

Szanyi Szilvia

Buddhista idealizmus:

Vasubandhu *Vimśatikā* című művének filozófiai elemzése

A *mahāyāna* buddhizmus egyik legfontosabb irányzatát, az i. sz. 4. században kialakult *yogācāra* iskolát hagyományosan idealizmusként szokás értelmezni. Mivel az idealizmus rendkívül tág kategória, kimerítő definícióját adni jószerével lehetetlen. Mindenesetre a mai filozófiai értelemben vett idealizmus abból az ismeretelméleti alapvetésből indul ki, hogy a külvilághoz elme-független módon nem férhetünk hozzá. Mivel kizárólag az elménk mentális tartalmai, az *ideák* azok, melyekkel kapcsolatba kerülhetünk, felmerül a kérdés: van-e egyáltalán bármiféle anyagi oka vagy tárgy észleleteinknek? A szűkebb értelemben vett idealizmus válasza szerint nincs: a végső valóság mentális jellegű.

A *yogācāra* iskola másik közkeletű elnevezése, a *vijñapti-mātra* erre a szűkebb értelemben vett idealizmusra enged következtetni, a *csak-észlelet* tanítás értelmében ugyanis egyedül az észlelet az, ami valóban létezik. Ennek a tanításnak az egyik legvilágosabb kifejtését Vasubandhunak, a *yogācāra* iskola alapítójának *Vimśatikā* című művében olvashatjuk.

Jelen tanulmányban arra vállalkozom, hogy bemutassam és magyarázatokkal lássam el a *Vimśatikā*-ban megjelenő, időnként nehezen rekonstruálható érveket és elképzeléseket, melyeket Vasubandhu a külvilág reális, anyagi létezését védő ellenvetésekre reagálva fejt ki. A szöveg értelmezését tovább nehezíti, hogy a *Vimśatikā* egyes szakaszaiban a vers és a kommentár tartalma eltérést mutat, ami felvetheti annak gyanúját, hogy a kommentár és a versek szerzője esetleg nem ugyanaz a személy.¹ A szöveg magyarázatánál azonban, ahol csak lehetséges, együtt kezelem a kommentárt és a verset, de amikor a vers önálló olvasata eltérő értelmezésre ad lehetőséget, kitérek a vers és a kommentár közötti különbségekre.

¹ Lásd Ruzsa–Szegedi 2015.

Elemzésem tágabb keretét Vasubandhu idealizmusának vizsgálata adja. A mű részletes értelmezése és az abból levont következtetések reményeim szerint rávilágítanak majd Vasubandhu rendszerének azon vonásaira, melyek hasonlóságot mutatnak az Európában jól ismert idealista koncepciókkal, de még inkább Vasubandhu tanításának azon jegyeire, melyek egyedülállóan buddhistává teszik álláspontját.

A *Vimśatikā* elemzése és magyarázata

I. Az *elme-független tárgyak létezése nem szükségszerű* (1–7. vers)

Vasubandhu már a *Vimśatikā* első mondataiban felvázolja a mű célját, hogy bebizonyítsa: egyedül az észleleteink azok, melyek valóban léteznek, a külső, anyagi tárgyak nem.

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

Vasubandhu az első versben kijelenti, hogy a tárgyak, amelyeket az észleleteink megjelenítenek számunkra, éppen annyira valóságosak, mint azok a látászavar okozta jelenségek, melyek a szürkehályogtól szenvedő beteg szeme előtt tűnnek fel. Bár a hajszálak és foltok nyilvánvalóan nem léteznek a külvilágban, a betegek számára mégis valóságosnak látszanak.

A kommentár nemcsak hogy azonosítja Vasubandhu idealista alapvetését a *mahāyāna* irányzat állásfoglalásával, de a *Daśa-bhūmika-sūtrá*ból származó idézettel igyekszik rámutatni arra is, hogy a *yogācāra* idealizmus összhangban van a Buddha tanításával:

A *mahāyāna* kimondja, hogy a hármas világ csak-észlelet, hiszen ez áll a *sūtrában*: „Óh, Győzedelmes fiai! Mindez csak-tudat, az egész hármas világ.”

A kommentár a tárgyak pusztán észleletként való létezését a teljes *samsārā*-ra, azaz a létforgatag mindhárom birodalmára, a „hármas világ” egészére kiterjeszti.² A szöveg azzal a megállapítással folytatódik, miszerint az *abhidharma* irodalomban különféle konnotációkkal rendelkező tudat (*citta*), elme (*manas*) és észlelés (*vijñāna*) kifejezések tulajdonképpen az észlelet (*vijñapti*) szinonimái.³

Ezt az idealista elméletet támadja tehát Vasubandhu képzeletbeli vitapartnere, akinek ellenvetéseit a szöveg pontról pontra cáfolni fogja. Az ellenvető személye nem azonosítható egyetlen irányzat képviselőjével: véleményében több, a *yogācāra* elmélet ellen felhozható kritika olvad egybe. Az első ellen-érv szerint:

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]. (2)

Az ellenvető szerint tehát nem kételkedhetünk a tárgyak elme-független létezésében, ugyanis azok hiányában nem tudnánk számot adni arról, hogy (i–ii.) miért látjuk a tárgyakat szándékunktól függetlenül csak egy bizonyos helyen és időben, továbbá nem lenne magyarázat arra sem, hogy miként valósul meg (iii.) az interszubsjektivitás és (iv.) a tárgyak hatásyakorlása.

Először is, az ellenvetés szerint (i–ii.) a tárgyakat akarattunktól függetlenül, térben és időben elhelyezve érzékeljük. Ha azonban az észleleteink

² A hármas világ: az érzékek vagy vágyak birodalma, a formák birodalma és a formanélküliek birodalma.

³ Vasubandhu hasonlót állít az *Abhidharma-kośā*-ban is (2.34a-b): „cittaṃ mano ’tha vijñānam ekārtham” („A tudat, az elme és az észlelés ugyanazt a dolgot jelölik.”) A *citta*, *manas*, *vijñāna*, *vijñapti* különféle jelentésárnyalatairól lásd Hall 1986.

csupán külső tárgy nélküli mentális jelenségek lennének, akkor a tárgy észlelete bárhol és bármikor létrejöhetne. Az ellenvetés arra az evidens tapasztalatunkra hivatkozik tehát, hogy (i.) egy bizonyos tárgy észlelete csak egy bizonyos helyen jön létre, például az ELTE Bölcsészettudományi Karát csak a Múzeum körúton látom, a Margitszigeten nem. Ugyanígy (ii.) egyes észleleteink csak egy bizonyos időpontban jönnek létre, ahogyan zöld leveleket is csak tavasszal látunk a fákon, télen nem. Mivel ezek a szabályszerűségek teljesülnek, feltételeznünk kell, hogy az észlelet megfelel egy külső tárgynak, amely csak ott és akkor hozza létre az észleletet, ahol és amikor ténylegesen jelen van.

Továbbá, (iii.) észleleteink többnyire interszjektívek, vagyis nem csak egy személy tudatában jönnek létre.⁴ Ha meg tudunk egyezni arról, hogy ugyanazt tapasztaljuk, akkor jó okunk van azt feltételezni, hogy az észleletek olyan külső tárgyakkól származnak, amelyek minden jelenlevő számára közösek. Az ellenvetés szerint tehát külső tárgyak hiányában ez a közös érzékelés nem volna magyarázható, és az észleletek – ugyanúgy, ahogyan látászavar vagy hallucináció esetén – csak egy-egy ember tudatára korlátozódnának. Az ellenvetés szerint (iv.) a tárgyak hatásgyakorlása is csak abban az esetben lehetséges, ha létezik anyagi külvilág. Azok a tárgyak ugyanis, melyeket a szürkehályogtól szenvedő lát, vagy amelyeket álunkban tapasztalunk, nem képesek hatást kiváltani. A szürkehályogos szeme előtt repkedő rovar nem csíp meg, az álomban elfogyasztott ételtől pedig nem lakunk jól. Az ellenvető végül levonja a következtetést, miszerint tapasztalataink egyértelműen a tárgyak reális létezése mellett szólnak.

