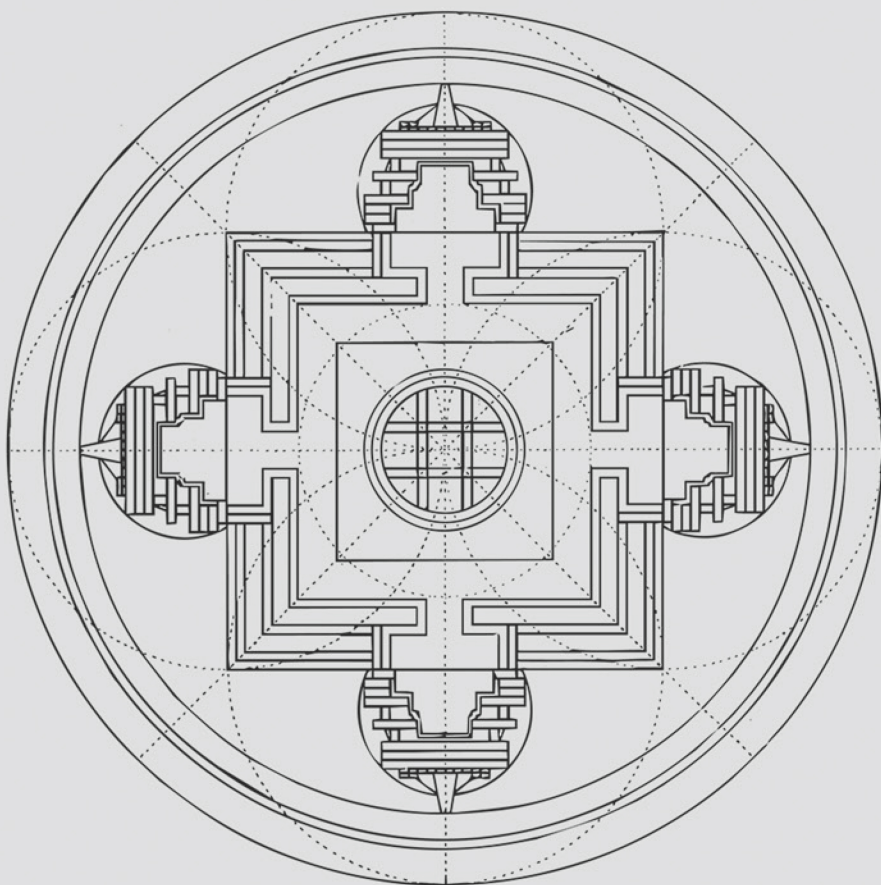


keréknyomok

2015/9. SZÁM ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



Tartalom

A szerkesztő megjegyzése	5	GIUSEPPE TUCCI A mandala, mint a reintegráció eszköze	91
VISSZAEMLEKEZÉSEK, TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK		NARANCSIK GABRIELLA Jung mandalái és az Eranos köre	99
BETHLENFALVY GÉZA Horváth Z. Zoltán (1955–1996)	7	KELÉNYI BÉLA A Guhjaszamádzsza mandala méretarányai és megrajzolásának szakaszai	113
KICSI SÁNDOR ANDRÁS Horváth Zoliról	13	GELLE ZSÓKA Jolmó mandala	133
VÉGH JÓZSEF Horváth Z. Zoltán műveinek jegyzéke	16	KRITIKÁK, RECENZÍÓK	
VÉGH JÓZSEF Hit és tudás: Képzeletbeli beszélgetés Horváth Z. Zoltánnal	22	Agnieszka Helman-Ważny: The Archaeology of Tibetan Books	145
SZABÓ KRISZTINA – TÓTH ZSUZSANNA A megszabadulás ékköve – részlet 2.	36	Michael Henss: The Cultural Monuments of Tibet, I–II.	147
VÉGH JÓZSEF Nágárdzsuna Baráti levele	49	SUMMARIES IN ENGLISH	149
KELÉNYI BÉLA Az elmandalásított világ	78	E SZÁMUNK SZERZŐI	

VÉGH JÓZSEF

Hit és tudás Képzeletbeli beszélgetés Horváth Z. Zoltánnal

Huszonöt évvel ezelőtt, 1990-ben jelent meg Horváth Z. Zoltán az indo-tibeti „megismerés” (sz. *pramāṇa*, t. *tshad ma*) fogalmát magyar nyelven elsőként bemutató cikke, *A hit és a tudás az indiai és tibeti buddhista ismeretelméletben*,¹ amely egy hosszabb, a szerző korai halála miatt befejezetlen munka bevezetőjének tekinthető. Hat évvel később, halálának évében kezdtünk A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán egy tibeti gelugpa (t. *dge lugs pa*) szerzetes, Loszang Szönám Lodrö rabdzsampa (t. *blo bzang bsod nams blo gros rab byams pa*) segítségével a buddhista megismerés gyakorlatával foglalkozni.² Egy élő hagyomány látásmódjaként próbáltuk elsajátítani ezt a módszert, melyet megtanulni, meghonosítani, eredeti formájában ugyan nem sikerült, de olyan bepillantást kaptunk ebbe a szemléletmódba, amelyet szívesen megosztottam volna Horváth Z. Zoltánnal. Úgy éreztem, hogy a nyugati buddhistáknak vagy a buddhizmust kutatóknak is jó lehetőség volna egy olyan „hídfeállítás”, melyen keresztül össze tudják kötni a kolostorok gyakorlatát és a *pramāṇa*-mesterek nyelvészeti-filozófiai vonatkozású alapműveit.

Horváth Z. Zoltán nekünk már csak nem sokkal a halála előtt tartott előadást a Selyemút szerepéről és a tunhuangi leletek jelentőségéről a buddhizmus történetében. Így, most képzeletben, cikkének kijelentéseire válaszolva próbálom megosztani vele tapasztalataimat, mert nálunk, Magyarországon még mindig ő érti ezt a különleges indo-tibeti tudományt a legjobban.

HZZ: Magyar nyelven a buddhista ismeretelméletről³ eddig egyetlen írás sem szólt, így aztán légüres térben kell belevágni az emberi műveltség e roppant terjedelmes irodalmi fejezetének ismertetésébe, ami már csak azért is elbizonytalanító feladat, mert még a legegyszerűbbnek tűnő megállapítás mellé is rögvest egy sor magyarázat kívánczik. Mivel egy rövid cikk lapjain a buddhista ismeretelmélet egészének még oly általános ismertetése⁴ is reménytelen

¹ Horváth Zoltán: *A hit és a tudás az indiai és tibeti buddhista ismeretelméletben* c. cikke 25 évvel ezelőtt jelent meg a Vallási Hagományok a Kultúrák Keresztútján c. kötetben. (ECSEDY 1990.)

² Loszang Szönám a kezdő szerzeteseknek tanította a Dharmakírti írásából ismert érveléstechnikát, s ennek többféle tankönyvét is megírta. Jelenleg egy ilyen képzést adó kollégium igazgatója Dharamszala mellett

³ Horváth Z. Zoltán az „ismeretelmélet”, „episztemológia” és „logika” kifejezéseket a szanszkrit *pramāṇa* és a tibeti *tshad ma* megfelelőiként, szinonimaként használta. Ezek fordítási és értelmezési nehézségeiről lásd KUIJP 1983, VII. o. Később, a Balassi Kiadónál ugyanebben a sorozatban megjelent Buddhista Logika kötet (FEHÉR 1995) kritikájában Ruzsa Ferenc szinte teljesen az arisztotelészi alapú nyugati hagyomány szempontjából bírálta ezt a szóhasználatot, amely felől nézve ezt nem tartja logikának. (BUKSZ 1997/1., 29–43.)

