

Buddyjska
epistemologia
Tybetu



Artur Przybyśławski

Buddyjska
epistemologia
Tybetu

Studia i przekłady



Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Seria: Ex Oriente

Recenzent *dr hab. Cezary Galewicz*
Projekt okładki i stron tytułowych *Jadwiga Burek*
Autor fotografii na okładce *Artur Przybyślawski*

© Copyright by Artur Przybyślawski & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Wydanie I, Kraków 2017
All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.



ISBN 978-83-233-4240-3
ISBN 978-83-233-9594-2 (e-book)



www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-663-23-80, tel./fax 12-663-23-83
Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98
tel. kom. 506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl
Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
-------	---

CZĘŚĆ I

Dżamgön Kongtrul Lodrö Thaje Zarys historii epistemologii w Indiach i Tybecie	15
--	----

Artur Przybysławski Uwagi o dziejach epistemologii buddyjskiej w Indiach i Tybecie	42
---	----

CZĘŚĆ II

Namgjel Dragpa Epistemologia w naukach buddyjskich	59
---	----

Artur Przybysławski Uwagi o statusie epistemologii buddyjskiej	64
---	----

CZĘŚĆ III

Namgjel Dragpa Budda jako ucieleśnienie poznania właściwego	75
--	----

Namgjel Dragpa Definicja i podział poznania właściwego	95
---	----

VII Karmapa Czödrag Gjatso O pojęciu poznania właściwego	121
---	-----

Artur Przybysławski Uwagi o pojęciach „ucieleśnienie poznania właściwego” i „nowość” w kontekście definicji poznania właściwego	162
---	-----

ANEKS. EDYCJE ORYGINAŁÓW W TRANSLITERACJI WYLIĘGO

Dźamgön Kongtrul Lodrö Thaję Zarys historii epistemologii buddyjskiej w Indiach i Tybecie	181
Namgjel Dragpa Epistemologia w naukach buddyjskich	189
Namgjel Dragpa Budda jako ucieleśnienie poznania właściwego	191
Namgjel Dragpa Definicja i podział poznania właściwego	197
VII Karmapa Czödrag Gjatso O pojęciu poznania właściwego	203
Bibliografia	215

WSTĘP

Epistemologia buddyjska, a w szczególności jej tybetańska wersja, to w polskim piśmiennictwie do tej pory *terra incognita*. Niniejszy tom ma być pierwszym krokiem na tym olbrzymim obszarze, który również na świecie właściwie dopiero zaczyna być intensywnie eksplorowany. Tybetańska epistemologia to morze tekstów, w którym raz za razem odkrywane są teksty uznane wcześniej za bezpowrotnie stracone – w chwili obecnej nawet dokładne określenie, czym faktycznie dysponujemy, stanowi samo w sobie wyzwanie badawcze. Fundamentalne teksty tej tradycji nadal czekają na zachodnie przekłady, co oczywiście nie jest zarzutem, lecz raczej stwierdzeniem stanu koniecznego w tak młodej dziedzinie. Rośnie natomiast liczba cząstkowych badań, których ograniczony charakter w wielu przypadkach kompensuje ich dogłębność, co z czasem powinno zaowocować całościowymi, rzetelnymi przekładami konkretnych dzieł. W wielu przypadkach ich tłumaczenie odwleka się również z tego powodu, że jak do tej pory bardzo niewielka liczba tych tekstów została profesjonalnie wyedytowana i wydana zgodnie ze standardami nauki zachodniej; opieranie się na pojedynczych wydaniach, często o nieustalonym pochodzeniu, stanowiących wydruki z drewnianych bloczków, jest ryzykowne, ponieważ zwykle w Tybecie krążyło przynajmniej kilka wydań danego tekstu, które niejednokrotnie dość istotnie się różniły, co należałoby odnotować w profesjonalnej edycji. Specyfika języka tybetańskiego sprawia, że czasem nawet drobne literówki mogą bardzo poważnie zmieniać sens, czego nie sposób zauważyć bez porównania różnych edycji tego samego tekstu. Również współczesne – chińskie, nepalskie i indyjskie – wydania dawnych tekstów tybetańskich pozostawiają niejednokrotnie wiele do życzenia.

Niniejszy tom zawiera nie tylko pierwsze polskie przekłady tybetańskich tekstów epistemologicznych, ale także – z jednym wyjątkiem – pierwsze tłumaczenia tych tekstów w ogóle (wedle mojej wiedzy nie były one dotychczas tłumaczone). Dodatkowo specyfiką tego tomu jest wybór tekstów z tradycji Karma Kagyu, która prawie w ogóle nie pojawiała się na mapie badań nad

tybetańską epistemologią, w których dominują tradycje Gelug i Sakja oraz najwcześniejsza epistemologia z tzw. okresu pre-gelug.

Tematyka tych tekstów obejmuje wstępne zagadnienia, z jakimi styka się adept rozpoczynający studiowanie epistemologii buddyjskiej. Dwa pierwsze przełożone teksty mają charakter, by tak rzec, porządkujący, czyli traktują o historii i roli epistemologii w naukach Buddy. Kolejne trzy przekłady podejmują dwa pierwsze zagadnienia, które są dyskutowane na początku niemal każdego traktatu epistemologicznego, a mianowicie kwestię Buddy jako ucieleśnienia poznania właściwego oraz definicję poznania właściwego. Oba obrosły w Tybecie olbrzymią literaturą komentatorską i mogą stanowić zagadnienie na oddzielne studium.

Tybetańskie teksty epistemologiczne pisane są bardzo specyficznym językiem technicznym, który dla przeciętnego Tybetańczyka jest w ogóle niezrozumiały. Cóż zatem tu mówić o europejskim czytelniku, który styka się z nimi po raz pierwszy? Nawet dla bardzo wprawionego w filozofii czytelnika zachodniego przekład tybetańskiego tekstu epistemologicznego jest nie lada wyzwaniem, jeśli wcześniej w trakcie lektury góry nie weźmie rozdrażnienie z powodu zupełnie odmiennego podejścia do pisania tekstu filozoficznego, które na próbę wystawia ścisły umysł domagający się bardzo konkretnych, wyczerpujących wyjaśnień w każdym punkcie czytanego traktatu. Na dodatek w wielu przypadkach teksty tybetańskie celowo pisane były w bardzo skrótowy sposób zakładający albo komentarz ustny, jakiego udzielał później sam autor lub nauczyciel opierający się na danym tekście, albo komentarz pisany lub autokomentarz, a najlepiej oba, zarówno w formie pisanej, jak i ustnej. I tak zamieszczony tu tekst Kongtrula składa się z wersów rdzennych i autokomentarza; teksty Namgjela Dragpy służyły za podstawę do wykładów, tekst Karmapy zaś jest obszernym komentarzem do zaledwie kilku wersów Dharmakirtiego¹.

Czytając dziś te nierzadko enigmatyczne teksty, zdani jesteśmy głównie na komentarze pisane, które też nie zawsze wyjaśniają wszystkie wątpliwości pojawiające się podczas lektury. (Sam miałem to szczęście, że podczas ich lektury i tłumaczenia mogłem korzystać do woli z wyjaśnień mojego niestrudzonego aczarii). Teksty te niejednokrotnie zakładają też posiadanie jakiejś wstępnej wiedzy, której zwykle Europejczykowi brakuje, co jeszcze pogłębia przepaść między dzisiejszym czytelnikiem zachodnim a enigmatycznym

¹ Informacje o autorach przełożonych tekstów oraz samych tekstach znajdzie tu czytelnik w *Uwagach o dziejach epistemologii buddyjskiej w Indiach i Tybecie* w niniejszym tomie.

tekstem odległej wschodniej tradycji. Nic dziwnego zatem, że tłumaczone teksty tybetańskie nadzwyczaj łatwo obrastają ogromnym aparatem krytycznym, który często przekracza rozmiary samego tekstu źródłowego, i ostatecznie zamiast ułatwiać lekturę, skutecznie ją uniemożliwia z powodu nazbyt licznych odesłań do przypisów zmieniających się w ciężki balast. Z tego względu zdecydowałem się na swego rodzaju środkową drogę i zachowanie właściwej miary (wszak tybetańskie słowo *tshad ma* określające poznanie właściwe oznacza miarę). Podanie kompletnie nagiego tekstu, bez aparatu krytycznego, nie wydawało mi się zasadne, ponieważ nawet dla wytrwałego czytelnika pozostałby hermetyczny i enigmatyczny. Starałem się jednak podać w przypisach tylko konieczną informację, która utrzyma lekturę tekstu na właściwym torze, resztę informacji zawierając we własnych tekstach następujących tu po przekładach. Mają one stanowić dopełnienie tekstów źródłowych i przedstawiać brakujący kontekst, podawać dodatkowe, istotne dla pełnego zrozumienia tekstu informacje, a czasami rozwijać czy interpretować dyskutowane kwestie. Czytane zatem łącznie – przekład i mój komentarz – powinny ułatwić spotkanie z epistemologią buddyjską oraz umożliwić postawienie pierwszego kroku w tym niezwykle ciekawym obszarze filozofii Tybetu.

Przedstawione tu teksty² mają służyć jedynie za wstęp, a może nawet za wstęp do wstępu, który można we własnych studiach i lekturach rozwijać na podstawie źródeł podanych w przypisach i bibliografii. Przygotowując ten tom nie chodziło mi o wyczerpanie tematu, lecz o uchylenie drzwi do buddyjskiej epistemologii Tybetu. Po ich otwarciu można będzie zająć się kolejnymi wielkimi tematami epistemologii buddyjskiej: teorią przedmiotu poznania, teorią świadomości poznającej, wnioskowaniem wraz z teorią przesłanki i wieloma innymi, z których kilka, mam nadzieję, zostanie przedstawionych w kolejnych tomach (wyjaśniających też wiele zagadnień, siłą rzeczy, jedynie tu sygnalizowanych).

Dziękuję profesor Marcie Kudelskiej za wspieranie mojej pracy oraz dr. hab. Januszowi Mizerze za lekturę całości i wszystkie komentarze. W szczególności dziękuję bardzo mojemu przyjacielowi aczarii Czoingowi Tendarowi (Bhuczung Dorla Nupa) za niezliczone godziny spędzone razem nad tymi tekstami. Oby czytelnicy tego tomu mieli taką radość, jaką mieliśmy my podczas wspólnej nad nim pracy w Kathmandu z widokiem na stupę Boudhanath.

² Tytuły wszystkich przełożonych tekstów pochodzą od tłumacza.

CZĘŚĆ I

Edycja oryginału opiera się na reprimie klasycznego wydania *Encyklopedii wiedzy*: kong sprul blo gros mtha' yas, *theg pa'i sgo kun las btus pa gsung rab rin po che'i mdzod bsal pa gsum legs par ston pa'i bstan bcos shes bya kun khyab*, Delhi: Shechen Publications 1997, vol. 1, ss. 35 oraz 558–564 (numeracja stron tego wydania podana jest w nawiasach kwadratowych w tekście edycji). W przypisach do wersów rdzennych (1–6) podane są różnice w przytoczeniu tychże wersów w następującym dalej autokomentarzu. W przypisach do autokomentarza (7–27) podane są różnice w edycji: kong sprul yon tan rgya mtso, *shes bya kun khyab*, Pekin: People's Publishing House 2002, ss. 281–284.

[35] ཕྱི་པའི་རྟོག་གི་སྣ་ཡང་སྐྱོན་བཅས་ཉིད།།
 མང་པའི་ཚད་གཞུང་ཐོག་མར་རྩོད་གྲུབ་སྟེ།།
 ཕྱོགས་ཀྱི་སྒྲུང་པོས་མངོན་སུ་མ་རྒྱུས་དཔག་གཉིས།།
 གཞན་སེལ་དཔེ་དང་ལྷན་ཚོད་དུ་གསུམ་མདོ།།
 ཀུན་ལས་བརྒྱས་མཛད་དེ་ཡི་དགོངས་འགྲེལ་དུ།།
 ཚོས་ཀྱི་གྲགས་པས་རྩ་བ་རྒྱས་འབྲིང་བསྟུས།།
 ཡན་ལག་བཞི་བཅས་སྟེ་བདུན་ལམ་སྟོལ་སྟེས།།
 ལྷ་ལྔ་ཀུན་ལྟུང་བའི་བྱེད་སོགས་ཀྱིས་བགྲོལ།།
 རྒྱལ་ཅན་ཡ་ལྷ་ཉི་སྟེ་རྒྱས་རྒྱན་རྗེས་འབྲངས་།།
 རྣམ་ངེས་རིག་ཐིགས་རྒྱལ་རྩ་གསུམ་པས་བཀའ།།
 ཞི་འཚོས་དེ་བསྟུས་ཀྱང་མ་ལྷོ་ལས་བགྲོལ།།
 ཅན་པོ་སྟེ་མཛད་སོགས་གཞུང་སྟེན་མང་།།
 སྟེ་བདུན་ཕྱི་མ་འགའ་ཞིག་སྟེ་འགྲུར་ལ།།
 ཕྱི་དར་མེ་རྩོག་ས་པའ་རྣམས་ཀྱིས་བསྟུར།།
 ཕྱི་མས་རིགས་གཉིར་རྩ་འགྲེལ་བཅས་པ་མཛད།།
 བཤད་པའི་བརྒྱུད་འཛིན་ཤར་རྒྱབ་གྲུང་གསུམ་གྱིས།།
 སྟོལ་ལས་ཁང་གཉན་ཞང་དང་ལྷན་ཁང་རྒྱན།།
 ལྷན་འཕགས་མང་ཕྱོག་ལྷན་པར་འཇིག་རྟེན་དབང་།།

1 བཀའ
 2 མ་
 3 འབྲང
 4 ཀ
 5 རིག

ZARYS HISTORII EPISTEMOLOGII W INDIACH I TYBECIE

[*tekst rdzenny*¹:]

Niebuddyzjskie rozumowanie jest wcześniejsze, ale obarczone błędami.
Jeśli chodzi o pierwszy buddyjski tekst epistemologiczny, to jest nim *Vādasiddhi*.
Dignaga skomponował *Pramāṇasamuccaya*,
Sutrę o sześciu: percepcja bezpośrednia,
Wnioskowanie, apoha, przykład, pozorne odparcie.
Co się tyczy komentarzy do niego,
Dharmakirti rdzennymi traktatami: obszernym, pośrednim i skrótowym
Oraz czterema odgałęzieniami, zainicjował tradycję drogi siedmiu.
Dewendrabuddhi, Szakjamati, Winitadewa, Alamkara, Pradžniakara, Siankarananda i inni dokonali objaśnienia. Za Alamkarą podążali Dżina, Jamari i Surjagupta.
Trijadadhaka objaśnił *Pramāṇaviniścaya* i *Nyāyabindu*.
Kamalasziła objaśnił *Tattvasaṅgraha* Siantarakszity.
Wiele pomniejszych tekstów to utwory Czandragomina i innych.
Kilka późniejszych z siedmiu traktatów przetłumaczono wcześniej.
Podczas późniejszego rozprzestrzenienia przekładali je Ma, Ngok i Sakja Pandita.
Ostatni ułożył *Rig gter* – tekst rdzenny i komentarz.
Rozprzestrzeleni trzej dzierżawcy linii objaśniania Szar, Nub, Gung,
Skutkiem czego była linia Khanga, Njena, Szanga i Zurkhanga.
Pojawiło się wielu szczególnie wysokich.
W szczególności władca świata, doskonały Siódmy Zwycięzca

¹ Tekst celowo przedstawiam bez uzupełnień, które znajdzie czytelnik w tych samych strofach w autokomentarzu, aby dać nieco poczucia enigmatyczności rdzennych wersów w oryginale.

མུལ་མཚོག་བདུན་པས་རིགས་གཞུང་མཚོ་བསྐྱེལ།།
ཚོས་གྲགས་དགོངས་པའི་ཚུ་བོ་ཀུན་འདུས་སོ།།
རྗེ་ག་ལོས་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་ས་ལུགས་པས།།
རྣལ་འབྱོར་སྲོད་དང་གཞན་དག་གྲགས་སྡེ་པའི།།
དབུ་མར་བཀལ་ཏེ་བོད་ཀྱི་འགྲུལ་རྒྱལ་གསུམ།།

[558] གཉིས་པ་ཚད་མ་རིག་པའི་བྱང་བ་འཆད་པ་ལ་གཉིས།

ཕྱི་པ་དང།
ནང་པའོ།།

དང་པོ་ནི།

ཕྱི་པའི་རྟོག་གི་སྣ་ཡང་སྟོན་བཅས་ཉིད།།

ཕྱི་པོལ་པའི་རྟོན་པ་བྱང་སྟོང་སྒྲིང་སྒྲིས་ཀྱིས་བྱས་པའི་རྟོག་གའི་བསྟན་བཅོས་དང། བྱམ་ཟེ་རྒྱང་མིག་གིས་
བྱས་པའི་རྟོག་གའི་⁶ཚོག་དོན་བརྒྱད་རྟོན་པའི་བསྟན་བཅོས་ལྟ་བུ་མང་དུ་བྱུང་ཞིང་ནང་པའི་གཞུང་ལས་བྱང་བ་
སྣ་ཡང་རྟོད་པ་ལྷུང་ལེན་པའི་བསྟན་བཅོས་ལྟར་སྣང་བ་སྟོན་དང་བཅས་པ་ཉིད་ཡིན་པས་འདི་རྩི་གཟུང་དོ།།

⁶ མིག
⁷ རྟོག་གའི་

Zgromadził *Ocean tekstów epistemologicznych*, do którego
Splywają wszystkie rzeki intencji Dharmakirtiego.
Systemy środkowej drogi objaśniające poprzez brak natury według Ngoga,
Jogaczary i innych, którzy są konwencjonalistami–
Oto trzy tybetańskie metody komentowania.

[Autokomentarz:]

Objaśnienie historii epistemologii ma dwie części:

- 1) [Systemy] niebuddyjskie,
- 2) [Systemy] buddyjskie.

1. [Systemy niebuddyjskie]

Niebuddyjskie rozumowanie jest wcześniejsze, ale obarczone błędami.

Wiele było dzieł napisanych przez niebuddyjskich nauczycieli, takich jak *Tarkaśāstra* rysziego Dwaipajany² oraz traktat³ bramina Aksapady⁴ ukazujący osiem [aspektów] słów i znaczeń w poznaniu rozumowym⁵; pojawiły się wcześniej niż traktaty buddyjskie, ale są pseudotraktatami obciążonymi błędami i dedykowanymi tylko debacie⁶, dlatego też nie będę się tu nimi zajmował.

² Dwaipāyana to przydomek Wjasy, słynnego autora *Mahabharaty*.

³ Woryginalne *bstan bcos*, co jest tłumaczeniem sanskryckiego *śāstra*. Por. objaśnienie tego terminu w tekście *Uwagi o statusie epistemologii buddyjskiej* w niniejszym tomie.

⁴ Akṣapāda Gotama – autor *Nyāyasūtry* i założyciel njaji. Obecnie uznaje się, iż nie był on najprawdopodobniej jedynym autorem tego tekstu założycielskiego (por. Bimal Krishna Matilal, *Nyāya-Vaiśeṣika*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977, s. 77). Por. również Kisior Kumar Chakrabarti, *The Logic of Gotama*, Honolulu: University Press of Hawaii, 1977. Na temat wniosku w nowej szkole njaji por. Gangesia Upadhjaja, „Święty klejnot poznania prawdy”, przeł. Jarosław Szczepankiewicz, Maciej St. Zięba, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. Marta Kudelska, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2002, ss. 133–145.

⁵ Chodzi tu o tzw. osiem punktów nauk z traktatów epistemologicznych [*tshad ma'i gzhung gi bstan don brygad*], do których tradycyjnie sprowadza się treść nauk o poznaniu właściwym. Wylicza je Namgjel Draga w zakończeniu tekstu „Epistemologia w naukach buddyjskich” zawartego w niniejszym tomie jako główne dziedziny epistemologii.

⁶ Co w tym kontekście odróżnia je od traktatów buddyjskich, których celem jest ostatecznie wiedza o naturze umysłu i rzeczywistości oraz osiągnięcie oświecenia dla pożytku wszystkich istot.

དེས་ན་ཚད་མ་ལ་ཐུན་མོང་གི་རིག་པར་གྲགས་པའང་རྩོད་ངག་ཙམ་ལ་དགོངས་ཀྱི་དོན་གྱི་ཁས་ལེན་མི་
མཚུངས་པས་ཁྱད་པར་ཚེའོ།།

གཉེས་པ་ལ་གསུམ།

འཕགས་ཡུལ་དུ་བྱང་ཚུལ།

ཐོད་དུ་བྱང་ཚུལ།

ཞུར་བྱང་བྱུང་མཐའ་གང་དང་མཚུངས་པར་འགྲང་པའོ།།

དང་པོ་ནི།

ནང་པ་འི་ཚད་གཞུང་ཐོག་མར་རྩོད་གྲུབ་སྟེ།།

རྒྱལ་བའི་གསུང་རབ་ལས་མངོན་སུམ་ཚད་མ་གསལ་བར་བསྟན་ཅིང་རྗེས་དཔག་ཚད་མའང་མ་བཀག་པ་དང་
གཏན་ཚིགས་རྣམས་ཀྱིས་ལྷགས་ལས་ཤེས་པ་དང་། དགོངས་པ་ངེས་འགྲེལ་ལས།

ཚོས་ཉིད་ལྟོས་དང་བྱ་བ་བྱེད།།

འཐད་པར་སྐྱབ་པའི་རིགས་པ་བཞི། །ཤེས་རིགས་པའི་རྣམ་གཞག་བཞི་གསུངས་ལ།

Epistemologia jest więc znana jako wiedza powszechna i nastawia się na prowadzenie debat. Nie przypominając zatem [epistemologii buddyjskiej] pod względem znaczenia tego, co się w niej przyjmuje, wielce się od niej różni⁷.

2. [Systemy buddyjskie]

Mamy tu trzy części:

- 2.1. Historia [epistemologii] w kraju istot wyższych⁸.
- 2.2. Historia [epistemologii] w Tybecie.
- 2.3. Dodatkowe objaśnienie zbieżności z innymi systemami.

2.1. [Historia epistemologii w Indiach]

**Jeśli chodzi o pierwszy buddyjski tekst epistemologiczny,
to jest nim *Vādasiddhi*.**

W naukach Zwycięzcy przedstawia się objaśnienie poznania właściwego, jakim jest percepcja bezpośrednia, przy czym nie zaprzecza się wnioskowaniu, które jest aktem świadomości dokonującym się dzięki podejściu opartemu na logicznym rozumowaniu. Jak mówi *Samdhinirmocana* o czworakiej klasyfikacji poznania:

Zjawiskowość, zależność, sprawczość,
Rozstrzyganie to cztery poznania⁹.

⁷ Por. na przykład Śrīmad Annambhatta, *Krótki wykład zagadnień [debaty] i Objąsnienie zagadnień [debaty]*, przeł. Maciej St. Zięba, [w:] *Filozofia Wschodu*, op.cit., ss. 107–131. Por. również Pradeep P. Gorkhale, *Inference and Fallacies Discussed in Ancient Indian Logic. With Special Reference to Nyaya and Buddhism*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1992.

⁸ Tak nazywano w Tybecie Indie ze względu na samego Buddę i późniejszych mistrzów buddyjskich.

⁹ Chodzi tu o klasyczne cztery sposoby poznania [*rigs pa bzhi*] wyróżniane w ramach poznania właściwego zmierzającego do dokładnego określenia prawdy całkowitej projekcji i prawdy absolutnej. Poznanie zjawiskowości jest ujęciem natury przedmiotu jako jednostkowego i jako powszechnika (por. ich definicje w przypisach 25 i 40 w tekście *Definicja i podział poznania właściwego* w niniejszym tomie). Poznanie sprawczości dotyczy charakteru warunków i przyczyn oraz określa charakter skutków w ramach współzależnego wyłaniania. Poznanie zależności dotyczy związku przyczynowo-skutkowego między zjawiskami. Poznanie rozstrzygające obejmuje zarówno percepcję bezpośred-

སྟོན་ཚོ་ལོ་ཉི་མེད་པ་སངས་རྒྱལ་ལོད་སྤངས་ཀྱི་བསྟན་པ་ལའང་བྱུང་བར་བཤད། སྟོན་པ་འདིའི་བསྟན་པ་ལ་ནང་
པའི་ཚད་གཞུང་རྣམས་ཀྱི་ཐོག་མ་ནི་རྩོད་པ་གྲུབ་པ་སྟེ། དེ་མཛད་པ་པོ་ཁ་ཅིག་གིས་སྟོབ་དཔོན་དབྱིག་གཉེན་གྱིས་
མཛད་ཟེར་ཡང་། ཚད་མ་ཀུན་བརྟམ་ཀྱི་རང་འགྲེལ་དུ་རང་འགྲེལ་དུ་དགག་པ་རྒྱ་ཆེར་མཛད་པས་གཙུང་དབྱིག་
གཉེན་གྱིས་མ་མཛད་པར་གསལ་ཞིང་། བཅུན་པ་ [559] དབྱིག་བཤེས་སོགས་དབྱིག་གཉེན་དང་མཚན་
གཅིག་པ་ཞིག་གིས་མཛད་པར་བོད་སྤེལ་རྣམས་བཞེད་དོ།

ཕྱོགས་ཀྱི་སྐྱང་པོས་མངོན་སུམ་རྗེས་དཔག་གཉིས།
གཞན་སེལ་དཔེ་དང་ལྷག་ཚད་དུག་ལྷན་མདོ།
ཀུན་ལས་བརྟམ་མཛད།

སྟོབ་དཔོན་ཆེན་པོ་ཕྱོགས་ཀྱི་སྐྱང་པོས་དམིགས་པ་བརྟག་པ་དང་། སེལ་བ་བརྟག་པ་སོགས་ཚད་མའི་
བསྟན་བཅོས་ཐོར་བུ་བརྒྱ་རྩ་བརྒྱད་མཛད་པ་དེ་དག་ལུས་ཡོངས་སུ་མ་རྗོགས་པར་གཟིགས་ནས་ཕྱིས་ཕྱོགས་
གཅིག་དུ་བསྟམས་ཏེ་མངོན་སུམ་རྗེས་དཔག་གཉིས། གཞན་སེལ་དང་། དཔེ་དང་། ལྷག་ཚད་ཀྱི་རིག་པ་
སྟོན་པ་ལེན་དུག་ལྷན་ཚད་མའི་མདོ་ཀུན་ལས་བརྟམ་པ་ཞེས་བྱ་བ་མཛད་

Wedle objaśnień [tak rozumiane poznanie] wcześniej pojawiło się również w naukach Buddy Kasjapy¹⁰, gdy czas życia [ludzkiego] wynosił dwadzieścia tysięcy [lat]¹¹. W naukach naszego nauczyciela pierwszym traktatem o poznaniu właściwym jest *Vādasiddhi*¹². Niektórzy autorzy mówią, że skomponował go aczaria Wasubandhu, ale w autokomentarzu do *Pramāṇasamuccaya* przeczy się temu w obszernej analizie, jasne jest więc, że nie skomponował go ów Wasubandhu [zwany] młodszym bratem¹³. Wcześni Tybetańczycy przyjmują, że skomponował go imiennik Wasubandhu, taki jak Wridhaczaria Wasubandhu.

**Dignaga skomponował *Pramāṇasamuccaya*,
Sutrę o sześciu [rozdziałach dotyczących]: percepcji bezpośredniej,
Wnioskowania, apohy, przykładu, pozornego odparcia.**

Wielki aczaria Dignaga (Dignāga, 480–540) skomponował sto osiem rozproszonych traktatów dotyczących poznania właściwego takich jak *Ālambanaparīkṣā*¹⁴ i *Apoḥaparīkṣā*¹⁵. Widząc, że nie tworzą one całościowego korpusu, zebrał je później w jedno kompendium o sześciu rozdziałach przedstawiających percepcję bezpośrednią, wnioskowanie, apohę, przykład i wiedzę dotyczącą

nią jak i wnioskowanie. Więcej na ten temat por. tłumaczenie klasycznego podręcznika abhidharmy Dżamgöna Miłphama: Miłpham Rinpoche, *Gateway to knowledge*, przeł. Erik Pema Kunzang, Hong Kong – Kathmandu – Esby: Rangjung Yeshe, 2012, t. IV, ss. 95–122.

¹⁰ Mahakasjapa to poprzedni, trzeci z kolei budda, który pojawił się w tzw. szczęśliwej kalpie. Budda Szakjamuni był czwartym, a po nim ma się ich pojawić jeszcze tysiąc. Klasycznym tekstem poświęconym temu tematowi jest *Āryahbadrakalpikanāmahāyānasūtra*.

¹¹ Zgodnie z kosmologiami indyjskimi, a w szczególności buddyjską, przeciętny czas życia ludzkiego zmienia się w zależności od ery w historii świata. Więcej na ten temat por. Akira Sadakata, *Góra Sumeru i kraina Sukhawati. Zarys kosmologii buddyjskiej*, przeł. Maciej Kanert, Poznań: Wydawnictwo Moderski i S-ka, 2000, s. 107.

¹² Odpowiednikiem tybetańskiego *rtsod grub* byłby sanskrycki tytuł *Vādasiddhi*. W chińskich przekładach tytuł ten pozwala na jego rekonstrukcję w sanskrycie jako *Vādavidhi*. Zgodnie z tybetańskim brzmieniem tytułu należałoby go tłumaczyć jako „ustanowienie debaty”. Niejasne jest autorstwo tego tekstu przypisywanego Wasubandhu. Więcej na ten temat por. Keith A. Berriedale, *Vasubandhu and the Vādavidhi*, „The Indian Historical Quarterly”, t. IV, No. 2, 1928, ss. 221–227.

¹³ Oczywiście młodszym bratem Asangi.

¹⁴ Por. angielski przekład tego tekstu wraz z autokomentarzem w: Fernando Tola, Carmen Dragonetti, *Being as Consciousness. Yogācāra Philosophy of Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2004, ss. 33–38.

¹⁵ Co do tekstów pomniejszych Dignagi por. przypis 9 w *Uwagach o dziejach epistemologii buddyjskiej w Indiach i Tybecie* w tym tomie.

ཅིང་སློབ་དཔོན་དབང་ལྷུག་སྡེ་སོགས་ཀྱིས་བཤད་དོ།

དེ་ཡི་དགོངས་འགྲེལ་དུ།
ཚོས་ཀྱི་གྲགས་པས་ཙུ་བ་རྒྱས་འབྲིང་བསྟུས།
ཡན་ལག་བཞི་བཅས་སྡེ་བདུན་ལམ་སྲོལ་སྟེས།

གཞུང་དེའི་དགོངས་འགྲེལ་དུ་སློབ་པའི་ཉི་མ་ཚོས་ཀྱི་གྲགས་པས་ཙུ་བ་ལུས་ལྷ་བུའི་བསྟན་བཅོས་རྒྱས་པ་རྣམ་
འགྲེལ། འབྲིང་པོ་རྣམ་ངེས། བསྟུས་པ་རིགས་པའི་ཐིགས་པ་གསུམ། འཕྲོས་པ་ཡན་ལག་ལྷ་བུའི་བསྟན་
བཅོས་འགྲེལ་བ་བརྟག་པ། གཏན་ཚིག་ཐིགས་པ། ཚུད་པའི་རིག་པ། རྒྱུད་གཞན་གྲུབ་པ་བཞི་སྟེ་ཚད་མ་
སྡེ་བདུན་ཏུ་གྲགས་པའི་ལམ་སྲོལ་ཆེན་པོ་སྟེས་སོ།

ལྷ་ལྷག་ཏུ་ལ་རྒྱན་བདེ་བྱེད་སོགས་ཀྱིས་¹⁰བཀའ།
རྒྱལ་ཅན་ཡ་མ་ཉི་སྟེས་རྒྱན་རྗེས་འབྲངས།

སློབ་མའི་གཙོ་བོ་ལྷ་དབང་སློལ་རྣམ་ངེས་ཀྱི་འགྲེལ་པ་བྱེད་པར་བཀའ་གནང་བ་ན་ལེའུ་དང་པོ་རང་འགྲེལ་གྱི་
གཤམ་མཐུད་ནས་དེས་ཀྱང་འགྲེལ་པ་མཛེད། འདི་ལ་ལོ་རྒྱུས་རྙིང་པ་རྣམས་སུ་ལྷ་དབང་སློལ་ལན་གཉིས་
བརྒྱམས་པ་མེ་རྒྱུ་སྦྱངས། ལན་གསུམ་པ་ལ་དངོས་བསྟན་ཅམ་བུང་འདུག་གསུངས་ནས་བཞག་པར་
བཤད། རང་འགྲེལ་དང་དེ་གཉིས་བསྟུམས་¹¹པ་ལ་ཚད་མ་སྟོང་ཕྲག་བརྒྱ་གཉིས་པར་གྲགས། དེའི་ [560]
སློབ་མ་ལྷག་སྟེས་སྟོང་ཕྲག་བརྒྱ་གཉིས་པ་ལ་འགྲེལ་པ་མཛེད། སློབ་དཔོན་དུལ་བའི་ལྷུག་སྡེ་བདུན་ཚང་བར་འགྲེལ་
པ་མཛེད་པར་གྲགས།

⁸ ཏུ
⁹ ཤག་
¹⁰ རྒྱ
¹¹ བསྟུམས་

pozornego odparcia [argumentów] i tak skomponował *Pramāṇasamuccaya*, a objaśniał ten [traktat] Íśwarasena¹⁶ i inni.

**Co się tyczy komentarzy do niego, Dharmakīrti rdzennymi traktatami: obszernym, pośrednim i skrótowym
Oraz czterema odgałęzieniami, zainicjował tradycję drogi siedmiu [traktatów].**

Dharmakīrti (Dharmakīrti, VII w.), o mowie jak słońce rozświetlające komentarzami ten tekst [*Pramāṇasamuccaya*], poprzez trzy rdzenne traktaty, które są niczym trzon: obszerny, czyli *Pramāṇavārttika*, pośredni, czyli *Pramāṇaviniścaya*, najkrótszy, czyli *Nyāyabindu*, oraz cztery pomniejsze traktaty, które są niczym odgałęzienia: *Sambandhaparikṣhā*, *Hetubindu*, *Vādanyāya*, *Samtānāntarasiddhi*, zainicjował wielką tradycję drogi znanej jako siedem traktatów epistemologii.

**Dewendrabuddhi, Szakjamati, Winitadewa, Alamkara,
Pradžniakara, Siankarananda i inni dokonali objaśnienia.
Za Alamkarą podążali Dżina, Jamari i Surjagupta.**

Głównemu spośród uczniów – Dewendrabuddhiemu¹⁷ – polecił [Dharmakīrti] sporządzenie komentarza do *Pramāṇaviniścaya*. On zaś ułożył komentarz, dołączając go do autokomentarza [Dharmakīrtiego] do pierwszego rozdziału. W tej kwestii stare historie mówią, że dwukrotnie kompozycji Dewendrabuddhiego pozbył się [Dharmakīrti] z użyciem ognia i wody. Za trzecim razem zaakceptował [komentarz], mówiąc, że wylania się z niego tylko nauka bezpośrednia¹⁸. Autokomentarz wraz z tym [komentarzem Dewendrabuddhiego] razem wzięte są znane jako *Epistemologia w dwunastu tysiącach strof*. Jego [Dewendrabuddhiego] uczeń Szakjamati¹⁹ sporządził komentarz do *Epistemologii w dwunastu tysiącach strof*. Powszechnie wiadomo, że aczaria

¹⁶ Íśwarasena (580–640) – uczeń Dignagi i nauczyciel Dharmakīrtiego. Jego dzieła to przede wszystkim komentarz do *Pramāṇasamuccaya* oraz *Carakavyākhyāna*.

¹⁷ Dewendrabuddhi (ok. 630–690) uczeń i komentator Dharmakīrtiego. Jego głównym dziełem jest *Pramāṇavārttikapañjikā*, komentarz do *Pramāṇavārttika*.

