

TOTEM

Tidsskrift ved Afdeling for Religionsvidenskab
og Arabisk- og Islamstudier, Aarhus Universitet
Nummer 28, forår 2012
© Tidsskriftet og forfatterne, 2012

Originalsprogsopgave, Sanskrit

Hjertesūtraen og Nāgārjunas tomhedslære

Af stud. mag ved afdeling for Religionsvidenskab og Arabisk- og Islamstudier
Anne Buch Møller

Indhold

Forkortelsesliste	3
Indledning	3
Oversættelse	3
Tekstindplacering	3
Hjertesūtraen	4
Kommenterende gennemgang	7
”Den velsignede” (1.1)	7
Avalokiteśvara (1.2)	7
Prajñāpāramitā (1.2)	8
Skandhaer (1.2)	8
Form er Tomhed, tomhed er form (2.1-2.5)	9
Negering af de fire kendsgerninger for en ædel person og årsagskæden (3.1)	10
Mantraet (4.1)	11
Perspektivering	12
Nāgārjunas opfattelse af opståen i afhængighed	12
Tomhedslære	13
Nirvārṇa	14
Der er ingen vej, og der er en vej	15
Konklusion	15
Den konventionelle	15
Den ultimative	16
Litteraturliste	16
PENSUMLISTE, Originalsprogsopgave, sanskrit, forår 2011	18
Primærlitteratur	18
Sekundærlitteratur	18

Forkortelsesliste

Akk. = akkusativ	kaus. =kausativ	ppm = præsens participium
Ab. = ablativ	Lok. = lokativ	medium
Dat. = dativ	m = maskulinum	PK = Pratītyasamutpāda-
enkl. = enklitisk	Md. = McDonald	hṛdayakārikā.
f = femininum	Nom. = nominativ	Vok. = vokativ
Gen. = genitiv	part.= partikel	
Ins. = instrumentalis	pp. = præteritum particium	

Indledning

”Buddha”, ” Nirvārṇa”, ”lidelse” og måske også ”årsagskæden”og ”skadhaer” er nogle af de begreber, som de fleste folk ville nævne, hvis de blev spurgt ind til Buddhismen. Mange er nok også også bekendt med, at den historiske Buddha kom fra Indien ca. 500 f.v.t, og at der findes forskellige retninger såsom Mahāyāna, ”Hinayāna¹”, Theravada og Vajrayāna buddhisme. Men jeg tager næppe munden for fuld, når jeg påstår, at kun en ganske lille procentdel af befolkningen er klar over, at en af de største filosoffer inden for Mahāyāna buddhismen, Nāgārjuna, negerede alle de ovennævnte begreber.

I nærværende opgave vil jeg lave en oversættelse af de udvalgte linier fra Hjertesūtraen, som vil blive efterfulgt af en kommenterende gennemgang. Derudover vil jeg, bl.a. ved hjælp af pratītyasamutpādahṛdayakārikā (PK), perspektivere til Nāgārjunas tomhedslære og hans opfattelse af ”opståen i afhængighed”.

Oversættelse

Tekstindplacering

Hjertesūtraen er en del af prajñāpāramitālitteraturen, hvis tilblivelse af Edward Conze er blevet delt ind i fire perioder. De første to perioder består af udybning og (omfattende) udvidelse af grundteksten, mens essensen af doktrinen koges ned til korte sūtraer i den tredje periode, og den fjerde periode bestod i den tantriske indflydelse. Hjertesūtraen hører til i den tredje periode, og Edward Conze har dateret dens tilblivelse til ca. 350 e.v.t. (Donald 1988, 5).

¹ Dette er en betegnelse, som er blevet brugt nedsættende af mahāyānabuddhister. I denne sammenhæng har jeg udelukkende brugt begrebet, fordi det er den mest kendte betegnelse for den skole, der også kaldes śrāvakayāna.

Traditionelt blev prajñāpāramitā sūtraer af Mahāyāna buddhister regnet for enten at være ord udtalt af śākyamuni² Buddha, eller (som i Hjertesūtraen) at de personer der taler, bliver sat i stand til at udtale sig ved hjælp af Buddhas kraft. I følge Mahāyāna traditionen skulle Hjertesūtraen være blevet nedskrevet af Buddhas dicipel Ananda, men dette stemmer ikke overens med, at den først skulle være tilblevet omkring 350 e.v.t (ibid).

Hjertesūtraen eksisterer i en kort og en lang udgave. Den korte starter med, at Avalokiteśvara overvejer meningen af den dybe, fuldkomne visdom og slutter med mantraet. Den længere udgave (som er den, jeg i det følgende vil oversætte udvalgte dele af) starter med en prolog, hvis første del er en standard introduktion til prajñāpāramitā litteraturen. Den lægger således ud med frasen: ”således har jeg hørt”, og fortsætter med at sætte læseren ind i hvor indholdet for sūtraen fandt sted, og hvem der var til stede. Prologen fortsætter med en introduktion, som er unik for Hjertesūtraen, hvor Buddha intræder i meditationstilstanden samādhi, hvorfra han gør śariputra i stand til at spørge og Avalokiteśvara til at svare. Den lange udgave indeholder yderligere en epilog efter mantraet, hvor Buddha træder ud af samādhi og lovpriser Avalokiteśvara for hans tilfredsstillende svar. (ibid., 3; 6-7)

Hjertesūtraen

तेन खलु समयेन भगवान् गम्भीरावसंबोधं नाम समाधि सिमापन्नः।

tena khalu samayena bhagavāṅgambhīrāvasaṃbodhaṃ nāma samādhiṃ samāpannaḥ | (1.1)

På netop dette tidspunkt var den velsignede³ indtrådt⁴ i meditationstilstanden⁵ ved navn vidtrækkende⁶ oplysning⁷.