⁴ Horváth Z. Zoltán szerint ilyen (majdnem) mindenre kiterjedő ismertetést csak a buddhista ismeretelmélet úttörő kutatói mertek írni a huszadik század harmincas éveiben. Lásd STCHERBATSKY (I. köt.), MOOKERJEE. VJ: Azóta a közelmúltban jelentek meg Dreyfus és Dunne könyvei (DREYFUS 1997, DREYFUS 2003, DUNNE 2004), illetve a hetvenes nyolcvanas években Amerikában tanító tibetiek tanítványai megírták a maguk gyakorlati összefoglalóit. Ezalatt a bécsi egyetem kutatói is folytatták a Horváth Z. Zoltánnal megkezdett munkát, és sorra jelentek meg a cikkeik az indiai és a tibeti szövegekről és problémáikról. Birgit Kellner Bécsben már naprakész bibliográfiai adatbázist tart fenn, a Bécsi Egyetemen 2007-ben digitalizálták az ismeretelméleti iskola (erkenntnistheoretisch-logischen Schule) szövegeit. (STEINKELLNER–MUCH 1994, EAST 2015.)

vállalkozás volna, úgy találtam, hogy a címben megjelölt kérdéskör, innen (vagy éppenséggel túl) a voltaképpeni ismeretelmélet határain, megfelelő bevezetés egy majdan megírandó terjedelmesebb taglalás elé.

VJ: Azóta néhány írás érintette a témát, de közvetlenül egyetlen magyar konferencia-előadástól eltekintve⁵ nem foglalkoztak vele. Átolvasva a jegyzetekben hivatkozott cikkeket, számomra nem derül ki, hogy ez a bevezetesként megírt, leegyszerűsített kifejtés milyen messzire visz bennünket az eredeti, indiai megközelítéstől. Mint ahogy az sem, hogy innen, a mi korunkból mennyire láthatjuk tisztán a buddhista ismeretelméletet meghatározó 7. századi indiai mester, Dharmakírti elméletét és gyakorlatát.

A *pramána* kifejezés a megismerés buddhista gyakorlatáról szól, amelynek elkülöníthető területei lehetnek az ismeretelmélet, a logika, az érvelés és a többi. Ám ezek nem igazán hozhatók pontos fedésbe az európai fogalmakkal, már csak azért sem, mert mindig egy elemző meditációhoz, a tudati folyamatok megtisztításához kapcsolódnak, így a logika is gyakorlatiasabb, s leginkább az érvelésben bontakozik ki (t. *rtags rig*, *tshad ma'i rigs*).⁶ Igazi párhuzamok, ezeken keresztül pedig a saját nyugati „hagyományunkra” vonatkozó értelmezéses, a skolasztikus gondolkodás és az ókori görög dialektika és logika kapcsán feltételezhetők.

A vázlat, az áttekintés (t. *sa bcad*, *dkar chag*) az indo-tibeti skolasztikában is bevett műfaj. A filozófiai szintű tapasztalatcsere folyamatában – nem történeti szempontból, hanem a beszélők tudatfolytonossága felől nézve – mindig meghatározzák, hogy milyen irányban, milyen távolságra vannak az elérendő céltól. Ugyanolyan érdekes lenne tudományos szempontból is kipróbálni ezt a módszert, és folyamatosan figyelni arra, milyen irányból és mennyire tudtuk megközelíteni Dharmakírtit, az embert.

Azóta több nyugati is elvégezte a Dharmakírti *Pramánavárttiká* című munkáján alapuló képzést az indiai emigrációban újjáépített tibeti egyetemeken, láthatóvá váltak azok a nyingma (t. *nying ma*) oktatási programok is, amelyekben a *pramána* nem tölt be ilyen kizárólagos szerepet, s ismertté vált, hogy a *kagyü* (t. *bka' brgyud*) rendszerben egyáltalán nem foglalkoznak vele. (Azt viszont mindegyikük elfogadja, hogy Sákjamuni, a történeti Buddha személyében *pramánabhúttaként* hiteles és mérvadó megjelenítője volt annak, amit tanított.)

Georges B. J. Dreyfus és John D. Dunne belülről megismerkedve a *pramánával* 1997 és 2004 között két nagy monográfiát jelentett meg Dharmakírti munkásságáról. E műveket a buddhista ismeretelméleti iskola bécsi kutatói is mérföldkőnek tekintik. Dreyfus nem csak a *Pramánavárttiká*val kapcsolatos tanulmányait összegezte, hanem a *gelug* kolostorban töltött évek mindennapjait is leírta.⁸

⁵ A XVI. MAKOG Konferencia (2008), VÉGH 2009, 107–125.

⁶ Dreyfus a *rigpa* (t. *rigs pa*) szót használja, érvelés (*reasoning*) és ésszerűség vagy józanság (*rationality*) értelemben, megjegyezvén, hogy mindez inkább a skolasztika, mint a modern tudomány fogalmaival közelíthető meg ellentmondásmentesen. (DREYFUS 2003, 296–297.)

⁷ A fogalom magyarázatát lásd később!

⁸ Dreyfus a kolostori életéről szóló beszámolója végén újradefiniálja a racionalitás fogalmát, és rámutat arra, hogy a *pramána* módszerét gyakorlásuk alapjává tévő tibeti mesterek, noha a modern nyugati nézeteket és jelenségeket is képesek ezzel az eszközzel megragadni, feldolgozni, továbbra is hisznek védőistenségeikben, és „kommunikálnak” velük. DREYFUS 2003, 295–305.

HZZ: Az e dolgozat lehetséges folytatásából talán egyszer levonható tanulságot most tehát fogadjuk el előfeltevésként; nevezetesen, hogy a buddhista ismeretelmélet szigorú módszerességű, az emberi tapasztaláson alapuló tudomány, amely az ismeretet az értelmes cselekvés egyedüli alapjaként vizsgálja.⁹

VJ: A tibetieknél, de Indiában is vita tárgya volt, hogy önmagában elég-e, illetve, hogy csak ez lehet az értelmes cselekvés egyedüli alapja. Tibetben csak a *gelug* iskola tartja így; azon belül is sokan a hitelesség megállapításának fő, de nem egyedüli módszereként használják. Ők Congkapára (t. *Tsong kha pa*) hivatkoznak, aki a *szakja* rend felől¹⁰ ismerte meg ezt a hagyományt, és adta tovább az általa alapított új *kadampa* (t. *bka' g'dams pa gsar ma*) rend felé. A többi tibeti iskola szerint megkerülhető ez a módszer. Mivel azonban az indiai buddhista oktatás szerves része volt, minden tibeti kolostori képzésben foglalkozni kellett vele valamilyen szinten,¹¹ bár nem tudjuk pontosan, hogy az indiai kolostoregyetemeken mennyire volt általános a használatuk. Vasubandhu és Dharmakírti jobbára tibetiül fennmaradt élettörténetei színes anekdoták formájában beszélnek arról, hogy milyen anyagi szintű támogatási rendszerként működött akkoriban a nyilvánosság előtt zajló filozófiai vita.

