindenki számára közismert, hogy egy-alapú a kötöttség és a megszabadulás, a tett és a gyümölcse (*bras-bu; phala*), az emlék és a felismerés. De ha a Ti rendszeretekben, amely az éntelenséget vallja, nincs semmiféle olyan egységes dolog, amely ezeknek az alapja lehetne, akkor szerintetek mi az alap? (Nem lehet a tudat), mert (szerintetek) minden egyes megismerési pillanat különböző.¹³

Nem helyénvaló az, hogy Dévadatta legyen megkötözve, és aztán Jadzsnjadatta szabaduljon meg, és hogy más tapasztalja a gyümölcset annak, amit valaki más tett, mert ez képtelenség lenne, és azt a nemkívánatos következményt vonná maga után, hogy a tettek semmivé foszlanának, és olyan dolgok történnének velünk, amikről nem tehetünk. Az a hiba, hogy a tettek semmivé foszlanának, azért állna elő, mert a cselekvőként meghatározott tudatpillanatnak nem lenne semmi köze a tett gyümölcsehez, az a hiba pedig, hogy olyan dolgok történnének velünk, amikről nem tehetünk, azért állna elő, mert az tapasztalná a tett gyümölcset, aki egyáltalán nem tehet róla.

Az is köztudott a világban, hogy az emléknek és a felismerésnek nem lehet két különböző alanya, hanem csakis egyetlen. Jól tudjuk, hogy Jadzsnjadatta elméje nem emlékszik arra, nem ismeri fel azt, amit Dévadatta elméje tapasztalt, hanem aki emlékszik rá és felismeri, az ugyanaz, aki megtapasztalta.

Mіндеzen okoknál fogva léteznie kell egy Személynek, aki végig jelen van mindezen alkalmakkor. A következő szillogizmust állítjuk: A megkötözött és a megszabadult (személy) egy-alapú, mint például a vaslánccal megkötözött Dévadatta és az, aki attól megszabadult. Ez azért van, mert a vita alapja, a megkötözöttség és a megszabadultság (állapota) – e kettő – azé (a személyé), aki meg volt kötözve, és aki megszabadult. Ez egy természetes érv.¹⁴ Hasonló szillogizmusok állíthatók fel annak bebizonyítására, hogy a cselekvő és az, aki a tett gyümölcsét megtapasztalja, (valamint az, aki emlékszik és felismer) egy-alapú.

Mi erre ezt mondjuk:

Ha (a szillogizmus) azt hivatott megállapítani, hogy egy öntörvényű (*rang-dbang-can; svātantrika*), végső szinten létező (*don dam-pa; paramārtha*), változatlan (*rtag-pa; nitya*), egységes „Ember” az alap, akkor az érv bizonytalan (*ma nges-pa; aniyata*), mert sehol sincs bebizonyítva, hogy egy ilyen Embernek bármi köze lenne az érvhez. Mivel minden, ami összetett (*'du-byed; saṃskāra*), pillanatnyi,¹⁵ nem igaz, hogy Dévadatta, (aki meg van kötözve és így tovább) változatlan, egységes létező, ezért a példa nem alkot teljes tételt (*sgrub-par bya-ba ma tshang-ba; sādhya vaikalya*).¹⁶ Ugyanezen oknál fogva az érv éppen az ellenkezőjét bizonyítja, mert épp az ellentétével van összefüggésben.¹⁷

Ha azonban csak egy általános közös alapot hivatott bebizonyítani, akkor azt bizonygatja, ami már elismert tény; mi is azt valljuk, hogy a megkötöttség és a többi jelenség egy helyen van, ugyanis egy folyamat (*rgyud gcig; eka-samāna*) alkotnak. Úgy van ez, hogy amikor egy folyamaton megszakítás nélkül, huzamosan létrejönnek az ok-okozati tényezők – a nemtudás és így tovább¹⁸ –, akkor azt megkötöttként jelöljük meg. Ha azonban ez (a folyam) átalakul, miután létrejött rajta a nemes ösvény, a tanulás, (gondolkodás, meditáció) sorrendjében, és véget ér a nemtudás és az (oksági lánc) többi eleme, akkor azt megszabadultnak nevezzük. Az azonban nem igaz, hogy ez a kettő végső soron létező, változatlan, egységes és tényszerű alany (*dngos-po'i yul-can; bhāva-viṣayin*) lenne, mert ez nem áll annak az esetében sem, akit a világban láncra vernek, majd megszabadul.