Vasubandhu válaszában a René Descartes (1596–1650) filozófiájából jól ismert álom-argumentumhoz folyamodik, hogy megmutassa: (i–ii.) a külső tárgyak nem szükségesek észleleteink tér- és időbeli meghatározottságának magyarázatához.

⁴ A szöveg a lények megnevezésére a *saṃtāna*, azaz a [tudat]folyam kifejezést használja. Ennek oka, hogy a buddhista tanítás értelmében sem a testben, sem az elmében nincs semmilyen állandó elem, mely egy személy lényegét (*ātman*) adhatná, mégis a létrejövő és rögtön meg is szűnő tudatpillanatok egymásutánisága egy folytonos személy látszatát kelti. Lásd Buswell–Lopez 2014: 759 (*saṃtāna* szócikk).

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

A vers és a kommentár kifejtik, hogy az álomban is ugyanúgy helyhez és időhöz kötöten észleljük a tárgyakat, mint a való életben, hiszen ugyanúgy csak bizonyos helyeken és időben, akaratunktól függetlenül jelennek meg nekünk a férfiak, nők, ligetek és effélék. Sőt mi több, Vasubandhu ennél is tovább megy, mikor azt állítja, hogy (iv.) az álomban látott tárgyak, bár nem valóságosak, mégis képesek hatást gyakorolni – ilyen például az álombeli együttlét hatására bekövetkezett éjszakai magömlés esete.

A hatás pedig az álombeli ártalomhoz hasonlóan; (4)

„Bizonyított” – így értendő.

A vers kommentárja az elsõre homályos álombeli ártalmat az éjszakai magömléssel azonosítja. Ahhoz tehát, hogy egy tárgy hatást válthasson ki, nem kell szükségszerűen léteznie, hiszen az álmok is képesek észlelhető reakciókat kiváltani a valóságban. Az éjszakai magömlés hevesen vitatott kérdés volt a buddhisták körében, mivel értelmezhető úgy is, hogy a szerzetesek vétének a *vinaya*, a szerzetesi szabályzat cölibátusra vonatkozó pontja ellen.⁵ Annak ellenére gondolták sokan úgy, hogy az éjszakai erotikus álomnak való karmikus hatása van, hogy az nyilvánvalóan csak a fantázia szüleménye, tényleges, fizikai érintkezés híján azonban sosem vont maga után súlyos következményeket (például kizárást a rendből).⁶

Végül, (iii.) az interszubsztivitás kapcsán felmerült ellenvetést Vasubandhu az éhes szellemek példájával hárítja el.

⁵ Vö. Lusthaus 2002: 478 és Lusthaus 2004: 917.

⁶ A témáról részletesen lásd Agostini 2009.

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

A „bizonyított” [kifejezés] ide is értendő. [...]

...mindannyian gennyfolyót és efféléket látnak. (3)

A buddhista kozmológia szerint az éhes szellemek világába a lények kapzsiságuk és mohóságuk miatt kerülnek. Az éhes szellemek étlen-szomjan vándorolnak, hasuk és étvágyuk hatalmas, azonban nyakuk olyan vékony, mint a tű, így sosem tudnak annyit enni, hogy kínjaikat csillapítsák. Ha pedig vizet találnak, az vagy tűzzé válik a torkukban, vagy pedig genny, vizelet stb. formájában jelenik meg előttük. Az éhes szellemek tehát egyfajta, számukra közös hallucinációban időznek, és bár a megjelenő szörnyűségek nem valószínűságosak, mégis mindannyian ugyanazt a szenvedést tapasztalják.⁷ Közös tapasztalataik oka pedig az, hogy a lények korábbi születéseikből hozott *kar-mái* hasonlóan értek be, így hasonló világot tapasztalnak maguk körül.

Vasubandhu külön-külön példákkal már megcáfolta a négy ellenvetést, azonban a következő példájával, a poklokkal mind a négyet egyszerre igyekeznek elhárítani:⁸

mind [a négy feltétel] pedig a poklokhoz hasonlóan,

„Bizonyított” – így értendő. [...]

[a pokollakók] pokolőröket és efféléket látnak,
akik kínozzák őket. (4)

A poklok példája hasonló az éhes szellemekéhez, amennyiben a lények itt is közösen képzelik és tapasztalják meg a körülöttük lévő világot. A pokollakók azonban nemcsak a borzalmas külső körülményeknek vannak kitéve,

⁷ Vö. Carpenter 2014: 146.

⁸ A buddhista poklokról részletesen lásd Szegedi 2009.

hanem a pokolőrök kínzásainak is. Ezeket a képzelt pokolőröket, kutyákat, varjakat minden pokollakó egyformán, helyhez és időhöz kötötten látja – így tehát megvalósul egyrészt az interszubsztitívitás, másrészt a térbeli és időbeli korlátozottság feltétele is. Végül pedig, bár ezek az őrök nem valóságosak, és csak a pokollakók *karmájának* hasonló beérése hozza létre őket, mégis képesek hatni a pokollakókra, olyannyira, hogy kínzásaik mérhetetlen szenvedést okoznak nekik.

Vasubandhu tehát a pokol példájával bizonyítja, hogy az ellenvetésben felhozott feltételek külső tárgy hiányában is teljesülnek. A bizonyítás pedig – állítja végül a kommentár –, ahogyan a pokolra, ugyanúgy a körülöttünk tapasztalható világra is érvényes.

Az ellenvető azonban még nem adja fel, és a negyedik vers kommentárjában felveti a kérdést: miért ne lehetnének a pokolőrök valóságos lények? Vasubandhu szerint ez nem lehetséges, ugyanis (i.) ha valóságos létezők lennének, ugyanúgy meg kellene tapasztalniuk a pokolbeli szenvedést, mint a pokollakóknak. Ám ha mindannyian ugyanúgy félnének és szenvednének, akkor mégis mi alapján tehetnék különbséget pokolőrök és pokollakók között? (ii.) Ha viszont a pokolőrök nem szenvednek, akkor miért születnek egyáltalán a pokolba? A buddhizmus tanításának értelmében ugyanis a lények érdemeiknek megfelelően születnek az egyes világokba, így szükség-szerűen meg kell tapasztalniuk az ottani boldogságot vagy szenvedést. A pokolőrök tehát egyik esetben sem lehetnek valóságos létezők, így nem marad más lehetőség, mint hogy a lények közösen képzelik oda őket.

A vitapartner felveti, hogy az állatok esetenként a mennybe születhetnek.⁹ Hasonlóképpen, miért ne történhetne meg, hogy egyes állatok és éhes szellemek azért születnek a pokolba, hogy betöltsék a pokolőr szerepét? Vasubandhu szerint azonban az analógia nem áll fenn:

⁹ Ismeretes, hogy a hinduizmusban az istenek hátaállatokon közlekednek, de az *Abhidharma-piṭaka* egyik könyve, a *Kathāvatthu* XX.4. (a szöveghely forrását lásd Tola–Dragonetti 2004: 165) említést tesz a *Trāyastriṃśa* menny urának, Śakrának a hátaállatáról, Erāvaṇáról, a háromfejű elefántról (lásd Aung–Davids 1915: 347). A mennybeli állatok szerepe különösen a tantrikus buddhizmusban válik fontossá.

