

*Szanyi Szilvia*

## **Vasubandhu: A csak-észlelet húsz versszakos bizonyítása**

(Bevezető tanulmány és fordítás)

Vasubandhu a *mahāyāna* buddhizmus *yogācāra* iskolájának alapítója és meghatározó alakja, akinek művei az i. sz. 4. századtól kezdve nemcsak India, hanem Kína és Tibet buddhista filozófiájára is jelentős hatást gyakoroltak. Vasubandhu gondolkodása életútja során jelentősen átalakult, míg végül, filozófiájának kései korszakában elkötelezte magát a csak-észlelet néven is ismert *yogācāra* irányzat mellett. Ennek az időszaknak az egyik legfontosabb műve *A csak-észlelet húsz versszakos bizonyítása*, azaz a *Vimśatikā Vijñapti-mātratā-siddhiḥ*.

Jelen tanulmány célja, hogy bevezetést nyújtson azokba a kulcsfontosságú fogalmakba és elméletekbe, melyek a mű értelmezéséhez nélkülözhetetlenek, valamint hogy megismertessék az olvasót a szerző életével és szellemi környezetével – kevésbé a történeti szempontokra, mint inkább azokra a mozzanatokra összpontosítva, melyek döntően meghatározták Vasubandhu gondolkodását. A szellemi kontextus áttekintése nagyban hozzájárulhat a *Vimśatikā* megértéséhez, hiszen a szerző gyakran él olyan utalásokkal, melyek más, kortárs – korábban általa is követett – iskolák elméleteit érintik. A mű bemutatása során röviden kitérek a hagyományosan Vasubandhunak tulajdonított kommentár szerzőségének kérdésére is, majd egy szerkezeti vázlattal igyekszem könnyebben követhetővé tenni a mű gyakran homályos és nehezen kibogozható gondolatmenetét. Ezen bevezető szakasz után közlöm Vasubandhu *Vimśatikā* című művének fordítását.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> A szöveg korábban Hamar Imre (Hamar 1995) és Tenigl-Takács László (Tenigl-Takács 1997) fordításában jelent meg. Jelen fordítás alapjául Ruzsa Ferenc és Szegedi Mónika szanszkrit szövegkiadása (Ruzsa–Szegedi 2015) szolgált, akiknek ezúton is szeretném megköszönni a fordításhoz nyújtott segítségüket.

### *Vasubandhu élete, művei és szellemi környezete*

Vasubandhu életéről több részletes leírás is rendelkezésünkre áll. Ugyan a legkorábbi, Kumārajīva (i. sz. 344–413) kínai buddhista szerzetes által írt életrajz elveszett, Paramārtha (i. sz. 499–569) indiai szerzetes, valamint Buxton (i. sz. 1290–1364) tibeti tudós művei fennmaradtak, melyek – ha nem is vehetőek történetileg teljes mértékben hitelesnek – jó kiindulópontként szolgálhatnak Vasubandhu életének és munkásságának megismeréséhez.<sup>2</sup>

Vasubandhu életének pontos datálása korántsem egyértelmű, ám a jelenleg elfogadott álláspont szerint az i. sz. 4. század elején született Gandhārában, Puruṣapurában, mely a mai Pakisztán területén található.<sup>3</sup> Annak ellenére, hogy apja *brāhmaṇa* volt, és Vasubandhu fiatalon bevezetést kapott a *nyāya* és a *vaiśeṣika* hindu filozófiai iskolákba, hamarosan csatlakozott a *hīnayāna* irányzathoz tartozó *sarvāstivāda-vaiḥāṣika* buddhista iskolához, majd hogy ismereteit bővítse, annak kasmíri központjába utazott.

Az *abhidharma* tradícióhoz tartozó *sarvāstivāda* iskola a *hīnayāna* buddhizmus egyik legbefolyásosabb irányzata volt.<sup>4</sup> Az *abhidharmikus* szövegekben a mesterek a *sūtrák*ban gyakran csak példázatokon és elbeszéléseken keresztül megjelenő buddhai tanításokat szisztematikusan és definíciószerűen rendezték. Ezt a rendszerezést az tette szükségessé, hogy a Buddha gyakran a hallgatóság képességeihez igazította tanításait, így azok az *abhidharma* mesterek szerint nem feltétlenül a végső igazságot tükrözték. Ezekből a skolasztikus szövegekből szerkesztették egybe az *Abhidharma-piṭakát*, mely egyike a buddhista kánon három részének.<sup>5</sup>

A *sarvāstivādinok* – mint ahogy a szanszkrit elnevezés (*sarvam asti*, azaz minden létezik) mutatja – úgy tartották, hogy az általuk elfogadott hetvenöt

<sup>2</sup> Vasubandhu életéről részletesen lásd Anacker (1984: 7–28), Hamar (1995: 63–64) és Gold (2015) beszámolóját.

<sup>3</sup> Stefan Anacker (1984: 7–11) korabeli műfordítók és életrajzírók beszámolói alapján úgy véli, hogy i. sz. 316–396 tűnik a pontos datálásnak.

<sup>4</sup> Az *abhidharma* szó – annak függvényében, hogy az *abhi* előtagot hogyan értelmezzük – kettős jelentéssel bír: egyrészt jelentheti azt, hogy a „legfelső tanítás”, másrészt pedig, hogy a „tanításra vonatkozó”.

<sup>5</sup> Az *abhidharmáról* részletesen lásd Szegedi 2013, Cox 1995: 3–19.

*dharma* minden időben, a múltban, a jelenben és a jövőben is reálisan létezik és képes hatást kiváltani. A *dharmák*, tényezők vagy sajátságok tulajdonképpen a tapasztalati valóság végső, tovább nem analizálható, elemi részei.<sup>6</sup> A *sarvāstivāda* iskola szerint a tényezők *svabhāva*val, vagyis önálló léttel vagy független lényeggel rendelkeznek, mely mindhárom időben változatlan marad. Ennek ellenére nem tekintették őket örökkévaló létezőknek, hiszen ezzel nyíltan ellentétbe kerültek volna a buddhizmus egyik legfontosabb alaptételével, a mulandóság tanításával. Bár a *dharmák* aktivitása pillanatról pillanatra létrejön és megszűnik, azonban öntermészetüknek köszönhetően a múltban, a jelenben és a jövőben is – ha csak potenciálisan is, de – léteznek.<sup>7</sup>

Ennek a *sarvāstivāda* iskolának volt az egyik, elsősorban Észak-Indiában jelenlevő változata a *vaibhāsika* irányzat, mely nevét az *abhidharma* szövegekről írt értekezések, a *vibhāṣāk* után kapta. A *vaibhāṣikák* különösen tisztelték a *sarvāstivādinok* tanításait összefoglaló *Abhidharma-mahā-vibhāṣāt*.

A hagyomány szerint Vasubandhu álnéven tanult a *vaibhāṣikáknál*, ám amikor kilétére fény derült, vissza kellett térnie Puruṣapurába, ahol nyilvános előadásokból tartotta fenn magát. A nap végén a *sarvāstivāda-vaibhāsika* iskola legfontosabb tanításait egy-egy versben összegezte, melyek gyűjteménye az egyik legismertebb műve, az *Abhidharma-kośa*. Kasmíri tanítói nagy örömmel fogadták a munkát, és felkérték Vasubandhut, hogy a versek mellé készítse el azok részletes kommentárját is. Vasubandhu pedig eleget téve a kérésnek hamarosan megírta az *Abhidharma-kośa-bhāṣyāt*, mely – a várakozásokkal szemben – a *vaibhāṣikák* jó néhány tanításának *sautrāntika* alapú kritikáját tartalmazta.

