

Visdommens Sol

fremlæggelse af den noble Nagarjunas
"Middelvejens Fundamentale Visdom"

som forklaret af Khenpo Tsültrim Gyamtso

Kapitel 1: analyse af årsager

I *Sutraen anmodet om af Maitripa*, sagde Buddha:

Hvad end der opstår fra betingelser opstår ikke.

Det er ikke dets natur at opstå.

Hvad end der beror på betingelser forklares som værende tomt, og at kende tomheden gør agtpågivende.

Nagarjuna forklarer i dette kapitel betydningen af ovenstående og beviser gennem logiske argumenter, at det er gyldigt. Nagarjuna skrev dette kapitel af hensyn til dem der opfattede årsager som virkelige og derfor mente, at alting virkeligt sker. Når man tror, at skabelse er virkelig, er det vanskeligt at forstå tomheden og få tillid til, at alle fænomener er tomme for iboende eksistens. Vil man forstå virkelighedens faktiske tilstand, er det imidlertid nødvendigt at indse, at intet virkeligt sker. Man må indse, at fødsel og opståen ikke er virkelig. Nagarjuna analyserer derfor årsager, betingelser og opståen og beviser, at de faktisk er tomme for enhver iboende natur.

I verset, som Buddha udsagde, lyder det, at alting i samsara og nirvana, uanset hvad det måtte være, kun kan opstå afhængigt af specifikke årsager og betingelser. Intet kan opstå, ingen hændelse kan forekomme, uden at særlige årsager og betingelser forårsager det. Dette gælder for alle de forvildede fænomener i samsara og alle nirvanas rensede fænomener. Uanset hvad, der opstår, kan det kun ske, når særlige årsager og betingelser træffer sammen. Uden disse finder det ikke sted.

Når noget opstår baseret på årsager og betingelser, opstår det ikke virkeligt. Dette ses af det forhold, at blot en enkelt årsag, eller en enkelt betingelse, i sig selv ikke formår at frembringe et resultat, snarere må en mangfoldighed af årsager og omstændigheder samles for at et særligt resultat kan opstå.

Ved at betragte et specifikt resultat, kan vi således først se, at det kræver et sammentræf af adskillige årsager og betingelser at frembringe det og videre, at hver af disse årsager og betingelser igen kræver en lang række årsager og betingelser for at kunne opstå. Vi kan gå længere og længere tilbage og nå til de mest subtile årsager og betingelser og stadig vil vi opdage, at heller ikke disse eksisterer uafhængigt, men er betinget af en mangfoldighed af årsager og omstændigheder specifikke for dem. Så indser vi, at intet eksisterer uafhængigt med en egen natur. Der er intet, som virkeligt er til stede. Alt er som en drøm eller en illusion.

Det samme gør sig gældende for alle de tanker, som opstår i sindet, uanset om det er gode, dårlige eller neutrale tanker. Det er ikke muligt for en tanke at opstå af sig selv – den kan ikke beslutte sig til at opstå og så gøre det. Tanker kan kun opstå, når en række årsager og betingelser mødes og skaber dem. Da disse årsager og betingelse også kun eksisterer betinget af deres specifikke årsager og betingelser og disse igen i sig selv beror på deres årsager og betingelser for at opstå osv., osv. er de alle tomme for enhver iboende natur.

På denne måde kan man se, at hvad end der opstår, afhængigt af årsager og betingelser, er tomt for virkelig eksistens, fordi det ikke virkelig opstår. At kende denne tomhed, er den bedste metode til at blive hensynsfuld og agtpågivende. Hvis man tror, at alt, hvad man oplever i dette liv, er virkeligt, selvom det er tilsynekomst-tomhed, kan man gøre sig stor umage med at være agtpågivende, men faktum er, at uvidenheden angående ens grundlæggende natur gør, at man bliver upræcis i sine beslutninger. De, som når til sikker forvisning om, at deres erfaringer er tilsynekomst-tomhed og derfor ikke er mere virkelige end illusioner, forstår tingenes sande natur og selv hvis de virker skødesløse, er de faktisk mere samvittighedsfulde end nogen.

Det første vers i dette kapitel lyder:

**Ikke fra sig selv, ikke fra andet,
Ikke fra begge, ej heller uden årsag:
Intet opstår nogetsteds, på noget tidspunkt.**

Dette vers udtrykker, at intet opstår, fordi ting ikke kan opstå fra de fire muligheder: De opstår ikke fra sig selv, fra noget andet end sig selv, fra både sig selv og noget andet end sig selv og ikke uden nogen grund overhovedet. Disse er de fire eneste mulige måder, ting kunne opstå på, og da ingen af dem er gyldige, opstår ting ikke virkeligt. Når ting ikke opstår, eksisterer de ikke virkeligt. Hvorfor opstår ting ikke fra sig selv? Hvis de gjorde, ville termen "opstå" være meningsløs. Når noget siges at opstå, betyder dette, at det opstår som noget nyt. Men hvis tingene opstod fra sig selv, blev de nødt til først at eksistere for dernæst at opstå fra sig selv! Giver det mening at sige, at noget "opstår", når det allerede eksisterer? Hvad skulle få det til at "opstå" på det tidspunkt? Det er en af fejlslutningerne ved denne forestilling.

En anden fejl, hvis tingene virkelig opstod fra sig selv, er, at de ville opstå uophørligt. Dette ville blive resultatet, hvis tingene opstod, selvom de allerede eksisterede, for hvad skulle forhindre dem i at opstå igen? Hvad man ser, når man betragter verden er, at tilblivelsen af en ting ophører, når denne ting eksisterer i sin helhed. Hvis imidlertid, som skildret ovenfor, ting opstod fra sig selv, så måtte de først eksistere for dernæst at kunne producere sig selv. De ville blive nødt til at opstå igen, selv efter at de fandtes. De ville eksistere og så opstå, eksistere og opstå og hvad skulle nogensinde kunne afbryde nødvendigheden af at opstå igen og igen? Opståen ville således fortsætte uophørligt.

Tingene opstår heller ikke fra noget andet end sig selv, for gjorde de det, så ville de opstå såvel fra ting, som udgjorde deres årsager, som fra ting, der ikke udgjorde deres årsager. Det, at ting er forskellige, betyder at der ingen forbindelse er mellem dem – de er adskilte og fuldstændig uafhængige entiteter, ligesom en hest og en ko.

Hvis tingene derfor opstod fra noget andet, fuldstændig adskilt og uafhængigt af dem selv, så kunne de opstå fra hvad som helst. Forudsætningen, for at en ting kunne frembringe en anden, ville være, at de ingen forbindelse havde. Mørke kunne således opstå fra ild, byg kunne gro fra hvedekorn osv. Dette ville blive den logiske konsekvens, hvis tingene skulle opstå fra noget, som var forskelligt fra dem selv.

Nok en begrundelse, for at tingene ikke opstår fra noget andet end sig selv, er, at årsag og resultat så måtte være til stede samtidigt. Skal to ting defineres som forskellige, må de nødvendigvis kunne sammenlignes. Hvis der kun er én ting til stede, hvad er den så forskellig fra? Tager vi for eksempel et frø og en spire, så må frøet og spiren begge være til stede, for at de kan siges at være forskellige fra hinanden og dermed muliggøre, at spiren kan opstå fra et frø, som er noget andet end den er. Hvis kun én af dem fandtes på et givet tidspunkt, ville der ikke være noget at være forskelligt fra.

Årsag og resultat eksisterer imidlertid ikke samtidig – der er tale om en sekvens. Når frøet eksisterer, eksisterer spiren ikke, og når spiren eksisterer, findes frøet ikke. Frøet og spiren kan derfor ikke siges at være forskellige fra hinanden, for de eksisterer kun én ad gangen. De eksisterer ikke samtidig, så det er ikke muligt at sammenligne dem. Vi kan ikke påstå, at de er to forskellige ting, for der er aldrig "to ting" til stede samtidig. Spiren kan derfor ikke påstås at opstå fra et frø, som er forskelligt fra den selv og på denne måde tilbagevises opståen fra noget andet.

Den tredje mulighed er, at ting opstår både fra sig selv og noget andet end sig selv. Problemet med dette er, at alle de fejl som er indbygget i de to første positioner, dermed ville tilfalde den tredje. Ved at kombinere den første fejlagtige opfattelse med den anden fejlagtige opfattelse fjernes fejlene ikke – der bliver blot tale om en opfattelse, som er dobbelt så forkert.

Den fjerde mulighed er, at tingene opstår helt uden årsager. Gjorde de det, ville de imidlertid enten opstå hele tiden eller også ville de aldrig opstå. Dette ville være den logiske konsekvens af, at en tings opståen ikke skyldtes årsager og betingelser. Et resultat kunne altid opstå, hvis dets opståen var uafhængig af årsager og omstændigheder, for det kunne opstå, uanset om dets årsager og betingelser var til stede eller ej; eller det kunne aldrig opstå, for da der ingen forbindelse var til dets årsager og betingelser, ville disse ikke kunne frembringe det, selv hvis de alle var til stede.

Opstod alting helt uden årsag, ville de anstrengelser, alverdens folk gør sig for at tilvejebringe noget bestemt, desuden være forgæves. Hvorfor skulle landmændene så deres marker til, hvis høsten opstod uden årsager? Det ses, at denne fjerde mulighed er i modstrid med den umiddelbare erfaring af, hvordan verden fungerer.

Ting opstår altså ikke på nogen af disse fire måder og er derfor ikke virkelige. Hvordan skal man så forstå alle de fænomener, som man ser opstå i verden uafbrudt – hvad er deres natur? Der er blot tale om tilsynekomster, ligesom dem, der viser sig i en drøm. Så længe man drømmer, uden at vide at man drømmer, tror man, at det, der kommer til syne i drømmen, er virkeligt. I samme øjeblik man opdager, at man drømmer, ved man, at det, der viser sig, blot er tilsynekomst helt uden bestandighed. Ultimativt set, er drømmens natur ude over begreber som "virkelig" eller "tilsyneladende" – der er tale om en lighed der overskrider begrebslige forestillinger.

Det samme gælder hverdagserfaringen af de ting som opstår. Så længe man ikke analyserer dem nærmere, lader de til at være virkelige og man opfatter dem som sådan. Udsætter man dem for en nærmere analyse ved at bruge argumenterne ovenfor, opdager man, at der ingen virkelig eksistens findes, der er blot tale om tilsynekomster. Ved en gennemgribende analyse vil man endelig opdage, at al tilsynekomsts sande natur er hinsides antagelser om eksistens eller ikke

eksistens – den er ligheden af disse. På denne måde forbindes de tre niveauer af manglende, lettere og gennemgribende analyse med det som opstår og viser sig i dagligdagen og i drømme.

Mahamudra traditionen, de dybe instruktioner som beskriver sindets sande natur og hvordan man mediterer på den, forklarer, at sindet hverken opstår, består eller ophører. Netop ved at gennemføre en analyse, som skildret i dette kapitel, bliver det muligt at forstå dette. Det samme hvad angår lidelse – lidelse opstår ikke fra nogen af de fire muligheder og derfor finder den ikke virkeligt sted. Den hverken opstår, består eller ophører virkeligt. På grund af ens forstyrrede opfattelse af lidelse som værende virkelig, tænker man, at man lider, hvor man i realiteten ikke gør det.

Dette svarer til, hvad yogien Milarepa udtrykte i sin sang ”Ingen opståen, ingen basis eller enhed”:

Tilsynekommsternes sande natur er, at de aldrig opstår.

Hvis en fødsel synes at ske, er det blot fastholden, intet andet.

Livshjulets rotation har hverken basis eller rod

Hvis der findes basis eller rod, er det blot en tanke.

Det er vigtigt at vide, at Milarepa underviste i disse emner. Det, som virkelig udgør alting, er, at intet sker; der er ikke noget, som opstår. Hvad er det så, der foregår, når man synes at opleve, at alt muligt finder sted? Det er bare ens egen fastholden, ens misforståede opfattelse af holdepunkter, som faktisk ikke findes. Tilsvarende er det livshjulets natur, at det hverken har grund, en identificerbar basis, understøttelse eller udspring. Når man tror, at der er en eller anden basis eller et ophav, er det blot ens egne forstyrrede tanker, der tror det, intet andet. Det er meget vigtigt at skelne det tilsyneladende fra det egentlige. Så længe man ikke gør det, vil man fortsat tro, at ens forstyrrede måde, at opfatte alting på, er gyldig og man vil aldrig nå ud over den lidelse, som denne forstyrrelse afstedkommer. Der er ingen vej uden om at indse, at virkelighedens sande natur ikke er, som den umiddelbart forekommer.

Kapitel 2: analyse af opståen og forgåen

I *Sutraen der blev anmodet om af bodhisattvaen Lysende Intelligens*, sagde Buddha:

Form opstår ikke og forgår ikke.

I det følgende kapitel beviser Nagarjuna dette udsagns gyldighed gennem logiske ræsonnementer. Nagarjuna forfattede kapitlet som svar til dem som afviste altings tomhed med den begrundelse, at ting opstår og forgår: Hvordan kan man da påstå, at de ikke eksisterer? For almindelige forstyrrede væsener ser det ud til, at alting kommer og går. Denne opståen og forgåen opfattes som virkelig og denne opfattelse forstærkes igen af den umiddelbare erfaring. Disse tre led fører til den konklusion, at fænomenerne ikke er tomme for egen-eksistens.

Nagarjuna vil med det følgende demonstrere for sine opponenter, at opståen og forgåen ikke er virkeligt eksisterende og således hjælpe os alle til at forstå tomhedsnaturen.

De tre led, at opståen og forgåen forekommer virkelige, at de tillægges virkelighed og dernæst erfares som sådan, er ikke nok til at stadfæste deres virkelige eksistens. I drømme f.eks. oplever man, at alt muligt kommer og går, uden at dette betyder, at denne opståen og forgåen har nogen form for virkelighed. Tilsvarende sker det i illusioner, i film, med e-mail og med månens refleksion i vand. Alle disse eksempler på tomme former demonstrerer, at det, at noget synes virkeligt, ikke beviser, at det faktisk er tilfældet.

Formerne og farverne, som viser sig i drømme – ja uanset hvad, der forekommer, kommer det ingen steder fra og går ingen steder hen. Det samme gælder væsenerne i samsaras seks verdener – de kommer ingen steder fra og forsvinder ingen steder hen. Kom samsaras væsener andetsteds fra, så måtte de komme fra et sted, som ikke var samsara, de måtte altså komme fra nirvana, til samsara, for så atter at stile mod nirvana. Dette er ikke tilfældet. Væsenerne i samsara kommer ikke fra nirvana til samsara, de kommer altså intetsteds fra og forsvinder således intetsteds hen. Væseners sande natur er ude over opståen og forgåen.

Når levende væsener i sig selv hverken opstår eller forgår, gælder det samme selve det, som er livshjulets årsag - deres uvidenhed og deres misforståede tro på sig selv som virkeligt eksisterende. Det gælder også de vrangforestillinger som følger og al den deraf kommende lidelse. For alt dette gælder, at det ikke kommer nogetsteds fra og heller ikke forsvinder nogetsteds hen. Naturen af alt dette transcenderer kommen og gåen.

I *Prajnaparamita-sutraen, Sutraen af Befriende Præcis Viden*, lærte Buddha, at alle fænomener er tomme af natur, fordi de er ude over opståen og forgåen.

I *Sutraen der Fremlægger Visdommens Hjerte* siger Buddha:

Der er ingen uvidenhed og ingen ende på uvidenhed

Uvidenhed findes ikke virkeligt, for den kommer ingen steder fra og forsvinder ingen steder hen, og når den ikke virkelig findes, kan den heller ikke virkeligt ophøre.

Det første vers i kapitlet lyder:

**På den vej som er tilbagelagt,
er der ingen bevægelse,
På den vej som ikke er tilbagelagt,
er ingen bevægelse heller,
Og imellem vejen, der er tilbagelagt, og den der ikke er,
finder ingen bevægelse overhovedet sted**

Når vi undersøger, om bevægelse virkeligt finder sted, så er vi nødt til at se på, hvor den faktisk kunne forekomme. Betragter vi en vej, så finder ingen bevægelse sted på den del af vejen, som allerede er tilbagelagt. På delen, som endnu ikke er nået, er der heller ingen bevægelse og imellem disse to, er det ikke muligt at spore nogen bevægelse overhovedet. Dette er de tre begrundelser for, at noget sådant som bevægelse ikke findes.

Den første begrundelse, at der ingen bevægelse findes på vejen som er tilbagelagt, er gyldig, for den del af vejen har man lagt bag sig og der er således per definition ingen bevægelse på den længere.

Den anden begrundelse er også gyldig: Der finder ingen bevægelse sted på vejen, som man endnu mangler at tilbagelægge, for bevægelsen er ikke nået derhen. Der findes altså heller ingen bevægelse her.

Den tredje begrundelse er også gyldig – for imellem vejen som er tilbagelagt og den som endnu ikke er, finder intet sted. Det er ikke muligt at spore et sted imellem den del af vejen, som er gået og den som man endnu ikke har sat fod på. Når vejen deles op i disse to, er et tredje sted udelukket – det findes ikke. Der findes således heller ingen bevægelse et sådant sted.

På samme måde gælder, at ligesom hverken de bevægelser som blev foretaget i fortiden eller de fremtidige bevægelser er at finde, findes der heller ingen nutidig bevægelse, i nuet kan ingen bevægelse spores.

Man kunne mene, at det er i nutiden, bevægelsen skal findes: det er her, man ser benet bevæge sig i gang. Dette er dog blot tilsyneladende, for imellem den bevægelse, som allerede er foregået, og den, der endnu ikke er, er det ikke muligt at fastslå en bevægelse i nuet.

Man kan bruge det at knipse med fingrene som et eksempel i undersøgelsen af, om bevægelse findes. Findes den i nuet?

Når man knipser med fingrene, sker dette så i nutiden eller i fortiden?

Det første knips er fortidigt, det er allerede forbi. Det andet knips er ikke sket endnu, så det er fremtidigt. Imellem disse to foregår der ingen nutidig knipsen.

Denne undersøgelse omhandler ikke det grove plan, den omhandler de mest subtile tidsintervaller. Det er muligt at inddele den tid et fingerknips tager i fireogtres øjeblikke og disse siges at være de mest subtile tidsintervaller som kan måles. Men selv disse subtile intervaller kan analyseres og man indser, at også de er sammensat af mindre fraktioner af tid og så fremdeles: man når ikke til et mindste-interval, som kan siges virkeligt at eksistere som nutid. Da der således intet tidspunkt er, hvor bevægelse kunne finde sted, findes den således ikke virkeligt. Der er ingen kommen, ingen gåen.

Eksakt anskuet er det sådan, at fænomenerne hverken kommer eller går, de er af natur ude over opståen og forgåen. Dette gælder således også lidelsen, den hverken kommer fra noget eller forsvinder nogetsteds hen igen. Det samme gælder de forstyrrede tilstande – vores klamren, modvilje, stolthed, jalousi og dumhed – de kommer ingen steder fra og forsvinder ingen steder hen. Og det gælder alle vores tanker – uanset hvor dybe og ædle eller grove og nederdrægtige de måtte være – de kommer ingen steder fra og forsvinder ingen steder hen.

Det er vigtigt at bruge forståelsen, af at intet hverken kommer eller går, på disse tre områder: Vores lidelse, vores forstyrrede tilstande og vores tanker.

På samme måde som syner i drømme, erfaringer i drømme og tanker i drømme hverken kommer nogetsteds fra eller forsvinder nogetsteds hen, er det med samtlige fænomener og det er samme analyse, der skal foretages.

Gjaldt det for eksempel, at vores lidelse og forstyrrede tilstande blev påført os af en ond ånd, så kom de jo faktisk til os et andet sted fra. Hvis der fandtes en skaber, som påførte os alle disse

smertelige erfaringer, så ville de faktisk komme til os et andet sted fra. Men det er ikke tilfældet, og derfor er hverken lidelsen, de forstyrrede tilstande eller tanker noget, der kommer til os fra et andet sted eller forsvinder et andet sted hen igen, når de er færdige med os.

Ikke desto mindre forekommer de, tilsyneladende. For en overfladisk betragtning forekommer disse ting virkeligt grundet et sammenfald af årsager og betingelser.

Dette er grunden til at yogiernes konge Milarepa i sin sang *En Sang om den Dybe Definitive Mening, sunget på Den Sneklædte Bjergkæde*, sang:

**Når du er sikker på, at din adfærds udtryk
er lysende klarhed
Og du er sikker på, at betinget opståen
er tomhed
Ophæves opsplitlelsen mellem den der handler og handlingen
At handle på denne måde, det virker godt**

Milarepa udtrykker her sin sikkerhed i forståelsen af, at tilsynekomster opstår baseret på årsager og betingelser, og at selvom de viser sig, så besidder de ingen iboende natur – deres natur er tomhed.

Vi er nødt til at opnå den samme sikkerhed, som den Milarepa havde. Det er derfor nødvendigt at anvende analysen, der viser, hvordan intet faktisk opstår eller forgår, på vores lidelse, vores forstyrrede tilstande og vores tanker og nå til vished om, at ingen af disse hverken opstår eller forgår. På vers:

**Når vi kigger og ser at alting øjensynligt
kommer og går
Analyserer vi nærmere og finder ingen
kommen og gåen overhovedet
Vid derfor, at kommen og gåen er som drømme,
som en månenspejling i vand**

Månens spejling i vand er et rigtig godt eksempel at bruge i denne analyse af opståen og forgåen. Ser man månens refleksion på en sø og går rundt om søen, så vil det, grundet en række årsager og betingelser, synes som om, at månen følger én. Går andre samtidig venstre om, vil andre årsager og betingelser gøre, at det for dem synes som om, månen følger dem venstre om. Og står man stille og kigger, er månen i vandet ubevægelig. Uanset hvad, er der imidlertid ingen måne i vandet. Det samme gælder den tilsyneladende kommen og gåen af fænomener, baseret på sammenfald af årsager og omstændigheder: I virkeligheden er der ingen opståen og forgåen. På vers:

**En intelligent analyse kan ikke fastslå
den mindste smule lidelse
Ikke desto mindre erfarer vi lidelsen direkte
Vid derfor, at lidelse er tilsynekomst-tomhed
akkurat som lidelsen i en drøm**

Når man opnår vished om, at lidelsen, der viser sig, er ude over kommen og gåen, vil lidelsen opløse sig af sig selv og man vil erfare dens sande natur, som er åben, rummelig og afslappet.

Kapitel 3: analyse af årsagerne til bevidsthed

I *Prajnaparamita Sutraen* sagde Buddha:

Øjet er tomt for noget som udgør øjet

Der findes tre versioner af *Den Store Moder, Prajnaparamitasutra*: den omfattende, den mindre omfattende og den kortfattede udgave. Den omfattende eller store sutra er på et hundrede tusinde vers og udgøres af tolv bind. Det ovenstående citat fra denne mest omfattende version betyder, at øjet, som vi ser med, ikke besidder nogen iboende natur. Det er tomt for en egen essens.

Ligesom øjet er tomt for en egen essens, er øret tomt for egen essens og det samme gælder næsen, tungen, kroppen og sindet – de er alle tomme for en essens, som udgør dem, tomme for det, som de synes at være.

I Karmapa Rangdjung Dorje's *Mahamudra Ønskebøn* lyder den anden linje i vers ni:

Hvad angår sindet, er der intet sind! Sindet har ingen essens.

Dette udtrykker en tilsvarende betydning: Sindet har ingen iboende natur, det er tomt for virkelig eksistens.

Hvad angår bevidsthedens seks ydre kilder, gælder det samme: formen er tom for form, lyden er tom for lyd, lugten er tom for lugt, smagen er tom for smag, føleindtrykkene er tomme for føleindtryk og fænomenerne, som viser sig for den mentale bevidsthed er også tomme for noget, der udgør dem. Eksemplet, som gør dette lettere at forstå, er at se på disse tolv årsager til bevidsthed, når de optræder i en drøm. Når de tolv kilder til bevidsthed, viser sig i en drøm, er de intet i sig selv, de er gensidigt betingede blotte tilsynekomster, tomme for nogen som helst iboende natur. Det er dette, som vi skal tænke over.

I *Sutraen der fremlægger Hjertet af præcis Viden* hedder det, at der intet øje, intet øre, ingen næse, ingen tunge, ingen krop, intet sind; ingen form, ingen lyd, ingen lugt, ingen smag, ingen føleindtryk, ingen fænomener er - og således gennemgås alle bevidsthedens tolv kilder. Ordene falder lidt anderledes end i *Prajnaparamita Sutraen*, men betydningen er den samme. "Intet øje" betyder således ikke, at der slet ingen tilsynekomst er af et øje, men at det øje, som opfattes, er tomt for en egen essens.

I beretningen om den store siddha Machig Labdron's liv hedder det, at hun var den hurtigste læser i Tibets historie. Det er en tradition i Tibet at læse alle Buddhas belæring op på særlige dage – i klostrene eller hjemme hos mennesker, der sponsorerer dette. En god læser kan læse et bind om dagen, en meget hurtig læser kan læse tre bind om dagen; Machig Labdron var i stand til

at læse samtlige tolv bind af den omfattende *Store Moder, Prajnaparamita Sutra* op på én eneste dag, hvilket hun engang gjorde tredive dage i træk. Når hun gjorde det, læste hun f.eks. at form, den første af de seks ydre kilder til bevidsthed, ikke er hvid, ikke er rød, ikke er firkantet, ikke er rund – form er tom for iboende natur. Som et resultat af at have læst dette igen og igen erkendte hun tomheden direkte og blev den navnkundige *Prajnaparamita Siddha* – den bodhisattva som nåede erkendelsen af tomheden baseret på *Prajnaparamita Sutraen*.

Da hun var gået bort, sang hendes søn, Gyalwa Dondrup, en sang, hvori han priste hende for denne unikke opnåelse, for mens alle andre siddhaer nåede erkendelsen gennem de særlige praksisser i vajrayana, skyldtes hendes opnåelse det blot at læse *Prajnaparamita Sutraen*'s beskrivelser af tomheden. I respekt for denne opnåelse priste Gyalwa Döndrup hende som "Prajnaparamita siddha-moder". Dette viser, at det er muligt at nå til indsigt i virkelighedens natur ved at forstå tomheden. Ved at øve os i at meditere på tomheden og mestre dette kan vi også blive siddhaer.

I dette kapitel imødegår beskytteren Nagarjuna synspunkterne blandt dem som påstår, at fænomenerne ikke er tomme, at de virkelig eksisterer, fordi bevidsthedens seks indre kilder opfatter hver sit respektive ydre objekt, blandt de ydre bevidsthedskilder; ved f.eks. at sige "Denne blomst eksisterer virkeligt, for mine øjne ser den". For at hjælpe disse mennesker med at opgave denne fejlagtige opfattelse, analyserer Nagarjuna det, der forårsager bevidsthed og beviser, at det ikke er virkeligt eksisterende.

Som et led i sin analyse spørger Nagarjuna til tidsfaktoren: Eksisterer disse kilder til bevidsthed virkeligt – hvordan da med rækkefølgen mellem dem?

Der er tre muligheder hvad dette angår: at de indre opfattende kilder til bevidsthed eksisterer før de ydre objekter, som opfattes; at de opfattede objekter eksisterer før subjekterne, som opfatter dem, og at de opfattende subjekter og de opfattede objekter opstår samtidigt.

Ingen af disse muligheder kan logisk set lade sig gøre. Det opfattende subjekt kan ikke eksistere før det opfattede objekt, for gjorde det det, ville dette opfattende subjekt intet objekt have at opfatte. Tilsvarende kan det opfattede objekt ikke eksistere før det opfattende subjekt, for et opfattet objekt kan ikke siges at findes, hvis der intet subjekt er, som opfatter det: Udtrykket "opfattet objekt" henviser netop til, at en opfatter er til stede. Således kan det opfattede og det, der opfatter det, ikke forekomme som en sekvens.

De kan imidlertid heller ikke forekomme samtidigt, for skal to ting forekomme samtidigt, kan de ingen forbindelse have. De kan f.eks. ikke være forbundne som årsag og resultat, for optræder noget samtidigt med noget andet, hvordan kan det så fungere som årsag til dette andet? Hvordan skulle den ene ting have haft tid til at fungere som årsag til den anden, når de opstår samtidigt? Når to ting opstår samtidigt, må de således gøre det uafhængigt af hinanden.

Ved det opfattende subjekt og det opfattede objekt er dette ikke tilfældet, de kan ikke forstås adskilt fra hinanden, netop fordi de er gensidigt forbundne som årsag og virkning. Grunden til den opfattende bevidsthed er netop, at der er et objekt at opfatte. Opstod de imidlertid samtidigt, kunne de ikke være forbundne som årsag og virkning, for det opfattede objekt ville ingen mulighed have for at udvirke et opfattende subjekt.

De indre og ydre kilder til bevidsthed kan altså på ingen måde forekomme virkeligt, for de kan ikke opstå i en sekvens og heller ikke samtidigt og disse er de eneste to måder, ting kan forekomme på. Hvad er de da? De er blotte tilsynekomster, som illusioner, som e-mail og som film. De har ingen virkelig eksistens.

Når man knipser med fingrene, hvad kommer så først – knipset, eller bevidstheden, som hører det? Vi er nødt til at analysere baseret på vores egne erfaringer – så hvad sker der? Kommer knipset først, eller kommer øre-bevidstheden, der opfatter knipset først? Eller forekommer knipset og bevidstheden, der hører det, samtidigt?

Knipset, som høres, kan ikke have været der før bevidstheden, som hørte det, for i så fald havde der været et opfattet objekt uden nogen til at opfatte det. Bevidstheden, som opfattede det, kunne heller ikke have været der først, for så havde der været et opfattende subjekt uden noget at opfatte. Bevidstheden, der opfattede knipset og knipset kunne heller ikke virkeligt opstå samtidig, for så skulle de have været adskilte og forskellige entiteter og knipset kunne ikke give anledning til bevidstheden, som opfattede det. De eksisterer således ikke virkeligt, hverken som sekvens eller samtidigt – og andre muligheder er der ikke. Knipset med fingrene og bevidstheden, der opfatter det, er således blot gensidigt betinget tilsynekomst, som ikke eksisterer virkeligt.

Nagarjuna analyserer, ved hjælp af logiske ræsonnementer, først øjet og dets genstand, men analysen kan, som vi netop har erfaret, også anvendes på øret og lyd, og på alle andre sanseindtryk. Verset som forklarer dette er det ottende i kapitlet og lyder:

**Vid, at disse ræsonnementer, som tilbageviser synsevnen,
tilbageviser evnen til at høre, lugte og smage
såvel som berøre og opfatte mentalt,
tilbageviser den der hører og de andre opfattende bevidstheder,
samt tilbageviser lyd og de andre opfattede objekter**

Det kan virke, som om objektet findes før den bevidsthed, som opfatter det. Tænder man f.eks. et lys om morgenen, forlader rummet og kommer tilbage igen lidt senere, kan det synes som om, at lyset var der, inden ens opfattelse af det. Dette er imidlertid ikke tilfældet. Det, der sker, er, at vi blander alle de øjeblikke, lyset har brændt, og opfatter dem som ét. Men der er ikke tale om én ting, for hvert eneste øjeblik er fuldstændig unikt, forskelligt fra alle andre øjeblikke. Hvert øjeblik opstår flammen baseret på sine specifikke årsager og omstændigheder, ophører i næste nu og erstattes af en anden flamme. I disse individuelle øjeblikke, hvor flammen opstår og ophører i en lang sekvens, synes den ens og misopfattes derfor som værende én. Faktisk er der ikke tale om den samme flamme, men mange forskellige lignende forekomster. Den flamme, man ser, når man igen kommer ind i rummet, har således ikke eksisteret ét eneste øjeblik før det nu, hvor man ser den. Det samme gælder alle andre objekter, som vi opfatter, der er kun tale om noget, som forekommer øjeblikkeligt og som opfattes af en ligeledes øjeblikkelig bevidsthed.