HZZ: [A pramána iskola] a többi korabeli vagy megelőző indiai rendszerrel szemben a megismerésnek két és csak két forrását vagy eszközét tekinti érvényesnek: az észlelést¹² és a következtetést,¹³ amelyek az – egyébiránt a buddhista *sautrāntika*¹⁴ iskola lételméletében¹⁵ kialakított – két tárgynosztályra: a valóság „saját jegyű” elemeire,¹⁶ illetve a fogalomvilág „általános jegyű” tárgyaira¹⁷ irányulnak.¹⁸

VJ: Inkább a „közvetlen érzékelés” lehetne, amely mentes az előzetes ítélettől és következtetéstől, amely végső értelemben egyfajta visszatalálás vagy el sem mozdulás az érzékelés első, még nem szennyezett pillanatától. Ezért mondjuk közvetlennek.¹⁹ Ez esetben az érzékelés indiai viszonylatban a tudattal mint érzékszervvel történő folyamatra utal, amelyet ebben az esetben nevezhetünk észlelésnek is.

De mivel a többi érzékszerv és a hozzájuk tartozó tudatosság hasonló funkcióját is érzékelésnek nevezzük, így is logikus a szó használata. Annál is inkább, mert az érzékszervek

⁹ HZZ: A cselekvés itt főként a legfőbb buddhista cél, vagyis a megszabadulás felé vezető cselekvésként értendő. A PVin elején ez áll: *phan-pa dong mi phan-pa thob-pa dong spong-ba ni nges-par yang-dag-pa'i shes pa ngon-du 'gro-ba-can yin-pas-na de mi khas-pa-mams-la bstan-pa'i don-du 'di brtsam-mo*. Vagyis: „A hasznosnak és károsnak az elérését (áll.) elkerülését föltétlenül (nges-par) megelőzi a helyes ismeret (rnam-pa'i shes-pa), épp ezért íródott e (mű), a tudatlanok okulására.” (PVin: 30.1.12–14. sor, az átirás megváltoztatásával.)

¹⁰ VJ: Congkapa mestere Rendava Sonntü Lodrö (t. *Red mda' ba gzhon nu blo gros*) volt, akitől a kolostori tananyag egyéb indiai könyveit is tanulmányozta. Másrészt, ahogyan Horváth Z. Zoltán is rámutat később, addig Tibetben ilyen mélységig csak a *szakja* rendben tanulmányozták a *pramānāt*, a 13. században Szakja pandita, Kunga Gyelcen (t. *Sa skya paN Di ta, kun dga' rgyal mtshan*) írta az első ilyen témájú komolyabb tibeti művet, *A bölcsnek kapuja* (t. *mkhlas pa rnam 'jug pa'i sgo*) címmel.

¹¹ VJ: Mongóliában, ahol a dalai láma rendjéhez igazodva oktatnak a buddhista kolostorokban, nem fordítható le pontosan, így ők a buddhista filozófiai vitát, és így a *pramānāt* tibetiül tanulják.

¹² HZZ: sz. *pratyakṣa*, t. *ngon-sun*.

¹³ HZZ: sz. *anumāna*, t. *rjes-[su] dpag[-pa]*.

¹⁴ HZZ: sz. *sautrāntika*, t. *mdo-sde-pa*.

¹⁵ HZZ: A *sautrāntika* ontológiának Dharmakírti elméletével való kapcsolatáról ld. VETTER 1964, I. fejezet (13–27.1).

¹⁶ HZZ: sz. *svalakṣana*, t. *rang-mtshan*.

¹⁷ HZZ: sz. *sāmānyalakṣana*, t. *spyi-mtshan*.

¹⁸ HZZ: A megismerhető elemek e kettős osztályozásának legrészletesebb leírása: A-LAG-SHA, ld. még KLEIN, 37–42.1.

¹⁹ VJ: Agócs Tamás itt egyszerűen érzékelésnek és következtetésnek fordítja. AGÓCS 2002, 12–13.

esetén ez nagyjából megfelel a mi megszokott, „nyugati” elképzeléseinknek, másrészt az észlelés esetében azon a szinten, ahol a tudatosulás, tudatosítás történik,²⁰ ott olyan megismerő folyamatokról is beszél a buddhista irodalom, amelyekre nem igazán tudunk hétköznapi, köznyelvi megfelelőt.

HZZ: Az iskolaalapító Dignága²¹ a rendszerét, egyszersmind életművét összefoglaló *Pramāṇasamuccaya* (sz. *Pramāṇasamuccaya* [PS]) előversében így köszönti a Buddhát:

*pramāṇabhūtāya jagaddhitaṣiṇe praṇamaṃ śāstre sugatāya tātāyine |
pramāṇasiddhīḥ svamatāt samuccayaḥ kariṣyate viprasṭād ihaikataḥ | |*

*tshad mar gyur ba 'gro la phan bzhed pa//
ston pa bde gshegs skyobs phyag 'tshal nas//
tshad ma bsgrub phyir rang gi gzhung kun las//
btus te sna tshogs 'thor rnams 'dir gcig bya//*

*Tisztelet annak, aki a megismerés eszközévé vált, (1) a lényeg üdvét kívánónak,
(2) a tanítónak, (3) a jól eltávozottnak, (4) az oltalmazónak...*²²

(E két látszólag semmitmondó, valójában azonban kiemelkedő jelentőségű verssor elemzésére Dharmakírti most következő tárgyalása során térek ki.)

VJ: A tibeti szerzetes magyarázatai alapján ezt így fordítottam:

*Egyszerűen csak azért állítottam össze az írott tanításokból a magam megtapasztalta
nézetek szilánkaiból ezt az összefoglalót, hogy hódoljak vele annak, akiben a hiteles
és mérvadó megismerés megtestesül, aki a lények javát akarja, a Tanítónak,
a Megmentőnek, a Beérkezettnek.*

A *tathāgata* szó jelentéséről sokat lehetne beszélni, hiszen egyszerre jelentheti a megérkezést és az eltávozást. Ahogy a többi kulcsszó is ilyen az idézett mondatban.

HZZ: Az episztemológia buddhista tudományának másik nagy, valójában legnagyobb alakja Dharmakírti,²³ aki Dignága eredményeire épülő elméletét hét műben írta le. Könyvei közül három átfogó, ill. összefoglaló jellegű²⁴ a többi pedig egy-egy, az általános művekben csak röviden tárgyalt, szűkebb kérdéskört dolgoz ki.²⁵ A tibeti hagyomány a három rendszeres kifejtést a „test” vagy a „törzs” (t. *lus*), míg a négy részmonográfiát a „tagok” vagy az „ágak” (t. *yan-lag*) néven emlegeti.²⁶ A három törzs-mű szerkezete a tartalomról fakadóan egyöntetű: egy-egy fejezet szól rendre az észlelésről, illetve a következtetések két említett osztályáról.²⁷

²⁰ Az én, a személyiség (sz. *ātman*, t. *bāg*) szempontjából a buddhista megismerés gyakorlatának – mint minden buddhista gyakorlatnak – fő célja az énképpel való helytelen azonosulás felszámolása. Az anātman (sz. *anātman*, t. *bāg med*) nem azt érzékelteti, hogy egyáltalán nincs személyiségünk, hanem arra utal, hogy akivel, amivel azonosulunk, az már vagy még nincs. Már nem ott van, és nem úgy létezik, mint ahogyan gondolunk rá. Így ez a dialektikus módszer ennek a helytelen azonosulási folyamatnak a valóságra való visszahangolására törekszik.

²¹ HZZ: Az ismeretelmélet kronológiáját FRAUWALLNER 1961 próbálta meg rendbe tenni, dolgozatát – kis helyesbítésekkel – majdnem mindenki elfogadja, adatai így egyfajta közmegegyezés alapját képezik.

²² HZZ: HATTORI, 23–24, 73–75.1.

²³ HZZ: *Chos-kyi grags-pa*, 7. sz.