A szintén a *hīnayāna* irányzathoz tartozó *sautrāntikák* úgy gondolták, hogy a buddhista kánon a *sūtrákkal* véget ér, vagyis nem fogadták el az *Abhidharma-piṭakát* mint a Buddha hiteles szavát, és az abban található iratokról úgy gondolták, hogy ki vannak téve az esetleges tévedés veszélyének.

<sup>6</sup> A *dharmákról* és felosztásukról részletesen lásd Porosz 2000: 48–56, Szegedi 2013: 67–72 és Willemen 2004: 221–223. A *Vimśatikāban* a *dharma* kifejezést *tényezőnek* fordítom.

<sup>7</sup> Cox 1995: 134–137, Lamotte 1988: 601–603, Porosz 2000: 52.

Mivel nem maradtak fenn szövegeik, elméleteik elsősorban az *Abhidharma-kośa-bhāṣyā*ból rekonstruálhatóak. A *sautrāntikák* a korban a *sarvāstivādinok* legnagyobb kritikusai voltak, akik elsősorban azért támadták a *sarvāstivāda* tanítást, mert álláspontjuk szerint az burkoltan a dolgok állandóságát fogalmazta meg. Ezzel szemben a *sautrāntikák* a tényezők pillanatnyiségát (*kṣanikavāda*) és jelenbeli létezését hangsúlyozták.<sup>8</sup> A *sarvāstivādinok* által elfogadott *dharmák* közül mindössze negyvenhármat tartottak meg, mivel a többi pusztán fogalmi konstrukciónak minősítették.<sup>9</sup>

Vasubandhu gondolkodására különösen nagy hatással volt féltestvére, Asaṅga (kb. i. sz. 320–390), aki Vasubandhuhoz küldte tanítványait abban a reményben, hogy megtéríthetik őt a *mahāyāna* buddhizmus *yogācāra* tanításaira. Vasubandhu, miután elolvasta a legfontosabb műveket, beállt az iskola soraiba, és annak egyik legnevesebb mestere lett.

Vasubandhu rendkívül termékeny szerző volt. Amellett, hogy kommentálta a legfontosabb *mahāyāna sūtrákat*,<sup>10</sup> számtalan önálló alkotást is írt, melyek közül a legfontosabbak: a *Karma-siddhi-prakaraṇa*, mely a *karma* működését tárgyalja; a *Pañca-skandha-prakaraṇa*, melyben az öt *skandhát*, azaz a személyeket alkotó ötféle „halmazt” vizsgálja;<sup>11</sup> a *Trisvabhāva-nirdeśā*ban a létezés három (képzelt, függő és tökéletes) jellegéről ír; a töredékes formában ránk maradt *Vādaividhi* pedig a vita szabályaival foglalkozó logikai szöveg.

Idős korára írta meg a *Trimśikāt* és a *Vimśatikāt*, azaz a Harminc és a Húsz versszakból álló értekezést és utóbbi kommentárját. Míg a *Trimśikā* a *yogācāra* legfontosabb tanításainak harminc versszakos összegzése, a *Vimśatikā* az iskola idealista elméleteinek kifejtése mellett cáfolja a tényezők elme-független létét valló realisták ellenvetéseit is. Mint vázlatos életrajza is mutatja, Vasubandhu élénk érdeklődést mutatott más iskolák tanításai iránt, így művei nemcsak a kor buddhista, hanem a hindu filozófiai iskolák elméleteiről is beszámolnak.

<sup>8</sup> A *sautrāntikákról* lásd Cox 1995: 37–41, Cox 2004: 505 és Buswell–Lopez 2014: 789–790 (*Sautrāntika* szócikk).

<sup>9</sup> A *sautrāntikák* kritikájáról lásd Sanderson 1995: 41–43, vö. Porosz 2000: 55.

<sup>10</sup> Például a *Daśa-bhūmika-sūtrát*, a *Mahā-parinirvāṇa-sūtrát* vagy a *Dharma-cakra-pravartana-sūtrát*.

<sup>11</sup> A *skandhák*ról magyarul részletesen lásd Körtvélyesi 2011.

A Vasubandhunak tulajdonított számtalan írás azonban felveti a szerzőség kérdését, hiszen a hagyomány egy emberi életet jócskán meghaladó mennyiségű alkotást tulajdonít neki, melyekben gyakran egymástól erősen eltérő filozófiai álláspontokat fogalmaz meg. A műveit érintő ellentmondások a datálási nehézségekkel karöltve odáig vezettek, hogy a szakirodalomban komolyan felmerült annak lehetősége, hogy valójában két Vasubandhuval van dolgunk, akiket a hagyomány tévesen egy személynek gondol: az egyik Asaṅga testvére, aki a 4. században élt, míg a másik az 5. században.<sup>12</sup>

Vasubandhu *yogācārára* való áttérését is különbözőképpen magyarázzák a szakirodalomban. Fernando Tola és Carmen Dragonetti szerint a megtérés nem tekinthető váratlannak, hiszen arra, hogy Vasubandhu éppen *sautrāntika* alapon támadja a *vaibhāṣikákat*, tulajdonképpen a *yogācārára* való áttérésének előjeleként tekinthetünk, a *sautrāntikák* számos tanítása ugyanis idealista jegyet visel magán.<sup>13</sup> Hasonlóképpen vélekedik Amber Carpenter is, aki rámutat arra, hogy Vasubandhu metafizikai minimalizmusra való törekvése már a korai művekben is tetten érhető. Ahogyan a kései, idealista műveiben igyekszik csökkenteni azoknak az elemeknek a számát, amelyek az észlelet magyarázatához szükségesek, úgy Vasubandhu már az *Abhidharma-kośa-bhāṣya*ban is számos, a *vaibhāṣikák* által elfogadott *dharmát* pusztán fogalminak minősít, például az olyan nem-összetettnek (*asamskṛta*) elgondolt tényezőket, mint a tér vagy a *nirvāṇa*.<sup>14</sup> Robert Kritzer szerint viszont Vasubandhu már az *Abhidharma-kośa-bhāṣya* megírásakor is titkon *yogācārin* volt, ugyanis jó néhány kritika, melyet a *bhāṣya*ban a *sarvāstivādinokkal* szemben fogalmaz meg, párhuzamba állítható az Asaṅganak tulajdonított *Yogācāra-bhūmi* című mű egyes részleteivel.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Az elmélet legfontosabb képviselője Erich Frauwallner (1951).

<sup>13</sup> Tola–Dragonetti 2004: 155.

<sup>14</sup> Carpenter 2014: 138, 142.

<sup>15</sup> Kritzer 2003: 376–384.