Egy olyan folyamaton, amelyen erényes és bűnös gondolatok, tapasztalatok merülnek fel, a folyam későbbi beérlelődése folytán – ahogyan beérik például a matulunga-gyümölcs füzére, ha bekenik gyantával –, boldogság, szenvedés, emlékek és más egyéb eredmények látszanak jelentkezni. Ezért köztudott, hogy az erényes tettek (és azok gyümölcsei és így tovább) egy alapon vannak. Mindazonáltal nincsen egyetlen egészséges cselekvő, tapasztaló (*za-ba-po; bhoktr*), emlékező és így tovább, mert mindezek a közhasználatú elnevezések (*tha-snyad brtags-pa; vyavahāra-kalpita*) pusztán ok-okozati tényezőket jelölnek.¹⁹

A nemkívánatos következmények (ti. az, hogy a tettek semmivé foszlanának és így tovább) nem állnak elő, mert minden egyes oknak megvan a saját meghatározott képessége (*nus-pa; śakya*), mint ahogy a magvaknak is megvan a saját jól meghatározott képességük.²⁰ Mindazonáltal a külön-külön jól meghatározott ok-okozati tények (*dngos-po; vastu*) mögött nem húzódik meg semmi egységes, mert minden tény

máskor jelenik meg.²¹ Na már most, ha az élőlényeket okoknak tekintjük (*semis-can-gyi rgyu; sattva-hetu*),²² akkor az ő esetükben sincs ez másképpen; akkor meg mi értelme egy „ént” feltételezni (*yongs-su brtags-pa; pari-kalpa*)? Jóllehet az „én” képzelgés, de a cselekvő állapot (*gnas-skabs; avasthā*) az ok, a tapasztaló állapot pedig az eredmény (okozat). Semmi kétség tehát afelől, hogy az ok-okozati tények valódiságát el kell fogadnunk.

Ha nem így lenne, és ebben a két állapotban nem lenne keletkezés, vagyis nem lehetnének egymásra semmi hatással, akkor változatlanok lennének, akár a tér.²³ Hogyan lehetne akkor például tapasztaló? El kell fogadnunk, hogy minden hatás egyedi, mivel meghatározott egyedi sajátosságokkal (*bdag-nyid; svayam*) függenek össze. Ezért jöhet létre például boldogság (egy adott alkalommal), de nem akármi (és nem akármikor).²⁴ Ezért, ha a cselekvés és tapasztalás nem más, mint ok és okozat, például erény (és boldogság), ahogyan azok látszódnak,²⁵ akkor mi értelme van odaképzelnünk egy ént, egy láthatatlan létezőt?²⁶

Ellenvetés:

Ám fogadjuk el, hogy következtetéssel nem lehet igazolni az „én” létezését. Észleléssel azonban meg lehet győződni róla, mert (az „én”) az önismerő észlelés (*ngar shes-pa'i mngon-sum*) tárgya.

Válasz:

Ez sem helyes, mert mivel az önismeret hibás és fogalmi, nem fogadható el észlelésként.²⁷ Bármi tűnjék is fel az önismeretnek, semmiképpen sem szemléli azt közvetlenül, mint az észlelés tárgyát (*mngon-sum-du 'gyur-ba ji-ltar*), sem nem olyan egységes, változatlan, mindent felölelő (*khyab-pa; vyāpin*) énként, amelyet a Ti filozófiai rendszerek (*grub-pa'i mtha'; siddhānta*) tételez. Ehhez kétség sem férhet.

Ha nem így lenne, és az önismeret észlelés lenne, akkor a különböző filozófiai irányzatok hirdetői nem vitatkoznának azon, hogy az én tárgya-e, vagy nem. Akkor ugyanis a fogalmi önismeret csak megerősítő jellegű lenne. Ennek az az oka, hogy amit biztosan (azaz észlelés által) tárgynak veszünk, arra nem szoktunk ráfogni semmit.²⁸

Így tehát (az öntudatot) becsapja a hasonló jelenségek sokféleségének váltakozása, és időtlen időktől tartó feltételezettsége miatt egy egységet erőltet rá (*sgro-btags; samāropa*) az egyedileg meghatározott formákra és a többi halmazra. Hogy a mást megkülönböztessük, magunkra mint egy „énre” gondolunk, mert a tudatnak csak a formák és a többi halmazok tűnnek fel.