²⁴ HZZ: PV, P_{vin}, NB.

²⁵ HZZ: *Sāmbandhaparīkṣā, Vādayāya, Saritānāntarasiddhi*, HB.

²⁶ HZZ: Ld. pl. *klong-rdol*, 661. fol. 3–4. sor.

²⁷ HZZ: APS 6 fejezetből áll, Dharmakírti ezeket tárgyalva néhány témát összevont: (I) észlelés /= PV III/, (II) magunknak levont következtetés /= PV I/, (III) másoknak szóló következtetés /= PV IV/, (IV) a következtetés során alkalmazott helyes és hibás példák /= PV IV/, (V) a fogalom elmélete /= PV I/, (VI) hibás cáfolás /= PV IV/.

VJ: Az „elmélet” még ilyenkor is egyfajta elemző meditációs gyakorlat, amelynek egyik alapja a szanszkrit nyelv tudatos használata. A kolostorokban használt szanszkrit nyelv-tankönyvek egyben nyelvfilozófiai munkák is. Pánini és mások szanszkrit paradigmái olyan meghatározói voltak az indiai gondolkodásnak, mint Európában Euklidész *Elemi* a matematikának. De az ilyen típusú elvonatkoztatással szemben sohasem vált olyan önmagában megálló tudománnyá. A filozófiai viták során Dharmakírtiéék nem tudták minden kétséget kizáróan bizonyítani – ezt a nyelvfilozófiai mélységű szanszkrit grammatikai értekezések is megállapították – a nyelvtanilag helyes mondat igazságát, illetve hogy az a valóságban is vonatkozik valamire.

A buddhista és a hindu vita gyakorlatában a példán²⁸ keresztül mindig összehasonlítják a nyelvi kijelentés vonatkozási területét a hozzá tartozó belső tapasztalatokkal. Ez egy folyamatos, a gondolkodást, beszédet és voltaképpen a cselekvést is összehangoló *vipasjaná* („belátás”) meditáció. Ilyen értelemben nem is tud csak elmélet lenni. Dreyfus külön fejezetet szentel ennek a kérdésnek 2003-as művében, *A vita egyfajta logikai elemzés?* címen.²⁹ Ez az elemzés a helytelen önazonosság visszahelyezésére törekszik, azért hogy a tapasztalásban éppen részt vevők tudatfolytonosságait egy, a valósággal összhangban élő működési módba integrálhassa vissza.

HZZ: A *Pramānavārttika* (PV) összefoglalásaként megszületett *Pramāna-viniścaya* (PVin), amely a Dharmakírti-féle elmélet leginkább egységes és rendszeres leírásának tekinthető, valamint a további tömörítés, mondhatni népszerűsítés szándékával megírt *Nyājabindu* (NB), egyaránt e három fejezetből áll. Nem így azonban a nehézkes nyelven, ráadásul versben megszólaló PV, amely ugyan a PS kommentárának mondja magát, annak eredményein azonban jócskán túllép. E meglehetősen nehezen megközelíthető műben³⁰ szintén megtaláljuk az imént említett három szövegegységet, csakhogy a könyv élén³¹ egy olyan fejezet áll,³² amely teljes egészében a PS bevezető versének idézett első felét magyarázza. Erre a nem éppen megszokott jelenségre némi fényt vetett a szövegek újabban elvégzett, tüzetes vizsgálatából származó tanulság, amely szerint a PV-nak e fejezetét Dharmakírti eredetileg egy önálló *tractatus logico-theologicus*ként írta meg még ifjú korában, s csak később illesztette munkájába, hogy parttalanul áradó főművét valahogy lezárja végre.³³

²⁸ VJ: A példa szerepéről a buddhista episztemológia bécsi kutatócsoportja megjelentetett egy tanulmánykötet: KATSURA – STEINKELLNER 2004.

²⁹ VJ: DREYFUS 2003 267–291. „Is Debate a Mode of Inquiry?” című fejezete. [A szövegben említett fejezet adatai. Az *inquiry* ez esetben a tibeti elemző meditációkhoz hasonló gyakorlatra utal.]

³⁰ HZZ: Jellemző, hogy mindmáig nem született meg teljes fordítása, csak egy-egy töredékét ültették át. Ld. pl. VETTER 1984.

³¹ HZZ: A PV fejezeteinek sorrendje igen nehéz kérdés. Tartalom és hagyomány szerint a *Pramānasiddhi* fejezetnek kellene elől állnia, a többség azonban – különböző okok folytán – a következő sorrendhez tartja magát: I. magunknak levont következtetés, II. *Pramānasiddhi* fej., III. érzékelés, IV. másoknak szóló következtetés. A kérdés jó összefoglalását ld. KUIJP 1979, 12–13.1.

³² HZZ: *Pramānasiddhi-pariccheda*, *Tshad-ma grub-pa'i le'u*, vagyis *A megismerés érvényes eszközeinek rögzítése* című.

³³ HZZ: FRAUWALLNER 1954.

VJ: A tibetiek nem ezzel kezdik a művet, hanem az említett szanszkrit változat második fejezetével. Viszont elmesélik az életrajzban azt a történetet, hogy amikor Dharmakírti megírta a hét értekezését, azt a kolostorban irigyei a kutyák farkára kötötték, és szétkergették őket a városban, annyira érthetetlennek találták. Mire Dharmakírti csak annyit mondott, hogy „Így legalább a tanításaim minden sarokra eljutnak!”³⁴ Utána viszont a későbbi fejezetek kedvező fogadtatásra találtak, és néhány nemzedék múlva az első, kutyáknak adott fejezettel együtt (amelyet így külön kezelnek a tibetiek) már kötelező kolostori tananyag lettek.

Figyelemre méltó, ahogy egy mai – a dialektikus képzést frissen elvégzett – mongol láma szerint az indiai vitában egymással és a valósággal kapcsolatos tapasztalatokról vitáztak a szerzetesek. Tibetben már inkább pedagógiai céllal, a buddhista igazságokra vezették rá a kolostoregyetem hallgatóit. Ezt erősíti meg Dreyfus beszámolója is.³⁵

HZZ: Az e fejezetben foglalt terjedelmes magyarázat nélkül alighanem elsikkadna a dignágai bevezető sorok fontossága, hiszen az indo-tibeti írásművek szinte kötelező nyitányát jelentik az efféle fohászok és tiszteletadások, amelyeknek komolyabb elméleti jelentőségük csak elvétve van. Ugyanakkor a tibeti magyarázók munkája nélkül valószínűleg e fejezet közel 300, nehezen követhető kommentárverse maradna homályban; a tudós lámák ugyanis e verstömegre a tárgyalta fogalmak kettős eredetlancát vetítették rá magyarázatképpen, amelyek a PS invokációjában szereplő négy Buddha-epitetont (ill. Dharmakírti ezekről szóló értelmezéseit) kétféleképpen is okozati sorba rendezik.

Mindez megérdemel egy rövid kitérőt, hiszen e fejezet tárgyunknak, az ismeretelmélet és a buddhista vallás közötti kapcsolatnak klasszikus csomópontja. (A szögletes zárójelben álló számok a fejezet versszakaira, a mellettük szereplő kisbetűk a verssorokra utalnak.) A fejezet először is a *pramána-bhúta*³⁶ fogalom első tagjának kéttagú meghatározását rögzíti.

VJ: Másfelől az „érvényes megismerési eszközzé vált” egyszerűen a szanszkrit kifejezés aktívan értelmezett tükörfordítása, hiszen vonatkozhat egyszerűen csak a lénnyre magára, aki a megismerés hiteles és érvényes mértéke lett.