### A *yogācāra* iskola

A buddhizmus *mahāyāna* irányzatán belül két fontos filozófiai rendszer alakult ki: a *madhyamaka* és a *yogācāra*. A *yogācāra* iskola alapítóinak a már korábban említett testvérpárt, Asaṅgát és Vasubandhut tartják – előbbiről a hagyomány úgy véli, hogy magától az eljövendő világkorszak buddhájától, Maitreyától kapta meg a *yogācāra* alaptanításait –, de az irányzat legfontosabb fogalmai már egy századdal korábban felbukkantak a *Samdhi-nirmocana-sūtrában*.<sup>16</sup>

Az iskola úgy is ismert, mint a tan kerekének harmadik megforgatása. A tan kerekének első megforgatása magához a Buddhához köthető; azt az eseményt nevezzük így, amikor először fejtette ki a tant Benáreszben öt aszkéta jelenlétében. A korai buddhizmus filozófiai iskolái (mindenekelőtt az imént bemutatott *sarvāstivādinok*) a dolgok inszubsztancialitásának, lényegnélküliségének (*anātman*) buddhai tanítását idővel egyre kevésbé vették szigorúan, mígnem – az *anātmant* csak a lélekre korlátozva – a *dharmáknak* szubsztanciális létet kezdtek tulajdonítani.<sup>17</sup>

Ezeknek a realista tendenciáknak az ellensúlyozására vállalkozott a *madhyamaka* iskola, melynek alapítója és leghíresebb képviselője Nāgārjuna (i. sz. 2. sz.). A tan kerekének második megforgatása a *madhyamaka* iskola legfontosabb tanításához, az ürességhez (*śūnyatā*) kötődik. A *madhyamakák* szerint a világon minden dolog üres, semminek sincs „önléte” (*svabhāva*), azaz szubsztancialitása, hanem a dolgok mind függően keletkeznek.<sup>18</sup> Bár az iskola sosem állította, hogy az üresség tanítása azonos lenne azzal, hogy a világon semmi sem létezik, a *yogācārinok* az elméletben a nihilizmus veszélyét ismerték fel, ezért egy újfajta megközelítést szorgalmaztak, melyet a tan kerekének harmadik megforgatásaként tartanak számon.

Maga a *yogācāra* kifejezés a jóga gyakorlását jelenti. Az elnevezés valószínűleg az iskola alapszövegéből, Asaṅga művéből, a *Yogācāra-bhūmiből*

<sup>16</sup> Lusthaus 2004: 914.

<sup>17</sup> Ruzsa 2013: 81–83.

<sup>18</sup> Carpenter 2014: 159–160. A függő keletkezésről magyarul részletesen lásd Hamar 2009.

ered,<sup>19</sup> de utal a meditációs gyakorlatok iskolán belüli fontosságára is. A *yogācāra* mellett *citta-mātra* („csak-tudat”) iskola és *vijñāna-vāda* („az észlelés tana”) néven is hivatkoznak az irányzatra, de legkifejezőbb megnevezése a *vijñapti-mātra*, „csak-észlelet” tanítás. Ezen elnevezések a *yogācāra* iskola alaptézisét hangsúlyozzák, miszerint a külső tárgyak, melyeket tapasztalunk, nem valóságosak, pusztán azok észleletei léteznek – hasonlóan ahhoz, ahogyan észleleteink álomban vagy hallucinációs állapotokban sem valós tárgyakra irányulnak.

Az iskola a korai buddhizmus által elismert hat észlelési típust (*vijñāna*) nyolcra bővíti. A hagyományosan elfogadott észlelési típusok közül öt a külvilágra irányuló érzékszervi észlelés (látás, hallás, ízlelés, szaglás és tapintás), egy pedig mentális észlelés (*manovijñāna*). Az utóbbi feladata a gondolkodás, továbbá ez az, ami a tárgyakhoz különféle mentális asszociációkat rendel, például az égen látható nagy sárga foltról megállapítja, hogy a nap, a hangos csikorgásról, hogy az autó fékezése és így tovább. A hatféle észlelési folyamat felosztható tizenkét *āyatanára*, azaz érzékterületre. A tizenkét érzékterületből hat úgynevezett belső *āyatana*, ezek az érzékszervek, illetve a hozzájuk tartozó hatóképességek (például látó- vagy hallóképesség). Az öt külvilágra irányuló érzékszerv mindegyike kapcsolatba lép a neki megfelelő külső *āyatanával*, tehát az érzéktárgyakkal: a szem a színekkel és a formákkal, a fül a hangokkal, a nyelv az ízekkel, az orr a szagokkal, a test a tapintható dolgokkal, az elme (*manas*) pedig mint egyfajta belső érzékszerv a mentális jelenségekkel.<sup>20</sup>

A *yogācāra* tanítása szerint az érzéktárgyak és az érzékszervek között létrejött észlelési folyamat és az ekképpen kialakult észlelet (*vijñapti*) mindig két aspektusban jelenik meg: egyrészt elhitei velünk, hogy léteznek észleléstől független külső tárgyak, valamint hogy létezik egy észlelő alany, aki ezeket a tárgyakat érzékeli. Ez a megkülönböztetés azonban téves, a külső valóság nem létezik, csupán az észlelet, melynek létrejötté viszont maradéktalanul megmagyarázható külső tárgyak hiányában is. A *yogācārinok*

<sup>19</sup> Lusthaus 2004: 914.

<sup>20</sup> Buswell–Lopez 2014: 88, 373, 968 (*āyatana*, *indriya*, *vijñāna* szócikkek).

értelmezésében az *āyatanákra* való felosztás legfontosabb feladata pedig az, hogy a lények rádöbbenjenek, nem létezik tapasztaló szubjektum sem, csupán az észlelési folyamatok együttesét gondoljuk tévesen egy egységes személynek. A megszabaduláshoz pontosan erre a valótlan szubjektum-objektum megkülönböztetésre kell ráeszmélnünk, és megszüntetnünk azt.

Bár Vasubandhu a *Vimśatikā*ban nem tér ki a kérdésre, a *yogācārinok* nem tartották kielégítőnek a hagyományos észleléseleméletet, mivel az nem ad magyarázatot az én-képzet kialakulására, a tapasztalat folytonosságának látzatára, sem pedig a *karma* működésére. Ezen hiányosságok kiküszöbölése érdekében a hat észlelési típust kiegészítették még kettővel, a *kliṣṭa-manaszal*, a szennyezett tudattal, mely létrehozta a téves én-képzetet, valamint az *ālaya-vijñānával*, az alap- vagy tárház-tudatosággal, mely azáltal, hogy a karmikus magokat (*bīja*) és lenyomatokat (*vāsanā*) tárolja, egyfajta folytonosságot biztosít a különböző tudatpillanatok és létesülések között. Ezek a magok és lenyomatok a korábban elkövetett cselekedetek eredményeképpen kerülnek a tárház-tudatba, és beérésük határozza meg jövőbeli észleleteinket.<sup>21</sup>

Vasubandhu halála után az iskola két ága jött létre: az egyik egy, a *yogācāra* alapvető tanításaihoz már csak lazábban kapcsolódó logikai és episztemológiai irányzat, melynek legfontosabb képviselői Dignāga (kb. i. sz. 480–540), Dharmakīrti (kb. i. sz. 600–670) és Śāntarakṣita (i. sz. 725–788) voltak, a másik pedig egy abhidharma típusú pszichológiai ág Sthiramati (i. sz. 475–555), Dharmapāla (i. sz. 530–561) és Xuanzang (i. sz. 602–664) hagyományozásában.<sup>22</sup> Az irányzat letűnése Indiában a 12. századra, a muszlim hódítás idejére tehető.