Dette kan illustreres med forholdet mellem en far og hans søn. Faderen kan ikke siges at være en far, før sønnen er der. Sønnen findes heller ikke før faderen gør. De kan ikke siges at opstå samtidig, så heller ikke de kan være virkeligt eksisterende. Uanset hvem vi spørger i verden, "Hvem kommer først, faderen eller sønnen?", så vil folk svare, at det gør faderen. Grunden til dette er, at folk misopfatter en lang række af individuelle øjeblikke som én eneste ting. Hvis faderen virkeligt eksisterede først, så ville han have været en far, allerede inden hans søn blev født

– han ville endda nødvendigvis have været en far, allerede som lille dreng. Dette er imidlertid ikke tilfældet, for hvert eneste øjeblik i kontinuiteten af hans liv er forskelligt fra alle andre øjeblikke. Det er nødvendigt at indse, hvorledes vi sammenblander øjeblikkenes individuelle entiteter og opfatter dem som én ting og hvorledes denne misopfattelse er i tråd med almindelige konventioner i verden. Vi må dernæst skelne imellem denne forvrængede tilsynekomst og den faktiske måde alting er på. Dette er muligt gennem logisk analyse.

Faderen kan ikke eksistere før sønnen, for gjorde han det, ville han ikke være far til et barn. Sønnen kan ikke eksistere før faderen, for så ville han ikke være en søn. De kan ikke eksistere samtidigt, for opstod de samtidigt, kunne de ikke forårsage hinanden. De eksisterer således ikke virkeligt. De er ikke virkelige. Hvad er de så? De er blotte tilsynekomster, der opstår baseret på årsager og omstændigheder, som drømme, månens spejling i vand og regnbuer. Deres sande natur overskrider begrebslige tilvirkninger, åben, rummelig og afslappet.

Kapitel 4: analyse af skandhaerne

De fem skandhaer eller hobe er en måde at inddele den psykofysiske helhed på, som vi opfatter som et individ.

Kort opsummeret omfatter form-skandhaen alle fysiske fænomener. I forhold til levende væsner er det deres kroppe; i den ydre verden er det alle de fænomener, som opleves som sansernes genstande.

Følelses-skandhaen defineres som de umiddelbare fornemmelser vi har af enten behag, ubehag eller neutrale tilstande.

Opfattelses-skandhaen defineres som opfattelsen af kendetegn, det vil sige alle de tanker, vi gør os, om rent og urent, varmt og koldt, godt og dårligt og så videre.

De mentale mønstres skandha omfatter alle de andre tanker og sindstilstande, som et individ erfarer. Nogle af dem er positive, som tillid, pacifisme og iver, andre er negative, som vrede, jalousi og arrogance, nogle kan være begge dele, som fortrydelse eller analyse. Denne skandha omfatter også vores opfattelse af, at både materielle ting og sindstilstande opstår, finder sted og forgår.

Bevidstheds-skandhaen omfatter de seks primære bevidstheder, det vil sige de fem sansebevidstheder som er knyttet til øje, øre, næse, tunge og krop samt den rationelle bevidsthed.

I *Sutraen der Fremlægger Hjertet af Præcis Viden, Hjertesutraen*, spørger Shariputra Avalokiteshvara: "Hvorledes skal ædle mænd og kvinder træne, der ønsker at hellige sig den dybe befriende viden?" I kraft af Buddhas velsignelse kunne Avalokiteshvara svare som følger:

**Shariputra, ædle mænd og kvinder, som ønsker at hellige sig den
dybe befriende viden, skal indse følgende: De skal klart se,
at de fem skandhaer er tomme for en natur.**

I en passage af *Prajnaparamitasutraen* belærte Buddha:

Form er tom for noget som udgør form.

Nagarjuna beviser her i kapitlet gyldigheden af disse udsagn gennem logiske ræsonnementer. Nagarjuna skrev kapitlet som et svar på påstande om, at skandhaerne virkelig findes, fordi Buddha, i Abidharma belæringerne, beskriver skandhaerne. Buddha beskrev skandhaerne, altså må de findes. Af samme grund må også de tolv årsager til bevidsthed findes, som var emnet i kapitel 3, for disse er en del af de fem skandhaer. De fem skandhaer eksisterer altså, de tolv bevidsthedskilder eksisterer og alting eksisterer - det er ikke tomt.

For at afhjælpe en sådan misforståelse viser Nagarjuna i dette kapitel, at de fem skandhaer ikke eksisterer virkeligt.

Problemet med at sige, at alting eksisterer, er, at der dermed menes 'eksisterer virkeligt'. Ifølge fortalerne for madhyamaka er det, vi konventionelt ser som virkelighed, blot gensidigt betingede tilsynekomster. Det opstår grundet et sammentræf af årsager og omstændigheder ligesom drømme, illusioner, film og månens spejling i vand.

Nagarjuna analyserer form-skandhaen, fordi denne er den groveste af de fem skandhaer og dermed den letteste at forstå. Fremgangsmåden er at dele den op i form, der fungerer som årsag og resulterende former. De forårsagende former er de fire elementer: jord, vand, ild og vind; de resulterende former er de fem sanseorganer og deres respektive objekter – resultater, der fremkommer ved forskellige kombinationer af forårsagende former. Efter at have opdelt form-skandhaen i disse to kategorier analyserer Nagarjuna deres mulige forbindelser.

I det foregående kapitel analyserede Nagarjuna bevidsthedens årsager ved at skelne mellem opfattede objekter og opfattende subjekter. Nu undersøger han skandhaerne ved at skelne mellem årsager og resultater, så vi kan se, at der er mange måder at analysere tingene på. Det første rodvers er udgangspunkt for argumentationen og lyder:

**Uden forårsagende former,
ville der ingen form være.
Uden det, vi kalder 'form',
Vil der ingen forårsagende former være heller.**

Hvis form-skandhaen virkelig findes, så må de forårsagende former, de fire elementer, og deres resultater – de fem sanseorganer og deres fem objekter - nødvendigvis findes i relation til hinanden på én af følgende måder: Enten må årsagen eksistere før resultatet, eller også må resultatet eksistere før årsagen eller, som en tredje mulighed, må de eksistere samtidigt. Vi må undersøge hver af disse muligheder, for at se om én af dem er korrekt. Viser det sig, at ingen af dem logisk set er mulige, må vi konkludere, at form ikke er virkeligt eksisterende.

Ser vi på den første mulighed, lader den sig ikke gøre, for hvordan skulle en årsag kunne findes inden dens resultat? Hvis den gjorde, hvorfor da anse den som årsag? Noget kan kun anses for at være en årsag, hvis det frembringer et resultat, men hvis der intet resultat findes, så er der ingen basis for at tale om en årsag – intet har fungeret som en årsag og derfor findes der ingen årsag. Årsagen kan således ikke findes før resultatet. Resultatet kan heller ikke findes før årsagen, for gjorde det, så ville det være et resultat, der ikke skyldtes noget. Det ville være et resultat uden årsag. Årsag og resultat kan heller ikke forekomme samtidigt, for to ting, der forekommer samtidigt, har ingen mulighed for at være forbundet som årsag og resultat. Den ene kan ikke

frembringe den anden, når de fremkommer samtidigt. Vores analyse viser således, at de hverken kan forekomme som en sekvens eller samtidigt, og derfor kan vi med sikkerhed konkludere, at forårsagende og resulterende former ikke er virkeligt eksisterende. De viser sig på samme måde som tilsynekomsterne i vores drømme.

På samme måde som vi har analyseret former og fastslået, at de ikke er virkeligt eksisterende, men er ligesom drømme og illusioner, kan vi analysere alt, som omfattes af de fire resterende skandhaer. Nagarjuna forklarer dette i det syvende vers:

**Følelse, opfattelse, mentale mønstre,
bevidsthederne og alt hvad der findes
kan underkastes den samme analyse,
som form har gennemgået her.**

Dette vers anbefaler os at underkaste vores følelser, vores opfattelse, vores mentale mønstre og vores bevidstheder den samme analyse, som vi udsatte former for. På samme måde som vi indså, at forårsagende og resulterende former ikke eksisterer virkeligt, fordi det er logisk umuligt for dem at eksistere såvel i en sekvens som samtidigt - og andre muligheder findes der ikke – på samme måde skal vi undersøge alt andet og se, at uanset hvilke årsager der er og uanset hvilke resultater der er, så kan heller ikke de være virkeligt eksisterende.

Man kan også analysere alle mulige modsætninger på denne måde. Hvad kommer for eksempel først, mørke eller lys? Rent eller urent? Lykke eller lidelse? Hvilken af disse kommer først?

Baseret på en sådan analyse, kan vi nå til vished angående gensidigt betingede fænomener og forstå, at de ikke eksisterer virkeligt, fordi de hverken kan forekomme i en sekvens eller samtidigt og der ingen tredje mulighed findes.

Ikke desto mindre viser de sig stadig, gensidigt betinget, som blotte tilsynekomster, som synerne i en drøm. Vi benægter ikke, at tilsynekomster viser sig, og dermed er virkeligheden ikke en intethed. Virkelighedens sande natur er tilsynekomst-tomhed uadskilleligt.

I dette kapitel beskriver Nagarjuna ligeledes erfaringen med at debattere belæringerne om tomhed. Hvad sker der, når madhyamakas forklaringer af tomheden udfordres i debat?

Det ottende vers lyder:

**Når tomheden debatteres
vil ethvert svar, som anfører virkelig eksistens,
være uholdbart,
for det vil blot underbygge tesen,
som det forsøger at modbevise.**

Hvad sker der, når fortalerne for madhyamaka, som har forstået virkelighedens sande natur, møder mennesker, der tror, at alting virkeligt eksisterer? Fortalerne for madhyamaka må nødvendigvis forklare tomheden for disse mennesker og dette vil automatisk medføre en debat. Debat er en god måde at afdække den tvivl og de fejlopfattelser på, som gør, at alting opfattes som virkeligt.

I debatten vil de, som anser alting som virkeligt, prøve at vise, at deres opfattelse holder stik og fortalerne for madhyamaka vil demonstrere, at sådanne begrundelser ikke er gyldige. Igen vil

argumenter drages frem, for at tingene virkelig findes, men samtlige eksempler, der gives, viser sig i realiteten at være eksempler på tomheden. Uanset hvilke svar, der gives, er de ikke gyldige, for de er ligeså tomme som det, de forsøger at bevise. Samtlige eksempler viser sig at underbygge madhyamakas syn, for man kan ikke finde et eneste eksempel på noget, som virkeligt eksisterer. Det er deres problem.

De der mener, at tingene virkelig eksisterer, vil anføre masser af ting, som tilsyneladende er virkelige, for eksempel klipper, diamanter og bjerge. Men for fortalene for madhyamaka underbygger disse blot deres eget syn, for klipper, diamanter og bjerge er lige så tomme som alt muligt andet. De kan analyseres med det samme ræsonnement, som blev brugt til at analysere former, og de vil vise sig at være nøjagtig lige så tomme.

De, som ønsker at bevise, at alting virkeligt eksisterer, har det problem, at intet fænomen kan udgøre et bevis herfor; så uanset hvad de anfører som begrundelse for eksistens, vil dette tilsvarende savne bevis, akkurat som det, der skulle bevises. Hvis de for eksempel siger: "dette bord eksisterer, for jeg kan se det med mine øjne", hvad beviser så øjnenes eksistens? De kan ikke sige, at øjnene eksisterer, fordi de kan se bordet, for bordet er netop det, som skal bevises. De ender altså i en cirkelslutning. Det er ovenikøbet også muligt at drømme, at man ser et bord og dermed er synet af en genstand ikke et bevis for, at genstanden er virkelig. Tilsvarende kan dets tilsynekomst i vågen tilstand ikke bevise nogen virkelig eksistens.

I det niende vers viser Nagarjuna, hvordan det kan være, at de, som mener, at tingene virkelig eksisterer, ikke kan finde nogen fejlslutninger i forklaringen af tomhed:

**Når tomheden forklares,
vil forsøg på at finde fejl i forklaringerne
ikke kunne afsløre én eneste,
fordi tesen, der fremføres,
også gælder disse.**

Efter en belæring om tomhed kunne nogen kritisere anskuelsen af tomhed ved at sige: "Hvis alting er tomt, så betyder det, at der ingen tidligere eller fremtidige liv findes. Årsag og virkning findes ikke. Der findes ingen slør eller fjender og der er ingen lidelse i samsara eller befrielse i nirvana. Ikke engang de sjældne og bedste, de tre kostbare juveler, kan siges at eksistere".

Fortalene for madhyamaka ville forholde sig til hvert enkelt punkt i kritikken og sige: "Du har ret! Alt hvad du nævner - tidligere eller fremtidige liv, årsager og resultater, slør, fjender, lidelse, samsara, nirvana eller de tre sjældne og bedste - er uden virkelig eksistens, for de er alle tomme for en egen essens". Uanset hvad der altså fremføres som en fejl ved madhyamakas anskuelse, er dette faktisk tomt for en egen essens og således udtryk for præcis den tese, som madhyamaka belæringerne underbygger. Da alle fejl i sig selv har tomhedsnatur, findes der ingen gyldig kritik af madhyamakas lære om tomhed.

Det er vigtigt her at bemærke, at selvom alting er tomt for virkelig eksistens, så kommer det stadig til syne og dette vil ingen benægte. Derfor beskrives tingene som 'blotte tilsynekomster': Selvom

de er tomme, viser de sig og selvom de viser sig, er de tomme, ligesom drømme, illusioner og månens spejling i vand.

Dette er en kort forklaring af den væsentlige betydning af det fjerde kapitel i teksten *Middelvejens Fundamentale Visdom*. Når vi læser og reflekterer over disse kapitler, vil det vise sig, om vi bliver mere sikre i forståelsen af tomhed, eller om vi bliver mere bange for tomheden. Det bliver tydeligt for hver enkelt af os. Frygtløshed overfor tomhed er en kvalitet, der opstår på det tredje ud af fire stadier, som udgør forbindelsesfasen, nemlig stadiet af tålmodighed. Når man når hertil, vil man ikke længere frygte tomheden, men indtil da frygter man den og skal være opmærksom på dette.

Grunden, til at mennesker, som tror alting eksisterer, bliver bange for tomheden, er, at de tror at ordet 'tomhed' betyder, at der intet som helst er, at der er tale om et fuldstændigt vakuum og dette er frygtindgydende. For at modvirke denne frygt, belæres det straks, at alting dog kommer til syne – at tomheden ikke betyder, at alt hvad man opfatter og erfarer udslettes. Tomheden henviser derimod til den virkelighed, der er hinsides udtryk og tanker og som er essensen af alt, hvad vi opfatter og erfarer. Vi kan meditere på tomheden og forsøge at kultivere denne forståelse, men savner vores meditation alligevel kraft skyldes dette, at vi endnu ikke er nået til vished om tomheden. Så længe vi stadig har en masse tvivl, vil meditation på tomheden ikke være særlig effektiv.

Som Gendun Chöpel forklarede det, så kan vi undersøge fænomenerne med vores intelligens og indse, at de ikke eksisterer virkeligt, men i det øjeblik vi stikker os på en nål, vil vi stadig opfatte det, som om vi eksisterer og tænke, "hov, det gjorde virkelig ondt". Når vi analyserer, ved hjælp af logiske ræsonnementer, erkender vi, at tingene ikke eksisterer virkeligt, men vores erfaringer giver fortsat indtryk af, at de gør og modsiger resultatet af vores analyse. Det er derfor, det er så vanskeligt at nå til vished om tomheden.

Hvis ikke vores erfaringer virkede så virkelige og hvis ikke vi var så sikre på, at alting virkeligt eksisterede, så var tomheden let at forstå. Det ville ikke være nødvendigt med alle disse studier og vi ville ikke have behov for så mange forklaringer. Men fordi vi er så overbeviste om, at alting virkeligt eksisterer og fordi alle vores erfaringer bekræfter denne opfattelse, så har vi svært ved at nå til vished angående tomheden. Det er således nødvendigt at studere tomheden rigtig meget. Det svarer til at drømme og ikke vide, at vi drømmer. Selv hvis der var én i drømmen, som kom hen til os og sagde, at intet af det, vi så, var virkeligt, så ville vi ikke være tilbøjelige til at tro vedkommende.

Nagarjunas tradition drejer sig ikke blot om at fremmane en tro på eller mening om, at alting er tomt og så, som et næste skridt, at meditere på en sådan basis. Den drejer sig derimod om, at man gennem meditation fordyber sig i den vished, som man er nået frem til gennem logisk analyse. Hvis man studerer denne tekst ved at følge de stadier, som den fremlægger, dens syvogtyve analyser af forskellige emners tomhedsnatur, så vil ens vished angående tomheden helt sikkert blive bredere, dybere og stærkere og ens meditation blive effektiv.

Kapitel 5: analyse af elementerne

I *Prajnaparamita Sutraen* belærte Buddha:

Jord-elementet har ingen egen natur.

Denne linje er den eneste, som Mipham Rinpoche citerer i sin kommentar på Nagarjunas værk. I sutraerne udtrykte Buddha noget tilsvarende om de andre elementer (dhatus) – vand, ild, vind, rum og bevidsthed – og han forklarede således elementernes tomhed på en omfattende måde. I det femte kapitel påviser Nagarjuna gyldigheden af disse belæringar ved hjælp af logiske ræsonnementer.

De, som anså elementerne som virkeligt eksisterende, begrundede det med, at Buddha forklarede såvel dem som deres karakteristika. Og når bevidstheds-dørene (ayatanaerne) og skandhaerne er inkluderet i elementerne, så må også de eksistere. Da elementernes virkelige eksistens blev fremført som argument, måtte Nagarjunas analyse demonstrere, at elementerne ingen virkelig eksistens besidder.

Det første vers i kapitlet lyder:

**Rum kan på ingen måde eksistere
før dets særlige kendetegn.
Hvis rum eksisterede før dets særlige kendetegn,
kunne rum eksistere
uden særlige kendetegn.**

Nagarjuna afviste, at årsagerne til bevidsthed, bevidstheds-dørene, kan eksistere ved at analysere forholdet mellem opfattende subjekter og opfattede objekter. Da han analyserede skandhaerne, afviste han deres eksistens ved at sammenholde årsager og resultater. Analysen af elementerne bygges på forholdet mellem deres definition og deres definiendum, det vil sige forholdet mellem de særlige kendetegn, der danner grundlag for et givent navn, og navnet, der anvendes herom. I dette kapitel demonstreres, at heller ikke denne forbindelse kan være virkeligt eksisterende.

Nagarjuna analyserer rummet, som bortset fra bevidstheden er det mest subtile element. 'Rum' er definiendum, det som defineres, betegnelsen. Rummets definition, dets særlige kendetegn, er, at det ikke skjuler eller hindrer, i den betydning, at det er et fravær af eksistens, det er fuldstændig uåndgribeligt. Sådan defineres 'rum'.

Hvis rummet og dets særlige kendetegn virkelig eksisterede, så måtte de eksistere enten som en sekvens eller også samtidigt. Eksisterede de som en sekvens, så ville den første mulighed være, at rummet, definiendum, eksisterede før de særlige kendetegn som karakteriserer det. Dette er imidlertid umuligt, for hvordan kan et defineret fænomen eksistere før de kendetegn, som netop definerer det? Var dette muligt, så ville rummet eksistere uden dets særlige kendetegn. Der ville være rum uden kvaliteten af åbenhed og uhindret.

De særlige kendetegn kan heller ikke eksistere, før definiendum gør det, for hvordan skulle der være kendetegn, før der er noget at karakterisere? Særlige kendetegn knytter sig til det bestemte, som de karakteriserer, og kan derfor ikke siges at eksistere før selve fænomenet, som de definerer.

Definition og definiendum kan heller ikke eksistere samtidigt, for gjorde de det, og eksisterede de hver for sig virkeligt, så var der ingen forbindelse mellem dem. Det ville være som en ko og en hest – uafhængige entiteter uden nogen forbindelse med hinanden – men sådan er det jo ikke med de særlige kendetegn og definiendum. Der bliver nødt til at være en forbindelse mellem dem, for de beror hver især på hinanden. Hvis de hver især eksisterede samtidigt og uafhængigt af hinanden, så ville de ikke være forbundne og dermed ville de hver især eksistere uden nogen årsag.

Vi bliver nødt til at forstå, hvad det betyder, når vi siger at noget 'virkeligt eksisterer'. Hvilke kendetegn må noget besidde, for at man kan sige, at det er virkeligt eksisterende? Det må nødvendigvis eksistere uafhængigt, med sin egen iboende natur; det vil sige, at det må eksistere uden at bero på noget andet og således være upåvirket af forskellige betingelser og omstændigheder. Noget sådant kunne siges at være virkeligt. Det er meningsløst at tale om kendetegnene af noget, som ikke findes – og også omvendt - at tale om at noget findes, hvis det ingen kendetegn besidder. Som i dette tilfælde eksisterer rummets kendetegn, i kraft af det rum, som de karakteriserer, og rummet eksisterer i kraft af sine særlige kendetegn. Da de hver især således gensidigt betinger hinanden, kan ingen af dem siges at have en egen natur, de eksisterer ikke virkeligt.

Dette er den logiske argumentation, der tilbageviser enhver forestilling om, at rum og dets særlige kendetegn er virkeligt eksisterende. Betyder det så, at de er fuldstændig ikkeeksisterende? Nej, det gør det ikke. Rum og de andre elementer viser sig stadig gensidigt betinget, ligesom når de viser sig i en drøm, ligesom himlens måne, der spejler sig i vand. Så der er ingen grund til bekymring eller angst, for vi konkluderer ikke, at elementerne er fuldstændig ikkeeksisterende. Det ville være et stort problem, hvis rummet var ikkeeksisterende, for så kunne vi ikke flyve med flyvemaskiner! Det rum faktisk er, er en tilsynkomst som forener gensidigt betinget opståen og tomhed.

Der er mange logiske ræsonnementer i dette kapitel, men det syvende opsummerer dem alle:

**Derfor er rum ikke en ting, det er ikke ingenting,
det er ikke en basis for særlige kendetegn,
dets særlige kendetegn eksisterer ikke
og det samme gælder de fem andre elementer.**

Vi må undersøge de andre fem elementer på samme måde, som vi undersøgte rummet. Dette er let, for det er den samme analyse, vi bruger. Det er ligesom med tøjets farver – når et stykke tøj først har været lavet i hvidt, er det let at lave noget tilsvarende i rødt, blå, grønt eller en hvilken som helst anden farve! Så på samme måde som vi undersøgte elementet rum, ser vi nu på elementet jord og dets særlige egenskab af at være fast og forhindrende; ild-elementet og dets egenskab af at være varmt og brændende; vand-elementet og dets egenskab af at være vådt og vædende; vind-elementet og dets egenskab af at være luftigt og bevægende og bevidstheds-elementet og dets egenskab af at være klart og opmærksomt. Ved at analysere dem på samme vis vil vi se, at ingen af dem er virkeligt eksisterende. I ingen af tilfældene vil det være muligt for deres definition og definiendum at forekomme som en sekvens i forhold til hinanden, samtidigt kan de

heller ikke eksistere og en tredje mulighed for deres indbyrdes forhold findes ikke. De er derfor alle tomme for en egen essens, de er ikke virkeligt eksisterende.

Når rum og dets særlige kendetegn underkastes en gennemgribende analyse, finder man, at dets virkelige natur er fri for alle begrebslige tilvirkninger. Vi kan ikke påstå, at de er noget, for analyserer vi, er der intet at finde; omvendt kan de ikke påstås intet at være, for i kraft af årsager og betingelser viser de sig. De er derfor tilsynekomst-tomhed uadskilleligt, af en natur som overskrider alle vores begreber, om hvad den måtte være. Det samme gælder alle de andre elementer.

I det ottende og sidste vers i kapitlet, kommenterer Nagarjuna dette yderligere:

**De som savner indsigt
ser alting som eksisterende eller ikke eksisterende.
De ser ikke, at det, som skal ses,
er perfekt og fuldstændig fred.**

Når vi savner indsigt i virkeligheden, tror vi enten, at tingene eksisterer, i betydningen at de er virkelige, eller vi tror, at de ikke eksisterer, at der slet intet er, ikke engang blot tilsynekomst. Disse opfattelser hindrer vores indsigt i virkelighedens sande natur. Virkelighedens sande natur er fred, i den betydning at ingen begrebslig tilvirkning formår at udtrykke den. Den kan hverken siges at eksistere eller ikke at eksistere. I den er alle begrebslige tilvirkninger i ro.

Hvis dette udtrykkes i form af et logisk ræsonnement, kunne man sige: De, som savner indsigt, ser ikke den rene virkelighed fri for begrebmæssige slør som 'eksistens' og 'ikke-eksistens', for de tror, at alt enten eksisterer eller ikke eksisterer. De tror, at enten findes alt virkeligt, eller også er der intet overhovedet. De erkender ikke, at tilsynekomster blot viser sig betinget og kan derfor ikke se virkelighedens sande natur, fri for tilvirkninger.

På den anden side, så vil de indsigtfulde være i stand til at befri sig for disse begrebslige modsætninger mellem eksistens og ikke-eksistens og se virkeligheden, ren og skær. De anser ikke alting som eksisterende og tror ikke, at alt er virkeligt, de anser heller ikke alt som ikkeeksisterende og tror ikke, at intet overhovedet findes. De forstår tilsynekomst-tomhed uadskilleligt, at betinget opståen og tomhed er uadskilleligt og dette befrier dem for ekstreme anskuelser. De ville ikke engang hævde nogen midte mellem ekstremerne, for hvis ekstremerne ikke eksisterer, hvor skulle så midten mellem dem være?

Som Buddha udtrykte i *Konge-samadhi Sutraen*:

**Eksistens og ikke-eksistens er begge ekstremer,
ren og uren er det samme.
Derfor, idet de opgiver alle ekstremer
hviler de vise ikke engang i en midte.**

De vise er fuldstændig fri for alle begreber om virkelighedens sande natur. De fastholder hverken begreber om yderligheder eller begreber om en midte eller 'Middelvej' imellem sådanne ekstremer.

Kapitel 6: analyse af begær og den, der nærer det.

I *Den Store Moders Sutra* siger Buddha:

**Begær er fuldstændig rent
og derfor er former fuldstændig rene.**

Buddha forklarede perfekt renhed på en altomfattende måde. Grunden, til at begær er perfekt renhed, er, at begær og den, der nærer det, ikke eksisterer virkeligt; de findes ikke virkeligt. Netop fordi ingen af delene har en iboende natur, er der intet forkert ved at føle begær og ingen fejl ved begæret i sig selv. Naturen siges derfor at være perfekt renhed.

Begæret i sig selv er perfekt renhed... og derfor er den, der nærer det, perfekt renhed ... og genstanden for begæret er perfekt renhed. Det er sådan, det forholder sig, når man skal forklare det helt kort.

Hvis begærets essens faktisk var uren, så ville den, der nærer det, såvel som genstanden for det også være urene. Begæret er imidlertid som begær i en drøm – fuldstændig renhed – og det samme gælder den, der nærer det, og genstanden for begæret – essentielt er alle tre perfekt renhed.

I *den Store Moders Sutra* hedder et af kapitlerne *Perfekt Renhed*. Det omfatter adskillige bind og et sted i kapitlet siger Buddha:

**Begær er fuldstændig rent
Og derfor er former fuldstændig rene.
Former er fuldstændig rene
Og derfor er befriende gavmildhed fuldstændig ren.
Befriende gavmildhed er fuldstændig ren
Og derfor er Buddhaernes alvidenhed fuldstændig ren.**

Det er godt at læse kapitlet om perfekt renhed, for det er let at forstå og de, som læser det, synes vældig godt om det.

Grunden, til at Nagarjuna tildeler analyse af begær et helt kapitel, er, at selv efter han havde præsenteret fyldestgørende analyser af årsagerne til bevidsthed, af skandhaerne og af elementerne og dermed bevist, at ingen af disse eksisterer virkeligt, så var der stadig nogen, som hævdede virkelig eksistens. De henviste til, at forstyrrende følelser findes, og derfor må det, som afstedkommer dem, også eksistere. Når begær findes, beviser dette, at begærs genstande findes -

uden genstand intet begær. Da de forsøgte at bevise virkelig eksistens med henvisning til begær, måtte Nagarjuna tilbagevise den virkelige eksistens af såvel begær som den, der nærer det. I vajrayana forklares, at forstyrrende følelser – de fem sindsgifte: vrede, begær, dumhed, stolthed og jalousi - alle er fuldstændig rene, så ønsker man at praktisere vajrayana er analysen af netop dette punkt meget vigtig og den bør anvendes på enhver af de forstyrrende følelser. Her vil vi gennemføre den i forhold til begær, men den bør overføres til samtlige sindsgifte. Grunden til at fokusere på begær først er, at vi alle tilhører begærs-sfæren og at alle levende væsner i begærs-sfæren – fra det mindste insekt og op til de mægtigste guder og gudinder har en masse begær. Det er derfor vigtigt for os at undersøge begær og fastslå, at dets natur er fuldstændig ren. Gendün Chöpel skrev det følgende vers:

**Blinde myrer piler omkring i stræben efter lykke,
Orm uden ben ormer sig af sted i stræben efter lykke,
Kort sagt, i deres stræben efter lykke,
ænsner væsner knap, at de klatrer hen over hinanden -
Alle væsner stræber udelukkende efter lykke.**

Når samtlige væsner i begærs-sfæren således styres af begær, er det vigtigt for os at forstå begærets perfekte renhed. Det første vers i kapitlet hjælper os med at fastslå renheden af begær og den der nærer det og lyder:

**Hvis der fandtes én, der nærer begær,
inden selve begæret fandtes,
ville deraf følge, at begær også måtte eksistere
For når nogen nærer begær, findes det.**

Her undersøger vi den, der nærer begær- hvilket enten kunne være den person, som føler begæret, eller det sind, som erfarer det – og begæret i sig selv. Hvis disse virkelig findes, hvordan relaterer de så til hinanden tidsmæssigt – hvordan er rækkefølgen mellem dem? Kommer den ene før den anden, eller optræder de samtidigt? Vi kan ikke sige, at begæret eksisterer før den, der nærer det, for gjorde det det, ville begær svæve rundt uden nogen kropslig forankring, uden nogen til at erfare det og det er meningsløst. På den anden side er det ikke muligt for den, der nærer begæret, at eksistere før selve begæret gør det, for så ville der være tale om en begærlig person uden begær. Og som en følge af dette ville arhat'er og buddhaer regnes som begærlige væsner, for definitionen af et begærligt væsen ville ikke skelne imellem, om et væsen følte begær eller ej.

Begæret og den, der nærer det, kan heller ikke opstå samtidig, for gjorde de det med hver deres iboende natur, ville der ingen forbindelse være mellem dem. De ville være to uafhængige fænomener, som eksisterede adskilt fra hinanden og principielt kunne den ene ophøre og den anden fortsat bestå. Dette er tydeligvis ikke tilfældet med begær og den, der nærer det – de opstår kun gensidigt betinget. Når de ikke kan eksistere i en sekvens og heller ikke samtidigt, er begær og den, der nærer det, ikke virkeligt eksisterende; de er som tilsynkomster i en drøm. Den samme analyse kan gennemføres på vrede og den, der føler vrede, på jalousi og den, der er jaloux, på stolthed og den, der føler sig stolt. Ikke blot kan den anvendes; det er ligefrem godt at

bruge den. Vajrayana lærer os, at vi skal anvende de fem sindsgifte som vej og selve grunden til, at det er muligt, er forklaret i dette kapitel – der findes ingen andre grunde end dem, som forklares her.