¹⁸ Tradycyjny podział treści traktatów buddyjskich na naukę o sensie bezpośrednim [*dnegos bstan*] i pośrednim, głębszym sensie [*shug bstan*].

¹⁹ Znany również jako Śākyabuddhi (660–720), autor *Pramāṇavārttikātkā*.

རྒྱལ་མཁའ་པོ་ལེས་རབ་འབྱུང་གནས་ཀྱིས་རྣམ་འབྲེལ་ལ་ཚད་མ་སྟོང་ཕྲག་སྟེང་དང་བཞི་པའི་འཕྲོ་མཐུང་ནས་ཚད་
བྱུང་ལེན་ལས་ལྷན་པ་འབྲེལ་བཤད་རྒྱས་པར་མཛད་དེ་དགོངས་དོན་དབྱུང་མར་བཀའ། ཚད་མ་སྟོང་ཕྲག་བཙོ་བརྒྱད་
པར་བྲགས། གཞན་ཡང་བྲམ་ཟེ་བདེ་བྱེད་དགའ་བ་ལ་སོགས་ཀྱི་འབྲེལ་པ་མང་དུ་བྱུང་། སྟོབ་དཔོན་རྒྱལ་པ་
ཅན་དང་། ཁ་ཆེ་རྒྱ་རེའམ་རྟོག་གི་པ་ལ་རྒྱ་རིམ་བྲགས་པ་དང་། ཉི་མ་སྤུམ་པ་རྣམས་ནི་རྒྱལ་མཁའ་པོའི་རྗེས་
སྤྱུ་འབྲངས་ནས་རྒྱ་ཆེར་བཤད་པ་ཡིན་ནོ།།

རྣམ་ངེས་རིག་ཐིགས་རྒྱལ་རྩ་གསུམ་པས་བཀའ།།

ཞི་འཚོས་དེ་བསྟུས་ཀླ་མ་གྱི་ལས་བཀོལ།།

སྟོབ་དཔོན་ཚོས་མཚོག་གིས་རྣམ་ངེས་ལ་འབྲེལ་པ་འཐད་ལྡན་ཆེན་མོ་ཞེས་སྟོང་ཕྲག་བཅུ་གཉིས་པ་
དང་། རིག་ཐིགས་ལ་འབྲེལ་པ་སྟོབ་མ་ལ་ཕན་པ་མཛད། ཕྱི་རོལ་པའི་རྩོད་པ་བརྗོད་ནས་རྒྱལ་རྩ་
ལན་གསུམ་བརྒྱུངས་པས་རྒྱལ་རྩ་གསུམ་པར་བྲགས་པ་དེས་ཚད་མའི་གཞུང་ཕྲན་གྱང་¹²མང་དུ་མཛད་ནས་
ཚོས་ཀྱི་བྲགས་པའི་དགོངས་པ་བཀའ། རྒྱལ་མཁའ་པོ་དང་འདྲི་གཉིས་ཚད་མ་ལ་རྣམ་དཔྱོད་ཀྱི་རྩལ་ལེན་
ཏུ་ཆེ་བར་བྲགས།

¹² ཡང་

Winitadewa²⁰ sporządził komentarz do wszystkich siedmiu traktatów [Dharmakirtiego]. Gjen Khenpo Pradžniakara²¹ do *Pramāṇavārttika* ułożył [komentarz pod tytułem] *Epistemologia w trzech i pół tysiącu strof*, i dodatkowo obszerne objaśnienie do trzeciego rozdziału o ustanowieniu poznania właściwego. Znaczenie intencji objaśnił poprzez filozofię środkowej drogi, co jest znane jako *Epistemologia w osiemnastu tysiącach strof*. Pojawiło się też wiele innych komentarzy jak napisany przez bramina Siankaranandę²². Aczaria Dżina²³, Jamari z Kaszmiru znany jako logik Jamari²⁴ oraz Surjagupta²⁵, podążając za Gjenem Khenpo, udzielali obszernych nauk.

Trijadhaka objaśnił *Pramāṇaviniścaya* i *Nyāyabindu*.

Kamalaszila objaśnił *Tattvasaṅgraha* Siantarakszity.

Aczaria Dharmottara²⁶ ułożył komentarz do *Pramāṇaviniścaya* zwany „Wielką słusnością” w dwunastu tysiącach strof²⁷ oraz „Pożytek dla uczniów” będący komentarzem do *Nyāyabindu*²⁸. Kiedy wygrał debatę z nie-buddystami w bęben zwycięstwa uderzył trzykrotnie i dlatego znany jest jako Trijadhaka. Skomponował również wiele pomniejszych tekstów epistemologicznych objaśnił intencję Dharmakirtiego. Gjen Khenpo i ten drugi znani są bardzo ze swej wielkiej zdolności do analizy poznania właściwego. Aczaria Siantarakszita²⁹

²⁰ Vinītadeva (710–770) – indyjski uczony, autor następujących dzieł: *Ālambanaparīkṣāṭīkā*, *Nyāyabinduṭīkā*, *Sambandhaparīkṣāṭīkā*, *Santānāntarasiddhiṭīkā*, *Vādanyāyaṭīkā*.

²¹ Prajñākaragupta (ok. 750–810), komentator Dharmakirtiego i nauczyciel Ravigupty. Jego tybetański przydomek „Uczony [autor] ozdoby [rgyan mkhan po]” jest przekładem sanskryckiego *Alaṃkāropadhyāya* i odwołuje się do jego głównego komentarza do *Pramāṇavārttika* zatytułowanego *Pramāṇavārttikālaṅkāra*. Drugie z zachowanych jego dzieł to **Sahopalambhaniyamasiddhi*.

²² Śāṅkaranandana (800–880) – pochodzący z Kaszmiru autor komentarza do głównego dzieła Dharmakirtiego pt. *Pramāṇavārttikaṭīkā*. Zwany jest Wielkim Braminim w literaturze epistemologicznej

²³ Jina – indyjski uczony żyjący w X wieku. Autor *Pramāṇavārttikālaṅkāraṭīkā* zachowanego w tybetańskim przekładzie w tengiurze jako *tshad ma rnam 'grel gyi 'grel bshad*.

²⁴ Yamāri (1000–1060) – indyjski autor *Pramāṇavārttikālaṅkāraṭīkā Suparīśuddhi*.

²⁵ Indyjski uczony znany również jako Ravigupta (790–850), autor *Pramāṇavārttikavṛtti*.

²⁶ Dharmottara (ok. 750–810) – filozof buddyjski zajmujący się głównie epistemologią i komentator Dharmakirtiego. Jest autorem następujących tekstów: *Pramāṇaviniścayaṭīkā*, *Pramāṇaparīkṣā*, *Kṣaṇabhaṅgasiddhi*, *Aphānāmaprakaraṇa*, *Nyāyabinduṭīkā*, *Paralokasiddhi*.

²⁷ W tengiurze dzieło to występuje jako *Pramāṇaviniścayaṭīkā* [*tshad ma rnam par nges pa'i 'grel bshad*].

²⁸ Pod tytułem *Nyāyabinduṭīkā* [*rig thigs pa'i thigs pa'i rgya cher 'grel ba*].

²⁹ Śāntarakṣita (725–788) – znany w Tybecie również jako Khenpo Bodhisattwa. Opat Nalandy zaproszony do Tybetu przez króla Trisonga Detsena, założyciel pierwszej buddyjskiej sanghi w Krajinie Śniegów. Główne dzieła to *Tattvasaṅgraha* oraz *Madhyamakālaṅkāra*.

སྒོལ་དཔོན་ཞི་བ་འཚོས་གཞུང་སྲ་མ་རྣམས་ཀྱི་དོན་འདུས་པ་དེ་ཉིད་བསྐྱུས་པ་ཞེས་བྱ་བའི་གཞུང་མཛད།
ཀམ་ལ་ལྷོ་ལས་དེའི་དོན་བཀོལ་བའི་ལྷོ་ཀ་ཚད་ཆེན་དུ་བྲགས་པ་མཛད་དོ།

ཅུ་ཤོ་སྤྲིས་མཛད་སོགས་གཞུང་ཕྱན་མང་།

གཞན་ཡང་རིག་གྲུབ་སྒྲོན་¹³མ་སོགས་ཅུ་ཤོ་སྤྲིས་མཛད་པ་དང་། ཐམས་ཅད་མཁྱེན་གྲུབ་དང་ཕྱི་རོལ་
དོན་གྲུབ་སོགས་དགེ་སྲུང་གིས་མཛད་པ་དང་། གཏན་ཚིག་གི་དེ་ཉིད་བསྐྱུས་པ་སོགས་ཚོ་དུ་རིས་མཛད་པ་
དང་། རིན་¹⁴འབྲུང་ཞི་བ། ཤེར་འབྲུང་སྐས་པ། རྩོམ་མི་ཉ་ལ་སོགས་པས་མཛད་པའི་གཞུང་ཕྱན་ཤིན་
ཏུ་མང་བར་ [561] ལྷུང་ཞིང་བོད་དུ་འང་འགའ་ཞིག་འབྱུང་རོ།

གཉིས་པ་ནི།

སྤྲི་བདུན་སྤྲི་མ་འགའ་ཞིག་སྲ་འབྱུང་ལ།
སྤྲི་དར་མ་རྩོག་ས་པཎ་རྣམས་ཀྱིས་བསྐྱུར།

བོད་ཡུལ་དུ་སྤྲི་བདུན་སྤྲི་མ་གཏན་ཚིག་ཐིགས་པ་འབྲེལ་པ་¹⁵བརྟག་པ་ཅུ་འབྲེལ་སོགས་འགའ་ཞིག་སྐྱབ་
དཔལ་བརྩེགས་དང་དྲན་པ་ནམ་མཁའ་དག་གིས་བསྐྱུས་པ་སྲ་དར་གྱི་དུས་སྲ་འབྱུང་ལ།

¹³ རྩོན་
¹⁴ རིག་
¹⁵ བ་

skomponował tekst zatytułowany *Tattvasaṃgraha* będący syntezą znaczenia wcześniejszych tekstów³⁰. Kamalaszila³¹ skomponował objaśnienie znaczenia tego tekstu znane jako *ṭikā* wielkiej epistemologii.

Wiele pomniejszych tekstów to utwory Czandragomina i innych.

Ponadto Czandragomin³² skomponował *Nyāyasiddhyāloka* i inne teksty. Szubhagupta³³ skomponował *Sarvajñasiddhikārikā* i *Bāhyārthasiddhikārikā* etc. Dzetari³⁴ skomponował *Hetutattvopadeśa* etc., pojawiło się też dużo pomniejszych tekstów skomponowanych przez Ratnakaraszantiego³⁵, Pradžniakaraguptę, Dźnianaszrimitrę³⁶ i innych. Niektóre przełożono na tybetański.

2.2. [Historia epistemologii w Tybecie]

Kilka późniejszych z siedmiu traktatów przetłumaczono wcześniej.

Podczas późniejszego rozprzestrzenienia [nauk buddyjskich w Tybecie] przekładali je Ma [Gele Lodrö], Ngok [Loden Szerab] i Sakja Pandita.

W krainie Tybetu kilka późniejszych z siedmiu traktatów – teksty rdzenne *Hetubindu* i *Sambandhaparikṣāvṛttii* wraz z komentarzami przełożyli podczas wcześniejszego rozprzestrzenienia nauk buddyjskich³⁷ Kała

³⁰ Por. Siantarakszita, *Kompendium prawdy*, przeł. Maciej St. Zięba, [w:] *Filozofia Wschodu...*, op.cit., s. 267–274.

³¹ Kamalaśiła (740–795) – uczeń Szantarakszity, który odegrał fundamentalną rolę w przeniesieniu nauk buddyjskich do Tybetu, wygrywając słynną dyskusję w klasztorze Samje z chińskim mnichem Hoszangiem. Autor jednego z najważniejszych podręczników do medytacji *Bhāvanākrama*, napisanego specjalnie dla Tybetańczyków i fundamentalnego komentarza do *Tattvasaṃgraha* Szantarakszity.

³² Candragomin – buddyjski świecki mistrz i uczony żyjący w VII w. n.e., orędownik czittamatry. Zasłynął jako oponent Czandrakirtiego.

³³ Śubhagupta (720–780) – buddyjski filozof indyjski, autor – oprócz wymienionych tekstów – *Anyāpohavicārakārikā*, *Īsvaraḥaṅgakārikā*, **Nairātmyasiddhi*, *Śrutiparikṣākārikā* i komentarza do *Bāhyārthasiddhikārikā*.

³⁴ Jitāri (940–1000) – buddyjski filozof indyjski, autor m.in. następujących dzieł epistemologicznych: *Apoḥasiddhi*, *Hetutattvopadeśa*, *Vedāprāmānyasiddhi*.

³⁵ Ratnākaraśānti (970–1030) – buddyjski filozof indyjski, autor *Antarvyāptisamarthana*, *Vijñaptimātratāsiddhi*.

³⁶ Jñānaśrimitra (980–1040) – buddyjski filozof indyjski, autor m.in. *Apoḥaprakaraṇa*, *Vyāpticarcā*.

³⁷ Tradycyjnie w historii nauk buddyjskich przyjmuje się dwa okresy rozprzestrzenienia nauk buddyjskich, oddzielone ciemnym okresem, w którym buddyzm niemal zaginął wskutek niszczy-

ཕྱི་དང་གྲི་སྐབས་སུ་ཚད་མ་ཀུན་བརྟམ་སོགས་ལ་མ་སེང་རྒྱལ་གྱིས་བསྐྱུར། རྒྱས་པའི་བསྐྱུན་བཅོས་ནམ་
འགྲེལ་དང་། ཚད་མ་སྟོང་ཤུག་བཅུ་གཉིས་པ་སོགས་ཐོག་མར་སྐད་གཏེ་བའི་སྐོ་གྲོས་གྱིས་བསྐྱུར་ཅིང་ཁྱེད་པོ་
གྲགས་སེ་སོགས་གྱིས་བཤད་དེ་ཚད་མ་རྟོང་མ་¹⁶ཞེས་གྲགས་པ་ཅུང་ཟད་དཔ།

རོག་ལོ་སྐོ་ལྷན་ཤེས་རབ་གྱིས་དེ་དག་འགྲུར་བཅོས་ཤིང་། རྣམ་པེས། རིག་ཐིགས་སོགས་རྫོགས་པར་
བསྐྱུར། རྒྱན་དང་ཚོས་མཚོག་ལུགས་གཙོར་བཏོན་ནས་ཚད་མ་གསར་མ་དང་། བརྒྱད་འཛིན་སྤྲུ་པ་ཚོས་གྱི་
སེང་གེས་དབུ་མ་སོགས་ལ་བསྐྱུས་པ་ཆེ་རྒྱུད་གཉིས་རེ་མཛད། ཁྱེད་པར་ཚད་མའི་བསྐྱུས་པ་ཡིད་གྱི་སྐྱུན་སེལ་
མཛད་ཅིང་འཆད་ཉན་གྱི་ལྷ་བཅུ་གས་ནས་བསྐྱུས་པའི་སྐོ་ལོ་བཏོད་དེ། བསྐྱུས་པའི་དོན་ཡང་། ཇི་སྐྱེད་དུ།

¹⁶ ལ་

Paltseg³⁸ i Drenpa Namkha³⁹. Podczas późniejszego rozprzestrzenienia *Pramāṇasamuccaya* etc., zostały przełożone przez Szama Seng Gjela⁴⁰. Obszerny traktat *Pramāṇavārttika* oraz *Epistemologię w dwunastu tysiącach strof* etc., przełożył najpierw Ma Gele Lodrö⁴¹, a objaśniał je Kjungpo Drag Se⁴² i inni. Była to tak zwana stara szkoła epistemologii, która nieco się rozprzestrzeniła.

Ngog Loden Szerab⁴³ poprawił je i dokonał całościowego przekładu *Pramāṇaviniścaya* i *Nyāyabindu*. Była to nowa epistemologia wywodząca się od Alamkary i Dharmottary⁴⁴. Dzierżawca [tej] linii Czapa Czökji Sengge⁴⁵ ułożył dwa – większe i mniejsze – kompendia dotyczące środkowej drogi etc.⁴⁶, a w szczególności ułożył kompendium epistemologii *Yid kyi mun sel* oraz założył uczelnię, na której objaśniano nauki i ich słuchano, dzięki czemu ustanowił tradycję kompendiów⁴⁷. Znaczenie nazwy „kompendium” objaśnia się takimi oto słowami:

cielskich działań króla Langdarmy. Więcej na ten temat por. Matthew T. Kapstein, *Tybetańczycy*, przeł. Justyn Hunia, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2006, ss. 68–82, 101–116.

³⁸ ka ba dpal brtsegs (IX w.) – jeden z największych tłumaczy tybetańskich i jeden z tzw. dwudziestu pięciu uczniów Guru Rinpocze. Autor i współautor wielu przekładów fundamentalnych dzieł buddyzmu indyjskiego. Więcej informacji o nim por. w: Lotsawa Kaba Paltseg, *A Manual of Key Buddhist Terms. Categorization of Buddhist Terminology with Commentary*, przeł. Thupten K. Rikey i Andrew Rushin, Delhi: LTWA, 1992, ss. 5–8.

³⁹ dran pa nam mkha (IX w. n.e.) – jeden z tzw. dwudziestu pięciu uczniów Guru Rinpocze.

⁴⁰ sha ma seng ge rgyal mtshan – tybetański tłumacz, którego współpracownikiem przy przekładzie głównego dzieła Dignagi był Vasudhararakṣita.

⁴¹ rmā lo tsā ba dge ba'i blo gros (XI w.) – jeden z wielkich tłumaczy tybetańskich. Jego nauczycielami byli Atisza i rin chen bzang po.

⁴² khyung rin chen grags (XII–XIII w.) – jeden z mistrzów Kadampy, jego nauczycielem był 'bre shes rab 'bar, uczniem zaś sa chen kun dga' snying po.

⁴³ rngog lo tsā ba blo ldan shes rab (1059–1109) – por. informacje o nim w *Uwagach o dziejach...* w tym tomie.

⁴⁴ Na temat tej tradycji por. rozdział I w: L.W.J. van der Kujip, *Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology. From the eleventh to the thirteenth century*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1983, ss. 29–58.

⁴⁵ cha ba (phwa, phya) pa chos kyi seng ge (1109–1169) – por. informacje o nim w *Uwagach o dziejach...* w tym tomie.

⁴⁶ Obecnie znane są następujące traktaty jego autorstwa dotyczące środkowej drogi: *dbu ma bden gnyis kyi 'grel ba*, *dbu ma snang ba'i 'grel pa*, *dbu ma rgyan gyi 'grel ba*, *dbu ma'i de kho na nyid bsdu pa*. Na temat jego nauczania filozofii środkowej drogi por. Helmut Tauscher, *Phya pa chos kyi seng ge as a Svāntarika*, [w:] Georges B.J. Dreyfus, Sara L. McClintock (red.), *The Svāntarika-Prasangika Distinction. What Difference Does a Difference Make?*, Boston: Wisdom Publications 2003, ss. 207–257; Helmut Tauscher, *Remarks on Phya pa Chos kyi seng ge and his Madhyamaka Treatises*, „The Tibet Journal”, Vol. 34/35, No. 3/2, 2009–2010, ss. 1–35.

⁴⁷ Na temat charakterystycznej literatury filozoficznej tej tradycji por. Shunzo Onoda, *Literatura dialektyczna dudra (bsdu grwa)*, [w:] José Ignacio Cabezon, Roger R. Jackson (red.), *Klasycy-*

རྒྱལ་བའི་བཀའ་དང་དེ་འགྲེལ་བསྟན་བཅོས་གྱི།
དགོངས་དོན་མ་ལུས་ལེགས་པར་བསྟུས་པས་ན།
བསྟུས་པ་ཞེས་སུ་མཁས་པས་མཚན་དུ་བཏགས། ཞེས་སོ།

ཕྱིས་སུ་ཁ་ཆེ་པར་ཆེན་པོ་གྲུ་བྱི་དང་། ས་སྐྱ་པར་ཆེན་ཀུན་དགའ་རྒྱལ་མཚན་གྱིས་ནམ་འགྲེལ་བསྟུས་
ལུས་གྱིས་གཏན་ལ་པལ། གཞན་ཡང་ཚད་མའི་འགྲུར་གྱི་ལོ་རྒྱུ་བ་མང་དུ་བྱུང་ཡང་བཤད་སློལ་གྱི་སློ་
ནས་ས་རྩོག་གཉིས་མཚོག་ཏུ་བཟུང་ངོ།

ཕྱི་མས་རིག་གཏེར་རྩ་འགྲེལ་བཅས་པ་མཛད།
བཤད་པའི་བརྒྱད་འཛིན་ཤར་ལུབ་གྲུང་གསུམ་གྱིས་¹⁷།
སློལ་ལས་ཁང་གཉན་ཞང་དང་ཟུར་ཁང་རྒྱན།
བྱང་འཕགས་མང་བྱོན། ཞེས་པ་ནི།

མ་རྩོག་ས་པར་གསུམ་དུ་ [562] བཤད་པའི་ཕྱི་མ་འཇམ་པའི་དབྱེངས་ས་སྐྱ་པར་ཆེན་སླེ་བཉི་ཤུ་ཚུ་ལྟར་པ
ཚྱི་ཏ་བརྒྱད་མར་བཞེས་པའི་སློབས་གྱིས་བསམ་གྱིས་མི་ཁྲབ་པའི་མཁུན་རབ་དང་ལྷན་ཅིང་¹⁸མི་འཇིགས་
སློབས་པའི་གཏེར་ཆེན་པོ་ཡང་གོལ། ལྷག་པར་ཚད་མ་ལ་མཚོག་ཏུ་མཁས་པ་ཆེན་པོར་གྲགས་པ་དེས། སློ་
བདུན་མདོ་དང་བཅས་པའི་སླིང་པོ་ཚད་མ་རིག་པའི་གཏེར་རྩ་བ་རང་འགྲེལ་དང་བཅས་པ་མཛད། སློབ་ཚོགས་རྒྱ་
བོད་ཀུན་ཏུ་མཐའ་ཡས་པར་བྱུང་བའི་གཙོ་བོ་རྩོགས་པའི་བརྒྱད་འཛིན་ཚོགས་གྲུབ་དཔོན་གསུམ།

¹⁷ ཅེས་
¹⁸ ཞིང་

Jeśli doskonale streszcza bez wyjątku sens intencji
Nauk Zwycięzcy i komentujących traktatów,
To mędrcy nadają im nazwę „kompedium”.

Później wielki kaszmirski pandita Sakja Szri⁴⁸ i Sakja Panczen Kunga Gjelt-sen⁴⁹ skorygowali i poprawili przekład *Pramāṇavārttika*. Co więcej, mimo że pojawiło się wielu tłumaczy dokonujących przekładu dzieł epistemologicznych, to z punktu widzenia tradycji objaśniania [w historii epistemologii] za najdoskonalsze uchodzą dwie [linie:] Sa[kja Pandity] i Ngoga Lotsały.

Ostatni⁵⁰ ułożył *Rig gter* – tekst rdzenny i komentarz.

Rozprzestrzenili [go] trzej dzierżawcy linii objaśniania Szar, Nub, Gung,

Skutkiem czego była linia Khanga, Njena, Szanga i Zurkhanga.

Pojawiło się wielu szczególnie wysokich [mistrzów].

Pośród trzech [wspomnianych:] Ma [Gele Lodrö], Ngoga [Lotsały] i Sapa-na, ostatni –Mandżuszri Sa[kja] Panczen przez kolejne dwadzieścia pięć żywotów odradzał się jako pandita, przez co posiadał niewyobrażalną wiedzę i wyzwolił wielki skarbiec nieustraszonej pewności⁵¹. Zasłynął szczególnie jako doskonały i wielki uczony specjalizujący się w epistemologii. Skomponował on rdzenny tekst *Tshad ma rig pa'i gter* wraz z komentarzem, które stanowią esencję siedmiu sutr [Dharmakirtiego]. W całych Indiach i Tybecie pojawiła się bezgraniczna rzesza jego uczniów. Głównymi dzierżycielami [jego] linii rozumienia byli Tsog⁵², Drub⁵³ i Öñ⁵⁴, a linii ustnych

na literatura tybetańska, przeł. Filip Majkowski, Warszawa: Dialog, 2012, ss. 189–203. Por. również Guy Newland, *Podręczniki (yig cha) do debaty klasztornej w kolegiach monastycznych szkoły gelugpa*, [w:] *ibidem*, ss. 204–218.

⁴⁸ Śākya Śrībhādra (1127–1225) – indyjski nauczyciel Sakja Pandity, który uciekł do Tybetu w czasach najazdu muzułmańskiego na Nalandę.

⁴⁹ kun dga rgyal mtshan to imię Sakja Pandity (1182–1251) – por. informacje o nim w *Uwagach o dziejach...* w tym tomie.

⁵⁰ Określenie to odnosi się do ostatniego zdania poprzedniej strofy rdzennych wersów, czyli do Sakja Pandity.

⁵¹ Tzw. nieustraszona pewność [*mi 'jigs spobs pa*] to wedle nauk abhidharmy dyspozycja, która pojawia się w umyśle praktykującego, kiedy jest w stanie wyklądać dharmę, bronić jej w debatach i komponować teksty jej dotyczące.

⁵² tshogs sgom kun dga' dpal (1210–1307).

⁵³ grub thob yon tan dpal.

⁵⁴ nya dbon kun dga' dpal (1300–1380).

མན་ངག་གི་བརྒྱད་འཛིན་ལྟེ་¹⁹དམར་རྣམ་གཉིས་སོགས་བྱུང་བ་ལས་འདྲིར་བཤད་པའི་བརྒྱད་འཛིན་ཤར་པ་
 ཤེས་རབ་འབྱུང་གནས་དང་རྗེ་འོད་ཟེར་སྐྱུ་མཆོད། ཉུང་པ་ལུ་ཡུག་པ་རིག་པའི་སེང་གོ། བྱང་པོ་སྒྲོ་སྒྲོན་རྒྱ་
 མེད་གསུམ་གྱིས་རྒྱ་ཆེར་སྤེལ་བ་ལས་རིག་པའི་དབང་ལྷུག་ཁྱད་པར་དུ་འཕགས་པ་མང་པོ་བྱོན་ཏེ་ལུ་ཡུག་པའི་
 དབོན་པོ་ཉེ་ཐོག་²⁰པ་སངས་རྒྱས་ཀུན་སྒྲོན་ལ་ཀ་ཆེན་ཁང་གཉན་ཞང་གསུམ་བྱུར་ཁང་པ་དང་བཞིར་གྲགས་ཏེ།
 ཁང་སྒྲོན་འོད་ཟེར་²¹རྒྱལ་མཚན། གཉན་དར་མ་སེང་གོ། ཞང་མདོ་སྤེད་པལ། ལྷུང་ཁང་པ་དཀར་ལྷུག་
 གྲགས་པ་རྣམས་ལས་ཕྱི་མ་ནི་མཚོག་ཏུ་གྱུར། ཡང་ལྟེ་པ་ཀུན་མཁྱེན་རིན་ཆེན་དཔལ་གྱིས་ཀྱང་ཡིག་ཆ་ཅི་
 རིགས་མཛོད།

དེ་དག་དང་ལུ་ཡུག་པས་འཆད་ཉན་ཡུན་རིང་མཛོད་པའི་གསུང་གི་རྒྱན་ལ། འཇམ་དབྱངས་སྐྱེ་པོ།
 ལོ་²²ཆེན་པོ། ཆོས་རྗེ་སྤྲུལ་དམ་པ། ཉན་པོན་ཀུན་དགའ་དཔལ་རྣམས་ཀྱང་སྤྱི་ཅི་རིགས་བྱུང་ཞིང་ཕྱི་མ་ནི་
 རིག་པ་འདི་ལ་ཁྱད་པར་དུ་མཁས་པས་ཚད་མ་ཉལ་ཕྱག་ཅེས་གཏམ་དུ་གྲགས། ཉན་པོན་སྒྲོ་བ་མ་གཤམ་མི་ཕམ་
 ཆོས་ཀྱི་སྤྲུལ།

19 ལོ་
 20 ཐོག་
 21 ལྷུང་
 22 ཉེ་ལོ་

nauk Lho⁵⁵ i Mar⁵⁶. Od nich wywodzili się dzierżawcy linii objaśnień – spokrewnieni Szarpa Szerab Dzungne⁵⁷ i Dordże Özer⁵⁸. Wraz z nimi Nubpa Ujugpa Rigpe Sengge⁵⁹, Gungpo Kjotön Drime⁶⁰ szeroko rozpropagowali [tę tradycję], co doprowadziło do pojawienia się wielu szczególnie wybitnych mistrzów teorii poznania. Mówi się, że siostrzeniec Ujugpy [Rigpe Sengge] o imieniu Nji Thogpa Sanggje Künmön⁶¹ miał czterech uczniów: Khanga, Njena i Szunga [zwanych] wielkimi filarami oraz Zurkhangpę. Spośród Khangtöna Özer Gjeltsena⁶², Nyendarmy Sengge⁶³, Szanga Dode Pela⁶⁴ i Zurkhangpy Kar Szakja Dragpy⁶⁵, ten ostatni był najlepszym. Również Lhopa Künkhjen Rinczen Pel⁶⁶ napisał kilka tekstów.

Oni oraz Ujug nieprzerwanie nauczali bardzo długo. Dżamjang Kjapo⁶⁷, Lo Czenpo⁶⁸, władca dharmy Lama Dampa⁶⁹, Njaön Künga Pel⁷⁰ pojawiali się w różnych okresach wcześniej i później. Ostatni z nich był w tej dziedzinie szczególnie uczony, i dlatego mawiano „Epistemologia odwołuje się do Ryby”⁷¹. Po uczniu Njaöna o imieniu Jak Mipham Czökji Lama⁷² pojawiło się

⁵⁵ lho pa kun mkhyen rin chen dpal (XII–XIII w.) – autor m.in. biografii Sakja Pandity i komentarzy do jego dzieł.

⁵⁶ mar chos kyi rgyal po (XII w.).

⁵⁷ shar pa shes rab 'byung gnas.

⁵⁸ rdo rje 'od zer.

⁵⁹ 'u yug pa rigs pa'i seng ge (?–1253) – filozof tradycji Sakja. Główne dzieło epistemologiczne to komentarz do Dharmakirtiego *tshad ma rnam 'grel kyi 'grel pa rigs pa'i mdzod*.

⁶⁰ gung po skyo ston dri med.

⁶¹ nyi thog pa sangs rgyas kun smon (XIII w.).

⁶² khang ston 'od zer rgyal mtshan.

⁶³ gnyan dar ma seng ge.

⁶⁴ zhang mdo sde dpal (XIII w.) – nauczyciel szkoły Sakja w linii przekazu nauk *Pramāṇasamuccaya*.

⁶⁵ zur khang pa dkar ShAkya grags pa.

⁶⁶ lho pa kun mkhyen rin chen dpal (XII–XIII w.).

⁶⁷ 'jam dbyang skya po (ok. 1280–1310) – filozof w wywodzącej się od Sakja Pandity linii przekazu nauk zawartych w PV.

⁶⁸ W związku z literówką w imieniu (por. edycja oryginału, przypis 106) trudno ustalić, o kogo chodzi.

⁶⁹ bla ma dam pa to przydomek, jaki nosił bsod rnames rgyal mtshan (1312–1375).

⁷⁰ nya dbon kun dga' dpal (1300–1380) – wpływowy filozof tradycji Sakja, próbujący uzgodnić poglądy Sakja Pandity z poglądami Czapy Czökji Sengge.

⁷¹ Żartobliwe powiedzenie wykorzystujące to, że imię tego filozofa – Nya – po tybetańsku oznacza również rybę.

⁷² g.yag ston sangs rgyas dpal (1348–1414) – ostry krytyk realistycznej interpretacji Dharmakirtiego. Autor komentarza do *tshad ma rigs gter* pt. *sde bdun gyi dgongs 'grel tshad ma rigs pa'i gter gyi de kho na nyid gsal bar byed pa rigs pa'i 'od stong 'phro ba*.

དེ་ནས་རིམ་བཞིན་རོང་ལྷོན་ཤེས་བྱ་ཀུན་གཟིགས། བྱམས་ཆེན་རབ་འབྱུངས་པ་སངས་རྒྱལ་འཕེལ་བ།
གོ་རམ་²³པ་བསོད་ནམས་སེང་གེ་སོགས་སྤྱོད་པའི་དབང་པོ་དུ་མ་བྱོན་ཅིང་²⁴། རོང་ལྷོན་སློབ་མཛེད་དོན་ཡོད་
དཔལ་བ་ལས་པའུ་ཆེན་ལྷ་མཚོ་གཞུག་ལྡན་སོགས་མདོར་ [563] ན་སྤྱོད་པའི་སེང་གེ་ལུ་ཏིག་སྤོང་བ་བསྟར་
ལ་བརྒྱལ་པ་ལྟ་བུ་བྱོན་ནོ། །ཡང་དཔལ་ལྷན་གྲུ་མ་དམ་པའི་སློབ་མ་ལོ་ཆེན་བྱང་ཕུ། དེ་ལས་ལོ་ཆེན་གྲགས་
པ། དེ་ལས་བོདོང་ཀུན་མཁྱེན་འཇིགས་བྲལ་ཆེན་པོ་བྱོན་ཅིང་²⁵ཚད་མ་རིག་སྤྱང་བྱ་བའི་ལུགས་སློལ་བྱུང་དུ་
དབྱེ། ཡང་ཉང་མདོ་སྤེད་པལ། མཁས་པ་ནོར་བཟང་དཔལ། གཉག་དཔོན། རིང་མདའ་པ་གཞོན་ལུ་
སློབ་ཤོས། རྗེ་ཚོང་ཁ་པ།

²³ powinno być རམས་

²⁴ ཞིང་

²⁵ ཞིང་

następnie wielu potężnych orędowników [tradycji Sakja Pandity]: Rongtön Szedzia Künzig⁷³, Dżamczen Rabdzampa Sanggje Pełła⁷⁴, Gorampa Sonam Sengge⁷⁵ i inni. Od ucznia Rong Töna o imieniu Dże Don Jöpełła⁷⁶ wywodzi się Sakja Czogden⁷⁷ i inni – krótko rzecz ujmując, owe lwy mowy pojawiały się kolejno, tworząc niejako sznur pereł. Od ucznia wspaniałego Lamy Dam-py wywodził się także wielki tłumacz Dżang Tse⁷⁸. Z kolei od niego Loczen Draga⁷⁹, a od niego wywodzi się Bodong Künkhjen Dzigdrel Czenpo⁸⁰. Tak oto wyodrębniła się tradycja epistemologii „Jawnego rozumowania”⁸¹. Do dziś również trwa nienaruszona linia przekazu od Szanga Dode Pela, przez uczo-nego Norzanga Pela⁸², Njaöna, Rendałę Szonu Lodrö⁸³, mistrza Tsongkhape⁸⁴

⁷³ rong ston śākya rgyal mtshan znany również jako rong ston shes bya kun rig (1367–1449) – filozof w wywodzącej się od Sakja Pandity linii przekazu nauk zawartych w *Pramānavārttika*.

⁷⁴ byams chen rab ’byams pa sangs rgyas ’phel (1412–1485) – filozof z wywodzącej się od Sakja Pandity linii przekazu nauk zawartych w *Pramānavārttika*.

⁷⁵ go rams pa bsod nams seng ge (1429–1489) – jeden z największych filozofów tradycji Sakja. Autor m.in. najbardziej kanonicznych komentarzy do *tshad ma rigs gter* Sakja Pandity: *sde bdun mdo dang bcas pa’i dgongs pa phin ci ma log par ’grel ba tshad ma rigs pa’i gter gyi don gsal bar byed pa*, *tshad ma’i rigs gter gyi dka’ gnas rnam par bshad pa sde bdun rab gsal* oraz komentarzy do Dharmakirtiego: *rgyas pa’i bstan bcos tshad ma rnam ’grel gyi ngag don kun tu bzang po’i nyi ma*, *rgyas pa’i bstan bcos tshad ma rnam ’grel gyi rnam par bshad pa kun tu bzang po’i ’od zer*.