### *A Vimśatikā és a szerzőség kérdése*

A *Vimśatikā* szanszkrit szövege 1924-ben Sylvain Lévi francia orientalista kutatásainak köszönhetően került elő Nepálban, korábban csak kínai és tibeti fordításban volt hozzáférhető. A megtalált kéziratból azonban hiányzott az első két vers (*kārikā*) és a kommentár (*vr̥tti*) eleje. Nem sokkal később

<sup>21</sup> Lusthaus 2004: 918–919, Wood 1994: 257–258, vö. Tola–Dragonetti 2004: 87.

<sup>22</sup> Lusthaus 2004: 915.



azonban szerencsés módon egy újabb kéziraatra bukkantak, mely már tartalmazta a teljes *kārikā*t, így csak a hiányzó kommentárt kellett a tibeti és a kínai fordítások alapján rekonstruálni.<sup>23</sup>

A *Vimśatikā* jelentése egyszerűen „Húszas”. A művek számok után történő elnevezése azonban nem meglepő gyakorlat az indiai filozófiában. A *Vimśatikā* teljes címe, mint azt a szöveg záró sora mutatja: *Vimśatikā Vijñapti-mātratā-siddhiḥ*, azaz *A csak-észlelet hús versszakos bizonyítása*. A mű a *yogācāra* iskola fontosabb tanításának tömör összegzése: az iskola csak-észlelet alaptézisén kívül – miszerint nem léteznek elme-független, külső tárgyak, csak észleletek – beszámol a személyek és a tényezők inszubsztancialitásáról, a karmikus lenyomatokról, és számot ad arról is, hogyan valósul meg a *yogācāra* rendszerében az érzékelés, illetve az emlékezés.

A *Vimśatikā*ban Vasubandhu hosszasan tárgyalja továbbá az anyagi külvilág lehetetlenségét. A rész-egész viszonyra vonatkozó érveivel azt igyekszik bebizonyítani, hogy a valós tárgyak feltételezése – legyenek akár önálló egészek, vagy álljanak atomokból – olyan abszurdításokhoz vezet, amelyek rávilágítanak az elme-független külvilág elképzelésének inkoherenciájára. A *Vimśatikā* kitér az elmék egymásra hatásának kérdésére is, egyértelműen elutasítva a szolipszizmus lehetőségét, azt a nézetet tehát, hogy csupán az adott észlelő elméje létezik, és minden más – a külvilág és a többi tudat – pusztán annak termékének tekinthető.

A *Vimśatikā* a buddhista filozófiában megszokott szerkesztési elvet követi: először kimondja a központi tézist, majd ellenvetések és arra adott válaszok következnek. Az ellenvetések többnyire realista szempontból próbálják cáfolni Vasubandhu idealizmusát, ám általában a buddhizmus keretein belül maradnak, hiszen azontúl, hogy *vaibhāṣika* vagy *sautrāntika* elméleteken, illetve a Buddha tanításain alapulnak, tényként kezelik a kifejezetten buddhista kontextusban értelmezhető példákat is (mint az éhes szellemek vagy a buddhista poklok létezése).

A hagyomány nem kérdőjelezi meg, hogy a *Vimśatikā* Vasubandhu saját műve lenne. Mind Paramārtha, Vasubandhu 6. századi életrajzírója, mind

<sup>23</sup> Tola–Dragonetti 2004: 60, Ruzsa–Szegedi 2015.

a tibeti és a kínai fordítások őt nevezik meg a teljes szöveg szerzőjének. Azonban annak ellenére, hogy a kommentár legtöbbször követi és megfelelően magyarázza a verseket, egyes szakaszokon – különösen a 14–15. verseknél – a *kārikā* állításai nincsenek teljes összhangban a kommentárjaikkal. Ezen esetenként meglepő eltérések miatt felmerülhet a gyanú, hogy a *kārikā* és a *vr̥tti* szerzője mégsem ugyanaz a személy.<sup>24</sup>

### *A mű szerkezeti vázlat*

1. Az elme-független tárgyak létezése nem szükségszerű (1–7)
  - Tézis (1)
  - A tárgyak észlelésének négy jellemzője (2–6)
    - Térbeli és időbeli korlátozottság
    - Interszubjektivitás
    - Hatásgyakorlás
  - Karmikus lenyomatok (7)
2. Doktrinális kérdések és inszubsztancialitás (8–10)
  - Az ügyes módszer és a buddhai tanítások helyes értelmezése (8)
  - A személy, a *dharmák* és az észleletek inszubsztancialitása (9–10)
3. Az elme-független külvilág feltételezése inkoherens (11–15)
  - A részek felett álló egész és a kétféle atomizmus (11)
  - Az atom mint oszthatatlan szubsztancia lehetetlen (12–14)
  - A tárgy nem lehet logikai értelemben egy (15)
4. Az érzékelés és az emlékezés (16–17)

<sup>24</sup> Ruzsa–Szegedi 2015, Ruzsa 1997: 34. 19. j., Ruzsa 2013: 84. 18. j.

## 5. Szolipszizmus ellen: elmék interakciója (18–21)

- Az elmék egymásra hatása (18)
- Mentális ártás (19–20)
- Más elmék megismerése (21)

## 6. Zárszó (22)

## Vasubandhu:

*A csak-észlelet hűsz versszakos bizonyítása*

- 1.) Mindez csak-észlelet csupán,  
hiszen [az észlelet] nemlétező tárgyakat jelenít meg;  
ahogyan a hályogos szemű  
nemlétező hajsálak szövevényét és egyebeket lát.

A *mahāyāna* kimondja, hogy a hármás világ csak-észlelet, hiszen ez áll a *sūtrában*: „Óh, Győzedelmes fiai! Mindez csak-tudat, az egész hármás világ.” A tudat, elme, észlelés és észlelet egymás szinonimái. Itt a „tudat” a működésével együtt értendő, a „csak” pedig a tárgyak kizárására szolgál.

Csupán ez az észlelet jelenik meg tárgyként, ahogyan a hályogos szeműek nemlétező haját, legyet és egyebeket látnak: semmilyen tárgy nem létezik.

Itt felmerül ez az ellenvetés:

[Ellenvetés:]

- 2.) Sem a térre és időre vonatkozó korlátozottság,  
 sem a [tudat]folyamokat illető korlátozatlanság,  
 sem a megfelelő hatás nem teljesül,  
 ha az észlelet nem tárgyból [származik].

Mit jelent ez?

Ha a szín-észlelet és a többi észlelet úgy jön létre, hogy nincs szín és egyéb tárgya; [tehát az észlelet] nem tárgyból származik, akkor miért van az, hogy [az észlelet] csak egy bizonyos helyen jön létre, nem pedig mindenhol? És ugyanazon a helyen miért csak néha jön létre, és nem mindig? Hogyan lehet, hogy [az észlelet] az egyazon időben és helyen jelenlevő összes [lény] [tudat]folyamában, korlátozás nélkül létrejön, nem csak az egyikében? Ahogy a haj és effélék csak a hályogos szemű [tudat]folyamában jelennek meg, másokéban nem.

Hogyan lehetséges, hogy az a haj, légy és egyebek, amelyeket a hályogos szemű lát, a nekik megfelelő hatást nem váltják ki, míg a többi [azaz a valós haj és légy] igen? Az álomban látott étel, ital, ruha, méreg, fegyver és hasonló a nekik megfelelő hatást miért nem váltják ki, míg a többi étel és egyebek igen? A *gandharva*-város [azaz délibáb], mivel nem létezik, a városnak megfelelő hatást nem váltja ki, míg más [városok] igen.