Ellenvetés:

Ha az öntudat a testet veszi tárgyául, akkor hogyan tesz különbséget (az én és a test között, amikor az gondolja:) „az én testem”?²⁹

Válasz:

A helyzet ugyanaz, mint az ént szemlélő tudat esetében. Amennyiben az öntudat az ént veszi tárgyául, akkor hogyan gondolhatja azt: „én-magam” (*nga'i bdag*)?

Ellenvetés:

Jóllehet ténylegesen nincsen köztük semmi különbség, mégis sincs semmi ellentmondás, mert (önmagunkat) úgy fogjuk fel, hogy (másoktól) különbözőként jelöljük meg, mert azáltal, hogy kizárjuk a különbözőt, vagyis a mást, csakis *azt* akarjuk megismerni, mint a „mozsártest”³⁰ kifejezés esetében.

Válasz:

A helyzet ugyanez a testet szemlélő (tudat) esetében. Alább majd elmagyarázom, hogy egy énről, mint tárgyról való tudatosság ellentmond a sorjában keletkezés tényének.

Nem állíthatjuk azt sem, hogy az öntudat az én, de azt sem, hogy tárgyai, a formák és a többi az én, mert azok attól különböző jellegűek. Mivel ezeket egyenként szemléljük, nem egységes természetűek, sem nem öntörvényűek. Ezért mondja az írás:

„Az önszemlélet nem az én sajátossága,
S mivel a kísérők³¹ mások, (én) nem létezik.”

Ha (az én) csak névleges valami, azt nem vitatjuk, mert azt mi is elfogadjuk. Így tehát nincs egy csöppnyi mérvadó megismerési forma sem, amely az ént bizonyítaná. Máshol³² már tárgyaltuk azt, hogy az észlelésen és a következtetésen kívül nincs más mérvadó megismerés.

Ezzel szemben nyilvánvalóan van olyan romboló mérvadó megismerés, amely megcáfolja. Vegyük tekintetbe a következőt! Ha az én nem más, mint a halmazok, akkor vagy neki kellene pillanatnyinak lennie a halmazokhoz hasonlóan, vagy a halmazoknak kellene változatlanoknak lenniük az énhez hasonlóan, hiszen nem lenne különbség közöttük. Nehéz lenne elhárítani azt a képtelen következményt is, hogy ugyanolyan sok lenne belőle, mint a halmazokból. Így tehát az „én” kifejezés csak a halmazokra ráaggatott név – neveken pedig nem vitatkozunk.

Másrészt viszont, ha azt állítjátok, hogy az én más, mint a halmazok, akkor nem tételezhető tapasztalóként és így tovább, mert akkor nem lenne kapcsolatban a boldogsággal és a többi tapasztalattal.

A következő szillogizmust állítjuk: Ha valami nincs kapcsolatban a cselekvéssel, a boldogsággal, a szenvedéssel és így tovább, akkor nem lehet a cselekvő, a tapasztaló, a megszabaduló és a bolyongó (*'gro-ba; gati*),³³ akárcsak a példa: a meddő asszony fia. Ez azért van, mert az „én” nincs kapcsolatban a cselekvéssel és így tovább. Nem található olyan, ami átfogja (*khyab-par byed-pa mi dmigs-pa*).³⁴

Nem igaz az, hogy az érv megalapozatlan. Vegyük tekintetbe a következőt! Ha (az én) olyasvalami lenne, ami kapcsolatban van a boldogsággal és így tovább, akkor

vagy (1) alap lenne, amelyen (a boldogság stb.) helyet foglal, vagy (2) birtokolná ezeket, vagy (3) ok-okozati viszony lenne közöttük.

Vegyük most ezeket egymás után!

(1) Az első lehetőség nem áll fenn, mert (az én) nem tesz semmi olyasmit (amitől alapnak tekinthetnénk). Valamiről akkor mondjuk azt, hogy alap, ha meggátolja, hogy valami olyasmi, ami lefelé szállna – például a víz –, lefelé szálljon. Na már most, mivel a boldogság és a többi (tapasztalat) nem anyagi jelenség, nem tudnak alászállni, mit tehetne tehát velük az én, hogy az alapjuk legyen?