Vi kan undersøge vreden og se, at inden vreden opstår, er der ingen som føler vrede. Det er umuligt for nogen at være en vred person, inden vreden er opstået. Hvis man for eksempel er fokuseret på kærlighed og medfølelse, findes der ingen vred person, men opstår vreden senere, så er det nu en vred person, der er til stede. Det er umuligt for den vrede person at eksistere, før vreden er der. Vreden kan heller ikke findes, før der er én, som er vred, og samtidigt er det heller ikke muligt for dem at opstå. Derfor har vrede ingen virkelig eksistens.

Analysen kan også anvendes på lidelse. Det er nødvendigt at undersøge lidelsen og den, der lider, for at se, hvilken af dem, der kommer først, og derved forstå, at uanset hvordan vi forestiller os forbindelsen mellem dem, så holder det ikke logisk. Hverken lidelsen eller den, der lider, er altså virkeligt eksisterende.

På samme måde kan sygdom og den som er syg undersøges: hvilken af dem kommer først – den syge person eller sygdommen? Hvis den syge eksisterede før sygdommen, så ville alle raske mennesker i realiteten være syge. Faktisk afhænger sygdom af, at der findes én, som er syg - og omvendt- og derfor kan ingen af dem siges at eksistere uafhængigt. Dette er vigtigt for os at vide. Den store siddha Götsangpa udtrykte sin erkendelse af dette i vajrasang, blandt andet i sangen *Otte grundlæggende goder*, hvor han synger, at sygdom ikke skal undgås, fordi den grundlæggende er noget positivt, forstyrrende følelser skal ikke undgås, for de er grundlæggende gode og lidelse skal ikke undgås, for den er grundlæggende noget positivt. Vi skal kende begrundelserne for, at det forholder sig sådan.

Det samme gælder vanskeligheder, som vi forudser i fremtiden, og de problemer, som disse forestillinger giver os. Når vi forudser vanskeligheder, skal vi undersøge, hvad der kommer først – den, der forudser problemerne, eller de fremtidige problemer i sig selv. Hvis der ingen grunde findes til fremtidig lidelse, så findes der heller ingen fremtidig lidelse. Hvis den fremtidige lidelse ikke eksisterer, så kan der heller ikke siges at være nogen, som vil lide i fremtiden. Den fremtidige lidelses sande natur er således perfekt renhed og erfaringen, når man erkender denne natur, er åben, rummelig og afslappet.

Således starter man analysen ved begær og når frem til, at uanset hvad der analyseres, er dets natur perfekt renhed. Vi kan udvide analysen mere og mere og opdage, at alt af natur er fuldstændig rent; og dette vil samtidig forøge vores erfaring – den bliver mere og mere åben, rummelig og afslappet.

Kapitel 7: analyse af det sammensatte

I sutraerne belærte Buddha:

**Hvad angår det sammensatte og det ikke-sammensatte,
de positive handlinger og de negative,
finder vi ikke det mindste tegn på virkelig eksistens,**

når de analyseres med præcis viden.

Når man analyserer fænomenerne og ikke finder det mindste tegn på virkelig eksistens, bliver det let at forstå tomheden. Nagarjuna understøtter derfor denne bestræbelse ved at bevise gyldigheden af Buddhas belæring.

Nogen kan påstå, at sammensatte ting er virkelige, fordi de kan defineres som noget, der opstår, består og forgår – og disse tre faser sker virkeligt.

For at hjælpe disse mennesker til at forstå, at sammensatte ting er tomme for egen eksistens, analyserer Nagarjuna i dette kapitel det at opstå, bestå og ophøre og viser, at de ikke forekommer virkeligt.

Hvad skulle noget, som eksisterede virkeligt, karakteriseres ved? Hvis noget kan siges at eksistere virkeligt, må det eksistere i sig selv, af sig selv, objektivt uden at være afhængigt af noget andet.

Skulle de tre faser – at opstå, bestå og ophøre - eksistere virkeligt, måtte det at opstå således eksistere i sig selv uafhængigt af begreber om ophør. Det at bestå ville også eksistere i sig selv uden afhængighed af hverken opståen eller ophør. På samme måde ville alting ophøre uden nogen afhængighed af opståen eller beståen. Kun således kunne hver af de tre siges at eksistere virkeligt med deres egen iboende natur. En analyse viser imidlertid, at hver af disse tre faser beror på de øvrige; er afhængig af de øvrige for at findes. Middelvejen forklarer derfor, at de ikke har en egen-natur, at de ikke findes virkeligt.

Det logiske ræsonnement, som påviser dette, lyder som følger:

Opståen har ingen eksistens i sig selv. At noget kan opstå kræver, at dets årsager først ophører. Ophører årsagerne ikke, kan deres resultat – uanset hvad det måtte være - ikke forekomme.

Det at bestå eksisterer heller ikke i sig selv, for uden at noget først er opstået, er der heller intet, som kan siges at bestå. På samme måde kan intet heller ophøre, uden at det først har været til stede – så ophør eksisterer heller ikke virkeligt. At noget opstår, består og ophører sker således gensidigt betinget, ingen af disse tre faser kan siges at eksistere i sig selv, de er blot indbyrdes afhængige tilsynkomster.

Nagarjuna opsummerer således i vers treogtredive:

**Det at opstå, bestå og ophøre eksisterer ikke
og derfor findes der ingen sammensatte ting.
Når sammensatte ting er ikkeeksisterende,
hvordan skulle så noget ikke-sammensat kunne eksistere?**

Det der definerer et sammensat fænomen er, at det opstår grundet årsager og omstændigheder, det består så en tid og ophører igen. Et ikke-sammensat fænomen karakteriseres som det modsatte – det hverken opstår, består eller ophører.

Formuleret som et logisk ræsonnement ville verset lyde: Former osv. – alle sammensatte ting – er ikke virkeligt eksisterende, for de opstår ikke, de består ikke og de ophører ikke. Det er dækkende at sige, at der ingen virkelig opståen, beståen eller ophør findes, for ingen af disse kan eksistere i og af sig selv; de findes kun indbyrdes betinget.

Ikke-sammensatte fænomener eksisterer heller ikke, for de er betinget af sammensatte ting og sammensatte ting findes ikke. Ikke-sammensatte fænomener opstår per definition ikke, de består og ophører ikke; de er fraværet af disse tre faser. Men hvis disse tre faser af aktivitet slet ikke eksisterer virkeligt, hvordan skulle deres fravær så kunne eksistere?

For at forstå dette bedre kan man bruge et eksempel med en bil, som viser sig i en drøm. Bilen er tilsynekomsten af et sammensat fænomen, som opstår, består og ophører og rummet inde i kabinen er det modsatte af dette – rum er et ikke-sammensat fænomen, som hverken opstår, består eller ophører. Når bilen i drømmen i sig selv er ikkeeksisterende, hvordan skulle rummet inden i den så kunne eksistere? Begge er blot gensidigt betingede tilsynekomster.

I vers fireogtredive, kapitlets sidste vers, forklarer Nagarjuna, at det ikke er ulogisk, at noget tilsyneladende opstår, består og ophører i kraft af gensidig betingelse, uden at det dermed har en egen essens:

**Ligesom drøm og ligesom illusion,
ligesom byen beboet af gandharvaer,
Sådan forklares det at fødes,
det at leve og det at dø.**

Drømme, illusioner og byer beboet af gandharvaer er eksempler på "tomme former" – ting, der kommer til syne uden at besidde virkelig eksistens – og disse eksempler er en hjælp til at forstå, hvordan ting kan vise sig klart og åbenlyst uden på den mindste måde at være virkelige.

Gandharvaer er en slags ånder. De bor sammen i store samfund og når man ser dem på afstand, synes det som en hel by, men når man kommer tættere på, er det, som om de forsvinder. De er gode eksempler på storbyerne, vi lever i, i dag. Når vi ikke analyserer nærmere, opfatter vi umiddelbart en masse mennesker, men når vi undersøger dem nærmere, finder vi ikke et eneste menneske, der virkeligt eksisterer. Alle disse mennesker er som gandharvaer, blot tilsynekomst.

I sin *Indtræden i Bodhisattvaernes Adfærd*, siger bodhisattvaen Shantideva:

**Hvis man undersøger de drømmeagtige væsner,
Ses, at de er som et banantræ.
Man kan ikke drage nogen sikker grænse
Imellem lidelse og dens fravær.**

De levende væsner, som vandrer i samsara, er som væsner, der viser sig i en drøm. Når man analyserer dem, viser de sig at være som et banantræ: når man kigger på et banantræ, virker det solidt, men når man fjerner bladernes lag af bark, finder man ingen kerne. På samme måde er det med levende væsners kroppe – de virker, som om de er solide og virkeligt eksisterende, men hvis man anvender dette kapitels analyse af sammensatte fænomener på levende væsners kroppe, finder man ud af, at de ikke er virkeligt eksisterende, de har ingen virkelig substans og de hverken opstår, består eller ophører. Levende væsner er således illusoriske tilsynekomster.

Indenfor mahayana kaldes den meditation, man træner mellem de formelle meditationsperioder, for "samadhien, der ser alt som illusion". Indenfor vajrayana kaldes den "praksis af de urene formers illusion". Navnene er forskellige, men instruktionerne er de samme: Se alle tilsynekomster

af form, lyd, lugt, smagsindtryk, følelse og tanke som tomme tilsynekomster; som tomhed og tilsynekomst uadskillig; forstå alle erfaringer som værende tilsynekomst og tomhed forenet, som illusioner og drømme.

Nu om stunder er "samadhien, der ser alt som illusion" lettere at praktisere end nogensinde før, for moderne teknologi fremviser så mange eksempler på tomme former. Film, fjernsyn, telefoner, fax-maskiner, e-mail, internettet – alle disse er fremragende eksempler på, hvordan noget kan vise sig grundet årsager og betingelser, men stadig være tomt for enhver eksistens i sig selv. I store byer findes der alle mulige blinkende skilte og lysaviser udendørs og når man går ind i et butikscenter, er der store spejle på væggene, fyldt med refleksioner. Så byen er et fremragende sted at praktisere "illusions-samadhi."

Kapitel 8: Analyse af handlinger og den, der udfører dem.

I *Den Store Moders Sutra* siger Buddha:

Ingen agerende person kan observeres, ej heller en handling.

I det følgende kapitel beviser Nagarjuna gyldigheden af dette udsagn ved hjælp af logiske ræsonnementer.

Kapitlet er et svar til dem, der mener, at sammensatte ting virkelig eksisterer, med den begrundelse at både handlingerne og de, der udfører dem, aktørerne, virkelig eksisterer. For at vise disse mennesker, at de tager fejl, analyser Nagarjuna handlinger og den agerende person og demonstrerer, at ingen af disse virkelig eksisterer.

Han gør det ved at undersøge på hvilke måder, de kunne eksistere i relation til hinanden. Hvis de eksisterer, eksisterer de så i en sekvens eller samtidigt? De kan ikke eksistere i en sekvens, for aktøren kan ikke eksistere, før handlingen gør det. Hvis aktøren eksisterede inden - og dermed uafhængigt af - handlingen, så ville en agerende person findes, selv uden at en handling var foregået. I så tilfælde kunne for eksempel en brevskriver eksistere uden at et brev faktisk var blevet skrevet. Omvendt kan handlingen "brevskrivning" ikke foregå, uden - og uafhængigt af - en aktør, for i så fald ville der foregå en handling, uden at der var nogen til at foretage den og det er umuligt. Da aktøren kun eksisterer i forbindelse med handlingen og handlingen kun i forbindelse med aktøren, eksisterer de kun i gensidig afhængighed og derfor har de ingen egen-natur. De eksisterer ikke virkeligt.

Nogen kunne indvende: "Jeg kan forstå, at den handlende person ikke findes før handlingen og handlingen ikke før den handlende person, men hvorfor kan de ikke eksistere samtidig?" Grunden til dette er, at eksisterede de samtidig med hver sin egen-natur, så ville der ingen forbindelse være mellem dem – de ville være to uafhængige entiteter.

At sige, at noget eksisterer med egen-natur, betyder, at det eksisterer uafhængigt af alt andet. Men den eneste grund til at tale om en aktør her er, at en handling foregår. Og den eneste grund til at tale om en handling er, at der er én, som foretager den. De er indbyrdes forbundne sådan, at den ene er årsag til den anden, de betinger gensidigt hinanden. Således kan de ikke eksistere

samtidigt som uafhængige entiteter – hvis de gjorde, så ville de ikke være forbundne i gensidig afhængighed. Som en hest og en ko ville deres veje kunne skilles uden den mindste betydning for nogen af dem.

Dette kan formuleres som et logisk ræsonnement på følgende måde:

Hverken en aktør eller en handling har egen-natur, for en agerende person findes kun, når der foregår en handling og denne handling foregår kun grundet selv samme person. Da de kun eksisterer gensidigt betinget, eksisterer de ikke virkeligt.

Aktører og handlinger er således ikke virkeligt eksisterende, da de ikke kan eksistere uafhængigt af hinanden; men de eksisterer som blotte gensidigt betingede tilsynekomster, der viser sig baseret på særlige årsager og betingelser. Nagarjuna forklarer dette i vers tolv:

**En agerende person findes betinget af en handling,
en handling findes betinget af en agerende person;
og bortset fra det
er der intet grundlag at se for deres eksistens.**

Det er meget nyttigt at kende rodversene i teksten, for så er man sikker på, hvad teksten faktisk siger, i modsætning til hvis man bare modtager en generel forklaring af dens betydning. Faktisk er både en sanskrit-version og en tibetansk oversættelse af denne tekst tilgængelig og begge er oversat til engelsk og andre sprog. Det kan være godt at sammenligne disse forskellige versioner og derved bedre sin egen forståelse. Blot det at kunne referere til en enkelt tekst hjælper meget til at stabilisere og uddybe ens forståelse af indholdet.

Aktører og deres handlinger forklares på tre niveauer. Når begyndere modtager forklaringer om karmiske handlinger og dem, som udfører dem, fremstilles det, som om disse virkeligt eksisterer. Det må forstås, at dette er set fra et perspektiv uden analyse, perspektivet, hvor tilsynekomster opfattes som virkelige og ikke undersøges nærmere.

Det næste trin er at analysere med præcis viden og når man gør det - som det for eksempel er gjort her med aktører og deres handlinger - finder man ud af, at de ikke er virkelige, de findes ikke virkeligt.

Den ultimative forståelse er, at agende personer og deres handlinger af natur er hinsides enhver begrebsmæssig forestilling om dem som eksisterende eller ikkeeksisterende. Deres egentlige natur overskrider begge disse forestillinger og dette tredje niveau af analyse er den ultimative måde at forstå virkeligheden på.

Det er vigtigt at kunne skelne disse tre niveauer: manglende analyse, delvis analyse og gennemgribende analyse, for på denne måde bliver det tydeligt, at der ingen modsætninger er indenfor Buddhas lære. Samtidig vil ens respekt for Buddhas evne til at præsentere en lære med tiltagende dybde og subtilitet vokse.

Kapitel 9: analyse af hvad der kommer først

I sutraerne belærte Buddha:

**En sammensat ting har ingen egennatur
Hverken som person eller som fænomen betragtet.**

Og:

**Levende væsner findes ikke, så en livsenergi kan heller ikke fastslås
Sådanne fænomener er som vandbobler, som banantræer,
Som illusioner, som lyn på himmelen,
Som månens spejling i vand og som luftspejlinger.**

Ordene i dette vers er meget smukke – det er godt at lære dem udenad. I det følgende kapitel udlægger Nagarjuna deres betydning og beviser deres gyldighed ved hjælp af logiske ræsonnementer.

Ud af de atten sravaka-skoler fastholder fem, at den personlige identitet er virkeligt eksisterende. Det er som svar til dem, at beskytteren Nagarjuna skriver dette kapitel. Ved at analysere det personlige jeg er man i stand til at påvise, at det mangler virkelig eksistens og blot viser sig grundet særlige årsager og betingelser.

I kapitlet indgår en lang række argumenter, som tilbageviser forestillingen om et virkeligt eksisterende personligt jeg. Det sidste vers, det tolvte, sammenfatter alle disse som følger:

**Den, der erfarer indtrykkene af syn og så videre,
eksisterer ikke, hverken før, under eller efter erfaringen.
Når man indser dette, modvirkes alle tanker
Om den, der erfarer indtrykkene, som værende eller ikke værende
virkeligt eksisterende.**

Den, som observerer en form, kan ikke eksistere før - det vil sige uafhængigt af – at en form ses; for den absurde konsekvens heraf ville være, at formen også på det tidspunkt ville være synlig for vedkommende. Begrundelsen er, at hvis en person defineres som en 'seer af form', så betyder det, at en form er synlig for ham og skulle han eksistere inden erfaringen af denne synlige form, så måtte han se formen uafbrudt, for at betegnelsen var dækkende. Det samme ville gælde alle andre sanseindtryk og den pågældende, som opfatter dem – den som opfatter dem måtte nødvendigvis fortløbende erfare det givne indtryk. Hvis altså en person, som hører en lyd, eksisterede, før han hørte den givne lyd, så måtte han altid høre den; hvis en person, som lugter en særlig lugt, eksisterede, før han lugtede denne bestemte lugt, måtte han altid lugte den; hvis en person, som smagte noget bestemt, eksisterede, før han smagte denne smag, så måtte han altid smage det pågældende og endelig – eksisterede en person, som sanser en særlig kropslig berøring, før han følte den, så måtte han altid føle denne berøring.

Det er altså ikke muligt for jeget at eksistere inden opfattelsen af den form, lyd, smag, lugt og føleindtryk, som det sanser; for gjorde det, ville det være en seer af form, inden det så noget; en hører af lyd, inden det hørte noget; en lugter af lugt, inden det lugtede noget; en smager af smag, inden det smagte noget og så videre. Dette jeg ville allerede have alle fremtidige erfaringer på én gang, for det ville være den, som erfarede dem, allerede inden de blev opfattet. Hvis de forskellige indtryk blev opfattet af hver sin opfatter samtidigt og disse opfattere selv eksisterede før opfattelsen selv, så ville deraf følge, at alle disse opfattere på én gang fandtes i én person. Det er ulogisk.

Det ville være tilsvarende ulogisk, hvis en person, som ser noget, kunne eksistere efter at dette syn var ophørt. I givet fald ville en seende person findes uden at se noget... Skulle den opfattende person omvendt kun findes i det øjeblik, hvor opfattelsen finder sted og ikke før eller efter, så ville personen selv pludselig opstå eller forsvinde afhængigt af sanseindtrykkene.

Man kunne indvende, at selv hvis opfatteren af et givet indtryk ikke fandtes før det givne indtryk, men samtidig med det, så behøvede det ikke betyde, at opfatteren opstod i det samme øjeblik – jeget kunne jo i ét øjeblik være opfatter af form, i det næste opfatter af lyd og så videre. Spørgsmålet bliver så, om det jeg, der hører en lyd i det ene øjeblik, er det samme eller et andet end det jeg, som ser en form i det næste?

Hvis det er det samme jeg, det vil sige at jeget med alle dets kvaliteter var uændret fra øjeblik til øjeblik, så ville den logiske fejl, som netop er forklaret ovenfor, optræde igen: jeget, som evner at se form ville besidde denne kvalitet, før indtrykket af en synlig form var forekommet. Var der omvendt tale om forskellige opfattere i hvert øjeblik, så ville disse opstå momentant uden at have nogen forbindelse med hinanden. Dette modsiger fuldstændig den oplevelse, man har, af at have kontinuerlig erfaring gennem hele ens liv, for ikke at nævne tidligere og kommende liv. Dette argument holder altså heller ikke.

Det opfattende jeg kan altså ikke være virkeligt eksisterende hverken før, under eller efter opfattelsen af indtryk; men hvad er så dette jeg, som tilsyneladende erfarer alting? Det er blot en gensidigt betinget tilsynekomst, akkurat som det jeg, der viser sig og oplever i drømme. Man finder intet, når man analyserer det og således kan det ikke siges at eksistere; men samtidig viser det sig jo, så at påstå, at det ikke eksisterer, er heller ikke sandt. Det opfattende jeg er altså tilsynekomst og tomhed uadskilleligt, helt udenom forestillinger om eksistens, ikke-eksistens eller hvad man ellers måtte gøre sig af tanker om det.

Den netop gennemførte analyse skal overføres til andre aspekter af ens liv. Findes for eksempel den, som har tillid, før tilliden gør, eller ej? Eksisterer den, som har forkerte anskuelser, før de forkerte anskuelser gør, eller ej? Hvis jeget eksisterer før disse erfaringer, er der så tale om det samme jeg, eller forskellige? Undersøg det og find ud af det.

Denne måde at analysere på kan også bruges til at undersøge for eksempel en livshistorie. Den store dharmakonge Ashoka begik først en masse negative handlinger, efterfølgende en masse positive. Fandtes den, som handlede positivt, og den, som handlede negativt, før de respektive handlinger fandt sted? Hvis både den, som handlede positivt, og den, som handlede negativt,

eksisterede inden handlingerne fandt sted, fandtes de så samtidig i det samme individ som forskellige andele? Hvordan fandtes de?

Hvis en person ønsker at tage tilflugt som buddhist, kan vi tilsvarende spørge, om den, der tager tilflugt, findes før tilflugten har fundet sted, eller ej? Hvis personen findes inden tilflugten, eksisterer så den, der endnu ikke tager tilflugt, og den, der gør, på samme tid, eller ej?

Dette er en meget dyb og subtil måde at analysere på, som ikke er vanskelig, så det er godt at gøre brug af den.

Den kan bruges på vores almindelige verdslige situationer, som for eksempel én, der er arbejdsløs, som så får arbejde – er der tale om det samme selv? Er identiteten som arbejdsløs og som arbejdende person den samme, eller er de forskellige? Eksisterer man som arbejdsløs samtidig med at man eksisterer som én, der arbejder og hvis ja, så som én identitet, eller med forskellige identiteter på forskellige tidspunkter?

Ved at analysere på denne måde, kan man nå til en dyb vished angående fraværet af personlig identitet, eller egennatur, og angående tilsynekomst-tomhed, der er udenom begrebslige tilvirkninger.

Udtrykt på vers, kan det siges som følger:

**Tænk du, 'jeg eksisterer' eller 'jeg eksisterer ikke'
 Er det udtryk for eternalisme og nihilisme.
 Vil du kende din sande natur, så tænk på en klar himmel om natten
 Og på månens klare spejling i en smuk sø!
 Tilsynekomst og tomhed kan ikke skilles ad –
 Det er sådan, du skal meditere!**

Kapitel 10: analyse af ild og ved

I sutraerne forklarede Buddha:

**Når ens to hænder, to pinde samt energien,
 der opstår ved deres gnidning, mødes,
 opstår fra disse betingelser ild:
 Når denne er opstået og har udført sin funktion,
 dør den atter hen.
 Men når de vise spørger,
 "Hvorfra kom den og hvor svandt den hen?"
 ser de i alle retninger uden nogensinde at stedfæste
 dens kommen og gåen.**

**Sådan er det med skandhaerne, dhatuerne og ayatanaerne -
de eksisterer ikke indeni én, ikke udenfor én,
de har ingen egen entitet
og de er intetsteds at finde.
Fænomenernes kendetegn er,
at deres essens er som rummet.**

Ved at gnubbe to pinde mod hinanden opstår ild, som på et tidspunkt vil dø hen igen; men faktisk ankommer ilden ikke til pindene et andet sted fra og forsvinder ikke et andet sted hen, når den går ud. Ild er tom for virkelig opståen og ophør.

På samme måde kommer hverken uvidenhed, fastholdelse af en forestilling om personlig egenidentitet, forstyrrende følelser eller lidelse nogetsteds fra og de forsvinder intetsteds hen. Man kan også se på oplevelser i drømme, hvor tilsynekomster, lykkelige eller lidelsesfyldte, hverken kommer nogetsteds fra eller forsvinder nogetsteds hen. Alle fænomener er på akkurat samme måde tomme for opståen og ophør.

I sidste kapitel beskrev beskytteren Nagarjuna fraværet af en personlig entitet. Men nogle mennesker kunne ikke acceptere den forklaring, fordi de mente, at det personlige jeg eksisterer i relation til de fem skandhaer på samme måde, som ild eksisterer i relation til det brændsel, den fortærer. Ild er det, der udfører forbrændingen og brændslet er objektet, som forbrændes. De mente, at på samme måde er det personlige jeg den, der besidder, og de fem skandhaer det, der besiddes. Nagarjuna analyserer altså ild og dens ved med henblik på at afhjælpe den fejlagtige opfattelse, at et personligt jeg er virkeligt eksisterende.

Én af måderne, Nagarjuna gør dette på, er at vise, at ild og brændsel er gensidigt betingede, og derfor ikke kan være virkeligt eksisterende.

Dette er indholdet i vers ti:

**Hvis en ting eksisterer baseret på noget andet,
men dette andet, på hvilket den er baseret,
også kun eksisterer baseret på den,
hvilken én af dem eksisterer så
baseret på hvad?**

Hvis ild og dens brænde virkelig eksisterede, så måtte de gøre det enten uafhængigt eller afhængigt af hinanden – der er ingen andre muligheder. De kan imidlertid ikke eksistere uafhængigt af hinanden, for hvis de gjorde, så ville ilden findes, selvom der intet var, som kunne brænde, og noget ville være brænde, uden at der fandtes ild, som kunne fortære det. Den første mulighed er altså udelukket.

Ilden og brændslet kan heller ikke eksistere afhængigt af hinanden, for dette ville kræve, at én af dem eksisterede først og fungerede som årsag for den andens eksistens. Hverken ild eller brænde kan imidlertid opfylde dette krav, for begge er de afhængige af den andens tilstedeværelse, for at kunne forekomme. Ild kan kun forekomme, når der er noget, som kan brænde; og brændet fungerer kun som sådan, når der er en ild, som fortærer det. Selvom ild beror på brænde for at kunne forekomme, kan brændet ikke eksistere først og fungere som årsag til ilden, for brændsel er

der jo først tale om, når det brænder. Ilden kan heller ikke forekomme først og fungere som årsag til brændslets eksistens, for ilden kan ikke forekomme, uden brandbart materiale. Mipham Rinpoche giver i sin kommentar eksemplet med to vippende både: da ingen af dem ligger stabilt, er det ikke muligt for nogen af dem at stabilisere den anden. Når én ting således beror på en anden for sin eksistens og denne anden tilsvarende beror på den første, så er det dybest set umuligt for nogen af dem at fungere som basis for hinandens eksistens. Ingen af dem eksisterer således virkeligt – de er blot gensidigt betingede tilsynekomster.

Beviset, for at ild og brændsel savner iboende eksistens, kan også føres ved at undersøge de fem mulige måder, som ild og brænde kunne eksistere på i relation til hinanden og derved fastslå, at ingen af disse er mulige.

Dette er hvad Nagarjuna gør i det fjortende vers:

**Brændslet i sig selv er ikke ilden,
der er ingen ild som eksisterer adskilt fra brændslet,
ilden besidder ikke brændslet,
ilden understøtter ikke brændslet og
brændslet understøtter ikke ilden.**

Den første mulighed er, at ilden og brændslet er det samme, men dette er ikke logisk: den, der udfører en handling, og den, handlingen retter sig mod, er ikke det samme. Øksen og træet, den hugger i, er ikke det samme, en kuglepen og bogstaverne, den skriver, er ikke det samme og så videre.

Omvendt i anden linje: det er umuligt for ilden og brændslet at eksistere fuldstændig adskilt fra hinanden. Ilden ville brænde i himmelen uden noget at fortære og brændslet ville brænde, uden at der var nogen ild, til at brænde det.

De sidste tre muligheder, at ilden besidder brændslet, at ilden understøtter brændslet eller at brændslet understøtter ilden, forudsætter alle, at ilden og brændslet er forskellige entiteter, for der bliver nødt til at være tale om to forskellige ting, for at den ene kan siges at besidde eller understøtte den anden. Da ilden og brændslet imidlertid ikke kan være forskellige entiteter, er de tre sidste relationer også umulige.

Da ingen af de fem relationer ild og brændsel kunne have til hinanden logisk set er holdbare, eksisterer ild og brændsel ikke virkeligt.

Som det næste anvendes denne analyse på jeget, besidderen, og de fem skandhaer, som det besidder. Derpå kan den overføres til samtlige andre fænomener. Nagarjuna gør dette i det femtende vers:

**Denne analyse af ild og brændsel
tilbageviser et personligt jeg og samtlige fem måder
det kunne relatere til skandhaerne på.
En tilsvarende analyse af vaser, tæpper og så videre
vil ufejlbarligt vise deres manglende eksistens
på samtlige fem måder.**

På samme måde som ild og brænde ikke kan eksistere i relation til hinanden på nogen af de fem mulige måder, kan et personligt jeg og de skandhaer, som det besidder, heller ikke. Selv er man

ikke det samme som skandhaerne, for det ville være ulogisk, at den, der besidder, og det, der besiddes, skulle være det samme. Selv kan man heller ikke være noget andet end skandhaerne, for man kan ikke eksistere adskilt fra det, som udgør ens krop og sind, og disse skandhaer kan heller ikke eksistere adskilt fra det personlige jeg, for så ville der blive tale om en krop og et sind, som ikke tilhørte nogen. De sidste tre muligheder er alle varianter af den anden og holder ikke logisk. Ser man på de fem muligheder én ad gangen i forhold til form-skandhaen, lyder de som følger:

**Jeget er ikke formen,
Jeget er ikke noget andet end formen,
Jeget har ikke, eller besidder ikke, formen,
Jeget eksisterer ikke afhængigt af formen
og formen eksisterer heller ikke afhængigt af jeget.**

Forbindes denne analyse med de fire andre skandhaer - følelse, opfattelse, mentale mønstre og bevidsthed, så fremkommer femogtyve måder, hvorpå fraværet af et personligt jeg kan analyseres. Det kan anbefales at gennemgå disse fem analyser på dem alle.

Analysen kan også anvendes på vaser, tæpper, vores eget legeme, vores ejendele, venner, fjender, årsager, resultater og så videre. Uanset hvad det drejer sig om, kan det ikke eksistere virkeligt, fordi det ikke kan eksistere på nogen af de fem mulige måder i relation til de dele, det består af. Alle sammensatte ting er derfor kun gensidigt betingede tilsynekomster – ligesom ild og brænde, ligesom det personlige jeg og de skandhaer, det knyttes til. Alle fænomener er uden egen-natur – deres særkende er, at de har samme essens som rummet.

Hvordan opleves dette af yogier og yoginier, som har direkte indsigt? Deres erkendelse giver dem utrolig kraft og frihed, som Buddha belærte det i *Konge-samadhi Sutraen*:

**Ild kan blusse voldsomt i hundrede æoner
men vil aldrig kunne brænde himmelrummet.
Tilsvarende vil ild aldrig kunne brænde
dem som ved, at fænomener svarer til rummet.**

Når man drømmer og ved, at man drømmer, kan alle mulige skadelige ting vise sig, men de vil ikke forskrække én. Man kan sidde midt i en brusende flod eller midt i en brølende ild uden at blive skadet det mindste. Yogier og yoginier som har erkendt tilsynekomst-tomhed uadskilleligt, oplever alt på samme måde i den vågne tilstand – biografierne om de store siddhaer er fyldt med historier om, hvordan de udviste sådanne mirakler for at gavne andre. Det var et direkte resultat af deres erkendelse af tomheden, at de havde sådanne kræfter og det første skridt mod denne direkte erkendelse er at nå til vished angående tomheden ved at bruge vores intelligens og analytiske styrke. De logiske argumenter Nagarjuna præsenterer i "Middelvejens Fundamentale Visdom" hjælper os til at gøre dette og det er derfor, de er så vigtige.