HZZ: Eszerint a megismerés érvényes eszköze: a) cáfolhatatlan, tévedéstől mentes [1a]³⁷, ...

VJ: A tibetiben erősebben benne van a meg tévesztés, de ez egyformán jelentheti azt, hogy a vizsgált jelenség nem akar másnak látszani, mint ami; illetve az észlelő sem akar mást látni, mint ami ott van, nem akarja magát becsapni, meg tévesztetni. A szó eredeti hétköznapi jelentése a nő kacérkodása a férfival, a csábítás.

HZZ: ... b) valami korábban még nem ismert megismerő [5c]³⁸, ...

³⁴ VJ: BLO ZANG 1998, 3–4: *bstan bcos rnam yul srol bzhiin mkhas pa rnam kyis spyen sngar bstar bas phal che bas ma shes/ 'ga zhiig kyang phrag dog gis mi legs so zhes khyi ringar btags pa na/ khyi ni lam srang kun tu rgyu ba ltar nga'i bstan bcos 'di yang phyogs mthar rgyas par 'gyur ro gsungs/*

³⁵ VJ: Myagmarjav Iderkhangai szöbeli közlése a TKBF-en tartott pramána-előadásán (2015. április 28.) Lásd még: DREYFUS 2003, 127–128, 132, 145 stb. 252 és a már említett 12. fejezet, a vita mint vizsgálódás, elemzés témában.

³⁶ HZZ: „érvényes megismerési eszközzé vált” (t. *tshad-mar gyur-pa*).

³⁷ HZZ: sz. *avisarivādijñāna*, t. *slu-ba med-can shes-pa*.

³⁸ HZZ: sz. *ajñātārthaprakāśa*, t. *ma shes don-gyi gsal byed*.

VJ: A jelenségek tapasztalása szintjén ez a megfogalmazás az indiai világban egyszerűen csak az ismeret elkülönülését definiálja az előzőből, azzal a képpel, hogy „fény derül a korábban homályos részletekre”, ha valami az újdonság erejével hat, rácsodálkozunk, és az eddigi tudásunktól eltérő, „új” ismeretet azonosítunk.

HZZ: ... majd e két tulajdonságot Buddháról is kijelenti, s ezt a fejezet későbbi részében azzal igazolja, hogy (a) Buddha tanainak cáfolhatatlanságát többek között saját megvilágosodása, vagyis mintegy e tanok „gyakorlati sikere” bizonyítja, valamint hogy (b) Buddha volt az első, aki a négy nemes igazságot stb. meghirdette, ezek tehát valóban új ismeretek.

A tárgyalt fogalom második eleméről (*-bhūta*, [*-r*] *gyur-pa*; „[érvényes megismerésieszközzé] vált”) írottak /7b–29/ fő célja az időtényező bevezetése; ezzel kívánja Dharmakírti kizárni egy öröktől fogva létező, teremtő istennek érvényes megismerési eszközként, magyarul parancsoló tekintélyként való értelmezését; semmi, ami időtlen, nem lehet a nagyon is időhöz kötött emberi megismerés ismereteinek forrása.

VJ: A tibeti fordítás a változást hangsúlyozza, a lény átalakulását egyik állapotból a másikba. A szanszkritban ez egyszerűen a létige (sz. *bhū*) befejezett alakjával történik (sz. *bhūta*), a tibetiben a változást, az átalakulást jelző valamivé válni ige múlt idejű alakjával fejezik ki, amely most megegyezik a jövő idejű alakkal, de ez esetben a szövegösszefüggésben egyértelmű a befejezettség. Ami változni tud, az nem lehet állandó, változatlan, másrészt csak úgy maradhat abban az állapotban, ha ismételten azzá válik, vagyis abban a formában megerősíti magát.

HZZ: Ennyi szól a PS bevezető versének élén álló Buddha-jelzőről, amelyet Dignága alkalmazott először. A másik négy – sokkal inkább bevett – jelző elemzése során állapították meg a tibetiek a már említett kettős okozati sort. A négy epitetont először „előrefelé” (sz. *anuloma*, t. *lugs 'byung*) értelmezi, egymást föltételező okokként, mintegy a Buddha-állapothoz vezető út egyes állomásaiként [34–146c], majd „hátramenetben” (sz. *pratiloma*, t. *lugs ldog*) mutatja meg Dharmakírti – a tibetiek értelmezése szerint, hogy a négy tulajdonság mindegyike deduktíve is levezethető ebből az állapotból /146c–283b/.³⁹

VJ: Az indiaiak és a tibetiek nem az arisztotelészi vagy descartes-i értelemben következtettek visszafelé. Az indo-tibeti gondolkodásban az indukcióhoz és a dedukcióhoz hasonló szerepet játszott az egyedi és az általános jellemzők kezelése.⁴⁰ Ezek az egyedi, konkrét, szavakkal kifejezhetetlen közvetlen érzékeléstől vezetnek el az általános fogalmakig. Visszafelé nem egyértelmű a folyamat, számtalan példa különböző következtetésekre adhat lehetőséget. Így ebben az értelemben sincs az indiai gondolkodásban bizonyítás, csak példákön keresztüli, a szanszkrit nyelv eszközeivel közvetített meggyőzés, hogy „így is lehet tapasztalni”, ez a szemlélet, nézet is a maga keretei között érvényes nézet.

³⁹ HZZ: E részben a buddhizmus előfeltevései már olyannyira meghatározóak, hogy a részletesebb ismertetés szét-feszítené e cikk műfaji kereteit. A gondolatmenet leírását ld. INAMI és TILLEMANS, KUIJP 1980, STEINKELLNER 1983, VETTER 1964, 1984.

⁴⁰ VJ: sz. *svalakṣaṇa*, t. *rang gi mtshan nyid*; sz. *sāmānyalakṣaṇa*, t. *spyi'i mtshan nyid*.

Másrészt a függő keletkezés (sz. *pratītyasamutpāda*, t. *rtēn cing 'brel bar 'byung ba*) ciklikus sorozatát odafelé, előre („szörmentén”) olvasva a létforratagba kötjük magunkat, visszafelé, „hátramenetben”, vagy ahogyan az eredeti kifejezés mondja, „szőr ellenében” nézzük, akkor megszabadulhatunk.

HZZ: Látnivaló, s ez tárgyunk szempontjából a lényeges, hogy a buddhista logika megalapítóinak műveiben a vallási vonatkozású fejtegetések, ha egyáltalán szerepelnek ilyenek, többé-kevésbé élesen elkülönülnek az ismeretelmélet „technikai” kifejtésétől, amely ilyenképpen önmagában megálló egészként is értelmezhető. Épp ez vezethetett némi kutatót arra a meggyőződésre, hogy e művek esetében „szabadgondolkodók” tiszta, semmilyen eszméáramlathoz, valláshoz szervesen nem kapcsolódó ismeretanyagával van dolga.⁴¹ A leírt logikai rendszert természetesen ilyen alapállásból is lehet helyesen értelmezni, eszme- (vallás-) történeti szempontból azonban e következtetés mindenképpen elhibázott. Különösen az a buddhizmus esetében, amelynek történetén végighúzódik az „elmélet és gyakorlat” — elmélyedés és elemzés egységének követelménye.⁴²

VJ: Egyes irányzatok képzésében különböző súllyal esik latba a *pramāna*, a megismerés buddhista gyakorlata. Van, ahol csak ellenőrző szerepet játszik, a hitelesség alapszintű megállapításában, mint például a *nyingma* szerzők műveiben. A dalai lámák rendjében, a Congkapa alapította *gelugpa* iskolában viszont erre a dialektikus felfogásra épül az oktatás. Ez arra is utal, hogy a *vipasjanā* jellegű fokozatos meditációs program, a *lamrim* (t. *lam rim*), amit ehhez társítanak, jól összehangolható Dharmakírti iskolájának a módszereivel. A *lamrim* meditáció szakaszaiban folyamatosan felméri a gyakorló egyéni tapasztalatainak a hitelességét, és ezek másokkal való egybevetéséhez is a *Pramāṇavārttika* tibeti kiadásainak első fejezete szolgál alapul.