Nem alapja nekik abban az értelemben, hogy rajta helyezkednek el, mert ha azok, amik elhelyezkednek és ami elhelyezi őket nem különböznek egymástól, akkor arról lenne szó, hogy valami önmagát „helyezi el”, ez pedig megcáfolható.

Másfelől, ha különbözne azoktól, amiket elhelyez, akkor viszont azok nem befolyásolhatnák az elhelyezőt, mert akkor az elhelyezettek arra készítenék, hogy valami más váljék belőle.

Továbbá, (az én) nem képes arra, hogy létrehozson bármit is, ami rajta helyezkedik el, mert az már világos kell, hogy legyen, hogy nem képes semmire sem.³⁵

Semmi sem támaszkodhat egy olyan létezőre, amely természeténél fogva változik, mert (egy alapnak) szilárdnak kell lennie. Amennyiben nem az, csak tönkretelheti (az adott dolgot), de alá nem támaszthatja. Másrészt egy nem változó lényegi létező miképpen tudna bármit is alátámasztani, amikor természeténél fogva szilárd lényegként létezik?

(2) Mivel nem tehet semmit, nem lehet kapcsolatban (a boldogsággal és a többivel) birtoklás révén sem, mert az óriási képtelenség volna. Ha ez így lenne, akkor akár minden mindent birtokolhatna! A birtoklás nem elképzelhető olyan dolgok esetében, amelyek különböznek, mert minden önmagában áll, mint egy vaskanal.

Továbbá, ha az én birtoklás révén lenne boldog vagy boldogtalan, akkor – mivel a birtoklás egy, hiszen nem áll részekből – nem lehetne kapcsolatban semmiféle egyedileg meghatározott boldogsággal (vagy boldogtalansággal). Így hát az egyetlen „énnek” vagy mindig boldognak, vagy mindig boldogtalannak kellene lennie az örömtől (vagy a szenvedéstől).

Ha erre Ti azt mondjátok, hogy (a különböző kapcsolatok) egy „láthatatlan erőnek” köszönhetően meghatározottak, akkor (mi azt válaszoljuk, hogy) ha csakis annak köszönhető a meghatározottságuk, akkor mi értelme kitalálni ezt a „birtoklást”, ha nem jó semmire?

Ha erre Ti azt találjátok ki, hogy (a birtoklás különböző eseteinek) különbözősége a kapcsolatba lépők különbözőségéből fakad (akkor erre mi azt feleljük): Ha végső szinten³⁶ a dolgok természete nem különböző, akkor hogyan lehetne olyan különbség a (birtoklás) hatásai között, amely az (”én” birtokába kerülő dolgok) természetének különbözőségétől függ? Így hát ez a fajta kapcsolat csak a helytelen felfogásúak elméjében létezik.

(3) Ok-okozati kapcsolatban sem lehetnek egymással, mert a boldogság és a többi (tapasztalat) nyilvánvalóan sorjában merülnek fel. Nem logikus, hogy egy olyan eredmény, amelynek az oka nem beteljesületlen (*rgyu ma tshang-ba med-pa-can-gyi*

rgyu) egyszer felmerüljön, máskor meg nem, (az ének, mint oknak) ugyanis nincsenek esetei.

(Az eredmény felmerülése) másodlagos okokon nem múlhat. Hogyan is függhetne másodlagos okoktól az, hogy egy én, amelynek mások révén nem lehetnek esetei, vagy amely független erővel rendelkezik, sorozatos eredményeket hozzon létre? Ezért, ha meg van kötve³⁷ azért, mert szenvedés kiváltóoka, akkor – lévén mindig megkötött – nem szabadulhat meg, mert ezt a jellegét sohasem fogja tudni lerázni magáról. Ha viszont le tudja rázni, akkor hogyan lehetne változatlan?

Másrészt, ha szabad, mert szenvedéstől mentes állapot kiváltóoka, akkor mindig szabad. De ha soha sincs megkötve, akkor hogyan lehet elképzelni mind a megkötöttséget, mind a szabadságot ezen az alapon?