तेन च समयेन आर्यावलोकतिश्वरो बोधसित्तवो महासत्त्वो गम्भीरायां प्रज्ञापारमितायां चर्यां चरमाणः एवं व्यवलोकयति
स्मा

² Af tekniske årsager må læseren desværre bære over med, at egennavne begyndende med ś er skrevet med småt.

³ Bhaga-vat ”possessing a happy lot, fortunate, blessed” (Md.).

⁴ PAD IV sam-ā ”fall into, undergo a condition (...) pp. arrived, come”(Md.)

⁵ sam-ā-dhi ”attention (...) deep meditation”. Det angiver en tilstand af koncentreret meditativ fordybelse.

⁶ Gambhīra oversættes ofte til dyb, men for at bibeholde oplysningsmetaforen, som er meget central for buddhismen, og for at undgå skurken i ørerne over de to modsatrettede bevægelser dyb (nedad og indad) og oplysning (opad), har jeg valgt vidtrækkende, for at bevare en graduering af oplysningens kvalitet. Alternativt kunne bruges ”dyb indsigt”.

⁷ BUDH I sam, ”(also fig.) inform, instruct, enlighten” (Md.)

tena ca samayena āryāvalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvo gambhīrāyāṃ prajñāpāramitāyāṃ caryāṃ caramāṇaḥ evaṃ vyavalokayati sma| (1.2)

Samtidig erkendte⁸ det mægtige væsen, bodhisattvaen⁹, den ædle Avalokiteśvara¹⁰ følgende, mens han udøvede¹¹ praksis indenfor den dybe, fuldkomne¹² visdom¹³.

पञ्च स्कन्धांस्तांश्च स्वभावशून्यं व्यवलोकयति॥

pañca skandhāṃstāṃśca svabhāvaśūnyaṃ vyavalokayati|| (1.3)

Han erkendte, at de fem skandhaer¹⁴ er tomme for egen-eksistens.

रूपं शून्यता, शून्यतैव रूपम्।

rūpaṃ śūnyatā, śūnyataiva rūpam| (2.1)

Form er tomhed, tomhed er selve formen.¹⁵

रूपान्न पृथक् शून्यता, शून्यताया न पृथग् रूपम्।

rūpāna pṛthak śūnyatā, śūnyatāyā na pṛthag rūpam| (2.2)

Form er ikke adskilt fra tomhed, tomhed er ikke adskilt fra form.

यद्रूपं सा शून्यता, या शून्यता यद्रूपम्।

yadrūpaṃ sā śūnyatā, yā śūnyatā yadrūpam| (2.3)

Det som er form er tomhed, det der er tomhed er form.

एवं वेदनासंज्ञासंस्कारवज्ज्ञानानां च शून्यता।

evaṃ vedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānāni ca śūnyatā| (2.4)

Således er også følelser¹⁶, perception¹⁷, dispositioner¹⁸ og bevidsthed¹⁹ tomhed.

⁸ LOK I vi-ava;”(be able to see” kaus. Den historiske præsens bliver vha. den enkl. part. ”sma” til præteritum.(Md.)

⁹ Boddhi-sattva, (whose nature is knowledge), Buddhist saint *in the last stage before attaining Buddhahood*.(Md.)

¹⁰ Avalokita- īśvara. Īśvara betyder herre. LOK I ava- ”look at graciously” (Md.). Navnet i sin helhed kan oversættes til ”herren som ser (medlidende ned på verden)”.

¹¹ caramāṇaḥ er en ppm. af roden CAR I ”perform; practise; make” (Md.)

¹² Pāramitā kan både være afledt af parama, hvorom der i ordbogen bl.a. står ”highest, supreme, transcendent; most excellent”, eller det kan være pāram (leading beyond, the other shore) + itā (rod I, betydning: gå). (Md.) Jeg vil komme nærmere ind på dette i den kommenterende gennemgang.

¹³ Pra-jñā. Jñā betyder viden, pra er et intensiverende præfiks, der opgraderer ordet til at betyde visdom. (Md.)

¹⁴ Ordet har vundet indpas i det danske sprog, men skal det oversættes er konstituent, kategorier eller bestanddele udmærkede bud. Hvad skandhaer indebærer, vil jeg komme nærmere ind på i den kommenterende gennemgang.

¹⁵ Denne og de følgende sætninger er nominal-sætninger. Verbet ligger implicit mellem subjekt og subjektsprædikat.