Kapitel 11: analyse af samsara

I *Prajnaparamitasutra* forklarer Buddha:

Ingen begyndelse kan findes.

Ingen afslutning kan findes.

Og imellem disse to er der intet at finde heller.

Når ordet "findes" bruges her, skyldes det, at hvis vi retter vores visdomsøje mod fortidige, mellemliggende eller kommende tider i samsara, så finder vi intet virkeligt at se. Selv Buddhaerne i al deres visdom har aldrig erfaret tidligere, mellemliggende eller kommende tider, for disse tre tider er ikke noget, som kan ses.

Nagarjuna skrev dette kapitel som svar til dem, der, i deres tro på altings virkelige eksistens, havde følgende indvending overfor ham: "Du, som følger Middelvejen, har godt nok forsøgt at tilbagevise et virkeligt eksisterende personligt jeg ved at bruge gode eksempler med ild og brændsel, men det er ikke lykkedes dig, for samsara eksisterer. Når samsara eksisterer, må der også findes væsner, som vandrer i samsara og derfor eksisterer jeget også. Når jeget eksisterer, må ayatanaerne, skandhaerne og dhatuerne, som udgør det, også eksistere". Dette kapitel afhjælper en sådan misforstået tro på et virkeligt eksisterende jeg på følgende måde:

Skulle samsara virkelig eksistere, måtte det nødvendigvis have en begyndelse, en afslutning og et vist tidsrum imellem disse. Analyse viser imidlertid, at det er umuligt at fastslå en begyndelse for samsara. Uanset vores nuværende situation i samsara, så fremkommer den grundet helt specifikke årsager og disse årsager har igen deres særlige årsager og så videre – intet inden for livshjulet sker uden at være betinget af årsager. Det er derfor umuligt at finde en "oprindelig årsag", som har konstitueret begyndelsen af livshjulet, for skulle en sådan findes, måtte den være opstået uden årsager, hvilket er umuligt. Der findes således ikke et punkt, hvor samsara begyndte, og hvordan skulle noget, som ikke er begyndt kunne ende? Uden begyndelse eller ende, hvordan skulle et mellemliggende tidsrum så kunne forekomme? Da der hverken findes begyndelse, midte eller ende, eksisterer samsara ikke virkeligt.

Samsara kan også analyseres ved at se på, hvordan de, der vandrer i livshjulet og livshjulet selv relaterer til hinanden. Hvad kom først? Hvis samsara fandtes før de, som vandrer, så måtte der findes et samsara, uden at der var nogen til stede. Hvis de, som vandrer, fandtes før samsara, hvor ville de så være? De ville intetsteds være...

Eksisterede samsara og de, som vandrer, samtidigt og var begge virkeligt eksisterende, så ville de ikke relatere til hinanden. De ville være uafhængige af hinanden. Sådan fungerer det imidlertid ikke for samsara og de væsner, som vandrer i det. De kan ikke eksistere uafhængigt af hinanden, hver for sig, de betinger hinanden gensidigt.

Når vi opdager, at samsara ikke eksisterer virkeligt, kan vi også forstå, hvad det virkelig er – misopfattelse. Der er ikke noget virkeligt samsara, det er simpelthen en misforståelse og nirvana er rettelsen af denne misforståelse. Man kan også sige, at samsara svarer til at drømme uden at vide, at man drømmer – man misopfatter simpelthen det, som tilsyneladende sker. Nirvana derimod svarer til at genkende drømmen, som det den er.

Nagarjuna analyserer også fødsel og død i dette kapitel. Med logik demonstrerer han, at ingen af dem faktisk finder sted, og beviser således, at kredsløbet af gentagen fødsel og død, samsara, ikke findes. Kapitlet indeholder både en kortfattet og en udførlig redegørelse for dette punkt, hvor førstnævnte gives i det sjette vers:

**Når den ene ikke kan finde sted uden de andre,
og de heller ikke kan forekomme samtidigt,
hvordan kan du da tro,
at fødsel, aldring og død virkeligt eksisterer?**

Hvis vi omformulerer verset som et logisk argument, lyder det:

Givet fødsel, aldring og død,
har de ingen egennatur og eksisterer ikke i sig selv,
for den ene kan ikke forekomme uden de andre og de kan heller ikke eksistere samtidigt.
Begrundelsen for, at de ikke kan forekomme i en sekvens, er, at fødsel ikke kan forekomme før død - det er ikke muligt for et øjeblik at opstå, før det forudgående er forbi. Døden kan heller ikke foregribe fødsel, for i så fald ville noget kunne dø, uden at være født først. Samtidig kan de heller ikke forekomme, for de er modsætninger – hvordan skulle noget kunne opstå og ophøre på samme tid?

Her handler det ikke om det grove plan af tilsynekomster, som for eksempel et barn, der fødes, bliver ældre og til sidst dør. Det er en analyse af tilværelsens mere subtile plan – ethvert fænomen, der opstår og ophører øjeblik for øjeblik.

Man kan for eksempel prøve at knipse med fingrene og se, om det er muligt at skelne mellem begyndelsen og ophøret af dette knips. Hvornår startede det? Hvornår ophørte det? Selv dette fingerknips er en meget grov størrelse og dets begyndelse og ophør er tilsvarende grove. Når man tænker over, hvor mange hundreder, tusinder, sågar millioner af mere og mere subtile øjeblikke, som opstår og ophører indenfor et knips, bliver det klart, at en definitiv skelnen mellem opståen og ophør ikke er mulig. Disse hændelser eksisterer ikke som uafhængige identificerbare entiteter. Deres eksistens kan ikke erfares med visdomsøjjet.

Fødsel, aldring og død er derfor som tilsynekomster i en drøm. De er blot gensidigt betingede tilsynekomster uden virkelig eksistens. I slutningen af verset spørger Nagarjuna "Hvordan kan du da tro, at fødsel, aldring og død virkeligt eksisterer?" Der er ikke en eneste begrundelse, som taler for, at fødsel, aldring og død er virkelige og masser af begrundelser for, at de ikke er, så hvorfor skulle nogen, der ved det, fortsat tænke på dem som virkeligt eksisterende?

Hvad er fordelene ved at tænke, at fødsel og død er virkelige? Hvad gavner det? Det afføder kun lidelse. Når vi for eksempel i en drøm tror, at fødsel, aldring og død er virkelige, er denne tro ikke kun unødvendig, den er ovenikøbet skadelig, for den resulterer i lidelse. Dette er grunden til, at det er så vigtigt at anvende disse ræsonnementer. Man må nå frem til en sikker forståelse af, at fødsel og død i samsara ikke eksisterer virkeligt, men er blotte tilsynekomster ligesom illusioner og tilsynekomster i drømme.

Så kan man se, at samsara blot er en fejltagtig tro på at lidelse er virkelig, at fødsel og død er virkelige. Når man kan opgive tanken om, at lidelse er virkelig, så er man ikke længere i samsara. Når man kan opgive tanken om, at fødsel og død er virkelige, så er man ikke længere i samsara. Da hverken fødsel, død eller lidelse er virkeligt eksisterende, er samsara blot en fejltagelse; en misforståelse af noget som værende, hvad det faktisk slet ikke er. Når man holder op med at tage fejl på denne måde, er man i nirvana.

Det, at samsara blot er en misforståelse og at nirvana intet andet er end korrektion af den misforståelse, betyder, at samsara og nirvana faktisk ikke kan skelnes, de er af natur lighed. Eksemplet med drømme gør dette klart.

Når man drømmer og ikke ved, at man drømmer, vil uvidenheden om at det er en drøm gøre, at man ønsker at fastholde visse tilsynekomster i drømmen og undgå andre og dette skaber lidelse. Når man indser, at det er en drøm, opløses begær og modvilje og alt bliver derved åbent, rummeligt og afslappet. Set fra drømmens perspektiv, er intet ændret ved tilsynekomsterne. Som udgangspunkt er der intet galt med disse tilsynekomster og derfor er der heller ingen fejl som skal opgives eller korrigeres, eller gode kvaliteter, som skal tilføjes, for at gøre dem bedre. De er iboende rene og frie hvilket betyder, at deres natur er hinsides egenskaber som forvildelse eller erkendelse, hinsides lidelse eller fryd. Fra deres perspektiv er der ingen forvildelse først og derfor heller ingen befrielse fra forvildelse siden. De indebærer ikke en iboende lidelse, og dermed overskrider de også forestillingen om fryden som er frihed fra lidelse. Drømmeeksemplet kan således gøre ligheden mellem uvidenhed og indsigt, mellem samsara og nirvana, indlysende.

Kapitel 12: analyse af lidelse

I *Prajnaparamita Sutra* forklarer Buddha:

Lidelse er tom for lidelse.

Denne særlige belæring fra Buddha er et godt eksempel på belæringer givet fra Rangtong, ”tom for selv”-skolens perspektiv: Et hvilket som helst fænomen er tomt for en egen essens, det er tomt for det, som det synes at være, det er tomt i sig selv. I det følgende kapitel beviser Nagarjuna gyldigheden af denne belæring ved hjælp af logiske ræsonnementer.

Dette kapitel er skrevet som svar til dem, der mente, at jeget må eksistere, fordi lidelse eksisterer. Nogle mennesker hævdede, at når lidelse findes, må der nødvendigvis også findes nogen, som

erfarer den. Kun ved at vise, at lidelse ikke eksisterer virkeligt, kunne Nagarjuna hjælpe dem til at indse, at jeget ikke er virkeligt eksisterede.

Der er mange logiske ræsonnementer, som kan bevise, at lidelse ikke er virkelig. For eksempel: Givet lidelse, så eksisterer den ikke virkeligt, fordi den, der lider, ikke eksisterer virkeligt. Lidelsen har derfor ingen virkelig essens og ligesom i en drøm, er lidelse vores egen forestilling. Lyder det ikke godt?

Eller: Lidelse findes ikke virkeligt, fordi den ikke kommer et sted fra eller forsvinder et sted hen og fordi den hverken opstår eller ophører.

Lidelse kan desuden påvises at mangle virkelig eksistens, fordi den som lider, nemlig jeget, og lidelsen, som jeget erfarer, hverken kan være det samme eller noget forskelligt. Var de det samme, ville den, som lider, altid gøre det. Var de forskellige, ville de være stedligt adskilte, uden nogen forbindelse. De kan altså hverken være det samme eller forskellige og da der ikke findes en tredje mulighed for deres forbindelse, kan de ikke være virkeligt eksisterende.

Yderligere kan man se, at lidelse ikke er virkeligt eksisterende, fordi de årsager, som frembringer den, ikke eksisterer, som f.eks. fremtidig lidelse: Årsagerne til fremtidig lidelse findes ikke, fordi de endnu ikke er til stede, i og med at de er fremtidige, så den fremtidige lidelse, som de skulle resultere i, kan heller ikke eksistere.

Når vi ved, at lidelsen ikke virkelig findes, så bliver det klart, at lidelsen i den tilsyneladende virkelighed, blot skyldes manglende indsigt i lidelsens fravær af virkelig eksistens. Der er tale om en misopfattelse af lidelse som værende virkelig, selvom den faktisk ikke er det. Det svarer til at drømme, uden at vide, at man drømmer.

Var lidelsen virkelig, hvis den objektivt eksisterede, måtte der være tegn på dette. Der er imidlertid ingen tegn på virkelig eksistens, for lidelse eksisterer ikke i sig selv, uafhængigt. Tvært imod synes den kun at eksistere, når særlige årsager og betingelser mødes. Lidelsen kan heller ikke eksistere, uden at der tænkes på den – den er afhængig af tanker om lidelse for at eksistere. Uden et begreb om lidelse er der ikke den mindste smule lidelse. Da den ikke kan eksistere i sig selv, kan den ingen objektiv eller sand eksistens have.

Det faktum, at lidelse blot er en tanke og intet andet, er noget, man kan se af sin egen erfaring. Man kan for eksempel være vældig ophidset, før man går i seng, men når først søvnen har indfundet sig, er der ingen lidelse overhovedet, fordi der ingen tanker er om lidelse. Når man vågner næste morgen, er der heller ingen lidelse, før tanken om egen lidelse igen melder sig. I samme øjeblik lider man igen – ikke før.

Når forholdene undersøges på denne måde, kan man tydeligt se, hvilke karakteristika lidelsen måtte have for virkeligt at eksistere og man kan forstå, at når den ikke har disse karakteristika, er den ikke virkelig.

I det tiende vers i dette kapitel forklares, hvordan analysen af lidelse kan overføres til alt andet også:

**Det, som blot er lidelse, opstår ikke
fra nogen af de fire yderligheder,
og yderligere opstår ingen
andre ydre fænomener heller**

fra nogen af de fire yderligheder.

”Det, som blot er lidelse” refererer til de fem skandhaer, som udgør et individ. I shravaka-traditionen belæres de som ”kun lidelse”, fordi de både er resultatet af urene karmiske handlinger og grundlaget for at forstyrrende følelser opstår, som er lidelse i og af sig selv såvel som årsag til yderligere karmiske handlinger, der igen skaber fremtidig lidelse. Dette er grunden til at målet på shravaka-vejen er at opgave de fem skandhaer og opnå tilstanden af nirvana, uden den mindste rest af dem. Nirvana i shravaka-traditionen beskrives som den fred, der er det komplette ophør af forurenede skandhaer, ligesom når et lys blæses ud.

Indenfor mahayana beskrives det anderledes. Buddha fremlagde mange gange i mahayana-sutraerne, at de fem skandhaer og den lidelse, som de indebærer, af natur er oprindelig og perfekt renhed. Der findes ikke den mindste smule urent, som skal fjernes fra dem. Derfor ønsker mahayana-praktiserende sig ikke bort fra en samsarisk eksistens, men ønsker tværtimod at fødes i samsara i så mange legemer og liv som muligt med henblik på at gavne andre. Som vajrayana-praktiserende øver man indstillingen, at de fem skandhaer af natur er de fem buddha-familier og at lidelsens natur er fryd. Når det er tilfældet, hvorfor skulle man så nogensinde opgave dem? De er essentielle med henblik på at opnå erkendelsen.

Nøglen til at forstå mahayana og vajrayanas anskuelse kan findes i Nagarjunas ræsonnementer. Årsagen, til at skandhaerne og lidelse kan beskrives som renhed, er, at de er tomme af natur – de er ufødte. De kan ikke påstås nogensinde at opstå. Noget, der aldrig virkelig opstår, kan ikke påstås at være urent, for hvad er der som skulle kunne blive det? Det svarer til at blive beskidt i en drøm – uanset hvor dækket man er af skidt, er ikke en eneste partikel af snavs virkeligt eksisterende, så faktisk er der overhovedet ingen urenhed. Når der ingen urenhed findes, kan der heller ingen renhed findes; akkurat som hvis man i drømmen tog et bad efter at være blevet beskidt: renheden efter badet er ligeså uvirkelig som snavset inden. Drømmens virkelige natur er ude over rent og urent og dette benævnes ”iboende renhed”. Det er vigtigt at forstå, at det, som iboende renhed refererer til, er tomhed - frihed for alle tilvirkninger - og at man kan nå til vished om dette ved at bruge Nagarjunas ræsonnementer.

Hvis man undersøger lidelse efter metoden, som verset fremlægger, kan det fastslås, at dens natur er tomhed, fordi den ikke opstår fra nogen af de fire yderligheder. Den første yderlighed ville være at tænke, at lidelse opstår fra sig selv, at lidelse fremkalder sig selv. Gjorde den imidlertid det, ville den være nødt til at eksistere først, for at kunne fremkalde sig selv igen efterfølgende. Den måtte eksistere og derpå opstå. Dette sker tydeligvis ikke, for vi kan være utroligt glade og så lige pludselig opleve en ekstrem lidelse – lidelsen kan opstå som ud af det blå, hvor der før ikke var det mindste galt. Så lidelsen opstår ikke fra sig selv – den forekommer som noget nyt.

Lidelsen opstår heller ikke af en årsag, som er forskellig fra den selv, for med ”forskellig” menes, at to ting eksisterer samtidigt, så de kan stå i forhold til hinanden. På det tidspunkt, hvor lidelsen er til stede, findes de udløsende faktorer, som forårsagede den, ikke og således findes der ingen årsag, som lidelsen kan være forskellig fra. Som fremlagt i kapitel 1 eksisterer årsag og virkning ikke samtidig: Når årsagen er til stede, har resultatet endnu ikke manifesteret sig og når resultatet er fremkommet, er årsagen væk, som det ses af eksemplet med et frø og dets spire. Resultater kan altså ikke opstå fra noget, som er andet end dem selv, for når de optræder, findes der ingen

årsager, som de kan adskille sig fra. Lidelse kommer altså ikke fra noget som er andet end den selv, for der er intet at adskille sig fra.

Den tredje mulighed er, at lidelse skulle komme fra noget, som både var det samme og noget andet end den selv. Det er imidlertid umuligt, for det ville indebære, at alle de fejl som ligger i at påstå, at lidelse kommer fra sig selv samt fejlene ved at tro, den kommer fra noget, der er andet, ville samles i denne tredje mulighed. Dermed kan denne heller ikke lade sig gøre.

Den fjerde yderlighed er at tro, at lidelse opstår helt uden årsag. Det er også umuligt, for intet kan opstå uden særlige årsager og betingelser. Uanset hvad vi erfarer i livet, uanset hvilken lidelse vi oplever, ved vi godt, at særlige årsager og betingelser ligger bag.

Lidelse finder altså ikke rigtig sted, for den opstår ikke fra nogen af de fire yderligheder og andre muligheder end disse forekommer ikke. Dette gælder alle ydre ting - de opstår ikke virkelig, for de opstår ikke fra nogen af de fire yderligheder.

Når man knipser med fingrene, kommer knipset ikke fra sig selv, det kommer heller ikke fra noget, som er andet end det selv, det kommer ikke både fra sig selv og fra noget, som er andet og det opstår heller ikke uden nogen som helst årsag.

Det samme gælder alle de tanker som opstår i sindet. Uanset om de er behagelige eller ubehagelige, ophøjede eller grove, så kommer disse tanker ikke fra sig selv, de kommer heller ikke fra noget, som er andet end dem selv, ej heller fra noget, som er både dem selv og noget andet og heller ikke uden årsag overhovedet. I stedet er de blot gensidigt betingede tilsynekomster, akkurat som tanker i en drøm.

Hvis tanker var virkelige, blev de nødt til at opstå. Hvis de opstod, måtte de nødvendigvis gøre det fra én af disse fire yderligheder. Men de opstår ikke fra disse fire yderligheder og andre muligheder end disse findes ikke, så tanker er ikke virkelige.

Lidelse finder ikke virkeligt sted, for den opstår ikke fra nogen af de fire yderligheder. Ikke desto mindre er der en tanke som tænker, at lidelse er virkelig. Da denne tanke som tænker, at lidelse er virkelig, heller ikke opstår fra nogen af de fire yderligheder, siges den at være selv-befriet - dens sande natur er frihed.

Kapitel 13: Analyse af virkelighedens præcise natur

I sutraerne sagde Buddha:

**Bhikshus, der er kun én autentisk ufejlbarlig virkelighed
og den virkelighed er nirvana.
Alt sammensat er vildledende og falskt.**

Når man læser udsagn som dette, bliver det tydeligt, hvor vigtigt det er at kunne skelne mellem den tilsyneladende og den egentlige virkelighed, mellem måden ting viser sig på og deres faktiske tilstand. Selvom ting ingen iboende natur besidder, fordi de ikke opstår fra nogen af de fire

yderligheder, synes de, for almindelige væsner, at opstå og da deres visdomsøje er sløret af uvidenhedens øjensygdome, antager de, at denne opståen er virkelig. Almindelige væsner er som tilskuere, der narres af en tryllekunstners numre til at tro, at de illusoriske dyr, der fremtrylles, er virkelige. Med et moderne eksempel svarer det til børn, som bliver bange for de vilde løver og tigre i en film, fordi de ikke ved, at det bare er en film.

På den anden side ved de noble buddhaer og bodhisattvaer, som har genkendt den egentlige virkelighed direkte, at tilsynekomsten af fænomener, som opstår, består og ophører, blot er tilsynekomst uden nogen form for iboende natur. De er, som voksne, der ser filmen sammen med børnene og forsikrer dem om, at der intet er at være bange for, for det, der viser sig på skærmen, sker ikke virkeligt. Når de voksne forklarer det på denne måde, videregiver de den viden til børnene, som de har brug for, så heller ikke de bliver bange. Dette er en god analogi for den støtte, som buddhaerne og bodhisattvaerne giver almindelige væsner, som er slået ind på dharma-vejen.

Selvom det er sådan, at alle fænomener af natur er tomme, er det ikke desto mindre nødvendigt at kunne skelne mellem den relative og den absolutte virkelighed, for det er netop fordi, man ikke genkender den egentlige virkelighed, at man misopfatter det tilsyneladende som værende sandt og det er årsagen til alle ens problemer.

Det er også godt at tænke over drømme-eksemplet her. Der er stor forskel på de oplevelser, man har, når man ved, man drømmer, og dem man har, når man ikke ved det. Denne forskel svarer til måden, hvorpå noble væsner, som har erkendt tomheden, og almindelige væsner, som ikke har, opfatter givne fænomener.

Som den uforlignelige Chandrakirti udtrykte det i *Indtræden på Middelvejen*:

Der er to syn på alting:

Det korrekte og det, der er forkert.

**Så for samtlige fænomener gælder der det,
at der er to slags natur at se.**

Hvad er det, det korrekte udsyn ser?

Det ser altings præcise natur.

**Med det forkerte syn ses blot, hvad der viser sig,
den perfekte Buddha lærte det sådan.**

Også i mahayana-praksissen af samadhi, hvor alting ses som illusion, i vajrayanas illusionspraksis og i dzog-chen-praksissen hvor de ru shen er formålet netop at opløse de antagelser om virkelighed, som tankerne beror på og kredser omkring.

Dette svarer til den første begrundelse, som beskytteren Nagarjuna giver, for at forfatte dette kapitel: at gøre en i stand til at skelne mellem den tilsyneladende og den faktiske tilstand, så man kan holde op med at antage, at disse to tilstande er identiske – ophøre med at misforstå den måde, ting viser sig på, som måden de virkeligt er.

Der fandtes dem, som - på trods af at de anerkendte, at dette skel bør drages -, alligevel mente, at det tilsyneladende må besidde en form for virkelig eksistens, for når den absolutte usvigelige sandhed, som Buddha belærte, er det, som virkelig findes, så må det tilsyneladende, som besidder

denne tomhedsnatur, også eksistere. Hvis den absolutte virkelighed er fænomenernes tomhedsnatur, så må fænomenerne være der, som basis for at man kan tale om deres natur.

Nagarjunas anden begrundelse for at skrive dette kapitel er derfor at undersøge tomheden og påvise, at den faktisk heller ikke eksisterer virkeligt. Derved tilbagevises påstanden om, at det tilsyneladende virkelige må eksistere, fordi tomheden virkeligt eksisterer.

Tomheden analyseres i det syvende vers:

**Fandtes der selv den mindste ting, som ikke var tom,
ville præcist så meget tomhed også findes.
Da der imidlertid intet som helst findes,
som ikke er tomt,
hvordan skulle tomheden så findes?**

Dette kan formuleres som et logisk ræsonnement på følgende måde:

- Givet virkelighedens absolutte natur
- så eksisterer tomheden ikke i denne,
- for var noget ikke-tomt til stede, så ville tilsvarende meget tomhed findes, men faktum er, at intet som helst eksisterer, som ikke er tomt.

Når der ikke findes det mindste, som ikke er tomt, kan tomhed ej heller eksistere, for tomhed eksisterer kun i relation til noget, der er ikke-tomt, og noget ikke-tomt kan kun ses i relation til noget, som er tomt. Disse to begreber tomhed og ikke-tomhed kan kun forstås i relation til hinanden og dette betyder, at ingen af dem virkeligt eksisterer. Hverken det begrebsligt tilvirkede *tomme* eller *ikke-tomme* passer altså på den faktiske virkelighed.

For at erkende den iboende natur udenom begrebslige tilvirkninger, må altså selv begrebet om tomhed opgives. Dette forklares også i kapitel 22: Analyse af Tathagataén.

Kapitel 14: Analyse af kontakt

I *Sutraen der blev anmodet om af bodhisattvaen Lysende Intelligens* sagde Buddha:

Former hverken mødes eller skilles.

Det er let at forstå dette udsagn, hvis man tænker på tilsynekomster i en drøm. Intet af det, der viser sig i drømme, mødes virkeligt og derfor kan det heller ikke virkeligt skilles igen. Men selvom dette er tilfældet, så er der tilsyneladende stadig ting, som mødes og adskilles, og man opfatter dem som virkelige. Det er derfor nødvendigt at øve sig i at forstå deres sande natur. Dette kan formuleres på vers som følger:

**I det store åbne rum, uden midte eller rand.
På denne store klode uden top eller bund.
Synes væsners spor at krydse, snart som fjende, snart som ven.**

Vid at intet af det findes, alt er bare som en drøm.

Tag ikke det at mødes og skilles som virkeligt.

Nagarjuna skrev dette kapitel som svar til dem, som antog, at ting må være virkeligt eksisterende, fordi de virkeligt mødes og skilles. De fastholdt, at når ting hele tiden kommer sammen og adskilles, så må de også virkelig findes. Imidlertid er den blotte tilsynekomst af ting som mødes og skilles, og de tilknyttede forestillinger om at de er virkelige, ikke nok til at bevise, at de virkeligt eksisterer, for akkurat det samme kan siges om tilsynekomster og tanker i drømme. For at hjælpe disse mennesker til at forstå, at tingene ikke eksisterer virkeligt, beviser Nagarjuna således, at møder og adskillelse ikke er virkeligt eksisterende.

Møder, eller kontakt, analyseres i relation til sansbevidsthederne. Hvis der er tale om en virkelig sansopfattelse, må der nødvendigvis være kontakt mellem den opfattede genstand, et sansorgan som f.eks. øjet og den opfattende bevidsthed. Spørgsmålet er derfor, om en sådan kontakt findes eller ej? Nagarjuna svarer som følger i kapitlets første vers:

**Den sete genstand, øjet og den seende -
disse tre mødes ikke,
hverken parvist eller alle på en gang.**

Tre ting må nødvendigvis mødes, for at et øjeblik opfattelse med synssansen kan finde sted: Genstanden som ses, øjet, og den som ser – synsbevidstheden. At disse tre ikke mødes parvist betyder, at øjet ikke kommer i kontakt med genstanden, som det ser; den opfattende bevidsthed kommer ikke i kontakt med genstanden og den opfattende bevidsthed kommer ikke i kontakt med øjet. De mødes altså ikke hverken parvist eller alle på én gang, samtidigt.

Begrundelsen, for at den opfattende bevidsthed og genstanden, som den opfatter, ikke kan mødes, er, at form er en af årsagerne til den opfattende synsbevidsthed – den der kaldes synsbevidsthedens genstandsbetingelse. Genstanden, som udgør en årsag, og bevidstheden, der som resultat opfatter formen, kan altså ikke eksistere samtidig, for gjorde de det, så kunne den ene ikke fungere som årsag for den anden. Hvis den opfattede genstand og bevidstheden, som opfatter den, opstod samtidig, så kunne den første ikke forårsage den anden, hvordan skulle det lade sig gøre? Logisk set må genstanden optræde før synsbevidstheden, hvis den skal fungere som årsag til den. Men dermed ville den være ophørt, før bevidstheden opstod, og derfor kan disse to ikke mødes.

Denne anden mulighed – at den opfattede genstand kommer før bevidstheden, som opfatter den – er også en umulighed. Var det nemlig tilfældet, ville det opfattede objekt og det opfattende subjekt være uden forbindelse med hinanden. Hvis det opfattede objekt ophørte, inden subjektet, som opfattede det, opstod, hvad skulle dette subjekt så opfatte? Det ville ikke længere have et objekt. Det ville ikke være i stand til at opfatte noget.

Da det opfattede objekt og det opfattende subjekt hverken kan optræde samtidig eller i en sekvens, er sansopfattelse en blot tilsynekomst uden virkelig eksistens.

”Påmindelse af kontakts selvbefrielse” er en vigtig mahamudra-praksis, i hvilken man igen og igen påmindes sig, at det tilsyneladende møde mellem bevidsthed og objekt ikke virkeligt sker; det er blot tilsynekomst, tilsynekomst og tomhed forenet. De fem sansebevidstheder er ikke-begrebslige – de er fri for enhver tanke om ting som virkeligt eksisterende. Den mentale bevidstheds begrebslige aspekt følger imidlertid i øjeblikket umiddelbart efter sansebevidsthedernes direkte gyldige erkendelse, og antager, at sansebevidsthedernes indtryk er virkelige. Ved at påminde sig at sanseindtrykkene er tilsynekomst-tomhed, så snart en tanke opstår om dem som værende virkelige, praktiserer man selvbefrielse af kontakt gennem påmindelse; dette er midlet mod den fejlagtige opfattelse af sanseindtrykkene som virkeligt eksisterende. Milarepa skildrede denne praksis i adskillige af sine sange. Det er en vigtig praksis, for det er en forudsætning for at erkende altings absolutte natur, at man overskrider mødet mellem objekt, sanseorganer og bevidsthed. Hvis vi stadig tror, at mødet mellem objekt, sanseorgan og bevidsthed er virkeligt, er det et tegn på, at vi ikke er nået til vished angående tomheden.

I det andet vers anvender Nagarjuna sin analyse af møde ved at forholde de forstyrrende følelser til de resterende bevidsthedskilder, ayatanaer:

**Begær, den begærende og det begærede objekt
mødes heller ikke,
ligesom ingen af de øvrige forstyrrelser,
eller resterende ayatanaer:
I disse grupper af tre finder intet mødested
hverken imellem par eller fælles.**

Kontakten mellem begæret, den person som erfarer begæret og det begærede objekt er, akkurat som mødet mellem objekt, sanseorgan og bevidsthed, en blot tilsynekomst, forårsaget af et sammentræf af årsager og betingelser – den er ikke den mindste smule virkelig. Det samme kan siges om vrede, den vrede person og det vreden retter sig mod og samtlige andre forstyrrende følelser (stolthed, begær og dumhed), dem, der oplever dem, og deres objekter. Denne analyse er god at anvende på samtlige ayatanaer: lyd, øret og hørelsen og de resterende fire (næse, tunge, krop og sind) sæt af tre (objekt, sanseorgan og bevidsthed). Mipham Rinpoche forklarer om dette i sin kommentar: ”Sanse-objekter, -organer og – bevidstheder mødes hverken parvist eller på én gang, ligesom en barnløs kvindes sønner og døtre”. Det er et godt eksempel! Det er et eksempel, der påpeger at objekt, organ og bevidsthed ingen virkelig essens har, et eksempel, der viser deres tomhed. Fra perspektivet af deres tilsynekomst er deres møde et tilfælde af gensidig betingelse, blotte årsager og betingelser, der samvirker, som i en drøm. Det er tilsynekomst-tomhed forenet. Så der er ingen grund til at være bange for at tomhed betyder ”intethed”, for det gør det ikke.

Når vi opfatter mødet mellem objekt, sanseorgan og bevidsthed som virkeligt, øges vores lidelse. Faktisk kan man sige, at den meste lidelse i verden netop kommer af troen på, at sanselig kontakt eller manglen på sanselig kontakt er virkelig. Men når vi når til forvisning om, at sanselig kontakt blot er en gensidigt betinget tilsynekomst, som i en drøm, vil vores meditative erfaring blive dybere. Lad derfor være med at fastholde mødet mellem objekt, organer og bevidsthed som værende virkeligt. Vid, at deres tilsyneladende møde er illusorisk og drømmeagtigt.