⁷⁶ don yod dpal – filozof wymieniany w linii przekazu ustnego *Pramāṇasamuccaya*.

⁷⁷ śākya mchog ldan (1428–1507) – jeden z najoryginalniejszych filozofów tradycji Sakja. Jego główne dzieła epistemologiczne to: *tshad ma rigs gter gyi dgongs rgyan rigs pa’i ’khor los lugs ngan pham byed*, *tshad ma spyi’i rnam bzhag sde bdun gyi bang mdzod chen po’i sgo ’byed par byed pa’i rdo rje’i ’khrul ’khor gyi lde mig*, *tshad ma’i bstan bcos kyi shin rta’i srol rnams ji ltar ’byung ba’i tshul gtam du bya ba nyin byed snang ba*, *tshad ma rigs pa’i rnam bshad sde bdun ngag gi rol mtsho*.

⁷⁸ lo chen byang chub rtse mo (1302–1380).

⁷⁹ lo chen grags pa rgyal mtshan.

⁸⁰ bo dong phyogs las rnam rgyal (1376–1451) – filozof zaliczany do tradycji Sakja, choć jego poglądy znacznie odbiegały od głównego jej kierunku. Główne dzieło epistemologiczne to *rigs thig las gsungs pa’i nang pa’i tshad ma’i rnam bzhag bshad pa*.

⁸¹ Nazwa *tshad ma rig snang bya ba* nawiązuje do tytułu głównego dzieła, od którego wywodzi się wspomniana tradycja epistemologii, podobnie jak na przykład tradycja wywodząca się z głównego traktatu Sakja Pandity.

⁸² nor bzang dpal (XIII w.).

⁸³ red mda ba gzhon nu blo gros (1348/9–1412) – wpływowi filozof tradycji Sakja, próbujący uzgodnić poglądy Sakja Pandity z poglądami Czapy Czökji Sengge.

⁸⁴ tsong kha pa (1357–1419) – wielki uczony i mistrz buddyjski, który położył fundament pod tradycję Gelug. Jego główne dzieła epistemologiczne to *sde bdun la ’jug pa’i sgo don gnyer yid kyi mun sel* oraz *rgyal tshab chos rjes rje’i drung du gsan pa’i tshad ma’i brjed byang chen mo*.

དེ་ལས་རྒྱལ་ཚབ་དར་མ་རིན་ཆེན་དང་མཁས་གྲུབ་དགེ་ལེགས་དཔལ་བ་སོགས་བརྒྱད་ད་ལྟའི་བར་འཆད་སོལ་
མ་ཉམས་ཤིང་རིག་ལམ་སང་གའི་ང་རྩོམ་བཞིན་པོའོ།།

ལྷག་པར་འཛིག་རྟེན་དབང་།།

རྒྱལ་མཚོག་བདུན་པས་རིག་གཞུང་རྒྱ་མཚོ་བསྐྱེལ།།

ཚོས་གྲགས་དགོངས་པའི་རྒྱ་བོ་ཀུན་འདུས་སོ།།

དེ་ལྟར་མཁས་པ་དུ་མས་རིག་པའི་ལམ་མ་འཁྲུལ་བར་གསལ་བར་མཛད་ཀྱང་སྤྲིས་ནས་རིམ་གྱིས་
བསོད་ནམས་དང་སློབ་གྲོས་དམར་པས་རྣམ་པར་དཔྲོད་པ་ལྟར་སྦྲང་བས་རིག་པའི་དབང་རྒྱུག་གི་གཞུང་
ལུགས་རྒྱད་གསལ་པ་ན། དེའི་རྒྱལ་མ་ཚོར་བར་ལྷག་པར་གསལ་བར་མཛད་པ་འཛིག་རྟེན་དབང་
རྒྱུག་སྤྲན་རས་གཟིགས་རྒྱལ་མཚོག་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་བདུན་པ་ཚོས་གྲགས་རྒྱ་མཚོས་སྟོན་ཚོས་
ཀྱི་གྲགས་པར་སྐྱེ་བ་བཞེས་པའི་བག་ཆགས་སད་དེ་ལྷགས་ནས་ཤར་གྱིས་གསུང་བཞིན་ཡི་གེ་པས་འ་
བྱི་བ་ཁོ་ན་ལས་རྩོམ་གཞི་དང་ལྷག་དཔེ་གཟིགས་རྟོག་གེ་རྩོལ་བ་གང་ཡང་མ་མཛད་པ་སོགས་ཁྱུང་
འཕགས་ངོ་མཚད་དུ་མ་དང་ལྷན་པའི་ཚད་མ་རིག་གཞུང་རྒྱ་མཚོ་ཞེས་གྲགས་པ་སློབ་ལྷན་རྣམས་ཀྱི་ཉེར་འཚོར་
བསྐྱེལ་བར་མཛད་དེ། ཚོས་གྲགས་དགོངས་པའི་རྒྱ་བོ་མ་ལུས་ཤིང་ལུས་པ་མེད་པ་ཀུན་འདུས་པའི་འཇུག་
ངོགས་ཆེན་པོར་གྱུར་ཏོ།།

aż po Gjeltsaba Darma Rinczena⁸⁵ i Khedrupa Geleg Pelę⁸⁶. Ta droga rozumowania rozbrzmiewa jak ryk lwa.

**W szczególności władca świata, doskonały Siódmy Zwycięzca
Zgromadził Ocean tekstów epistemologicznych, do którego
Splywają wszystkie rzeki intencji Dharmakirtiego.**

I tak wielu uczonych dokonało nieomylnego objaśnienia ścieżki poznania. Później jednak ci o niższej zasłudze i inteligencji pseudoanalizami stopniowo skazili tradycję tekstów mistrzów poznania. Toteż rozbudziły się nasiona karmiczne tego, który objaśnienia dokonał w sposób szczególny i bezbłędny, mistrza Awalokiteśwary, doskonałego Zwycięzcy, wszechwiedzącego Siódmego [Karmapy] Czödrika Gjatso⁸⁷ odradzającego się wcześniej jako Dharmakirti⁸⁸; dość było, aby skryba spisał mowę dobywającą się z umysłu [Karmapy], który przecież nie musiał wkładać żadnego wysiłku w rozumienie materiałów źródłowych i tekstów oraz w zagłębienie do nich, aby *Tshad ma rigs gzhung rgya mtso* [Ocean tekstów epistemologicznych]⁸⁹ o wielu nadzwyczajnych przymiotach skomponować jako pożywkę dla tych, którzy mają [dar] inteligencji. Wszystkie bez wyjątku rzeki intencji Dharmakirtiego uchodzą do tego wielkiego zbiornika.

⁸⁵ rgyal tshab dar ma rin chen (1364–1432) – jeden z największych filozofów tradycji Gelug. Jego główne dzieła epistemologiczne to *tshad ma mdo'i rnam bshad, bstan bcos tshad ma rnam nges kyi tika chen dgongs pa rab gsal, tshad ma rigs pa'i gter gyi rnam bshad legs par bshad pa'i snying po, tshad ma'i lam khrid*.

⁸⁶ mkhas grub rje (1385–1438) – jeden z najoryginalniejszych filozofów tradycji Gelug. Jego główne dzieła epistemologiczne to *tshad ma sde bdun gyi rgyan yid kyi mun sel' tshad 'bras kyi rnam bzhag chen mo bzhugs pa'i dbu phyogs' rgyas pa'i btsan bcos tshad ma rnam 'grel gyi rgya cher bshad pa rigs pa'i rgya mtsho*.

⁸⁷ chos grags rgya mtsho (1454–1506) – VII Karmapa, głowa szkoły Kagyu. Znany przede wszystkim jako autor fundamentalnego komentarza do głównego dzieła Dharmakirtiego zatytułowanego *tshad ma legs par bshad pa thams cad kyi chu bo yongs su 'du ba'i rigs pa'i gzhung lugs kyi rgya mtsho* oraz orędownik poglądu *gzhan stong*. Więcej informacji por. w *Uwagach o dziejach...* w tym tomie.

⁸⁸ Imię Karmapy to tybetański przekład imienia Dharmakirtiego [*chos grags*].

⁸⁹ Skrócony tytuł wymienionego w przypisie 87 dzieła epistemologicznego VII Karmapy.

གསུམ་པོ་ནི།

རྗོག་ལོས་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་ས་ལུགས་པས།།
རྣལ་འབྱོར་སྲོད་དང་གཞན་དག་གྲགས་སྡེ་པའི།།
དབུ་མར་བཀའ་ཉི་བོད་ཀྱི་འགྲེལ་ཚུལ་གསུམ།།

ཚད་མའི་གཞུང་འདི་རྗེ་ཙོང་ [564] ཁ་པ་སོགས་ཀྱིས་ལྷ་བ་ངན་པ་སུན་ཕྱུང་སྤྱོད་བཞེན་བཞིའི་རྣམ་གཞག་མ་ལུགས་པས་²⁶སྲོན་པའི་བསྟན་བཅོས་སུ་བཞེད། མཁས་མཚོ་ག་དག་དབང་ཚོས་གྲགས་ཀྱིས་འདི་ལ་ནང་དོན་རིག་པ་ཚང་པའི་བསྟན་བཅོས་ཞེས་བྱ་དགོས་ཀྱི། བསྟན་བཅོས་ངོ་བོ་ནི་ཕྱི་རིག་པར་འཛོགས་སྡེ་ཚད་མ་རིག་པའི་བསྟན་བཅོས་ཡིན་པའི་ཕྱིར་གསུངས། བརྗོད་བྱ་བ་ཉན་ལ་ཕབ་པའི་དོན་ལ་དགོངས་ནས་རྗོག་ལོ་ཚེན་པོས་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པར་སྐྱེ་བའི་དབུ་མ། ས་ལུགས་བ་རྣམས་ཀྱིས་རྣལ་འབྱོར་སྲོད་པའི་དབུ་མ། གཞན་དག་ཕལ་མོ་ཆེ་འཛིན་ཉེན་གྲགས་སྡེ་སྲོད་པའི་དབུ་མར་བཀའ་ཉི་བོད་ཀྱི་འགྲེལ་ཚུལ་གསུམ་མོ། །ཡང་ཀུན་མཁྱེན་བསོད་ནམས་སེང་གོས།

རིགས་པའི་གཙུག་རྒྱན་གཉིས་ཀྱི་གཞུང་ལུགས་ལ།།
སྡེ་བདུན་གོང་ལོག་བསྡེབས་ནས་འཆད་པ་དང་།།
རྒྱ་འགྲེལ་ལེགས་ཆ་བརྟམ་ནས་འཆད་པ་དང་།།
རང་གི་རྣམ་ཉེན་ཉིད་ཀྱིས་འཆད་པ་སྟེ།།
གངས་རིའི་ཁྲོད་འདིར་འཆད་ཚུལ་རྣམ་གསུམ་ལས།།
སྡེ་བདུ་མར་རིག་ལམ་གོམས་བྱས་ནས།།
སྲོན་མེད་བརྒྱུད་པའི་མན་དག་དང་ལྡན་ཅིང་²⁷།།
འཇམ་དབུངས་ཐུགས་ཀྱི་མཁྱེན་པ་མངའ་བ་ཡི།།
ས་སྐྱེ་པ་ནི་འཆད་ཚུལ་དང་པོ་བཞེད། །ཅེས་གསུངས་པ་ལྟར།

²⁶ བར་
²⁷ ཞིང་

2.3. [Dodatkowe objaśnienie zbieżności z innymi systemami]

**Systemy środkowej drogi objaśniające poprzez brak natury według Ngoga, Jogaczary i innych, którzy są konwencjonalistami –
Oto trzy tybetańskie metody komentowania.**

Tsongkhapa i inni uważali, że owe teksty epistemologiczne usuwają błędne poglądy i są traktatami ukazującymi nieomylnie objaśnienie czterech prawd⁹⁰. Doskonały uczony Ngagłang Czödrak⁹¹ twierdzi, że [teksty te] muszą być nazywane traktatami całkowitego poznania wewnętrznego znaczenia, a jeśli chodzi o [ich] esencję, to jest nią stosowanie zewnętrznej wiedzy, ponieważ są traktatami wiedzy epistemologicznej⁹². Z punktu widzenia intencji dotyczącej treści, jaką jest dowodzone znaczenie [w klasycznych traktatach epistemologicznych], trzy są w Tybecie sposoby komentowania: środkowa droga mówiąca o braku esencji, stosowana przez wielkiego Ngoga, środkowa droga jogaczary stosowana przez przedstawicieli tradycji Sakja, środkowa droga stosująca konwencje uznane przez większość na świecie. A przy tym wszechwiedzący [Gorampa] Sönam Sengge twierdzi, co następuje:

W tradycji tekstowej dwóch ozdób korony poznania⁹³
Późniejsze siedem traktatów objaśnia się,
Zebrawszy je w jedno razem z wcześniejszymi dziełami [Dignagi] oraz
Objaśnia się, zebrawszy najlepsze części indyjskich komentarzy oraz
Objaśnia się na podstawie własnego rozumienia.
W ośnieżonych górach⁹⁴ spośród tych trzech sposobów objaśniania
Sposób objaśniania Sapana uważa się za pierwszy z nich,
Ponieważ przez wiele żywotów zaznajomiwszy się ze ścieżką poznania,
Posiadł ustne nauki linii pozbawionej błędów i
Zdobył wiedzę umysłu Mandżuszriego.

⁹⁰ Chodzi o cztery szlachetne prawdy.

⁹¹ ngag dbang chos grags (1572–1641) – przedstawiciel tradycji Sakja, autor komentarza do *tshad ma rigs gter* Sakja Pandity zatytułowanego *tshad ma'i rigs gter gyi dgongs don gsal bar byed pa'i legs bshad ngag gi dpal ster*.

⁹² Odwołanie do tzw. pięciu dziedzin wiedzy, które są objaśnione w tekstach: *Epistemologia w naukach buddyjskich, Uwagi o statusie epistemologii buddyjskiej* w niniejszym tomie, oraz Artur Przybysławski, *Filozofia kultury z perspektywy tybetańskiej*, [w:] Anna Wójcik, Piotr Mróz (red.), *Filozofia kultur Wschodu*, Kraków: Libron, 2015, ss. 77–102.

⁹³ Tak nazywano Dignagę i Dharmakirtiego.

⁹⁴ Czyli w Tybecie.

ས་པཎ་ནི་ཚད་མ་མདོ་དང་། ཚོས་གཤགས་ཀྱི་སྡེ་བདུན། ལེའུ་དང་པོའི་རང་འགྲུལ་རྣམས་ཀྱི་བརྗོད་
བྱ་གཞུང་གོང་འོག་སྡེ་ཚོགས་སུ་སིལ་བུར་ཡོད་པ་རྣམས་རིགས་མཐུན་ཕྱོགས་གཅིག་ཏུ་བསྡེབས་ནས་
འཆད། བོད་སྟོན་གཞན་པལ་མོ་ཆེས་ལྷ་ལྷུག་རྒྱན་མཚོག་རྣམས་ཀྱི་འགྲུལ་པའི་ལེགས་ཆ་བརྟམ་ནས་
འཆད། རྒྱལ་ཚབ་ཇི་དང་མཁས་གྲུབ་ཇི་གཉིས་ནི་རང་གི་རིག་པའི་སློབ་འཆད་པ་སྡེ་འཆད་ཚུལ་གསུམ་
དུ་བཞེད་དོ།

Sapan dokonywał objaśnień, połączywszy w jedno treść wcześniejszej Suty poznania właściwego⁹⁵ i późniejszych siedmiu traktatów Dharmakirtiego wraz z autokomentarzem do pierwszego rozdziału. Większość innych nauczycieli tybetańskich dokonywało objaśnień, zebrawszy najlepsze części komentarzy Dewendrabuddhiego, Szakjamatiego, Alankary i Dharmottary. Mistrz Gjeltsab i mistrz Khedrub dokonywali objaśnień z punktu widzenia własnego rozumienia. Oto co uznaje się za trzy sposoby objaśniania.

⁹⁵ Zwyczajowe określenie głównego dzieła Dignagi.

UWAGI O DZIEJACH EPISTEMOLOGII BUDDYJSKIEJ W INDIACH I TYBECIE

„Sześć ozdób upiększających świat” – tym mianem buddyjska tradycja nazywała swych największych filozofów i mistrzów duchowych. Wszyscy byli ze sobą blisko powiązani: Arjadewa był uczniem Nagardżuny, Asanga był bratem Wasubandhu, którego jednym z czterech najznamienitszych uczniów był Dignaga, najlepiej komentowany i twórczo rozwijany przez Dharmakirtiego. Osiągnięcia i teksty tej szóstki nie tylko przyćmiewały dokonania wielu innych filozofów buddyjskich, ale także stały się niewyczerpanym źródłem inspiracji aż po czasy obecne, kiedy to ich dzieła nadal obrastają komentarzami i są niezbywalną podstawą buddyjskiej edukacji. Najogólniej rzecz ujmując, od Nagardżuny i Arjadewy pochodzi kanoniczny wykład tzw. środkowej drogi; źródłem idealizmu mahajany są Asanga i Wasubandhu; a wychodząc od tekstów tego ostatniego Dignaga i Dharmakirti położyli fundamenty pod buddyjską teorię poznania i logikę. Swój autorytet zawdzięczali nie tylko pisarskim osiągnięciom w dziedzinie wąsko pojętej filozofii, te bowiem uznawano zwykle za pochodną ich osiągnięć medytacyjnych. Dlatego główne dzieło Dignagi powstało nie – jak można by się spodziewać – na którymś z buddyjskich uniwersytetów czy w którejś z przyklasztornych szkół, które chętnie go zapraszały, lecz właśnie w jaskini, a więc w tym miejscu, które w tradycji buddyjskiej jednoznacznie kojarzono z wieloletnimi odosobnieniami owocującymi rozpoznaniem natury umysłu. To po wyjściu z owej jaskini rozpoczyna się jego sława niepokonanego mistrza debat filozoficznych, to do niej powraca, by pisać, i do niej wraca w ostatnich latach swego życia.

Zapewne dlatego, że postacie te występowały w podwójnej roli, a raczej w tej jednej niepodzielnej dla buddyzmu roli filozofa i mistrza duchowego zarazem, ich życiorysy wypełniły się mitologicznymi opowieściami, które z czasem przysłoniły suche fakty historyczne do tego stopnia, że próba ustalenia choćby okresu działalności niejednokrotnie kończy się na 500-letnim

przybliżeniu, jak w przypadku Nagardżuny, gdyż tak rozbieżne są sugestie zachowanych świadectw. Cóż, mieszkańcom Indii długo obcy był ten tak drogi sercom Greków wynalazek, jakim jest historia, i znacznie chętniej – co rozumiałe – zachowywali w pamięci cudowne opowieści niż fakty ze zwykłego życia. W przypadku Dignagi nie jest aż tak źle jak w przypadku Nagardżuny, bo okres jego działalności miał przypadać na V–VI wiek naszej ery. Urodził się w rodzinie bramińskiej w południowych Indiach niedaleko Kanci w mieście Simhavaktra w dzisiejszym Madrasie. Jak podaje Taranatha, najpierw studiować miał tak zwane światowe nauki, do których zwykle zaliczano takie dziedziny jak astrologia, gramatyka, medycyna etc., które odróżniano od nauk służących rozwojowi wewnętrznemu¹. Z tymi ostatnimi zetknął się w pierwszej sekcji buddyjskiej, do jakiej przystał. Była nią rozpowszechniona zwłaszcza w dolinie Gangesu i na zachodzie Indii watsiputrija, swą nazwę wywodząca od jej założyciela Watsiputry, który żył na początku III wieku p.n.e. Nauczycielem Dignagi stał się wielki uczony tejże szkoły Nagadatta, który udzielił mu mnisich ślubowań.

Pod jego kierunkiem rozpoczął Dignaga dogłębne studia nad naukami tradycyjnych trzech koszy (*tripitaka*). Kiedy poprosił swego nauczyciela o tzw. *Upadeśa*, czyli szczególne ustne nauki, które na podstawie bliskiego związku ucznia z nauczycielem umożliwiają urzeczywistnienie nauk we własnym doświadczeniu, otrzymał instrukcje medytacyjne, wedle których miał odnaleźć indywidualny podmiot zwany *pudgala* (stąd szkołę tę nazywano również *pudgalawada*)². Trudność z jego znalezieniem polegała na tym, że nie był ani tożsamy, ani różny od wszystkich swoich składowych, czyli treści pięciu skandh³. Tego rodzaju koncepcja była wynikiem zbyt dosłownej, błędnej interpretacji nauk Buddy, i kłóciła się z fundamentalną tezą buddyjskiej filozofii głoszącej

¹ Por. *Uwagi o statusie epistemologii buddyjskiej* w tym tomie.

² Por. Maciej St. Zięba, *Człowiek jako agregat pięciu grup składników* (pañca-skandha) w *budyzmie abhidharmicznym*, [w:] Andrzej Maryniarczyk, Katarzyna Stępień, *Dusza. Umysł. Ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2007, ss. 414–418.

³ Więcej na temat systemu pięciu skandh por. Bhadanta Vasumitra, *Traktat sarwastiwady o pięciu elementach*, przeł. Maciej St. Zięba, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. Marta Kudelska, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2002, ss. 223–237, oraz *Nauka o nie-ja i o powstawaniu w zależności*, przeł. Marek Mejor, [w:] Marek Mejor, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa: Prószyński i S-ka, 2001, ss. 257–261. Por. również opracowania: Mathieu Boisvert, *The Five Aggregates. Understanding Theravada Psychology and Soteriology*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1997; Maciej St. Zięba, *op. cit.*; A. Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2009, ss. 91–103.

nieistnienie ja czy trwałego podmiotu⁴. Nic dziwnego zatem, że przyszedł wielki filozof buddyjski mimo najszczerzych chęci i usilnych starań nie mógł go znaleźć. To dało asumpt do pierwszego filozoficznego sporu, który Dignaga rozegrał w osobliwy sposób z lekkością raczej mistrza tantrycznego niż profesora filozofii. Miał oto bowiem siedzieć nago pomiędzy czterema pochodniami z oczami szeroko otwartymi, wytrwale szukając owego podmiotu zarówno wewnątrz siebie, jak i we wszystkich kierunkach w przestrzeni – bez rezultatu. To niecodzienne jak na mnicha zachowanie zwróciło oczywiście uwagę jego kolegów, którzy donieśli o tym swojemu nauczycielowi. Gdy ten zjawił się przed Dignagą, ów gymnosofista, czyli nagi mędrzec, jak nazwaliby go zapewne Grecy, wyjaśnił, że w ten sposób oddaje się zaleconym mu poszukiwaniom ego. Rozsierdzony nauczyciel wygnał swego ucznia. Dignaga oczywiście uprzejmie twierdził, że pochodnie miały rozświetlać jego ciemny intelekt, i obnażył się, by usunąć zasłony, za którymi mógł się kryć poszukiwany podmiot, ale jego nauczyciel trafnie odczytał intencje swego ucznia, oskarżając go, nie bez emocji, o bezczelne doszukiwanie się błędów w naukach, których mu udzielił oraz o próbę obalenia jego systemu filozoficznego. Tak oto Dignaga wygrał swój pierwszy spór filozoficzny, który mógł być wygrać za pomocą argumentacji filozoficznej, czego jednak nie wypadało robić uczniowi zapewne znacznie młodszemu od swego nauczyciela. Skandaliczne zachowanie – co może niełatwo jest dostrzec Europejczykowi – kryło w sobie jednak mądrość i szacunek poświadczony pożegnalnym pokłonem złożonym nauczycielowi.

Tak jak Budda przed osiągnięciem oświecenia rozstawał się ze swoimi nauczycielami, gdy niczego więcej nie mógł się od nich nauczyć, tak i Dignaga wyruszył na poszukiwanie kogoś, kto mógł mu zaoferować więcej niż nazbyt skrajną, ograniczoną wersję buddyjskiej hinajany.

Na swego nauczyciela wybrał filozofa najlepszego z najlepszych w owym czasie, jakim był mistrz Wasubandhu – sława i duma największego buddyjskiego uniwersytetu Nalanda⁵. Pod kierunkiem Wasubandhu nie tylko poszerzył swoją znajomość doktryny hinajany, ale także zaczął studiować

⁴ Dobrze i zwięźle omówienie koncepcji podmiotu w watsiputriji oraz jej krytykę por. w: Satkari Mookerjee, *Buddhist Philosophy of Universal Flux*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1975, ss. 185–193.

⁵ Więcej informacji o nim można znaleźć w posłowie Piotra Balcerowicza do przekładu jego *Do wodu na wyłączne istnienie treści świadomości w dwudziestu strofach*, „Studia Indologiczne” 6 (1999) ss. 36–44. W XX w. szeroko dyskutowano tezę o istnieniu dwóch filozofów o tym samym imieniu; omówienie tych polemik można znaleźć w: Amar Singh, *The Heart of Buddhist Philosophy: Dignaga and Dharmakīrti*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2004, ss. 23–31.

nauki mahajany oraz – jak podaje Buton – wadźrajany⁶, uzyskując w ten sposób pełne i gruntowne wykształcenie buddyjskie obejmujące wszystkie trzy obroty kołem dharmy. Z całego tego bogactwa – jak mówią Tybetańczycy – osiemdziesięciu czterech tysięcy nauk udzielonych przez Buddę, jego specjalnością stała się jogaczara, na podstawie której sformułował podstawowy wykład epistemologii buddyjskiej. Choć jego filozofia koncentruje się na objaśnieniu dwóch pni ludzkiego poznania (zmysły oraz intelekt) i w tym sensie można uznać ją za szeroko rozumianą epistemologię, to głównie jej poddziedzina, jaką jest logika w szerokim znaczeniu teorii wnioskowania⁷, stała się obszarem, w którym dowiódł swej niekwestionowanej genialności. „Dignaga był zapewne najbardziej twórczym logikiem średniowiecznych (400–1100) Indii. Rozwinął i usystematyzował teorię wnioskowania, jak również teorię pojęcia argumentu logicznego czy adekwatnego znaku służącego wnioskowaniu (*hetu, linga*), które wpłynęły w najwyższym stopniu na logików wszelkiej maści – buddyjskich, hinduistycznych i dżinijskich oraz były centralnym obiektem dyskusji i krytyk we wszystkich tekstach poświęconych teoriom logicznym w ciągu kilku kolejnych wieków”⁸.

Taranatha podaje liczbę aż stu tekstów, które miał napisać Dignaga, z których do naszych czasów przetrwało zaledwie kilkanaście, na dodatek głównie w tybetańskich i chińskich przekładach (autorstwo części z nich jest też kwestionowane). Większość z nich traktuje o teorii poznania, na resztę składają się hymny, komentarze do abhidharmy, teksty poświęcone problematyce literatury pradźniaparamity⁹. Do najważniejszych znanych nam tekstów epistemologicznych (zachowanych tylko w przekładach) należą: *Ālambanaparīkṣa* (z autokomentarzem)¹⁰,

⁶ Por. Bu-ston, *The History of Buddhism in India and Tibet*, przeł. E. Obermiller, Delhi: Sri Satguru Publications, 1999, s. 149.

⁷ Por. Bimal Krishna Matilal, *Character of Logic in India*, New Delhi: Oxford University Press, 1998, s. 1n.

⁸ *Ibidem*, s. 88.

⁹ Dokładne dane bibliograficzne dotyczące wszystkich zachowanych tekstów Dignagi, ich przekładów zarówno na języki klasyczne, jak i współczesne oraz ich omówień można znaleźć w: Fernando Tola, Carmen Dragonetti, *Being as Consciousness. Yogācāra Philosophy of Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2004, ss. 3–9. Por. także Dignāga, *On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignaga's Pramānasamuccaya*, przeł. i oprac. Masaaki Hattori, Cambridge: Harvard University Press, 1968, ss. 1–11; Erich Frauwallner, *Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung*, [w:] idem, *Kleine Schriften*, Wiesbaden: Franz Steiner, 1982, ss. 759–841.

¹⁰ Angielski przekład w: Fernando Tola i Carmen Dragonetti, *op.cit.*, ss. 1–53.

*Hetucakraḍamaru*¹¹, *Nyāyamukha*¹², *Sāmānyalakṣaṇaparīkṣā* (z autokomentarzem) i jego największe dzieło *Pramāṇasamuccaya*¹³ z autokomentarzem. Ostatni z nich, będący sumą filozoficzną rozwijającą jego pomniejsze teksty, stał się fundamentem epistemologii buddyjskiej¹⁴, nieco przyćmionym jedynie przez wielki komentarz Dharmakirtiego.

Rytm jego życia wyznaczał nie tyle uniwersytet i filozofia, ile raczej tzw. dwanaście aspektów praktyki jogicznej¹⁵. Zmarł w lasach Orisy, gdzie podczas jego odosobnień medytacyjnych wydarzyło się wszystko, co najważniejsze w jego życiu, znacznie ważniejsze od niezliczonych debat, w których wygrane zapewniły mu przydomek „największego byka debat filozoficznych”.

Oprócz wielu pokonanych w debatach adwersarzy, z których część została buddystami, Dignaga pozostawił po sobie jednego zdolnego ucznia o imieniu

¹¹ Przekład i komentarz w: R.S.Y. Chi, *Buddhist Formal Logic. A Study of Dignāga's Hetucakra. K'uei-chi's Great Commentary on the Nyāyapraveśa*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1990; Huanhuan He, Leonard W.J. van der Kuijp, *Once Again on the *Hetucakraḍamaru: Rotating the Wheels*, „Journal of Indian Philosophy”, vol. 44, 2016, ss. 267–302.

¹² Giuseppe Tucci, *The Nyāyamukha of Dignāga*, Heidelberg: Materialien zur Kunde des Buddhismus 1930. Dignadze przypisuje się oparty na *Nyāyamukha* tekst zatytułowany *Nyāyapraveśa*. Więcej na ten temat por. Musashi Tachikawa, *A Sixth-Century Manual of Indian Logic (A Translation of the Nyāyapraveśa)*, „Journal of Indian Philosophy”, vol. 1, 1971, s. 111–145.

¹³ Tekst ten nadal nie został w całości przełożony. Przekłady poszczególnych rozdziałów znajdują się w następujących publikacjach: Hattori Masaaki, *Dignāga, On perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968; Richard Hayes, *Diñnāga's Views on Reasoning (svārthānumana)*, „Journal of Indian Philosophy” 8 (1980), ss. 219–277 (zawiera pełne tłumaczenie drugiego rozdziału dotyczącego wniosku dla pożytku własnego); Richard P. Hayes, *Dignaga on the Interpretation of Signs*, Dordrecht: Kluwer, 1988, ss. 231–309 (przekłady rozdziału II i V, dotyczącego teorii pojęć); Ole Holten Pind, *Dignāga's Philosophy of Language. Pramāṇasamuccayavṛtti on anyāpoha*, Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2016.

¹⁴ W kwestii buddyjskich tekstów logicznych wyprzedzających erę Dignagi por. Giuseppe Tucci, *Pre-Diñnāga's Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*, Kathmandu: Pilgrims Book House, 1998.

¹⁵ Trzy z nich dotyczą jedzenia, trzy odzieży, a sześć miejsca przebywania. Do pierwszej trójki zalicza się: 1) jedzenie wyłącznie tego, co zostało podarowane żebrzącemu ascecie (taki sposób wspierania czyjejś praktyki duchowej był w Indiach sposobem gromadzenia pozytywnej karmy), 2) jedzenie na siedząco z postanowieniem, że po wstaniu nie będzie się już przyjmować pokarmu, co miało zapobiegać obżarstwu, 3) jeden posiłek dziennie. Druga trójka: 1) noszenie trzech szat (oznaczających wyświęconego mnicha), 2) noszenie tylko wełnianej odzieży, 3) noszenie odzieży, która jest sporządzona ze zużytych materiałów przez innych i szmat. Ostatnia grupa obejmuje: 1) przebywanie w miejscach odosobnionych i odludnych, 2) siedzenie pod drzewem, 3) funkcjonowanie bez dachu nad głową, 4) przebywanie na polach kremacyjnych i cmentarzach (by kontemplować nieśmiertelność), 5) siedzenie prosto (również spanie na siedząco), 6) przygotowanie siedziska z traw zawsze w ten sam sposób.

Iśwarasena, który był pierwszym komentatorem jego dzieła. Choć Iśwarasena nie dorównywał swojemu mistrzowi, to jednak jego udziałem była największa satysfakcja, jaką może mieć nauczyciel, a mianowicie uczeń zdolniejszy od niego samego. Życzeniem owego ucznia było trzykrotne przestudiowanie *opus magnum* Dignagi *Pramānasamuccaya* pod kierunkiem Iśwaraseny. Kiedy przeto ten wyjaśniał mu je po raz pierwszy, uczeń zrozumiał je dokładnie tak, jak rozumiał je sam Iśwarasena. Kiedy wyjaśnił mu je po raz drugi, uczeń zrozumiał je dokładnie tak, jak rozumiał je sam Dignaga. Skończywszy trzecie objaśnienie Iśwarasena polecił swemu uczniowi, by zajął pozycję jego własnego adwersarza, i poprawiając jego błędy w rozumieniu Dignagi, sam napisał komentarz do *Kompendium*. Tak oto wypełniła się historyczna rola Iśwaraseny, jako ogniwa między dwoma ostatnimi „ozdobami upiększającymi świat”, bo tymże jego dociekliwym uczniem był Dharmakīrti, który napisał *Pramānavārttika* – swój wielki komentarz do głównego dzieła Dignagi. Ten komentarz – jak komentarz Plotyna do Platona – stał się samodzielnym, oryginalnym dziełem filozoficznym, co więcej dziełem najważniejszym dla późniejszej epistemologii buddyjskiej, która od tej pory miała już być tylko przypisami do Dharmakīrtiego. Tak oto:

Tymi, którzy zapoczątkowali tradycję traktatów epistemologii buddyjskiej byli ojciec Dignaga i jego syn. Uczony Dignaga napisał sto osiem pomniejszych traktatów epistemologicznych oraz podsumowanie całej ich treści – *Pramānasamuccaya*. Jeśli chodzi o komentowanie jego myśli przewodniej, wspaniały Dharmakīrti napisał zbiór siedmiu traktatów epistemologicznych: trzy główne, które są niczym korpus i cztery pomniejsze niczym odgałęzienia. Na trzy główne traktaty niczym korpus składa się obszerny tekst *Pramānavārttikakārika*¹⁶, nieco skrócony *Pramānaviniścaya*¹⁷,

¹⁶ Tekst ten nie został dotychczas w całości przełożony. Obszerne fragmenty znajdują się w następujących publikacjach: *The Pramānavārttikam of Dharmakīrti. An English Translation of the First Chapter with the Autocommentary and with Elaborate Comments* [kārikās I–LI], przeł. S. Mookerjee i H. Nagasaki, Patna: Nava Nālandā Mahāvihāra, 1964; Tom F.J. Tillemans, *Dharmakīrti's Pramānavārttika. An annotated translation of the fourth chapter* (parāthānumana), Vol. 1 (k. 1–148), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000; Richard P. Hayes, Brendan S. Gillon, *Introduction to Dharmakīrti's Theory of Inference as Presented in Pramānavārttika Svopajñavṛtti 1–10*, „Journal of Indian Philosophy” 19 (1991), ss. 1–73 oraz *Dharmakīrti on the Role of Causation in Inference as Presented in Pramānavārttika Svopajñavṛtti 11–38*, „Journal of Indian Philosophy” 36 (2008), ss. 335–404.

¹⁷ Zachodnie przekłady: Ernst Steinkellner, *Dharmakīrti's Pramānaviniścayaḥ. Zweites Kapitel: Svārthānumānam. Teil 1: Tibetischer Text und Sanskrittexte*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1973 oraz *Dharmakīrti's Pramānaviniścayaḥ. Zweites Kapi-*

najkrótszy *Nyāyabindu*¹⁸. Na cztery pomniejsze traktaty niczym odgałęzienia składają się: *Hetubindu*¹⁹, *Sambandhparikṣā*²⁰, *Samtānāntarasiddhi*, *Vādanyāya*^{21,22}.