¹⁶ Oprensningen af de følgende 4 af skandhaerne er dvandva-kompositum. Vedanā-saṃjñā-saṃskāra-vijñānāni.

Kommenterende gennemgang

Gennem tiden er der blevet skrevet mange kommentarer til hjertesūtraen, som kan være nyttige til at forstå, hvordan sūtraen blev tolket i den tid og kontekst, hvor kommentaren blev til. Kommentarerens forfatningstidspunkt er dog en anden epoke end den, hvor selve sūtraen blev skrevet, og det er derfor svært at vide, hvordan buddhisterne på sūtraens tilblivelsestidspunkt mente, den skulle forstås. I den kommenterende gennemgang vil jeg tage udgangspunkt, i hvordan Lopez, Lamotte og Conzes fremstiller Mahāyāna buddhismen.

”Den velsignede” (1.1²⁹)

”Den velsignede” (bhagavān) er indenfor hinduisme blevet brugt som epithet for både guder og halvguder. I buddhismen anvendes det ofte, som i denne sammenhæng, om Buddha, der i Mahāyāna buddhismen ikke længere blot er læremesteren, men er blevet ophøjet til selve oplysningens princip. I resten af sūtraen siger han ikke noget før epilogen, hvor han træder ud af meditationstilstanden og priser śariputra, men han er gennem hele sūtraen til stede, og med sin numinøse, evige tilstedeværelse inspirerer han śariputra og Avalokiteśvara til at stille de rigtige spørgsmål og svare korrekt. (Lopez 1988, 5)

Avalokiteśvara (1.2)

Som jeg var inde på i fodnoterne til oversættelsen, så betyder navnet Avalokiteśvara, ”herren som ser medlidende ned på verden”. Ordet ædel (āryā) bruges om en bodhisattva, der har opnået den seendes vej (darśanamarga), dvs. han har oplevet den første direkte erkendelse af tomheden og har betrådt den tredje af de fem veje, der skal gennemføres succesivt for at blive en buddha. Når jeg når til mantraet, vil jeg komme nærmere ind på de fem veje. I Mahāyāna traditionen er en bodhisattva – en hvis natur er oplysning - en person, som har aflagt bodhisattva løftet, og dermed lovet at stræbe efter den fuldkomne visdom, der skal til for at blive en buddha. Uselvisk som han er, lover han dog

²⁷ Para kan bl.a. betyde ”leading beyond” eller ”opposite shore”(Md.). Jeg har valgt at bruge ”den anden bred”, fordi det både kan tolkes som at gå til en anden verden, men det kan også foregå i denne verden, hvilket passer bedst med Nāgārjunas filosofi.

²⁸ Svāhā består af det positive præfiks su og og roden AH i perfektum, der betyder ”speak, say”. I slutningen af besværgelser svarer svāhā til amen, dvs. det bekræfter sandheden af det, der lige er blevet sagt. (Md.)

²⁹ Tallene henviser til de angivne nummereringer af versene i oversættelsen.

også at "I shall not enter final Nirvana before all beings have been liberated" (Conze 1988, 101) (dette løfte om udsættelse af indtræden i Nirvāṇa siges at være indstiftet af Avalokiteśvara).

Som det måske allerede skinner, er śakyamuni ikke den eneste buddha indenfor Mahāyāna. Han har en længere række buddhaer og bodhisattvaer ved sin side, der for dem med en dybere forståelse bliver betragtet som manifestationen af alle buddhaers visdom og medfølelse. Buddhaernes essens er selve doktrinen, og det der skal til for at en buddha bliver født, er den fuldkomne visdom, hvilket også er grunden til, at prajñāpāramitā er blevet tolket og oversat til "alle buddhaers moder". Dette leder mig videre til næste punkt på programmet, men som en sidste bemærkning om Avalokiteśvara, skal det nævnes, at han anses for at være en Buddhaavatar kendetegnet ved medfølelse og visdom. (Lamotte 1984, 90-92)

Prajñāpāramitā (1.2)

Som tidligere nævnt kan Prajñāpāramitā både betyde den fuldkomne visdom (pāramitā afledning af parama), eller som Conze vælger at oversætte det, vidommen som er gået hinsides (the wisdom that has gone beyond; pāram + itā). Uanset hvilken af ordene, det er dannet af, kan man udlede den mening, at visdommen er transcendent og dermed perfekt. Transcendent og fuldkommen er synonyme på den måde, at Nirvāṇa (det transcendent) er intet andet end ro, og fænomener, som hverken opstår, ophører eller ændrer sig, er af oprindelse rolige som Nirvāṇa (dette vil jeg komme nærmere ind på under negeringen af opståen i afhængighed). Fuldkommenhed levner ikke plads til ændringer eller ophør og er derfor lig med Nirvāṇa. Så i min optik er fuldkommen/transcendent visdom lige gode oversættelser, der siger det samme, men som er lettere at forstå, end "visdommen som er gået hinsides". (Md., 153, 161)

Skandhaer (1.2)