Nem ésszerű, hogy olyasvalami, ami változatlan akárcsak a tér, boldogság és más (tapasztalatok) élvezője legyen, ahogyan Kapila követői³⁸ elképzelik, mert az teljes képtelenség. Ha egyszer megváltozik, akkor oda a változatlansága. Nem lehet tehát cselekvő és élvező pusztán azáltal, hogy ok, mert az képtelenségekhez vezet. Ezt (a gondolatmenetet) ugyanúgy alkalmazhatjuk (annak bebizonyítására), hogy az emlékező és a többi sem lehet olyasmi, ami ilyen alapú.³⁹

Ezért csak az értelenség álláspontjáról lehet ésszerűen megmagyarázni a megszubadulást és a kötöttséget (valamint a többi említett jelenséget), mert ez a magyarázat pusztán az ok és okozat kategóriáit veszi igénybe. Ok-okozati viszonyok pedig csak változó (*mi rtag-pa; anitya*) dolgok között lehetségesek, változatlanok között nem, mert azok teljességgel képtelenek arra, hogy sorozatos okozatokat hozzanak létre – ahogyan már korábban elmondtuk.

(Az én) egyszerre sem hozhat létre (okozatokat), mert ha vele járna az a természetéből fakadó képessége, hogy újra meg újra ugyanazt a fajta eredmény hozza létre, akkor nem lenne ésszerű, ha elvesztené azt a képességét, hogy ugyanazt az eredményt hozza létre, mint korábban. Ha viszont nem jár vele (ez a képesség), akkor oda a korábbi természete.

Másképpen nem lehet hatást kelteni, mint vagy sorozatosan, vagy egyszerre, mert ez a kettő kölcsönösen kizárja egymást, és harmadik lehetőség nincs (*phan-tshun spangs-te gnas-pa'i mfshan-nyid*).

Ez az oka, hogy a nagy buddhista filozófusok azt mondják, hogy a dolgoknak azon fajtáira, amelyek nem pillanatnyiak, mint például a tér, amelyeknek a létét mások állítják, a „nemlét” kifejezést kell alkalmazni, ugyanis nem képesek semmilyen szerep betöltésére. Például a nyúlzarvra is csak azért alkalmazzuk a „nemlét” kifejezést, mert nem képes semmiféle szerep betöltésére. Ha valamire azt mondjuk, hogy létezik, azzal hallgatólagosan azt feltételezzük, hogy az a valami képes betölteni valamilyen szerepet, képes kifejtetni valamilyen hatást. A lét és a nemlét pedig dichotómia – harmadik lehetőség nincs. Ha valaki megkülönböztetés nélkül létezőnek nevez olyan dolgokat is, amelyek nem különbek a nyúlzarvnál abban a tekintetben, hogy hiányzik belőlük bármiféle képesség, akkor a név ellen nem tiltakozunk. Azok szerint azonban, akik megértik a szerepbetöltés jelentőségét, nem ésszerű megkülön-

böztetés nélkül létezőnek nevezni mindenféle olyan dolgot, amelyet éppúgy nem lehet tapasztalni, mint a meddő nő fiát.

Tehát nem igaz, hogy az érv nem megalapozott. Az sem igaz, hogy (az „átfogás”) bizonytalan, mert abból abszurd módon az következne, hogy pl. a tér is lehet cselekvő.⁴⁰ Mivel a hasonló osztályban megvan,⁴¹ ellentmondás sincs. Mivel az ének egyéb meghatározása nem létezik, olyan, mint a meddő nő fia.

Ha a Személy elmúlik, akkor csakis a halmazok közé tartozhat, mert a halmazokba beletartozik minden, ami összetett. Ha azonban nem múlik el, akkor valami más kell, hogy legyen, mert ebben az esetben nem olyan, mint a halmazok közé tartozó jelenségek. De az ebből fakadó nehézségeket már elmagyaráztuk. Olyan dolog pedig, ami kifejezhetetlen, nincsen, ezért egyetlen jelenségnek sincs önléte – így szól a Győzedelmes (Buddha) oroszlánordítása, mely elriasztja a gázló-készítő⁴² elefántbíkákat.