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

Tehát míg a mennybe született állatok – köszönhetően korábbi jó *karmájuk*-nak – megtapasztalják a mennybeli boldogságot, addig a pokolörök nem élik át a pokol kínjait.¹⁰

Az ellenvető szerint, még ha el is fogadjuk, hogy nem valódi állatokkal és pokolörökkel van dolgunk, abban semmiképpen sem kételkedhetünk, hogy elme-független létezőkről van szó. Olyan élőlényeknek tűnő anyagi jelenségekről, melyeket a pokollakók *karmája* hoz létre. Vasubandhu azonban rámutat arra, hogy ha a lények tudatában található karmikus lenyomatok hozzák létre a pokolörököt, akkor nincs okunk anyagi vagy elme-független létezőknek gondolnunk őket: miért ne lehetnének pusztán észleletek?

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]? (6)

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? (7)

¹⁰ A szanszkrit szövegben a *bhājana-loka*, azaz a világedény szó szerepel, ami tulajdonképpen az élőlények (*karmájuk* eredményeként létrejövő) tágabb, élettelen környezetét jelenti, lásd Szegedi 2009: 37–42, Buswell–Lopez 2014: 110 (*bhājanaloka* szócikk).

A *yogācāra* iskola elképzelése szerint minden elkövetett cselekedet egy tudat alatti karmikus lenyomatot, maradványt (*vāsanā*) hoz létre a lények tudatfolyamában, mely később ismét tudatosodik és megnyilvánul.¹¹ A kommentár egyértelműen rámutat arra, hogy ha a tettek lenyomatai a lények tudatfolyamában vannak jelen, akkor nem logikus a *vāsanāk* következményeit (a pokolorként megjelenő létezőket) tudatfolyamon kívüli, anyagi jelenségeknek értelmezni. Ráadásul, ha figyelembe vesszük, hogy a pokollakók szenvedései és félelmei is végső soron mentális jelenségek, akkor még valószínűtlenebbnek tűnik az ellenvető felvetése, miszerint két mentális jelenséget egy anyagi szint köt össze.¹²

II. Doktrinális kérdések és inszubsztancialitás (8–10. vers)

Minden filozófiai érv dacára az ellenvető továbbra is kitart amellett, hogy nyomós okunk van azt feltételezni, hogy léteznek külső tárgyak: a szent iratokban ugyanis maga a Buddha beszél az érzékterületek, az *āyatana*k valószínű létezéséről.

A buddhizmus szerint összesen tizenkét érzékterületet különböztethetünk meg. A tizenkettőből hat úgynevezett belső *āyatana*, ide tartozik az öt érzékszerv és az elme, illetve az azokhoz kapcsolódó hatóképességek (például a látóképesség). Hat pedig külső *āyatana*, ezek az érzékszervekhez tartozó érzéktárgyak (például a szem esetében a színek és a formák, az elménél a mentális jelenségek).

Vasubandhu szerint azonban a Buddha a tanítványok képességeihez alkalmazkodva pusztán célzatosan állította, hogy valóban léteznek külső érzékterületek.

¹¹ Vö. Tola–Dragonetti 2004: 87, Waldron 2003: 218–219, Lusthaus 2002: 472–473, akik szerint a *vāsanāk* párhuzamba állíthatóak az *ālaya-vijñāna* magjaival.

¹² Ruzsa 2013: 85, Tola–Dragonetti 2004: 87. A szakaszon jól kivethető Vasubandhu metafizikai minimalizmusra való törekvése is, lásd Carpenter 2014: 138, 142. Az érv az európai filozófiában Ockham borotvájaként elhíresült elvre támaszkodik.

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. (8)

Ez a vers a Buddha *mahāyānā*ban közismert pedagógiai módszerére, az *upāya-kausalyā*ra („ügyes módszer”) utal. A Buddha – mivel felismerte, hogy nem minden tanítvány képes azonnal befogadni a *sūtrák* valódi értelmét, és egyeseket csak lassabban lehet bevezetni a tanba – a tanítását a tanítványok képességeihez igazította. Így a *sūtrák*ban foglaltak nem feltétlenül a végső igazságot fejtik ki. A Buddha valós tanításait *nītārthā*nak, míg a további magyarázatra szorulókat *neyārthā*nak nevezzük – ez utóbbiakat azonban el kell vetnünk, ha a kívánt célt elértük velük.

Utóbbira példa a hirtelen született lények esete. Vasubandhu szerint a Buddha pusztán azért tanította, hogy léteznek olyan lények, akik spontán létrejövésével és teljesen kifejlett testtel kerülnek abba a világba, ahol múltbeli *karmáik* miatt újjá kell születniük, hogy megvilágítsa a tudatfolyam folytonosságát két születés, illetve létforma között.¹³ Azonban a buddhizmus *anātman* (inszubsztancialitás vagy lényegnélküliség) tanításával – mely szerint valójában nem léteznek lények, csupán az azokat alkotó tényezők (*dharmák*) – összeegyeztethetetlen bármiféle lény szubsztanciális létezésének feltételezése.

Vasubandhu értelmezésében az *āyatanákról* szóló buddhai tanítást is *neyārthā*nak kell tekinteni. A Buddha nem végső igazságnak szánta, hogy az érzékterületek léteznek; valós célja e tanítással az volt, hogy rávezesse a tanítványokat a személy éntelenségére, inszubsztancialitására (*pudgala-nairātmya*).¹⁴

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

¹³ Ilyen hirtelen született lények az éhes szellemek, az istenek, a pokolra kerülő lények és a köztes lények, lásd Anacker 1984: 176.

¹⁴ A személy inszubsztancialitásáról részletesen lásd Szegedi 2013: 72–74.

A *yogācāra* szerint az észlelési folyamat kettős jellegű, amennyiben tévesen megkülönböztetjük az észlelő szubjektumot és az észlelés elme-függetlennek gondolt tárgyát. Vasubandhu értelmezésében a Buddha tulajdonképpen az észlelésnek erre a kettős természetére gondolt, amikor az észlelés belső, szubjektív területét (például a szem vagy a test érzékterületét) megkülönböztette az azokhoz tartozó külső, objektív érzéktárgyaktól (például a szín- vagy a tapintásérzet érzékterületétől). A szubjektív területet, a belső *āyatanā*kat nevezi a vers magnak (*bīja*), míg az objektív területet alkotó külső *āyatanā*kat az észlelet megjelenéseinek (*ābhāsa*) tartja.

Az észlelő *āyatanā*k szerinti felosztása rávezet minket arra, hogy nem létezik állandó lélek vagy lényeg az emberben, nincs egy szubjektum, aki lát, hall, gondolkodik, hiszen valójában ez a hatféle észleléstípus az, amit tévesen egy észlelő alanynak gondolunk.

Mert így [ezzel a tanítással] eljutunk a személy inszubsztancialitásához,
viszont a másik fajta tanítással
a tényezők inszubsztancialitásához jutunk
képzelt szubsztanciájuk [felismerése] révén. (10)

A csak-észlelet tanítás viszont a *dharmák*, azaz a tényezők, a tapasztalati valóság végső elemeinek az inszubsztancialitását is felfedi, mivel megértjük, hogy a tényezők nem önálló, elme-független létezők, hiszen csupán észlelet az, ami színeként és egyéb külső tárgyként jelenik meg.

Ezen a ponton azonban a vitapartner felveti, hogy ha egyáltalán nem léteznek tényezők, akkor nem létezhet az észlelet sem, ugyanis az is csak egy a tényezők közül. Vasubandhu szerint azonban a tényezők inszubsztancialitása nem azt jelenti, hogy tagadjuk létezésüket, hanem, hogy felismerjük: szubsztancialitásuk csupán képzelt.

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.

A kommentár szerint tehát azok, akik a *dharmáknak* önálló esszenciát (*svabhāva*), vagyis elmétől független szubsztancialitást tulajdonítanak, tévednek, és ettől, a téves szubjektum-objektum megkülönböztetésen nyugvó vélekedéstől meg kell szabadulniuk.¹⁵ A kommentár azonban egy Vasubandhu eddigi állításaihoz képest meglepő gondolatot fogalmaz meg, amikor kijelenti, hogy a *dharmák* mégis rendelkeznek valamiféle kimondhatatlan szubsztancialitással, melyhez kizárólag a buddhák férhetnek hozzá.