**For alle uvidende væsner uden undtagelse gælder,
at når de fastholder kontakt som værende virkelig,
forøges deres lidelse,
så de har brug for instruktionen i
at påminde sig selvbefrielse.**

Vores lidelse tager til proportionalt med graden af fastholdelse af mødet mellem objekt, organer og bevidsthed som virkelig. Derfor er det så vigtigt at praktisere ved at påminde sig selvbefrielse.

Milarepa synger i sin sang *De otte Vidunderlige Former for Lykke* om, hvordan han benytter denne praksis til at skære gennem det reb, der fastholder opfattede objekter og opfattende subjekter:

**Mødet mellem tilsynekomster
og de seks slags bevidstheder
er som en guide, der omdanner forhindringer
til vej.
Er der nogen her, som formår at slå ind
på denne vej og følge den til enden?
Den, for hvem begær og stræben er selvbefriet,
er lykkelig.
Når rebet, der binder opfatter og opfattet, skæres -
Emaho!**

Forbindelsen mellem opfatter og opfattet er ikke virkeligt eksisterende, den er blot en gensidigt betinget tilsynekomst. Det er nødvendigt at skære igennem det reb, der fastholder dualiteten som værende virkelig. Dette gøres ved at reflektere over tomheden af mødet mellem opfatter og opfattet ved hjælp af vores præcise viden om virkelighedens natur.

Når man husker, at sanseopfattelsernes virkelige natur er tilsynekomst-tomhed, vil erfaringen af dem blive åben, rummelig og afslappet. På denne måde kan erfaringer, som ellers ville opfattes som negative omstændigheder blive ens dharmavej. Man kan begynde at erfare det, som ellers ville være smertefuldt og vanskeligt, som åbent, rummeligt og afslappet, akkurat som vi ville opfatte opdukkende vanskeligheder i en drøm, når vi genkendte, at der var tale om en drøm. Det er nødvendigt at øve sig i dette igen og igen, først med mindre erfaringer af lidelse, siden bliver man i stand til at praktisere det selv ved erfaring af stor lidelse. Når vi genkender såvel lykke som lidelse som blotte begrebslige tilvirkninger og derfor også, at den ultimative virkelighed transcenderer disse begreber, vil vi erfare den ufattelige lighed mellem lykke og lidelse, en erfaring, der ikke kan udtrykkes med ord og som Milarepa synger, er den mest vidunderlige form for lykke.

Kapitel 15: Analyse af ting og fravær af ting

I *Sutraen der blev Anmodet om af bodhisattvaen Lysende Intelligens*, sagde Buddha:

Former hverken udryddes eller består.

Beståen eller ophør, eksistens eller ikke-eksistens – disse er blot begrebslige konstruktioner, som ikke kan udtrykke virkelighedens sande natur. Buddha fremlagde derfor, at formers virkelige natur overskrider såvel beståen som ophør.

Nagarjuna skrev dette kapitel som svar til dem, som mente, at tingene har en iboende natur, fordi de opstår, når årsager og betingelser er til det. Når tingene således er fraværende, er det fordi deres årsager og betingelser har manglet, som det gælder for eksempel blomster i himmelen. Disse mennesker anså således både eksistensen af ting og ikke-eksistensen, eller fraværet af ting, som virkelige.

For at hjælpe dem med at komme over denne vildfarelse analyserer Nagarjuna derfor både tilstedeværelsen og fraværet af ting og påviser, at ingen af disse har en iboende natur.

Det er vigtigt at skelne den måde, tingene forekommer for sansbevidsthederne, fra måden hvorpå de opfattes af den mentale bevidstheds begrebslige aspekt. Når sansbevidsthederne opfatter former, lyde, lugte og taktile indtryk tænker de hverken, at der er noget, eller at der er ingenting. De opfatter blot deres respektive objekter ikke-konceptuelt. Dernæst opstår den mentale bevidsthed med tanken for eksempel "jeg ser den", eller "jeg kan ikke se den". Det er således tankerne, der fastslår, at der er noget, eller at der intet er, ikke sansbevidsthederne. "Noget" eller "ingen" er derfor rent begrebslige tilskrivninger. De er det begrebslige sinds fabrikationer.

Samtidig med at tanker tænker "der er noget", eller "der er ingenting", overskrider virkelighedens sande natur "noget" og "ingen". "Noget" og "ingen" eksisterer kun betinget. Hvis for eksempel entiteten af denne klode virkeligt eksisterede, måtte den gøre det uafhængigt af ideer om ingenting, uafhængigt af ideer om rum. Den måtte være objektivt eksisterende som en ting, uafhængigt af tanker om ingenting. Tilsvarende er rum et blot fravær af ting, og hvis det virkeligt eksisterede, måtte det eksistere uafhængigt af tanker om tings eksistens.

I virkeligheden kan "noget" og "ingen" kun eksistere i afhængighed af hinanden. Man kan kun have en tanke om, at der er noget, hvis man samtidig har et begreb om, hvad det vil sige, at der ingenting er og omvendt. Man kan kun tænke på rum, fraværet af ting, hvis man har en ide om, hvad der mangler; tingen, som er fraværende. Uanset hvad det drejer sig om, kan intet altså siges at være virkeligt eksisterende eller ikkeeksisterende, eksisterende og ikkeeksisterende er blot gensidigt afhængige begreber, som tankeoverdrivelser påført den egentlige virkelighed, hvis natur overskrider alle sådanne fabrikationer.

I det syvende vers i dette kapitel siger Nagarjuna:

I sine *Kerneinstruktioner til Katayana* tilbageviste han, som kender alle ting og alle tings fravær, Den Ophøjede Sejrrige såvel eksistens som ikke-eksistens.

Kommentaren citerer fra denne sutra, *Nøgleinstruktionerne til Katayana*:

Katayana, de fleste mennesker fastholder intenst alting som værende virkeligt, andre fastholder tanken om tingene som uvirkelige.

Som følge af denne fastholden er de ikke fri for fødsel, aldring, sygdom eller død; for kvaler, gråd, lidelse, mental kvide eller ophidselse.

Navnlig er de på ingen måde fri for dødens pinsler.

Ved at belære på denne måde afviste Buddha begge ekstreme antagelser, eksistens og ikke-eksistens.

Det er vigtigt at forstå, at virkelighedens sande natur overskrider såvel eksistens som ikke-eksistens, for alverdens lidelse stammer fra ideen om, enten at der er noget, eller at der ikke er noget.

For eksempel har velhavende mennesker den lidelse, som er forbundet med at have en masse ting, lidelsen ved eksistens, mens fattige mennesker har lidelsen ved ikke at have nok, lidelsen forbundet med ikke-eksistens. At både de rige og de fattige lider viser imidlertid, at ingen af deres respektive type lidelse er virkeligt eksisterende. Hvis lidelse virkelig var forårsaget af materielle ting, så ville de rige lide, men de fattige være fri for lidelse; og hvis lidelse virkelig skyldtes fravær af materielle ting, så ville de fattige lide, men de rige gå fri. Da imidlertid både de rige og de fattige lider, kan man se, at deres lidelse ingen virkelig årsag eller iboende eksistens besidder, den er blot det begrebslige sinds forstyrrede projektioner.

På denne måde må man bruge sin intelligens til at analysere de uendelige former for lidelse, som følger med eksistens og ikke-eksistens. Man må undersøge, hvad der ligger bag og forstå deres sande natur.

Dette særlige citat fra *Kerneinstruktionerne til Katayana* er også vigtigt, fordi det kommer fra vinaya-belæringerne fra shravakayana og derfor opfattes som gyldigt af alle buddhistiske skoler. Ingen kan påstå, at dette ikke er autentiske ord fra Buddha selv. Nu om stunder påstår følgerne af shravakayana, at mahayana-sutraerne ikke er Buddhas egne ord, men snarere Nagarjunas udførlige kommentarer på det netop citerede afsnit, Buddhas udsagn til Katayana. De tror ikke på, at *Prajnaparamita-sutraen* er Buddhas egne ord. De mener, at den blot er Nagarjunas udførlige kommentarer på det, som Buddha sagde til Katayana.

I vers ti forklarer Buddha, hvordan vi skal træne os på middelvejen, der er fri for alle ekstremer. Vi må altså først ved hjælp af præcis viden komme til indsigt i, hvad middelvejen betyder. Man kan følge middelvejen ved at tilbagevise alle ekstremer, men det er også nødvendigt at opgive begrebet om at hvile i midten mellem ekstremer. Verset lyder som følger:

"Eksistens" er en eternalistisk anskuelse,

**"ikke-eksistens" en nihilistisk anskuelse,
derfor hviler den vise
hverken i eksistens eller ikke-eksistens**

Der findes både grove og mere subtile lag i de eternalistiske og nihilistiske anskuelser. Det grove plan af nihilistisk anskuelse indebærer afvisning af tidligere og kommende liv og af karmisk årsag og virkning. Det grove plan af eternalistisk anskuelse er at antage dette liv som værende virkeligt eksisterende. Det subtile nihilistiske udsyn er en hvilken som helst antagelse af noget som værende ikkeeksisterende, mens det subtile eternalistiske er en hvilken som helst forestilling om virkelig eksistens.

Nogle opfatter alting som virkeligt eksisterende og ved ikke hvordan de skal forstå eksistens som gensidigt betingede blotte tilsynekomster. De tænker, at eksistens betyder, at alting virkeligt er der. Dette er det eternalistiske ekstrem. Så er der andre som mener, at tomhed betyder en total mangel på eksistens, en fuldstændig intethed. Det er nihilisme - det andet ekstrem. Forstår man imidlertid, at tilsynekomster er tilsynekomst-tomhed ophæver dette begge ekstremer, på følgende måde: At tilsynekomsterne mangler egennatur, ophæver ekstremit af eksistens. Månens spejlbillede i vand for eksempel besidder ikke så meget som ét måne-atom, så det kan dårligt siges at eksistere. At tilsynekomsterne viser sig, grundet sammenfald af årsager og omstændigheder, kan imidlertid ikke benægtes og dette ophæver ekstremit af ikke-eksistens. Ingen kan for eksempel benægte den tydelige spejling af månen i vandets overflade. For at følge midelvejen, som hverken falder i ekstremit af eksistens eller ekstremit af ikke-eksistens, bliver vi derfor nødt til at forstå alle fænomener som tilsynekomst-tomhed uadskilleligt, som drømme, illusioner og månens spejling i vand.

Karmapa Rangjung Dorje belærte i overensstemmelse med dette:

**Den vise fastslår, hvordan tingene er,
fænomener er hverken sande eller falske,
de er som månens spejling i vand**

Kapitel 16: Analyse af binding og befrielse

I sutraerne belærte Buddha:

Former opstår ikke og derfor er de hverken bundne eller befriede.

Buddha udtalte det samme om lyd, lugt, smagsindtryk, berøring og så videre og ved således at forbinde denne belæring med mange andre fænomener, underviste han i transcendensen af binding og befrielse på en meget omfattende måde.

At binding og befrielse synes virkelige, at man tænker på dem som værende virkelige og at ens

erfaringer bestyrker denne opfattelse af dem som virkelige, er ikke nok til at bevise deres virkelige eksistens, for alt dette sker også i en drøm. Man kan drømme, at man er lænket i jernkæder for så at befries fra dem, eller at man smides i fængsel og dernæst løslades. Men kroppen i drømmen er ufødt, så hvad skulle være fanget eller befriet? Binding eller befrielse i en drøm er blotte tilsynekomster uden den mindste smule virkelighed. Det samme gælder de bindinger og den befrielse, der opleves gennem dagen.

I Tibet tilbragte nogle dharma-praktiserende tyve år i fængsel, men de sagde bagefter, at det var en god erfaring – at det var godt for deres praksis. De mediterede sikkert på transcendensen af binding og befrielse!

Nagarjuna beviser i dette kapitel gyldigheden af denne belæring ved hjælp af logiske ræsonnementer. Grunden, til at han skrev dette kapitel, var, at der var mennesker som antog, at tingene faktisk har en iboende natur, fordi de enten er bundne i samsara eller befriede i nirvana. Binding eller befrielse blev altså brugt som begrundelse for virkelig eksistens; så for at hjælpe dem, der tænkte sådan, beviste Nagarjuna, at binding og befrielse ikke kan være virkeligt eksisterende. Mipham Rinpoche identificerer i sin kommentar to hovedafsnit i dette kapitel: Først en tilbagevisning af samsara og nirvana, dernæst en tilbagevisning af binding og befrielse hver især. Fra det første afsnit lyder kapitlets første vers:

**Spørger man, om det er skandhaerne, der vandrer,
er svaret nej, for vedvarende
skandhaer kan ikke vandre,
og forgængelige skandhaer ej heller.
Det samme gælder levende væsner.**

Analysen går som følger: Hvis samsara, tilværelsens hjul, virkeligt eksisterer, må der findes nogen eller noget, som vandrer i det. Hvis der ingen findes, som vandrer i samsara, kan det ikke virkeligt findes.

Den vandrede kan identificeres på to måder: Enten som et levende væsen konstitueret af de fem skandhaer, eller også som et levende væsen, der besidder de fem skandhaer. Uanset hvordan vedkommende identificeres, må han, hvis han virkelig eksisterer, være vedvarende eller forgængelig. Andet er ikke muligt.

Lad os først se på skandhaerne. Det er ikke muligt for vedvarende skandhaer at vandre i samsara, for noget vedvarende kan ikke ændre tilstand eller fase. De kan ikke bevæge sig fra ét liv til et andet, ikke engang fra ét sted til et andet, for de er jo vedvarende. Forgængelige skandhaer kan heller ikke vandre i samsara, for noget, som er forgængeligt, ophører, så snart det er opstået – dette er definitionen på forgængelighed. Hvis det forblev det samme - i et hvilket som helst tidsrum - ville det være vedvarende, ikke forgængeligt. Noget, som er forgængeligt, har ikke tid til at bevæge sig et andet sted hen, for så snart det er opstået, forsvinder det igen. Forgængelige skandhaer kan altså ikke vandre i samsara, for de ville ophøre, så snart de var opstået. Hverken vedvarende eller forgængelige skandhaer kan altså vandre i tilværelsens hjul og da der ingen andre muligheder er, er det logisk umuligt, for skandhaerne at vandre i samsara.

For levende væsner gælder det samme: heller ikke vedvarende levende væsner kan vandre i samsara, for sådanne væsner kan ikke forandre sig på nogen måde; forgængelige væsner kan heller ikke vandre i samsara, for de opstår i det første øjeblik og forgår i det næste. De kan ikke flytte sig fra ét sted til et andet, specielt ikke fra ét liv til et andet, for i hvilket øjeblik skulle det lade sig gøre? Levende væsner kan altså logisk set heller ikke vandre i tilværelsens hjul.

Da det er logisk umuligt for såvel vedvarende som forgængelige skandhaer, eller levende væsner, at vandre i samsara og da der ingen andre muligheder er, for hvordan de kunne være, kan konklusionen drages, at der ikke eksisterer nogen, som virkeligt vandrer i samsara. Når der ingen eksisterer, som virkeligt vandrer i samsara, eksisterer samsara heller ikke virkeligt. Samsara er ikke virkeligt, det er blot gensidigt betingede tilsynekomster.

Det tredje vers bygger på en anden logisk pointe. Det lyder:

**Hvis individet virkelig vandrede
fra én eksistens til den næste,
så ville der ingen eksistens være
mellem disse to vandringer!
Uden eksistens og uden tilhørende skandhaer
hvilket individ skulle da kunne vandre?**

Hvis dette liv, et kommende liv og en overgang mellem disse to virkeligt eksisterede, så måtte et væsen, med skandhaer passende til dette liv, miste disse, for så, ved begyndelsen af det næste liv, at få nye passende til det. Imellem de to liv ville der imidlertid blot være et individ uden tilhørende skandhaer. Individet ville ingen skandhaer have på dette tidspunkt! Dette er imidlertid ulogisk, for hvad skulle vi benævne "levende væsen", hvis der ingen skandhaer var til at udgøre dette levende væsen, hverken en krop eller et sind. Et levende væsen er defineret i kraft af sine tilhørende skandhaer, så hvis der ingen skandhaer er, hvordan skulle den, de tilhører, så kunne findes?

Lad os for eksempel se på én, der er menneske i dette liv og gud i det næste. Når dette menneske dør, opgiver det sine tilhørende skandhaer og indtil det fødes som en gud, med skandhaer passende til det, vil der være et tomrum. Spørgsmålet er, i dette tomrum - hvad er det, der vandrer i samsara? Uanset hvad man foreslår, vil det være ulogisk, for der er intet at finde. Hele forståelsen af samsara som et uafbrudt kontinuum af liv bliver uholdbar...

Man kunne indvende, at der imellem de to liv er en mellemtilstand, en bardo. Men spørgsmålet bliver da, hvad der sker imellem det tidspunkt, hvor skandhaerne passende for mennesker opgives og man får de tilhørende bardo-skandhaer. Bardo-væsner har også skandhaer, de er bare mere subtile, end dem vi kender til. At indvende noget, med henvisning til bardoen, ændrer altså blot spørgsmålet, det fjerner det ikke.

Lad os tage et eksempel, hvor man var gris i sit sidste liv og menneske i det nuværende. Så hvis man går fra at være gris til at være menneske, er spørgsmålet, om menneskets skandhaer er de samme som grisens skandhaer, eller ej? Hvis det er de samme skandhaer, så ville den gris være en vedvarende gris. Hvis skandhaerne er forskellige, så ville man først have de skandhaer, som tilhørte grisen, dernæst et tomrum og så ville man have menneske-skandhaer. Menneske-skandhaerne

ville dermed være uden årsag, for de ville være udsprunget af den intethed, der var i tomrummet mellem de to liv. Hverken muligheden med [vedvarende](#) eller forgængelighed er altså holdbar og derfor er samsaras eksistens ikke holdbar heller. Dette bliver meget klart, når man underkaster det en logisk analyse.

Samsara er det begyndelsesløse livshjul, hvori væsner vandrer i de seks verdener, fra ét liv til det næste. Denne analyse viser imidlertid, at samsara er gensidigt betingede blotte tilsynekomster, som en drøm. Der er intet virkeligt i det eller ved det. Da samsara bare er gensidigt betingede tilsynekomster, er det åbent, rummeligt og ubegrænset. Vi behøver derfor ikke rense os for samsara, men blot rense os for den tanke, at samsara virkeligt eksisterer.

I sangen *Et autentisk portræt af Middelvejen* synger Milarepa: "Så selv betegnelsen 'samsara' eksisterer ikke". Ikke kun findes den basis ikke, hvortil begrebet samsara knyttes, begrebet i sig selv findes heller ikke. Termen "samsara" består af tre stavelser. Når den først stavelse "sam" udtales, findes "sara" ikke. Når man siger "sa" eksisterer der intet "sam" og "ra" og når man siger "ra", findes "samsa" ikke. Hvis navnet "samsara" virkelig fandtes, måtte alle dets tre dele findes på én gang!

Faktisk er såvel den basis, til hvilken begrebet "samsara" knyttes, som begrebet selv tilsynekomst og tomhed uadskilleligt. Milarepa beskrev dette, da han i *De otte slags Mestring* sang:

**Når tilsynekomst og tomhed ikke adskilles
er dette at mestre anskuelsen.**

Milarepa og Nagarjuna's udsagn er således helt samstemmende.

Indvendingen, at samsara virkelig eksisterer, fordi nirvana er overvindelsen af lidelsen i samsara, besvares af Nagarjuna ved i det fjerde vers at analysere nirvana:

**Uanset deres beskaffenhed
ville det være umuligt for skandhaerne at nå nirvana.
Uanset, hvordan de måtte være
ville det være umuligt for levende væsner
at opnå nirvana.**

Nirvana eksisterer ikke virkeligt, for uanset hvordan vi analyserer, er det umuligt at finde nogen eller noget, der faktisk kan opnå det. Skandhaerne kan for eksempel ikke opnå nirvana, for vedvarende skandhaer kan ikke ændre tilstand – de kan ikke gå fra den samsariske tilstand til en tilstand af nirvana – og forgængelige skandhaer ville opstå og derpå straks ophøre, så de ville mangle tid til at indgå i nirvana. Vedvarende væsner kan logisk set heller ikke opnå nirvana, for de ville være uforanderlige, og forgængelige væsner kan ikke opnå nirvana, fordi det tidsmæssigt ikke lader sig gøre.

En anden grund til, at nirvana ikke er virkeligt eksisterende, er, at samsara og nirvana er gensidigt betingede. Samsara findes kun i relation til nirvana og nirvana findes kun i relation til samsara. Når de kun eksisterer i gensidig afhængighed, har de ingen iboende eksistens.

Dette er grunden til, at Jetsun Milarepa i *Et autentisk portræt af Middelvejen* sang:

**Ingen mediterende, ingen meditation,
ingen veje og bhumier rejst på, ingen tegn,
ingen visdomslegemer heller, ingen visdom
og derfor er der intet nirvana der,
blot betegnelser med brug af ord og udsagn.**

Hele denne passage er et fremadskridende logisk ræsonnement. Først synger Milarepa, at der ingen mediterende er. Der er ingen mediterende, fordi der intet jeg er. Når der ingen mediterende er, kan der heller ikke være et objekt for meditation og hvis der intet meditationsobjekt er, kan der ingen vej være, eller tegn på fremskridt på denne vej. Hvis der ingen vej er, kan et resultat for enden af vejen, i form af visdomslegemer og visdomme heller ikke eksistere. Hvis der hverken er visdomslegemer eller visdom, så findes nirvana heller ikke. Alle disse termer er blot betegnelser, intet andet end navne og betegnelser.

I *Hjertesutraen* lyder det, at "der er ingen vej, ingen visdom, ingen opnåelse og ingen ikke-opnåelse heller". Belæringen, at der hverken findes opnåelse eller noget fravær af opnåelse, er et perspektiv, som også skal anlægges på de andre emner. For eksempel er der hverken en vej eller fravær af en vej, der er ingen visdom eller fravær af visdom og så videre. Virkelighedens endegyldige natur overskrider samtlige begreber om dens beskaffenhed.

Dem, som troede på tingenes virkelige eksistens, **påstod som det næste**, at samsara og nirvana eksisterer, fordi binding og befrielse eksisterer. Nagarjuna svarede ved at analysere binding og befrielse i det femte vers:

**Skandhaerne, karakteriseret ved fødsel og død,
er ikke bundne og befries ikke.
Tilsvarende er levende væsner ikke bundne
og de befries ikke.**

Det er let at indse, at vedvarende skandhaer eller levende væsner ikke kan være bundne og senere befries, så Nagarjuna nævner ikke dette eksplicit i verset. Det, han undersøger, er troen på, at forgængelige skandhaer først kan være bundne, for siden at befries. Dette er en fejlsluttelse, for forgængelige skandhaers særkende er, at de opstår og forgår øjeblik for øjeblik, så de har ingen tid til først være bundne og siden befries. Det er umuligt for dem at være i disse to forskellige tilstande, for i samme øjeblik, de er opstået, ophører de igen. Således kan vedvarende levende væsner hverken være bundne eller befriede og forgængelige væsner kan heller ikke være bundne eller befriede.

Det virker nogle gange som om, man bindes frygteligt af sine forstyrrende følelser som begær, vrede, misundelse og så videre. Nagarjuna analyserer dette i det sjette vers og viser, at de forstyrrende følelser overhovedet ikke binder nogen:

**Binder de forstyrrende følelser nogen?
De binder ikke nogen, som allerede er forstyrret,
og de binder heller ikke nogen, som ikke er**

forstyrret.

Hvornår skulle de da have mulighed for at binde nogen?

Hvis man mener, at de forstyrrende følelser virkelig binder en, så er spørgsmålet, i hvem denne binding, som de udøver, opstår? Den kan ikke opstå i nogen, som allerede er forstyrrede – levende væsner – for når de allerede er forstyrrede, giver det ikke mening at sige, at forstyrrelse skulle opstå på ny. Den kan heller ikke opstå i nogen, som er ikke-forstyrrede - som buddhaerne - for de forstyrrende følelser har ikke kraft til at binde realiserede væsner. Når de forstyrrende følelser således ikke kan opstå i nogen, hvordan skulle nogen så kunne bindes af dem? I den egentlige virkelighed er der således ingen som bindes af de forstyrrende følelser. De problemer, de synes at afstedkomme, er blotte tilsynekomster uden den mindste smule virkelig eksistens og da forstyrrelserne faktisk ikke binder nogen, findes der heller ingen befrielse fra dem. Den egentlige virkelighed transcenderer forestillinger om binding og befrielse, intet er nogensinde virkeligt bundet og intet befries virkeligt.

Når binding og befrielse ikke er virkelige, så gælder det også, at samsara og nirvana ikke er virkeligt eksisterende. Dette er, hvad Nagarjuna belærer i det tiende og sidste vers:

Der er intet nirvana, som skal opnås

og intet samsara at rense bort.

I den egentlige virkelighed, hvor findes samsara?

Hvad skulle benævnes nirvana?

Da samsara og nirvana ikke er virkeligt eksisterende, er der intet nirvana at opnå og der er heller intet samsara at fjerne.

At der intet samsara er at befri sig fra og intet nirvana at opnå skyldes, at fænomener savner virkelig eksistens. Hvis alting virkeligt eksisterede, ville der faktisk være et samsara at slippe fri af og et nirvana at opnå. Sådan ville det være, hvis alting var virkeligt eksisterende, men da de faktisk er tomme for egennatur, er der intet samsara at slippe af med og intet nirvana, som skal opnås.

I en drøm kan der være tilsynekomster, som vi godt kan lide, og som vi kalder "behagelige" og andre tilsynekomster, som vi ikke kan lide, og som vi kalder "ubehagelige". Hvis tingene i drømmen virkeligt eksisterede, ville de behagelige tilsynekomster, som vi kan lide, og de ubehagelige, som vi ikke kan lide, også eksistere virkeligt. Da intet i drømmen har nogen egennatur, så er der faktisk intet behageligt eller ubehageligt. Af denne grund belæres at binding og befrielse, samsara og nirvana er lighed.

Da den egentlige virkelighed er ligheden mellem at være bundet og blive befriet, kaldes den "oprindelig frihed" eller "iboende frihed" og de store siddhaer har sunget mange sange om deres erfaring af denne oprindelige, iboende frihed. At tænke, "al denne intellektuelle analyse er bare filosofi, det er intet andet end intellektuel gymnastik", er ikke korrekt, selv kongen af yogier, Milarepa, sang om akkurat det samme i *Et autentisk portræt af Middelvejen*, en sang der udsprang af visdommen som opstod i hans meditation.

Når belæringerne i mahamudra- og dzogchen-traditionerne forklarer, at der hverken findes

samsara eller nirvana, så bygger disse belæring på præcist det fundament, som disse ræsonnementer giver. Uden ræsonnementerne kunne man aldrig bevise, at disse belæring er korrekte.

Kapitel 17: analyse af karmiske handlinger og resultater

I sutraerne forklarer Buddha:

For dem, som tilhører den ophøjede familie, findes karmiske handlinger ikke og resultater af karmiske handlinger findes heller ikke.

Ophøjede buddhaer og bodhisattvaer erkender alle fænomeners tomhed og indser, at karmiske handlinger og resultater ikke er virkeligt eksisterende. Som følge af denne indsigt er de ude over de karmiske årsager og virkninger, som gør, at almindelige væsner vandrer i tilværelsens hjul, samsara.

I dette kapitel beviser Nagarjuna gyldigheden af ovenstående ved hjælp af logiske ræsonnementer. Han gjorde det for at tilbagevise det argument, at samsara eksisterer, fordi de karmiske handlinger og resultater, som giver anledning til samsara, eksisterer. Indtil man altså beviser at karmiske handlinger og resultater ikke findes, vil de, der tænker sådan, ikke nå til forvisning om, at samsara ikke er virkeligt eksisterende. Det er klart, at hvis karmiske handlinger og deres resultater virkelig fandtes, så ville samsara også findes, men hvis der ikke er tale om virkelig eksistens, så kan samsara heller ikke virkelig findes.

Vi kan formulere det som følgende logiske argument: Karmiske handlinger og deres resultater er blot tilsynkomst uden virkelig eksistens, for intet jeg, ingen aktør, findes som kan udføre dem. Dette er en gyldig måde at formulere det på, for hvis der intet personligt jeg findes, så kan der heller ikke udføres en handling og følgende kan der ikke opstå et resultat af en handling.

Vi kan også undersøge forholdet mellem den agerende og handlingen ved at spørge, hvem af dem, der kommer først?

Den agerende kan ikke komme først, for så ville der være tale om en agerende, som ingen handling udførte. Der kan heller ikke forekomme nogen handling, før der findes én til at udføre den, for så kunne en handling ske, uden at nogen udførte den. Handlingen og den agerende kan heller ikke eksistere samtidig, for hvis de gjorde, hver med sin iboende natur, ville de være uafhængige af hinanden og dermed uden forbindelse til hinanden. Var dette tilfældet her, ville der være to uafhængige entiteter, den agerende og handlingen, samtidigt eksisterende, men uden nogen forbindelse mellem sig, hvilket ville være ulogisk. Så den agerende og handlingen kan ikke eksistere i en sekvens og heller ikke samtidigt og derfor kan de ikke virkeligt eksistere.

Hvis karmiske handlinger og dem, der udfører dem, faktisk fandtes, hvordan skulle denne eksistens da forstås? Hvis den udførende part virkelig eksisterede, måtte denne have sin egen

uafhængige natur, hvilket måtte betyde, at han altid måtte eksistere, uanset om der foregik handlinger eller ej. Tilsvarende, hvis handlingen virkelig eksisterede, måtte den have sin egen uafhængige natur, så den eksisterede i sig selv, uafhængigt af én til at udføre den. Dette er indlysende ikke tilfældet, for vi kan kun tale om én, der udfører en handling, hvis der faktisk foregår en handling og kun tale om en handling, når der er en agerende. Da de således kun eksisterer i gensidig afhængighed, har de ingen uafhængig natur; de er ikke virkelige.

Nogen kunne indvende, om det ikke er nihilistisk at tænke, at karmiske handlinger og deres resultater ikke eksisterer. Faktisk er det ikke en nihilistisk anskuelse, for der eksisterer intet jeg, som kunne have en nihilistisk anskuelse. Der kan kun forekomme en nihilistisk anskuelse, hvis der er nogen, som kan have den, men da der ingen findes, som kunne have en sådan anskuelse, kan der ingen nihilisme forekomme. Da tanken om nihilisme desuden hverken opstår, består eller ophører, findes der ingen nihilisme i den egentlige virkelighed. Den egentlige virkelighed overskrider begrebslige tilvirkninger som eternalisme og nihilisme. Den transcenderer karmiske handlinger og resultater og fraværet af karmiske handlinger og resultater.

Hvis karmiske handlinger og resultater ikke eksisterer i den egentlige virkeligheds natur, hvordan skal deres tilsynekomst da forstås? Nagarjuna beskriver dette i kapitlets vers treogtredive:

**Forstyrrende følelser, handlinger og kroppe
såvel som handlinger og resultater
er som byer af gandharvas,
som luftspejlinger og drømme.**

Verset påpeger, at karmiske handlinger og deres resultater ikke eksisterer virkeligt; de er blotte konventioner, intet andet end overfladisk tilsynekomst, som byer af gandharvas, luftspejlinger og drømme. Selvom ingen agerende og handlinger egentlig eksisterer, så findes de i den tilsyneladende virkelighed som gensidigt betingede tilsynekomster. Så der er ingen grund til at frygte eller nære bekymring for, at virkeligheden gøres til intet. Virkeligheden er tilsynekomst og tomhed uadskilleligt og denne tilsynekomst-tomhed er åben rummelig og afslappet.