JEGYZETEK

1. A kortárs szerzők közül lásd pl. TENZIN GYATSO 53–56.
2. RAHULA, idézi COLLINS 4.
3. L. VEKERDI 1987: 65–66.
4. L. uo. 33.
5. L. uo. 34.
6. Az ilyesfajta osztályozások a tibeti skolasztikában meghonosodott műfaj, a „filozófiai rendszerek summázatának” (*grub-mtha*; *siddhānta*) módszerére jellemzőek, s nem mindig felelnek meg ténylegesen létező történelmi irányzatoknak. (L. például *dKon-mchog 'jigs-med dbang-po* művét, in: GESHE SOPA–HOPKINS 109–325.
7. A vitáról és Kamalasíla szerepéről l. RUEGG, TUCCI 1958, illetve rövidebben WILLIAMS 193–197.
8. A rendszer rövid, magyar nyelvű bemutatását l. HORVÁTH, illetve bővebben STCHERBATSKY és KLEIN munkáiban.
9. Az állandó „én” képzetét a buddhizmus azzal cáfolja meg, hogy felsorolja azt az öt halmazt, amelyből a személyiség és a tapasztalás áll: formák (*rūpa*; *gzugs*), érzetek (*vedanā*; *tshor-ba*), képzetek (*samjñā*; *'du-shes*), késztetések (*saṃskāra*; *'du-byed*) és tudatosulások (*viññāna*; *nam-shes*). Az „én” ezek közül egyikkel sem azonos; olyasvalami sem lehet, ami ezektől különbözik, de ezek összessége sem lehet, mert egy valódi létező csakis önmagával lehet azonos, és nem bontható részekre.
10. A „szerep betöltése” (*artha-kriyā-kārin*; *don byed nus-pa*) jelenthet bármilyen oki, okozói funkciót, többek között észlelhetőséget is.
11. „Ez az úr mindenek fölött, ez mindentudó, ez a belső vezető, ez a mindenség méhe, a lények teremtése és elmúlása.” (*Māndūkya-upanisaḍ* 6. vers, VEKERDI 1987: 132.)
12. Kamalasíla itt a pudgalavádinokra – vagy más néven vátsziputriákra – utal, akik buddhista létükre elfogadták egy olyan személy (*pudgala*) létezését, amely sem nem azonos a halmazokkal, sem nem különböző tőlük, hanem „kifejezhetetlen”. Kamalasíla ezzel szemben azt az érvet hozza fel, hogy ha valamiről azt mondjuk, hogy kifejezhetetlen, azzal tulajdonképpen azt ismertük be, hogy nem létezik, mert különben minden egyes dologra

ráfoghatnánk, hogy kifejezhetetlen. A szavak ugyanis csak általános dolgokat képesek megnevezni, egyeseket nem.