A kommentár kitér arra is, hogy nemcsak a személy és a tárgyak, hanem maguk a puszta észleletek is inszubsztanciálisak, amit egy másik észlelet segítségével ismerhetünk fel. Amikor ugyanis az észlelés nem egy külső tárgyra, hanem egy másik észleletre irányul (például visszaemlékszem egy korábbi gondolatomra), akkor az aktuális észleletnek egy korábbi észlelet lesz a tárgya. Az azonban, hogy egy észleletnek *független* tárgya legyen – még ha az egy másik észlelet is –, összeférhetetlen a *csak-észlelet* tanítással.

III. Az elme-független külvilág feltételezése inkohereus (11–15. vers)

A *Vimśatikā* következő részében Vasubandhu azt igyekszik rész-egész viszonyra vonatkozó érveivel bizonyítani, hogy nemcsak szükségtelenek az elme-független tárgyak az észlelés magyarázatához, hanem létük egyenesen lehetetlen, ugyanis az elme-független külvilág fogalma ellentmondást foglal magában.

A [szín és a többi érzékterület] mint [az észlelés] tárgya nem lehet sem egy, sem atomok szerint több;

[nem lehetnek a tárgyak] azon [atomokból álló] molekulák sem;

mivel az atom [léte] képtelenség. (11)

Az atomokat (*paramāṇu*) illetően nincs egységes elképzelés a buddhizmusban: míg a *hīnayāna* irányzatok az atomok létezése mellett érveltek, addig a *mahāyāna* iskolák elutasították, hogy ilyen önálló, oszthatatlan egységek

¹⁵ A szakasz és maga a *svabhāva* szó használata is Nāgārjuna és a *madhyamaka* iskola filozófiáját idézi fel.

valóban léteznének.¹⁶ Vasubandhu szerint a tárgyak három módon létezhetnének az elmén kívül, azonban egyik elképzelés sem alkalmas arra, hogy a külső tárgy fogalmát konzisztenssé tegye.

Az első elgondolás szerint az érzéktárgy egy egész – ilyen elméletet fogalmazott meg a hindu *vaiśeṣika* filozófiai iskola. A *vaiśeṣikák* úgy tartották, hogy az atomokból felépülő egész tárgy (*avayavin*) különbözik a részeitől, valamiképpen több az alkotóelemeinek összességénél. Így fordulhat elő például, hogy míg egyetlen atomot nem tartottak észlelhetőnek, az egész tárgy mégis látható.¹⁷

Ennek a *vaiśeṣika* szemléletnek két típusát különböztethetjük meg: míg az első szerint a részek összessége és a felettük álló egész is létezik, a második csak az egész létezését fogadja el.¹⁸ Vasubandhu a 11. versben az első koncepció ellen érvel, véleménye szerint ugyanis sehol sem észlelhető olyan egész, mely más lenne, mint az alkotóelemei. Például amikor látok egy szerket, tulajdonképpen csak részeinek az összességét látom. Vasubandhu a kiterjedt, rész nélküli egészek kritikájára a 15. versben tér ki.

Az ellen az elmélet ellen, miszerint a tárgy több atomból áll, Vasubandhu úgy érvelt, hogy – mivel az atomok egyenként nem észlelhetőek – maga a tárgy sem lehetne érzékelhető. A harmadik lehetőség az atomok molekulává (*saṃghāta*) formálódása volna. Vasubandhu ezen a ponton még csak jelzi a problémát, melyet a 12–14. versben fog részletesen tárgyalni: az atom mint térben tagolhatatlan szubsztancia képtelenség.

Az ellenvető számára azonban nem világos, hogy az atomok abban az esetben, ha molekulát alkotnak, miért nem tekinthetőek oszthatatlannak. Vasubandhu kifejti, hogy ha egy atom egyidejűleg a hat égtáj szerint¹⁹ hat másik atommal kerül érintkezésbe, akkor a középső atom nem lehetne egységes, hiszen hat részt különíthetnénk el benne.

¹⁶ Buswell–Lopez 2014: 622 (*paramāṇu* szócikk).

¹⁷ Vö. Anacker 1984: 128, Tola–Dragonetti 2004: 98–99.

¹⁸ Kapstein 2001: 109.

¹⁹ Észak, kelet, dél, nyugat, fent és lent.

Hat [másik atommal] való egyidejű érintkezésekor
 a [középső] atomnak hat része [lenne];
 ha a hatnak azonos a helye,
 a dolog egy atomnyi méretű volna. (12)

Ha viszont ragaszkodunk ahhoz, hogy az atomok oszthatatlanok, akkor részek hiányában teljes egészükben kellene molekulává kapcsolódnuk. Ez viszont ahhoz az abszurd következményhez vezetne, hogy az összes atomnak ugyanaz volna a helye. Ráadásul, ha az összes atom egy helyen van, és egyik sem nyúlik túl a másikon, maga a halmaz is csak egy atomnyi méretű lenne. Egy atom azonban nem érzékelhető. Az ilyen érzékelhetetlen halmazokból álló tárgyak maguk sem lehetnének tapasztalhatóak, végeredményben pedig a világon semmi sem lenne észlelhető. Az érv azon alapul, hogy az atomokat ebben az esetben kiterjedés nélküli pontoknak kell tekintenünk. Világos, hogy ha egy kiterjedés nélküli pont hat másik kiterjedés nélküli ponttal kapcsolódik össze, akkor összetételük sem lesz nagyobb.²⁰

Az ellenvető ezen a ponton felidézi a kasmíri *vaibhāṣikák* tanítását, akik szerint az atomok, mivel nincsenek részeik, valóban nem érintkezhetnek – azok halmazai, tehát a molekulák viszont igen. Több egymással érintkező molekula alkotja a hétköznapi tárgyakat (*pinḍa*), melyeket pusztán elménk tevékenysége miatt képzelünk egységes létezőknek.²¹

Vasubandhu kiemeli, hogy mivel a *vaibhāṣikák* sem fogadják el, hogy letézne egy részek felett álló egész, így a molekula sem lehet más, mint az őt alkotó atomok összessége.

Ha az atom nem érintkezik, akkor
 mi [érintkezik] az azokból álló molekulák [közt]?
 És ezek érintkezése [már] nem zárható ki azzal,
 hogy nincsenek részeik. (13)

²⁰ Siderits 2007: 162, vö. Kapstein 2001: 112–113.

²¹ Tola–Dragonetti 2004: 103, Anacker 1984: 126–128.

Felmerül tehát a probléma: hogyan lehetséges, hogy a molekulák tudnak egymással érintkezni, annak ellenére, hogy a molekulákat alkotó atomok nem? Hiszen ha a molekula semmi több, mint az azt alkotó atomok csoportosulása, akkor két molekula érintkezése esetén valójában atomok érintkeznek. Ez utóbbit azonban a *vaibhāṣikák* nem tartják lehetségesnek. Tehát, ha az atomok nem érintkezhetnek, akkor a molekulák sem. Viszont, hívja fel a figyelmet Vasubandhu, a molekulák érintkezésével nem az a probléma, hogy nincsenek részeik (hiszen vannak, tudniillik az atomjaik), hanem, hogy valós létezésük ellentmondásos, így legfeljebb mentális konstrukcióknak tekinthetők.²²

Ráadásul, az érvelés folytatása szerint az atomokat, függetlenül attól, hogy érintkeznek-e vagy sem, nem lehet oszthatatlannak tartani. Az atomnak ugyanis részekre tagolhatónak kell lennie, hiszen ellenkező esetben lehetetlen volna, hogy az atomokból felépülő tárgyak árnyékot vessenek vagy eltakarjanak.

Aminek térbeli részei vannak, az nem lehet egységes.