Działalność Dignagi i Dharmakirtiego przypadła na okres burzliwych dyskusji filozoficznych w Indiach²³. Dojrzałe systemy metafizyczne poszczególnych tradycji duchowych Indii w ogniu debat stały się obiektem zarówno zacieklej ataków, jak i żąrtkiej obrony, co spowodowało zwrot w filozofii indyjskiej. Był to w tej sytuacji zwrot naturalny ku technikom argumentacji, problematyce uzasadniania wiedzy, szeroko rozumianej logice i epistemologii, które miały dostarczać wsparcia i potwierdzenia metafizycznych tez religijno-filozoficznych systemów myśli indyjskiej. Tak oto epistemologia i logika zaczęły się rozwijać w służbie metafizyki, co zdecydowało o ich pragmatycznym czy praktycznym charakterze – miały uzasadniać kanoniczne teksty poszczególnych tradycji. Nie można ich więc uznawać za dziedzinę czysto formalną nawet tam, gdzie traktuje o sylogistyce, ta ostatnia bowiem nigdy nie była celem samym w sobie rozważań filozoficznych, a tym bardziej debat, w których dyskredytacja logiki przeciwników równała się dyskredytacji metafizyki na jej podstawie zbudowanej. Co więcej, wedle honorowego kodeksu filozoficznych debat dobry styl nakazywał przegranemu stać się uczniem tego, kto go pokonał.

Filozofia nie była w Indiach kwestią akademickiego zainteresowania. Zmiana filozofii oznaczała zmianę całej perspektywy i orientacji życiowej. Toteż zwycięstwo

tel: *Svārthānumānam. Teil 2: Übersetzung und Anmerkungen*, Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979; Tilmann Vetter, *Dharmakīrti's Pramāṇavinīścaya* 1. Kapitel: *Pratyakṣam*. Einleitung, Text der tibetischen Übersetzung, Sanskritfragmente, deutsche Übersetzung, Wien: Kommissionsverlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1966.

¹⁸ Zachodnie przekłady w: Alex Wyman, *A Millennium of Buddhist Logic*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1999, ss. 45–77 (wraz z komentarzem Kamalaszili, ss. 75–100); F.Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, Delhi: LPP, 1999, t. II (wraz z komentarzem Dharmottary).

¹⁹ Zachodnie przekłady: Ernst Steinkellner, *Dharmakīrti's Hetubinduḥ*, Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1967, t. I, II; Pradeep P. Gokhale, *Hetubindu of Dharmakīrti*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1997.

²⁰ V.H. Jha, *The Philosophy of Relations (Containing the Sanskrit Text and English Translation of Dharma Kīrti's Sambandhparikṣā with Prabhācandra's Commentary)*, Delhi: Sri Satuburu Publications, 1990.

²¹ Pradeep P. Gokhale, *Vādanyāya of Dharmakīrti. The Logic of Debate*, Delhi: Sri Satuguru Publications, 1993.

²² Namgjel Dragpa, *Epistemologia w naukach buddyjskich*, w niniejszym tomie.

²³ Szczególnie interesująco przedstawiały się epistemologiczne spory buddyizmu i njaji. Na ten temat por. Pradeep P. Gokhale, *Inference and Fallacies Discussed in Ancient Indian Logic. With Special Reference to Nyaya and Buddhism*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1992.

w debacie filozoficznej było kwestią zasadniczą dla zachowania własnej religii, sposobu życia, a przegrana oznaczała klątwę niechlubnej śmierci lub apostazję od przyjętej wiary. W Indiach nie istniała faktycznie linia demarkacyjna między filozofią a religią. Religia bez wsparcia filozoficznego była nie do pomyślenia²⁴.

Śladami Dignagi i Dharmakirtiego podążały w owych debatach kolejne pokolenia ich uczniów i kontynuatorów, wśród których najważniejszymi mieli się okazać Dewendrabuddhi, Dharmottara, Pradžniakaragupta, Siantarakszita. Ich komentarze wyznaczyły trzy główne nurty interpretacji filozofii Dharmakirtiego²⁵: filologiczny (Dewendrabuddhi, Szakjabuddhi) zmierzający do możliwie dosłownej wykładni jego epistemologii, filozoficzny (Dharmottara, Dźnianszri, Siankarananda) ujmujący go w ramach jogaczary oraz religijny (Pradžniakaragupta, Jamari, Dżina) w duchu środkowej drogi²⁶.

Migrując z Indii do Tybetu, epistemologia buddyjska straciła swój naturalny kontekst debat z niebuddyjskimi systemami i stała się z czasem kwestią wewnątrzbuddyjskich sporów doktrynalnych, w których już tylko z poczucia wierności dawnej indyjskiej tradycji przywoływano stanowiska niebuddyjskich adwersarzy. Z czasem zaś ta część problematyki epistemologicznej, którą Europa skłonna jest dziś kojarzyć z logiką i teorią wiedzy, zaczęła odgrywać rolę koniecznego zaplecza metodologicznego w filozoficznym kształceniu oraz swego rodzaju narzędzia pozwalającego wyćwiczyć umysł w precyzyjnym myśleniu, jakiego wymagano od studiujących nauki Buddy.

Tybetańska recepcja i rozwój epistemologii buddyjskiej biegnie dwoma nurtami zwanymi tradycją Ngoga (*rngog lugs*) i tradycją Sakja Pandity (*sa lugs*).

Pierwszą wielką postacią buddyjskiej epistemologii tybetańskiej jest Ngok Loden Szerab (*rngog lo tsā ba blo ldan shes rab*, 1059–1109) nie bez powodu noszący zaszczytny przydomek „lotsała” nadawany w Tybecie wybitnym tłumaczom. Fundamentalną rolę w początkowym okresie rozwoju epistemologii tybetańskiej odegrał jego przekład *Pramānaviniścaya*. Dzieło to, szeroko komentowane przez Ngoga, było podstawowym źródłem wiedzy epistemologicznej w Tybecie do czasu, gdy Sakja Pandita poprawił ostatecznie przekład

²⁴ Satkari Mookerjee, *Buddhist Philosophy of Universal Flux*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1975, s. xxxviii.

²⁵ Na ten temat por. F.Th. Stecherbatsky, *Buddhist Logic, op.cit.*, ss. 39–47.

²⁶ Kwestię przynależności Dharmakirtiego do tradycji środkowej drogi negatywnie – wbrew niektórym indyjskim świadectwom – rozstrzyga Ernst Steinkellner. Por. jego tekst *Is Dharmakīrti a Mādhyamika?* [w:] David Seyfort Ruegg & Lambert Schmithausen (red.), *Earliest Buddhism and Madhyamaka*, Leiden: E.J. Brill, 1990, ss. 72–89.

głównego dzieła Dharmakirtiego *Pramānavārttika*²⁷, które dzięki jego nieustrudzonej działalności nauczycielskiej stało się w końcu ostatecznym i najbardziej fundamentalnym źródłem epistemologii tybetańskiej.

Jako tłumacz lub redaktor wcześniejszych tłumaczeń Ngog miał swój udział w przekładach następujących dzieł buddyjskiej epistemologii indyjskiej:

Dharmakirti	<i>Pramānavārttika,</i> <i>Pramānaviniścaya,</i> <i>Nyāyabinduprakaraṇa,</i>
Dharmottara	<i>Pramānaviniścayaṭīkā,</i> <i>Nyāyabinduṭīkā,</i> <i>Prāmāṇyaparīkṣā,</i> <i>Anyāpohanāmaprakaraṇa,</i> <i>Kṣaṇabhaṅgasiddhi,</i>
Pradźnakaragupta	<i>Pramānavārttikālamkāra</i> ²⁸ ,
Jamari	<i>Pramānavārttikālamkāraṭīkā Suparīsuddhī,</i>
Śaṃkaranandana	<i>Anyāpohasiddhi,</i> <i>Pratibandhasiddhi.</i>

Na tym jednak nie kończą się jego dokonania. W sumie przełożył i zredagował 54 dzieła należące do kangjuru i tengjuru²⁹, współpracując z blisko dwudziestoma uczonymi z Kaszmiru, Nepalu, Indii oraz Tybetu³⁰. Przekładał też dzieła Asangi wraz z komentarzami, tak ważne dla późniejszej tradycji szentong. I „choć rŋgog lo tsā ba jest najlepiej znany ze swej pracy w obszarze zwanym pāramitāyāna, na który składają się prajñāpāramitā, madhyama-ka i abhidharma, to nie powinno się nie doceniać jego literackiej działalności obejmującej również vajrayāṇę, przełożył bowiem osiemnaście dzieł, które

²⁷ Zgodnie z danymi w kolofonie tekst ten najpierw przełożyli Ma Gele Lodrö i Subhūtiśrīśānti. Następnie poprawili go Ngog i Bhavyarāja. Ostateczną wersję ustalili Śākyaśrībhadra, Sakja Pandita oraz niewymienieni z nazwiska „inni”. W kwestii datowania tybetańskich tłumaczeń tego tekstu i ich autorstwa por. Marek Mejor, *On the Date of the Tibetan Translations of the Pramānasamuccaya and the Pramānavārttika*, [w:] Ernst Steinkellner (red.), *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1991, ss. 175–185.

²⁸ Niejasną sytuację udziału Ngoga w tłumaczeniu *Pramānavārttikālamkāra* omawia Leonard W.J. van der Kuip, *Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology. From the Eleventh to the Thirteenth Century*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1983, ss. 31n.

²⁹ Dokładną listę jego osiągnięć translatorskich por. Ralf Kramer, *The Great Tibetan Translator. Life and Works of rNgog Blo ldan shes rab (1059–1109)*, München: Indus Verlag, 2007, ss. 53–70.

³⁰ Ich listę por. *ibidem*, s. 124n.

mieszczą się w tej domenie buddyzmu”³¹. Dżamgön Kongtrul Lodrö Thaje (*'jam mgon kong sprul blo gros mtha' yas*, 1813–1900) w swej słynnej *Encyklopedii* [*shes bya kun khyab*] faktycznie wymienia go jako zasłużonego tłumacza wielkiej liczby tantr i jako tego, kto ustanawia tradycję przekazu ich nauczania, a na dodatek jako jego szczególną zasługę odnotowuje poprawienie przekładu *Pradžniaparamity w stu tysiącach wersów* i uzupełnienie go o wiele brakujących nazw stanów medytacyjnych. A skoro tego rodzaju teksty liczą się przede wszystkim dla tybetańskich tradycji zorientowanych raczej na praktykę medytacyjną niż na debaty filozoficzne, to może zbyt pośpiesznie w interpretacji tekstów Maitreji zalicza się go do „tradycji analitycznej” (rozwijanej później przez szkołę Gelugpa), której przeciwstawiano tradycję medytacyjną (szkół Sakya, Kagyu i Njingma). Jak na złość temu późnemu podziałowi, którego sam Ngog Lotsała nie mógł znać, Taranatha i Kongtrul wymieniają go w linii przekazu nauk madhjamiki szentong zwalczanej przez analitycznie nastawioną Gelugę. Z kolei wedle Sakja Czogdena Ngog nie utożsamiał pustki ze świadomością pierwotną [*ye shes*], co nie pozwala na zaliczenie go do tradycji szentong³². Można natomiast uznać go za filozofa środkowej drogi w jej najbardziej źródłowej formie (wyprzedzającej podział na prasangikę i swatantrikę), który swą interpretację Dharmakirtiego oparł na tekstach Nagardżuny³³.

Jak każda postać wielkiego formatu Ngog Lotsała wymyka się zatem wprowadzanym w późniejszym okresie podziałom dokonywanym zwykle z punktu widzenia szkół i kierunków, które formowały się już po jego śmierci. Poza tym Ngog miał tendencję raczej do uzgadniania przeciwstawnych stanowisk szkół buddyjskich niż ich kontrastowania. Jak podsumowuje van der Kuijp, „jest ostatecznie jednym z pierwszych Tybetańczyków, którzy weszli w kontakt z tak wieloma odmiennymi formami buddyzmu filozoficznego, z których każda rościła sobie pretensje do reprezentowania ścieżki Buddy. Nic dziwnego zatem, że czynił z głębi serca wysiłki, by uzgadniać przeciwstawne aspekty poglądu odnajdywane w tekstach, które studiował i tłumaczył”³⁴.

³¹ Leonard W.J. van der Kuijp, *Contributions...*, *op.cit.*, s. 32n.

³² Por. Kuijp, *Contributions...*, *op. cit.*, s. 50. Więcej na temat tego utożsamienia w tradycji szentong por. VIII Karmapa Mikjo Dordże, *Pochodnia madhjamiki szentong*, przeł. Artur Przybysławski, Warszawa: Iskry, 2012.

³³ Chodzi tu oczywiście o teksty należące do tzw. zbioru tekstów o argumentacji – por. Nagardżuna, *Filozofia pustki i wzajemnego wylaniania*, przeł. Artur Przybysławski, Kęty: Marek Derewiecki, 2014, s. 9. Por. Kuijp, *Contributions...*, *op. cit.*, s. 35.

³⁴ Kuijp, *Contributions...*, *op. cit.*, s. 46.

W roku śmierci Ngoga na świat przyszedł Czapa Czökji Sengge (*Phya pa chos kyi seng ge*, 1109–1169)³⁵, który we wczesnym okresie rozwoju epistemologii tybetańskiej stał się niezwykle wpływową postacią³⁶. W przeciwieństwie do swego wielkiego poprzednika nie znał sanskrytu, a więc swoją znajomość filozofii Dharmakirtiego i Dignagi zawdzięczał tylko swym tybetańskim nauczycielom³⁷ i przekładowi, które w tym okresie nie uzyskały ostatecznego kształtu i miały być jeszcze redagowane przez kolejne pokolenie wielkich tybetańskich uczonych, takich jak Sakja Pandita. Czapa Czökji Sengge stworzył własną wykładnię epistemologii buddyjskiej, która w wielu punktach znacznie odbiegała od kanonicznej wersji indyjskiej. W ten sposób położył podwaliny realistycznego nurtu w epistemologii tybetańskiej, który później stał się główną wykładnią szkoły Gelug. Jak twierdzą tybetańscy historycy, w swej interpretacji Dharmakirtiego pomijał w jego dziele fragmenty odwołujące się do *cittamatry* i *sautrantiki*, ustanawiając przy tym swą realistyczną interpretację na podstawie *waibhasziki*, wedle której przedmioty dane są poznającemu umysłowi wprost, bez pośrednictwa przedstawienia. Była to więc nie tylko interpretacja jednostronna, ale też dość zaskakująca z uwagi na fakt, że sam Dharmakirti skłonny był krytykować *waibhaszikę*³⁸. Jak pisze Kuijp, „niemal rozmyślnie odrzucił nie tylko wiele z tego, co stanowiło podstawę *Pramānavārttika*, ale także z tego, co było zasadnicze dla *Pramānaviniścaya*, i co tworzyło rdzeń spekulacji *ngog lugs* [tradycji tłumacza Ngoga]”³⁹. Jeśli zatem nadal był do tej tradycji zaliczany, to z pewnością nie jako myśliciel ściśle za nią podążający, lecz raczej jako wykraczająca poza nią osobowość filozoficzna tak wyrazista, by na długi czas stać się punktem odniesienia zarówno dla jego krytyków, jak i kontynuatorów⁴⁰.

³⁵ Por. wyczerpujące informacje o jego życiu i twórczości w tekście Pascale Hugon *Compiled Information on the Life and Works of Phya pa Chos kyi seng ge and Bibliographical Resources*, <http://www.ikga.oeaw.ac.at/mediawiki/images/7/73/CompiledInformationPhyaPa.pdf> (dostęp 28.05.2016).

³⁶ Por. Leonard W.J. van der Kuijp, *Phya-pa chos-kyi seng-ge's impact on Tibetan Epistemological Theory*, „Journal of Indian Philosophy”, vol. 5, 1978, ss. 355–369.

³⁷ Jego nauczycielem był jeden z głównych uczniów Ngoga – Drolungpa (gro lung pa). Epistemologii i środkowej drogi uczył się zaś głównie od Gjamara Czangczub Dragpy (rgya dmar byang chub grags), który z kolei był uczniem dwóch innych wielkich uczniów Ngoga – Kjungpa (khyung rin chen grags) i Gangpy Szeu (gangs pa she'u).

³⁸ Por. Kuijp, *Contributions...*, *op. cit.*, s. 63.

³⁹ *Ibidem*, s. 64.

⁴⁰ Również jego interpretacja filozofii środkowej drogi budziła kontrowersje, ale i na tym polu cieszył się niemałym autorytetem (zwłaszcza po wygranej debacie z indyjskim uczonym Dżajanandą (Jayānanda)). Por. Kuijp, *Contributions...*, *op. cit.*, ss. 68–70, oraz Helmut Tauscher, *Phya pa chos*

Jedną z jego wielkich zasług dla epistemologii tybetańskiej i buddyjskiej w ogóle jest podniesienie definicji i sposobu definiowania do rangi odrębnego, później szeroko dyskutowanego problemu filozoficznego, którego nie podejmowali ani Dignaga i Dharmakirti, ani ich wielcy indyjscy komentatorzy⁴¹. Oprócz tego Czapa Czökji Sengge dał również Tybetowi coś, co do dziś turystom kojarzy się z tym krajem – charakterystyczne debaty klasztorne prowadzone przez krzykliwych mnichów klaszczących w dłonie, którzy w ten sposób z oddaniem i zapałem stosują sylogistyczne metody dowodzenia i sztukę prowadzenia sporów filozoficznych⁴², sformułowane właśnie przez Czapę Czökji Sengge w jego głównym dziele epistemologicznym *Kompendium epistemologii usuwające ciemności umysłu* (*Tshad ma bsdu pa yid kyi mun sel*)⁴³. O tym, jak ważne było to dzieło w filozofii Tybetu, niech świadczy fakt, że na pewien czas przyćmiło nawet autorytet *Pramānaviścaya*, stając się istic tybetańskim wykładem epistemologii, która u swych początków pozwoliła sobie na coś, co zawsze później piętnowała – na odejście od Dharmakirtiego.

Nie bez powodu zatem Czapa Czökji Sengge stał się celem ostrej krytyki Sakja Pandity (*sa skya paNDita kun dga rgyal mtshan* 1182–1251), który za cel postawił sobie sprostowanie błędów tybetańskiej recepcji filozofii Dignagi i Dharmakirtiego. Z takim zamiarem pisał Sakja Pandita swoje fundamentalne dzieło:

Pośród głosicieli teorii poznania prawdziwego są i tacy, którzy nie dostrzegają błędnych koncepcji. Ten [tekst] został zatem napisany, aby ich obalić i proklamować prawdziwe treści⁴⁴.

Choć niewymieniany tu z imienia, najważniejszy głosiciel tychże błędnych teorii to oczywiście Czapa Czökji Sengge uznany za głównego eksponenta tradycji Ngoga. Nie znał on sanskrytu, stał się więc nadzwyczaj łatwym celem Sakja

kyi seng ge as a Svātantrika, [w:] Georges B.J. Dreyfus, Sara L. McClintock (red.), *The Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction: What Difference Does a Difference Make?* Boston: Wisdom Publications, 2003, ss. 207–256.

⁴¹ Por. Kuijp, *Contributions...*, *op. cit.*, ss. 65–68.

⁴² Na temat formy i funkcji tybetańskich debat filozoficznych por. Shunzo Onoda, *Monastic Debate in Tibet. A Study on the History and Structures of bsdu grwa Logic*, Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 1992.

⁴³ Oprócz niego miał jeszcze napisać komentarz do *Pramānaviścaya* oraz *shes bya gzhi lnga'i bshad pa*.

⁴⁴ TR 48 [*yang dag pa'i shes pa dag pa la rigs pa smra bar khas 'che ba rnam kyang log par rtog pa du ma mthong bas de sun dbyung ba dang yang dag pa'i don gtan la dbab pa'i phyir 'di brtsam mo*/].

Pandity, który miał za sobą kilkuletnie studia nad filozofią Dharmakirtiego pod kierunkiem kilku indyjskich uczonych. Byli nimi Sākyaśrībhadrā, Sugataśrī, Samghaśrī, Dānaśīla⁴⁵, których do podróży zmusiła niszczycielska działalność muzułmanów w Indiach. Dzięki nim właśnie Sakja Pandita miał okazję nie tylko gruntownie studiować epistemologię w sanskryckich oryginałach, ale także dokonać własnych przekładów i poprawić istniejące (zwłaszcza *Pramānavārttika*), ustalając w ten sposób ich ostateczną formę w tybetańskiej literaturze filozoficznej. W swym dziele uzgodnienia epistemologii tybetańskiej z jej indyjskimi korzeniami nie ograniczył się do przekładów, napisał bowiem jedno z jej pomnikowych dzieł, studiowane po dziś dzień i obrosłe wieloma komentarzami – *Skarbnicę epistemologii (tshad ma rig pa'i gter)* powstałą około roku 1219. Jego rangę w filozofii tybetańskiej można porównać z *Krytyką czystego rozumu*, a sposób jego powstania przypominał *Enneady* Plotyna, który, uważając się jedynie za wiernego komentatora Platona, stworzył własną, oryginalną filozofię. Tak też dzieło Sakja Pandity nie tylko korygowało błędne wykładnie kanonicznej literatury indyjskiej, ale też stało się swoistym tybetańskim wykładem epistemologii buddyjskiej, nieuniknionym punktem odniesienia dla każdego, kto później zarówno komentował indyjskich mistrzów, jak i pisał własne traktaty epistemologiczne. Wraz ze swym autokomentarzem *Skarbnica* „stanowi faktycznie pierwszą próbę, czy to w Indiach, Tybecie, Chinach czy w Mongolii, zbudowania sensownej całości z ogromnego korpusu dzieł logicznych napisanych przez jego indyjskich prekursorów. Sama intelektualna moc, która wibruje w tle tego przedsięwzięcia może tylko zadziwiać i raz za razem ukazuje geniusz tego człowieka”⁴⁶. Dzieło to, oparte głównie na *Pramānasamuccaya* Dignagi i siedmiu traktatach Dharmakirtiego ze szczególnym uwzględnieniem *Pramānavārttika*, otworzyło nową erę tybetańskiej epistemologii, dla której ten ostatni traktat stał się od tej pory ostatecznym, najwyższym i niekwestionowanym autorytetem; Sakja Pandita zaś złożył przyrzeczenie, iż do końca życia codziennie będzie komentował główne dzieło Dharmakirtiego swych wykładach. Z kolei *Skarbnica epistemologii* – będąca zarówno wielkim podsumowaniem buddyjskiej epistemologii Indii, jak i rozrachunkiem z epistemologią Tybetu – stała się wykładnią, wobec której stanowisko zająć musiała każda późniejsza tybetańska teoria poznania i w ten sposób zainicjowana została *sa lugs*, czyli tradycja Sakja Pandity.

⁴⁵ Więcej na ten temat por. David P. Jackson, *The Entrance for the Wise. Sa-skya Paṇḍita on Indian and Tibetan Traditions of Pramāna and Philosophical Debate*, Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien 1987, ss. 107–113.

⁴⁶ Kuijp, *Contributions...*, *op. cit.*, s. 101.

Do tradycji Ngoga, z której wywodzi swój wykład epistemologii szkoła Gelugpa, i tradycji Sakja Pandity, który jest ojcem wykładni szkoły Sakja, dodaje Kongtrul (jam mgon kong sprul blo gros mta' yas, 1813–1899) jeszcze trzecią, związaną ze szkołą Kagyu, tradycję, która wywodzi się od VII Karmapy:

Bez opierania się na tradycjach objaśniania i komentarzy zarówno indyjskich jak i tybetańskich Zwycięzca, wszechwiedzący siódmy [Karmapa] Czödrak Gjatso tylko dzięki własnym zdolnościom podsumował i objaśnił pełną intencję siedmiu [traktatów Dharmakirtiego], co [złożyło się na] nadzwyczajny traktat *Ocean tradycji tekstów epistemologicznych* [otwierający] tradycję rydwanu sposobów rozumowania, których wcześniej nie było⁴⁷.

Sam będąc kagyupą Kongtrul oczywiście przyznaje szczególne miejsce głowie swojej szkoły, VII Karmapie (chos grags rgya mtsho, 1454–1506), który jest autorem jednego z najoryginalniejszych komentarzy do Dharmakirtiego. Trudno jednak w przypadku tego dzieła mówić o jakimś wielkim, szczególnym nurcie na miarę tych, które wywodziły się z tradycji Ngoga i Sakja Pandity. Komentarz VII Karmapy *Ocean tradycji tekstów epistemologicznych, do którego spływają rzeki wszystkich doskonałych objaśnień poznania właściwego* [*tshad ma legs par bshad pa thams cad kyi chu bo yongs su ,du ba rigs pa'i gzhung lugs kyi rgya mtsho*] wydaje się raczej wspaniałą samotną wyspą, dziełem niezwykle oryginalnym, które jednak pozostało niemal jedyną perłą epistemologii szkoły Kagyu. Strukturę tego tekstu wyznacza *Pramānavārttika*, jako że ten tekst jest głównym przedmiotem komentarza, ale oczywiście obficie korzysta Karmapa z pozostałych tekstów Dharmakirtiego, rezerwując też obszernie, odrębne miejsce na interpretacje ujęcia Dignagi. Jeśli chodzi o styl komentarza, jest on nazywany soteriologicznym, Karmapa stara się bowiem pokazać związek epistemologii z esencją buddyjskiej praktyki, co owocuje również szczególną, doniosłą interpretacją poglądu szentong zawartą w tym dziele⁴⁸.

⁴⁷ kong sprul yon tan rgya mtso, *shes bya kun khyab*, Pekin: People's Publishing House, 2002, s. 419n. [*rgyal dbang thams cad mkhyen pa bdun pa chos grags rgya mtshos rgya bod gnyis ka'i bshad srol dang 'grel Ti+'ka la ma ltos par sde bdun gyi dgongs pa dpyis phyin pa rang stobs kho nas bsdu shing bkral ba thun min gyi bstan bcos rig gzhung rgya mtsho zhes rigs pa'i tshul snga na med pa'i shing rta'i lam srol gnyis pa dang*].

⁴⁸ Por. Georges B.J. Dreyfus, *Recognizing Reality. Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1997, s. 432. Por. również Anne Burchardi, *The Role of Rang rig in the Pramāna-based Gzhan stong of the Seventh Karmapa*, [w:] Roger R. Jackson, Matthew T. Kapstein (red), *Mahāmudrā and the bKa'-brgyud Tradition*, IITBS 2011 [PIATS 2006: Proceedings of the Eleventh Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Königswinter 2006], ss. 317–344.

Szkoła Karma Kagyu nigdy nie była szczególnie zainteresowana rozwijaniem teorii poznania właściwego, podobnie jak Njingma, gdyż obie te blisko spokrewnione linie uznaje się za tzw. linie urzeczywistnienia (*sgrub brgyud*), w których nacisk kładzie się na praktykę medytacyjną. Toteż *pramāna* stała się głównie domeną dwóch pozostałych szkół, Sakja i Gelug, które nazywano liniami objaśnień (*bshad brgyud*). Szkoła Kagyu w teorii poznania deklaruje swoje bliskie pokrewieństwo z systemem Sakja Pandity, co nie oznacza jednak, że z nim nie polemizuje, niejednokrotnie bardzo zdecydowanie, czego liczne dowody znaleźć można w *Oceanie* Karmapy. Prócz tego genialnego dzieła, które miało być po prostu podyktowane z pamięci przez jego autora⁴⁹, teksty poświęcone poznaniu właściwemu w szkole Kagyu można policzyć na palcach jednej ręki. Jest to *Objaśnienie ścieżki poznania [przeznaczone] dla władcy istot [skye dgu'i bdag po la rigs lam gsal byed]* Namgjela Dragpy (XVI w.), który, jak potwierdza to jego tytuł: *yongs 'dzin*, był głównym nauczycielem IX Karmapy Łangczuga Dordże (*dbang phyug rdo rje*, 1555–1603). Tekst Namgjela Dragpy – przekładany tu we fragmentach – jest wprowadzeniem w epistemologię buddyjską, napisanym specjalnie dla Karmapy, które zapewne służyło jako podstawa dla wykładów pogłębiających zarysowaną problematykę. Składa się w dwóch części: klasyfikacji wnioskowań (*rtags rigs*) oraz tzw. nauki o umyśle (*blo rig*), która *de facto* jest encyklopedią zawierającą wszystkie definicje i podziały siatki pojęciowej epistemologii buddyjskiej. Kolejnym tekstem poświęconym epistemologii w szkole Kagyu jest niewielki traktat VI Szamara Mipharma Czokji Łangczuga (*mi pham chos kyi dbang phyug*, 1584–1630) *Popularne kompendium budzące inteligencję i radość [thun mong bsdu pa'i sdom tshig blo gsal dga' bskyed]* napisany w zrytmizowanej formie ułatwiającej jego zapamiętanie, będący zarysem epistemologii buddyjskiej, traktowanym jako punkt wyjścia do poważniejszych studiów. Prócz wymienionych tekstów dwa fragmenty poświęcone omówieniu epistemologii i jej historii znaleźć można w wielkiej *Encyklopedii* Kongtrula. Pierwszy, który został przełożony powyżej, dotyczy historii epistemologii buddyjskiej, drugi zaś stanowi skrótowe przedstawienie ważniejszych zagadnień epistemologicznych.

⁴⁹ Por. świadectwo naocznego świadka spisania tego traktatu przełożone w: Anne Burchardi, *The Role of Rang rig in the Pramāna-based Gzhan stong of the Seventh Karmapa*, *op. cit.*, ss. 324–326.

CZEŚĆ II

Edycja oryginału opiera się na następującym wydaniu:

yongs 'dzin rnam rgyal grags pa, *skye dgu'i bdag po la rigs lam gsal byed*, in: *blo gros mtha' yas pa'i mdzod*, Kathmandu: Rigpe Dorje Publications 2009, Vol. 12, ss. 29–31.

W przypisach podano różnice w następujących edycjach:

KLL – yongs 'dzin rnam rgyal grags pa, *skye dgu'i bdag po la rigs lam gsal byed*, Kathmandu: Karma Lekshey Ling Institute 2006, ss. 1–3.

VVIL – rnam rgyal grags pa, *skye dgu'i bdag po la rigs lam gsal byed*, w: zhwa dmar drug pa chos kyi dbang phyug, yongs 'dzin rnam rgyal grags pa, 'jam mgon blo gros mtha' yas, *bsdus sbyor gyi snying po kun bsdus rig pa'i mdzod/skye dgu'i bdag po la rigs lam gsal byed/tshad ma rig pa'i bsdus don'*, Varanasi-Sarnath: Vajra Vidya Institute Library 2012, ss. 19–21.

གསུང་གི་དབང་ཕྱུག་འཇམ་དཔལ་དབྱངས་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ།།

སྟོན་པ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱིས་དང་པོར་བྱང་རྒྱལ་མཚོག་ཏུ་ཐུགས་བསྐྱེད། བར་དུ་བསྐྱལ་པ་གངས་མེད་གསུམ་དུ་ཚོགས་བསགས། མཐར་མཛོན་པར་རྫོགས་པར་སངས་རྒྱས་ནས་ཚོས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་རིམ་པ་གསུམ་དུ་བསྐྱོར་ཞིང་། འཁོར་ལོ་གསུམ་པོ་རེ་ལའང་ལུང་གི་ཚོས་འཁོར་དང་། རྟོགས་པའི་ཚོས་འཁོར་གཉིས་གཉིས་སུ་ཡོད། ལུང་གི་ཚོས་འཁོར་ལ་ཡང་སངས་རྒྱས་ཀྱིས་གསུངས་པའི་བཀའ་དང་། དེའི་དགོངས་པ་འགྲེལ་བའི་བསྟན་བཅོས་གཉིས་སུ་ཡོད། བསྟན་བཅོས་ལ་ཡང་བཀའ་སློའི་དགོངས་པ་འགྲེལ་བར་བྱེད་པའི་བསྟན་བཅོས་དང་། བཀའ་སོ་སོའི་དགོངས་པ་འགྲེལ་བར་བྱེད་པའི་བསྟན་བཅོས་གཉིས་སུ་ཡོད། དང་པོ་ལ་ཡང་། བརྗོད་བྱ་གཏན་ལ་འབབས་པར་བྱེད་པའི་བསྟན་བཅོས་དང་། རྗོད་བྱེད་དག་པར་བྱེད་པའི་བསྟན་བཅོས་གཉིས་སུ་ཡོད།

དང་པོ་ནི། རིག་པའི་གནས་ལྗེའི་ནང་ནས་གཏན་ཚིགས་ཀྱི་རིག་པ་དང་། ཚད་མའི་བསྟན་བཅོས་རྣམས་ཡིན་ནོ། །དེས་ན་ཐར་པ་དང་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་འཐོབ་པར་འདོད་པ་དག་གིས་རིག་པའི་གནས་ལྗེ་ལ་མཁས་པར་བྱ་དགོས་ཏེ། མདོ་སྡེ་རྒྱན་ལས།

རིག་པའི་གནས་ལྗེ་དག་ལ་མཁས་པར་མ་བྱས་ན།།

འཕགས་མཚོག་གིས་ཀྱང་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་ཉིད་མི་འགྲུར་ཞིང་། །ཞེས་བཤད་པའི་ཕྱིར།

1 KLL: རིགས་
2 KLL, VVIL: ཐོབ་
3 KLL: རིགས་

EPISTEMOLOGIA W NAUKACH BUDDYJSKICH

Pokłon przed Mandżuszrigoszą, potężnym władcą nauk!

Nauczyciel, prawdziwie doskonały Budda najpierw przyjął postawę umysłu najwyższego oświecenia¹; następnie przez trzy nieprzeliczone kalpy² zbierał nagromadzenia; ostatecznie osiągnąwszy bezpośredni, doskonały stan buddy trzykrotnie obrócił kołem dharma. W każdym z trzech obrotów mamy również koło dharmy tekstów i koło dharmy urzeczywistnienia. W kole dharmy tekstów mamy zaś słowa wypowiedziane przez Buddę oraz traktaty komentujące ich myśl przewodnią. Traktaty natomiast są dwojakie: te, które komentują myśl przewodnią słów [Buddy] wziętych w ogólności oraz te, które komentują myśl przewodnią poszczególnych nauk [Buddy]. W pierwszym przypadku mamy traktaty dokonujące określenia treści oraz traktaty dokonujące wyklarowania środków wyrazu. Co się tyczy pierwszych, to spośród pięciu dziedzin wiedzy są traktatami wiedzy o dowodzeniu i traktatami o poznaniu właściwym³.

Toteż ci, którzy chcą osiągnąć wyzwolenie i wszechwiedzę, powinni być biegli w pięciu dziedzinach wiedzy. Albowiem jak mówi *Mahāyānasūtrālamkāra*,

Jeśli nie osiągnie się biegłości w pięciu dziedzinach wiedzy,

Nawet najwyższy aria nie stanie się wszechwiedzący⁴.

¹ Czyli stał się bodhisattwą.

² O pojęciu kalpy por. Akira Sadakata, *Góra Sumeru i kraina Sukhawati. Zarys kosmologii buddyjskiej*, przeł. Maciej Kanert, Poznań: Wyd. Moderski i S-ka, 2000, s. 99.

³ Nie wydaje się aby Namgjel Dragpa miał tu na myśli konkretny podział na dwa rodzaje traktatów. Ściśle rzecz ujmując, poznanie właściwe [*tshad ma*] to termin obejmujący zarówno percepcję bezpośrednią, jak i poznanie intelektualne–wnioskowanie, a zatem traktaty dotyczące wiedzy o dowodzeniu [*gtan tshigs kyas rig pa*] obejmowałyby tylko problematykę drugiego z nich.

⁴ Maitreya/Asanga, *Mahāyānasūtrālamkāra* 11.60.