I *Hjertesutraen* lyder det:

**Der er ingen uvidenhed eller ende på uvidenhed,
ingen aldring og død eller nogen ende på aldring og død.**

Sutraen nævner her eksplicit det første og det sidste af årsagskædens tolv led, vi må selv forbinde med de øvrige ti.

Hvis uvidenhed var virkeligt eksisterende, måtte dens afslutning også være virkeligt eksisterende; men da uvidenhed ikke besidder virkelig eksistens, har den ingen afslutning heller. Hvis aldring og død virkelig eksisterede, måtte deres afslutning også eksistere, men da de ingen egennatur besidder, kan de heller ikke virkelig afsluttes. Hvad er de så? De er som drømme, illusioner og månens spejling i vand. Forstyrrelse, frihed, pletter og fravær af pletter er alle gensidigt betingede fænomener, hvis natur er lighed.

Når vi drømmer, at vi er snavsede og så bliver rene, virker både den snavsede og den rene tilstand virkelige, så længe vi ikke ved, at vi drømmer. Når vi ved, at vi drømmer, er såvel snavsede som renheden blot tilsynekomst. I drømmens natur findes hverken snavs eller renhed. Det er let at forstå – husk det!

I sit *Autentiske portræt af Middelvejen* synger Milarepa:

**Alt levende, alle ting – de tre verdener
uskabt og ikkeeksisterende fra begyndelsen.
Ingen basis at hvile på, ingen samopståen,
der findes ingen karma, ingen modning,
så selv betegnelsen "samsara" findes ikke.**

Man skal påminde sig dette igen og igen. Hvis man i sine studier forbinder belæringerne fra den store lærde Nagarjuna, med dem som den store yogi Milarepa gav, vil ens forståelse blive meget dyb.

Kapitel 18: Analyse af det personlige jeg og fænomener

I sutraerne sagde Buddha:

Former er tomme for et personligt jeg og tomme for fænomener.

Dette udsagn er givet med specifik henvisning til former, men faktisk gælder det hvert eneste af de utallige fænomener, som findes. I det følgende kapitel beviser Nagarjuna dets gyldighed ved hjælp af logiske ræsonnementer.

Alle Buddhas belæring på tomhed er indeholdt i "fraværet af et personligt jeg" og "fraværet af egennatur i fænomener". Disse to former for mangel på egennatur er temaet i det attende kapitel, der derfor fungerer som hele tekstens hjerte.

Nagarjuna skrev dette kapitel til dem, som spurgte: "Hvis handlinger, forstyrrende følelser, aktører og så videre er blotte tilsynekomster, hvad er så tilværelsens sande natur?" For at svare på dette spørgsmål, forklarede Nagarjuna de to former for mangel på egennatur, som den egentlige naturs essens.

De første fire vers og den første linje af det femte forklarer fraværet af et personligt jeg umådeligt klart. Det første vers lyder:

**Hvis jeg'et var skandhaerne
ville det være noget, der kom og gik,
Hvis jeg'et var noget andet end skandhaerne,
ville det ikke besidde skandhaernes karakteristika.**

I kapitel 10, "Analyse af ild og ved", undersøgte Nagarjuna de fem mulige relationer mellem jeg'et og skandhaerne. Her er disse fem kondenseret til de to væsentligste. Spørgsmålet er, "Hvis jeg'et eksisterer, er det så det samme som, eller forskelligt fra de fem skandhaer, som udgør individets krop og sind?"

Jeg'et kan ikke være det samme som skandhaerne, for hvis det var, ville det opstå og ophøre, ligesom skandhaerne gør. Ligesom kroppens lemmer opstår og ophører øjeblik for øjeblik, tilsvarende skulle jeg'et fødes og dø øjeblik for øjeblik. Ligesom følelser ændrer sig hvert øjeblik, ville jeg'et kun være ved et øjeblik og så erstattes af et andet jeg. Hvis jeg'et var identisk med skandhaerne, så måtte jeg'et ligesom skandhaerne være i flertal, der måtte være flere jeg'er. Hver kropsdel måtte besidde sit jeg, hver tanke måtte være sit eget jeg. Var skandhaerne jeg'et, kunne jeg'et heller ikke siges at besidde skandhaerne. Man kunne ikke sige "mit hoved", "mine tanker" eller "mine følelser", for disse udtryk antyder, at jeg'et og skandhaerne er forskellige.

Jeg'et kan imidlertid heller ikke være noget andet end skandhaerne, for hvis det var, måtte det have andre karakteristika end skandhaerne. Det ville derfor ikke fødes, leve og dø, for alt, hvad der opstår, består og ophører, er de fem skandhaer. Jeg'et kunne ingen funktioner udføre, for alt, som udfører en funktion, er inkluderet i de fem skandhaer. Det kunne ikke være noget - det måtte være ingenting, som det tomme rum.

Jeg'et er således hverken det samme som skandhaerne eller noget forskelligt fra skandhaerne og der findes ingen anden måde, hvorpå jeg'et kunne eksistere i relation til skandhaerne. Derfor eksisterer jeg'et ikke virkeligt. Så enkelt er det.

Det andet vers lyder:

**Hvis der som udgangspunkt intet jeg findes,
hvordan skulle der så findes noget som er "mit"?
Ved at slutte fred med "jeg" og "mit"
ophører alt tilknytning til dem.**

Dette vers er ret let at forstå. Når man først fastslår, at der intet jeg er, følger naturligvis at der heller intet findes, som tilhører dette jeg. Dette betyder, at besiddertrang tilknytning til dem som ens egne er lige så forstyrret, som tanken om at man i det hele taget eksisterer.

Ved at lytte til og reflektere over disse ræsonnementer, kan vi udvikle den præcise viden, at "jeg" og "mit" ikke virkeligt eksisterer, at deres natur er fred ude over begrebslig tilvirkning. Denne præcise viden er nok til at sætte en stopper for vores forstyrrede tilknytning til dem som værende virkelige – ja, faktisk findes der ingen anden metode til at slippe dem. Man kan ikke bringe sin tilknytning til "jeg" og "mit" til ophør, før man er sikker på, at de ikke eksisterer; blot at tro på Buddhas belæring om fraværet af egennatur, uden en funderet indsigt, er ikke nok.

Jo bedre funderet ens præcise viden om fravær af egennatur bliver, des svagere bliver ens tilknytning til jegets virkelige eksistens og des lettere bliver det at anvende sin indsigt i fraværet af

egen-natur som middel mod antagelsen af et personligt jeg, så snart man opdager, at den opstår. Når man benytter dette middel, opløses tilknytningen til jeg'et i den åbne, rummelige og afslappede vished om, at jeg'et er en blot tilsynekomst, tilsynekomst-tomhed uadskilleligt. Dette er noget, som man må øve igen og igen.

En indvending kunne være:” Der er yogier og yoginier som når til indsigt i fraværet af egennatur og det beviser da, at jeg'et virkelig findes, for hvem skulle ellers besidde denne indsigt?”

Nagarjuna besvarer denne indvending i det tredje vers:

**De, som hverken fastholder ”jeg” eller ”mit”,
eksisterer heller ikke selv.**

**De, som hverken fastholder ”jeg” eller ”mit”,
ser korrekt,
og de ser intet jeg.**

Man kan anvende analysen fra det første vers på yogier og yoginier som erkender fraværet af personligt jeg og se, at da de hverken er det samme som eller forskellige fra skandhaerne, eksisterer de heller ikke virkeligt. Også erkendte væsner er derfor gensidigt betingede fænomener, en begrebslig vedhæftelse, som ikke besidder virkelig eksistens. De er tilsynekomst-tomhed: Det, at de viser sig, betyder ikke, at de virkeligt eksisterer, og det, at de ikke virkeligt eksisterer, forhindrer dem ikke i at komme til syne, ganske som tilsynekomster i en drøm.

De sidste to linjer begrundes, at yogier og yoginiers erkendelse af tomheden bevirker, at de ikke er tilknyttede sig selv som noget virkeligt eksisterende. Deres erkendelse betyder også, at de ikke føler stolthed som resultat af det, de har opnået, for de forstår, at der ikke er nogen, som har erkendt noget, hvilken grund skulle der da være til stolthed?

Omvendt, så længe nogen er stolte af eller tilknyttede deres opnåelser eller meditative erfaringer, så skal de vide, at de endnu ikke har erkendt fraværet af et personligt jeg.

Det fjerde vers og den første linje i det femte beskriver, hvordan erkendelsen af fraværet af et personligt jeg fører til befrielse fra samsara:

**Når man holder op med at tænke
på de indre og ydre skandhaer som værende ”mig” eller ”mine”,
forsvinder alle forkerte anskuelser
og når de er forsvundet,
ophører fødsel i livshjulet.**

**Når karmisk handling og forstyrrende følelser ophører,
er det befrielse.**

De indre skandhaer udgøres af ens eget legeme og sind og de ydre skandhaer er alt det på ydersiden, som man ikke opfatter som en del af sig selv. Vores forfejlede begreber om disse indre og ydre skandhaer som værende ”mig” og ”mit” er roden til samsarisk lidelse. Når vi tror på den virkelige eksistens af ”jeg” og ”mit”, leder det til tanker som, ”jeg kan godt lide dette” og ”jeg kan

ikke lide dette”, hvilket er rødderne af de forstyrrende følelser begær og modvilje. Disse forstyrrende følelser motiverer en til at efterstræbe det, som man finder behageligt og undgå det, som mishager en – kort sagt til at udføre de formørkede karmiske handlinger som resulterer i uafbrudt lidelse i samsara.

Men når vi indser fraværet af et personligt jeg, stopper hele denne proces. De forkerte anskuelser, som grunder på fastholden af et personligt jeg, ophører, så ophører de forstyrrende følelser; så ophører de karmiske handlinger og som resultat af dette ophører fødsel i det samsariske livshjul. Dette ophør af betinget fødsel i samsara er den befrielse, der i sravakayana og pratyekabuddhayana refereres til som nirvana. Når praktiserende, som følger disse veje, erkender fraværet af et personligt jeg, opnår de arhat-tilstanden i ”nirvana med levn af skandhaer”, for så længe de lever, har de stadig levn af de besudlede skandhaer. Når de forlader dette sidste liv, opnår de tilstanden af arhat i ”nirvana uden levn”, hvor de opgiver deres skandhaer og indgår i udstrækningen af fred.

Bodhisattvaer, der erkender det personlige jeks manglende egennatur, opnår den samme befrielse fra samsarisk fødsel i livshjulet, som arhat'erne gør, men med et andet resultat: De fortsætter med at lade sig føde i samsara igen og igen på grund af deres kærlighed og medfølelse for levende væsner og deres ønske om også at lede dem ud af samsara. De er ikke tilfredse med bare at opnå befrielse selv, de ønsker, at alle skal nå den! Som yogien Ngulchu Thogme skriver i *En Bodhisattvas Praksis i 37 Vers* :

**Siden begyndelsesløs tid har alle mine mødre
draget omsorg for mig.
Når de lider, til hvad nytte er da min egen glæde?
For at kunne befri alle levende væsener, grænseløse i antal,
er det at udvikle erkendelsessindet praksis for Den Sejrriges arvtager.**

Det er således forbundet med stor glæde for bodhisattvaerne at fødes igen og igen i samsara. De lider ikke som følge af dette, for de har erkendt fraværet af personligt jeg, som skildret ovenfor. Hvordan skulle de kunne lide, når de ikke oplever et jeg, som lider? I kraft af deres indsigt er livet glædesfyldt og deres indsats for at hjælpe andre bliver ikke afbrudt af depressive, mismodige, frygtsomme eller selvoptagede tanker. Præcist derfor er erkendelsen af fraværet af personligt jeg så væsentlig.

Den mest fortrinlige måde at gavne alle væsner på er at opnå tilstanden af alvidenhed, buddhatilstanden. Dette indebærer, at man erkender alle fænomeners mangel på egennatur, hvilket er det næste emne i dette kapitel.

Adskillige synonyme udtryk angiver det, der skal erkendes: tomheden, den faktiske virkelighed, fænomeners udstrækning, sand væren, virkelighedens præcise natur. Her anvendes den sidste term og dens karakteristika beskrives i det niende vers:

**Uforlignelig; fred;
ikke et produkt af tilvirkning;**

**Ikke-begrebsmæssig; uden kendetegn -
Disse er den præcise naturs karakteristika.**

Disse fem kendetegn definerer virkelighedens præcise natur. "Præcise natur" vil sige, virkeligheden præcist som den er - intet andet.

Den præcise natur er for det første "uforlignelig". Virkelighedens sande natur overskrider al begrebslig tilvirkning og derfor kan intet eksempel, tegn eller udtryk beskrive, hvad den er. Den eneste måde elever kan ledes til indsigt i den, er ved at fortælle dem, hvad den ikke er. Buddha sagde derfor, at den præcise natur hverken opstår eller ophører, at den hverken er én eller mange, at den ikke kommer og går og at den hverken eksisterer eller ikke eksisterer. Disse forklaringer kan ikke beskrive den præcise natur direkte, men de kan hjælpe en til at opløse begrebslige forestillinger om, hvad den er, og dette vil lede til en direkte erfaring af den. Den erfares direkte gennem den præcise viden som opstår i meditation; det er den eneste måde at erkende den på – det er umuligt for andre at demonstrere eller vise den til os.

Hvis noget som begreber, terminologi eller eksempler kan beskrive eller identificere, så det kan genkendes uden den præcise viden der opstår i meditation, er dette således ikke den præcise natur.

Det andet punkt forklarer, at den præcise natur er "fred". Den præcise natur er fred, som naturligt er fri for de fire ekstremer eksistens, ikke-eksistens, både eksistens og ikke-eksistens og hverken eksistens eller ikke-eksistens. Er der derfor tale om noget, som kan siges at falde i ét af fire ekstremer, er det ikke virkelighedens præcise natur.

Som det tredje er den "ikke et produkt af tilvirkning". Hvis man med talen kan udtrykke den som værende sådan eller sådan, er der ikke tale om virkelighedens præcise natur. Når ikke engang det mest subtile begreb rører sig i den, hvorfor så nævne, at den overskrider talens domæne?

For det fjerde er den "ikke begrebsmæssig". Den er ikke et objekt for det begrebslige sind; den er den begrebsfri oprindelige visdoms oplevelsessfære.

Dette forklares også af bodhisattvaen Shantideva i hans *Indføring i Bodhisattvaernes Levevis*, hvor han siger:

Den faktiske virkelighed kan ikke erfares med intellektet.

Den faktiske virkelighed kan ikke beskrives med nogen som helst form for begrebslig tilvirkning: eksistens, ikke-eksistens og så videre. Når ingen betegnelse passer til den og tanker kun formår at relatere til navne og betegnelser, så kan den faktiske virkelighed ikke kendes af det begrebslige sind; intellektet kan slet ikke favne den. Hvis det er intellektet, der opfatter noget, så er det altså ikke virkelighedens præcise natur - uanset hvad det måtte være.

Det femte og sidste punkt er, at den præcise natur er "fri for kendetegn". Der er ikke forskellige poler, som indgår i den, fordi den er alle modsætningers lighed. God og ond, fjende og ven, fattig og rig, mand og kvinde, rent og urent, lidelse og lykke og så videre – den præcise natur er ligheden

af alle disse modsætninger, fordi den transcenderer dem alle. Hvis intellektet opfatter noget, så er det ikke virkelighedens præcise natur – uanset hvad det måtte være.

For at opsummere dette kapitel, så er alt i samsara og nirvana tomt for personligt jeg og tomt for egennatur i fænomenerne. Alt er tomt for iboende eksistens og derfor kan virkelighedens faktiske natur ikke beskrives. Den er ikke noget, som kan udtrykkes, den er ude over begrebslige tilvirkninger som opståen, beståen og ophør.

Denne forklaringsmåde er i overensstemmelse med mahamudra- og dzogchen-traditionerne, der indeholder mange belæringer om den præcise natur som noget, der unddrager sig udtryk og intellektuel fatteevne. Ræsonnementerne, der underbygger gyldigheden af disse belæringer, er ingen andre end dem, der fremføres her i Nagarjunas fantastiske tekst.

Kapitel 19: Analyse af tiden

I *Moder-sutraen* sagde Buddha:

**Fortiden kan ikke opfattes, fremtiden kan ikke opfattes og nutiden kan ikke opfattes...
De tre tider er lighed.**

Fortiden og fremtiden kan ikke opfattes med visdomsøjet. Vi gør os tanker om dem, men de er intetsteds at finde. Nutiden kan ikke fastholdes så meget som et øjeblik så den kan heller ikke opfattes.

Nagarjuna skrev dette kapitel som svar til dem, der påstod, at alting eksisterer virkeligt, fordi de tre tider eksisterer. Fortid, nutid og fremtid er betegnelser, der kun giver mening i relation til sammensatte ting: baseret på at noget er ophørt omtales datiden, baseret på at der er ting som eksisterer nu omtales nutiden og baseret på at der er ting som endnu ikke er opstået omtales fremtiden. Da disse tre tider eksisterer - og det gør de, for selv Buddha omtalte dem - så må det, som fungerer som deres årsag, også eksistere. Dette var deres begrundelse.

Faktisk kan man ikke opfatte de tre tider som eksisterende; de er blot begrebslige konstruktioner. Dette kan man let forstå ved at se på kapitlets første vers:

**Hvis nutiden og fremtiden beroede på fortiden,
Så ville nutiden og fremtiden eksistere i fortiden.**

Vi kan ændre verset, så det også dækker de andre muligheder:

**Hvis fortiden og fremtiden beroede på nutiden,
Så ville fortiden og fremtiden eksistere i nutiden.**

**Hvis fortiden og nutiden beroede på fremtiden,
Så ville fortiden og nutiden eksistere i fremtiden.**

Hvis de tre tider eksisterer, så må de enten eksistere afhængigt af hinanden eller uafhængigt af hinanden. Hvis det første er tilfældet, hvis for eksempel nutiden og fremtiden eksisterede afhængigt af fortiden, så ville den absurde konsekvens følge, at nutiden og fremtiden måtte eksistere i fortiden. Skal noget bero på noget andet, så må de nødvendigvis mødes. Hvis der kun eksisterer en ad gangen, så er der intet at bero på og intet som kunne bero på den.

Hvis de eksisterede uafhængigt af hinanden, så ville den absurde konsekvens følge, at nutiden skulle eksistere uden noget begreb om fortiden eller fremtiden og fortiden og fremtiden skulle eksistere uden noget begreb om nutiden. Var dette tilfældet, måtte man faktisk konkludere, at nutiden alligevel ikke er nutiden, for den er noget som hverken afhænger af fortiden eller fremtiden. Faktum er, at man kun kan have et begreb om nutiden, hvis man også har en ide om fortid og fremtid. Hvis noget benævnes nutid uden at stå i relation til fortid og fremtid, kan det ikke være nutiden.

Hvis nutiden imidlertid eksisterer baseret på fortiden og fremtiden, så måtte nutiden eksistere både i fortiden og i fremtiden, for den må nødvendigvis eksistere samtidigt med det, den baserer sig på, for at kunne eksistere. Så nutiden måtte eksistere i fortiden for at kunne basere sig på fortiden – og den måtte eksistere i fremtiden for at kunne basere sig på fremtiden.

En sådan analyse gør det klart, at de tre tider ikke eksisterer virkeligt, at tiden blot er en tankemæssig konstruktion. Når man for eksempel nyder livet, så flyver tiden af sted. Når man lider, så synes tiden at slæbe sig af sted. Og når man sover, så er der slet ingen forestilling om tid – der findes ganske enkelt ingen tid i den tilstand. Hvordan forholder det sig så egentligt med tidens gang? Går den hurtigt, går den langsomt, eller går den slet ikke? Dette spørgsmål kan ikke besvares objektivt.

I disse dage er det let at erfare, hvor uvirkelig tiden er – man behøver bare ringe til en ven, som bor i et andet land og spørge, hvad klokken er! Måske siger vedkommende, ”klokken er tolv, middag” og selv siger man, ”nej, den er ti om aftenen”. Hvordan skulle man enes om det?

At man, i forskellige egne af verden, har forskellige opfattelser af, hvad klokken er, viser, at tiden er en tilsynekomst som opstår baseret på årsager og omstændigheder. En ren og skær tankemæssig konstruktion.

Hvis tiden virkeligt eksisterede, måtte man være i stand til at opfatte den uafhængigt af former, lyde, lugte, smags- og føleindtryk. Den ville eksistere i sig selv og man ville være i stand til at opfatte den. Men faktum er, at tiden kun kan eksistere baseret på noget, som man kan relatere tidsopfattelsen til. Hvis for eksempel intet var ophørt, ville man ingen ide have om fortid; hvis her intet var, ville man ingen ide have om nutid og hvis ikke forudså at noget ville ske, ville man intet begreb have om fremtiden. Da tiden kun kan eksistere baseret på disse ting, er den ikke virkeligt eksisterende.

I Chandrakirtis tekst *Indtræden i Midten* forklarer han, ”**Nutiden findes ikke, fortiden og fremtiden eksisterer ikke**”. Af de seksten tomheder kaldes tomheden af tiden ”tomheden af det der ikke kan observeres”. Hvis man søger efter tiden, er det det, man finder ud af – at tiden ikke kan observeres. Prøv selv – kig på uret: Når man kigger på sit ur, for at se hvad klokken er, ser man så tiden? Nej, man ser bare nogle små pinde, der drejer rundt! Når man leder efter tiden, finder man den ikke, for tiden kan ikke observeres. Tiden er tomhed.

Det at erkende tidens tomhed er vigtigt for vores praksis af flere grunde. Indenfor mahamudra-traditionen kaldes det at fastholde de tre tider som virkelige, forkert anskuelse. Hvis vi ikke opgiver vores tanker om tiden som virkelig, kan vi ikke erkende altings lighed.

At erkende tidens faktiske natur forhindrer, at vi knytter os til den tid, vi har praktiseret, som værende virkelig. Nogle mennesker tænker, at de er nødt til at meditere i lange tidsrum, for ellers er det ikke rigtig praksis. Andre er stolte, fordi de tænker, at de har praktiseret dharma i en årrække og som følge deraf er avancerede praktiserende. Andre bliver skuffede, fordi de tænker, at nu har de praktiseret i lang tid og alligevel sker der ingen fremskridt for dem – de kan blive så skuffede, at de helt opgiver dharma-praksis. Andre igen halser af sted, fordi de tænker, at de skal nå erkendelsen så hurtigt som muligt. Erkendelsen af, at tiden ikke virkeligt eksisterer, og at lange og korte tidsperioder er lighed, befrier en fra alle disse typer tilknytning og de forstyrrende følelser, som de afstedkommer. Denne frihed fra tilknytning er åben, rummelig og afslappet.

At erkende tidens faktiske natur er specielt vigtigt for bodhisattvaer, der lover at befri hvert eneste af de utallige væsner fra samsara, uanset hvor mange æoner det måtte tage. Da de ikke fastholder lange eller korte tidsforløb som virkelige, kan de tage løftet med iver og glæde. Som Buddha belærte, ”En æon og et øjeblik er lighed”. Bodhisattvaerne ved dette og formår derfor at forblive i samsara og uophørligt gavne levende væsner gennem deres handlinger uden nogensinde at blive trætte eller miste modet.

Der er således mange begrundelser for vigtigheden af at erkende, at tiden per natur er tilsynecomst-tomhed, og dette kan gøres ved at bruge de logiske ræsonnementer som er præsenteret i dette kapitel. Når man først er nået til vished om tomheden af tid, vil påmindelse igen og igen gøre visheden stabil og slutteligt vil man erkende tidens faktiske natur. Sådan er processen.

Kapitel 20: analyse af grupperinger

I sutraerne sagde Buddha:

**Alt, hvad der viser sig i universet,
Er grupperinger, der kommer til syne.
Derfor eksisterer ting ikke i sig selv
og grupperinger af dem eksisterer heller ikke**

En skov, håret på ens hoved, et vævet telt, en perlekæde og en hær, alle disse er eksempler på grupperinger. Grupperinger kan ikke være virkelige, for skønt delene, der udgør grupperingen, hver for sig er til stede, eksisterer selve grupperingens entitet ikke. Når vi for eksempel ser en skov, så er der faktisk ingen "skov"; der er ikke andet end træer. Uanset hvad vi undersøger i samsara og nirvana, er det en gruppering af mindre ting, der udgør dens dele og tingen selv, der siges at besidde delene, eksisterer ikke, ligesom skoven.

Det er nyttigt at anvende denne analyse på kroppen. Kroppen består af en vis samling dele og opfattes som det, der besidder delene. Når man ser på kroppen, kan man imidlertid kun få øje på delene, man finder ingen "krop" som sådan, som delene tilhører. Derfor eksisterer kroppen ikke virkeligt. Man bør også undersøge dens dele, for eksempel hånden. Hånden er en gruppering af led. Man finder imidlertid intet, der besidder denne gruppering af led, "hånden" har ingen iboende natur. Fingrene kan analyseres på samme måde og deres dele tilsvarende, indtil man når ned til de mindste partikler. Alle er de blot grupperinger og derfor mangler de virkelig eksistens.

Mennesker grupperer sig også på alle mulige måder hele tiden, men disse grupper er under stadig forandring og opløsning. Uanset hvilken gruppering, det drejer sig om, har gruppen ingen entitet i sig selv med iboende eksistens.

Nagarjuna skrev dette kapitel til dem, der kom med følgende indvending, "Ja, det er meget godt med dine argumenter, men tiden eksisterer faktisk, for den er en del af den gruppering, som muliggør at resultater opstår. Når for eksempel et frø, de fem elementer og tiden mødes som betingelser, så kan en spire gro. Som Buddha selv sagde, 'når alle betingelser kommer sammen og tiden er moden, opstår et specifikt resultat'. Da samlingen af årsager eksisterer og da disse årsager omfatter tiden, må tiden også eksistere".

Nagarjuna måtte således ved hjælp af logiske ræsonnementer bevise, at grupperinger ikke er virkeligt eksisterende. Han kunne have bedt disse mennesker pænt om ikke at tro på virkelig eksistens, men dette ville nok ikke have hjulpet. På den anden side er det generelt sådan, at hvis man kan bevise noget for nogen, så vil en modtager, som er åben og intelligent, acceptere det.

Hvis man ser nærmere på det ovenstående argument, er det korrekt, at en række årsager og omstændigheder må komme sammen, for at en blomst kan opstå. Der er brug for et frø, jord, gødning, vand, varme, ilt og rum – alle disse faktorer må være til stede, for at blomster kan vokse frem. Udover de individuelle elementer eksisterer ingen "gruppering" som sådan. Der er intet andet at få øje på end hver enkelt bestanddel. Grupperingen af disse dele er ikke en synlig entitet. Blomsten, som er resultatet af grupperingen af årsager og betingelser, eksisterer derfor heller ikke virkeligt - eftersom ingen virkelig gruppering eksisterer.

Kapitlets nittende vers undersøger årsager og resultater fra et andet perspektiv, idet det påpeger, at årsager og resultater hverken kan være det samme eller forskellige og derfor ikke kan være virkeligt eksisterende:

**Hvis årsag og resultat var det samme,
ville det, der frembringer, og det frembragte**

**være det samme.
Hvis årsag og resultat var forskellige,
ville årsager svare til ikke-årsager.**

Årsag og virkning skal her anskues på en måde som er uvant: det kontinuum, som årsagen udgør, ses ikke som én ting og resultatets kontinuum som en anden, for dette ville være en rent begrebslig tilgang. For eksempel er det kun et begreb, der kan samle alle specifikke øjeblikke af et frø, til ét udifferentieret "frø"; eller et kontinuum af specifikke øjeblikke i en spires tilblivelse til bare én "spire". Her vi analyseres på en mere præcis måde, end tanker normalt gør, ved at se på frøets allersidste øjeblik og det allerførste øjeblik for spiren, som kommer fra det.

Hvis frøets sidste øjeblik og spirens første øjeblik var det samme, så ville årsag og resultat være det samme. Årsagen ville være resultatet og resultatet ville være årsagen. "Det, der frembringer, og det frembragte ville være det samme", som Nagarjuna siger det.

Dette giver imidlertid ikke mening, fra egen erfaring ved man, at årsag og virkning ikke er det samme. Når spiren for eksempel er fremkommet, findes frøet ikke mere. Hvis årsag og virkning var det samme, så måtte frøet være synligt samtidig med spiren og spiren derfor samtidig med frøet. Da dette ikke er tilfældet, kan man konkludere, at frø og spire, årsag og resultat, ikke er en udifferentieret entitet.

Skønt frøets sidste øjeblik og spirens første øjeblik tilsyneladende er forskellige, så måtte de, hvis de virkeligt var forskellige, være to uafhængige entiteter uden forbindelse til hinanden. Da alt, som ikke er årsag til spiren, er uden forbindelse til den, og frøet, årsagen til spiren, heller ikke ville have forbindelse til spiren, så ville årsager og ikke-årsager stå lige hvad angår manglende forbindelse til resultatet, og derfor på lige fod være i stand til at frembringe en spire. Hvis en årsag, som er komplet forskellig fra og uden forbindelse til et givent resultat, alligevel kan producere dette resultat, hvad skulle så forhindre en ikke-årsag, der er komplet forskellig fra og uden forbindelse til et resultat, i at producere resultatet tilsvarende?

Pointen er, at når årsager anskues som forskellige fra deres resultater, så forsvinder distinktionen mellem et specifikt resultats årsager og dets ikke-årsager. Dette er i modstrid med den almindelige opfattelse i verden, at årsager og resultater har en vis forbindelse eller relation mellem sig og at dette gør, at én ting kan producere et særligt resultat, en anden ikke. Hvis denne forbindelse ophæves, forsvinder begrundelsen for, at det kun er bestemte årsager, der kan producere et bestemt resultat, andre ikke. Skulle årsager og resultater være forskellige fra hinanden ville alle ting være i stand til at frembringe alle andre ting. Fra egen erfaring ved man, at dette ikke er tilfældet – det er altså umuligt for årsager og resultater at være helt adskilte.

Tanken bag det synspunkt, at årsag og resultat er det samme, er ofte, at skønt selve årsagen ikke findes på tidspunktet for resultatet, så videregiver årsagen på én eller anden måde sin essens til resultatet; som en slags essentiel natur, der giver kontinuitet mellem årsagen og dens resultat. Det svarer lidt til en skuespiller, som skifter tøj mellem sine forskellige scener, men dog forbliver den samme person gennem hele stykket – en essens forbliver og manifesterer sig som frø på et tidspunkt, som spire på et andet, mens den selv forbliver det samme og overføres fra det ene scenario til det næste. Dette er imidlertid den eternalistiske anskuelse som er fuldstændig uholdbar, for hvis der fandtes en vedvarende essens, som fortsatte fra ét stadium til det næste, så ville den ikke opstå fra, eller påvirkes af årsager og betingelser overhovedet. Alt, hvad der opstår

fra årsager og betingelser, må nødvendigvis være forgængeligt og ophøre i samme øjeblik, det er opstået og erstattes med resultatet af et nyt sæt årsager og betingelser. Hvis en vedvarende essens ikke opstår af særlige årsager og betingelser, kan den heller ikke være det som frembringer et resultat, for ingen årsag eller betingelse ville have givet den evnen til at gøre det. Hvis den ikke evner at frembringe et resultat, er den uden relation til årsagen, for dens karakteristika ville være præcist de modsatte af årsagens karakteristika, der netop at evnen til at frembringe et resultat. Omvendt, skulle årsag og resultat ikke være det samme, er der ideen, at det først er efter at årsagen er ophørt, at resultatet fremkommer. Denne anskuelse falder imidlertid ind under det nihilistiske ekstrem – den ser årsagen som noget, der ophører og bliver ikkeeksisterende. Hvis det først er efter, at frøet er ophørt, at spiren opstår, så ville spiren ikke have en årsag. Først eksisterer frøet, så ophører det, så er der intet tilbage og dernæst opstår spiren – hvor skulle spiren så komme fra? Den ville opstå ud af ingenting, efter at dens årsag var ophørt. Dette synspunkt holder altså heller ikke.