Máskülönben hogyan [lehet] árnyék és takarás?

Ha nem különbözik a dolog [az atomjaitól],

akkor azok [az árnyék és a takarás] nem hozzá tartoznak. (14)

A vers érvelése arra az evidens tapasztalatunkra támaszkodik, hogy mikor a nap megvilágít egy tárgyat, az egyik oldalát éri fény, a másik fele viszont árnyékos marad. Ha az atomoknak, melyekből ezek a tárgyak felépülnek, nem lennének részeik, akkor nem takarhatnának el semmit, a napfénynek sem szabhatnának gátat, így annak a teljes atomot meg kellene világítania. Mivel tagadása abszurd következményre vezet, el kell fogadnunk tehát, hogy az atom részekre osztott. Vasubandhu könnyedén hárítja el vitapartnere azon felvetését, miszerint az árnyék és a takarás kizárólag a dolgok, az egész tárgyak jellemzői, nem pedig az atomoké. Hiszen ha a tárgy nem más, mint az atomjai – ahogyan azt a *vaibhāṣikák* is elismerik –, akkor az árnyéknak és a takarásnak az atomokra is jellemző jelenségeknek kell lenniük.

²² Kapstein 2001: 113 és Siderits 2007: 163.

A kommentár azonban némileg másképpen értelmezi a vers első felét:

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.

A kommentár megmagyarázza ugyan, mit ért a vers árnyékon, de nem tárgyalja az eltakarás kérdését. Helyette egy új elemről, az atomok áthatolhatatlanságáról beszél, mely szintén nem magyarázható térben tagolatlan, kiterjedés nélküli atomokkal. Ha ugyanis az atom nem kiterjedt, akkor mégis hogyan zárhatja el az egyik atom a másik atom útját? Ha pedig az egyik atom nem pattanna vissza a másiktól, akkor megint azzal a furcsasággal találánk szemben magunkat, hogy az atomok csoportosulása és lényegében az egész világ egy atomnyi méretűvé redukálna.

Vasubandhu a 15. versben tér ki a részek nélküli, kiterjedt egész problémájára. Ezen a ponton azt igyekszik bebizonyítani, hogy az is abszurd következményekkel jár, ha az érzéktárgyat logikai értelemben egynek tekintjük.

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]. (15)

A kommentár szerint (i.) ha például a föld *egy* lenne, nem tudnánk fokozatosan haladni, hiszen egyetlen lépésünkkel az egészet bejárnánk. Ha az érzéktárgy valóban egy oszthatatlan egység lenne, akkor (ii.) nem lehetne valamit egyszerre észlelni és nem észlelni. Nem lenne magyarázható például, hogy miért látom az asztalra lerakott könyv fedőlapját, de nem látom a hátulját, vagy miért van az, hogy amikor megfogom a bögre fülét, akkor nem az egész bögrét fogom meg egyszerre. Továbbá, (iii.) ha az érzéktárgy *egy* egész, akkor hogyan tartózkodhatnának *egy* helyen (például egy közös karámban) egymástól

elszeparáltan különféle állatok? Ha az egész karám valóban egy oszthatatlan egész lenne, akkor ahol az egyik állat áll, pontosan ugyanott kellene állnia az összes többinek is. Mégis evidens tapasztalatom, hogy az állatok között üres tér van, ami elválasztja őket. Végül pedig (iv.) ugyanúgy látnunk kellene az apró vízbogarakat, mint a nagyokat, ha színük és formájuk megegyező.

Bár a verset megelőző kommentár azt vetítette előre, hogy a 15. versben fenomenológiai értelemben vett érzetminőségekről (például színtapasztalatról) fog szó esni, ezzel szemben a vers, de különösen a kommentár a hétköznapi tárgyak köréből hoz példákat.²³ Sőt mi több, a kommentár – különösen a föld egy lépéssel történő bejárása kapcsán – mintha az egész világ egységességéről beszélne.²⁴

A vers harmadik eleme, amennyiben nem a kommentár felől értelmezzük, fordítható úgy is, hogy ha valami valóban egy, akkor annak nem lehetne egyszerre többféle állapota. Ennek fényében az állatok térbeli elhelyezkedése nem túl találó példa. A vers „nem lennének láthatatlanok a finom [részletei]” szakasza pedig, szemben a kommentár értelmezésével, ami két eltérő méretű, de minden egyéb tekintetben teljesen megegyező vízbogarat hasonlít össze, feltehetően pusztán arra kívánt utalni, hogy ha látok valamit, és az tényleg egy elemezhetetlen egész, akkor érthetetlen, miért nem látom annak minden egyes apró részletét (például egy falevél teljes erezetét).

A fentebb említett abszurdítások fényében tehát az érzéktárgyakat nem tekinthetjük oszthatatlan egészeknek, szükségszerűen feloszthatónak kell lenniük. A felosztás végső eleme pedig az atom lenne. Az atom léte azonban, mint már Vasubandhu korábban bebizonyította, lehetetlen. Ha pedig a tárgyak sem atomok halmazai, sem oszthatatlan egészek nem lehetnek, nem maradt más, mint hogy végleg elveszük az elme-független külvilág teóriáját, és elfogadjuk a csak-észlelet tanítást.

²³ Siderits 2007: 165–166.

²⁴ Vö. Ruzsa 1997: 34. 20. j.

IV. Az érzékelés és az emlékezés (16–17. vers)

A következő ellenvetés azon a meggyőződésen alapul, miszerint valaminek a létezését többnyire az érzékszerveinken keresztül, érzékeléssel állapítjuk meg. A buddhizmus szerint a közvetlen érzékelés (*pratyakśa*) egyike a *pramāṇā*knak, azaz a mérvadó ismeretforrásoknak.²⁵ Ha azonban külső tárgyak nem léteznek, hogyan jöhet létre mégis az érzékelés tudata, annak tudatossága, hogy valamit érzékelünk?

Vasubandhu első lépésben a már jól ismert álom-argumentumot használja arra, hogy bebizonyítsa: az érzékelés tudata külső tárgy hiányában jön létre.

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? (16)

Véleménye szerint az érzéki észlelés tudatának létrejötte nem támasztja alá, hogy léteznek elme-független tárgyak. A külvilág érzékelése ugyanis sohasem nevezhető közvetlennek, hiszen aminek közvetlen tudatában vagyunk, azok mindig elménk mentális tartalmai, függetlenül attól, hogy észleletünk tárgyait valóban létezőnek gondoljuk-e, vagy sem. A kommentár nyomán az érv a következő: a tárgyat, melyről az érzékszerveink tudósítanak, az elme értelmezi és látja el különféle mentális asszociációkkal, így létrehozva az érzékelés tudatát. Az elme számára ily módon megjelenő tárgy azonban

²⁵ A buddhizmus az érzékelés mellett mérvadó ismeretforrásnak tekintette a következtetést, illetve a szentiratokat is (bár ez utóbbit gyakran a következtetés egy fajtájaként értelmezik). Ahogyan arra Kellner és Taber felhívták a figyelmet, a *Vimśatikā* első hét verse a következtetést, a 8-tól a 15. versig tartó szakasz pedig a szentiratokban foglaltak értelmezését tárgyalja, megmutatva, hogy egyik sem bizonyítja az elme-független világ létét. Lásd Kellner–Taber 2014: 743–744, 748–749.

teljesen más, mint ami az érzékszerveknek megmutatkozott.²⁶ Az érzékelés tudata tehát az érzékelés tárgyának jelenléte nélkül jön létre, így semmi esetre sem tartható a külvilágbeli tárgyak *közvetlen* érzékelésének. A külső tárgy hiánya még feltűnőbb, ha figyelembe vesszük a dolgok pillanatnyi létezésének elméletét (*kṣaṇikavāda*), amelyet többek között a *sautrāntikák* is vallottak. Ennek értelmében a tapasztalati tényezők, amint létrejönnek, azonnal meg is szűnnek; így mire az elme elé kerül az érzékelt tárgy, addigra az már megszűnt létezni. Mivel a tudatosult érzékelés közvetlenül sohasem a tárgyakra irányul, hanem azok mentális reprezentációira, az érzékelés tudatának létrejötte nem bizonyíthatja az elme-független tárgyak létezését.²⁷