13. Ahogy a buddhizmus nem ismer el állandó személyt, úgy nem ismer el állandó, tartós tudatot sem. A „tudat” a buddhizmusban személytelen működés, amelynek minden pillanata más és más tárgyhoz kötődik.
14. A „természetes érv” (*svabhāva-līnga; rang-bzhin-gyi gtan-tshigs*) olyan érv, amely két fogalom szükségserű kapcsolatán alapul. Például: „Ez itt fa, mert bükk.” A nem-buddhista ellenfél számára magától értetődik, hogy ahol megkötözöttség és megszabadulás van, ott kell lennie egy közös-alapú megkötözöttnak és megszabadultnak is.
15. A buddhista filozófia alapvető tétele, hogy minden változékony jelenség, azaz minden, ami összetett, pillanatnyi (*kṣanika*).
16. Vagyis a példában („mint vaslánccal megkötözött Dévadatta és az, aki attól megszabadult”) nincs kifejtve, hogy miért lenne ez a Dévadatta egységes, önálló létező.
17. Ugyanis egy egységes, öntörvényű Ember nem lehet egyszer megkötözött, máskor pedig szabad.
18. A tizenkét-tagú oksági láncolat (*pratītya-samutpāda*) tagjai:
„A Tudás hiányán függnek a létesüléselemek, a létesüléselemeken függ az irányulás, az irányuláson függ a »név és forma«, a név és formán függ a hat érzék, a hat érzéken függ az érintkezés, az érintkezésen függnek az érzetek, az érzeteken függ a szomj, a szomjon függ a hozzátapadás, a hozzátapadáson függ a létesülés, a létesülésen függ a továbblétesülés, a továbblétesülésen függ az öregkor és halál, a bánat, sírás és jajveszékélés, a szenvedés, a levertség, a kétségbeesés. Így jön létre a szenvedésnek ez az egész tömkelege.” (*Vinaja-pitaka*, I. 1, l. FÓRIZS 208–209.)
19. Nincs külön tapasztalat és tapasztaló; a tárgyi és alanyi világ sorozatos egymásba-érései szigorú ok-okozati rendben követik egymást anélkül, hogy mögöttük bármiféle maradandó szubsztancia húzódná meg.
20. Ahogy a búzaszemből búza nő ki, a rizszszemből meg rizspalánta, úgy az erényből boldogság származik, a bűnből pedig szenvedés.
21. Nincs jelenség és lényeg, látszat és valóság, csak a tények avagy tartamok szakadatlan áramlása.
22. Mivel minden létező valami más létezőnek az oka, amennyiben az élőlények létezők, nekik is okoknak kell lenniük.
23. A keletkezés, a hatékony és a valóság egymást feltételező, egymást definiáló fogalmak. A nem hatékony, így ténylegesen nem létező jelenségek klasszikus példája a tér (*ākāśa*).
24. Mivel minden meghatározott ok meghatározott eredményt hoz létre, a boldogság csak erény következtében jelentkezhet, de annak következtében mindig jelentkezik.
25. Látszat és valóság között semmi különbség nincs.
26. Vö. *Tattvasaṅgraha*, IX 501–546.
27. Az észlelésnek feltétele, hogy ne legyen fogalmi, hanem képzet közvetítése nélkül történjék. A képzet jelentkezése hibaforrás.
28. Vö. JHA 157–158. Az ellenfél azt állítja, hogy az észlelés által felfogott dolgok esetében is felmerülhetnek viták, még a buddhisták körében is. A válasz az, hogy az észlelés által felfogott dolgok észlelete meghatározatlan, ezért nehéz határozott ismeretre jutni felőlük. Ez azonban az énre nézve nem lehet igaz, mert az az ellenfél szerint határozott valami, azaz máris határozott ismeret kellene, hogy legyen. Ha pedig így van, akkor hogy lehet, hogy mégis viták folynak az „én” mibenlétéről? A természetes az lenne, hogy a határozott ismeret elejét vegye a határozatlan képzetekre alapozott vitának. Ha tehát egy olyan ismeret, amely állítólag határozott, nem képes jól meghatározott és egyezményes fogalmat kialakítani a tárgya felől, akkor fennáll az a gyanú, hogy egyáltalán nem is fogja fel a tárgyát.

29. L. KAMALASÍLA magyarázatát a *Tattvasaṅgraha* VII. 214-hez.
30. *mchi-gu'u lus; śīlāputraka-kāya*. Tudniillik nincsen tényleges különbség „mozsár” és a teste között, csak a mozsártörőtől való megkülönböztetés végett nevezzük így. A példa jelentése mindamellett homályos.
31. *nye-gnas*. Valószínűleg a *skandha*-kra utal.
32. Kamalasila itt valószínűleg *Nyāya-bindu-pūrva-pakṣa-samskṛipti* című munkájára utal, amely Dharmakīrti egy logikai művéhez fűzött kommentár.
33. A létforgatagban (szamszára) bolyongó lény.
34. Ez egy kétrészes szillogizmus; az egyik része az „átfogás” (*vyāpti; khyab-pa*) a különálló példával együtt, a másik pedig a bizonyítandó állítás (*pakṣadharmā; phyogs-chos*), ami alanyból és érvből áll. A nyilvánvaló következtetés nincs levonva: „az én nem létezik”. Az „átfogó” a cselekvéssel való kapcsolat lenne, amely ha létezne, bizonyíthatná az én létét, mert egy olyan maradandú entitást, amely az összes cselekvéssel kapcsolatban van, jogosan lehetne énnel nevezni.
35. Ugyanis a képesség a változással függ össze.
36. Kamalasila itt furcsamód „végső szinten” (*don dam-par; paramārthāya*) kezd el érvelni, ami nem illeszkedik gondolatmenetébe, hiszen mindeddig a logikai rendszer keretei között maradt. Itt viszont úgy tűnik, mintha „végső szint”-en a mádhjamikák végső igazságát, a dolgok ürességét értené.
37. Mármint a létforgatagban.
38. A szánkhják.
39. Vagyis alap, birtokló és ok.
40. Mivel a halmazok minden változó dolgot tartalmaznak, és ezekről Kamalasila már bebizonyította, hogy nem lehetnek kapcsolatban egy változatlan „énnel”, már csak a változatlan jelenségek vannak hátra – mint pl. a tér –, de ezekről azt tételezni, hogy cselekvők, eleve képtelenség.
41. A nem-létező dolgok osztályában jelen van az érv, a „cselekvéssel való kapcsolat”.
42. *Tīrthika (mu-stegs-pa)*: a hindu filozófusok buddhista gúnyneve.