For at få et helstøbt billede af buddhismen er man nødt til at se den i en indisk og hinduistisk kontekst. Hinduismen bruger de to begreber brahman og Ātman. I buddhismen mener man ikke, at Ātman, som kan oversættes til selvet eller sjælen, indebærer noget substantielt. Selvet eksisterer ikke, det er slet og ret en illusion og tilmed den farligste illusion, fordi den danner grobund for forestillingen om, at ting kan tilhøre selvet, samt den planter alle mulige former for begær i mennesket. Uden tilintetgørelsen af illusionen om selvet er der ingen udfrielse. Så langt er śrāvakayāna og Mahāyāna enige. Selvet eksisterer ikke. Det, der opfattes som en person, består kun af fem grupper af fænomener, nemlig form, følelser, perception, dispositioner og bevidsthed. Form (rūpa) er alt fy-

sisk. Følelser (vedanā) er der tre af: behagelige, ubehagelige og neutrale. Perception (saṃjñā) består af sanser med tilhørende sanseobjekter (udover de fem vi i vesten normalt regner med, så regner buddhismen også bevidstheden med). Dispositioner (saṃskāra) er karmisk dannede vaner, dvs. det der er tilbage af handlinger fra tidligere liv, og som i dette liv påvirker ens handlinger, tale og tanker. (Olesen 2011b, 250). Bevidsthederne (vijñāna) er der én af for hver af de seks sanser.

Hvor śrāvakayāna anerkender en hvis virkelighed i tingene og også skandhaerne, så er det netop det, der bliver negeret i sætning 1.3. Avalokiteśvara ser, at de fem skandhaer er tomme for egeneksistens, dvs. de har lige så lidt virkelighed som selvet, og deres eksistens er udelukkende af konventionel karakter. (Lamotte 1984, 92)

Form er Tomhed, tomhed er form (2.1-2.5)

For at forstå denne passage, må man have styr på begreberne ”ultimativ væren” (paramartha-sat) og ”konventionel væren”(samvṛtisat). De hænger sammen med begrebet egeneksistens (svabhāva), som stammer fra Abhidharma lærde. I følge dem kunne alle oplevelser analyseres ned til nogle mindste elementer kaldet dharmarne, som hver især besidder en unik attribut, der gør dem forskellig fra hinanden. De eksisterer uafhængigt af andre fænomener og har derfor ultimativ- og egeneksistens. Konventionelle eksistenser har ingen unik eksistens, fordi de blot er mentale konstruktioner ud af dharmarne. (Williams 1989, 60).

Sætningen ”form er tomhed, tomhed er selve formen” er en af de mest kendte og diskuterede sætninger, som stammer fra buddhismen. Conze mener, at ”tomhed” er vores ord for det, der er hinsides den transcendentale virkelighed. Derfor mener han også, at man kan tage sætningen direkte som udtryk for, at Saṃsara og Nirvārṇa er identiske. Jeg er enig med hans konklusion men ikke med hans ræsonnement. I sætning 1.3 blev det sagt, at skandhaerne er tomme for egeneksistens, hvilket er det stik modsatte af at sige, de har en transcendental og dermed ultimativ virkelighed. ”Form er tomhed, tomhed er selve formen” er en kortere og mere poetisk måde at sige, at form og tomhed kun kan eksistere afhængigt af hinanden. Form er tomhed, fordi form er tom for egeneksistens (svabhāva). Men denne tomhed i form af mangel på egeneksistens, kan ikke eksistere uden en form, der har dette kendetegn. Før denne sætning optræder, er ordet ”tom” kun brugt sammen med ”egeneksistens”, og der mangler derfor et led, hvis tomhed nu skulle referere til Nirvārṇa.

”Form er tomhed” fordi alt, der har en form, er kendetegnet ved at mangle en unik substans. ”Tomhed er form” er umiddelbart sværere at forholde sig til, men når man tænker over det, er det

alligevel meget logisk. Tomhed kan ikke eksistere, hvis ikke der er noget, hvorom man kan sige, det er tomt, for i tomhedsbegrebet ligger der også, at der skal være tomt for noget (glasset er tomt for vand, kirken er tom for mennesker, form er tom for egen-eksistens). Tomhed er form, fordi tomhed ligeså lidt som form har en egen-eksistent. Tomheden kan altså ikke findes adskilt fra formen og vice versa. Ingen af delene har en ultimativ eksistens, fordi de kun kan eksisterer afhængigt af hinanden.

Efter således at have negeret den ultimative eksisten af den første af de fem skandhaer går Avalokiteśvara videre og siger at, de resterende fire også er tomme for egen-eksistens. Skandhaerne kan ikke forstås uden tomhedsbegrebet, men tomheden kan heller ikke forstås uden skandhaerne.