A vers kommentárja nehéz helyzet elé állítja az értelmezőt. Abban, hogy a szöveg látszólag az érzékelés külső tárgyairól beszél, egyes értelmezők annak a koncepciónak a megerősítését látták, miszerint Vasubandhu – hasonlóan Immanuel Kanthoz (1724–1804) – tulajdonképpen nem a külvilág objektív létezését tagadta, hanem csak azt, hogy a valóságot megismerhetnénk úgy, ahogyan az önmagában létezik. Ezen értelmezések szerint Vasubandhu úgy vélekedett, hogy a külvilágról csak az észleleteink és elménk koncepcióinak közvetítésével, azoktól befolyásolva szerezhethetünk tudomást. Valószínűbb azonban, hogy a szöveg csak a realista ellenvetés semlegesítése érdekében említi a tárgyak objektív létezését, azért, hogy bemutassa, még a realista elmélet keretein belül sem lehetséges a tárgyak közvetlen érzékelése.

Az ellenvető – miután az érzékelés értelmezésével nem sikerült – most az emlékezés elemzésével kísérli meg rábírnival Vasubandhut arra, hogy fogadja el a külső tárgyak létezését. Ha az észlelésnek nincs külső tárgya, akkor felmerül a kérdés: mi különbözteti meg az emlékezés és az észlelés folyamatát, hiszen mindkettő egy mentális tárgy szemlélése. Az ellenvető úgy gondolja, hogy csak olyan dologra emlékezhetünk, amit korábban valóban – azaz az elme-független külvilágból származóan – megtapasztaltunk.

²⁶ A *yogācāra* későbbi filozófusai, Dignāga és Dharmakīrti szerint az észlelés első lépése a tiszta (*nirvikalpa*) érzékelés, amikor az érzékszerv kapcsolatba lép a külvilággal, de az elme nem avatkozik be a folyamatba. Ez a nyers információ azonban az elme számára értelmezhetetlen, mindaddig, míg az elme konceptuális formáinak segítségével felfoghatóvá nem teszi maga számára. Lásd Kochumuttom 1982: 184–185.

²⁷ Tola–Dragonetti 2004: 111–112, Siderits 2007: 169, Kochumuttom 1982: 181–185.

Már elmondtuk, hogyan [jön létre] a [tárgyként] megjelenő észlelet,
az emlékezés pedig abból [az észleletből származik]. (17)

Vasubandhu korábban már kifejtette, hogyan lehetséges, hogy az észleletek, noha valójában nincs elme-független tárgyuk, mégis külső tárgyként jelennek meg. Az emlékezet tulajdonképpen ezekből a csalóka, tárgyaknak tűnő észleletekből jön létre, vagyis nem magukra a külső tárgyakra emlékezünk. Az emlékezet jelensége tehát – hasonlóan az érzékeléséhez – nem bizonyítja, hogy létezik elme-független külvilág.

Az ellenvető visszatér a Vasubandhu számára kulcsfontosságú analógiára álom és ébrenlét között, melyet azzal igyekszik megkérdőjelezni, hogy megállapítja: tisztában vagyunk azzal, hogy az álomban nem létező tárgyakat látunk. Ha tehát az éber észleletek is ugyanúgy tárgy nélküliek volnának, mint az álombeliek, akkor azt magunktól fel kellene ismernünk. Ez viszont nyilvánvalóan nem történik meg, így az ébrenléti észlelés nem írható le az álombeli észlelés analógiájával – szól az érv. Ám Vasubandhu szerint a vitapartner érvelésében figyelmen kívül hagy egy kulcsfontosságú elemet: a felébredést.

Az álmot látó a tárgy nemlétét nem ismeri fel,
míg fel nem ébred. (17)

A vers felhívja a figyelmet arra, hogy az álombeli tárgyak nemlétezésére csak az után jövünk rá, hogy felébredtünk, az álom közben ezzel nem vagyunk tisztában. Az ébrenléti tapasztalat tárgyainak nemlétét is csak akkor fogjuk megérteni, ha ráeszmélünk a téves szubjektum-objektum megkülönböztetésre, és a szó buddhista értelmében felébredünk. A kommentár kétféle tudásról beszél, amelyek révén megérthetjük a külső tárgyak valótlanágát: az első egy világfeletti tudás, mely a megvilágosodás eredménye, a második pedig egy tiszta, de evilági tudás. Ez utóbbi azt jelenti, hogy a megvilágosodott személy továbbra is külső tárgyakat tapasztal, de már tudja, hogy a felosztás észlelt tárgy és észlelő alany között csak konceptuális, nem valóságos.²⁸

²⁸ Anacker 1984: 177. 19. j.

V. A szolipszizmus ellen: elmék interakciója (18–21. vers)

Vasubandhu a következőkben az elmék közötti kölcsönhatás lehetőségét tárgyalja, ezzel visszautasítva a vitapartner felvetését, miszerint a csak-tudat tanítás a szolipszizmus veszélyével fenyeget. A vitapartner szerint ha Vasubandhunak tényleg igaza van, és minden, amit tapasztalunk, csupán saját tudatunk módosulása következtében jön létre, akkor hogyan befolyásolhatja bármi a gondolkodásunkat? Hogyan hathatnak ránk jó és rossz barátok vagy igaz és hamis tanítások, ha kívülág egyáltalán nem létezik?

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

Vasubandhu szerint – szemben azzal, amit a szolipszizmus állít – nemcsak a saját elménk létezik, hanem más tudatok is, melyek képesek egymásra hatást gyakorolni és egymást megismerni. Vasubandhu válasza tehát a felvetett problémára az, hogy a meghatározó ok nem egy külső tárgy, hanem egy másik személy tudatállapota. A lények tudatállapotai ugyanis közvetlenül – anyagi közvetítő nélkül – képesek hatni egymásra, így észleleteik kölcsönösen meghatározzák egymást.

Az ellenvető visszatér az álom problémájához, amikor felveti, hogy ha az ébrenléti és az álombeli észlelés ugyanúgy külső tárgy nélküli, akkor miért nincs az álomban elkövetett tetteknek ugyanolyan karmikus következményük, mint az ébren elkövetett cselekedeteknek?

Az álomban tunyaság nyomja el az elmét,
ezért nem hasonló a következmény. (18)

Vasubandhu szerint a különbség oka, hogy az álomban nem vagyunk annyira tudatában a cselekedeteinknek, mint ébren. Tehát a tudatállapotok eltérése tesz különbséget álom és ébrenlét között, és nem az, hogy ébren van külső tárgy, álomban pedig nincs. A 18. versben felmerült kérdés egyben morális

is: mitől minősül negatívnak vagy pozitívnak egy cselekedet? A buddhizmus válasza szerint a szándék határozza ezt meg. Ha tehát egy tettet szándékosan követünk el, felelnünk kell érte, azonban az álomban ez a fajta tudatosság gyengébb. Az álom és az ébrenlét között tehát nem annyira minőségi, mint inkább fokozati eltérés mutatkozik.²⁹

Azonban ha a verset önmagában, a kommentár nélkül olvassuk, akkor lehetséges úgy értelmezni a szöveget, hogy Vasubandhu ebben a szakaszban még nem a különböző elmék egymásra gyakorolt hatásáról, hanem pusztán a külvilágra vonatkozó észleleteink koherenciájáról kívánt beszélni. Az ébrenléti észlelés során a külvilág azért tűnik egységesebbnek az álomban tapasztalt világnál, mert az utóbbi esetben az észleleteink kevésbé konzisztens módon határozzák meg egymást.³⁰

Mi történik azonban akkor, ha valaki gyilkosságot követ el? – szól a következő ellenvetés. Ha minden csak észlelet, akkor senkinek sincs teste, amivel árthatna, vagy hangja, amivel bántóan beszélhetne. A mészáros például hogyan ölheti meg a bárányokat, ha nincs is teste? Ha viszont nem ő ölte meg a bárányokat, akkor hogyan vádolhatjuk egyáltalán gyilkossággal?