Másrészt, még ha Indiában voltak is viták arról, hogy a *pramāna* módszere a *jógā-csārā*hoz, vagy a *madhjamakā*hoz áll-e közelebb, ez a kérdés valójában csak nekünk, az általánosságokban gondolkodó nyugati kutatóknak érdekes. Az indo-tibeti kolostori gyakorlatban ezek az iskolák, éppen a fent emlegetett „általános-egyedi jellemzők” dialektikája miatt csak pedagógiai célú leegyszerűsítések, amelyeket ebben a folyamatban a buddhista filozófiával foglalkozónak fel kell számolni. Mivel a gyakorlat a fontosabb, el kell jutni egyes mesterek iskolától független konkrét megállapításaikig, a külső és belső párbeszédekben ezekkel keresve az összhangot. Maguk az iskolák minden egyes életművel, művel, de akár egy állítással átrendeződhetnek.

HZZ: Az már csak újabban bonyolítja az összképet, hogy az említett szűkszavúságból eredő lekötetlen „ideológiai vegyértékek” e művek értelmezőinek szabad kezét adnak, nyitottságuk alkalmassá teszi e könyveket, arra hogy a legkülönbébb indíttatású interpretációk gyakorlóterületül szolgáljanak. Megkísérelték már fölfedezni bennük a kantianus vagy az angolszász nyelvelemző filozófia előképét úgy, mint a középkori skolasztikus

⁴¹ HZZ: Scserebatszkij is hasonló véleményen volt, persze ő még nem ismerhette a *PV-nak* röviddel a II. világháború előtt előkerült teljes szanszkrit szövegét. A kérdés legrészletesebb tárgyalása: STEINKELLNER 1982.

⁴² HZZ: Ld. pl. SCHMITHAUSEN 1973 átfogó tanulmányát.

gondolkodás, vagy éppen egyfajta „tisztá episztemológia” előfutárát,⁴³ nem is beszélve azokról a kísérletekről, amelyek fordításuk vagy értelmezésük során a fenti és más gondolati rendszerek fogalmi készletével tettek finomabb-durvább erőszakot e műveken.⁴⁴

VJ: Megfordítva a kérdést: lehetséges-e úgy beszélni egy-egy ilyen műről, hogy ne kövessünk el „finomabb-durvább erőszakot”?

Maga a pramána azért is különül el a buddhista kolostorokban művelt többi tudománytól, mert univerzálisan használható eszköznek tekintették, hogy eldöntsék, egy állítás megfelel a tapasztalataiknak vagy sem, s bevonható-e az immár tapasztalatcserének is nevezhető folyamatba. A vita és a pramána szerepével kapcsolatos félreértéseket az is okozhatja, hogy mára a szerzetesek túlnyomó többsége már csak pedagógiai formáját gyakorolja, kevesen jutnak el a valódi célhoz.⁴⁵ Amint elérjük ezt a célt, olyan elemző és modellalkotó módszerhez jutunk, amely a szokásos kommunikációs csatornákon keresztül csatolja vissza a változásokat és az eredményeket. Ennek hatására képes szükség esetén korábbi elképzeléseit módosítani, modelljét újraalkotni.

HZZ: A tibetiek az írásbeliségnek a buddhizmussal együtt Indiából átvett minden műfaját *intenzív művelés* alá vonták; a láma-tudósok tömérdek és éleselméjű munkálkodását sokkal inkább a kérdéseknek olykor-olykor már szinte kényszeres, minden esetre vonatkozó, túlnyomórészt hiánytalan végiggondolása jellemezte, mintsem a meghökkentően új eszmék kialakítása.

VJ: Nyilván ebben a tanítás (Dharma) iránti tisztelet és a továbbadásában követett szemlélet volt a meghatározó. Buddha szavaiból nem volt szabad elvenni, de hozzátenni sem. Mégis el kellett tudni magyarázni egy másik kor, másik kultúra emberének.

HZZ: Létezett ugyan a PV-nak is egy korai tibeti fordítása, ezt azonban Szakja pandita átdolgozása előtt aligha volt képes bárki is megérteni. Mivel pedig a PVin, valamint a mellette szintén sokat használt PS és NB – amint fentebb láttuk – nem írtak a buddhizmusról, ezért a döntően e művekből készült, immár tibetiek által összeállított tartalmi-tematikus kivonatokból (t. *bsdus-grva*)⁴⁶ is hiányzott a vallási vonatkozások említése, így azután érthető, hogy a tibetiek eleinte az ismeretelméletet az ún. „külső (értsd: nem-buddhista) tudományok” közé sorolták, amint ezt hajdani tudomány-fölosztásuk ránk marad lenyomata, a *Tengyur* (t. *bstan 'gyur*) elrendezése is tükrözi: a logikai munkák a nyelv- és költészettan, s egyéb „világi” tudományágak alkotásai mellett sorakoznak. Ezzel a besorolással (ami Tibetben föltétlenül egyfajta leértékelést jelentett) még Szakja pandita is egyetértett, jóllehet éppen ő fedezte fel, hogy a PV három „technikai” (vagyis tisztán logikai kérdéseket tárgyaló) fejezete a nyelvezet nehézsége ellenére többet rejt, mint ami a jól szerkesztett PVin-ban olvasható.

⁴³ HZZ: Lásd STEINKELLNER 1982, 4–6.1.

⁴⁴ HZZ: Lásd ehhez DAYE 1986.

⁴⁵ VJ: Dreyfus ennek a kérdésnek is külön fejezetet szentel: *The Limits of Inquiry*, DREYFUS 2003, 306–324.

⁴⁶ HZZ: Az első ilyen művet, amely a fontosabb kategóriákat fejezetcímmé emelve elemzi végig, az Indiából örökölt ismeretelméleti anyagot, *Phya-pa Chos-kyi Seng-ge* (12. sz.) írta *Bsdus-grva* (*Egybegyűjtött pontok*) címen; műve, sajnos, nem maradt ránk. A cím később műfaji megjelöléssé vált, egészen századunkig születtek ilyen tankönyvek, amelyek különös sajátsága, hogy tárgyakat egyfajta elképzelt vita állítás-következtetés (t. *thal-phyir*, szó szerint: „[ebből]... következik, mert...”)-menetében adják elő.

VJ: Az ilyen művek közötti elhelyezés nem feltétlenül jelent tényleges értékítéletet, hanem ezek a művek praktikus szempontokból szerepelnek itt együtt: valamennyien a buddhizmus és más rendszerek segédtudományai lehetnek. A versírás, a nyelvtan vagy a pramána a Tan (*Dharma*) tisztaságát, a pedagógia hatékonyságát növelő eszközök lehetnek.