Nu skandhaernes tomhed er slået fast, udvider sūtraen tomheden til at være kendetegnet for alle fænomener (dharmaer). For at forstå hvad der menes med, at fænomenerne hverken er opstået, ophørt, plettede, pletfri, fuldstændige eller ufuldstændige, er det vigtigt at have skelnenen mellem ultimativ og konventionel eksistens in mente. Hvis skandhaerne ikke eksisterer (i ultimativ forstand), så kan de heller ikke være opstået eller ophørt (i ultimativ forstand). Når de er kendetegnet ved tomhed, så kan de ikke have andre kendetegn, og de kan derfor hverken være plettede eller pletfri, ej heller ufuldstændige eller fuldstændige. (Conze 1988, 108)

Negering af de fire kendsgerninger for en ædel person og årsagskæden (3.1)

Årsagskæden består af 12 led, der betinger hinanden i en kæde, og dermed holder mennesket fastbundet til Saṃsara. En kæde har hverken en start eller slutning, men fordi uvidenhed af Buddha blev identificeret som det svageste led og dermed det led, der er lettest at eliminere, når kæden skal brydes, er det som regel også uvidenhed, der nævnes først. Når Hjertesūtraen siger, ”ikke viden, ikke uvidenhed, ikke ødelæggelse til og med alderdom og død” så refereres der til alle 12 led af årsagskæden, med alderdom og død som det sidste. (Olesen 2011a, 46)

Årsagskæden er det, der skaber al lidelse i verden, og lidelsen er en kendsgerning for en ædel person. Når jeg henviser til kendsgerningerne for en ædel person, så er det, hvad der traditionelt er blevet oversat til ”de fire ædle sandheder”(lidelsen eksisterer, den har et ophav, den har et ophør, og der er en vej til det ophør), men her vælger jeg at støtte mig op ad Ole Holten Pind, som oversætter aryasatyam til et tatparaṣa- kompositum ”en kendsgerning for en ædel person”, i stedet for et karma-dhārya-kompositum ”en ædel sandhed”. (Pind 2005, 17-18)

Lamotte forklarer meget klart, at siden alle fænomener er tomme og ikke eksisterer i kraft af sig selv, så opstår fænomenerne heller ikke. Hvis ikke de er opståede, kan de heller ikke forgå. Hvis fænomener er lidelese, men fænomenerne ikke eksisterer, hvis begær er lidelsens oprindelse, men der ikke kan være tale om oprindelse, fordi intet opstår, så eksisterer lidelsen ikke. Hvis Nirvārṇa er udslettelsen af lidelse, så er Nirvārṇa gældende til alle tider, for lidelsen eksisterede aldrig. Derfor kan der heller ikke være hverken opnåelse eller ikke-opnåelse af Nirvārṇa. (Lamotte 1984, 92)

Mantraet (4.1)

Hvorfor et mantra³⁰ befinder sig i Hjertesūtraen, er der ingen, der ved med sikkerhed. Normalt hører mantraer til i tantriske tekster, og der har derfor været tvivl, om Hjertesūtraen overhovedet var en sūtra, eller om den burde kategoriseres som tantra. Nogen har foreslået, at mantraet er en senere interpolation, andre at den er et udtryk for overgangen mellem to perioder (hvis vi husker Conzes periodeinddeling kom den tantriske lige efter den, hvor Hjerter sūtraen blev til i). (Lopez 1990, 109)

Mantraets funktion er, at beskytte sindet, og den blotte udtale af et mantra kan udrette mirakler. I sætningen der går forud for mantraet i Hjertesūtraen fremgår det, at funktionen af dette mantra også er at ”dulme al lidelse” (sarva-duḥkha-praśamana). Man kan så spørge sig selv, hvilken lidelse det er, som skal dulmes, når det tidligere blev klart, at lidelsen ikke eksisterer. Hvordan dette hænger sammen, vil jeg komme ind på senere. Nu skal vi først kigge på ordet ”gāet”, som er en tvetydig sag. Der er ikke noget logisk subjekt i sætningen ”Således: Gāet, gāet, gāet til den anden bred, gāet helt over til den anden bred, oplysning, ja!”, og det er derfor ikke til at sige med sikkerhed, om endelsen –e i gāet betyder, at ordet lægger sig til et feminint ord i vokativ eller et maskulint i lokativ. Hvis det er maskulint, så kan en tolkning i følge Conze (1988, 124) være, at mantraet hjælper dig ”to define emptiness in relation to your present state by indicating the steps which you must take to get to it”. Er det derimod feminint mener han, det hjælper én til at identificere sig med Prajñāpāramitā, som anses for at være personificeringen af den fuldkomne visdom i gudindeskikkelse. (Gombrich 1984, 291). Det sidste ord, svāhā, støtter den sidste tolkning, i og med svāhā i det tantriske system udelukkende benyttes til mantraer til feminine guddomme. Et endegyldigt svar på en korrekt oversættelse er svært at give, og måske er det geniale ved mantraet netop, at det er tvetydigt og derfor kan have flere funktioner. (Conze 1988, 128)

Mantraet menes af nogen at opsummere vejen til at opnå buddha status i ordene ”gāet, gāet, gāet til den anden bred, gāet helt over til den anden bred, oplysning”. Det første ”gāet” henviser til

³⁰”mystical verse, incantation, spell” (Md.)