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

Vasubandhu szerint a halál egy tudati változás, melyet mások észleletei, tudatállapotai is képesek előidézni. A buddhista történetekben nem egy olyan eset szerepel, amikor valaki démonok vagy nagy erejű mágusok mentális erejétől elveszíti az emlékezetét, különös álmot lát, vagy megszállják őt a rossz szellemek.³¹

²⁹ Vö. Carpenter 2014: 152–153.

³⁰ Vö. Ruzsa 1997: 34.

³¹ Bár Vasubandhu példái mai szemmel mesébe illőek, a korban tényleges meggyőző erővel bírhattak. A mitológiai példák leírásához lásd Hamar 1995: 77. 24–25. j., Anacker 1984: 178.

Az ilyen esetekben a lények pusztán tudatállapotaik segítségével hatnak másokra, anélkül, hogy ehhez fizikai testre lenne szükségük. Ugyanez érvényes a halálra is: amikor egy lény akadályozza egy másik életerejét, akkor annak folytonos tudatfolyama megszakad, adott élete véget ér, és egy újabb létformában születik újra.

Vasubandhu, hogy bizonyítsa, mekkora jelentősége van az elmével elkövetett tetteknek a Buddha szerint is, felidézi a Magasztos beszélgetését a dzsaina Upālival.³²

Máskülönben hogyan ürülhetett ki a Daṇḍaka erdő

a bölcsek haragja miatt?

Különben ez [a történet] hogyan bizonyítaná,

hogy az elmével történő ártás nagy vétek? (20)

A *sūtrában* a Buddha arról tanít, hogy az elmével történő ártás jóval súlyosabb vétek, mint a fizikai vagy a verbális. A Buddha azt kérdezi Upālitól, hogy hallott-e róla, hogyan ürült ki a Daṇḍaka, a Mātanga és a Kalinga erdő, mitől pusztultak el az ott lakó lények. Upāli úgy tudja, hogy mindez a bölcsek elméjének gonoszsága miatt történt. Ha a lények pusztulását nem a bölcsek mentális ereje okozta volna, hanem – ahogyan az ellenvető értelmezni kívánja a történetet – a bölcsekhez kegyes nem-emberi lények felelősek érte, akkor ez a példa nem bizonyítaná azt, hogy az elmével történő ártás súlyosabb bűn, mint a fizikai vagy a szóbeli. A *sūtra* tehát alátámasztani látszik Vasubandhu álláspontját, miszerint a lények tudatállapotai képesek hatni egymásra fizikai test hiányában is.

A *Vimśatikā* végül a gondolatolvasás problémáját fejtegeti. A gondolatolvasás képessége, avagy mások elméjének ismerete egyike az öt, meditációs gyakorlat során megszerzhető világi képességnek. Aki rendelkezik ezzel az erővel, betekintést nyerhet mások tudatállapotaiba. Ehhez azonban Vasubandhu elmélete szerint nem szükséges semmilyen anyagi világot vagy közvetítőt feltételezni, ugyanis a gondolatolvasás közvetlenül a tudatok között megy végbe.

³² *Upālisutta, Majjhima-nikāya* 56.

Az ellenvető arra kíváncsi, hogy ha minden csak észlelet, akkor a gondolatolvasók valóban ismerik-e mások elméjét, vagy sem. Ha ismerik, akkor – a 10. szakasz kommentárjának gondolata szerint – a *csak-észlelet* tanítás megdőlné, mivel a megismert elmeállapot is létezne a gondolatolvasó észleletének önálló tárgyaként. Ha viszont nem ismerik, akkor mi alapján nevezzük őket „mások elméjét ismerőknek”? Vasubandhu szerint a gondolatolvasók, bár megismerik mások elméjét, de tudásuk téves, nem felel meg a tárgyuknak.³³

A mások elméjét ismerők tudása
nem felel meg a tárgyának. Hogyhogy?
Mint a saját elme ismerete, tudatlanságunk miatt;
mint a Buddha-terület [esetében]. (21)

Bár a szakasz rendkívül homályos, Vasubandhu minden bizonnyal azt állítja, hogy a gondolatolvasás lehetséges, és meg lehet ismerni mások elméjét, viszont ez az ismeret nem teszi a másik elméjét külső tárggyá, hasonlóan ahhoz, ahogy a saját elménk és gondolataink megítélése sem teszi elménket azzá. Saját és mások elméjét a nem-tudás miatt ugyanúgy nem ismerhetjük meg a maga valójában, ahogyan a Buddha területét sem. A kommentár szerint a szubjektum-objektum torzító kettősségének meghaladására és az elme kimondhatatlan szubsztanciájának megismerésére csak a buddhák képesek. A gondolatolvasók mások elméjét nem ragadhatják meg tárgyszerűen.

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

A mű azzal a szerény megállapítással zárul, hogy a csak-észlelet tanítás teljes megértésére egyedül a buddhák képesek, hiszen csak az ő tudásuk akadálytalan és mindenre kiterjedő.

³³ Vö. Wood 1994: 102–105. Hasonlóan érti a szakaszt Kellner és Taber (2014: 746) is.

Vasubandhu idealizmusának lehetséges interpretációi

A bevezetőben megfogalmazott definíció alapján mit is mondhatunk el Vasubandhu idealizmusáról? A *Vimśatikā* elemzése arra mindenképpen rávilágított, hogy ismeretelméleti szempontból Vasubandhu idealistának tekinthető, ugyanis véleménye szerint a külvilág megtapasztalása elválaszthatatlan elménk működésétől. Vasubandhu azt állítja, hogy minden tárgy, amelyet észlelünk és amelynek külső létet tulajdonítunk, számunkra csupán mint elméleti tárgy jelenik meg. Azt pedig, hogy milyenek ismerjük meg a külvilágot, *karmánk* beérése és mentális állapotaink határozzák meg.

Másfelől, ha a külvilágot ontológiai szempontból vizsgáljuk, már nem ilyen egyértelmű a kérdés. Dan Lusthaus szerint például a végső valóság meghatározása Vasubandhu számára egyáltalán nem releváns probléma, és helyesebbnek látja, ha Vasubandhu rendszerét és általában a *yogācāra* filozófiáját fenomenológiának vagy ismeretelméleti idealizmusnak tekintjük, nem pedig metafizikai elméletnek.³⁴

Azonban Vasubandhu a *Vimśatikā* legnagyobb részében – főként a tézis első megfogalmazásaiban – konzekvensen ragaszkodni látszik a metafizikai idealista állásponhoz, mely szerint észleleteink mögött nem létezik semmilyen nem-mentális világ. Ennek fényében meglepő állítást olvashatunk a 10. és a 21. vers kommentárjában, mely nemcsak a mű alaptézisének, de a buddhista inszubsztancialitás (*anātman*) tanításának is ellentmondani látszik:

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.* (10. vers kommentár.)

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] megkülönböztetésén. (21. vers kommentár.)

³⁴ Lusthaus 2002: 1–9.