Ha [az észleleteknek] nincs tárgyuk, akkor – akár csak a nemlétezőknél – ezek esetében sem lehetséges a térre és időre vonatkozó korlátozottság, a [tudat]folyamokat illető korlátozatlanság és a megfelelő hatás sem.

[Válasz:]

Nem igaz, hogy nem lehetséges, hiszen...

3.) A térre és a többire vonatkozó korlátozottság  
az álomhoz hasonlóan bizonyított;

Az „álomhoz hasonlóan” azt jelenti: „úgy, ahogyan az álomban”. Na de hogyan is? Az álomban, bár nincs tárgy, mégis csak bizonyos helyeken látunk falvat, ligetet, nőt, férfit és efféléket, nem mindenhol. Ugyanazon a helyen is csak néha, nem pedig mindig. Így hát tárgy nélkül is bizonyított a tér-időbeli korlátozottság!

A [tudat]folyamokat illető korlátozatlanság pedig  
az éhes szellemekhez hasonlóan,

A „bizonyított” [kifejezés] ide is értendő. Az „éhes szellemekhez hasonlóan” azt jelenti: „úgy, ahogyan az éhes szellemeknél”. Hogyan bizonyított? Ugyanúgy

...mindannyian gennyfolyót és efféléket látnak.

„Gennyfolyót”, azaz „gennyel teli folyót”. Olyan [szóösszetétel], mint a „vajasedény”. Ugyanis az éhes szellemek, akik *karmájuk* beérése következtében hasonló állapotban vannak, mindannyian ugyanúgy gennyel teli folyót látnak, nemcsak egyikük. Az „effélék” arra utal, hogy ahogyan gennyel, úgy vizelettel, ürülékkel teli [folyót is láthatnak] és olyat, amelyet bottal és karddal felfegyverkezett emberek őriznek. Így a [tudat]folyamokat illető korlátozatlanság akkor is bizonyított, ha az észleleteknek nincs tárgyuk.

4.) A hatás pedig az álombeli ártalomhoz hasonlóan;

„Bizonyított” – így értendő. Az álombeli ártalom az, amikor az álomban a pár [szexuális] érintkezése nélkül is kiömlik a mag.

Így eddig a négy [feltétel], azaz a tér-időbeli korlátozottság és a többi külön-külön példákkal bizonyítást nyert.

mind [a négy feltétel] pedig a poklokhoz hasonlóan,

„Bizonyított” – így értendő. A „poklokhoz hasonlóan” azt jelenti: „úgy, ahogyan a poklokban.” Hogyan bizonyított?

[a pokollakók] pokolőröket és efféléket látnak,  
akik kínozzák őket.

Úgy bizonyított, hogy a poklokban a pokollakók az őröket és efféléket helyhez és időhöz kötötten látják. Az „effélék” arra utal, hogy kutyákat, varjakat és mozgó vashegyeket is látnak. És nemcsak egyikük, hanem mindannyian. Egyéni *karmájuk* hasonló beérése folytán pedig megvalósul, hogy noha a pokolőrök nem is léteznek, azok [mégis] gyötrik őket. Ugyanígy nyer bizonyítást mind a négy [feltétel], azaz a tér-időbeli korlátozottság és a többi máshol is.

[Ellenvetés:]

De mi az oka annak, hogy a pokolőrök, illetve ezek a kutyák és varjak nem tarthatóak [valós] lényeknek?

[Válasz:]

Mert nem lehetséges:

- a. Hiszen azok [a pokolőrök] nem lehetnek pokollakók, mert nem tapasztalják meg ugyanúgy az ottani szenvedést. Ha egymást kínoznák, nem lehetne különbséget tenni a pokollakók és a pokolőrök között. Ha hasonló formájúak, nagyságúak és erejűek volnának, és úgy kínoznák egymást, akkor [a pokollakók] nem félnének [a pokolőröktől]. Na és ha [a pokolőrök] az izzó vastalajon [állva] a perzselő fájdalmat nem bírnák elviselni, akkor hogyan kínozhatnának ott másokat?
- b. Viszont hogyan születhetnének a pokolba azok, akik nem pokollakók?

[Ellenvetés:]

Hogyan lehet [mégis], hogy állatok a mennybe születnek? Miért ne születhetnének ugyanúgy az állatok és az éhes szellemek különféle fajtái a pokolba pokolőrökként és egyebekként?

[Válasz:]

- 5.) Állatok a pokolba nem születhetnek úgy,  
mint a mennybe;  
és éhes szellemek sem – mivel az abból eredő szenvedést  
nem tapasztalják meg.

Hiszen azok az állatok, amelyek a mennybe születnek – azon tetteiknek köszönhetően, melyek révén kiérdemelték annak a világedénynek az örömeit –, az ottani boldogságot megtapasztalják. A pokolőrök azonban nem tapasztalják meg így a pokolbeli szenvedést, ezért nem ésszerű sem az állatok, sem pedig az éhes szellemek [pokolba] születése.

[Ellenvetés:]

Akkor hát a pokollakók *karmája* révén keletkeznek ott különféle színű, alakú, nagyságú és erejű létezők, és e [sajátságaik] alapján kapják a pokolőr és a többi megjelölést. És azért, hogy félelmet keltsenek, úgy alakulnak át, mintha hadonásznának a kezükkel. Akárcsak a kos alakú hegyek, amelyek ide-oda mozognak, és a tuskék a vas sálmalī erdőben, amelyek [hol] felfelé, [hol] lefelé állnak. De ezek nagyon is valóságosan léteznek!

[Válasz:]

- 6.) Ha elfogadjátok, hogy [a pokollakók] karmája miatt ott létezők jönnek létre, és ilyen módon változnak, akkor miért nem fogadjátok el, hogy [pusztán] észleletek [jönnek létre és változnak]?

Miért nem fogadjátok el, hogy csakis észlelet az, ami [a pokollakók] *karmája* következtében [ily módon] változik? Miért képzeltek oda [valós] létezőket? Továbbá...

- 7.) Máshová képzelitek a tettek lenyomatát és máshová a következményét.  
Csak éppen ott nem fogadjátok el [a következményt], ahol a lenyomat van – ennek mi az oka?

De hiszen annak a *karmának*, amely miatt elképzelésetek szerint ott [a pokolban] létezők jönnek létre és így változnak, a lenyomata a pokollakók [tudat]folyamában van jelen, nem máshol! Akkor hát miért nem fogadjátok el, hogy a következmény – észlelésbeli változás lévén – ugyanott van, ahol a lenyomat? Miért képzelitek a következményt oda, ahol nincs is lenyomat? [Ellenvetés:]

A szent iratok miatt. Ha csupán az észlelet jelenne meg színként és egyebekként, és nem [létezne] a szín és a többi tárgy, akkor a Magasztos nem beszélt volna a szín és a többi érzékterület létezéséről.

[Válasz:]

Ez nem jó érv, mivel...



- 8.) A szín és a többi érzékterület létezéséről [a Magasztos]  
 a [csak] így taníthatóakra tekintettel,  
 [egy bizonyos] cél érdekében beszélt,  
 úgy, ahogyan a hirtelen született lényekről.