FORRÁSOK

Elsődleges források:

'Phags-pa shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa rdo-rje gcod-pa zhes bya-ba theg-pa chen-po'i mdo (P. 739. ff. 161b–175b, ford. *Śīlendrabadhi* és *Ye-shes-sde*)

KAMALASÍLA: *'Phags-pa shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa rdo-rje gcod-pa'i rgya-cher 'grel-pa*, (P. 5216. bStan-'gyur, mdo-'grel XVI, ff. 209–285b, ford. *Mañjuśrī, Jinamitra, Ye-shes-sde*). A lefordított részlet a 219b–223b fóliókon található.

Másodlagos források:

COLLINS, S., *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

CONZE, E., *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*, kiad. és ford., Rome: SOR no. XIII. 1957.

COOMARASWAMY, A. K., *Buddha and the Gospel of Buddhism*, London, 1916.

DREYFUS, G., *Knowledge and Reality*, 1992. (kiadatlan kézirat)

ECKEL, M. D., *Jñānagarbha's Commentary on he Distinction between the Two Truths*, Albany: State University of New York Press, 1987.

FEHÉR, J., *A buddhista középút filozófiája*, in: *Tibeti Buddhista Filozófia, Történelem és kultúra* 11, Budapest: Orientalisztikai Munkaközösség–Balassi Kiadó, 1994.

- FÓRIZS, L., *A keletkezés egymáson függő láncszemei (Vinaja-pitaka I. 1.)*, in: *India bölcsessége*, szerk. Tenigl-Takács L., Budapest: Gandhi Alapítvány–A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, 1994.
- GERMANO, D., *A Structural Outline of the Key Points of the Abhidharma Kośa*, University of Virginia, 1993. (kézirat)
- HOPKINS, J., *Meditation on Emptiness*, London: Wisdom, 1983.
- HORVÁTH, Z., *A hit és a tudás az indiai és tibeti buddhista ismeret-elméletben*, in: *Kultúrák keresztútján, Történelem és Kultúra* 6, 49–57, Budapest: MTA, 1990.
- HOUSTON, G. W., *Sources for a History of the bSam yas Debate*, Monumenta Tibetica Historica, Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag, 1980.
- HUMPHREYS, C., *Buddhism*, London, 1969.
- JHA, G., *The Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla*, Gaekwad's Oriental Series Vol. lxxx and lxxxiii, Baroda, 1937-39.
- OLDENBERG, H., *Buddha; His Life, His Teaching, His Order*, angol fordítás: London, 1882.
- RAHULA, W., *What the Buddha Taught*, (2. kiad.) Bedford, 1967.
- RHYS DAVIDS, C. A. F., *What was the Original Gospel in 'Buddhism'*, London, 1938.
- RUEGG, D. S., *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective; On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet*, New Delhi: Heritage Publishers, 1992.
- GESHE SOPA-HOPKINS, J., *Cutting Through Appearances, Practice and Theory of Tibetan Buddhism*, Ithaca, New York: Snow Lion, 1989.
- STCHERBATSKY, T., *Buddhist Logic I-II*, repr. Dover, New York, 1962.
- TENZIN GYATSO, a XIV. Dalai Láma, *Tibeti Buddhizmus és Kulcs a középső úthoz*, ford. Vánca István, Budapest: Pesti Szalon Könyvkiadó, 1992.
- TUCCI, G. 1956, 1958, *Minor Buddhist Texts*, part I, II, Rome: Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente
- VEKERDI J. 1987, *Titkos tanítások. Válogatás az Upanisadokból*, Budapest
- VEKERDI J. 1989, *Buddha beszédei*, Budapest: Helikon
- WILLIAMS, P., *Mahāyāna Buddhism, The Doctrinal Foundations*, London and New York: Routledge, 1989.