A „kifejezhetetlen” szó akaratlanul is Kantot juttathatja eszünkbe. Ahogyan az már a 16. vers kommentárja kapcsán előkerült, egyes értelmezések szerint Vasubandhu tulajdonképpen nem a külvilág létét tagadja, hanem csak annyit állít, hogy az észleleteink téves reprezentációk, és semmit nem mondanak el a külvilágról, ahogyan az önmagában véve, az észlelőtől függetlenül létezik. A *Vimśatikā* 10. és 21. versének kommentárja arra látszik utalni, hogy létezik az észleleteink mögött egy olyan, megfoghatatlan valóság, amelyről mi semmit sem tudhatunk, és amelyhez kifejezhetetlen természete miatt csak a buddhák férhetnek hozzá, ugyanis náluk már megszűnt a szubjektum és az objektum téves megkülönböztetése. Ezt a kantiánus nézetet hangsúlyozza például Thomas Kochumuttom, aki szerint Vasubandhu semmi esetre sem nevezhető metafizikai értelemben véve idealistának, hiszen a végső valóságról nem állítja sehol, hogy az valamiféle tudatosság lenne, hanem éppen ellenkezőleg, azt mondja, hogy az az észlelés kategóriáját meghaladó kifejezhetetlen buddha-terület.³⁵

A kantiánus nézettel szemben azonban felvethető, hogy Kanttal ellentétben Vasubandhu sosem mondta, hogy a megismerhetetlen szubsztancia kauzális kapcsolatban lenne az észleletekkel.³⁶ Amber Carpenter szerint nem szabad figyelmen kívül hagynunk az anyagi külvilág erőteljes kritikáját sem, mellyel Vasubandhu kizárja a kiterjedt atomi szubsztanciákból felépülő vagy az egységes egészekből álló materiális világ létezésének pusztá lehetőségét is. Továbbá, míg Kantnál a fogalmi konstrukciók világra történő kivetítése elkerülhetetlen, a buddhisták szerint ezektől a téves fogalmi konstrukcióktól meg kell szabadulni, és a megvilágosodással elérhető a megkülönböztetésektől mentes, tiszta tudás.³⁷

Annak Jonathan C. Gold is kiemelt figyelmet szentel értelmezésében, hogy a kommentár szerint a végső valóság túl van a nyelvi kifejezhetőség határán. Ennek a valóságnak a szempontjából nézve, minden, amit a nyelv segítségével ki tudunk fejezni, pusztán konvencionális és ennyiben téves. Gold szerint Vasubandhu rendszere a konvencionális valóság szintjén aligha

³⁵ Kochumuttom 1982: 198–234, különösen 213.

³⁶ Gold 2015: 5. rész.

³⁷ Carpenter 2014: 155–156.

vitatható módon idealista, ám mivel a szöveg többször is utalást tesz egy kifejezhetetlen végső valóságra, mely túl van a fogalmi megragadáson, a végső realitás szempontjából Vasubandhu álláspontja nem értelmezhető az idealizmus felől.³⁸ Carpenter szerint azonban meglepő volna, ha a végső valóság nem valamiféle mentális jelenség lenne, hiszen bár a végső természet Vasubandhu szerint leírhatatlan, mégis joggal feltételezhetjük, hogy közelebb áll az észleléshez, mint bármiféle nem-mentális valósághoz.³⁹

Bár, mint láttuk, a *yogācāra* filozófiai iskola tézisei nagyban hasonlítanak a különböző európai idealista elméletekre, az idealizmus megnevezés mégis csak komoly fenntartásokkal alkalmazható a buddhista filozófiákra. Thomas E. Wood szerint a *yogācāra* az idealizmus egy speciálisan buddhista változata. Nem szabad figyelmen kívül hagynunk például, hogy a buddhizmus ateista vallás, vagyis nem hisz abban, hogy a világ egy örök és végtelen isten vagy abszolút elme teremtménye vagy manifesztációja volna. Ráadásul azért sem nyilvánvaló, hogy mit értsünk idealizmuson Vasubandhu esetében, mert – ahogy azt a *Vimśatikā*-ban is egyértelművé teszi – a buddhisták az elme „felszámolásában” érdekeltek. A személyek ugyanis – ahogy a *yogācāra* és más buddhista irányzatok is tartják – csupán bizonyos komponensek együtteseiből állnak, melyek mögött nincs szubsztanciális értelemben vett „én” vagy egységes lélek.⁴⁰

A végső valóság természetére vonatkozó kérdésekre tehát nem könnyű megnyugtató választ adni. Ám akárhogy is kívánjuk értelmezni a buddhák területét, a *Vimśatikā* elsődleges célja talán nem is az, hogy a végső valóságot definiálja, hanem hogy felhívja a figyelmünket arra, hogy a külvilág, melyben boldogulnunk kell, nem ismerhető meg az észlelő elmétől és annak perspektíváitól függetlenül. Ezt az elméletet pedig Vasubandhu a mű teljes egészében konzisztensen képviseli.

³⁸ Gold 2015: 5. rész.

³⁹ Carpenter 2014: 157–157, 164.

⁴⁰ Wood 1994: ix–xi, Lusthaus 2002: 5.

Hivatkozott szakirodalom

- Agostini, Giulio 2009. „Buddhist Dreams, Wet Dreams And Herophilus Of Alexandria.” Daniela Boccassini (a cura di) *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei II: Sogni e visioni nel mondo indo-mediterraneo*. Alessandria: Edizioni Dell’Orso, 91–107.
- Anacker, Stefan 1984. *Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Aung, Shwe Zan – Davids, Mrs. Rhys 1915. *Points of Controversy or Subjects of Discourse, being a translation of the Kathā-vatthu from the Abhidhamma-piṭaka*. London: Oxford University Press.
- 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.
- Gold, Jonathan C. 2015. „Vasubandhu.” In: Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/vasubandhu/>> (Utoljára megtekintve 2015. dec. 17-én)
- Hall, Bruce C. 1986. „The Meaning of Vijñapti in Vasubandhu’s Concept of Mind.” *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 9: 7–24.
- Hamar Imre (ford.) 1995. „A „csak-tudatosság” logikai bizonyítása. Vasubandhu: A húszeresszak kommentárja.” In: Agócs T. – Fehér J. – Hamar I. – Horváth. Z. Z. (vál.) *Buddhista logika*. Budapest: Orientalisztika Munkaközösség – Balassi Kiadó, 63–78.
- Kapstein, Matthew 2001. „Mereological Considerations in Vasubandhu’s ‘Proof of Idealism’.” In: Roy W. Perrett (ed.) *Indian Philosophy: A Collection of Readings*. New York: Routledge, 104–126.

- Kellner, Birgit – Taber, John 2014. „Studies in Yogācāra-Vijñānavāda idealism I: The interpretation of Vasubandhu’s *Vimśikā*.” *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 68/3: 709–756.
- Kochumuttom, Thomas A. 1982. *A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Lusthaus, Dan 2002. *Buddhist phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism*. London: RoutledgeCurzon.
- Lusthaus, Dan 2004. „Yogācāra School.” In: Robert E. Buswell (ed.) *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Macmillan Reference USA, 914–921.
- Ruzsa Ferenc 1997. „Négy mahájána mester.” *BUKSZ* 9: 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.” In: *Távol-keleti Tanulmányok* 2015/1: 127–158.
- Siderits, Mark 2007. *Buddhism as Philosophy*. Hants: Ashgate Publishing Limited.
- Szegedi Mónika 2009. „Szándéketika és pszicho-kozmosz összeomlás: apokaliptika a buddhizmusban.” *Vallástudományi Szemle* 5.3: 32–54.
- Szegedi Mónika 2013. „A rendszeres buddhista filozófia.” In: Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely (szerk.) *Buddhizmus*. Budapest: L’Harmattan, 59–78.
- Tola, Fernando – Dragonetti, Carmen 2004. *Being as Consciousness: Yogācāra Philosophy of Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Waldron, William S. 2003. *The Buddhist Unconscious: The ālaya-vijñāna in the context of Indian Buddhist thought*. London, New York: Routledge.
- Wood, Thomas E. 1994. *Mind Only. A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda*. Delhi: Motilal Banarsidass.