akkumulationens vej (saṃbhāramārga). Det er det første skridt på vejen, hvor man fravælger det verdslige liv og i stedet begynder at akkumulere gavnlige handlinger (god karma) og indsigt. Det andet ”gået” henviser til forberedelsens vej (prayogamārga). På dette stadie overvindes frygt for tomheden ved at meditere over tiden og det er således en forberedelse til indsigtens vej (darśanamārga), hvor bodddhisattvaen for første gang oplever direkte erkendelse af tomheden. Når denne tredje vej er opnået, elimineres risikoen for at blive genfødt som sulten ånd, dyr eller helvedsvæsen, og det er i mantraet derfor ikke blot ”gået” men ”gået til den anden bred”. ”Gået helt over til den anden bred” henviser til udviklingens vej (bhāvanāmārga), hvor bodddhisattvaen gør sig mere og mere fortrolig med tomheden ved gentagne direkte erkendelser af den. Den sidste vej, bodhi – oplysning, er vejen, hvor der ikke er mere at lære (aśaikṣamārga). Alle kim til fremtidig lidelse er væk. Bodddhisattvaen er blevet en buddha (Lopez 1990, 111).

Perspektivering

Nāgārjuna var en buddhistisk brahman fra Sydindien, som levede et sted mellem 150-250 e.v.t. Hans filosofiske projekt gik ud på at finde tilbage til Buddhas oprindelige lære, hvilken han mente at kunne udlede af prajñāpāramitā traditionen. Han revitaliserede Mahāyāna buddhismen, og indenfor tibetansk buddhisme bliver han æret som en 2. Buddha. (Kalupahana 1992, 160)

Nāgārjunas opfattelse af opståen i afhængighed

I sit værk ”Strofer om essensen af opståen i afhængighed” (Pratītyasamutpādayakārikā³¹) starter Nāgārjuna med at slå fast, at årsagskædens 12 led, som blev udpeget af Buddha³² som opstået i afhængighed, er samlet i tre. Nedenfor har jeg illustreret hans opdeling. Tallene i parenteserne henviser til ledets nummer i årsagskæden startende med uvidenhed.

plager (kleśa)

(1) uvidenhed (avidyā)

(8) begær (TRṢṆĀ)

(9) tilknytning (upādāna)

³¹ Oversættelserne fra PK i det følgende er mine egne.

³² I teksten refereret til som asket ”muni”.

handling (karma)

- (2) dispositioner (saṃskāra)
- (10) tilblivelse (bhava)

lidelse (duḥkha).

- (3) bevidsthed (vijñāna)
- (4) navn-form (nāma-rupa)
- (5) de 6 sanser (ṣaḍāyatana)
- (6) kontakt (sparśa)
- (7) følelser (vedanā)
- (11) (gen)fødsel (jāti)
- (12) alderdom og død (jarā-maraṇa)

Nāgārjuna forkorter på en måde årsagskæden ved at foretage denne kategorisering. Han siger, plagerne motiverer til handlingerne, som medfører lidelserne, der igen er forudsætningen for plagerne. På den måde drejer livhjulet rundt. ”For hele verden er årsag og virkning. Anden form for væren er der ikke her (i verden). Af tomme fænomener opstår kun tomme fænomener.” (PK, Olesen 2011b, 8-9) For Nāgārjuna indebærer egen-eksistens ikke kun, at noget er ”unik” og ”udelt”, men også at det uafhængigt. Han afviser, at entiteter med egen-eksistens kan være årsag til sig selv, da sådan en oprindelse ville være meningsløs og indebære, at entiteten konstant reproducerer sig selv. Der findes altså intet, som er opstået af sig selv uafhængigt af alt andet, og derfor er hele verden årsag og virkning. Der vil heller aldrig komme til at findes noget med egen-eksistens, for hvis det opstår, har det en årsag, og så vil det aldrig blive uafhængigt. Af tomme fænomener opstår kun tomme fænomener. På denne måde udelukker opståen i afhængighed muligheden for eksistensen af egen-eksistens. (Williams 1989, 65)

Tomhedslære

Tomheden er sandheden om alle ting. Selv tomheden er tom (for egen-eksistens), og den er derfor heller ikke selv den ultimative virkelighed (som jo skulle have en egen-eksistens). Den er ej heller et udtryk for den nihilistiske holdning, at intet eksisterer på noget niveau overhovedet. Nihilister er,

i følge Nāgārjuna, uvidende/dumme, fordi de betragter det, de ser, som intet. Dvs. de benægter det, de ser. Mahāyānistser ser intet, og ”derfor er der intet, som skal afkræftes, heller intet som skal bekræftes. Virkeligheden bør ses som virkelig.” (PK, Olesen 2011b, 9). Tomhedslæren er ikke ensbetydende med total mangel på eksistens, kun mangel på egen-eksistens. Der er stadig en relativ, konventionel hverdags-verden hvor ting opstår, forandrer sig og ophører blot ikke i ultimativ forstand. Nāgārjuna anser tomheden for at være den modgift, buddhaerne har givet mod dogmer/anskuelser (dṛṣṭi), som indeholder påstande om eksistensen af noget med egen-eksistens. F.eks. når man indser, at hverken den empiriske verden eller Nirvārṇa har nogen ultimativ eksistens, så indser man også, at der ikke er nogen grund til at klynge sig til nogen af delene, og man undgår derved begge ekstremer. Han nægter derfor selv at indtage en position og er ikke bange for at indrømme, at hans egne argumenter også er tomme for egen-eksistens, når han analyserer sine modstanderes teorier sønder sammen (dette betyder dog ikke, at de ikke besidder gendrivelseskraft). Hans lære bliver således en middelvej mellem ekstremerne ”alt-er” og ”intet er”. (ibid., 62-64)