HZZ: Szapen⁴⁷ terjedelmes könyvében,⁴⁸ amely egyszersmind a tibeti ismeretelmélet első ismert önálló alkotása, már elsődlegesen a PV-ra támaszkodik, s ezzel elindítja azt a folyamatot, amelynek nyomán a Tibetben űzött logikai tanulmányok vitathatatlan alapkönyve ez a mű lesz. Csakhogy, különös dolog: míg ennek a 15. századra véglegessé váló váltásnak egyértelműen az az oka, hogy a PV a klasszikus művek közül az egyetlen, amely Buddha tanával tüzetesebben foglalkozik (a bemutatott *Pramānasiddhi* fejezetben), az átállást elindító Szapen maga e fejezetről nem látszik tudomást venni; „Kincsestárában” meg sem említi a *pramānabhūta* fogalmát. Még a 8. fejezetben sem, ahol pedig a megismerés eszközeit tárgyalja,⁴⁹ ahogy a művét később magyarázó számos rendtársa közül is csak egyvalaki szentel e kérdésnek figyelmet. Az ismeretelméletet a vallás alapvető részévé tévő irányzat Congkapa mesterével (és barátjával) Rendava Sonnü Lodövel veszi kezdetét,⁵⁰ hogy azután Congkapa iskolájában, a minden filozófiai kérdést a legkövetkezetesebben és legbátrabban végiggondoló gelugpa rendben teljességgel ki. A gelugpa írásmagyarázók számtalan kommentárjában és alkomentárjában a logika most már nyíltan és félreérthetetlenül a vallásos gondolkodás fundamentumává, az e gondolkodást kialakítani hivatott kolostori oktatásnak pedig alapvető módszerévé válik. Az ismeretelmélet területén bevezetett tibeti újítások közül jónéhány épp a buddhizmus és a logika közötti kerítés kiásására szolgál. [...] ⁵¹

VJ: A gelugpa dialektikus képzés több funkciót is betölt a szerzetesek életében. Egyfelől az ember önmagával és másokkal folytatott kommunikációját tisztítja meg az alaptalan vélekedésektől, amelyeket nem támaszt alá valamilyen hiteles forrásból származó tapasztalat, másfelől a későbbi meditációs gyakorlatokat készíti elő. Egy belső párbeszédben megtanítja a gyakorlót rákérdezni a problémákra. Megtanítja, hogyan tegyen fel érvényes, értelmes, a valóságra pontosan rámutató kérdéseket.

HZZ: Buddha a kezdetektől hangsúlyozta, tanait ne csak hittel, csupán meggyőződéssel fogadják el hallgatói. Az elvégzendő „ellenőrzési műveleteket egy későbbi szútra az aranypróba háromféle eljárásához hasonlította. A gelugpa iskola pedig immár logikai rendszerben is rögzítette a buddhizmus kanonizált iratainak (azaz Buddha tanításainak) vizsgálati módszerét, amelynek alkalmazása nyomán a lámák szerint kijelenthető, hogy a buddhizmus egésze igaz tan, mert sehol sem mond ellent (a) az észlelésnek, (b) a hétköznapi következtetések eredményeinek, míg (c) a nagyon rejtett tárgyak körében tett kijelentései ellentmondástól mentes (vagyis meg nem cáfolható) rendszert alkotnak.

⁴⁷ VJ: Szakja pandita neve röviden.

⁴⁸ HZZ: *Tshad-ma rigs-pa'i gter*, vagyis a *Logika kincsestára* és a szerző saját kommentára (t. *rang-'grel*). A mű ágas-bogas szerkezetét és témáit lásd HORVÁTH 1984.

⁴⁹ HZZ: HORVÁTH 1984: 285–288.

⁵⁰ HZZ: TUCCI, 120.1., STCHERBATSKY I. 46.1.

⁵¹ HZZ 1990, 51.

Ha egy elfogadni kért, egyszer majd levonandó tanulsággal kezdtem, úgy illik, hogy egy máris levonható tanulsággal összegezzem az elmondottakat: a buddhista ismeretelmélet legkorábbi művelői is világosan jelezték elméletük kapcsolatát a buddhizmus vallási történeti hagyományaival, ám e kapcsolat csak a fejlődésnek szinte a végpontján, a tibeti *Dge-lugs-pa* iskola működése nyomán lett az episztemológiai rendszer szerves részévé.

Idézett művek

- AGÓCS 2002. Agócs Tamás: *Buddhista ismeretelmélet*. Főiskolai jegyzet. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- A-LAG-SHA 1971. A-lag-sha Ngag-d bang bstan-dar Lha-ram-pa [18. sz.]: Rang-mtshan spyi-mtshan-gyirnam-gzhag. In *Gsung-'bum*. 1:156–207. fol., New Delhi.
- ATISA 1976. Broeck, José (ford.): [Atísa, 11. sz.] *Bodhipathapradīpa*, *Byang-chub lam-gyi sgron-me*. *Le flambeau sur le chemin de l'éveil*. P. 5343, vol. 103. (Etudes et Textes, 5.) Bruxelles: L'Institut Blege des Hautes Etudes Bouddhiques.
- BIJLERT 1989. Bijlert, Vittorio A.: *Epistemology and Spiritual Authority. The Development of Epistemology and Logic in the Old Nyāya and the Buddhist School of Epistemology with an Annotated translation of Dharmakīrti's Pramāṇavārttika II (Pramāṇasiddhi) 1–7*. (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, 20.) Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.
- blo bzang 1998. *rgyas pa'i bstan bcos tshad ma rnam 'grel gyi rgya cher bshad pa rigs pa'i rgya mtsho bzhugs so//mdzad pa po: dpal chos kyi grags pa dang mkhas grub rje/ zhu sgrub pa: blo bzang bstan dzin//wA Na mtho slob dge lan spyi las skabs nyer dgu ba//*. Varanasi, Sarnath.
- DAYE 1986. Daye, Douglas D.: Metalogical remarks on the Procrustean translation of the Buddhist Parārthānumāna into the Anglo-European predicate calculus, In Matilal, Bimal K. – Evans, Robert D. (eds.): *Buddhist logic and epistemology. Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language*. (Studies of Classical India, 7.) Dordrecht: Reidel.
- DREYFUS 1997. Dreyfus, Georges B. J.: *Recognizing Reality. Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. (SUNY Series in Buddhist Studies.) Albany NY: State University of New York Press.
- DREYFUS 2003. Dreyfus, Georges B. J.: *The Sounds of Two Clapping Hands. The Education of a Tibetan Buddhist Monk*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- DUNNE 2004. Dunne, John D.: *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*. (Studies in Indian and Tibetan Buddhism.) Boston: Wisdom Publications.
- EAST 2015. *Epistemology and Argumentation in South Asia and Tibet*. <http://east.uni-hd.de/> [Megtekintve: 2015. május 3.]