རིག་⁴པའི་གནས་ལུ་མི། ལྷ་རིག་⁵པ་དང་། ཚད་མ་རིག་⁶པ། བཟོ་རིག་⁷པ་དང་། གསོ་བ་རིག་⁸པ།
ནང་རིག་⁹པ་དང་ལྟ་ལ་བྱེད། དེ་ཡང་སྒྲ་རིག་¹⁰པ་དང་ཚད་མ་རིག་¹¹པ་གཉིས་ཀྱིས་གྲུབ་མཐའ་དན་པ་
ཚད་གཅོད་པར་བྱེད་པ་དང་། བཟོ་རིག་¹²པ་དང་གསོ་བ་རིག་¹³པ་གཉིས་ཀྱིས་གཞན་རྗེས་སུ་འཛིན་པར་
བྱེད། ནང་རིག་¹⁴པས་ནི་རང་ཉིད་ཀྱན་ཤེས་པར་བྱེད་པ་ཡིན་ཏེ། མདོ་སྡེ་རྒྱན་ལས།

དེ་བས་གཞན་དག་ཚད་བཅད་རྗེས་སུ་བརྒྱུད་མྱིར་དང་།།
བདག་ཉིད་ཀྱན་ཤེས་བྱ་མྱིར་དེ་ལ་དེ་བརྗོན་བྱ། །ཞེས་བཤད་པའི་མྱིར།

ཚད་མའི་བསྟན་བཅོས་དེ་ལ་ཡང་། ལྷོ་རེལ་པའི་ཚད་མའི་བསྟན་བཅོས་དང་། ནང་པ་སངས་རྒྱས་པའི་ཚད་
མའི་བསྟན་བཅོས་གཉིས་སུ་ཡོད། ནང་པ་སངས་རྒྱས་པའི་ཚད་མའི་བསྟན་བཅོས་ཀྱི་སྲོལ་ཐོག་མར་འབྱེད་པ་
པོ་ནི་ཕྱོགས་གྲང་ཡབ་སྲས་ཡིན་ཏེ། སྲོལ་དཔོན་ཕྱོགས་ཀྱི་གྲང་པོས་ཚད་མའི་བསྟན་བཅོས་ཐོར་བུ་བ་བརྒྱ་ཙུ་
བརྒྱད་དང་། དེ་དག་གི་དོན་ཕྱོགས་གཅིག་ཏུ་བསྐྱུས་པ་ཚད་མའི་མདོ་ཀྱན་ལས་བཏུས་པ་མཛད་ཅིང་། དེའི་
དགོངས་པ་འབྲེལ་བར་བྱེད་པ་ལ་དཔལ་ཚོས་ཀྱི་བྲགས་པས་གཙོ་བོ་ལུས་ལྟ་བུའི་བསྟན་བཅོས་གསུམ་
དང་། འཕྲོས་པ་ཡན་ལག་ལྟ་བུའི་བསྟན་བཅོས་བཞི་སྟེ། ཚད་མའི་བསྟན་བཅོས་སྡེ་བདུན་མཛད་པ་ཡིན་
ནོ། །གཙོ་བོ་ལུས་ལྟ་བུའི་བསྟན་བཅོས་གསུམ་ནི། རྒྱས་པའི་བསྟན་བཅོས་ཚད་མ་རྣམས་འབྲེལ། ཅུང་
ཟད་བསྐྱུས་པ་ཚད་མ་རྣམས་ལས། ཤིན་ཏུ་བསྐྱུས་པ་ཚད་མ་རིགས་ཐིགས་དང་གསུམ་ལ་བྱེད། འཕྲོས་པ་ཡ་
ན་ལག་ལྟ་བུའི་བསྟན་བཅོས་བཞི་ནི། གཏན་ཚིགས་ཐིགས་པ་འབྲེལ་བ་བརྟག་པ། རྒྱུད་གཞན་རྒྱུབ་
པ། ཚོད་པའི་རིགས་པ་དང་བཞི་ལ་བྱེད།

དེ་དག་གི་བརྗོད་དོན་བསྐྱུས་ན་རྟོག་གི་ལུས་བརྒྱུད་དུ་འདུས་ཤིང་། རྟོག་གི་ལུས་བརྒྱུད་ནི།
མདོན་སུམ་ཡང་དག་དང་མདོན་སུམ་ལྟར་སྤང་། རྗེས་དཔག་ཡང་དག་དང་རྗེས་དཔག་ལྟར་སྤང་།

4 KLL: རིགས་
5 KLL: རིགས་
6 KLL: རིགས་
7 KLL: རིགས་
8 KLL: རིགས་
9 KLL: རིགས་
10 KLL: རིགས་
11 KLL: རིགས་
12 KLL: རིགས་
13 KLL: རིགས་
14 KLL: རིགས་

Owe pięć dziedzin wiedzy tworzą: gramatyka, epistemologia, wiedza praktyczna⁵, medycyna, wiedza wewnętrznego rozwoju. Następnie gramatyka i epistemologia dokonują odparcia orędowników niewłaściwych systemów⁶; wiedza praktyczna i medycyna pozwalają zdobyć przychylność innych; wiedza wewnętrznego rozwoju pozwala samemu poznać wszystko. Albowiem jak mówi *Mahāyānasūtrālamkāra*,

Toteż trzeba w tych [dziedzinach] dokładać starań, by odeprzeć [systemy] innych,
By zdobyć przychylność innych, by samemu poznać wszystko⁷.

Jeśli zaś chodzi o owe traktaty epistemologiczne, tworzą je traktaty epistemologii niebuddyjskiej oraz traktaty epistemologii buddyjskiej. Tymi, którzy zapoczątkowali tradycję traktatów epistemologii buddyjskiej byli ojciec Dignaga i jego syn⁸. Uczony Dignaga napisał sto osiem pomniejszych traktatów epistemologicznych oraz podsumowanie całej ich treści – *Pramāṇasamuccaya*. Jeśli chodzi o komentowanie jego myśli przewodniej, wspaniały Dharmakirti napisał zbiór siedmiu traktatów epistemologicznych: trzy główne, które są niczym korpus, i cztery pomniejsze niczym odgałęzienia. Na trzy główne traktaty niczym korpus składa się obszerny tekst *Pramāṇavārttikakārika*, nieco skrócony *Pramāṇavinīścaya*, najkrótszy *Nyāyabindu*. Na cztery pomniejsze traktaty niczym odgałęzienia składają się *Hetubindu*, *Sambandhaparikṣā*, *Samtānāntarasiddhi*, *Vādanyāya*.

Ujęta skrótowo ich treść sprowadza się do ośmiu tematów teorii poznania. Owe osiem tematów teorii poznania tworzą: prawdziwe poznanie bezpośrednie⁹ i pseudopoznanie bezpośrednie¹⁰, prawdziwe wnioskowanie¹¹

⁵ Czyli rzemiosła w znaczeniu greckiego *technē*.

⁶ Po tybetańsku *grub mtha'*, co jest tłumaczeniem sanskryckiego *siddhanta*. Termin oznacza najogólniej ostatecznie sformułowane stanowisko i jest używany w znaczeniu koncepcji filozoficznej czy systemu.

⁷ Maitreya/Asanga, *op. cit.*

⁸ Iśwarasena, był bezpośrednim uczniem Dignagi i jako taki tradycyjnie zasługiwał na miano jego syna. Tu jednak chodzi o Dharmakirtiego, który był uczniem Iśwaraseny.

⁹ „Akt wiedzy wolny od koncepcji i bezbłędny to definicja poznania bezpośredniego [rtog pa dang bral zhing ma mkhrul ba'i rig pa/ mngon sum gyi mtshan nyid yin te/]" ND 105.

¹⁰ „Błędny akt świadomości to definicja pseudopoznania bezpośredniego [thrul pa'i shes pa de/ mngon sum ltar snang gi mtshan nyid yin/] ND 118.

¹¹ „Definicją wnioskowania jest rozpoznanie po raz pierwszy przedmiotu poznania na podstawie przesłanki uwzględniającej wszystkie trzy modi oraz wiedza nowa i nieomylna w stosunku do przedmiotu utrafianego [tshul gsum tshang ba'i rtags la brien nas gzhal bya gсар du rtogs shing 'jug yul la gсар du mi bslu ba'i rig pa de/ rjes dpags gi mtshan nyid yin te/]" ND 124. (Definicję przedmiotu utrafianego por. przyp. 8 do tekstu Karmapy w tym tomie). Wyczerpujące studium na

ལྷན་འབྲེན་ཡང་དག་དང་ལྷན་འབྲེན་ལྷན་འབྲེན་། ལྷན་འབྲེན་ཡང་དག་དང་ལྷན་འབྲེན་ལྷན་འབྲེན་གཉིས་ཏེ་བརྒྱད་
པ་བྱེད་པ་ཡིན་ཏེ། རིགས་སྒྲོ་ལས།

མངོན་སུམ་དང་ནི་རྗེས་སུ་དཔག།

ལྷན་འབྲེན་བཅས་པ་བདག་རིག་བྱེད།།

ལྷན་འབྲེན་དང་ནི་ལྷན་འབྲེན་དག།

ལྷན་འབྲེན་བཅས་པ་གཞན་གོ་བྱེད། །ཅེས་བཤད་པའི་བྱིར།

i pseudownioskowanie^{12 13}, prawdziwa mowa dowodząca¹⁴ i mowa pseudodowodząca¹⁵, prawdziwe obalanie i pseudoobalanie¹⁶. Albowiem jak mówi *Nyāyapraveśa*¹⁷:

Percepcja bezpośrednia i wnioskowanie oraz ich pseudopostacie,
 Umożliwiają własne poznanie.
 Dowodzenie i odpieranie oraz ich pseudopostacie,
 Umożliwiają rozumienie innym¹⁸.

temat tzw. trzech modi por. Claus Oetke, *Studies on the Doctrine of trairūpya*, Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, 1994. Por. również A. Przybysławski, *Podstawy teorii wnioskowania buddyjskiej epistemologii Tybetu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 4, 2016, ss. 121–140.

¹² „Definicją pseudownioskowania jest intelektualizacja na podstawie przesłanki, która nie uwzględnia wszystkich trzech modi [tshul gsum ma tshang ba'i rtags la brten pa'i blo de/ rjes dpags ltar snang gi mtshan nyid yin/]" ND 125.

¹³ Te cztery rodzaje wiedzy składają się na tzw. *blo rig*, czyli wiedzę o stanach umysłu.

¹⁴ Prawdziwa mowa dowodząca dzieli się na dowodzenie prawdziwe dla pożytku własnego i dowodzenie prawdziwe dla pożytku innych. „Całkowicie czyste wnioskowanie dla pożytku własnego [rang don skabs kyi gtan tshigs rnam dag de/ rang don skabs kyi sgrub ngag yang dag gi mtshan nyid yin/]" ND s. 54; „Owa całkowicie czysta mowa, która w stosownym czasie przejrzysto ukazuje ścieżkę pamięci innego debatującego trzy modi wnioskowania dostrzeżonego samemu przez debatującego w poznaniu właściwym jest definicją prawdziwej mowy dowodzącej dla pożytku innych [rgol ba rang gi mtshad mas mthong ba'i rtags kyi tshul gsum skabs su bab pa'i rgol ba gzhan gyi dran lam du gsal bar ston pa'i ngag rnam dag de/ gzhan don sgrub ngag yang dag (...) mtshan nyid yin te/]" ND 55.

¹⁵ „Ta, która obarczona jest którymkolwiek z trzech błędów to definicja mowy pseudodowodzącej [skyon gsum po gang rung dang bcas pa de/ sgrub ngag ltar snang gi mtshan nyid yin te/]" ND 61. Owe trzy błędy to, najogólniej rzecz biorąc, błąd umysłu, błąd przedmiotu i błąd wysłowienia.

¹⁶ Te cztery rodzaje wiedzy składają się na tzw. *rtags rigs* czyli wiedzę o przesłance. W swoim podręczniku Namgjel Dragpa nie podaje definicji obalania i pseudoobalania.

¹⁷ Tekst Siankaraswamina (Śaṅkarasvamin, 500–560), który był uczniem Dignagi. Przekład por. w: Musaschi Tachikawa, „A sixth-century manual of Indian logic (A translation of the *Nyāyapraveśa*)”, *Journal of Indian Studies* 1 (1971), ss. 111–145.

¹⁸ *Nyāyapraveśa*, 1.

UWAGI O STATUSIE EPISTEMOLOGII BUDDYJSKIEJ

Przełożony w tym tomie we fragmentach tekst wprowadzający w epistemologię buddyjską rozpoczyna Namgjel Dragma od pokłonu złożonego Mandżuszriemu. Jest on tu określony przydomkiem Íswara [*dbang phyug*], który pierwotnie w Indiach odnoszono do boga będącego najwyższym władcą świata, ale z czasem w Tybecie stał się on po postu epitetem wyrażającym potęgę, pozbawionym odniesienia do hinduizmu. Íswara zatem to potężny władca, a w tym przypadku, potężny władca nauk [*gsung gi dbang phyug*]. Tybetańskie *gsung* oznacza tu dosłownie mowę, co można interpretować zarówno jako mowę samego Buddy¹, jak i mowę mistrza buddyjskiego nauczającego dharma. Co za tym idzie, przydomek ten oznacza mistrzostwo dotyczące poznania dharma i władania nią w tymże sensie, jak również mistrzostwo w nauczaniu dharma, w mówieniu o dharmie².

Rozpoczęcie tekstu epistemologicznego od pokłonu przed Mandżuszrim wskazuje na przynależność takiego tekstu do jednego z trzech koszy nauk buddyjskich. W tym przypadku mamy zatem do czynienia z tekstem należącym do kosza abhidharma, bo taką informację miał czytelnikowi przekazywać między innymi³ ten hołd składany najwyższemu bodhisattwie ucieleśniającemu mądrość i wiedzę. Buddyjska epistemologia jest więc częścią abhidharma.

¹ Jest to charakterystyczne ujęcie nauk jako przede wszystkim mówionych. Por. mój tekst: Lung, *czyli siła słowa mówionego w tradycji buddyzmu tybetańskiego*, „The Polish Journal of the Arts and Culture”, vol. 10, No. 2, 2014, ss. 89–98.

² Mistrzem wyrażania dharma w słowach był właśnie Mandżuszri zgodnie z *Sutrą Wimalakirtiego* przedstawiającą go jako autora najlepszego słownego wykładu nauk o pustce, po którym następuje słynne milczenie Wimalakirtiego, uznane za ostateczne jej wyjaśnienie.

³ Więcej na temat funkcji pokłonu, od którego zaczynają się tradycyjne teksty buddyjskie por. moje wyjaśnienie we wstępie do: Nagardżuna, *Filozofia pustki i współzależnego wylaniania*, przeł. Artur Przybysławski, Kęty: Marek Derewiecki, 2014, s. 12n.

Następnie odwołuje się Namgjel Dragpa do historycznego Buddy, nazywając go nauczycielem [*ston pa*], czyli dosłownie kimś, kto pokazuje zarówno same zjawiska (dharma) jak i naukę o nich traktującą (dharma). Wybór spośród sporej liczby przydomków Buddy akurat tego nie wydaje się przypadkowy na początku traktatu epistemologicznego, ponieważ sam Budda był ucieleśnieniem poznania właściwego, a więc tak jak składające się na owo poznanie percepcja bezpośrednia i wnioskowanie, ukazywał, jakimi rzeczy są⁴. Kolejne określenie Buddy jako „prawdziwie doskonałego” upewnia czytelnika, że mamy tu do czynienia z tekstem mahajany, która odróżniała w ten sposób swój ostateczny rezultat od stanu buddy osiąganego w efekcie praktyki hinajany. Mahajanistyczny charakter podkreśla również odwołanie do ścieżki bodhisattwy rozwijającego bodhicittę i uzyskującego dwa nagromadzenia (zasługi i mądrości) jako wyniku praktykowania sześciu paramit⁵ charakterystycznych dla tego poziomu nauk buddyjskich (mahajana była również nazywana paramitajaną lub bodhisattwajaną).

Kontekstem dla dalszych rozważań nad miejscem epistemologii w naukach buddyjskich jest tradycyjny ich podział na tzw. trzy obroty kołem dharmy: pierwszy obrót kołem dharmy czterech prawd [*dang po bden bzhi'i chos 'khor*], środkowy obrót kołem dharmy braku charakterystyki [*bar pa mtshan nyid med pa'i chos 'khor*] oraz ostatni obrót kołem dharmy subtelnych różnic [*tha ma legs phy'e'i chos 'khor*] dotyczących prawdy absolutnej, nazywany również kołem dharmy całkowitej pewności co do absolutu [*don dam rnam par nges pa'i chos kyi 'khor*]. Ogólną charakterystykę treści nauk należących do trzech obrotów przedstawia Kongtrul następująco:

Ogólnie rzecz biorąc, gdyby w naukach Zwycięzcy tkwił choćby jeden błąd lub nieprawda, nie byłyby one całkowitym objaśnieniem prowizorycznego i ostatecznego znaczenia. Niemniej jednak biorąc za podstawę różnicowanie intelektu osób zdolnych i niezdolnych do zaznajomienia się z nieprzeniknionym dla umysłu przedmiotem, oraz korzystając ze sposobu, w jaki karmi się dziecko, nauki pierwszego obrotu [kołem dharmy] wydobywają całkowicie z samsary; [nauki] środkowego [obrotu] powstrzymują lgnięcie [*'dzin*] do charakterystyki⁶; [nauki] ostatniego

⁴ Por tekst Namgjela Dragpy *Budda jako ucieleśnienie poznania właściwego* w tym tomie.

⁵ Por. przypis 6 w: VIII Karmapa Mikjo Dordze, *Pochodnia madhjamiki szentong*, przeł. Artur Przybysławski, Warszawa: Iskry, 2012, s. 54.

⁶ Chodzi o lgnięcie w znaczeniu uznawania przedmiotów oraz podmiotu za substancjalne i prawdziwe. Skutkuje to projektowaniem ich charakterystyki jako dobrych, złych etc.

dokonyują doskonałych rozróżnień w odniesieniu do znaczenia rzeczywistości [w kategoriach] tego, co istnieje, a co nie istnieje oraz czym jest, a czym nie jest⁷. Pierwszy [obrót] to znaczenie prowizoryczne; drugi to połączenie znaczenia prowizorycznego i ostatecznego. Ostateczne znaczenie ostatniego [obrotu] jako nieprzewyższone ustanawiają teksty takich sutr jak *Samdhinirmocana*, etc.; nie tylko nie może ono odbiegać od objaśnień Zwycięzcy i jego synów, ale także zostało przecież ustanowione poprzez stopniowe rozjaśnianie [ich] głębokiego znaczenia oraz całkiem doskonale poznanie bezpośrednie. A przy tym środkowy [obrót] stwierdzając w odniesieniu do tego, co nie istnieje, że nie istnieje⁸, nauczał, w jaki sposób przejawia się całkowita projekcja, a ostatni [obrót] stwierdzając w odniesieniu do tego, co istnieje, że istnieje, nauczał, w jaki sposób absolut jest pusty⁹. Toteż intencją obu obrotów, środkowego i ostatniego, a także ich dwóch wielkich rydwanów tradycji¹⁰ jest ten sam punkt docelowy¹¹.

Na tak określonej mapie buddyjskich nauk epistemologia wywodząca się od Dignagi i Dharmakirtiego należy oczywiście do drugiego obrotu kołem dharma, a w szczególności jest częścią kosza abhidharmy, której jest ukoronowaniem. Abhidharma łącząca w sobie najrozmaitszą problematykę odgrywała w kulturze buddyjskiej taką rolę, jaką dla Greków pełniły wspólnie metafizyka,

⁷ Owo skrótowe *yod med yin min* oznacza, że istnieje absolut (*don dam yod pa*), nie istnieje całkowita projekcja (*kun rdzob med pa*), esencja sugatów jest absolutem (*bde gshegs snying po don dam yin pa*), przygodne splamienia nie są absolutem (*glo bur gyi dri ma don dam min pa*).

⁸ Nie istnieją dwa splamienia umysłu – splamienie emocji (*nyon mongs kyi sgrib pa*) oraz splamienie tego, co poznawalne (*shes bya kyi sgrib pa*).

⁹ To, co ostatecznie istnieje, to oczywiście esencja tathagaty. Więcej na ten temat por. VIII Karmapa Mikjo Dordże, *Pochodnia madhjamiki szentong*, *op. cit.*

¹⁰ Chodzi ogólnie o nauki wywodzące się od Nagardżuny i Asangi, nazywanych tymi, którzy puścili rydwan tradycji w ruch. Nagardżunę określa się jako tego, który udzielił nauk szczególnie rozległych, Asangę zaś uważa się za tego, który udzielił nauk szczególnie głębokich.

¹¹ Dżamgön Kongtrul Lodrö Hajje, *gzhan stong dbu ma chen po'i lta khrid rdo rje zla ba dri ma med pa'i 'od zer w: blo gros mtha' yas pa'i mdzod*, Kathmandu: Rigpe Dorje Publications, 2008, t. XVI, s. 179n. [*spyir rgyal ba'i bka' la bslu ba'am mi bden pa zhig yod nas drang nges kyi rnam par bzhag pa ma yin yang/bsam gyis mi khyab pa'i yul la 'jug mi nus pa dang nus pa'i gang zag gi blo khyad la brten nas byis pa la zas snyod pa'i tshul gyis bka' 'khor lo dang pos 'khor ba las nges par 'byung/ bar pas mshan 'dzin zlog mtha' mas gnas lugs kyi don yod med yin min sogs legs par phyed bas/ dang po drang don/ bar ma drang nges 'dres pa/ mtha' ma nges don bla med du mdo sde dgongs pa nge 'grel lung gis grub pa sogs rgyal ba sras bcas kyis rnam rnam par bzhag pa las 'gongs mi nus pa ma zad/ zab mo'i don rim par gsal zhing yongs su rdzogs par mngon sum gyis kyang grub pa'i phyir ro// 'on kyang med pa la med ces kun kun rdzob kyi snang tshul bar pas bstan cing/ yod pa la yod ces don dam gyi stong tshul mtha' mas bstan pas/ bar mtha' gnyid dang de dag gi srol 'byed shing rta chen po gnyis kyang dgongs pa'i 'bab stegs gcig].*

fizyka, psychologia, astrologia, kosmologia etc., i można by ją nazwać buddyjską królową nauk. W szczególności objaśniała ona system pięciu skandh¹², który stanowi filozoficzną ramę epistemologii buddyjskiej. W objaśnieniu pięciu skandh pojawia się bowiem wstępne określenie zarówno przedmiotu poznania, jak i instancji poznającej, którą jest świadomość. Objasnienie pierwszej skandhy dostarcza podstawowego ujęcia zarówno zmysłu zewnętrznego jako materialnego organu niezbędnego w procesie percepcji, jak i przedmiotu zewnętrznego jako tworu materialnego, złożonego z żywiołów lub atomów oraz niezależnego od świadomości. Objasnienie skandhy świadomości dostarcza podstaw teorii podmiotu poznającego dysponującego świadomością mentalną wraz z jej mentalnym organem i pięcioma świadomościami skorelowanymi ze zmysłami zewnętrznymi. Czwarta skandha obejmuje zaś wiele aktów mentalnych i przedmiotów mentalnych, które również stanowią przedmiot zainteresowania buddyjskiej epistemologii.

Aby dookreślić miejsce epistemologii w planie nauk buddyjskich Namgjel Drapa odwołuje się do dalszego podziału funkcjonującego w ramach każdego z trzech obrotów:

W każdym z trzech obrotów mamy również koło dharmy tekstów i koło dharmy urzeczywistnienia. W kole dharmy tekstów mamy zaś słowa wypowiedziane przez Buddę oraz traktaty komentujące ich myśl przewodnią. Traktaty zaś są dwojakie: te, które komentują myśl przewodnią słów [Buddy] wziętych w ogólności oraz te, które komentują myśl przewodnią poszczególnych nauk [Buddy]. W pierwszym przypadku mamy traktaty dokonujące określenia treści oraz traktaty dokonujące wyklarowania środków wyrazu. Odnośnie do pierwszych, spośród pięciu dziedzin wiedzy są traktatami wiedzy o argumentacji i traktatami o poznaniu właściwym¹³.

Fakt, iż dzieła epistemologiczne są tu zaliczane do tzw. „dharmy tekstów” nadaje im charakter raczej techniczny i drugoplanowy, który nie dotyczy bezpośrednio głębi doświadczenia medytacyjnego i samego oświecenia opisywanych w tzw. „dharma urzeczywistnienia”. Co więcej, traktaty epistemologiczne nie są tu zaliczane do nauk wyłożonych *explicite* w sutrach, Budda bowiem w żadnej z nich nie dyskutuje bezpośrednio tematyki, która stała się treścią późniejszych traktatów epistemologii buddyjskiej. Tradycja tybetańska zgodnie uznaje

¹² Por. przypis 3 w *Uwagach o dziejach...* w tym tomie.

¹³ Namgjel Drapa, *Epistemologia w naukach buddyjskich*, w niniejszym tomie.

jednak, iż epistemologię można wyanalizować z sutr, w których jest ona milcząco założona i obecna w przedstawianych przez Buddę argumentacjach i dowodzeniach jako strukturyzująca je logika i teoria poznania. Jest więc ona ekstrahowana z tekstów przypisywanych samemu Buddzie, a miejscem, w którym znajduje ona swój pełen wykład wyodrębniający ją spośród zwykle wielorakiej problematyki poszczególnych sutr, są traktaty zwane w sanskrycie siasrami (tyb. *bstan bcos*). Klasyczne indyjskie siastry wedle tybetańskiego podziału składają się na tzw. tengjur (tyb. *bstan 'gyur*, co oznacza dosłownie „przekład siasstr”), czyli zbiór traktatów indyjskich mistrzów dopełniający tzw. kangjur (tyb. *bka' 'gyur*, co oznacza dosłownie „przekład słowa [Buddy]”), na który mają się składać słowa samego Buddy.

Funkcję tej najbardziej klasycznej buddyjskiej literatury komentatorskiej zwanej siasrami dobrze oddaje etymologia sanskryckiego terminu pochodzącego od dwóch czasowników: *śāsti* oznaczającego „pokonywać” oraz *trayate* oznaczającego „chronić”. Traktaty te „siasrami nazywa się dlatego, że mają dwie właściwości: naprawiają błąd ułudy świadomości uwarunkowanej oraz chronią istotę wolną od splamień świadomości pierwotnej”¹⁴. Tego rodzaju traktaty mają zatem za zadanie wyostrzyć i uwolnić od błędu świadomość uwarunkowaną, czyli nieoświeconą¹⁵ i niejako zabezpieczać oświecone funkcjonowanie świadomości. Ta etymologia nadzwyczaj dobrze pasuje szczególnie do traktatów epistemologicznych, które stanowić miały swoisty filozoficzny system immunologiczny chroniący przed błędnymi wnioskami i nieprawidłowym poznaniem.

Wedle przytoczonego fragmentu Namgijela Dragpy traktaty epistemologiczne nie należą, jak mówi, do którejs z poszczególnych nauk Buddy, mając na myśli to, że nie można zaliczyć ich do którejs z konkretnych szkół, takich jak na przykład jogaczara etc. Stanowią zatem swego rodzaju dobro wspólne wszystkich szkół buddyjskich, które swoje tezy muszą uwiarygodnić godną zaufania epistemologią i precyzyjną argumentacją. Pozwalają zweryfikować filozoficzne stanowisko, mają być narzędziem buddyjskiego poglądu, a nie jego treścią. Mimo to w systemie Dharmakirtiego można wyraźnie wskazać elementy sarwastiwydy i jogaczary, choć niełatwo stwierdzić, do której szkoły

¹⁴ Dźamgön Kongtrul Lodrö Haje, *rnam par shes pa dang ye shes 'byed pa'i bstan bcos kyi tshig don go gsal du 'grel pa rang byung dgongs pa'i rgyan ces bya ba bzhugs so/ [w:] dbu ma gzhan stong skor bstan bcos phyogs bsdud deb dang po bzhugs so. A Collection of Works on Shen-tong School of Madhyamika Philosophy*, Gangtok 1990, ks. 1, s 64 [*rnam shes 'khrul pa'i skyon 'chos shing ye shes dri bral gyi rang bzhin tu skyob pa'i yon tan gnyis ldan gyi phyir na bstan bcos zhes bya ba ste/*].

¹⁵ O pojęciu świadomości uwarunkowanej por. mój tekst *Pojęcie świadomości uwarunkowanej w filozofii tybetańskiej*, „Przegląd Filozoficzny”, vol. 3, 2012, ss. 577–584.

buddyjskiej filozofii było mu najbliżej¹⁶, co można uznać za pośredni dowód na to, iż epistemologia buddyjska u swego zarania starała się pozostać względnie neutralna. Nie uchroniło jej to jednak przed krytykami w łonie samej filozofii buddyjskiej, czego przykładem jest tekst Nagardżuny *Vaidalyaprakarana*¹⁷.

Mimo wspomnianego już bardziej technicznego charakteru literatury epistemologicznej Namgjel Dragpa zalicza ją w dalszym ciągu do traktatów dotyczących samego znaczenia, w których zatem nacisk położony jest na poznanie samo w sobie, przeciwstawiając ją jednocześnie literaturze *stricte* komentatorskiej i wtórnej, która za cel stawia sobie objaśnianie samych definicji i znaczeń słów bez sięgania do esencji rozważanej problematyki.

Tak umiejscowioną w naukach buddyjskich epistemologię umieszcza następnie Namgjel Dragpa również w planie ogólniejszego podziału nauk, odziedziczony z kultury indyjskiej. Lokalizuje ją mianowicie pośród tzw. pięciu dziedzin:

Owe pięć dziedzin wiedzy tworzą: gramatyka, epistemologia, rzemiosło, medycyna, wiedza wewnętrznego rozwoju. Następnie gramatyka i epistemologia dokonują odparcia orędowników niewłaściwych systemów; wiedza praktyczna i medycyna pozwalają zdobyć przychyłość innych; wiedza wewnętrznego rozwoju pozwala samemu poznać wszystko¹⁸.

Co ciekawe, epistemologię buddyjską należącą do drugiego obrotu kołem dharma, a więc będącą bezsprzecznie wiedzą buddyjską, w powyższym podziale lokuje Namgjel Dragpa jako dziedzinę zewnętrzną i samodzielną wobec „wiedzy wewnętrznego rozwoju”, która tu jest inną nazwą nauk buddyjskich. Teraz epistemologia traktowana jest na równi z medycyną, z którą porównanie może wykazywać jej światopoglądową neutralność, choć trzeba pamiętać, że takie porównanie nie do końca jest słuszne w samym Tybecie, gdzie medycyna miała

¹⁶ Ta kwestia jest dyskutowana w literaturze przedmiotu. Por. John D. Dunne, *Foundations of Dharmakirti's Philosophy*, Boston: Wisdom Publications, 2004, ss. 53–60; Georges B.J. Dreyfus, *Recognizing Reality. Dharmakirti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1997, ss. 84–86, 428–433, 436–438;

¹⁷ Por. również rozdział „Epistemology and Madhyamaka Critique” w: Georges B.J. Dreyfus, *Recognizing Reality*, *op. cit.*, ss. 451–454.

¹⁸ Namgjel Dragpa, *Epistemologia w naukach buddyjskich*, w niniejszym tomie. Więcej na ich temat por. w Muge Samten, *A History of Traditional Fields of Learning*, przeł. Sangye Tandar Naga, New Delhi: Library of Tibetan Works and Archives, 2005. Co do ich kulturotwórczej roli w Tybecie por. mój tekst *Filozofia kultury z perspektywy tybetańskiej*, [w:] Anna Wójcik, Piotr Mróz (red.), *Filozofia kultur Wschodu*, Kraków: Libron, 2015, ss. 77–102.

bardzo silne podstawy w poglądzie buddyjskim (pomijając też fakt, że samego Buddę często porównywano z lekarzem)¹⁹. Prawdopodobnie umieszczenie epistemologii w ramach owych dwóch podziałów zdecydowało o jej ambiwalentnym charakterze, który w Tybecie prowokował dyskusje dotyczące tego, czy epistemologię uznać ostatecznie za buddyjską w swej naturze czy też nie, a w konsekwencji, czy traktować ją jako jedną z nauk prowadzących do wyzwolenia, czy też raczej zaledwie jako metodę pozwalającą przejrzeć rozumować i argumentować niezależnie od światopoglądu. Jak pokazuje w swym tekście Jackson, zarówno jedno, jak i drugie stanowisko znajdowało w Tybecie swoich orędowników²⁰. Ostatecznie autor dochodzi do następującej konkluzji:

Rzeczywista relacja tradycji buddyjskiej epistemologii do powszechnie uznawanych pojęć i teorii indyjskiej logiki i argumentacji (jak w szczególności jej relacja do Njaji) polegała na częściowym nakładaniu się i nie była ani całkowitą rozłącznością, ani identycznością. W kontekście dialogu między różnymi sektami dla orędownika buddyjskiej epistemologii istotne znaczenie miało podkreślanie neutralnych elementów uznawanych przez obie tradycje. Jednakże w innym kontekście, ten sam orędownik epistemologii mógł słusznie podkreślać te punkty, które cechowały system Dignagi i Dharmakirtiego jako specyficznie buddyjskie²¹.

Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że filozofowie obstający przy neutralności poznania właściwego zawężają – na użytek swej argumentacji – jego dziedzinę do samego tylko wnioskania, podchodząc do niego podobnie jak my podchodzimy do logiki formalnej. Warto tu jednak podkreślić, że poznanie właściwe jako tybetańska *tshad ma* ma znacznie większy zakres, ponieważ obejmuje również poznanie bezpośrednie, które nie tylko zakłada buddyjską teorię świadomości, ale także kulminuje w bezpośrednim poznaniu jogicznym, które trudno nie uznać za rezultat buddyjskiej praktyki. Teoria przedmiotu, na której opiera się ta teoria poznania, tkwi korzeniami w saurantice, ale też odwołuje się ostatecznie

¹⁹ Niech świadczy o tym choćby fakt, że za najpierwszą, podstawową przyczynę wszelkich chorób uznawano w niej niewiedzę jako podział na przedmiot i podmiot, znoszony w momencie osiągnięcia oświecenia.

²⁰ Problematykę tę dokładnie omawia David P. Jackson, *The Status of Pramāna Doctrine according to Sa skya Pandita and Other Tibetan Masters: Theoretical Discipline or Doctrine of Liberation?*, [w:] Tadeusz Skorupski, Ulrich Pagel (red.), *Buddhist Forum. Papers in honour and appreciation of Professor David Seyfort Ruegg's contribution to Indological, Buddhist and Tibetan Studies*, London: School of Oriental and African Studies, 1994, vol. III, ss. 85–129.

²¹ *Ibidem*, s. 125.

do jogaczary²². Samo pojęcie i definicja poznania właściwego są przez Dignagę związane od samego początku z Buddą jako ucieleśnieniem tegoż poznania, co przecież trudno uznać za przejaw neutralności światopoglądowej. Na dodatek jedna z ważniejszych interpretacji definicji poznania właściwego w jej dwojakiej formie oparta była na *stricte* buddyjskich kategoriach dwóch prawd (Pradžnia-karagupta). Najogólniej rzecz biorąc, komponent nauk Buddy w epistemologii buddyjskiej jest niepodważalny²³. Trudno zresztą spodziewać się innej sytuacji w przypadku epistemologii, która wyrasta z buddyjskiej abhidharmy.

Dla Namgjela Dragpy ów rozległy temat dotyczący statusu systemu poznania właściwego wydaje się nie istnieć, mimo że sam opisuje pramanę zarówno w planie samych nauk buddyjskich, jak i w planie pięciu dziedzin, a więc w kontekście dwóch nakładających się na siebie podziałów, które – jak się wydaje – leżą u podstaw tybetańskich sporów. Albowiem właśnie po ich zaprezentowaniu powołuje się w tej kwestii na nie byle jaki autorytet, bo samego Majtrei i Asangi:

Toteż ci, którzy chcą osiągnąć wyzwolenie i wszechwiedzę, powinni być biegli w pięciu dziedzinach wiedzy. Albowiem jak mówi *Mahāyānasūtrālamkāra*:

„Jeśli nie osiągnie się biegłości w pięciu dziedzinach wiedzy,
Nawet najwyższy aria nie stanie się wszechwiedzący”²⁴.