Nirvārṇa

Fordi Nirvārṇa er kendetegnet ved mangel på egen-eksistens ligesom alt andet, er Nirvārṇas natur grundlæggende den samme som Saṃsaras. Det giver ikke mening at hævde, at noget metafysisk, permanent og evigt som Nirvārṇa er noget, der kan opnås. Hvis noget er permanent, er det uden forandring. En person kan ikke blive permanent eller evig, for det er noget, man i så fald skulle have været altid. Buddha kan derfor heller ikke være transmigreret til Nirvārṇa. Han kan dog have opnået Nirvārṇa på den måde, som Nāgārjuna beskriver det, hvilket er som ”the calming of all verbal differentiations, peace” (Williams 1989, 67) ”Nirvārṇa is the result of calming the categorizing conceptualizing mind” (ibid. 68). I denne beskrivelse ligger sprogets kapitulation. Dels er det en meget sparsom beskrivelse, vi får af, hvad Nirvārṇa er, fordi det er umuligt at beskrive noget, som er resultatet du holder op med at beskrive. Dels er sproget selve begrebsliggørelsen og kategoriseringen, og som Kalupahana (1992, 167) skriver, så har det en tendens til at styrke illusionen om, at der i den empiriske verden findes evige objekter, sandheder begivenheder. Hemmeligheden bag fred er derfor at stoppe al handling, tale og tanke.

Der er ingen vej, og der er en vej

Det har forundret og forvirret mig meget, hvad mantraet laver i denne sūtra, fordi ”The *heart sūtra* does not set forth the path; it says that there is no path.” (Lopez 1988, 7) samtidig med, at mantraet for nogle kommentatorer ”summarizes the entire sūtra, setting forth the entire path to Buddhahood in five words.” (ibid., 8). Umiddelbart er det jo en åbenlys selvmodsigelse, der ikke giver mening. Hjertesūtraen negerer hele grundlaget for buddhismen. Når hverken skandhaerne, årsagskæden, lidelsen, vejen til Nirvārṇa og, som følge af Nāgārjunas tomhedslære, også selve Nirvārṇa ikke eksisterer, hvordan kan der så være en vej? Hvor skulle den føre hen? Det gik op for mig, at jeg havde gjort samme fejl som flere af Nāgārjunas modstandere. Jeg tog, hvad der ultimativt er tilfældet, og applicerede det på hverdagen. Fra et ultimativt synspunkt er der intet, der eksisterer, følgelig heller ikke hverdagen. Set på den måde er der ikke noget grundlag for religiøs praksis. Men alt er relativt også det ultimative. Den ultimative og den konventionelle virkelighed betinger gensidigt hinanden, så ingen af dem har egen-eksistens, ligesom det er af afgørende betydning, man også husker, at det der negeres i Hjertesūtraen, kun er tingenes egen-eksistens ikke deres konventionelle eksistens. Den konventionelle hverdagsforståelse er afgørende for religiøs praksis og for at opnå oplysning. Så for at vende tilbage til mit forståelsesproblem, så eksisterer lidelsen, vejen og alt det andet ikke i ultimativ forstand, og derfor er der i ultimativ forstand heller ikke en vej. På den anden side eksisterer lidelsen, vejen osv. i konventionel forstand, og derfor er der ALLIGEVEL en vej. Tanker, sprog og begreber er nødvendige, for at vi kan indse og forstå, hvordan verden hænger sammen, men det, en bodhisattva vil opnå, er ubegribeligt, og han må derfor til sidst smide begreberne væk efter brug og hengive sig til en intuitiv oplevelse hinsides verbalitetens differention. (Williams 1989, 70) ”Den, der ser det virkelige, frigøres.” (PK, Olesen 2011b, 9)

Konklusion

Den konventionelle

I Hjertesūtraen bliver alle de store temaer i buddhismen – skandhaerne, årsagskæden, de fire kendsgerninger for en ædel person, opnåelsen af Nirvārṇa - erklæret tomme for egen-eksistens, og i ultimativ forstand negeres hele grundlaget for religionen. I konventionel forstand findes der imidlertid

stadig en vej ud af lidelsen, som opsummeres i de fem ord ”gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi”, hvor hvert enkelt ord henviser til en af de fem veje en bodhisattva må gå for at opnå oplysning.

Ifølge Nagarjuna medfører opståen i afhængighed, at alt er tomt for egen-eksistens, fordi intet eksisterer uafhængigt af noget andet. Selv Nirvārṇa eksisterer kun afhængigt Saṃsara. I sidste ende er Nirvārṇa og Saṃsara blot to forskellige måder at være i verden på.