Csak azzal a céllal mondta a Magasztos, hogy léteznek hirtelen született lények, hogy rámutasson, a [tudat]folyam sosem szakad meg; hiszen ezt [is] mondta: „Nincs itt semmiféle lény, sem „én”. Csak ezek az okságilag meghatározott tényezők.” Ugyanígy [egy bizonyos] céllal, az e tanítással tanítható [lényekre] való tekintettel mondta a Magasztos azt is, hogy létezik a szín és a többi érzékterület.

[Ellenvetés:]

Mégis milyen céllal?

[Válasz:]

- 9.) Saját magját, amelyből létrejön az észlelet  
 és azt, ahogyan [az észlelet] megjelenik,  
 e kettőt nevezte a bölcs azon [észlelet]  
 kétféle érzékterületének.

Mit jelent ez?

A színként megjelenő észlelet saját magjából jön létre, amely sajátosan módosul. A Magasztos azt a magot és azt, ahogyan megjelenik [az észlelet], rendre azon észlelet szem- és szín-érzékterületének nevezte. S így tovább egészen addig, hogy a tapintásérzetként megjelenő észlelet [is] saját magjából jön létre, amely sajátosan módosul. A Magasztos azt a magot és azt, ahogyan [az észlelet] megjelenik, rendre azon észlelet test- és tapintásérzet-érzékterületének nevezte. Ez volt a [Magasztos] célja.

[Ellenvetés:]

Mi haszna annak, hogy ilyen célzattal tanított?

[Válasz:]

10.) Mert így [ezzel a tanítással] eljutunk a személy  
inszubsztancialitásához,

Amikor [a tanítványokat] így tanítják, eljutnak a személy inszubsztancialitásához. Az észlelések hat [típusa] e két hatos [formájában] jelenik meg. De megértve, hogy nem létezik semmiféle egyetlen látó, [halló] s így tovább a gondolkodóig, azok, akik a személy inszubsztancialitásának megmutatásával taníthatóak, eljutnak a személy inszubsztancialitásához.

viszont a másik fajta tanítással  
a tényezők inszubsztancialitásához jutunk

A „másik fajta” [kifejezés] a csak-észlelet tanításra utal. Hogyan jutunk el a tényezők inszubsztancialitásához? Úgy, hogy megértjük, hogy csak észlelet az, ami szín és egyéb tényezőként jelenik meg, és hogy nem létezik semmiféle olyan [tudaton kívüli] tényező, amit színként és más minőségként határozhatunk meg.

[Ellenvetés:]

Ha egyáltalán nem létezik [semmilyen] tényező, akkor nem létezik a pusztán észlelet sem! Ez esetben azt hogyan állíthatod?

[Válasz:]

Nem úgy jutunk el a tényezők inszubsztancialitásához, hogy azt állítjuk: tényező egyáltalán nem létezik.

Hanem...

képzelt szubsztanciájuk [felismerése] révén.

A tényezők inszubsztancialitása azon képzelt szubsztancia tekintetében áll fenn, amit a tudatlanok [tévesen] a tényezők esszenciájának képzelnek; de nem áll fenn a kifejezhetetlen szubsztancia tekintetében, ami a buddhák [megismerési] tartománya.



12.) Hat [másik atommal] való egyidejű érintkezésekor  
a [középső] atomnak hat része [lenne];

Mivel [az atom] a hat irányban, hat [másik] atommal érintkezik egyszerre, így a [középső] atomnak hat része lesz; [ugyanis] azon a helyen, ahol az egyik [atom] van, nem lehet ott a másik.

ha a hatnak azonos a helye,  
a dolog egy atomnyi méretű volna.

Avagy ami az egyik atomnak a helye, ugyanaz lenne mind a hatnak. Mivel így az összes [atomnak] közös volna a helye, az egész dolog egy atomnyi méretű lenne, hiszen nem érnének túl egymáson – következésképpen semmiféle dolog nem lenne látható.

[Ellenvetés:]

A kasmíri *vaibhāṣikák* azt mondják: „az atomok egyáltalán nem érintkezhetnek, mivel nincsenek részeik. Kerüljük el ezt az abszurd következményt [tudniillik, hogy az atomnak részei vannak]! De a molekulák érintkezhetnek egymással.”

[Válasz:]

Ezt kell tőlük megkérdezni: mivel az atomokból álló molekula az [atomoktól] nem különböző dolog,

13.) Ha az atom nem érintkezik, akkor  
mi [érintkezik] az azokból álló molekulák [közt]?

Az „érintkezik” [kifejezés] ide értendő.

És ezek érintkezése [már] nem zárható ki azzal,  
hogy nincsenek részeik.

Ha pedig szerintük a molekulák sem érintkeznek egymással, akkor nem mondhatják azt, hogy „az atomok azért nem érintkeznek, mert nincsenek részeik” – ha egyszer a részekkel rendelkező molekulák érintkezését sem fogadják el!

Ezért képtelenség, hogy az atom egy [oszthatatlan] szubsztancia legyen.

Másfelől, akár elfogadjuk az atomok érintkezését, akár nem...

14.) Aminek térbeli részei vannak, az nem lehet egységes.

Mert ha az atomnak térbeli részei vannak, [azaz] más a keleti része, más [a nyugati része] s így tovább egészen az alsó részéig, akkor hogyan lehetne az ezekből álló atom egységes?

Máskülönben hogyan [lehet] árnyék és takarás?

Ha az egyes atomoknak nem lennének térbeli részei, akkor hogyan lehet napfelkeltekor az egyik oldalukon árnyék, a másikon napfény? Hiszen az atomnak nem lenne olyan területe, ahol ne jelenne meg a napfény. És hogyan zárhatja el az egyik atom a másik [útját], ha nem fogadjátok el, hogy [az atomnak] térbeli kiterjedése van? Hiszen az atomnak nem lenne semmiféle innenső része, amelyet elérve a másik [atom] visszapattanhatna [róla]. Ha pedig nincs ütközés, akkor az összes [atomnak] azonos lenne a helye, [így] minden egy atomnyi méretű molekula volna, mint azt már korábban kifejtettük.

[Ellenvetés:]

Miért nem fogadjátok el, hogy az árnyék és a takarás az [egész] dologhoz tartozik, nem pedig az atomhoz?

[Válasz:]

Vajon azt gondoljátok, hogy az atomoktól különbözik a dolog, amihez ezek [az árnyék és a takarás] tartoznának?

[Ellenvetés:]

Nem.

[Válasz:]

Ha nem különbözik a dolog [az atomjaitól],  
akkor azok [az árnyék és a takarás] nem hozzá tartoznak.

Ha elfogadjátok, hogy a dolog nem különbözik az atomjaitól, akkor nem lehetséges, hogy [az árnyék és a takarás] hozzá tartozzanak. Az, hogy „atom” vagy „molekula”, [csak] az eltérő elrendeződésre vonatkozó képzetek.

[Ellenvetés:]

Mi értelme ennek az aggályoskodásnak, ha a szín és a többi [érzetminőség] ismertetőjegyei nincsenek megcáfolva?

[Válasz:]

Na és mik az ismertetőjegyeik?

[Ellenvetés:]

Az, hogy a látás, illetve a többi [érezék] tárgyai, és hogy például kékek.

[Válasz:]

Hiszen éppen ezt elemezzük! Azt, hogy az a kék, sárga és így tovább, amit a szem és a többi [érezék] tárgyának tartotok, vajon egy szubsztancia-e vagy több.