Nie tylko zatem poznanie właściwe, ale wszystkie pięć dziedzin stają się drogą do ostatecznego oświecenia. W przytoczonym wyżej objaśnieniu tego cytatu dochodzi u Namgjela Dragpy do głosu charakterystyczne w mahajanie ujęcie oświecenia jako urzeczywistnienia pożytku własnego (za co ma odpowiadać wiedza wewnętrzna) oraz urzeczywistnienia pożytku innych (który w najrozmaitszy sposób realizują pozostałe cztery dziedziny). Jest więc epistemologia niezbędna na drodze do oświecenia jako wyzwolenia i wszechwiedzy, choć wydaje się tu mieć charakter jedynie przygotowawczy wobec „wiedzy wewnętrznej rozwoju”, która gwarantuje ostateczne poznanie, jakimi rzeczy są. Ów pomocniczy, a jednak niezbędny na drodze do oświecenia charakter epistemologii sprzyjał asymilacji czysto buddyjskich treści w obręb

²² Por. Georges B.J. Dreyfus, *Recognizing Reality. Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1997, ss. 100–105.

²³ Jest to nieuniknione wobec faktu, iż tak się rzeczy mają już w systemie Dharmakīrtiego. Por. Tilman Vetter, *Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrtis Pramāṇavārttika. Der Abschnitt über den Buddha und die vier Edlen Wahrheiten im Pramāṇasiddhi-Kapitel*, Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 1984.

²⁴ Namgjel Dragpa, *Epistemologia...*, *op. cit.*

dziedziny, która miała być neutralna światopoglądowo – asymilacji do tego stopnia, że ostatecznie niektórzy filozofowie uznawali ją za pełnoprawną, wyzwalającą naukę buddyjską²⁵.

Sam Namgjel Dragma epistemologię jako jedną z pięciu dziedzin dzieli na buddyjską i niebuddyjską, choć przecież to nauka wewnętrznego rozwoju ma być dopiero systemem buddyjskim. Tak oto dziedzina, która pierwotnie jako neutralne narzędzie poznania służyła „przekonaniu innych”, stawała się metodą utwierdzenia się samemu w słuszności nauk buddyjskich²⁶, co zapewne było nieuniknioną konsekwencją umieszczenia epistemologii w ramach dwóch omówionych podziałów. Trudno zresztą oprzeć się wrażeniu, że podtekstem buddyjskich tekstów epistemologicznych jest przekonanie, iż precyzyjne myślenie i poprawna argumentacja, jakkolwiek neutralne światopoglądowo, ostatecznie mają prowadzić do buddyjskich wniosków, które w związku z tym mogą sobie rościć prawo do powszechnego obowiązywania²⁷. A takie podejście jest prawem każdego wielkiego systemu filozoficznego czy religijnego.

²⁵ Por. David P. Jackson, *op. cit.*

²⁶ Nieprzypadkowo dwoma częściami teorii poznania intelektualnego jest wnioskowanie na użytek własny i na użytek innych.

²⁷ Por. wyważoną analizę tej problematyki w tekstach Dignagi i Dharmakirtiego w: Helmut Krasser, *Are Buddhist Pramānavādins non-Buddhistic? Dignāga and Dharmakīrti on the impact of logic and epistemology on emancipation*, „Hōrin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur”, vol. 11, 2004, ss. 129– 146. W zakończeniu swojego tekstu pisze: „Możemy zatem następująco podsumować koncepcję roli epistemologii wedle Dignagi, Dharmakirtiego i Dharmottary:

1) Adresatami dzieł epistemologicznych byli przede wszystkim niebuddyści.

2) Celem tych dzieł nie było wprowadzanie oponentów w nauki Buddy, ale sprawienie, aby zwolennicy tych heretyckich poglądów odwrócili się od nich za sprawą wykazania im błędów w heretyckich teoriach epistemologicznych i pokazania dobrych własności własnej [teorii] epistemologii.

3) Choć buddyjska dharmā nie jest przedmiotem krytycznej analizy prowadzonej środkami konwencjonalnego poznania właściwego (*pramāṇa*), to musi być badana tak długo, jak długo zdezorientowani oponenti wiodą świat na manowce. Mądrość zrodzona z refleksji (*cintāmayī prajñā*) operuje aktami konwencjonalnego poznania właściwego, toteż są one pośrednio przyczyną urzeczywistnienia ostatecznego poznania właściwego.

Jasne jest zatem, że w intencji krzewicieli studiowania epistemologii system ten miał wyraźnie związek z buddyzmem jako religią, czyli ścieżką zbawienia, i że nigdy nie uważali się za tych, którzy zajmują się działalnością niebuddyjską” [*ibidem*, 145 n.].

CZEŚĆ III

Edycja oryginału opiera się na następującym wydaniu:

yongs 'dzin rnam rgyal grags pa, *skye dgu'i bdag po la rigs lam gsal byed*, in: *blo gros mtha' yas pa'i mdzod*, Kathmandu: Rigpe Dorje Publications 2009, Vol. 12, ss. 88–95.

W przypisach podano różnice w następujących edycjach:

KLL – yongs 'dzin rnam rgyal grags pa, *skye dgu'i bdag po la rigs lam gsal byed*, Kathmandu: Karma Lekshey Ling Institute 2006, ss. 60–65.

VVIL – rnam rgyal grags pa, *skye dgu'i bdag po la rigs lam gsal byed*, w: zhwa dmar drug pa chos kyi dbang phyug, yongs 'dzin rnam rgyal grags pa, 'jam mgon blo gros mtha' yas, *bsdus sbyor gyi snying po kun bsdus rig pa'i mdzod/ skye dgu'i bdag po la rigs lam gsal byed/ tshad ma rig pa'i bsdus don/*, Varanasi-Sarnath: Vajra Vidya Institute Library 2012, ss. 89–98.

སྤྱིར་ཚད་མ་དེ་ལ་དོན་གྱི་ཚད་མ་དང་། དཔའི་ཚད་མ་གཉིས། དོན་གྱི་ཚད་མ་ནི། ཚད་མའི་སྤྱིས་བྱ་ལ་
བྱེད། དཔའི་ཚད་མ་ནི། མངོན་སྲུང་དང་རྗེས་དཔག་གཉིས་ལ་བྱེད། ཚད་མ་མངོན་རྗེས་གཉིས་པོ་དེ་རང་
བཟོར་བྱས་པ་ནི་མ་ཡིན་གྱི། བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱི་གསུང་རབ་ལས་གསུངས་སོ། །ཞེས་ཤེས་པར་བྱ་བའི་
ཕྱིར་དུ་སློབ་དཔོན་ཕྱོགས་ཀྱི་སྐྱེད་པོས་ཚད་མ་མངོན་བརྩམ་པའི་ཐོག་མར།

BUDDA JAKO UCIELEŚNIENIE POZNANIA WŁAŚCIWEGO

Ogólnie dwa są poznania właściwe: zasadnicze poznanie właściwe i przykładowe¹ poznanie właściwe. Zasadnicze poznanie właściwe jest uosobieniem poznania właściwego². Przykładowe poznanie właściwe jest percepcją bezpośrednią i wnioskowaniem. Aby zrozumieć, że percepcja bezpośrednia i wnioskowanie nie są jakimś własnym wytworem, lecz przedstawiane są na podstawie doskonałych nauk Bhagawana³, aczaria Dignaga na początku kompozycji Sutry poznania właściwego⁴ mówi:

¹ Przykładowość (*dpe*) poznania takiego jak percepcja bezpośrednia czy wnioskowanie oznacza, iż stanowią one tylko przykład oryginału, względem którego zawsze pozostaną niedoskonałe. Są tylko odwzorowaniem lub dalekim odbiciem poznania uosobianego przez Buddę.

² W oryginale *tshad ma'i skyes bu*, co jest przekładem sanskryckiego *pramānapuruṣa*. Na temat tego przydomka Buddy por. Ernst Steinkellner, *Tshad ma'i skyes bu: Meaning and Historical Significance of the Term*, [w:] Ernst Steinkellner, Helmut Tauscher (red.), *Contributions on Tibetan Religion and Philosophy: Proceedings of the Csoma de Koros Symposium held at Velm-Vienna, Austria, 13–19 September 1981*, vol. 2, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 11, Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 1983, ss. 275–284 oraz A. Silk, *Possible Indian Sources for the Term tshad ma'i skyes bu as pramānapuruṣa*, „Journal of Indian Philosophy”, vol. 30, 2002, ss. 111–160, a także David Seyfort Ruegg, ‘Pramāṇabhūta, *pramāṇa (bhūta)-puruṣa, pratyakṣadharman’ and ‘sākṣātkṛtadharman’ as Epithets of the ‘r̥ṣi, ācārya’ and ‘tathāgata’ in Grammatical, Epistemological and Madhyamaka Texts, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, vol. 57, No. 2/1994, ss. 303–320.

³ W oryginale *bcom ldan 'das*, co jest przekładem sanskryckiego *bhagavān*. Tybetański termin to rzeczownik złożony z trzech rdzeni czasowników „zwyćzając [zastony umysłu i niewiedzę]”, „posiadać [doskonałe właściwości oświecenia]” i „wykraczać [poza samsarę]”. Na temat tego i innych przydomków Buddy w rozumieniu tybetańskim por. Kameshwar Nath Mishra, *Reflections on the Tibetan Etymologies of the Sanskrit Synonyms of Buddha*, [w:] *Śrāmana Vidiā, Studies in Buddhism*, red. N.H. Samtiani, Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1987, ss. 197–209.

⁴ Tym określeniem nazywany jest fundamentalny traktat Dignagi *Pramāṇasamuccaya*.

ཚད་མར་གྲུང་པ་འགྲོ་ལ་ཕན་བཞེད་པ།
སྟོན་པ་བདེ་གཤེགས་སྟོབ་ལ་ཡུག་འཚལ་ནས།
ཚད་མར་སྐྱབ་མིར་རང་གི་གཞུང་ཀུན་ལས།
བདུས་ཏེ་སྣ་ཚོགས་འཐོར་རྣམས་འདིར་ཅིག་གྱ།

ཞེས་བཅོམ་ལྷན་འདས་ལ་ཚད་མར་གྲུང་པའི་སྟོན་ས་བསྟོད་ཡུག་མཛད་པ་ཡིན་ཏེ།

དེ་ལྟའི་དངོས་དོན་བསྟོད་པ་ནི།
དེ་ཡི་བསྟན་པ་ཉིད་ལས་ནི།
ཚད་མའི་དེ་ཉིད་བྱུང་དོན་ཏེ། ཞེས་བཤད་པའི་ཕྱིར།

ཚད་མ་མངོན་རྗེས་གཉིས་པོ་དེ་བཅོམ་ལྷན་འདས་གྱིས་གསུངས་པ་ཡིན་ཏེ། མདོ་ལས། མིག་གི་རྣམ་
པར་ཤེས་པས་སྟོན་པོ་ཤེས་གྱི་སྟོན་པོའི་སྟེན་པ་ཉི་མ་ཡིན་ཞོ། ཞེས་པས་དབང་པོ་མངོན་སུམ་དེ་
བསྟན། དག་སྟོང་དག་གཟུགས་ཤེས་པ་ནི་རྣམ་པ་གཉིས་ཏེ་མིག་དང་ཡིད་ལ་བརྟེན་པའོ། ཞེས་པས་ཡིད་
གྱི་མངོན་སུམ་དེ་བསྟན། སེམས་ནི་སེམས་མ་མཆིས་པ་སྟེ། སེམས་གྱི་རང་བཞིན་ནི་འོད་གསལ་
བའོ། ཞེས་པས་རང་རིག་མངོན་སུམ་བསྟན། ཚེས་རྣམས་ལ་ཚེས་གྱི་མིག་རྩལ་མེད་ཅིང་དྲི་མ་དང་བྲལ་
བ་རྣམ་པར་དག་པ་ཐོབ་པོ། ཞེས་པས་རྣལ་འབྱོར་མངོན་སུམ་དེ་བསྟན་པའི་ཕྱིར།

1 KLL, VVIL: བདེར
2 KLL: བསྟོབ
3 KLL: གཞུང་
4 KLL: pominięte འཛིན་པ་
5 KLL: ལས་; VVIL: ལ་
6 KLL, VVIL: pominięte རྟེ

Złożywszy pokłon przed ucieleśnieniem poznania właściwego, tym, który
Pragnie pożytku istot samsarycznych, przed nauczycielem, sugatą⁵, strażnikiem,
W celu ustanowienia poznania właściwego, streszczę moje wszystkie traktaty,
W jedno zbierając tu tę różną, rozproszoną problematykę⁶.

Tak oto oddaje cześć i wygłasza pochwałę Bhagawana z punktu widzenia ucieleśnienia poznania właściwego⁷. Dlatego też [Dkarmakirti] powiedział:

Prawdziwym znaczeniem tego rodzaju pochwały,
Jest ustanowienie istoty poznania na podstawie Jego nauk⁸.

Bhagawan mówił o dwóch [rodzajach] poznania właściwego: percepcji bezpośredniej i wnioskowaniu. Albowiem jak stwierdza w sutrach, „Uwarunkowana świadomość wzroku nie ma myśli: »to jest niebieski kolor, [uchwytywany] przez świadomość niebieskiego«”⁹, co mówiąc, ukazywał bezpośrednią percepcję zmysłową. „Mnisi, jeśli chodzi o świadomość formy, dwa są aspekty: oparty na oku i oparty na umyśle [yid]”¹⁰, co mówiąc ukazywał ową bezpośrednią percepcję mentalną [yid]. „Jeśli chodzi o umysł [sems], to nie istnieje. Istota umysłu jest przejrzystym światłem”¹¹, co mówiąc ukazywał samowiedzę jako percepcję bezpośrednią. „Jeśli chodzi o zjawiska, nie ma już nawet cząstki wzrokowego postrzegania zjawisk i osiąga się całkowitą czystość wolną od splamień”¹², co mówiąc, ukazywał bezpośrednią percepcję

⁵ W oryginale *bde bar gshegs pa* [skr. *sugata*], co dosłownie oznacza tego, który dotarł do radości lub szczęścia.

⁶ PS I.1.

⁷ W oryginale *tshad mar gyur pa*, co jest przekładem sanskryckiego *pramāṇabhūta*. Por. David Seyfort Ruegg, *op.cit.*

⁸ PV II 283cd – 284a.

⁹ Cytat z niezidentyfikowanej sutry przypominający fragment z autokomentarza do *Pramāṇasamuccaya*: „To, co posiada akt świadomości wzroku, nie ma myśli: 'to jest niebieski [uchwytywany przez] świadomość niebieskiego' [mig gi rnam par shes pa dang ldan pas sngon po shes kyi sngon po'o snyam du ni ma yin no]” [PSV I 4ab]. Por. również przypis 36 w: Masaaki Hattori, *Dignāga, On perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*. (Harvard Oriental Series 42) Cambridge, Massachusetts, 1968, s. 88.

¹⁰ Niezidentyfikowana sutra.

¹¹ *Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā-nāma-mahāyānasūtra* (*'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa khri brgyad stong pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*), Tōh, No. 10.3a (rozdział 1).

¹² *Ibidem*, 156a (rozdział 13).

རྗེས་དཔག་ཡོད་པ་མ་བཞག་ཅིང་། རྗེས་དཔག་གི་རྟེན་གཏན་ཚོགས་གསུངས་པས་རྗེས་དཔག་གསུངས་པར་
གྲུབ་པ་ཡིན་ཏེ།⁷

རྗེས་སུ་དཔག་པ་མ་བརྗོད་མྱིར།།
རྩུང་ཟད་སྐྱེ་བའི་བདག་ཉིད་ཅན།།
གང་དེ་ཐམས་ཅད་འགག་ཚེས་ཡིན། །ཞེས་བཤད་པའི་མྱིར།

བཅོམ་ལྷན་འདས་ལ་ཚད་མར་གྱུར་པའི་སྐོ་ནས་བསྟོད་པའི་རྒྱ་མཚན་ནི། གཅེར་བུ་པ་སོགས་མྱི་རོལ་པ་ཁ་
ཅིག་ཚད་མའི་སྐྱེས་བུ་མི་སྲིད་དེ། ཚད་མའི་སྐྱེས་བུ་ཡིན་ན་ལྟོག་གྱུར་གྱི་དོན་ཐམས་ཅད་ཤེས་དགོས་པ་ལས་
དེ་ཤེས་པ་མེད་པ་དང་། དེ་སྐྱབ་པའི་ཐབས་མེད་པ་དང་། ཐོབས་ཡོད་ཀྱང་དེ་ལ་ནན་ཏན་དུ་བྱེད་པ་མེད་པའི་
མྱིར། ཞེས་བརྗོད་པར་བྱེད་དེ།

ཚད་མ་ལྟོག་གྱུར་དོན་ཤེས་ཡིན།།
དེ་སྐྱབ་བྱེད་ཀྱང་མེད་པའི་མྱིར།།
ནན་ཏན་བྱེད་པ་ཡོད་མ་ཡིན།།
ཞེས་ནི་ཁ་ཅིག་རབ་ཏུ་བརྗོད། །ཅེས་བཤད་པའི་མྱིར།

ཡང་མྱི་རོལ་པ་ཁ་ཅིག་ན་མེ། བྱིད་གྱི་སྐོ་ན་པ་དེ་ཐམས་ཅད་མ་བྱེད་པ་མ་ཡིན་ཏེ། ལྟོག་ཏུ་གྱུར་པའི་དོན་མང་
པོ་མ་ཤེས་པ་དང་། སྲིད་བུའི་གངས་མི་མ་བྱེད་པ་དང་། རྒྱང་རིང་པོའི་དོན་མཐོང་བ་མེད་པའི་མྱིར་ཞེས་
ཟེར། དབང་ལྷུག་པ་ཁ་ཅིག་ནི། དབང་ལྷུག་ལྷ་བུ་ཉག་པ་རང་གྱུར་གི་ཚད་མ་ཡིན་གྱི་སྐྱབ་བྱེད་གྱི་ཐབས་
ལས་གྱུར་བའི་ཚད་མ་ནི་མེད་དོ་ཞེས་ཟེར།

⁷ KLL: གྲུབ་པ་སྟེ།

jogiczną. „Nie neguje się istnienia wnioskowania, podstawą wnioskowania jest przesłanka”¹³, co powiedziawszy ustanowił mówienie o wnioskowaniu. Toteż powiedziane jest:

Albowiem [Budda] nie odrzuca wnioskowania.
A to, co choćby w niewielkim stopniu powstałe,
Wszystko to jest zjawiskiem zanegowanym¹⁴.

Powód do wygłoszenia pochwały Bhagawana z punktu widzenia ucieleśnienia poznania właściwego, jest następujący. Dżiniści i kilku innych niebudystów¹⁵ twierdzą, że uosobienie poznania nie jest możliwe. Albowiem jeśli [Budda] byłby uosobieniem poznania, powinien znać wszystkie przedmioty pośrednie¹⁶, ale nie zna; nie ma metody ich ustanawiania¹⁷, a jeśli nawet jest metoda, to nie ma nikogo, kto wkłada w nią wysiłek. I dlatego [Dharmakirti] objaśnia:

Poznanie właściwe to poznanie przedmiotów pośrednich,
Nie ma jednak żadnej metody ich ustanawiania,
Toteż [istoty] nie są kimś, kto wkłada w nią wysiłek,
Jak twierdzą niektórzy¹⁸.

Niektórzy niebuddyści twierdzą też: „Ten wasz nauczyciel nie jest wszechwiedzący, nie zna bowiem wielu przedmiotów pośrednich, nie wie, jaka jest liczba owadów i nie widzi bardzo oddalonych rzeczy”. Niektórzy sziwaiści twierdzą, że jest tak, iż Sziwa jest trwały i jest samowylonionym poznaniem właściwym, ale nie istnieje poznanie wyłaniające się dzięki metodzie ustanawiania.

¹³ Niezidentyfikowana sutra.

¹⁴ PV II 284 bd.

¹⁵ W oryginale *phyi rol pa*, co dosłownie oznacza kogoś z zewnątrz w przeciwieństwie do *nang pa* – kogoś z wnętrza lub mieszkańca domu rodzinnego, jakim to terminem określa się w Tybecie buddystów. Czasami termin ten używano w węższym znaczeniu *mu stegs pa*, co jest tłumaczeniem sanskryckiego *tīrthika* oznaczającego hinduistę.

¹⁶ Namgjel Dragpa podaje następującą definicję przedmiotu pośredniego [*lkog gyur*]: „To, co rozpoznawalne przez poznanie właściwe będące wnioskowaniem [*rjes su dpag pa'i tshad mas rtogs par bya ba de*]” ND 129.

¹⁷ Czasownik *sgrub* w zależności od kontekstu oddaje jako „ustalać”, „ustanawiać”, „dowodzić”.

¹⁸ PV II 29.

དེ་དག་གི་ལོག་ཚོག་བསལ་བའི་ཕྱིར་དུ་ངེད་ཀྱི་སྒྲོན་པ་བཅོམ་ལྷན་འདས་དེ་ནི་རྒྱ་བསམ་སྒྲོར་ཕུན་སུམ་
ཚོགས་པ་ཐུགས་ཉམས་སུ་བཞེས་པ་ལས་འབྲས་བུ་དོན་གཉིས་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་ཐུགས་རྒྱུད་ལ་འབྲུངས་
པས་སྐྱབ་བྱེད་ཀྱི་ཐབས་ལ་ལྟོས་ནས་ཚད་མར་གྱུར་པ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་ཤེས་པར་བྱ་བའི་ཕྱིར་དུ་མདོའི་
མཚོན་བཟོན་དུ་དོན་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་དུག་གི་སྒྲོ་ནས་བཅོམ་ལྷན་འདས་ལ་བསྟོན་པ་མཚན་པ་ཡིན་
ནོ། །རྒྱ་བསམ་སྒྲོར་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་ནི། བསམ་པ་ཕུན་ཚོགས་འགོ་ལ་ཕན་བཞེད་པ་དང་། སྒྲོར་བ་ཕུན་
ཚོགས་སྒྲོན་པ་⁸གཉིས་ལ་བྱེད། འབྲས་བུ་དོན་གཉིས་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་ནི། རང་དོན་ཕུན་ཚོགས་བདེ་བར་
གཤེགས་པ་⁹དང་། གཞན་དོན་ཕུན་ཚོགས་སྐྱོབ་པ་གཉིས་ལ་བྱེད། སྤྱི་རོལ་བ་དེ་དག་གི་ལན་ལ། རྣམ་
འགྲེལ་ལས།

ཚད་མ་རྟག་པ་ཉིད་ཡོད་མིན།།
དངོས་ཡོད་ཚོགས་པ་ཚད་ཕྱིར་དང་།།

ཞེས་དང་།

སྲུང་དང་དོར་བྱའི་དེ་ཉིད་ནི།།
ཐབས་དང་བཅས་པ་རིག་¹⁰མཚན་པ།།
གང་དེ་ཚད་མ་ཉིད་འདོད་ཀྱི།།
ཐམས་ཅད་རིག་མཚན་མ་ཡིན་ནོ།།

ཞེས་དང་།

འདི་ཡིས་སྲིན་བྱའི་གྲངས་མཁྱེན་པ།།
ངེད་ལ་འགར་ཡང་ཉེར་མཁོ་མེད།།

⁸ KLL: བ་དང་
⁹ KLL, VVIL: pominięte བ་
¹⁰ KLL, VVIL: རིགས་

Mając na celu usunięcie ich błędnych koncepcji, nasz nauczyciel—Bhagawan praktykując w pełni w swym umyśle przyczynę, jaką jest mentalna postawa i praktyka¹⁹, spowodował pojawienie się w strumieniu [swego] umysłu skutku, jakim są pełne dwa pożytki²⁰. Toteż mając oparcie w metodzie ustanawiania, jest ucieleśnieniem poznania właściwego. I aby to stało się wiadome, pisząc wersy hołdu w tej sutrze, [Dignaga] ułożył pochwałę Bhagawana z punktu widzenia sześciu doskonale spełnionych aspektów²¹: jeśli chodzi o wydoskonalenie postawy mentalnej i praktyki będących przyczyną, to są tu dwa [aspekty]: pragnienie pożytku istot będące wydoskonaleniem postawy mentalnej oraz nauczanie, co jest wydoskonaleniem praktyki. Jeśli chodzi o wydoskonalenie dwóch pożytków będące skutkiem, są tu dwa [aspekty]: wydoskonalenie własnego pożytku, czyli [stan] sugaty oraz wydoskonalenie pożytku innych, czyli [stan] strażnika. Co do odpowiedzi niebuddystów to, jak mówi *Pramāṇavārttika*:

Poznanie właściwe nie jest tym, co trwałe,
Albowiem poznanie właściwe to rozpoznanie rzeczy istniejących²².

Oraz

W przypadku tego, co należy przyjąć i co odrzucić²³,
Wiedza, która dysponuje metodą,
Jest tym właśnie, co uznaje się za samo poznanie właściwe.
Nie jest nim wiedza o wszystkim²⁴.

Oraz

Zna on liczbę owadów, [niemniej]
Dla nas nie jest to jednak niezbędną²⁵.

¹⁹ W oryginale *bsam sbyor*, co oznacza postawę umysłu, jaką jest postawa bodhisattwy, oraz stosowne do niej praktyki. Wyjaśnienie poniżej w tekście.

²⁰ Dwa pożytki są wynikiem osiągnięcia oświecenia jako urzeczywistnienia dharmakaji (pożytek własny) oraz dwóch kaj foremnych – sambhogakaji i nirmanakaji – dzięki czemu możliwe jest pomaganie innym (pożytek innych). Por. również zakończenie tekstu *Uwagi o statusie...* w tym tomie.

²¹ Autor jednak wymienia poniżej tylko cztery.

²² PV II 8 ab.

²³ To, co należy przyjąć, i to, co należy porzucić, to dwie klasyczne kategorie, którymi opisuje się praktykę buddyjską.

²⁴ PV II 32.

²⁵ PV II 31 cd.

ཅེས་དང་།

གལ་ཏེ་རིང་མཐོང་ཚད་ཡིན་ན།།

རྩེ་ཤོག་བྱ་ཚོད་བསྟན་པར་གྱིས།།

ཞེས་གསུངས་ཤིང་། རིགས་གཏེར་ལས།

དགོས་པའི་དོན་ཀུན་ཤེས་པ་ལ།།

མཁས་རྣམས་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་ཞེས་¹¹ཟེར།།

ཐམས་ཅད་འདུས་ནས་ཉན་པ་ལ།།

བ་ལང་མེད་ཀྱང་¹²སྐྱོན་མ་ཡིན། ཞེས་བཤད་པ་ཡིན་ནོ།།

འོན་ཀྱང་ ཚད་མར་གྱུར་པ་ཞེས་པའི་ཚད་མ་དེ་གང་ཞེ་ན། དེ་ནི་འཇུག་ཡུལ་ལ་བསྐྱུ་བ་མེད་པ་ཅན་གྱི་ཤེས་པ་
ཞིག་ཡིན་ནོ། ཞེས་འཆད་པར་བྱེད་པ་ལ། ཚད་མ་བསྐྱུ་མེད་ཅན་ཤེས་པ། ཞེས་པ་འདི་བྱུང་། བསྐྱུ་
བ་མེད་པའི་དོན་དེ་གང་ཞེ་ན། རང་གི་འཇུག་ཡུལ་ལ་དོན་བྱེད་རྣམས་པར་གནས་པ་ལ་བྱེད་པ་ཡིན་
ནོ། ཞེས་འཆད་པར་བྱེད་པ་ལ། དོན་བྱེད་རྣམས་པར་གནས་པ་ནི། མི་བསྐྱུ། ཞེས་པ་འདི་བྱུང་བ་
ཡིན་ནོ། འོན་ཀྱང་མར་འཛོག་པ་ལ་དེ་ཅམ་གྱིས་ཚོག་གམ་ཞེ་ན། མ་ཤེས་དོན་གསལ་གྱི་རིག་པ་ཡིན་
པ་ཞིག་ཀྱང་དགོས་སོ། ཞེས་འཆད་པར་བྱེད་པ་ལ།

¹¹ KLL, VVIL: ཅེས་

¹² KLL, VVIL: མེད་པ་

Oraz

Jeśli widzenie bardzo oddalonych [rzeczy] jest poznaniem właściwym,
Powinniście podążać za sępem²⁶.

Jak mówi *Tshad ma rigs gter* :

Tego, kto poznaje wszystko, co jest potrzebne,
Uczeni nazywają wszechwiedzącym.
Gdy pośród wszystkich zebranych, którzy słuchają [nauk],
Nie ma krowy, nie jest to błędem²⁷.

Pojawia się tu więc pytanie, czym jest owo poznanie właściwe, jakim [jest] tak zwane ucieleśnienie poznania właściwego. Otóż jest nim owo nieomyłne uświadomienie przedmiotu utrafianego²⁸, jak jest objaśnione i powiedziane: „poznanie właściwe to nieomyłne uświadomienie”²⁹. Pojawia się tu pytanie, co oznacza [termin] „nieomyłne”. Oznacza, że wobec jego przedmiotu utrafianego pozostaje efektywne³⁰, jak się to objaśnia i okazuje się, że „pozostawanie tym, co efektywne, to bycie nieomylnym”³¹. Czy zatem takie tylko wyjaśnienie poznania właściwego jest wystarczające? Otóż potrzeba jeszcze, aby było wiedzą rozjaśniającą nieuświadomiony [wcześniej] przedmiot, jak to się objaśnia i wychodzi na to, że „Jest

²⁶ PV II 33 cd. Jest to ironiczny przykład ptaka zdolnego do widzenia bardzo oddalonych przedmiotów.

²⁷ TR 308n. Wszechwiedzący oznacza w buddyjskich naukach tego, który wie wszystko, co potrzebne. Podobnie wszyscy, którzy się zebrali, oznacza wszystkich ludzi, a nie wszystkie żywe istoty, takie jak krowa, której tam nie potrzeba i dla której nie jest to miejsce.

²⁸ Namgjel Dragpa podaje następującą definicję przedmiotu utrafianego [‘jug yul]: „to, co jest efektywne i nie myli, jeśli odnosić się do niego, w celu przyjęcia [lub] odrzucenia [blang dor bya ba’i phyr zhugs pa na mi bslu ba’i don byed nus pa de’o/]” ND 126.

²⁹ PV II 1 a.

³⁰ Najogólniej rzecz biorąc, przez efektywność [skr. *arthakriyāsamartham*, tyb. *don byed nus pa*] rozumie się zdolność do faktycznego przyczynowania, charakteryzującą rzeczy istniejące realnie, które w epistemologii buddyjskiej mają istnienie chwilowe. Mówi się o efektywności przedmiotu jako takiego, który zachowuje się zgodnie ze swoją istotą i stanowi przyczynę następnego chwilowego obiektu tego samego rodzaju lub o efektywności poznania jako sposobu ujęcia przedmiotu zgodnie z jego naturą, co pozwala na podjęcie praktycznego działania związanego z tymże przedmiotem (efektywność poznania sprowadza się często do jego nieomylności).

³¹ PV II 1 b.

མ་ཤེས་དོན་གྱི་གསལ་བྱེད་ཀྱང་། ཞེས་པ་འདི་བྱུང་། འོན་དེའི་དོན་གང་ཡིན་ཞེ་ན། དེ་ནི་རང་གི་
གཞལ་བྱ་སྒྲུབ་མ་ཤེས་གསལ་དུ་ཤེས་པ་ཞིག་ལ་བྱེད་པ་ཡིན་ནོ། ཞེས་འཆད་པར་བྱེད་པ་ལ།

རང་གི་མཚན་ཉིད་མི་ཤེས་པ།།

ཤེས་པ་གང་ཡིན་ཞེས་དགོངས་ཕྱིར། ཞེས་པ་འདི་བྱུང་།

དེས་ན་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཚེས་ཅན། ཚད་མ་ཡིན་ཏེ། མི་བསྐྱེད་པ་དང་མ་ཤེས་དོན་གསལ་གཉིས་ལྡན་གྱི་
རིག་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། ཞེས་འཆད་པར་བྱེད་ལ། དེ་ལྡན་བཅོམ་ལྡན་ཚད་མ་ཉིད། ཅས་པ་འདི་བྱུང་།
འོན་ཀྱང་པ་ཞེས་གསུངས་པའི་དོན་གང་ཡིན་ཞེ་ན། དེ་ནི་སྐྱབ་བྱེད་གྱི་ཐབས་ལ་ལྟོས་ནས་ཚད་མར་འགྲུངས་
པ་ཡིན་ནོ། ཞེས་འཆད་པར་བྱེད་པ་ལ།

མ་སྐྱེས་པ་ནི་རྒྱུ་དོན་དུ།།

གྲུབ་པ་ཉིད་གསུངས་དེ་ཡི་ཕྱིར།།

སྐྱབ་བྱེད་ལ་ལྟོས་ཚད་ཡིན་རིགས། ཞེས་པ་འདི་བྱུང་།

འོན་པར་བཞེད་པ་དེ་ཇི་ལྟར་བྱེད་ཡིན་ཞེ་ན། དེ་ནི་བརྟེན་བསྐྱེད་ཇི་ཚེན་པོ་སྐྱེ་བ་དུ་མར་གོ་མས་པ་ཞིག་ཡིན་ནོ།།
ཞེས་འཆད་པར་བྱེད་པ་ལ།

też rozjaśnieniem nieuświadomionego [wcześniej] przedmiotu³². A zatem cóż to oznacza? Jeśli o nie chodzi, jest tym nowym uświadomieniem jego przedmiotu poznania³³ nieuświadomionego wcześniej, jak się to objaśnia i wychodzi na to, że:

Idzie albowiem o to, że jest uświadomieniem,
Jego nieuświadomionej [wcześniej] treści³⁴.

A zatem posiadaczem własności³⁵ jest Bhagawan; jest poznaniem właściwym, albowiem jest wiedzą mającą dwie cechy: nieomyślność i rozjaśnianie nieuświadomianego [wcześniej] przedmiotu, jak się to objaśnia i okazuje się, że „Bhagawan mający je [te dwie cechy] jest samym poznaniem właściwym”³⁶. Gdy zatem mówi się o ucieleśnieniu, jakie jest jego znaczenie? Otóż w oparciu o metodę ustanawiania, rodzi się jako poznanie właściwe, jak się to objaśnia i wychodzi na to, że:

Aby odeprzeć cechę niepowstałości³⁷,
Mówił [Dignaga] o ucieleśnieniu, toteż
Przyjmuje [*rīgs*], że jest poznaniem właściwym w oparciu o [metodę] ustanawiania³⁸.

Pojawia się z kolei pytanie, jakim jest ten, który pragnie pożytku. Otóż jest tym, który zżył się z wielokrotnie powstającymi [w jego umyśle] wielkimi miłością i współczuciem, jak to się objaśnia i okazuje się, że

³² PV II 5 c.

³³ Namgjel Dragpa podaje następującą definicję przedmiotu poznania [*gzhal bya*]: „To, co rozpoznawalne przez poznanie właściwe [*tshad mas rtogs par bya ba de'oj*]” ND 128. Ogólnie o pojęciu przedmiotu poznania w tradycji *sa skya*, z której czerpie tradycja *bka' brgyud*, por. mój tekst i przekład Gorampy: *Cognizable Object in Tshad ma rigs gter according to Go rams pa*, „Journal of Indian Philosophy” 2015, DOI: 10.1007/s10781-015-9290-7.

³⁴ PV II 6 bc.

³⁵ Omówienie pojęcia posiadacza własności wraz ze strukturą argumentacji por. w moim tekście *Podstawy teorii wnioskowania buddyjskiej epistemologii Tybetu*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 4, 2016, ss. 121–140.

³⁶ PV II 7 a.