Endeligt kan man se det sådan, at årsagen hverken eksisterer, på det tidspunkt hvor resultatet opstår, eller ophører, før resultatet er opstået, men at det snarere drejer sig om en samtidighed mellem årsagens ophør og resultatets fremkomst. Og sådan ser det faktisk tilsyneladende ud. Det lader til, at frøet ophører og spiren opstår i præcist det samme øjeblik. Fra perspektivet af den faktiske virkelighed holder dette synspunkt dog heller ikke, for opståen og ophør er i sig selv blot begrebslige tilskrivninger, som ikke beskriver den faktiske virkelighed.

Påstanden om samtidig opståen og ophør afhjælper ikke det fundamentale problem, at årsag og virkning hverken kan eksistere samtidigt eller som en sekvens og at de derfor ikke kan eksistere virkeligt. I situationen i hvilken årsagens ophør sker samtidig med resultatets fremkomst, må årsagen stadig være til stede, indtil den ophører. Men hvad med resultatet som er i færd med at opstå? Eksisterer resultatet, mens det opstår eller ej?

Hvis resultatet eksisterer, mens det opstår, og årsagens ophør og resultatets fremkomst er samtidige, så er både årsag og virkning til stede samtidig. Dette er imidlertid logisk umuligt, for så ville årsag og resultat være adskilte og uafhængige entiteter uden nogen forbindelse med hinanden. Hvis resultatet desuden allerede fandtes samtidigt med dets årsag, så ville årsagen ingen lejlighed have haft til at producere resultatet. Hvis resultatet imidlertid ikke eksisterer, når det opstår, hvad er det så, der opstår? Opståen uden noget, der opstår, giver ingen mening. Det synspunkt, at resultatet skulle opstå samtidigt med at årsagen ophører, holder altså heller ikke til en nærmere analyse.

Det er således hverken muligt for årsagen at eksistere eller ikke at eksistere på det tidspunkt, hvor resultatet opstår. Middelvejen fremlægger derfor ingen af disse synspunkter og er på denne måde fri af alle ekstreme anskuelser af eternalisme og nihilisme, eksistens og ikke-eksistens.

Hvad så med tilsynekkomsten af spiren, der kommer fra frøet? Hvad med alle de resultater, der fremkommer fra grupperinger af årsager og omstændigheder?

Disse tilsynekomster er ikke virkelige – de er blot øjeblikke af gensidigt betinget opståen. De svarer til det der sker, når nattehimmelen er fri for skyer og en sø er stille og klar og månen derfor kan ses stråle i vandets spejl. Som siddhaen Gyalwang Götsangpa udtrykte det i sin erkendelsessang *De otte lynende lanser*:

**Tilknytnings forplumring afklaret,
årsager og betingelser som refleksioner,
at vide, hvad man skal gøre og lade, denne fine skelnen –
disse tre gør betinget opståen fuldstændig fri
som en lanse, der lyner mod den åbne himmel.**

Når man er fri for den forplumring, som tilknytning til alting som værende virkeligt er, så stråler årsager og betingelser som refleksioner i klart vand, som klare manifestationer af tilsynekomsttomhed. Når man ser dem som sådan, opnår man præcis viden om, hvad man skal gøre og lade. Det at forstå tilsynekomsters faktiske natur forhindrer således ikke gode handlinger, tværtimod fremmer det gode handlinger. En sådan viden gør handlinger mere subtile og gavnlige. Det svarer til, at man står foran spejlet og får øje på refleksionen af sit eget ansigt. Selvom man ved, at refleksionen ikke er virkelig, kan man drage nytte af denne refleksion til at rense sit ansigt og gøre sig i stand.

Kapitel 21: Analyse af fremkomst og forsvinden

I sutraerne sagde Buddha:

Oh bodhisattva, Strålende Skelnende Viden, former dør ikke og fødes ikke.

Således underviste Buddha på meget omfattende vis i, at alle mulige forskellige tilsynekomster hverken fødes eller dør.

Nagarjuna skrev dette kapitel som svar til dem, der, som fortalere for tings virkelige eksistens, argumenterede, "Uanset dine tilbagevisninger af tidens eksistens, så visner planter bort om vinteren og skyder frem igen om foråret. Når derfor ophør og fremkomst eksisterer, må tiden som er deres årsag også eksistere." For at bevise overfor disse mennesker, at tid, dette på trods, ikke eksisterer, måtte Nagarjuna tilbagevise, at fremkomst og forsvinden er virkelige.

En af de måder, man kan undersøge fremkomst og forsvinden på, er ved at spørge: "Hvis fremkomst og forsvinden virkelig eksisterer, er de så det samme eller forskellige?" Nagarjuna besvarer dette i vers 10:

**Fremkomst og forsvinden
kan logisk set ikke være det samme.
Fremkomst og forsvinden
kan logisk set ikke være forskellige.**

Fremkomst og forsvinden er ikke det samme, for de er modsætninger, ligesom lys og mørke, varme og kulde eller stor og lille. At sige, at noget kommer frem, er det modsatte af at sige, at det

forsvinder, akkurat som det at sige, at noget bliver større, er det modsatte af at sige, at det bliver mindre.

De kan heller ikke være forskellige, for hvis de var, ville de eksistere helt uafhængigt af hinanden. Dette kan ikke lade sig gøre, for fremkomst forekommer kun i relation til forsvinden og forsvinden sker kun i relation til fremkomst. Kigger man på en enkelt tings fremkomst og forsvinden, for eksempel en blomst, hvordan skulle der så være tale om noget helt forskelligt, når de begge udspiller sig i relation til den samme blomst? Hvordan skulle de finde sted uafhængigt af hinanden? Hvis de gjorde, måtte det i det mindste ske baseret på helt forskellige ting. Dette logiske ræsonnement, såvel som andre, var imidlertid ikke nok til at overbevise Nagarjunas opponenter, som fortsatte: "Hvad er pointen med alle dine subtile analyser? Enhver, fra den simpleste hyrde og opefter, kan jo se fremkomst og forsvinden med sine egne øjne! Denne direkte erfaring er nok til at bevise deres virkelighed, uanset hvad du måtte analysere dig frem til." Nagarjuna svarede på dette i vers 11:

**At tro, at du ser fremkomst og forsvinden,
Når du ser noget komme frem og forsvinde, er vildfarelse.**

En drøm er et eksempel på, at en tilsyneladende direkte opfattelse af fremkomst og forsvinden ikke automatisk beviser deres virkelige eksistens. At tro, at fremkomst og forsvinden i drømme sker virkeligt, er en vildfarelse, som vi kun underlægges, fordi vi ikke er bevidste om, at vi drømmer.

Hyrder ved en masse om fremkomst af får, men det betyder ikke, at de også kender deres dyrs faktiske natur. Faktisk er det slet ikke korrekt at tale om "den simpleste hyrde", for hyrder har studeret deres dyr nøje. De ved præcist, hvordan moderdyrene er, hvordan lammene er, hvad man skal gøre, hvis dyrene bliver syge, og hvordan fårene kan beskyttes mod ulve og andre farer. I Vesten har man hyrdehunde til at hjælpe sig med at gøre arbejdet, i Tibet må man klare det selv. Så det passer ikke, at hyrder er enfoldige – gode hyrder må være meget vidende! De dygtigste hyrder ved, at deres får er tilsykomst-tomhed uadskilleligt og at det samme gælder deres fødsel, aldring, sygdom og død. Sådanne hyrder er de bedste til at tage vare på fårene og de nyder at gøre det!

Kapitel 22: Analyse af tathagataen

I sutraerne sagde Buddha:

En tathagata, er et fænomen, som aldrig opstår og alle andre fænomener svarer til dem, som er indgået i fryd.

De tre tiders tathagataer er ultimativt ufødte – og for alle andre fænomener gælder det samme. Nagarjuna skrev dette kapitel som svar til dem, der anførte: "Samsara eksisterer, for tathagataerne, buddhaerne, eksisterer. Tathagataerne er dem, der befrier sig fra samsara, og når de eksisterer, så må det samsara, som de går hinsides ved at nå erkendelsen, også eksistere."

For at hjælpe disse menneskers af med deres misforståede tro på samsaras eksistens, påviser Nagarjuna, at Buddha ikke er virkeligt eksisterende, for hvis Buddha ikke eksisterer virkeligt, så kan samsara heller ikke gøre det. På samme måde ville det være ulogisk at hævde, at samsara er uvirkeligt, mens Buddha er virkelig. Det er ulogisk at påstå, at alle andre fænomener savner virkelig eksistens, mens Buddha eksisterer virkeligt. Eksisterede væsner ikke, mens Buddha gjorde, så ville en absurd konsekvens være, at Buddha ikke havde noget at gøre, fordi der ingen væsner ville være at gavne!

Det 11. vers i kapitlet lyder:

Tathagataen, han som er gået til såledshed, kan ikke kaldes "tom", ej heller "ikke tom", begge dele eller ingen af delene.

Brug blot disse begreber som konventionelle betegnelser.

På niveauet uden analyse af virkelighedens faktiske natur eksisterer Buddha. På niveauet af delvis analyse, hvor den skelnende viden analyserer Buddha, findes intet virkeligt, og derfor forklares det, at set fra visdoms-øjets perspektiv eksisterer Buddha ikke. På niveauet af gennemgribende analyse opdager man, at virkelighedens faktiske natur overskrider såvel eksistens som ikke-eksistens af Buddha. Ingen begrebslige konstruktioner passer. Dette udtrykkes i versets første linje. Ikke desto mindre lyder det i den sidste, "Brug blot disse begreber som konventionelle betegnelser", hvilket vil sige, at selvom ingen af udtrykkene "tom", "ikke tom", "både tom og ikke tom" og "hverken tom eller ikke tom" kan beskrive den faktiske virkelighed, kan det være gavnligt i nogle situationer at forklare, at Buddha eksisterer, i andre at Buddha ikke eksisterer og nogle gange kan det være godt at forklare, at Buddhas egentlige natur overskrider alle begrebslige konstruktioner.

Til dem, der slet ikke tror på buddha, dem som ingen tillid har, til at erkendelse findes, er det godt at forklare, at buddha-tilstanden eksisterer som det endelige resultat af vejen, hvor visdom og medfølelse trænes. Man kan forklare, at visdoms- og medfølelsesvejen findes og at man, ved at følge den, til sidst kan virkeliggøre disse to kvaliteter fuldstændigt og dermed blive en Buddha. Buddha eksisterer altså som et resultat af vejen af visdom og medfølelse. En sådan forklaring kan være gavnlig for disse mennesker. Der er masser af logiske beviser, på at denne vej og dens resultater findes.

Til dem, der tror at Buddha virkeligt eksisterer, er det godt at forklare, at når man analyserer logisk, så kan man faktisk ikke finde Buddha. Man kan ikke fastslå Buddhas eksistens og faktisk sagde Buddha Sakyamuni selv, at Buddha ikke virkeligt eksisterer. Ved at forklare tingene på denne måde, hjælper man de pågældende til at opgive deres tilknytning til Buddha som værende virkelig.

Faktisk er det eneste, der kan stoppe tanker om altings virkelige eksistens, vished om at intet eksisterer virkeligt. Når man mediterer på tomhed, træner man derfor først en "ikke bekræftende negation" af eksistens - der afviser eksistens uden at bekræfte noget andet i stedet - så intet er tilbage: en tomhed, der er som rummet.

Dette er imidlertid stadig en begrebsligt konstrueret tomhed og som sådan hindrer den indsigten i virkelighedens egentlige natur, der er hinsides alle begrebsmæssige tilvirkninger. Derfor er det godt at forklare dem, der er tilknyttede Buddha som tom eller ikkeeksisterende, at virkeligheden endegyldigt overskrider alle begrebslige tilvirkninger. Det er godt at forklare, at buddha hverken

eksisterer eller ikke-eksisterer, eller er en kombination af disse muligheder eller ingen af disse muligheder. Dette vil hjælpe dem til at opgave deres tilknytning til Buddhas tomhed og til at erkende Buddhas faktiske natur, udenom alle antagelser om, hvad den måtte være.

Når man i drømme er bevidst om, at man drømmer, opfatter man da sig selv som eksisterende? Som ikkeeksisterende? Som både og? Eller ingen af delene? Denne type analyse er hjælpsom for at forstå betydningen af dette vers.

Det første skridt er således altid at undersøge hvilket perspektiv personer har hvad angår de fire ekstreme tankegange. De kan tænke, at Buddha eksisterer eller ikke-eksisterer, at han både eksisterer og ikke, eller hverken eksisterer eller ikke. Baseret på deres forståelsesmæssige perspektiv forklarer læreren dem så, på et af de tre niveauer af analyse, enten at Buddha eksisterer, at Buddha ikke eksisterer, eller at Buddhas natur overskrider såvel eksistens som ikke-eksistens. Det er nødvendigt at se, hvilket perspektiv det er nødvendigt at forklare, for at kunne gavne de pågældende. Og man må kunne svare på følgende: Hvorfor kan man sige, at Buddha eksisterer? Hvordan begrundes man, at Buddha ikke eksisterer? Og til sidst, hvad er begrundelserne for at sige, at Buddha transcenderer eksistens og ikke-eksistens?

Det tolvte vers tilbageviser ekstremerne af bestandighed og tilintetgørelse og begrænsning og ubegrænsethed:

**At bestå, at tilintetgøres og så videre, de fire -
hvor er de i denne fred?**

**At være begrænset, ubegrænset og så videre, de fire -
hvor er de i denne fred?**

Fred refererer her til erkendelsens egentlige natur, Tathagataen natur. I denne egentlige natur, virkelighedens egentlige natur, er der noget, der kan siges at bestå, eller noget, der tilintetgøres? Hvor kunne en kombination af disse to eller en negation af begge siges at være? Og tilsvarende, hvad med begrænsning eller ubegrænsethed? Hvor kunne noget findes, som er begge dele? Hvor findes noget, som er ingen af delene?

Afhængigt af behovene i øjeblikket er det både tilladt og nødvendigt at forklare Buddha som bestandig, som ubestandig og som transcendensten af begge. Disse er de tre hovedstadier. Nogen kan for eksempel tænke, "Tja, Buddha er død, så der er ingen Buddha nu. Der findes ingen Buddha nu, for Buddha er ubestandig". Hvis nogen tænker sådan, er den rigtige forklaring at give, at den iboende renhed, dharmakaya, er varig og uforanderlig. Dharmakaya af iboende renhed, er intet andet end Buddha og derfor er Buddha varig. Buddha er præcist den naturlige renhed, af virkelighedens grundlæggende essens, som aldrig holder op med at eksistere.

Skulle nogen på den anden side fastholde den ide, at Buddha er varig, så har de brug for forklaringer set fra form-kayaernes perspektiv, som siger, at selv Buddha overgår i nirvana. Selv Buddha er forgængelig. På denne måde bruges de to forklaringer sådan, at de passer til den måde, folk tænker på. Virkelighedens faktiske natur overskrider alle forestillinger om Buddha både som bestandig og som ubestandig. Dette er virkelighedens egentlige natur. Og det samme gælder, når vi tænker på, om ting er begrænsede eller ubegrænsede – den samme analyse skal anvendes. Kapitlets 16.vers lyder:

**Uanset hvad tathagataens natur er,
er de vandrendes natur den samme.
Tathagataen har ingen iboende natur;
De vandrende har ingen iboende natur.**

Tathagataernes natur ligger hinsides ethvert begreb om, hvad den måtte være. Den er fuldstændig uplettet. Den er iboende renhed. Dette er også levende væseners natur – hinsides begreber, fuldstændig uplettet, renhed siden begyndelsesløs tid. En tathagatas natur og væseners natur er fuldstændig den samme.

Samsara og nirvana er lighed – i deres egentlige natur er de det samme. Det er hvad der belæres i mahamudra og dzogchen og ligesom det belæres, at samsara og nirvana er lighed, er buddhaer og levende væsner lighed.

Kapitel 23: Analyse af fejltagelser

I Prajnaparamita-sutraen sagde Buddha:

Begær er helt rent, derfor er former helt rene.

Det samme gælder alle andre forstyrrende følelser:

Modvilje er helt ren, derfor er former helt rene.
Stolthed er helt ren, derfor er former helt rene.
Dumhed er helt ren, derfor er former helt rene.
Misundelse er helt ren, derfor er former helt rene.
Forkerte anskuelser er helt rene, derfor er former helt rene.
Tvivl er helt ren, derfor er former helt rene.

Således belærte Buddha fuldstændig renhed på en omfattende måde.

Nagarjuna skrev dette kapitel som svar til dem som sagde, "Samsara eksisterer, for de fejl, som forårsager det, eksisterer. På grund af forstyrrende følelser opbygger levende væsner karma og som et resultat af dette, fødes de igen og igen i samsara".

For at afhjælpe denne fejltagelse af samsara som noget virkeligt præsenterede Nagarjuna en analyse af de fejl, som forårsager samsara: forkerte ideer om virkeligheden; de forstyrrende følelser som opstår på grund af forkerte ideer og de karmiske handlinger som igen kommer af de forstyrrende følelser. Han blev nødt til at bevise, at intet af dette eksisterer virkeligt.

I almindelighed har man en tendens til at tro, at det at tage fejl eller have ret er noget meget virkeligt. At noget enten er sandt eller falsk opfattes som konkrete modsætninger. Hvis man ikke modvirker denne tendens til at tro, at rigtigt og forkert er virkeligt eksisterende, så er det vanskeligt at erkende tomheden. Det er derfor meget vigtigt at analysere sådanne fejl og fastslå deres sande natur.

Det kan ske, at man tænker, "Jeg forstår virkelig ikke det her og mit udsyn er helt forkert. Jeg tænker hele tiden på tingene på en helt forkert måde, jeg har en masse dårlige tanker og jeg er

hele tiden i tvivl. Jeg vil aldrig nå erkendelsen". Således bliver man fuldstændig modløs. Andre gange går tankerne, "Se lige ham der. Han gør alting forkert. Hans synspunkter er helt forkerte og han opfører sig fuldstændig forkert". At tænke sådan er forkert i sig selv, for hvordan kan man vide, hvad der sker i en anden person? For at modvirke både ens egen tendens til at blive modløs og tendensen til at tænke forkert om andre, er det vigtigt at analysere fejls sande natur.

På vers lyder det:

**For at undgå modløshed ved egne mørke tanker
og ikke fejlagtigt dømme andres tanker som værende forkerte,
analyserer man fejls sande natur.**

Først undersøges de forstyrrende følelser, der opstår som et resultat af forkerte tanker og som forleder en til at handle forkert. De basale forstyrrende følelser er begær eller tilknytning, modvilje og uvidenhed. Begærets objekt, det som begæret retter sig mod, er alt som anses for behageligt. Modviljens objekt er genstande, som anses for at være ubehagelige, og uvidenhedens objekt er genstande som opfattes forkert. Det, som altså skal analyseres, er disse tre objekter - det man finder behag i, det ubehagelige og fejllopfattelser.

Undersøges disse objekter, finder man imidlertid intet som helst virkeligt eksisterende. Uanset hvilken genstand, man analyserer, viser det sig, at den blot tilskrives eksistens på basis af de dele, den består af. Når man analyserer delene, viser også de sig at være noget som tilskrives eksistens på basis af deres dele. Sådan kan man fortsætte, helt ned til de mindst tænkelige partikler, uden at finde anden eksistens end den, man selv tilskriver. Da der derfor ikke findes noget ydre objekt, intet referencepunkt overhovedet for begreber om behageligt eller ubehageligt, kan behag og ubehag heller ikke eksistere som sådan. Dette påpeger Nagarjuna i det niende vers:

**Hvordan skulle levende væsner,
der er som illusioner,
eller objekter, der er som refleksioner,
kunne være behagelige eller ubehagelige?**

Som logisk ræsonnement lyder dette som følger: Givet behag og ubehag eksisterer de ikke, for den basis vi tilskriver begreberne behag og ubehag - nemlig individer eller objekter - er i sig selv blot tilsynkomst-tomhed, som illusioner og refleksioner. Hvis der ikke findes et grundlag eller en basis, som kan besidde kvaliteten behagelig eller ubehagelig, hvordan skulle kvaliteten i sig selv så kunne eksistere? Det kan den ikke.

En anden måde at analysere på er ved at se på selve begreberne "behag" og "ubehag". Hvis de hver især skulle eksistere virkeligt, burde de kunne eksistere uafhængigt af hinanden. Men behag kan ikke eksistere som sådan uden et begreb om ubehag; uden dette, ville der intet være at relatere til. Hvis der intet ubehag fandtes, ville behag ingen mening give. På samme måde kan ubehag ikke eksistere i fuldstændigt fravær af behag, det ville intet have at relatere til. Det lader sig ikke gøre at vurdere noget som ubehageligt uden samtidig at have et begreb om, hvad

behageligt betyder. "Behag" eksisterer således kun i relation til "ubehag" og vice versa. Ingen af dem eksisterer således virkeligt, hvilket Nagarjuna fremlægger i det tiende og ellefte vers:

**Man opfatter noget som behageligt
baseret på ideer om noget ubehageligt.
Men også ubehag eksisterer kun i relation til behag.
Det behagelige kan derfor umuligt eksistere virkeligt.**

Behag eksisterer ikke virkeligt, for begrebet om ubehag, som det afhænger af for at kunne eksistere, er omvendt afhængigt af det – behaget - for at kunne eksistere. Selve det, som behaget beror på, beror selv på behaget. Behag er derfor ikke virkeligt.

Det ellefte vers demonstrerer ubehagets fravær af virkelig eksistens:

**Man opfatter noget som ubehageligt
baseret på ideer om noget behageligt.
Men også behag eksisterer kun i relation til ubehag.
Det ubehagelige kan derfor umuligt eksistere virkeligt.**

Ubehag har ingen egen natur, for begrebet om behag, som det nødvendigvis må relatere til, er på samme måde afhængigt af det – ubehaget – for at kunne eksistere. Selve det, som ubehaget beror på, beror selv på ubehaget. Ubehag er således heller ikke virkeligt eksisterende.

Rent og urent kan analyseres på samme måde. Rent eksisterer kun i relation til urent. Urent eksisterer kun i relation til rent. De eksisterer således kun i gensidig afhængighed og derfor kan de ikke være virkeligt eksisterende. Hvis den ene ting afhænger af den anden og den anden afhænger af den ene, så er der ingen af dem, der virkeligt eksisterer. Lang og kort, varm og kold, god og dårlig, lykke og lidelse – ja det gælder alle begreber – de eksisterer kun gensidigt betinget og er derfor ikke virkeligt eksisterende.

I det tolvte vers beskriver Nagarjuna, at når hverken behag eller ubehag er virkeligt eksisterende, så gælder det samme for de forstyrrende følelser, begær og modvilje, som synes at opstå fra kontakten med behagelige eller ubehagelige objekter:

**Når behag ikke eksisterer, hvordan skulle begær
da eksistere?
Når ubehag ikke eksisterer, hvordan skulle modvilje
da eksistere?**

Udtrykt som et logisk ræsonnement, lyder det: Begær og modvilje har ingen iboende eksistens, for deres referencepunkter, behag og ubehag, eksisterer ikke virkeligt, ligesom behaget og ubehaget i en drøm.

Kapitlet fortsætter med at behandle det, der generelt omtales som de fire forkerte anskuelser, i det enogtyvende vers:

**Hvis jeget, renhed,
bestandighed og lykke imidlertid ikke eksisterer,
så eksisterer deres modsætninger – fravær af jeg, urenhed,
forgængelighed og lidelse heller ikke.**

De fire fejlagtige anskuelser er at se på de fem skandhaer, som er uden et jeg, som værende et jeg; at opfatte kroppen, som er uren, som værende ren; at opfatte ting, som viser sig baseret på årsager og omstændigheder og derfor er forgængelige, som bestandige; og at se på samsara, som af natur er lidelsesfyldt og opfatte en hvilken som helst del af det som lykke. Disse modsætninger – at se fravær af jeg, urenhed, forgængelighed og lidelse – kaldes de fire korrekte anskuelser. I sin analyse påpeger Nagarjuna imidlertid, at hverken de forkerte eller de korrekte anskuelser besidder virkelig eksistens. Hvis jeget, renhed, bestandighed og lykke virkelig eksisterede, så ville det at se dem som sådan ikke være forkert. Ens anskuelse og genstandenes faktiske natur ville harmonere. Hvis disse fire ikke eksisterede så ville deres modsætninger (fravær af jeg, urenhed, forgængelighed og lidelse) heller ikke eksistere, for de ville intet have at basere sig på for at kunne eksistere. Hvis der intet jeg er, er der intet fravær af jeg, for de er gensidigt betingede; hvis der ingen renhed findes, er der ingen urenhed heller, for de er gensidigt betingede; hvis der ingen bestandighed findes, er der ingen forgængelighed heller, for de er gensidigt betingede; og hvis der ingen lykke er, kan der ingen lidelse findes, for de er gensidigt betingede. Da de "korrekte" anskuelser objekter således ikke eksisterer virkelig, kan anskuelserne i sig selv heller ikke eksistere.

Alle disse otte anskuelser skal således opgives. Hvis vi vil påstå at en anskuelse er forkert, så bliver vi nødt til at fremlægge alle disse otte som lige forkerte. Dette er Middelvejens ultimative anskuelse, som udpeger at virkelighedens sande natur overskrider personligt jeg, fravær af jeg, både-og og hverken-eller; overskrider renhed, urenhed, både-og og hverken-eller; overskrider bestandighed, forgængelighed, både-og og hverken-eller; og overskrider lykke, lidelse, både-og og hverken-eller. Sådan er den egentlige virkelighed.

Det er vigtigt at analysere fejltagelsers virkelige natur. Hvis man kan nå til vished om, at virkeligheden faktisk overskrider både fejl og fravær af fejl, overskrider både at have ret og have uret, vil man kunne indse, at alle fænomener, som er modsætninger, i virkeligheden er lighed. At hvile i denne lighed, uden mentale tilvirkninger om den, er at meditere; at se alle modsætningers tilsynekomster som værende ligesom illusioner og drømme – tilsynekomst-tomhed uadskillelig - er opmærksomheden, der hører til en sådan meditations efterfølgende fase.

Kapitel 24: Analyse af de fire ædle sandheder

I den første drejning af lærens hjul, de første belæringsæt Buddha gav, fremlagde han hovedsageligt de fire ædle sandheder. Disse forklaringer giver mulighed for at forstå hvilke årsager og omstændigheder, der fører til enten samsariske tilstande eller nirvana. Den første, sandheden om lidelse, beskriver de vilkår, der gennemtrænger hvert aspekt og hvert øjeblik af samsarisk eksistens. Den anden, sandheden om lidelsens årsag, udpeger de forstyrrende følelser og karmiske handlinger som årsag til samsara. Den tredje, sandheden om lidelsens ophør, beskriver nirvana, tilstanden der transcenderer samsaras svære kår. Den fjerde, sandheden om vejen, udgøres af de belæringer og øvelser, der gør det muligt at nå lidelsens ophør og således befri sig fra samsara.

I sutraerne, der hører til den anden drejning af lærens hjul, belærer Buddha imidlertid:

**Manjushri, når du indser, at sammensatte fænomener
ikke opstår, så vil du forstå det fulde omfang af lidelse.**

Buddha understreger her, at den bedste måde at forstå sandheden om lidelse på er ved at erkende, at sammensatte fænomener ikke opstår og at lidelse derfor heller ikke opstår. Der forekommer ingen virkelig lidelse – den er af natur tomhed, akkurat som de andre emner for de fire ædle sandheder. At analysere de fire ædle sandheder og intet virkeligt finde, at fastslå, at de ikke eksisterer, er stadiet af delvis analyse. At forstå, at deres natur er hinsides enhver begrebslig tilvirkning, er stadiet af fuldstændig analyse.

Visse mennesker forstod ikke dette og kritiserede Nagarjuna for at være nihilist: "Hvis midelvejen, som du forklarer, vitterlig tilbageviser alle tings egennatur, kunne forklaringerne om de fire ædle sandheder ikke være gyldige, de tre sjældne og bedste (Buddha, dharma og sangha) ville ikke findes; ingen årsag og virkning – faktisk ville ingen konventioner eller udtryk overhovedet findes". Med andre ord satte de lighedstegn mellem tomhed og total ikke-eksistens. For at hjælpe dem ud af denne vildfarelse skrev Nagarjuna dette kapitel.

Nagarjuna giver i kapitlets fjortende vers et meget klart svar på sine opponenteres påstande:

**Hvis tomhed er mulig,
er alt muligt.
Hvis tomhed er umulig,
er intet andet muligt heller.**

"Hvis tomhed er mulig" vil sige, "hvis tomhed er alttings sande natur" – hvad betyder det? Det betyder, at ting ikke eksisterer *virkeligt*, men snarere eksisterer betinget af sammentræf af årsager og omstændigheder. Tomhed betyder ikke et fuldstændigt fravær, det betyder gensidig betingelse. Tomhed er ensbetydende med gensidig betingelse. Når tomhed derfor er mulig, er alt muligt. De fire ædle sandheder, de tre sjældne og bedste og alt muligt andet i samsara og nirvana har mulighed for frit at opstå, når deres særlige årsager og omstændigheder er samlet. Var intet derimod tomt, hvis tingene ikke var gensidigt betingede, så ville intet være muligt. Hvis tingene virkelig eksisterede, så ville de aldrig forandre sig. De ville besidde en egen natur, som var uafhængig af årsager og omstændigheder og derfor ville årsag og virkning ikke findes. Intet ville nogensinde opstå eller ophøre. Der kunne ingen opfattelse eller viden findes. Dette er årsagen til,

at de fire ædle sandheder, de tre sjældne og bedste og så videre er mulige. Kun fordi deres natur er tomhed, kan de lade sig gøre; de ville ikke være mulige, hvis de virkelig eksisterede.

Det attende vers fastslår, at "tomhed," "gensidig betingelse" og "middelvejen" alle har den samme betydning:

**Hvad end der opstår gensidigt betinget
Forklares at være tomhed.
Dets eksistens tilskrives baseret på noget andet
Og dette er middelvejen.**

Middelvejens belæring belyser, at alt, som opstår gensidigt betinget, er tomt for en egen essens. Grunden til dette er, at uanset hvad, vi ser på, så har det ikke en iboende eksistens – den er blot tilskrevet baseret på noget andet. Når vi for eksempel ser på en samling af dele og benævner denne "bil", så er "bil" blot et navn, en simpel begrebsmæssig tilskrivning, uden anden eksistens end som sådan. Denne forståelse fører ad middelvejen, fri af yderliggående begreber om eksistens eller ikke-eksistens, bestandighed eller forgængelighed, eternalisme eller nihilisme. Af de seksten tomheder, som den strålende Chandrakirti fremlagde i 'Indtræden på Middelvejen', er det 'Tomheden af det, som er ude over ekstremer', der henviser til middelvejen, tomhed og betinget opståen. Disse tre besidder alle den kvalitet at overskride ekstremer. De er imidlertid også selv tomme for egennatur og det er 'tomheden af det, som er ude over ekstremer'.