Nagarjunas filosofi kan være vanskelig at forstå, og det er særdeles vigtigt hele tiden holde tungen lige i munden og bevare en skelnen mellem de to forskellige niveauer af virkelighed: den ultimative og den konventionelle. Hans lære er middelvejen mellem de to ekstremer, som hævder, at ”alt er”, og ”intet er”. Tomheden er ikke nogen position, der skal kæmpes for, for den hævder ikke noget ultimativt. Derfor gør Nagarjuna også meget ud af aldrig selv at formulere et dogme, hvilket er i overensstemmelse med hans tanke om, at man for at opnå nirvana må udslukke alle former for kategorisering og begrebsliggørelse.

Den ultimative

Litteraturliste

Conze, Edward

1988 *Buddhist Wisdom Books, containing the Diamond Sutra and the Heart Sutra. Translated and Explained by Edward Conze, Mandala, 99-129*

Gombrich, Richard

1984 “Glossary” in: Bechert, Heinz & Richard Gombrich (eds.) *The World of Buddhism. Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture*, Thames and Hudson, London, 289-292

Kalupahana, David J.

1992 “Nāgārjuna and the Mūlamadhyamakakārika”, *A History of Buddhist Philosophy*, University of Hawaii Press, 160-169

Lamotte, Etienne

1984 "Mahāyāna Buddhism" in: Bechert, Heinz & Richard Gombrich (eds.), *The World of Buddhism. Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture*, Thames and Hudson, London, 90-93

Lopez, Donald S.

1988 *The Heart Sutra Explained: Indian and Tibetan Commentaries*, State of New York Press, NY, 3-20, 187-191

Lopez, Donald S.

1990 "The Mantra" in: *The Heart Sutra Explained*, Delhi, 109-122

Macdonell, Arthur Anthony

2007 *A practical sanskrit dictionary with transliteration, Accentation, and Etymological Analysis Throughout*, Motilal Barnarsidass, Delhi

Nāgārjuna

1996 *Pratītyasamutpādaḥṛdayakārikā. Pratītyasamutpādaḥṛdaya and āryadharmadhātugarbhavivaraṇa.* ed. Gyaltsse Namdrol. Sarnath Central Institute of higher Tibetan Studies. Sarnath (PK)

Olesen, Bjarne Wernicke

2011a *Buddhist Sanskrit og pāli*, Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet (ikke publ.)

Olesen, Bjarne Wernicke

2011b *Buddhist Sanskrit og pāli, Pāli: Introduktion til den ældste buddhisme*, Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet (ikke publ.)

Pind, Ole Holten

2005 *Buddhismen –tekster fra Theravada-traditionen*, systime academic, viborg, 17-18

Williams, Paul

1989 "Madhyamaka" in: *Mahāyāna Buddhism*, London, 55-76

PENSUMLISTE, Originalsprogsopgave, sanskrit, forår 2011

Primærlitteratur:

- 1) Patīccasamuppāda, fra Bjarne Wernicke Olesen: Buddhistisk sanskrit og pāli, vol. 1 p. 44, Aarhus 2010
- 2) Dhammacakka-pavattana-Sutta, ibid. p. 44
- 3) Prajñāpāramitāhrdayasūtram, fra Buddhist Sanskrit Texts – No. 17, text. no. 7. Darbhanga 1961
- 4) Nāgārjuna: Pratītyasamutpādahridayakārikā, fra Bjarne Wernicke Olesen: Buddhistisk sanskrit og pāli, vol. 2, p. 16-17.

Sekundærlitteratur:

- 1) Bjarne Wernicke Olesen: Buddhistisk sanskrit og pāli, vol. 1, p. 1 – 63.
- 2) Bjarne Wernicke Olesen: Buddhistisk sanskrit og pāli, vol. 2, p. 1 – 163
- 3) Dependent Origination, fra Richard Gombrich: What the Buddha Thought, London 2009, p. 131 – 143
- 4) The Perfection of Wisdom, fra Paul Williams: Mahāyāna Buddhism, London 1989, p. 37 – 54
- 5) Madhyamaka, fra Paul Williams: Mahāyāna Buddhism, London 1989, p. 55 – 76
- 6) Nāgārjuna and the Mūlamadhyamakakārikā, fra David J. Kalupahana: A History of Buddhist Philosophy, University of Hawaii Press 1992, p. 160 – 169
- 7) Examination of the Twelve Causal Factors, fra Mūlamadhyamakakārikā. David J. Kalupahana, Delhi 1999, p. 370 – 376

8) The Mantra, fra Donald S. Lopez Jr.: The Heart Sutra Explained, Delhi 1990, p. 109 – 122

9) Tibets religioner, fra Anders Nygaard: Sneens Land, Kbh. 2000, p. 54 – 77

10) Michael Pye: The Heart Sutra in Japanese Context, fra Prajñāparamitā and Related Systems, Ed.

Lewis Lancaster, Berkeley Buddhist Studies Series 1977, p. 123 – 135

11) R. Gombrich & G. Obeyesekere: Buddhism Transformed, 1988, p. 3 – 97

12) Tarab Tulku: Livets Hjul, fra Stupa. Buddhistisk tidsskrift nr. 2, uden årstal p. 8 - 10

Leif Kongshøj