³⁷ Odwołanie do wspomnianego wcześniej sziwaickiego ujęcia poznania jako samowylonionego, a więc niepowstałego. Więcej o refutacji sziwaickiego stanowiska por. w tekście Karmapy w niniejszym tomie.

³⁸ PV II 7 c–d.

རྣམ་པ་དུ་མར་ཐབས་མང་པོ།
 ཡུན་རིང་དུས་སུ་གོམས་པ་ལས།
 དེ་ལ་སྒྲོན་དང་ཡོན་ཏན་དག།
 རབ་ཏུ་གསལ་བ་ཉིད་དུ་འགྱུར།
 དེས་ན་སྤྲུགས་ཀྱང་གསལ་བའི་ཕྱིར།
 རྒྱ་ཡི་བག་ཆགས་སྤངས་པ་ཡིན།
 ཐུབ་ཆེན་གཞན་དོན་འཇུག་ཅན་གྱི།
 བསེ་རུ་ལ་སོགས་ཁྱད་འདི་ཡིན། །ཞེས་པ་འདི་བྱུང་།

འོན་ཏེ་སྒྲོན་པ་དེ་ཇི་སྟེ་སྤྲུག་ཡིན་ཞེན། དེ་ནི་བདེན་བཞི་མི་རྟག་སོགས་བཅུ་དྲུག་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་ཤེས་
 རབ་ཞིག་ལ་བྱེད་པ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་འཆད་པར་བྱེད་པ་ལ།

དེ་དོན་ཕྱིར་ན་ཐབས་གོམས་པ།
 དེ་ཉིད་སྒྲོན་པ་ཡིན་པར་འདོད།
 བྱུང་ལས་དང་པོ་འབྱུང་བའི་ཕྱིར།
 གཉིས་པོ་འདི་ནི་རྒྱ་རུ་ལགས། །ཅེས་པའི་གཞུང་འདི་བྱུང་།

འོན་པོ་¹³གཤེགས་དེ་ཇི་སྟེ་སྤྲུག་ཡིན། དེ་ནི་རྒྱ་ཀུན་འབྱུང་གི་བག་ཆགས་མ་ལུས་པར་སྤངས་པའི་སྤངས་
 པ་ཁྱད་པར་གསུམ་ལྡན་ཞིག་ཡིན་ནོ། །ཞེས་འཆད་པར་བྱེད་པ་ལ། རྒྱ་སྤངས་ཡོན་ཏན་གསུམ་བདེ་
 གཤེགས། ཉིད་ཡིན། ཞེས་¹⁴པ་འདི་བྱུང་།

¹³ KLL, VVIL: བདེར་
¹⁴ KLL: ཅེས་

Zżywając się przez długi czas
Z wielością rozmaitych metod,
Osiągnął w związku z tym całkowitą jasność co do
Błędów i pozytywnych właściwości.
Toteż rozjaśnił również swój umysł,
Przez co porzucił przyczynę – nasiona karmiczne.
Wielki mędrzec, który zaangażował się w pożytek innych,
Różni się od nosorożca³⁹ etc.⁴⁰

Pojawia się zatem pytanie, jakim jest nauczycielem. Jest tym, który [dysponuje] doskonałą wiedzą [*prajñā*] rozpoznającą bezpośrednio szesnaście aspektów czterech prawd, takich jak nietrwałość etc.⁴¹, jak to się objaśnia, i okazuje się w tym traktacie, że:

W związku z powyższym, utrzymuje się, że ten właśnie,
Który zżył się z metodami, jest ich nauczycielem.
Ponieważ najpierw wyłaniają się [one⁴²] z ustanowienia,
Obie objaśnia jako przyczynę⁴³.

Pojawia się zatem pytanie, jakim jest sugatą. Otóż jest tym, który odznacza się trzema szczególnymi porzuceniami, porzuciwszy wszystkie bez wyjątku nasiona karmiczne, które są jej [samsary] przyczyną i źródłem, jak się to objaśnia i okazuje się, że: „jest samym sugatą o trzech właściwościach [wynikłych z] porzucenia przyczyny”⁴⁴.

³⁹ Przykład na samotnych buddów.

⁴⁰ PV II 36 c – II 38 b.

⁴¹ W każdej z czterech prawd wyróżnia się cztery aspekty, co razem daje szesnaście. Dla pierwszej prawdy są to: nietrwałość [*mi rtag pa*], cierpienie [*sduḡ bsngal*], pustka [*stong pa nyid*], brak substancji [*bdag med pa*]. Dla drugiej to: przyczyna [*rgyu*], źródło [*kun 'byung*], pełne powstawanie [*rab tu skye ba*], warunek [*rkyen*]. Dla trzeciej: kres [*'gog pa*], spokój [*zhi ba*], doskonałość [*gya nom*], realne wyłonienie [*nges 'byung*]. Dla czwartej: ścieżka [*lam*], rozumowanie [*rigs pa*], urzeczywistnienie [*sgrub pa*], realne uwolnienie [*nges 'byin*].

⁴² Chodzi o wydoskonalenie postawy mentalnej i praktyki.

⁴³ PV II 138 c – 139 b.

⁴⁴ PV II 139 c. Dignaga następująco opisuje trzy właściwości sugaty: „Jeśli chodzi o wydoskonalenie pożytku własnego sugata przyjmuje całkowicie trzy właściwości. Właściwość całkowitego piękna, jako że jest osobą o najwspanialszej formie. Właściwość przejścia bez odwrotu, jako że jest doskonale wyleczony z choroby. Właściwość bycia kompletnym tak jak doskonale wypełnione naczynie [*rang don phun sum tshogs pa ni bde bar gshegs pa nyid kyes ste/ don*]

འོན་མེད་པ་དེ་ཇི་ལྟ་བུ་ཞེ་ན། དེ་ནི་རང་གིས་རི་ལྟར་གཟིགས་པའི་ལམ་གཞན་ལ་སྟོན་པར་མཛད་པ་ཞིག་
ཡིན་ནོ། །ཞེས་འཆད་པར་བྱེད་པ་ལ།¹⁵

དེ་ནི་¹⁶ཉིད་གཟིགས་ལམ་གསུངས་པ།
འབྲས་མེད་སྲིར་ན་བརྟུན་¹⁷མི་གསུང་། །ཞེས་པ་འདི་བྱུང་།

དེས་ན་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཚད་མར་གྲུབ་པ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་འཆད་པར་བྱེད་པ་ལ། དེ་སྲིར་ཚད་
ཡིན། ཞེས་པ་འདི་བྱུང་། དེ་ཡན་ཆད་ཀྱིས་ནི་མདོའི་མཚོད་བརྗོད་ཀྱི་དོན་ལུགས་འབྲུང་བུ་བཤད་པའི་སྟོ་
ནས་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཚད་མར་བསྐྱབས་པ་ཡིན་ལ།

མདོའི་མཚོད་བརྗོད་ཀྱི་དོན་ལུགས་སྟོག་ཏུ་བཤད་པའི་སྟོ་ནས་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཚད་མར་སྐྱབ་པ་
ནི། བཅོམ་ལྡན་འདས་ཚེས་ཅན། སྟོབ་པ་ཡིན་ཏེ། བདེན་བཞི་སྲིན་ཅི་མ་ལོག་པར་སྟོན་པར་མཛད་པ་པོ་
ཡིན་པའི་སྲིར། ཞེས་འཆད་པར་བྱེད་པ་ལ། ཡང་ན་སྟོབ་། བདེན་པ་བཞི་ནི་སྟོན་མཛད་པའོ། །ཞེས་པའི་
གཞུང་འདི་བྱུང་། བསྟན་བུ་བདེན་པ་བཞི་ནི།

ཤེས་བྱ་སྒྲུག་བསྐྱེད་ལ་གྱི་བདེན་པ།
སྤང་བུ་ཀུན་འབྲུང་གི་བདེན་པ།
འཕྲོབ་¹⁸བྱ་འགོག་པའི་བདེན་པ།
རྒྱུད་ལ་བསྟེན་བུ་ལམ་གྱི་བདེན་པ་དང་བཞི་ལ་བྱེད་ཅིང་།

སྒྲུག་བསྐྱེད་ལ་གྱི་བདེན་པ་ནི་ནད་དང་འབྲ་བ་དང་། ཀུན་འབྲུང་གི་བདེན་པ་ནི་ནད་ཀྱི་རྒྱ་དང་འབྲ་བ་དང་།
འགོག་པའི་བདེན་པ་ནི་ནད་དང་བུལ་བ་དང་འབྲ་བ་དང་། ལམ་གྱི་བདེན་པ་ནི་ནད་སྟོང་བར་བྱེད་པའི་སྟོན་དང་
འབྲ་བ་ཡིན་ཏེ། རྒྱ་སྐྱེ་མས།

ནད་ནི་ཤེས་བྱ་ནད་ཀྱི་རྒྱ་ནི་སྤང་བུ་ལ།
བདེར་གཞན་འཕྲོབ་¹⁹བྱ་སྟོན་ནི་བསྟེན་པར་བུ་བ་ལྟར།

¹⁵ VVIL: dodatkowe zdanie: སྟོབ་པ་དེ་ཇི་ལྟ་བུ་ཞེ་ན།
¹⁶ KLL: སྟོབ་པ་
¹⁷ KLL, VVIL: ལྡན་
¹⁸ KLL: ཕྲོབ་
¹⁹ KLL, VVIL: ཕྲོབ་

Pojawia się zatem pytanie, jakim jest strażnikiem. Otóż jest tym, który dokonał ukazania innym ścieżki, na której sam zobaczył, jakimi rzeczy są, jak to się objaśnia i okazuje się, że:

Wypowiedział ścieżkę, na której sam zobaczył to [jakimi rzeczy są].

Nie wypowiedział fałszu, ponieważ na nic by mu się to zdało⁴⁵.

Toteż Bhagawan ustanowiony jest jako poznanie właściwe, jak to się objaśnia, i okazuje się, że „dlatego jest poznaniem właściwym”⁴⁶. Powyższe wywody ustanowiły, że Bhagawan jest poznaniem właściwym poprzez objaśnienie znaczenia wyłożonego kolejno w Sutrze.

[Teraz zaś następuje] ustanowienie, że Bhagawan jest poznaniem właściwym poprzez objaśnienie w odwrotnej kolejności znaczenia wyłożonego w Sutrze. Otóż posiadaczem własności jest Bhagawan; jest on strażnikiem, ponieważ jest tym, który bezbłędnie dokonał ukazania czterech prawd, jak się to objaśnia i okazuje się w tym traktacie, że „innymi słowy, strażnik dokonuje ukazania czterech prawd”⁴⁷.

Oto cztery prawdy jako to, co ma być ukazane:

- prawda cierpienia, czyli co należy sobie uświadomić,
- prawda źródła, czyli co należy porzucić,
- prawda kresu, czyli co należy osiągnąć,
- prawda ścieżki, czyli na czym należy się oprzeć w strumieniu [umysłu].

Prawda cierpienia przypomina chorobę, prawda źródła przypomina przyczynę choroby, prawda kresu przypomina wyzwolenie z choroby, prawda ścieżki przypomina lekarstwo pozwalające porzucić chorobę. Albowiem jak mówi *Uttaratantraśāstra*:

W przypadku choroby, trzeba ją poznać, trzeba porzucić przyczynę choroby,

Osiągnąć trzeba szczęśliwy [zdrowy] stan oparty się na lekarstwie.

gsum nye bar blang bar bya'o// rab tu mdzes pa'i don ni skyes bu gzugs legs pa bzhin no// phyir mi ltog pa'i don ni rims nad legs par byang ba bzhin no// ma lus pa'i don ni bum pa legs par gang ba bzhin no//” PSV I.

⁴⁵ PV II 145 cd.

⁴⁶ PV II 146 c.

⁴⁷ PV II 146 d.

སྐྱུག་བསྐྱེལ་རྒྱ་དང་དེ་འགོག་པ་དང་དེ་བཞིན་ལས།།
འཤམ་བྱ་སྐྱེད་བྱ་རེག་²⁰པར་བྱ་ཞིང་བསྐྱེན་པར་བྱ། །ཞེས་བཤད་པའི་སྤྱིར།

དེ་ལྟར་བདེན་པ་བཞི་ཡོད་པ་ལས། དང་པོ་སྐྱུག་བསྐྱེལ་གྱི་བདེན་པ་འཆད་པར་བྱེད་པ་ལ།

སྐྱུག་བསྐྱེལ་འཁོར་བ་ཅན་སྤང་པོ།།
གོམས་ལས་འདོད་ཆགས་སོགས་གསལ་བ། །ཞེས་སོགས་བྱུང་།

ཀུན་འབྱུང་གི་བདེན་པ་འཆད་པར་བྱེད་པ་ལ།

རེ་²¹འགའ་བཉིད་ཡིན་པས་ན།།
སྐྱུག་བསྐྱེལ་འདི་རྒྱ་བཅས་ཉིད་བྱུབ། །ཅེས་སོགས་བྱུང་།

འགོག་པའི་བདེན་པ་འཆད་པར་བྱེད་པ་ལ།

དེ་ནི་གཏན་དུ་བ་མིན་ཏེ།།
རྒྱ་ལ་གོགས་སོགས་སྤིད་སྤྱིར་ཚོ། །ཞེས་སོགས་བྱུང་།

ལས་གྱི་བདེན་པ་འཆད་པར་བྱེད་པ་ལ།

བཤད་ཟིན་ལས་དེ་གོམས་པ་ལས་²²།།
གནས་བྱུང་གལ་ཏེ་གནས་བྱུང་གྲང་། །ཞེས་སོགས་བྱུང་།

སྐྱོད་པ་སོགས་སྤྱི་མ་སྤྱི་མ་ལས་བདེ་བར་གཤེགས་པ་སོགས་སྐྱ་མ་སྐྱ་མ་སྐྱོན་སོང་དུ་སྐྱུབ་པ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་
འཆད་པར་བྱེད་པ་ལ།

²⁰ KLL: རེག
²¹ KLL: རེས་
²² KLL: ལ་

Podobnie w przypadku cierpienia, przyczyny, jego kresu i stosownej ścieżki
Trzeba odpowiednio dokonać poznania, porzucenia, urzeczywistnienia i oparcia⁴⁸.

Tak oto z czterech prawd najpierw wyjaśnienie prawdy cierpienia ujmuje się następująco:

Z powodu zżycia się ze skandhami⁴⁹, którym przynależy cierpienie samsary,
Manifestuje się przywiązanie etc.⁵⁰

Wyjaśnienie prawdy źródła ujmuje się następująco:

Za sprawą tego jednego,
Ustanowiona zostaje przyczyna cierpienia⁵¹.

Wyjaśnienie prawdy kresu ujmuje się następująco:

Nie jest ono [cierpienie] stałe,
Albowiem można powstrzymać jego przyczynę etc.⁵²

Objaśnienie prawdy ścieżki ujmuje się następująco:

Zżywszy się ze ścieżką, o której mówiłem,
Nastąpi zmiana stanu. Jeśli nawet nastąpi zmiana stanu....⁵³

Tak oto w [naszych] ustaleniach przeszliśmy od ostatniego punktu, jakim jest strażnik, do coraz to wcześniejszych, takich jak sugata etc.⁵⁴, jak to się objaśnienia i okazuje się, że:

⁴⁸ Maitreya/Asanga, *theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan chos w: rtsa ba phyogs bsodus bzhugs so*, Sarnath, Varanasi: Kargyud Relief & Protection Committee, Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2009, s. 366 [7].

⁴⁹ Por. przypis 2 i 3 w *Uwagach o dziejach...* w tym tomie.

⁵⁰ PV II 147 ab.

⁵¹ PV II 179 cd.

⁵² PV II 190 cd.

⁵³ PV II 205 cd.

⁵⁴ Tu zatem kończy się druga prezentacja Buddy jako ucieleśnienia poznania oparta na odwrotnej kolejności właściwości Buddy wymienianych przez Dignagę na początku jego głównego dzieła.

སྐྱོབ་པ་དེ་ཉིད་དང་བརྟན་དང་།²³

མ་ལུས་བྱད་པར་མ་བྱེན་པར་གྲུབ། །ཅེས་སོགས་བྱུང་།

དེས་ན་བཙུག་ལྷན་འདས་ཚད་མར་གྲུབ་པ་ཡིན་ནོ་ཞེས་འཆད་པར་བྱེད་པ་ལ།

གང་གྱིར་དེས་ན་ཚད་མ་ཉིད། །ཅེས་པ་འདི་བྱུང་།

²³ KLL: སྐྱོབ་ལས་དེ་ཉིད་དང་བརྟན་དང་། VVIL: སྐྱོབ་པ་ཉིད་གཟིགས་དང་བརྟན་དང་།

Ów strażnik jest stabilny,
Zna wszystko bez wyjątku⁵⁵.

A zatem Bhagawan jest ustanowiony jako poznanie właściwe, jak to się objaśnia, i okazuje się, że:

Z tego to powodu jest samym poznaniem właściwym⁵⁶.

⁵⁵ PV II 280 cd.

⁵⁶ PV II 283 b.

Edycja oryginału opiera się na następującym wydaniu:

yongs 'dzin rnam rgyal grags pa, *skye dgu'i bdag po la rigs lam gsal byed*, in: *blo gros mtha' yas pa'i mdzod*, Kathmandu: Rigpe Dorje Publications 2009, Vol. 12, ss. 95–104.

W przypisach podano różnice w następujących edycjach:

KLL – yongs 'dzin rnam rgyal grags pa, *skye dgu'i bdag po la rigs lam gsal byed*, Kathmandu: Karma Lekshey Ling Institute 2006, ss. 65–71.

VVIL – rnam rgyal grags pa, *skye dgu'i bdag po la rigs lam gsal byed*, w: zhwa dmar drug pa chos kyi dbang phyug, yongs 'dzin rnam rgyal grags pa, 'jam mgon blo gros mtha' yas, *bsdus sbyor gyi snying po kun bsdus rig pa'i mdzod/ skye dgu'i bdag po la rigs lam gsal byed/ tshad ma rig pa'i bsdus don/*, Varanasi-Sarnath: Vajra Vidya Institute Library 2012, ss. 98–108.

འོན་ཚད་མ་ཙམ་གྱི་མཚན་ཉིད་གང་ཡིན་ཞེ་ན། འདི་ལ་བཞེད་པའི་རྣམ་གྲངས་བཀོད་པ་དང་། རང་གི་
ལུགས་བཞག་པ་གཉིས།

དང་པོ་སློབ་དཔོན་ལྷ་དབང་སློབ་ལྗང་ན། ཚད་མ་བསྐྱེ་མེད་ཅན་ཤེས་པ། ཞེས་པས་མི་བསྐྱེ་བའི་
རིག་པ་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་དུ་བསྟན། མ་ཤེས་དོན་གྱི་གསལ་བྱེད་ཀྱང་། ཞེས་པས་མ་ཤེས་དོན་
གསལ་གྱི་རིག་པ་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་དུ་བསྟན་ཞིང་། དེ་གཉིས་ཀའང་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་རྣམ་གྲངས་
པ་ཡིན་ནོ། ཞེས་འཆད།

སློབ་དཔོན་རྒྱན་མཁན་པོ་ལྷ་ར་ན། ཚད་མ་བསྐྱེ་མེད་ཅན་ཤེས་པ། ཞེས་པས་ཐ་སྲུང་པའི་ཚད་མའི་མཚན་
ཉིད་བསྟན། མ་ཤེས་དོན་གྱི་གསལ་བྱེད་ཀྱང་།

¹ KLL: དང་པོ་ནི

DEFINICJA I PODZIAŁ POZNANIA WŁAŚCIWEGO

Pojawia się zatem pytanie, jaka jest definicja samego poznania właściwego. W związku z tym mamy:

- 1) wyliczenie rozmaitych stanowisk i
- 2) przedstawienie naszego systemu.

1) [Wyliczenie rozmaitych stanowisk]

Podejście aczarii Dewendrabuddiego. Wyjaśnił on, że stwierdzenie [Dharmakirtiego] „poznanie właściwe to świadomość, której przynależy nieomyślność”¹ przedstawia definicję poznania właściwego jako wiedzę nieomylną. Stwierdzenie [Dharmakirtiego] „jest również rozjaśnieniem przedmiotu nieuświadomianego [wcześniej]”², przedstawia definicję poznania właściwego jako wiedzę rozjaśniającą przedmiot nieuświadomiany [wcześniej]. Obie są synonimicznymi definicjami poznania właściwego³.

Podejście aczarii Gjen Khenpo⁴. Wyjaśnia on, że stwierdzenie [Dharmakirtiego] „poznanie właściwe to świadomość, której przynależy nieomyślność”⁵ przedstawia definicję konwencjonalnego poznania właściwego. Stwierdzenie [Dharmakirtiego] „jest również rozjaśnieniem przedmiotu nieuświadomianego

¹ PV II 1 a.

² PV II 5c.

³ Więcej na temat jego interpretacji dwóch definicji poznania właściwego por. Georges B.J. Dreyfus *Dharmakīrti's Definition of pramāṇa and its Interpreters*, [w:] *Studies in the Buddhist epistemological tradition. Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference, Vienna, June 11–16, 1989*, red. Ernst Steinkellner, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1991, s. 26n.

⁴ Por. omówienie interpretacji Pradžniakaraguty w: *ibidem*.

⁵ PV II 1 a.

ཞེས་པས་དོན་དམ་པའི་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་བསྟན་པ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་འཆད་པར་བྱེད་དེ། རིགས་གཏེར་ལས།

མི་བསྐྱུ་མ་ཤེས་དོན་གསལ་གཉིས།།
རྣམ་གྲངས་པའམ་སྤྱི་སྤྱི། ཞེས་བཤད་པའི་ཕྱིར།

ལུགས་དང་པོ་ལ་རིགས་གཏེར་བས་སྐྱོན་བརྗོད་པ་ནི། འོ་ན་མཚན་གྲུ་ཚད་མའི་ཐ་སྐྱོད་དེ་ཁྱབ་ཆེ་རྒྱུ་ཐ་དད་
པ་གཉིས་སུ་ཐུལ། དེ་ལ་མཚན་ཉིད་ཁྱབ་ཆེ་རྒྱུ་ཐ་དད་པ་གཉིས་འཛོག་པ་འཐད་པའི་ཕྱིར། ཞེས་བརྗོད་
པར་མཚན་པ་ཡིན་ཏེ། རིགས་གཏེར་ལས།

མཚན་ཉིད་གཉིས་ཀྱིས་འཛོག་ན་ནི།།
མཚན་གྲུ་དེ་ཡང་གཉིས་སུ་འགྱུར། ཞེས་བཤད་པའི་ཕྱིར།

སྐོབ་དཔོན་རྒྱན་མཁན་པོའི་ལུགས་དེ་ལ་རིགས་གཏེར་བས་²སྐྱོན་བརྗོད་པ་ནི། འོ་ན་རྣམ་འགྲུལ་
འདིར་ཚད་མ་སྤྱིའི་མཚན་ཉིད་སྟོན་བྱེད་གྱི་གཞུང་མི་སྲིད་པ་ཐུལ། ཚད་མ་བསྐྱུ་མེད་ཅན་ཤེས་པ། ཞེས་
པས་ཐ་སྐྱོད་པའི་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་བསྟན་ནས། ཚད་མ་སྤྱིའི་མཚན་ཉིད་མ་བསྟན། མ་ཤེས་དོན་གྱི་
གསལ་བྱེད་ཀྱང་། ཞེས་པས་ནི་དོན་དམ་པའི་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་བསྟན་ནས་ཚད་མ་སྤྱིའི་མཚན་ཉིད་མ་
བསྟན་པའི་ཕྱིར། ཞེས་འཆད་པར་བྱེད་དེ། རིགས་གཏེར་ལས།

མཚན་མཚན་གཉིས་སུ་འདོད་ན་ཡང་།།
སྤྱི་མཚན་ཅེག་པ་མི་སྲིད་འགྱུར། ཞེས་བཤད་པའི་ཕྱིར།

² KLL, VVIL: པས་

[wcześniej]⁶, przedstawia definicję absolutnego poznania właściwego. Dlatego to *Tshad ma rigs gter* stwierdza:

Nieomyślność i rozjaśnianie przedmiotu nieuświadomianego [wcześniej],
Uznawane są albo za synonimy albo za różne [definicje]⁷.

Autor *Tshad ma rigs gter* w stosunku do pierwszej tradycji wskazuje na następujący błąd: wobec tego z konieczności wynikają z tego dwa różne – mniejszy i większy zakresy tego definiowanego [pojęcia] poznania, albowiem zgodzić się wtedy trzeba na ustanowienie dwóch różnych – większego i mniejszego – zakresów definicji, jak to ujmuje⁸. Albowiem *Tshad ma rigs gter* stwierdza:

Jeśli ustala się dwie definicje,
Dwie są również rzeczy definiowane⁹.

Autor *Tshad ma rigs gter* w stosunku do tradycji aczarii Gjen Khenpo wskazuje na następujący błąd: w takim razie wynika stąd z konieczności, że *Pramāṇavārttika* nie może być traktatem przedstawiającym ogólną definicję poznania właściwego. Stwierdzenie [Dharmakirtiego] „poznanie właściwe to świadomość, której przynależy nieomyślność”¹⁰, przedstawivszy definicję konwencjonalnego poznania właściwego, nie przedstawia ogólnej definicji poznania właściwego. Stwierdzenie [Dharmakirtiego] „jest również rozjaśnieniem przedmiotu nieuświadomianego [wcześniej]”¹¹, przedstawivszy definicję absolutnego poznania właściwego, nie przedstawia ogólnej definicji poznania właściwego. Tak oto wyjaśnia to [Sakja Pandita], albowiem *Tshad ma rigs gter* mówi:

Utrzymuje się dwie definicje dwóch definiowanych rzeczy,
Niemniej jednak jedna ogólna definicja okazuje się niemożliwa¹².

⁶ PV II 5 c.

⁷ TR 240.

⁸ Sakja Pandita stoi na stanowisku, że dwie różne definicje wymagają dwóch różnych zakresów definicji.

⁹ TR 243.

¹⁰ PV II 1 a.

¹¹ PV II 5 c.

¹² TR 243.

སྒྲོབ་དཔོན་ཚོས་མཚོག་ནི། རྣམ་ངེས་ལས། འདི་དག་གི་དོན་ཡོངས་སུ་དབྱེད་ནས་ཞུགས་པ་ན་³
 དོན་བྱ་བ་ལ་བསྐྱུ་བ་མེད་པའི་སྲིད། ཞེས་གསུངས་པ་ལ་བསྟེན་ནས། མི་བསྐྱུ་བ་བྱུང་བ་ལ་གསུམ་
 ལྡན་དེ་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་དུ་འཆད་པར་བྱེད། བྱུང་བ་ལ་གསུམ་ནི། རོ་བོའི་བྱུང་བར། ཡུལ་
 གྱི་བྱུང་བར། བྱུང་ལས་གྱི་བྱུང་བར་དང་གསུམ་ལ་བྱུང། དེ་ཡང་རོ་བོའི་བྱུང་བར་དང་། ཡུལ་གྱི་
 བྱུང་བར་གཉིས་གྱིས་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་གྱི་མི་སྲིད་པའི་སྒྲོན་སེལ་བར་བྱེད། བྱུང་ལས་གྱི་བྱུང་བར་གྱིས་
 རི་བྱུང་ཚེས་པའི་སྒྲོན་སེལ་བར་བྱེད། མ་འདྲི་བ་གཙོད་ཚུལ་ནི་བྱུང་ནས་འགྲོང་དགོས་པ་ཡིན་ཞོ། །ཞེས་
 འཆད་པར་བྱེད། དེ་ལ་རིགས་གཉེར་མཚད་པས་སྒྲོན་བརྗོད་པ་ནི། དེ་ནི་མི་འཐད་དེ། ཚད་མའི་མཚན་
 ཉིད་དང་བྱུང་ལས་སོ་སོར་འབྱེད་པ་གཞུང་གི་དགོངས་པ་མ་ཡིན་ཞིང་།

³ KLL: pominięte ན

Aczaria Dharmottara¹³ podaje następujące wyjaśnienie. W *Pramānaviścaya* [Dharmakirtiego] stwierdza się: „jeśli bowiem przeprowadzi się dogłębną analizę ich [przedmiotów] znaczenia, to efekt jest nieomylny”¹⁴. Na tej podstawie dokonuje wyjaśnienia, iż nieomyślność, która ma trzy cechy szczególne, jest definicją poznania właściwego. Na owe trzy cechy szczególne składają się szczególność natury, szczególność przedmiotu, szczególność działania. Co więcej, dzięki szczególności natury i szczególności przedmiotu usuwa się błąd niemożliwości definicji poznania właściwego¹⁵. Dzięki szczególności działania usuwa się błąd za szerokiej [definicji]¹⁶. W przypadku sposobu eliminacji [błędu] za wąskiej [definicji]¹⁷ trzeba tu dodać uzupełniające [objaśnienie]¹⁸.

Autor *Tshad ma rigs gter* w stosunku do tego wskazuje na następujący błąd: To jest nie do przyjęcia, ponieważ dokonywanie podziału na poszczególne definicje poznania i [jego] działania nie jest intencją traktatu [*Pramānaviścaya*]

¹³ Por. Dreyfus, *Dharmakīrti's Definition of pramāna and its Interpreters*, op. cit.

¹⁴ PVin I 1.

¹⁵ Błąd definicji niemożliwej określa Namgjel Dragpa następująco: „Błąd [definicji] niemożliwej: jest to rodzaj definicji. Nie jest możliwa w odniesieniu do przedmiotu definiowanego. Jak podanie definicji konia jako tego, który posiada garb i wole [co jest faktycznie definicją krowy] [*mi srid pa'i skyon ni/ mtshan nyid gang zhig rang gi mtshan gzhi la mi srid pa ste/ nog lkog shal rta'i mshan nyid du bzhag pa lta bu'o/*]” [ND 150]. W tym szczególnym przypadku definiowania poznania właściwego Namgjel Dragpa ma tu na myśli to, że o szczególności poznania właściwego decyduje jego dwojaki przedmiot (bezpośredni lub pośredni) oraz natura aktu świadomości poznającej, jakim jest odpowiednio percepcja bezpośrednia i wnioskowanie. Poznanie właściwe sprowadza się wedle filozofii buddyjskiej tylko do tych dwóch poznań z ich szczególnymi przedmiotami.

¹⁶ Błąd za szerokiej definicji Namgjel Dragpa definiuje następująco: „Błąd za szerokiej [definicji]: jest to rodzaj definicji. Obejmuje również inne [obiekty], które nie są samym przedmiotem definiowanym. Na przykład gdy bierze się to, co jest efektywne za definicję krowy [*khyab che ba'i skyon ni/ mtshan nyid gang zhig rang gi mtshan gzhi ma yin pa gzhan la yang khyab pa ste/ dper na/ ba lang gi mtshan nyid du don nus pa bkod pa lta bu'o/*]” [ND 149]. W tym szczególnym przypadku chodzi tu o działanie umysłu poznającego, które musi odznaczać się dwoma cechami: nieomyślnością i ujawnianiem nieznanego wcześniej przedmiotu.

¹⁷ „Błąd za wąskiej [definicji]: Jest to rodzaj definicji. Nie obejmuje jakiegś części przedmiotów definiowanych. Na przykład jak w przypadku definicji krowy gdy bierze się [tylko] garb i wole o mieszanej maści [*ma khyab pa'i skyon ni/ mtshan nyid gang zhig rang gi mtshan gzhi'i phyogs gcig la ma khyab pa'o/ dper na ba lang gi mtshan nyid du nog skog shal khra bo bkod pa lta bu'o/*]” [ND 149]. Odwołanie do przykładowej, klasycznej definicji krowy jako zwierzęcia posiadającego wole i garb. Dodanie określenia maści, niesłusznie zawężałoby definicję do jednego tylko rodzaju krów o wyszczególnionej maści.

¹⁸ Ogólnie Namgjel Dragpa odwołuje się tu do tradycyjnego rozumienia prawidłowej definicji, która musi być wolna od trzech błędów. Jak mówi *Tshad ma rigs gter*, „za wąska, za szeroka, niemożliwość, to trzy ogólne błędy definicji (*ma khyab khyab che mi srid gsum/ mtshan nyid kyi ni spyi skyon yin/*)” (TR 223). Poprawna definicja zatem nie może być za wąska (*ma khyab*), za szeroka (*khyab che*) oraz nie może być niemożliwa (*mi srid*), czyli nie może nie pasować do definiowanego przedmiotu.

མ་ཁྲུབ་པ་གཅོད་ཚུལ་ཟུར་ནས་ཁ་བསྐྱང་དགོས་ན་མཚན་ཉིད་སྲ་མ་དེ་ཉིད་སྐྱོན་ཅན་དུ་འགྱུར་བའི་
ཕྱིར། ཞེས་འཆད་པར་བྱེད་དེ། རིགས་གཏིར་ལས།

མ་ཁྲུབ་གཅོད་ཚུལ་འདིར་མི་འཐད།།
གཉིས་སྲ་འབྲེད་པ་དགོངས་པ་མིན། །ཞེས་བཤད་པའི་ཕྱིར།

སློབ་དཔོན་བྲམ་ཟེ་ཆེན་པོ་ནི། བདེན་པའི་དོན་རྟོགས་ཚེས་གསུམ་ལྗན་དེ། ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་
ཡིན། ཚེས་གསུམ་ནི། ཡུལ་གྱི་ཁྲུད་པར། འཛིན་སྣངས་གྱི་ཁྲུད་པར། བྱེད་ལས་གྱི་ཁྲུད་པར་དང་
གསུམ་ལ་བྱེད་དོ། ཞེས་འཆད་པར་བྱེད། དེ་ལ་རིགས་གཏིར་བས་སྐྱོན་བརྗོད་པ་ནི། བདེན་པའི་དོན་
རྟོགས་ཚེས་གསུམ་ལྗན་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་དུ་འཛོག་པ་མི་འཐད་དེ། དེ་ལ་མི་དགོས་པ་དང་། མ་ཁྲུབ་པ་
དང་། མི་སྲིད་པའི་སྐྱོན་གསུམ་ཡོད་པའི་ཕྱིར། ཞེས་འཆད་པར་བྱེད་དེ། རིགས་གཏིར་ལས།

མི་དགོས་མ་ཁྲུབ་མི་སྲིད་གསུམ།།
བདེན་པའི་དོན་རྟོགས་འདོད་ན་ཡོད། ཅེས་བཤད་པའི་ཕྱིར།

རྩོག་ལོ་ཆེན་པོ་ནི། སློབ་དཔོན་ཚེས་མཚོག་དང་མཐུན་པར་བཞེད། སློབ་དཔོན་ལྷ་པ་ནི། བྲམ་ཟེ་ཆེན་པོ་
དང་མཐུན་པར་འཆད། རིགས་གཏིར་བ་རང་གི་ལུགས་ལ་ནི།

⁴ KLL i VVIL: odwrócona kolejność tych dwóch wersów, która nie zgadza się z oryginałem *Ts-
had ma rigs gter*.

⁵ KLL i VVIL: ཅེས་ co wynika z zamiany kolejności wersów.

⁶ KLL: zamiast དེ། ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་ཡིན། ཚེས་གསུམ་ནི། ཡུལ་གྱི་ཁྲུད་པར། འཛིན་སྣངས་གྱི་ཁྲུད་པར། བྱེད་ལས་གྱི་ཁྲུད་པར་དང་གསུ
མ་ལ་བྱེད་དོ། ཞེས་འཆད་པར་བྱེད། དེ་ལ་རིགས་གཏིར་བས་ སྐྱོན་བརྗོད་པ་ནི། བདེན་པའི་དོན་རྟོགས་ཚེས་གསུམ་ལྗན་ jest tylko པ་

i jeśli w przypadku sposobu eliminacji [błędu] za wąskiej [definicji] trzeba tu dodać uzupełniające [objaśnienie], to wcześniejsza definicja okazuje się obciążona błędami¹⁹. Albowiem *Tshad ma rigs gter* stwierdza:

Sposób eliminacji [błędu] za wąskiej [definicji] jest tu nie do przyjęcia.