- ECSEDY 1990. Horváth Z. Zoltán: A hit és a tudás az indiai és tibeti buddhista ismeretelméletben In Ecsedy Ildikó – Ferenczy Mária (szerk.): *Vallási hagyományok a kultúrák keresztútján*. (Történelem és Kultúra, 6.) MTA Orientalisztikai Munkaközösség, Budapest: Balassi.
- FEHÉR 1995. Fehér Judit – Horváth Z. Zoltán (szerk.): *Buddhista logika*. (Történelem és Kultúra, 12.) MTA Orientalisztikai Munkaközösség, Budapest: Balassi.
- FRAUWALLNER 1954. Frauwallner, Erich: Die Reihenfolge und Entsehung der Werke Dharmakīrtis, in *Asiatica, Festschrift Friedrich Weller*. Leipzig 142–154. Reprinted in *Kleine Schriften*, 677–689.
- FRAUWALLNER 1961. Frauwallner, Erich: Landmarks in the history of Indian logic, in: *WZKSO* 5: 125–48. Reprinted in *Kleine Schriften*, 847–870.
- FRAUWALLNER 1982. Frauwallner, Erich: *Kleine Schriften*, Hrsg. G. Oberhammer, E. Steinkellner, Glasenapp Stiftung Bd.22. Wiesbaden.
- HATTORI 1968. Hattori, M *Dignāga, On perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya*, HOS XLVII, Cambridge Mass.
- HB 1967. Dharmakīrti: *Hetubindu*, kiad., ford.: E. Steinkellner, *Dharmakīrti's Hetubindu*, Teil I. *Tibetischer Text u. rekonstruierter Sanskrit-Text*, Teil II. *Übersetzung u. Anmerkungen*, Wien.
- HORVÁTH 1984. Structure and content of the Chad-ma rigs-pa'i gter, an epistemological treatise of Saskya padīta, in L. Ligeti (szerk.) *Tibetan and Buddhist Studies*, BOH XXIX/1. Budapest 1987 recenzió KUIJP 1983-ról, in *Indo-Iranian Journal* 30: 314–321.
- HORVÁTH 1990. A hit és tudás az indiai és tibeti ismeretelméletben. In Ecsedy Ildikó – Ferenczy Mária (szerk.): *Vallási hagyományok és kultúrák keresztútján*. (Történelem és Kultúra, 6.) MTA Orientalisztikai Munkaközösség, Budapest: Balassi, 46–57.
- INAMI – TILLEMANS 1986. M. Inami – T. Tillemans: Another look at the framework of the Pramāṇasiddhi chapter of the Pramāṇavārttika, in *WZKSO*, XXX (8): 123–42.
- KATSURA – STEINKELLNER 2004. Shoryu Katsura – Ernst Steinkellner (eds): *The Role of the Example (dṛṣṭānta) in Classical Indian Logic*. (WSTB, 58.) Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.
- KLEIN 1986. Klein, Anne C.: *Knowledge and liberation. Tibetan Buddhist epistemology in support of transformative religious experience*, New York, 1986, Snow Lion.
- klong-rdol [s. d.] Klong-rdol bla-ma Ngag-dbang blo-bzang (18. sz.), *Tshad-ma rnam-'grel sogs gtan-tshigs rig-pa-las byung-ba'i ming-gi grangs bzugs-so*, ed. Lokesh Chandra, Śata-Piṭaka-Ser. 100; kritikai kiadás és az első fejezetek fordítása: Horváth Z., *A list of terms taken from the science of logic by Klong rdol bla-ma* (kézirat).

- KUIJP 1979. Kuipj, Leonard: Introductory notes to the Pramāṇavarttika based on Tibetan sources, in *The Tibet Journal* 4/e, 1979, 6–28.
- KUIJP 1980. Kuipj, Leonard: Notes on Dharmakīrti's Pramāṇavarttika, in *Young Buddhist*, 1980, Katmandu, 29–34.
- KUIJP 1983. Kuipj, Leonard: *Contributions to the development of Tibetan Buddhist epistemology. From eleventh to thirteenth century*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- lcang-skya 1970. Lcang-skya Rol-pa'i rdo-rje (18. sz.), *Grub-pa'i mtha'i rnam-par bzhas-pa gsal-bar bshad-pa Thub-bstan Ihun-po'i mdzes rgyan*, Sarnath, Varanasi.
- mkhas-grub 1984. Mkhas-grub-rje Dge-legs dpal-ldan bzang-po (15. sz), *Tshad-ma Sde bdun-gyi rgyan Yid-kyi mun-sel*, Beijing.
- MOOKERJEE 1935 (²1975, ³1980). Mookerjee, Satkari: *The Buddhist philosophy of universal flux. An exposition of the philosophy of critical realism as expounded by the school of Dignāga*, Calcutta: University of Calcutta.
- NB 1918. Dharmakīrti: Nyāyabindu (Rigs-pa'i thigs-pa), kiadta: Scserbackoj, in *Bibliotheca Buddhica* VII, Leningrád, tibeti kiadás: uő., BB VIII. uott (1904). Fordítását lásd STCHERBATSKY 1984 (¹1932), II. kötet.
- PS Dignāga: *Pramāṇasamuccaya*, az első fejezet tibeti és szanszkrit szövege, valamint a fordítás: HATTORI.
- PV 1971-1972. Dharmakīrti: *Pramāṇavārttika*, szanszkrit és tibeti kiadás: Y. Vīyasa, in *Acta Indologica* II. Naritasa Shinshoji: 1–206.
- RUZSA 1997. Ruzsa Ferenc: Négy mahájána mester. In Budapesti Könyvszemle, *BUKSZ* 9, 1997/1, 29–43. <http://www.c3.hu/scripta/buksz/97/01/tuzsa.htm> (megtekintve: 2015. szept. 1.).
- SCHMITHAUSEN 1973. Schmithausen, Lambert: Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, Nr. 57., Münster, 1973, 161–186.
- SINGH 1984. Singh, Amar: *The heart of Buddhist philosophy – Dignāga and Dharmakīrti*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- STCHERBATSKY 1984 (¹1932). Stcherbatsky, Theodor.: *Buddhist logic*, vol. I–II. (*Bibliotheca Buddhica*, 26.) Leningrad: Izdatel'stov Akademii Nauk.
- STEINKELLNER – MUCH 1994. Steinkellner, Ernst – Much, Michael T.: *Systematischer Überblick über die Literatur der erkenntnistheoretisch-logischen Schule des Buddhismus. Systematische Übersicht über die buddhistische Sanskrit-Literatur* 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (azóta többször megújult online változat angolul, ld. EAST).

- STEINKELLNER 1973. Steinkellner, Ernst: *Dharmakīrti's Pramānaviniścaya, 2. Kapitel: Svārthānumānaṃ, Teil I. Tibetische Text u. Sanskrittexte. Teil II. Übersetzung u. Anmerkungen.* Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- STEINKELLNER 1982 Steinkellner, Ernst: The spiritual place of the epistemological tradition in Buddhism, in *Journal of the Nanto Society for Buddhist Studies*. nr. 49., Nara, 1982, 1–15.
- STEINKELLNER 1983 Steinkellner, Ernst: Tshad-ma'i skyes-bu. Meaning and historical significance of the term, in Steinkellner, Ernst – Tauscher, H. (eds.): *Contributions on Tibetan and Buddhist religion and philosophy.* Wien, 1983, Universität Wien, 275–284.
- TILMANN 1964. Tilmann, Vetter: *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti. Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrti's Pramāṇavārttika,* Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- TILMANN 1966. Tilmann, Vetter: *Dharmakīrti's Pramānaviniścayaḥ, 1. Kapitel, Pratyakṣam.* Einleitung, Text der tibetischen Übersetzung, Sanskritfragmente, deutsche Übersetzung. (Sitzungsberichte der philosophisch historischen Klasse: 250/3) (Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens: 3). Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- TSONG-KHA-PA 1969. *Sde bdun-la jug-pa 'i sgo Don gnyer yid-kyi mun-sel*, h.n., India.
- TUCCI 1949. Tucci, Giuseppe: *Tibetan painted scrolls*, vol. 1., Rome: La Libreria dello Stato.
- VÉGH 2009. Végh József: A pramána buddhista fogalma, avagy a buddhista megismerés tudománya és gyakorlata. In Csörgő Zoltán – Szabados Levente (szerk.): *Szubjektív tudomány – Objektív tudomány. A XVI. Magyar Kognitív Tudományok Konferencia publikációinak a gyűjteménye.* Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola Kelet-Nyugat Kutatóintézet – L'Harmattan, 107–125.