Det nittende vers lyder:

**Der findes ikke et eneste fænomen,
som ikke opstår gensidigt betinget.
Derfor findes der ikke et eneste fænomen,
som ikke er tomt.**

Dette vers udtrykker ligheden af betinget opståen og tomhed. Alle fænomener, der opstår gensidigt betinget, er gennemtrængte af tomhed og netop fra tomhed kan hele spektret af betinget opståede tilsynekomster manifestere sig.

Da alt, som er omfattet af de fire ædle sandheder, opstår betinget, så er de fire ædle sandheder tomme. Da alt i samsara og nirvana opstår gensidigt betinget, er alt i samsara og nirvana tomt.

Da alt, som viser sig i en drøm, opstår betinget, så er alting i drømmen tomt.

Når alle indre og ydre fænomener er blotte tilsynekomster, der opstår betinget, så er der ikke et eneste af dem, hverken på inder- eller ydersiden, der ikke er tomt.

Som vist tidligere, har Milarepa også sunget om ligheden af betinget opståen og tomhed – for eksempel i *Sangen om den dybe endegyldige mening, sunget på Snepasset*:

**Når man er sikker på, at ens handlingers værk
er lysende klarhed,
og man er sikker på at gensidig betingelse
er tomhed,
er en aktør og en handling smuldret væk –
denne måde at arbejde med sine handlinger på**

fungerer godt!

Man kan således se, at de konklusioner, den noble Nagarjuna når frem til gennem logisk analyse, og dem, som yogiernes konge Milarepa når gennem meditation, er fuldstændig de samme. Dette kan underbygge ens sikkerhed i begge disse store mestres belæring.

Kapitel 25: Analyse af nirvana

I *Prajnaparamita Sutraen* belærte Buddha:

Nirvana er også blot som en drøm

Nagarjuna skrev dette kapitel som svar til dem, der indvendte:

”Hvis alting er tomt, hvordan kan der så være et nirvana, en ’transcendens af al lidelse’? Hvis det, som udgør samsara – skandhaerne, de forstyrrende følelser og de karmiske handlinger – som udgangspunkt ikke eksisterer, hvordan skulle der da findes en transcendens af dem? Når nirvana findes, må det samsara, som det transcenderer, også eksistere. Skandhaerne, de forstyrrende følelser og karmiske handlinger må alle eksistere, for de, som realiserer deres ophør - arhat-tilstanden – findes og når arhatterne eksisterer, eksisterer det nirvana, som de opnår, også.”
For at hjælpe disse mennesker af med deres vildfarne tro på altings virkelige eksistens præsenterer Nagarjuna her en analyse af nirvana og viser, at også dette er tomt for en egen essen.

Buddha forklarede nirvana på forskellige måder afhængigt af behovene hos sine elever. Til de elever som var trætte af lidelserne i samsara og blev nedslåede, forklarede Buddha, at nirvana eksisterer. Han beskrev nirvana som den sande befrielse fra samsara, som den endegyldige fred, hvor al samsarisk lidelse er ophørt. Når disse mennesker fik håb om, at der findes en vej ud af livshjulets elendighed, fyldtes de med længsel efter at opnå fred og gav afkald på samsara for ivrigt at træde ind på dharma-vejen.

Til elever der fastholdt nirvana som virkeligt eksisterende, forklarede han imidlertid, at heller ikke nirvana besidder en iboende eksistens, at også det blot er som en drøm.

Og endeligt forklarede Buddha til sine dygtigste elever nirvanas sande natur, der, ligesom alle andre fænomeners natur, hverken kan siges at være eksisterende eller ikkeeksisterende, fordi den er ude over alle begrebslige tilvirkninger.

Belæringerne gives således trinvist: Først forklares, at samsaras natur er lidelse, for hvis man stadig afledes af tanken om, at man kan finde lykken i denne eksistens, vil man ikke tænke på dharma. Hvis man indser, at livshjulet er gennemsyret af lidelse, trættes man ved det og man bliver modtagelig for idéen om et nirvana - at det er muligt at befries fra lidelse. Dette lindrer ens bedrøvelse og tilskynder til at praktisere for at opnå nirvanas fred.

Men der er stadig denne idé, at nirvana er noget virkeligt, og hvis man ikke befrier sig fra den, kan man aldrig opnå den egentlige transcendens af lidelse. Det forklares derfor, at nirvana ikke virkeligt eksisterer, at det ingen iboende natur besidder.

Til slut står en fastholden af nirvana som noget ikkeeksisterende i vejen for ens visdom. Derfor gives den endegyldige beskrivelse af den egentlige virkelighed - at nirvanas natur transcenderer såvel eksistens som ikke-eksistens.

Da Nagarjuna svarer på kritik fra personer, der anser nirvana som virkeligt eksisterende, svarer han med belæring fra det andet trin og demonstrerer, at nirvana er tomt for egennatur. Det gør han for eksempel ved at spørge, "Hvis nirvana eksisterer, findes det så før lidelsen i samsara, som det transcenderer, eller efter? Hvad kommer først?"

Nirvana kan ikke eksistere før samsaras lidelse, for hvis det gjorde, hvilken lidelse ville det så transcenderer? Definitionen af nirvana som værende transcendenten af lidelse ville ingen mening have, hvis det var tilfældet.

Samsara kan ikke eksistere før nirvana heller, for hvis det gjorde, så ville transcendenten af lidelse være en nyskabelse, en fabrikeret entitet, der var underlagt det samme forfald, som enhver anden ting, der opstår. Opnåelse af nirvana ville ikke sikre en endegyldig befrielse fra samsara, for nirvana ville forgå som alt andet. Og det naturligt tilstedeværende nirvana ville ikke være den egentlige virkeligheds grundlæggende natur, sådan som Buddha har beskrevet det. Endeligt, hvis samsara eksisterede før nirvana og nirvana således opstod efter samsaras ophør, hvad ville der så være mellem de to? Lidelsen i samsara ville stoppe og så ville der være et tomrum, som hverken var samsara eller nirvana, inden nirvana, ganske uden årsag, opstod ud ad denne intethed. Samsara og nirvana kan heller ikke eksistere samtidigt, af alle de grunde, som er anført i tidligere kapitler, hvor muligheden for, at to gensidigt afhængige fænomener kan være samtidige og virkeligt eksisterende, tilbagevises. Set fra det enkelte individs perspektiv, hvordan skulle dets sindsstrøm så rumme samsara og nirvana samtidigt? Det lader sig ikke gøre på én gang at lide og transcenderer lidelsen.

Således kan man påvise, at nirvana er tomt for virkelig eksistens. Spørger man så, 'Jamen, hvad er nirvanas natur?' beskriver Nagarjuna dette i det tredje vers:

**Intet at afskaffe og intet at tilvejebringe,
fri for tilintetgørelse og fri for vedvarende,
intet der skal ophøre og intet der skal opstå;
dette er nirvana**

I den egentlige virkeligheds natur, findes det forstyrrende slet ikke og derfor er der intet, som skal afskaffes – der er intet forvrænget, som skal korrigeres eller fjernes. Der er heller ikke særlige kvaliteter, som først ikke er til stede og siden tilvejebringes eller opnås som nirvana. Ligeledes tilintetgøres et individs skandhaer ikke, når nirvana opnås, men varer heller ikke ved som noget bestandigt. Endelig er der intet eksisterende som ophører og intet ikkeeksisterende, som opstår. Dette er den grundlæggende natur, dharmata, og præcis sådan beskrives nirvana. Kort sagt er det dharmadhatu, den sande naturs utilslørede udstrækning, hvor intet skal afskaffes eller tilvejebringes, intet tilintetgøres eller varer ved, ophører eller opstår. Dette er det naturlige

nirvana, det nirvana som er den egentlige virkeligheds sande natur, alle de mangfoldige tilsynkomsters essens. Dette naturlige nirvana skelnes fra det nirvana, som man opnår ved erkendelsen, hvor selv de mindste slør er fjernet og erkendelsen af det naturlige nirvana er fuldstændig. Dette kaldes "nirvana, hvor alle midlertidige slør er faldet bort". En buddhas erkendelse forklares at besidde to former for renhed: Den naturligt tilstedeværende renhed og renheden ved at være fri for midlertidige slør. I dette vers er det den første af disse, som betones.

I *Hjertesutraen* hedder det:

**Alle fænomener er tomhed, de har ingen karakteristika,
ingen fødsel, ingen død, intet ophør, ingen urenheder,
ingen frihed for urenheder,
de svinder ikke og tager ikke til.**

Betydningen af Nagarjunas tredje vers og det netop citerede er den samme. Desuden beskriver Nagarjunas vers, at nirvana er ude over samtlige ekstremer og det er således et meget vigtigt vers, som det kan anbefales at lære udenad.

I sin sang *Den Dybe Betydnings Otte Smykker*, synger Milarepa:

**At føre sit sind til det punkt, hvor alt forløses,
Er det ikke buddhatilstanden opnået på et enkelt liv?**

Dette er ligeledes i overensstemmelse med Nagarjunas pointe. Fuldstændig erkendelse af den egentlige virkelighed, hinsides alle ekstremer, betyder, at begreberne om disse ekstremer fuldstændigt ophører. Sådan beskrives det, men da tankerne ingen iboende natur har, er der samtidig heller intet virkeligt ophør af tanker.

Det nittende vers beskriver, at samsara og nirvana faktisk ikke kan skelnes fra hinanden.

**Samsara adskiller sig ikke det mindste fra nirvana.
Nirvana adskiller sig ikke det mindste fra samsara**

Når nirvanas virkelige eksistens først er tilbagevist, vil man, med den præcise viden der analyserer virkelighedens natur, indse, at samsara heller ikke er virkeligt eksisterende; der er intet samsara, som adskiller sig fra nirvana og intet nirvana som adskiller sig fra samsara. Samsara og nirvana er kort sagt lighed, for de har begge en natur, som er ude over alle begrebslige forestillinger om, hvad den måtte være og fordi de begge af natur er iboende rene.

Som den femte Karmapa Deshin Shegpa, udtrykker det:

Samsaras såledeshed er nirvana.

Hvad såledeshed, den præcise natur, angår, er der ingen forskel på samsara og nirvana. Samsara og nirvana er derfor lighed.

I mahayana-sutraerne belærte Buddha ti former for lighed – ti måder hvorpå alting essentielt er det samme. Meningen med disse, det de peger på, er, at samsara og nirvana er lighed. Det tyvende vers anfører derfor:

**Nirvanas sande natur
er samsaras sande natur
og disse to
adskiller sig ikke det mindste.**

Samsaras sande natur er nirvanas sande natur og der findes ikke den mindste smule forskel mellem dem. Samsara og nirvana er lighed.

Den store siddha Dombi Heruka synger:

**Eksistens og fred er lighed,
utilvirket af begreber
så at stræbe og anstrenge sig
for at nå et mål –
er blot udmattende gøremål!
Krop og sinds manglende dualitet
er rummelig og afslappet klarhed.
At adskille krop og sind er neurotisk, skørt og formørket!
Selv og andre er ikke forskellige i dharmakaya,
stakkels er den, der fastholder godt og dårligt!**

I disse vers belæres ligheden mellem samsarisk eksistens og nirvanas fred, ligheden mellem krop og sind og ligheden mellem én selv og andre.

Man kan drømme, at man er lænket i jernkæder og så sættes fri. Når man ikke ved, at man drømmer, virker disse tilstande forskellige: At være lænket i kæder er slemt, at blive sat fri er godt og begge tilstande synes virkelige. Når man ved, at man drømmer, så ved man, at begge blot er tilsynekomster. Hvad natur angår, er bindinger og befrielse lighed – der er ikke den mindste forskel på bindingers natur og befrielsens natur. Det er sådan, det skal forstås.

Lykke og lidelse er således blot tilsyneladende forskellige – af natur er de lighed. I sin erkendelsessang *De Otte Former for Ikke-dualitet* synger Den sejrige Götsangpa:

**Fuldstændig lykke og behag og overvældende smerte og lidelse
disse skel eksisterer ikke i udstrækningens renhed –
hvor glædeligt, hvor vidunderligt – øjeblikkelig triumf!**

Samsaras og nirvanas lighed er også en vigtig del af anskuelsen indenfor dzogchen. Ju Mipham Rinpoche udtrykker sin personlige erfaring af, at det er nødvendigt at bero sig på Nagarjunas ræsonnementer, for at nå frem til den rigtige anskuelse:

At alle samsaras og nirvanas fænomener er fuldstændig perfekte (dzog) i lighedens ubegrænsede udstrækning uden referencepunkter, er det højeste (chen) fartøjs dybe anskuelse – dzogchen. Takket være den noble Nagarjunas 'kongelige ræsonnement', blev jeg ramt af visdommens strålende lys, mørket af tvivl ophævedes og dyb vished opstod. Ema! A la la! Hvor skønt! Hvor frydefuldt!

Når den noble Nagarjunas ræsonnementer er gavnlige for at forstå dzogchen, gælder det samme for mahamudra. På shedraerne, de filosofiske universiteter, i Tibet blev tekster som *Middelvejens Fundamentale Visdom* og Chandrakirtis *Indtræden på Middelvejen* og lignende studeret over mange år. Mahamudra og dzogchen var ikke noget, man studerede som sådan, for de argumenter og ræsonnementer, der findes i middelvejens tekster, gør det muligt - på en både dyb og omfattende måde - direkte at fordybe sig i disse anskuelser. Blandt mahamudra-belæringerne finder vi udsagn som det følgende fra Karmapa Rangjung Dorje i *Mahamudra Ønskebønnen*:

Hvad angår sindet, så er det intet sind! Sindets essens er tomhed.

Ved at analysere, hvad sindet er, med for eksempel det ræsonnement, der tilbageviser opståen fra de fire yderligheder, opnår man vished om sindets tomhedsessens og man vil få en dyb forståelse af mahamudra. Uden denne vished kan man recitere sådanne linjer, uden at de bliver andet end antagelser eller gæt.

Det ellefte vers i *Mahamudra Ønskebønnen* lyder:

**Det er ikke eksisterende – selv de sejrrige ser det ikke,
det er ikke ikkeeksisterende – det er basis for alt i samsara
og nirvana,
det er ikke ingen af disse eller begge – det er den forenede vej, middelvejen.
Må vi realisere sindets præcise natur hinsides yderligheder.**

For at kunne forstå en sådan tilbagevisning af yderliggående tænkemåder i relation til sindet - som at det skulle eksistere eller ikke-eksistere og så videre - kræves en god forståelse af Nagarjunas argumentation, for eksempel de ræsonnementer, han giver i følgende vers fra kapitel 22, Analyse af Tathagataen:

**Tathagataen, han som er gået til såledeshed, kan ikke kaldes "tom",
ej heller "ikke tom", begge dele eller ingen af delene.
Brug blot disse begreber som konventionelle betegnelser.**

Har man først gennemført sin analyse ved hjælp af logiske ræsonnementer, finder man, at det er umuligt at fremføre noget som helst om den egentlige virkeligheds natur. Når det imidlertid er almindelige tilsynkomster, man beskriver, så er brugen af begreber og betegnelser på sin plads.

Har man allerede studeret disse ræsonnementer, vil man ved modtagelsen af mahamudra- og dzogchen-forklaringer på tomheden og fraværet af virkelig eksistens, være fortrolig med deres betydning og ikke behøve at lære noget nyt.

Mipham Rinpoche forfattede en kort tekst, som kaldes *Sikkerhedens Ledestjerne*, hvori han anfører:

**Urokkelig sikkerhed angående 'perfekt renhed'
Kræver perfekt forståelse af prasangika- konsekvens-skolen.**

Perfekt renhed eller iboende renhed udtrykker anskuelsen i dzogchen. For at kunne virkeliggøre denne anskuelse må man først til fulde forstå den anskuelse, som prasangika-skolen indenfor middelvejen fremlægger. Dette viser, at rensynet indenfor dzogchen og anskuelsen i prasangika er den samme.

Kapitel 26: Analyse af årsagskædens tolv led

I sutraerne sagde Buddha:

**Det, som opstår gensidigt betinget, opstår ikke
netop fordi det er gensidigt betinget.**

Buddha fremlagde, at alt, som opstår baseret på et sammentræf af årsager og omstændigheder, ikke opstår virkeligt. Alt, der opstår ved at forskellige gensidige betingelser kommer sammen, opstår dermed kun tilsyneladende. Denne betydning af betinget opståen er vigtig at huske: Når noget opstår betinget, opstår det ikke virkeligt. Det er som en månens spejling i vand. Baseret på årsager og omstændigheder kan månen spejles på vandets overflade, men faktisk er månen slet ikke opstået der.

Der gives adskillige forklaringer på baggrunden for dette kapitel:

Kommentaren *Fuldstændig Frygtløs* og også mesteren Buddhapalita fremlægger, at nogle sravakayana-tilhængere anmodede Buddha på følgende vis: "Metoderne til at erkende virkelighedens natur har hidtil været mahayana-fremlægninger. Forklar os nu, hvordan det lader sig gøre for os". Med andre ord har Nagarjuna i de første 25 kapitler fremlagt mahayana-vejen og nu beder de, som følger sravaka-vejen, om vejledning.

Bhavaviveka skriver, at grundlaget for dette kapitel var indsigelser som: "Nagarjuna, du har tidligere skrevet, at 'Buddha ikke belærte dharma til nogen som helst', men belærte Buddha ikke årsagskædens tolv led?" Nagarjuna skulle altså forklare, at Buddha ikke belærte en virkeligt eksisterende dharma og at de tolv led derfor ikke besidder iboende eksistens, men er blot tilsynekomst.

Chandrakirti forklarer desuden, at der lød indvendinger som: "Samsara eksisterer, for dets årsag, årsagskædens tolv led, eksisterer og nirvana eksisterer, for dets årsag, muligheden for at bryde denne kæde, eksisterer." Og videre – "Hvis samsara og nirvana ikke var to forskellige ting, hvorfor skulle de da synes forskellige? Hvis eksistens og fred ikke var to forskellige tilstande, hvorfor skulle

begreberne 'samsara' og 'nirvana' så findes?" Ifølge ham skrev Nagarjuna dette kapitel for at forklare, at fænomener på én gang ikke eksisterer og viser sig, at de er gensidigt betingede tilsynskomster.

Mange indiske lærde skrev kommentarer til *Middelvejens Fundamentale Visdom* og af disse, er de fire ovenfor nævnte blandt de vigtigste. Også i Tibet kommenterede lærde fra de fire hovedtraditioner sakya, gelug, kaguy og nyingma teksten, hvor den mest omfattende er Dje Tsongkhas *Den Store Kommentar til Middelvejens Fundamentale Visdom, kaldet Oceanet af Argumenter*, som han skrev under et ophold i en hule i bakkerne ovenfor Sera klosteret.

Årsagskædens tolv led beskriver de tilstande, som levende væsner ustandseligt passerer igennem, liv efter liv, i samsaras forskellige begærs-verdener. De første ni vers i dette kapitel beskriver progressionen i disse tolv led: hvordan det ene led i den samsariske kæde griber det næste. De sidste tre beskriver, hvordan kædereaktionen brydes: hvordan de, som har indset fraværet af personligt jeg, er i stand til at ophæve årsagen til de tolv led og opnå befrielse fra samsara.

For at opsummere årsagskædens tolv led, så er det første led, det som starter hele processen, **uvidenhed** (1) om den sande natur. Denne uvidenhed formørker sindet og som et resultat tror man, at man som individ eksisterer virkeligt. Dette får én til at handle enten positivt, negativt eller neutralt - **karmiske mønstre** (2); og når ens nuværende liv er slut, forårsager disse genfødsel i én af samsaras verdener.

Denne samsariske fødsel starter med, at ens **bevidsthed** (3) finder vej til det fødested, hvor det næste liv vil tage form, i tilfælde af en menneskefødsel i ens moders liv. I forbindelse med befrugtningen, entrer man livmoderen og forbinder sig med menneskelegemets første tilstande som **navne og form** (4). 'Navne' referer til de fire mentale skandhaer, som ikke kan sanses fysisk, nemlig følelses-, opfattelses-, mentale mønstre- og bevidstheds-skandhaerne og 'form' refererer til skandhaen af samme navn, væsenets fysiske legeme.

Herefter udvikles de fem fysiske sanseorganer og dermed også den mentale bevidstheds sanseorgan og dette færdiggør **de seks porte** (5). Disse bevidsthedsporte muliggør **kontakt** (6) med deres respektive objekter – syn, lyd, smag, lugt, berøring og genstande. Kontakt med forskellige objekter afføder **følelse** (7), enten behagelige, ubehagelige eller neutrale fornemmelser afhængigt af objektets karakter. Disse følelser giver anledning til **higen** (8), som er lysten til at opleve behagelig kontakt og undgå ubehagelig kontakt. Når higen intensiveres, bliver det til **fastholdelse** (9), som opdeles i fire typer: fastholdelse af sansenydelser, fastholdelse af forkerte anskuelser, fastholdelse af éns egen opførsel som overlegen og fastholdelse af et virkeligt eksisterende jeg i form af konstante tanker om 'jeg', 'mig' og 'mit'.

I kraft af fastholdelse motiveres man til at handle med sit legeme, sin tale og sit sind, dette er **tilblivelse** (10). Betinget heraf følger **fødsel** (11) i samsara hvilket ender med **ældning og død** (12). Hele processen kører således i en uophørlig kæde af lidelse, som Nagarjuna beskriver i det ottende og niende vers:

**'Tilblivelse er karmisk handling
udført med de fem skandhaer.
Fra 'tilblivelse' kommer 'fødsel'
og fra 'fødsel' kommer**

**'ældning' og 'død', 'pinsel', 'jammer', 'smerte'
'fortvivelse' og 'forstyrrelse'
uvægerligt.**

**På denne måde opstår denne enorme ophobning,
som intet andet er end lidelse.**

Når man udfører karmiske handlinger med legeme, tale og sind, bliver disse årsag til fremtidige fødsler. Alle, som fødes, må også gennemleve ældning og det pinefulde ved at skulle skilles fra det, som glæder dem, en pinsel som kun bliver stærkere, når de skal dø. I deres pinsel jamrer de sig som en beklagelse af deres lidelse. 'Smerte' refererer til det fysiske ubehag, som de fem sansbevidstheder erfarer og 'fortvivelse' til den mentale lidelse; begge typer lidelse forstyrrer sindet. Det eneste, der derfor opstår, er en ophobning af lidelse.

Dette er den helt elementære sandhed om væsners tilstand, men samtidigt anføres, at 'denne enorme ophobning, som intet andet er end lidelse, netop blot er en ophobning. Der er intet virkeligt eksisterende jeg, der fødes til disse lidelser. Lidelsen, der fødes, er kun tilsyneladende, opstået på basis af årsager og omstændigheder. Den er ikke virkelig, for der er intet virkeligt jeg, som erfarer den. Hvis lidelsen var virkelig, kunne vi umuligt befries fra den, den ville være vores vedvarende natur. Men da den kun er tilsynekomst, vil den ophøre, så snart de årsager og omstændigheder, der har frembragt den, forsvinder. Som det tiende vers siger:

**Samsaras rod er karmiske handlinger.
Derfor udfører den vise dem ikke.
Derfor savner de, som udfører dem, visdom
ikke de vise, for de ser den præcise natur**

De, som besidder den visdom, der indser fraværet af egennatur, den egentlige virkelighed, begår ikke urene karmiske handlinger, som er årsag til samsara. De afholder sig imidlertid ikke kun fra dem som udtryk for en viljesakt, men snarere fordi de fuldstændig har udryddet den uvidenhed, som er de karmiske handlingers drivkraft. Som det ellefte vers forklarer:

**Når uvidenheden ophører,
ophører de karmiske handlinger.
Uvidenhedens ophør
er et resultat af at meditere med kendskab
til den egentlige virkeligheden**

Når uvidenhed om fraværet af egennatur ophører, så brydes kædens drivende led, selve samsaras rod. Livshjulet ophører og er ikke i stand til at opstå igen. Denne vidunderlige proces opsummeres i det tolvte og sidste vers:

**Når et foregående led brydes,
forekommer ingen senere led,
og det, der kendes som en ophobning af lidelse
Ophører fuldstændigt**

I de første femogtyve kapitler tilbageviser Nagarjuna alle mulige forestillinger om tings virkelige eksistens, fremført af forskellige tilhængere af sravaka-vejen. Mange blev derved så begejstrede for belæringerne om tomhed, at de slog ind på mahayana-vejen, men stadig var der nogen, som blev, hvor de var. Da Nagarjuna så dette, forklarede han årsagskædens tolv led, og hvordan den kan brydes, i harmoni med netop deres måde at tænke på. Dette glædede dem og forberedte dem bedre på at forstå det helt særlige ved mahayanas præsentation af tomheden.

Kapitel 27: Analyse af anskuelser

I sutraerne sagde Buddha:

**De, som opfatter betinget opståen korrekt, som den er,
fastholder ikke anskuelser om forgangne, nuværende eller kommende tidsforløb.**

Man kan have mange forskellige anskuelser af det personlige jeg og det univers, som det lever i. Man kan for eksempel tænke, at jeget og universet altid har eksisteret, eller at de på et eller andet tidspunkt i fortiden ikke eksisterede. Man kan tænke, at jeget og universet altid vil eksistere i fremtiden, eller at de på et eller andet tidspunkt ikke vil.

De, som opfatter betinget opståen, som den er, har ikke sådanne anskuelser. De ved, at jegets og universets sande natur overskrider alle begreber om eksistens eller ikke-eksistens. De ved, at når noget tilsyneladende eksisterer eller ikke eksisterer, så er det blot tilsynekomst baseret på sammentræf af årsager og omstændigheder, uden nogen form for iboende natur. Dette er betydningen af det ovenstående citat af Buddha og Nagarjuna beviser i det følgende citatets gyldighed ved hjælp af logiske ræsonnementer.

Igen er der forskellige forklaringer på, hvorfor dette kapitel blev skrevet. Både kommentaren *Fuldstændig Frygtløs* og Buddhapalita anfører, at tilhængere af sravakayana anmodede Nagarjuna: "Vil du ikke forklare, at alle disse forskellige anskuelser også kan tilbagevises ud fra sravakayana-sutraerne?" Kapitlet er således blevet til som et svar på denne opfordring.

Bhavaviveka skriver, at der lød indsigelser som: "De fem skandhaer eksisterer, for alle anskuelser er baseret på dem" og at Nagarjuna som svar forfattede kapitlet for at forklare, at anskuelser i sig selv ikke eksisterer.

Ifølge Chandrakirti skrev Nagarjuna dette kapitel som svar på følgende spørgsmål: "Buddha belærte, 'De som opfatter betinget opståen korrekt, fastholder ikke tidligere eller senere tidsforløb'. Hvad er det for tidligere og senere tidsforløb og hvordan holder man op med at tro, at de eksisterer?"

Ved at analysere det personlige jeg og universet kan vi nå til forvisning om, at ingen af anskuelserne, der anser dem som vedvarende, ubestandige, endelige eller uendelige er præcise. Som Nagarjuna siger i det toogtyvende vers:

**Skandhaernes kontinuitet er som
en smørlampes kontinuitet.
At kalde skandhaerne for begrænsede
er derfor ulogisk
og at sige, at de er ubegrænsede, er ulogisk.**

Et individ består af de fem skandhaer. De fem skandhaers kontinuitet, der spænder over utallige tidligere og kommende liv, er som en smørlampes kontinuitet og kan derfor hverken siges at være endelig eller uendelig.

Ligesom i tilfældet med en smørlampe er de tidligere skandhaer allerede ophørt med at eksistere, hvilket umuliggør, at de har et vedvarende aspekt. Skandhaernes fremtidige øjeblikke viser sig dog uafledeligt og dermed kan man heller ikke sige, at de skulle være ubestandige, at deres eksistens er tidsbegrænset.

Her er det også hjælpsomt at se på sine egne skandhaer, som de opstår i en drøm: De er hverken varige eller ubestandige, for de opstår blot som betingede tilsynekomster.

Det niogtyvende og sidste vers i kapitlet opsummerer alle tilbagevisninger af forskellige anskuelser, som er forklaret til nu:

**Når alting er tomhed,
hvorfor skulle nogen da, nogetsteds, nogensinde
anskue tingene som værende varige eller noget som helst
andet?**

Kommentaren til dette vers lyder, "Virkelighedens egentlige natur overskrider alle begrebslige tilvirkninger. Alle fænomener, indre såvel som ydre, er derfor gensidigt betingede og tomme, ligesom refleksioner, så hvorfor skulle man, hvis man vidste dette, på noget tidspunkt, nogetsteds, anskue alting som vedvarende eller lignende? Det ville man ikke, for man ville vide, at alt er tomhed".

Der er ingen gyldig grund til at anskue noget som varigt, ubestandigt, begrænset eller ubegrænset, for alle fænomener er betingede tilsynekomster, som refleksioner, og den egentlige virkelighed er tomhed, som transcenderer alle begrebsmæssige antagelser. Fænomenerne er tomme, for de viser sig kun i kraft af gensidig betingelse, som blotte tilsynekomster.

Dette kapitel viser, at anskuelserne om vedvarende og så videre ikke eksisterer virkeligt, og derfor eksisterer de, som hævder sådanne anskuelser heller ikke virkeligt. Alle forklaringer om, at visse anskuelser er lavere, baserer sig på forestillinger om, at der findes andre, bedre anskuelser – sådanne fremlæggelser er altså kun gyldige set fra den tilsyneladende virkeligheds perspektiv. Set ud fra den egentlige virkeligheds perspektiv findes der hverken rigtige eller forkerte anskuelser. Samsara og nirvana er lighed, de kan ikke skelnes. Som Nagarjuna siger i kapitel 25: Analyse af nirvana:

**Samsara adskiller sig ikke det mindste fra nirvana.
Nirvana adskiller sig ikke det mindste fra samsara.**

**Nirvanas sande natur
er samsaras sande natur
og disse to
adskiller sig ikke det mindste.**

Der findes ikke virkeligt lavere anskuelse eller nogen, som har lavere anskuelse. I den egentlige virkelighed eksisterer disse ting ikke. Nagarjuna beskrev i kapitel 7: Analyse af det sammensatte, måden hvorpå man forestiller sig og betegner alting som tilsyneladende virkelighed:

**Ligesom drøm og ligesom illusion,
ligesom byen beboet af gandharvaer,
Sådan forklares det at fødes,
det at leve og det at dø.**

Afsluttende hyldest:

**Du omslutter os med ufattelig visdom og kærlighed
og giver os den sande lære
for at hjælpe os med at opgive alle anskuelse.
Jeg bøjer mig for dig, Gautama.**

Nagarjuna afslutter teksten med denne hyldest, idet han bøjer sig for Buddha i taknemmelighed over Buddhas umådelige omsorg.

Kommentaren til verset lyder, " Uden tanke på rigdom, anseelse eller berømmelse - kun ud fra sin store, helt rene visdom og kærlige, fordomsfrie medfølelse fremlagde Væseneres Beskytter den ægte dharma. Idet alle væsener i samsara lå ham på sinde, gav han den sande dharma for at hjælpe dem med at overvinde alle anskuelse, der fastholder ekstremer og dermed ikke er præcise. Hans belæring giver grundlag for, at den visdom, som hverken hælder til ekstremet af vedvarende eller ekstremet af fred, kan opnås. De er prajnaparamita, fremlæggelsen af gensidig betinget tilsynkomst, der fuldstændig opløser alle begrebslige tilvirkninger. Du, som belærer på en sådan måde, er dig, vise Gautama, Shakyaernes uforlignelige løve.

Idet jeg genkalder mig din uovertrufne omsorg, bøjer jeg mig for dig".
Sådan slutter "Middelvejens Fundamentale Visdom".