[Ellenvetés:]

Ez miért érdekes?

[Válasz:]

Már tisztáztuk, mi a hiba akkor, ha több.

15.) Ha [valami] egy, akkor nem lehet fokozatosan bejárni;  
nem lehet egyszerre észlelni és nem észlelni;  
nem lehet több különböző [dolog] helye;  
és nem lennének láthatatlanok a finom [részletei].

Ha pedig a látás tárgyát, a kéket és a többit egy szubsztanciának, azaz nem felosztottnak képzelitek, akkor:

- A földön nem lehetne fokozatosan haladni. (Azaz járni.) Hiszen egyetlen lépéssel az egészet bejárnánk.
- Nem lehetne egyidejűleg [egy dolog] innesső részét észlelni, és a túlsó részét nem észlelni. Hiszen ugyanannak [a dolognak] egyidejű észlelése és nem észlelése lehetetlen.
- Nem tartózkodhatna egy helyen több, egymástól elkülönült elefánt, ló és így tovább. Mert ahol az egyik van, ugyanott volna a másik is, [de akkor] hogyan lehetnének elkülönültek? Továbbá, hogyan lehet az [a hely] egy, amit azok [az elefántok és lovak] el is foglalnak, meg nem is, [hiszen] közöttük üres tér észlelhető?
- Nem fordulhatna elő, hogy nem látjuk a nagyobbakhoz hasonló formájú parányi vízi élőlényeket.

Ha csupán ismertetőjegyeik eltérése miatt tartotok két szubsztanciát különbözőnek, nem másért, akkor [a fenti abszurdítások fényében] eltérésüket szükségszerűen atomosan kell elgondolni. De az [atom] mint egy[ség] lehetetlen! Ha pedig lehetetlen, akkor az sem lehetséges, hogy a szín és a többi [érzetminőség] a szem és a többi [érezék] tárgya legyen – így a csak-észlelet nyer bizonyítást.

[Ellenvetés:]

A megismerés érvényes eszközeivel határozható meg, hogy [egy dolog] létezik, vagy nem létezik. Ezen megismerési eszközök közül pedig az érzékelés a legtekintélyesebb. Ha nem létezik tárgy, akkor hogyan jön létre az a tudat, hogy „ezt érzékelem”?

16.) Az érzékelés tudata olyan, mint például az álomban.

Tárgy nélkül is [létrejön] – mint azt már korábban kifejtettük.

Amikor az [érezékelés tudata létrejön],  
akkor nem a tárgy látszik,  
[mégis] hogyan tarthatjátok ezt [közvetlen] érzékelésnek?

Amikor létrejön az érzékelés tudata: „ezt érzékelem”, akkor nem a tárgyat látjuk, hiszen csak a mentális észlelés ítéli meg, és a látási-észlelés addigra [már] megszűnt. Így hogyan állíthatjátok, hogy ez [közvetlen] érzékelés? Különösen így van ez a pillanatnyiség tanát valló számára, hiszen szerinte [mire az érzékelésem tudatosodik, addigra] a tárgy színe, íze és a többi már meg is szűnt.

[Ellenvetés:]

A mentális észlelés nem emlékezhet olyasmire, amit [korábban] nem tapasztalt meg – így hát szükség van a tárgy megtapasztalására, ami [pedig] látás [útján történik]. Ez alapján állítható, hogy [a látás és a többi érzék] tárgyai, [tehát] a szín és egyebek érzékelve vannak.

[Válasz:]

Nem bizonyított az, hogy [csak valóban] megtapasztalt tárgyakra lehet emlékezni, mivel...

17.) Már elmondtuk, hogyan [jön létre] a [tárgyként] megjelenő észlelet

Már korábban elmondtuk, hogyan jön létre tárgy nélkül is a látási-észleléshez és a többi [észlelési módhoz tartozó], tárgyként megjelenő észlelet.

az emlékezés pedig abból [az észleletből származik].



Hiszen abból a [tárgy nélküli] észleletből jön létre az emlékezethez kapcsolódó, szín és egyéb megkülönböztetésekkel járó, ugyanazt [a tárgyat] megjelenítő mentális észlelet. Tehát a tárgy megtapasztalása nem bizonyítható az emlékezet létrejöttével.

[Ellenvetés:]

Ha az ébren levő észlelete ugyanúgy nemlétező tárgyra irányulna, mint az álomban, akkor az emberek saját maguk felismernék azon [tárgyak] nem létezését. De ez nem így van, ezért nem minden tárgy észlelése tárgy nélküli, mint ahogyan az álomban.

[Válasz:]

Ez nem bizonyít semmit, mivel...

Az álmot látó a tárgy nemlétét nem ismeri fel,  
míg fel nem ébred.

Ugyanígy azok az emberek, akik elmerültek a téves megkülönböztetés ismétlődéseinek lenyomatai keltette álomban, nemlétező tárgyakat látnak, akár csak álmukban; és míg fel nem ébrednek, azoknak [a tárgyakkal] a nemlétét nem ismerik fel a valóságnak megfelelően.

De amikor [valaki] az ezzel ellentétes, világfölötti, megkülönböztetések-től mentes tudás megszerzése révén felébred, akkor az ennek nyomán elért tiszta, világi bölcsességével a valóságnak megfelelően felismeri a tárgyak nem létezését – ez a közös [az álomból való felébredésben és a megvilágosodásban].

[Ellenvetés:]

Ha a lények tárgynak tűnő észleletei csupán saját [tudat]folyamuk különbözőféle módosulásából származnak, nem pedig különbözőféle tárgyakkal, akkor hogyan lehetséges az, hogy a lények észleleteit meghatározhatja a jó és rossz barátokkal való együttlét, illetve az igaz és hamis tanítások hallgatása? Ha egyszer nem létezik jó és rossz [barátokkal való] együttlét és tanítás sem!

- 18.) Mivel az egyik a másik számára meghatározó ok,  
az észleletek kölcsönösen meghatározzák egymást.

Minden lény esetében, mivel az egyik észlelet a másik számára meghatározó ok, az észleleteik kölcsönösen meghatározzák egymást a körülményeknek megfelelően. A „kölcsönösen” [kifejezés azt jelenti, hogy] egyik a másikat. Így az egyik [tudat]folyam egy bizonyos észlelete miatt jön létre a másik [tudat]folyamban egy [másik] észlelet, és nem valamiféle tárgy miatt.

[Ellenvetés:]

Ha, miként az álomban, úgy az ébren levőnek is tárgy nélküli volna az észlelete, akkor miért nem lesz az alvó és az ébren levő helyes, illetve helytelen viselkedésének egyforma – kellemes vagy kellemetlen – következménye?

[Válasz:]

Mivel...

Az álomban tunyaság nyomja el az elmét,  
ezért nem hasonló a következmény.

Ez itt az ok, nem pedig a tárgy valós létezése.

[Ellenvetés:]

Ha mindez csak-észlelet csupán, akkor senkinek sincs teste, sem beszéde. [Akkor] hogyan halhat meg például a mészáros által megtámadott bárány? Ha pedig nem ő okozta a [bárány] halálát, akkor hogyan tapadhat a mészáros kezéhez az élet kioltásának bűne?

- 19.) A halál olyan változás,  
amit valaki másnak egy bizonyos észlelete [okoz],  
mint ahogyan egyesek elveszítik az emlékezetüket  
a démonok és hasonlók mentális ereje miatt.

Mert ahogyan egyesekben a démonok és hasonlók mentális ereje miatt olyan változások mennek végbe, mint hogy elveszítik az emlékezetüket, álmokat látnak vagy rossz szellemek szállják meg őket; illetve nagy erejű mágusok mentális ereje miatt is, ahogyan Sāraṇa a nemes Mahā-Kātyāyana hatalma miatt látott álmot, Vemacitrint pedig az erdei bölcsek elméjének gonoszsága győzte le; ugyanúgy egyesek bizonyos észleleteinek – mint meghatározó oknak – következtében másokban olyan, az életerejüket akadályozó változás jön létre, melynek révén meghalnak – ezt nevezzük az összefüggő [tudat] folyam megszakadásának.

20.) Máskülönbén hogyan ürülhetett ki a Daṇḍaka erdő  
a bölcsek haragja miatt?

...ha nem fogadjátok el, hogy a lények pusztulása azért következett be, mert valaki másnak a sajátos észlelete meghatározó ok volt [számukra]. Hiszen a Magasztos, annak érdekében, hogy bizonyítsa, hogy az elmével történő ártás milyen nagy véték, így kérdezte Upāli gazdát: „Óh Gazda! Vajon hallottad-e, hogy a Daṇḍaka erdők, a Mātāṅga erdők, a Kaliṅga erdők hogyan váltak üressé és megtisztítottá?” Ő így válaszolt: „Azt hallottam, óh Gautama, hogy a bölcsek elméjének gonoszsága miatt.”

Különbén ez [a történet] hogyan bizonyítaná,  
hogy az elmével történő ártás nagy véték?

Ha úgy vélitek, hogy az ott lakó lényeket a [bölcsekhez] kegyes nem emberi [lények] pusztították el, és nem a bölcsek elméjének gonoszsága miatt haltak meg, akkor ez a cselekedet hogyan bizonyítaná, hogy az elmével történő ártás nagyobb véték, mint a testtel vagy a beszéddel történő? Csakis [akkor] bizonyítja, ha kizárólag [a bölcsek] elméjének gonoszsága miatt halt meg annyi lény.

[Ellenvetés:]

Ha mindez csak-észlelet csupán, akkor a mások elméjét ismerők mások elméjét [valóban] ismerik, vagy sem?

[Válasz:]

Ez miért érdekes?

[Ellenvetés:]

Mert ha nem ismerik, akkor hogyan nevezhetjük őket mások elméjét ismerőknek?

[Válasz:]

Ismerik.

21.) A mások elméjét ismerők tudása  
nem felel meg a tárgyának. Hogyhogy?  
Mint a saját elme ismerete,

[Ellenvetés:]

És az miért nem felel meg a tárgyának?

[Válasz:]

...tudatlanságunk miatt;  
mint a Buddha terület [esetében].

Minthogy kifejezhetetlen szubsztanciája tekintetében az [elme] a buddhák területe, így tudatlanságunk miatt egyik sem [a saját és mások elméjének ismerete sem] felel meg a tárgyának; mivel nem a valóságnak megfelelően jelenik meg – hiszen nem jutottunk túl a szubjektum-objektum [téves] megkülönböztetésen.

[Bár] az átgázolhatatlanul mély csak-észlelet tanításban a megállapításoknak végtelen sok elágazásuk van...

22.) Saját erőmhöz mérten bizonyítását adtam  
a csak-észlelet tanításának,  
de az teljes egészében fel nem fogható

A hozzám hasonlók teljességében nem érthetik meg ezt [a tanítást], mivel nem racionális elemzés tárgya.

[Ellenvetés:]

E [tanítás] teljessége kinek a területe?

[Válasz:]

Erre válaszolja:

Buddha-terület.

Hiszen [a tanítás] annak teljességében a magasztos buddhák területe, mivel [ők] akadálytalanul ismernek mindent, ami tudható, annak minden formájában.

Ez volt a *Vimśatikā Vijñapti-mātratā-siddhiḥ* [A csak-észlelet húsz versszakos bizonyítása]. Vasubandhu mester alkotása.

*Felhasznált irodalom*

- Anacker, Stefan 1984. *Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Buswell, Robert E. – Lopez, Donald S. (eds.) 2014. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Carpenter, Amber D. 2014. *Indian Buddhist Philosophy: Metaphysics as Ethics*. New York: Routledge.
- Cox, Colett 2004. „Mainstream Buddhist Schools.” In: Robert E. Buswell (ed.) *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Macmillan Reference USA, 501–507.
- Cox, Collett 1995. *Disputed dharmas – Early buddhist theories on Existence*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Frauwallner, Erich 1951. *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*. Roma: IsMEO.
- Gold, Jonathan C. 2015. „Vasubandhu.” In: Zalta, Edward N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/vasubandhu/>>
- Hamar Imre (ford.) 1995. „A „csak-tudatosság” logikai bizonyítása. Vasubandhu: A húsz versszak kommentárja.” In: Agócs T. – Fehér J. – Hamar I. – Horváth. Z. Z. (vál.) *Buddhista logika*. Budapest: Orientalisztika Munkaközösség – Balassi Kiadó, 63–78.
- Hamar Imre 2009. „Egy Nāgārjuna-mű a Csoma-Gyűjteményben: A függően keletkezés.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2009/1: 27–42.
- Körtvélyesi Tibor 2011. „Ötből áll az ember.” *Vallástudományi Szemle* 2011/1: 42–67.
- Kritzer, Robert 2003. „Sautrāntika in the Abhidharmakośabhāṣya.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 26.2: 331–384.

- Lamotte, Étienne 1988. *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Saka Era*. Louvain: Peeters Press.
- Lusthaus, Dan 2004. „Yogācāra School.” In: Robert E. Buswell (ed.) *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Macmillan Reference USA, 914–921.
- Porosz Tibor 2000. *A buddhista filozófia kialakulása és fejlődése a théraváda irányzatban*. Budapest: A Tan Kapuja Főiskola.
- Ruzsa Ferenc 1997. „Négy mahájána mester.” *BUKSZ* 9 1997/1: 29–43.
- Ruzsa Ferenc 2013. „A legnagyobb buddhista filozófusok.” In: Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely (szerk.) *Buddhizmus*. Budapest: L’Harmattan, 79–94.
- Ruzsa Ferenc – Szegedi Mónika 2015. „Vasubandhu’s Vimśikā: A critical edition.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2015/1: 127–158.
- Sanderson, Alexis 1995. „The Sarvāstivāda and its Critics: Anātmavāda and the Theory of Karma.” In: *Buddhism into the Year 2000: International Conference Proceedings*. Bangkok and Los Angeles: Dhammakāya Foundation, 33–48.
- Szegedi Mónika 2013. „A rendszeres buddhista filozófia.” In: Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely (szerk.) *Buddhizmus*. Budapest: L’Harmattan, 59–78.
- Tenigl-Takács László 1997. *A jógácsára filozófiája*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- Tola, Fernando – Dragonetti, Carmen 2004. *Being as Consciousness: Yogācāra Philosophy of Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Willemen, Charles 2004. „Dharma and Dharmas.” In: Robert E. Buswell (ed.) *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Macmillan Reference USA, 217–224.
- Wood, Thomas E. 1994. *Mind Only. A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda*. Delhi: Motilal Banarsidass.