Dokonywanie podziału na dwoje²⁰ nie jest intencją [tego tekstu]²¹.

Aczaria Wielki Bramin²² podaje następujące wyjaśnienie. Rozpoznanie prawdziwej treści mające trzy własności jest definicją poznania właściwego. Na owe trzy własności składają się: szczególność przedmiotu, szczególność sposobu ujęcia i szczególność działania.

Autor *Tshad ma rigs gter* w stosunku do tego wskazuje na następujący błąd: ustalenie definicji poznania właściwego jako rozpoznania prawdziwej treści mającego trzy własności jest nie do przyjęcia, ponieważ jest obciążone trzema błędami: nie jest potrzebne, za wąska [definicja], jest niemożliwe. Tak oto wyjaśnia to [Sakja Pandita], albowiem *Tshad ma rigs gter* mówi:

W przyjmowaniu rozpoznania prawdziwej treści [jako definicji poznania właściwego],

Tkwią trzy [błędy]: nie jest potrzebne, za szeroka, niemożliwość²³.

Wielki tłumacz Ngog zgadza się z aczarią Dharmottarą. Aczaria Czapa [Czōkji Sengge] zgadza się z Wielkim Braminem. Wedle systemu samego autora *Tshad ma*

¹⁹ Autor ma tu na myśli fakt, że pierwsza definicja poznania właściwego jako nieomylnego nie obejmuje treści wyrażonych w drugiej definicji poznania właściwego jako ujawniania przedmiotu niepoznanego wcześniej.

²⁰ Na definicję poznania właściwego i działanie.

²¹ TR 243.

²² Por. przypis 19 w *Zarysie historii...* w tym tomie.

²³ TR 243. Sakya Pandita polemizuje tu z poglądem wedle którego definicja poznania właściwego zakłada trzy cechy: szczególność przedmiotu [*yl gyi khyad par*], szczególność ujęcia [*'dzin stangs kyi khyad par*] oraz szczególność natury [*ngo bo'i khyad par*] i wykazuje na trzy błędy związane kolejno z wymienionymi założeniami: „Ponieważ szczególność przedmiotu nie odcina całkowicie nierozpoznania wcześniej, nie jest potrzebna [a to zakładali zwolennicy krytykowanego poglądu]. Jeśli sposób ujmowania nie myli się co do treści, nie jest możliwe zaangażowanie w zakończone rozpoznanie. Ponieważ szczególność natury odcina projekcje, ma za mały zakres, albowiem skoro percepcja bezpośrednia jest wolna od koncepcji, to nie ma odcinania projekcji [*yl gyi khyad par sngar ma rtogs pa rnam gcad med pas mi dgos pas/ 'dzin stangs don la mi 'khrul na rtogs zin la 'jug pa mi srid la/ ngo bo'i khyad par sgro 'dags gcod pas ma khyab ste/ mngon sum rtog bral yin pas sgro 'dags gcod pa med pa'i phvir ro/*]” TR 243.

གཞུང་སྲ་མྱི་བསྐྱོམས་⁷ནས་མི་བསྐྱུ་བ་དང་མ་ཤེས་དོན་གསལ་གཉིས་ཚོགས་ཀྱི་རིག་པ། ཚད་མའི་མཚན་
ཉིད་ཡིན་ཏེ། རིགས་གཏེར་ལས།

མི་བསྐྱུ་མ་ཤེས་དོན་གསལ་གཉིས།།

རང་མཚན་རྟོགས་པ་དོན་ལ་མཐུན། །ཞེས་བཤད་པའི་ཕྱིར།

གཉིས་པ་རང་གི་ལུགས་ལ། ཚད་མ་ལ་མཚན་ཉིད། དབྱེ་བ། འགལ་ཟླ་ཚད་མིན་གྱི་སྐོ་བཤད་པ་དང་
གསུམ་དུ་ཡོད།

དང་པོ་ནི། དང་པོར་ཡོངས་སུ་དཔྱད་པའི་དོན་ལ་མི་བསྐྱུ་བའི་རིག་པ། ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་ཡིན།

འོ་ན་ཚད་མ་མི་བསྐྱུ་བའི་རིག་པ་དེ། རང་གིས་རྟོགས་པའམ་ཚད་མ་གཞན་ལ་བརྟེན་ནས་རྟོགས་པ་ཡིན་
ཞེས། རང་གི་ངོ་བོ་རིག་པ་དེ་ནི་རང་ཉིད་ཀྱིས་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པ་ཡིན་ལ། འཇུག་ཡུལ་ལ་མི་བསྐྱུ་བ་
ཡིན་པ་དེ་ལ་རང་ཉིད་ཀྱིས་ངེས་པ་དང་།

⁷ VVIL: ལྷོ་མས་

rigs gter: po zebraniu razem wcześniejszego i późniejszego tekstu²⁴, definicją poznania właściwego jest wiedza obejmująca dwa [aspekty] nieomylność i rozjaśnienie przedmiotu nieuświadomionego [wcześniej]. Albowiem *Tshad ma rigs gter* mówi:

Dwa [aspekty:] nieomylność i rozjaśnienie przedmiotu nieuświadomionego [wcześniej]

Będąc rozpoznaniem przedmiotu jednostkowego²⁵, zgadzają się pod względem treści²⁶.

2) [Przedstawienie naszego systemu]

W naszym systemie mamy trzy części:

2.1) definicja poznania właściwego,

2.2) podział,

2.3) objaśnienie stanu umysłu niebędącego poznaniem właściwym, któremu przeczy.

2.1) Definicją poznania właściwego jest wiedza nieomylna w stosunku do po raz pierwszy przebadanego wyczerpująco przedmiotu²⁷.

Pojawia się tu pytanie, czy owo poznanie właściwe będące wiedzą nieomylną jest rozpoznaniem samym przez się czy rozpoznaniem opartym na innym poznaniu właściwym. Owa wiedza w swej naturze jest bezpośrednim rozpoznaniem samym przez się. Jeśli chodzi o to, co jest nieomylnie w stosunku do przedmiotu utrafianego²⁸, to jest to [poznanie] pewne samo przez się oraz

²⁴ Chodzi o wcześniejszy i późniejszy wers w definicji poznania u Dharmakirtiego, a więc o wers wcześniejszy mówiący, że poznanie właściwe odsłania niepoznany wcześniej przedmiot oraz późniejszy mówiący o tym, że jest nieomylnie.

²⁵ Namgjel Dragpa podaje następującą definicję przedmiotu jednostkowego: „rzecz, która pozostaje niez mieszana pod względem przedmiotu, czasu i istoty. Jak chwilowa, nieposiadająca części świadomość oraz cząstki niemające stron i części [*yul dus rang bzhin ma 'dres par gnas pa'i dn-gos po de'o/ gnyis pa ni/ skad cig cha med kyi shes pa dang/ phyogs kyi cha med kyi rdul phra rab lta bu'o/*]” ND 128n. Owo niez mieszanie pod względem przedmiotu oznacza, że obiekt ma wyraźną, odrębną strukturę, na którą składają się cztery żywioły. Niez mieszanie pod względem czasu oznacza, że ponieważ przedmiot jest chwilowy, to wyraźnie odróżnialne są poszczególne jego momenty. Niez mieszanie pod względem istoty oznacza, że ma wyraźnie odróżnialną od innych przedmiotów naturę, która daje się precyzyjnie określić.

²⁶ TR 244.

²⁷ Jest to definicja podana przez VII Karmapę. Por. rozważania Karmapy na temat takiego rozumienia poznania właściwego w jego tekście w tym tomie.

²⁸ Namgjel Dragpa podaje następującą definicję przedmiotu utrafianego [*'jug yul*]: „to, co jest efektywne i nie myli, jeśli odnosić się do niego w celu przyjęcia [lub] odrzucenia [*blang dor bya ba'i phyr zhugs pa na mi bslu ba'i don byed nus pa de'o/*]” ND 126.

ཚད་མ་གཞན་ལ་བརྟེན་ནས་ངེས་དགོས་པ་གཉིས་སུ་ཡོད་དོ། །ཞེས་འཆད་པར་བྱེད་པ་ལ།

རང་ལས་རང་གི་དོ་བོ་རྟོགས།།

ཐ་སྐད་ལས་ནི་ཚད་མ་ཉིད། །ཅེས་པ་འདི་བྱུང་།

འདྲིར་རང་ངེས་གཞན་ངེས་ཀྱི་ཚད་མ་འི་རྣམ་པར་གཞག་པ་ལ། །ཁ་ཅིག་ནི། ཚད་མ་འི་ཐ་སྐད་ལ་ངེས་པ་
རང་སྟོབས་ཀྱིས་འདྲིན་རྣམ་པ་དང་མི་རྣམ་པ་ལ་བྱེད་ཟེར། །ཁ་ཅིག་ནི། རང་གི་འཇུག་ཡུལ་ལ་ངེས་པ་
རང་སྟོབས་ཀྱིས་འདྲིན་རྣམ་པ་དང་མི་རྣམ་པ་ལ་བྱེད་ཟེར། བོད་མྱི་མ་ཁ་ཅིག་ནི། རང་གི་གཞལ་
བྱའི་བདག་ཉིད་ཡུལ་སྐྱེད་ན་གནས་པ་མེད་ན་རང་ཉིད་མི་འབྱུང་བ་ལ་ངེས་པ་རང་སྟོབས་ཀྱིས་འདྲིན་རྣམ་པ་དང་
མི་རྣམ་པ་ལ་རང་ལས་ངེས་དང་གཞན་ལས་ངེས་ཀྱི་ཚད་མར་འཇོག་པ་ཡིན་ནོ་ཟེར། རང་ལས་ངེས་ཀྱི་ཚད་
མ་དེ་ལ་རིགས་གཉིར་བ་ལྟར་ན། དོན་བྱེད་སྣང་ཅན་གྱི་མངོན་སུམ། བོ་མས་པ་ཅན་གྱི་མངོན་
སུམ། རང་རིག་མངོན་སུམ། རྗེས་དཔག་དང་བཞིར་ཡོད་དེ། རིགས་གཉིར་ལས།

⁸ KKL i VVIL: ལགས།

[poznaniu] potrzebujące pewności opartej na innym poznaniu właściwym, jak to się objaśnia. Jak przedstawiają to [teksty]:

Samo z siebie rozpoznaje swą naturę,

Oraz [pojmuje] poprzez konwencje – oto jest poznanie właściwe²⁹.

Objaśnienie poznania właściwego, które jest pewne samo przez się i pewne w oparciu o inne [poznaniu właściwe].

Niektórzy utrzymują, że w przypadku konwencjonalnego poznania właściwego [są dwie opcje:] pewność może być uzyskana na jego własnej mocy i nie może. Niektórzy utrzymują, że w przypadku jego przedmiotu utrafianego [są dwie opcje:] pewność może być uzyskana na jego własnej mocy i nie może. Niektórzy późniejsi Tybetańczycy³⁰ utrzymują, że jeśli istota jego przedmiotu poznania³¹ nie tkwi w samym przedmiocie, to ono samo [poznaniu pewne] nie wyłoni się³². Pewność, która może być uzyskana na swej własnej mocy, oraz ta, która nie może, nazywane są poznaniem właściwym, które jest pewne samo przez się i zależnie od innego [poznania]. Według autora *Tshad ma rigs gter* w przypadku poznania właściwego, które jest pewne samo przez się, mamy cztery [możliwości]: percepcję bezpośrednią postrzegającą, której jawi się to, co efektywne, percepcję bezpośrednią poprzez zaznajomienie³³, bezpośrednią percepcję samopoznania i wnioskowanie. Albowiem *Tshad ma rigs gter* stwierdza:

²⁹ PV II 4 d–5 a. Pierwsze z wymienionych poznań jest percepcją bezpośrednią, drugie wnioskowaniem.

³⁰ Czyli pokolenia późniejsze od Sakja Pandity.

³¹ Namgjel Dragna podaje następującą definicję przedmiotu poznania [*gzhal bya*]: „To, co rozpoznawalne przez poznanie właściwe [*tshad mas rtogs par bya ba de'o*]” ND 128.

³² Innymi słowy, jeśli istota przedmiotu danego w poznaniu nie tkwi w samym przedmiocie jako niezależnym od poznania, to nie może się pojawić poznanie przedmiotu.

³³ Jak komentuje to 'jam dbyangs blo gter dbang po, „Dwojaka wiedza o przedmiocie [zewnątrznym] to: 1) poznanie bezpośrednie postrzegające efektywnie jest jak bezpośrednia percepcja zmysłowa uchwytyująca ogień widziany jako będący efektywnym, [czyli] konsumujący palony materiał oraz 2) za sprawą długotrwałego zaznajomienia [poznaniu] chwytające w lot cały przedmiot to percepcja bezpośrednia poprzez zaznajomienie [*mes btso bsregs bzhin par snang ba'i me 'dzin dbang mngon lta bu do byed par snang ba'i mngon sum dang/ yun ring du goms stobs kyis yul gyi spu ris zin pa'i mngon sum goms pa can te don rig gnyis dang/*]” *Tshad ma rigs gter gyi mshan 'grel sde bdun gsal ba'i sgron me*, [w:] *Tshad ma rigs gter rtsa ba dang 'grel pa bzhugs*, Sichuan: People's Press, 2008, s. 467.

དོན་རིག་གཉིས་དང་རང་རིག་དང་།
རྗེས་སུ་དཔག་རྣམས་རང་ལས་ངེས། ཞེས་བཤད་པའི་ཕྱིར།

གཞན་ལས་ངེས་ཀྱི་ཚད་མ་དེ་ལ། དང་པོ་བ⁹དང་། ཡིད་མ་གཏང་དང་། འཇུག་རྩུ་ཅན་གྱི་¹⁰མངོན་
སུམ་དང་གསུམ་དུ་ཡོད་དེ། རིགས་གཏེར་ལས།

དང་པོ་བ¹¹དང་ཡིད་མ་གཏང་།
འཇུག་རྩུ་ཅན་རྣམས་གཞན་ལས་ངེས། ཞེས་བཤད་པའི་ཕྱིར།

སློབ་དཔོན་ཚོས་མཚོག་ལྟར་ན། གཞན་ལས་ངེས་ཀྱི་ཚད་མ་དེ་ལ། སྤང་བ་རང་ལས་ངེས་ཤིང་བདེན་པ་
གཞན་ལས་ངེས་པ་དང་། སྤྱི་རང་ལས་ངེས་ཤིང་ཁྱད་པར་གཞན་ལས་ངེས་པ་དང་། སྤང་བ་ཉིད་ཀྱང་
གཞན་ལས་ངེས་པ་དང་གསུམ་དུ་ཡོད།

དང་པོ་ནི། དོན་ལ་མེ་ཡིན་ཞིང་རྟོག་པས་མེ་ཡིན་མིན་ཐེ་ཚོམ་ཟ་དུས་ཀྱི་ཁ་དོག་དམར་འབར་བ་
འཛིན་པའི་མངོན་སུམ་ལྟ་བུ་ལ་བྱེད། གཉིས་པ་སྤྱི་རང་ལས་ངེས་ཤིང་ཁྱད་པར་གཞན་ལས་ངེས་པ་¹²
ནི། དོན་ལ་ཤ་པ་ཡིན་ཞིང་རྟོག་པས་ཤ་པ་ཡིན་མིན་ཐེ་ཚོམ་ཟ་དུས་ཀྱི་ནགས་ཚལ་གྱི་ཁ་དོག་འཛིན་པའི་མངོན་
སུམ་ལྟ་བུ་ལ་བྱེད། གསུམ་པ་སྤང་བ་ཉིད་ཀྱང་གཞན་ལས་ངེས་པ་ནི། ཉམ་མེས་ལ་དདུལ་དུ་འཇུག་དུས་ཀྱི་ཉ་¹³
ཕྱིས་ཀྱི་ཁ་དོག་འཛིན་པའི་མངོན་སུམ་ལྟ་བུ་ལ་བྱེད་དོ། སློབ་དཔོན་ལྷ་པས་དེ་ལ་སློན་བརྗོད་པར་མཚོན་ཅིང་།

རང་གི་ལུགས་ལ། གཞན་ལས་ངེས་ཀྱི་ཚད་མ་ནི། སྤང་བ་རང་ལས་ངེས་ཤིང་བདེན་པའི་ཆ་གཞན་ལས་
ངེས་པའི་མངོན་སུམ་ཁོན་ཡིན་ནོ། ཞེས་ཟེར།

⁹ VVIL: བ་
¹⁰ KLL: ཀྱི
¹¹ VVIL: བ་
¹² KLL: pominięte སྤྱི་རང་ལས་ངེས་ཤིང་ཁྱད་པར་གཞན་ལས་ངེས་པ་
¹³ KLL: pominięte འཇུག་དུས་ཀྱི་ཉ་

Dwa poznanie przedmiotu, samopoznanie, [oraz]
Wnioskowanie to pewność sama przez się³⁴.

W przypadku poznania właściwego pewnego zależnie są trzy bezpośrednie percepcje: pierwsze postrzeżenie³⁵, umysł nieskupiony³⁶ i bezpośrednia percepcja mająca udział za przyczynę³⁷. Albowiem *Tshad ma rigs gter* stwierdza:

Pierwsze postrzeżenie, umysł nieskupiony, [bezpośrednia percepcja]
Mająca udział za przyczynę to pewność zależna³⁸.

Według aczarii Dharmottary poznanie właściwe pewne zależnie jest trojaki: 1) [poznanie, w którym] postrzeżenie jest pewne samo przez się, a prawdziwość jest pewna zależnie, oraz 2) [poznanie, w którym] to, co ogólne, jest pewne samo przez się, a to, co poszczególne, jest pewne zależnie, oraz 3) samo postrzeżenie jest również pewne zależnie.

W pierwszym przypadku gdy [przedmiotem] jest w rzeczywistości ogień, jest to jak percepcja bezpośrednia uchwytyjąca czerwony kolor płomienia w czasie, gdy żywi się wątpliwości, czy jest to ogień czy nie. W drugim przypadku, jakim jest to, co ogólne pewne samo przez się i to, co poszczególne pewne zależnie, gdy [przedmiotem] w rzeczywistości jest drzewo aloesu, jest to jak percepcja bezpośrednia uchwytyjąca kolor lasu, gdy w myśli żywi się wątpliwości, czy jest to aloes, czy nie jest. W trzecim przypadku, kiedy to samo postrzeżenie jest również pewne zależnie, jest to jak percepcja bezpośrednia uchwytyjąca kolor macicy perłowej w czasie, gdy macicę perłową mylnie bierze się za srebro. Aczaria Czapa w stosunku do tego wskazuje pewne błędy.

W naszym systemie poznanie właściwe pewne zależnie jest to wyłącznie percepcja bezpośrednia o samej przez się pewności postrzeżenia i zależnej pewności prawdziwości, jak jest powiedziane.

³⁴ TR 261.

³⁵ Czyli pierwsze spojrzenie na nigdy niewidziany wcześniej obiekt.

³⁶ Umysł nie jest skupiony na tym, co postrzega, ponieważ jest rozpraszany przez inne obiekty. Por. analizę tego typu percepcji w: Georges B.J. Dreyfus, *Recognizing Reality. Dharmakirti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1997, ss. 391n. [rozdział „The Case of Inattentive Cognition”].

³⁷ Percepcja, w której na przykład mgła jest mylona z dymem.

³⁸ TR 261.

གཉིས་པ་དབྱེ་བ་ལ། ཚད་མ་དེ་ལ་གཞལ་བྱ་འཇལ་ཚུལ་གྱི་སྒོ་ནས་དབྱེ་ན། མངོན་སུམ་དང་རྗེས་
དཔག་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་ཏེ། ཚད་མའི་གཞལ་བྱ་ལ་རང་མཚན་དང་སྤྱི་མཚན་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་པའི་
ལྷིང་། ཞེས་འཆད་པར་བྱེད་པ་ལ། ཚད་མ་མདོར།

མངོན་སུམ་དང་རྗེས་སུ་དཔག།
ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་གཉིས་གཞལ་བྱ།
དེ་ལ་རབ་སྐྱེར་བྱིར་ཚད་མ།
གཞན་ནི་ཡོད་པ་མ་ཡིན་ནོ། ཞེས་དང་།

རྣམ་འགྲུལ་ལས།

གཞལ་བྱ་གཉིས་ལྱིར་ཚད་མ་གཉིས། ཞེས་དང་།

རིགས་གཏོར་ལས།

གཞལ་བྱ་གཉིས་ལྱིར་ཚད་མ་གཉིས།
དེ་ལ་གྲངས་གཞན་བཀག་བྱིར་རོ། ཞེས་པ་རྣམས་བྱུང་།

2.2) Podział [poznania właściwego]

Jeśli w odniesieniu do poznania właściwego dokonuje się podziału z punktu widzenia sposobu ujmowania przedmiotu poznania, to z pewnością wylicza się tu dwa: percepcja bezpośrednia i wnioskowanie³⁹. Albowiem odnośnie do przedmiotu poznania właściwego z pewnością wylicza się tu dwa: przedmiot jednostkowy i powszechnik⁴⁰, jak to się objaśnia. W związku z czym Sutra poznania właściwego mówi:

Poznaniem właściwym [są] percepcja bezpośrednia oraz rozumowanie.
Dwie [bowiem] istotowe charakterystyki [ma] przedmiot poznania.
Ponieważ je [dwa przedmioty poznania] utrafiąją, są poznaniem właściwym.
Innego [poznania właściwego] nie ma⁴¹.

Pramāṇavārttika mówi:

Ponieważ dwa są przedmioty poznania, dwa są też poznania właściwe⁴².

W *Tshad ma rigs gter* mówi się:

Ponieważ dwa są przedmioty poznania, dwa są też poznania właściwe,
Albowiem [Dignaga] zanegował inną ich liczbę⁴³.

³⁹ Mamy tu do czynienia z podobną intuicją, jaka jest obecna w filozofii europejskiej. Por. Immanuel Kant: „istnieją dwa pnie ludzkiego poznania, które być może wyrastają ze wspólnego, lecz nam nieznanego korzenia, mianowicie zmysłowość i intelekt. Przez pierwszą z nich przedmioty są nam dane, przez drugą zaś są pomyślane” [*idem, Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1959, t. I, s. 90 (B 29)].

⁴⁰ Namgjel Dragpa podaje następującą definicję powszechnika [*spyi mtshan*]: „Zjawisko, które powoduje podążanie za ogólnym obiektem i czasem [*yl dus thun mong du rjes 'gro byed pa'i chos so/*]” ND 129. Oznacza to, że powszechnik jest przedstawieniem w umyśle, które pod względem obiektu nie jest niez mieszane jak przedmiot jednostkowy, ponieważ ma mentalną naturę i nie da się w nim wyróżnić poszczególnych żywiołów. Podobnie pod względem czasu jest jednokrotnym przedstawieniem w chwilowej świadomości, i nie można w nim zatem odróżnić kolejnych momentów, co było możliwe w przypadku przedmiotu jednostkowego. A zatem umysł mający to przedstawienie podąża za ogólnym wyobrażeniem przedmiotu.

⁴¹ PS I 2.

⁴² PV III 1a.

⁴³ TR 254.

ཚད་མ་མངོན་རྗེས་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་གཞི་ནི་ཡང་དག་པའི་ཤེས་པ་ལ་བྱེད་པ་ཡིན་ཏེ། རིགས་གཏིར་ལས།

དེས་ན་ཡང་དག་ཤེས་པ་ཉིད།།

ཚད་མ་ཡིན་ཕྱིར་དབྱེ་གཞིར་འཐད། །ཅེས་འཤད་པའི་ཕྱིར།

ཚད་མ་ལ་མངོན་རྗེས་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་པའི་དོན་ནི། ཚད་མ་མངོན་རྗེས་གཉིས་¹⁴ལས་གྲངས་
མང་མི་དགོས་ཤིང་ཉེང་ན་མི་འདུ་བ་ལ་བྱེད། ཚད་མ་ལ་མངོན་རྗེས་གཉིས་ལས་གྲངས་མང་¹⁵མི་དགོས་
ཏེ། ཚད་མ་ཡིན་ན་མངོན་རྗེས་གང་རུང་ཡིན་པས་ཁྲུབ་པའི་ཕྱིར། མངོན་རྗེས་གཉིས་ལས་ཉེང་
ན་མི་འདུ་བ་ཡིན་ཏེ། ཚད་མ་ལ་མངོན་རྗེས་གཉིས་ཀ་སྲིད་པའི་ཕྱིར། ཚད་མ་མངོན་རྗེས་གཉིས་སུ་
གྲངས་ངེས་པར་སྐྱབ་དགོས་པའི་རྒྱ་མཚན་ནི། རྒྱང་འཕེན་པ་ཚད་མ་མངོན་སུམ་གཅིག་ཁོ་ནར་
འདོད་པ་དང་། རང་སྤེལ་ཁ་ཅིག་ ཚད་མ་ལ་མངོན་རྗེས་གཉིས་ཀྱི་སྤྲིང་དུ་ལུང་ཚད་མ་དང་གསུམ་དུ་འདོད་
པ་དང་། ཁ་ཅིག་ དེའི་སྤྲིང་དུ་སྐྱབ་བྱུང་གི་ཚད་མ་དང་བཞིར་འདོད་པ་དང་།¹⁶ ལྷ་སྤྲེགས་ཅར་¹⁷ཀ་པ་
ནི་ཚད་མ་¹⁸བརྩུ་གཅིག་ཏུ་འདོད་པ་སོགས། ལོག་པར་རྟོག་པ་དུ་མ་ཡོད་པ་ལས། དེ་དག་བསལ་བའི་
ཕྱིར་ཚད་མ་ལ་མངོན་རྗེས་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་པར་སྐྱབ་པར་མཚན་པ་ཡིན་ཏེ། གསུམ་གཅིག་
གྲངས་ནི་བསལ་བ་ཡིན།།

¹⁴ KLL: pominięte ཀྱི་དབྱེ་གཞི་ནི་ཡང་དག་པའི་ཤེས་པ་ལ་བྱེད་པ་ཡིན་ཏེ། རིགས་གཏིར་ལས། དེས་ན་ཡང་དག་ཤེས་པ་ཉིད། །ཚད་མ་ཡིན་
ཕྱིར་དབྱེ་གཞིར་འཐད། །ཅེས་འཤད་པའི་ཕྱིར། ཚད་མ་ལ་མངོན་རྗེས་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་པའི་དོན་ནི། ཚད་མ་མངོན་རྗེས་གཉིས་

¹⁵ KLL: མང་བ་

¹⁶ KLL: pominięte ཁ་ཅིག་ དེའི་སྤྲིང་དུ་སྐྱབ་བྱུང་གི་ཚད་མ་དང་བཞིར་འདོད་པ་དང་།

¹⁷ KLL: སྤེ་

¹⁸ KLL: pominięte ཚད་མ་

Podstawą podziału poznania właściwego na percepcję bezpośrednią i wnioskowanie jest świadomość prawdziwa. Albowiem *Tshad ma rigs gter* objaśnia:

Skoro więc sama prawdziwa świadomość jest poznaniem właściwym,
Przyjmuje się, że jest podstawą podziału⁴⁴.

To, że z pewnością dwa są rodzaje poznania właściwego, ma następujące znaczenie. Nie potrzeba większej liczby poznań właściwych niż dwa, jakimi są percepcja bezpośrednia i wnioskowanie, a jeśli byłaby mniejsza, nie objęłaby [obu rodzajów poznania]. Nie potrzeba większej liczby poznań właściwych niż dwa, jakimi są percepcja bezpośrednia i wnioskowanie, ponieważ jeśli jest poznaniem właściwym, to z konieczności jest którąkolwiek z obu – percepcją bezpośrednią lub wnioskowaniem. Jeśli byłoby mniej niż dwa, jakimi są percepcja bezpośrednia i wnioskowanie, to nie objęłoby [obu rodzajów poznania], ponieważ w przypadku poznania właściwego możliwe są obie: percepcja bezpośrednia i wnioskowanie. Powód konieczności ustalenia pewnej liczby dwóch poznań właściwych – percepcji bezpośredniej i wnioskowania jest następujący. Zwolennicy Czarwaki⁴⁵ przyjmują wyłącznie jedno poznanie właściwe, jakim jest percepcja bezpośrednia, niektórzy z naszej strony oprócz dwóch poznań właściwych – percepcji bezpośredniej i wnioskowania – przyjmują jeszcze trzecie poznanie właściwe oparte na tekstach; niektórzy oprócz tego przyjmują jeszcze czwarte poznanie właściwe oparte na wypowiedzi ustnej; a tirthikowie⁴⁶ Caraki⁴⁷ przyjmują jedenaście poznań właściwych itd. Ponieważ mają tak wiele błędnych poglądów, to w celu ich odparcia dokonuje się ustanowienia dwójakiego poznania właściwego: percepcji bezpośredniej i wnioskowania. Albowiem jest powiedziane: „Liczba trzech i jednego [poznania właściwego] jest odparta”⁴⁸. [Otóż]

⁴⁴ TR 252.

⁴⁵ Cārvāka twórca skrajnie materialistycznego systemu lokajaty. „Owe krótkie i zwięzłe słowa oddają to, co dla lokajaty jest istotne: Człowiek składa się tylko z czterech elementów; dusza nie istnieje. Nie istnieją przeto zaświaty i nie ma żadnej zapłaty za dobre i złe uczynki” [Erich Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, przeł. Leon Żylicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1990, t. II, s. 227]. Zakładali tylko jeden rodzaj poznania, ponieważ wszystkie procesy psychiczne wywodzili z materii.

⁴⁶ Por. przypis 15 w *Budda jako ucieleśnienie...* w tym tomie.

⁴⁷ Caraka (ok. 100 n.e.) – autor tekstów medycznych zawierających również wskazówki dotyczące wnioskowania (na użytek stawiania precyzyjnej diagnozy), które wpłynęły na kształtowanie późniejszych indyjskich teorii wnioskowania. Więcej na jego temat por. M.S. Valiathan, *The Legacy of Caraka*, Chennai: Orient Longman, 2006.

⁴⁸ PV III 64 b.

ཞེས་བཤད་པའི་ཕྱིར། གཞལ་བྱ་ལ་¹⁹ རྩམ་སྤྱི་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་པའི་རྟགས་ཀྱིས་ཚད་མ་ལ་མངོན་ཇེས་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་པར་སྐྱབ་པའི་ཕྱོགས་ཚོས་སྐྱབ་པ་ནི། ཤེས་བྱ་ཚོས་ཅན། གཞལ་བྱ་རྩམ་སྤྱི་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་པ་ཡིན་ཏེ། གཞལ་བྱ་ལ་དོན་དམ་པར་དོན་བྱེད་རྣམ་པ་དང་མི་རྣམ་པ་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་པའི་ཕྱིར། འདྲ་བ་བྱུན་མོང་བ་དང་མི་འདྲ་བ་བྱུན་མོང་མ་ཡིན་པ་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་པའི་ཕྱིར་དང་། རྩོད་བྱེད་སྐྱའི་ཡུལ་ཡིན་པ་དང་མ་ཡིན་པ་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་པའི་ཕྱིར་དང་། ཡུལ་ཅན་གྱི་སྐོ་ལ་ཡང་བརྟེན་དང་སྐོ་ལ་བ་སོགས་ལ་སྐོ་མ་པ་དང་མི་སྐོ་མ་པའི་སྐོ་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་པའི་ཕྱིར། ཞེས་འཆད་པར་བྱེད་པ་ལ།

དོན་བྱེད་རྣམ་དང་མི་རྣམ་ཕྱིར།
 འདྲ་དང་མི་འདྲ་ཉིད་ཕྱིར་དང་།
 སྐྱའི་ཡུལ་དང་ཡུལ་མིན་ཕྱིར།
 ལྷུ་མཚན་གཞན་ནི་ཡོད་པ་ན།
 སྐོ་ནི་ཡོད་དང་མེད་ཕྱིར་རོ། ཞེས་པ་འདྲི་བྱུང་།

གཞལ་བྱ་ལ་རྩམ་སྤྱི་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་ན་²⁰ ཚད་མ་ལ་མངོན་ཇེས་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་པས་སྐྱབ་པ་ཡང་ཡིན་ཏེ། ཚད་མའི་འཇུག་ཡུལ་ལ་མངོན་གྲུར་དང་སྐོ་གྲུར་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་པའི་ཕྱིར། ཞེས་འཆད་པར་བྱེད་པ་ལ།

¹⁹ KLL: pominięte ལ་
²⁰ KLL: zamiast ན་ jest པའི་རྟགས་ཀྱིས་

ustanawia się modus posiadania własności⁴⁹, czyli ustanawia się w sposób pewny percepcję bezpośrednią i wnioskowanie jako [wyłącznie] dwa poznania właściwe rozpoznające w sposób pewny dwa przedmioty poznania, jakimi są przedmiot jednostkowy i powszechnik. [Czyni się to] jak następuje: posiadaczem własności jest to, co uświadamialne; jest ono z pewnością jednym z dwóch przedmiotów poznania: przedmiotem jednostkowym [lub] powszechnikiem; albowiem w przypadku przedmiotu poznania pewne są dwa [jego rodzaje:] efektywny na poziomie absolutnym i nieefektywny; albowiem pewne są dwa [jego rodzaje:] to, co podobne i rozpowszechnione oraz to, co nie jest podobne i nie jest rozpowszechnione⁵⁰; albowiem pewne są dwa [jego rodzaje:] to, co jest przedmiotem dźwięku artykułowanego⁵¹, i co nie jest; albowiem również z przypadku umysłu, który jest podmiotem, pewne są dwa [jego rodzaje:] zależny od znaku i wysiłku etc. oraz niezależny⁵². Tak się to objaśnia, w związku z tym, co pojawia się [w klasycznych tekstach:]

Albowiem jest tym, co efektywne, i tym, co nieefektywne⁵³;

Albowiem podobne i niepodobne;

Albowiem to, co jest przedmiotem dźwięku i co nie jest przedmiotem [dźwięku];

A jest jeszcze inny powód:

Albowiem w przypadku umysłu jest i nie ma⁵⁴.

Jeśli w przypadku przedmiotu poznania pewne jest, że są dwa: przedmiot jednostkowy i powszechnik, to z konieczności również pewne są dwa poznania właściwe: percepcja bezpośrednia i wnioskowanie, albowiem w przypadku przedmiotu utrafianego przez poznanie właściwe pewne są dwa [przedmiot] bezpośredni i pośredni⁵⁵. Tak to się objaśnia, w związku z tym, co pojawia się [w klasycznych tekstach:]

⁴⁹ O pojęciu modusu posiadania własności por. Artur Przybysławski, *Podstawy teorii wnioskowania buddyjskiej epistemologii Tybetu*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 4, 2016, ss. 121–140.

⁵⁰ Chodzi o rozróżnienie przedmiotów wyjątkowych, takich jak na przykład wieża Eiffla, która nie ma sobie podobnych, a więc nie jest rozpowszechniona, i przedmiotów zwyczajnych.

⁵¹ W oryginale *rjod byed sgra*, co można też przetłumaczyć jako dźwięk będący środkiem wyrazu, przy czym środek wyrazu definiowany jest przez Namgijela Dragpę następująco: „Znak pozwalający zrozumieć znaczenie [*don go bor byed pa'i brda de'o*]” ND 139.

⁵² Pierwszy jest przedmiotem poznania bezpośredniego, które jest wolne od koncepcji, drugi jest przedmiotem poznania intelektualnego (na drodze wnioskowania), które zakłada wysiłek i użycie pojęć.

⁵³ PV III 1b.

⁵⁴ PV III 2. Ostatni wers to skrótowe ujęcie ostatniej przyczyny podanej przed przytoczeniem tego cytatu.

⁵⁵ Namgjel Dragpa podaje następującą definicję: przedmiot bezpośredni [*mngon gyur*]: „To, co rozpoznawane jest przez poznanie właściwe będące percepcją bezpośrednią jest definicją przedmiotu bezpośredniego [*mngon sum gyi tshad mas rtogs par bya ba de/ mngon gyur gyi mtshan nyid*]” ND 129.

མངོན་སུམ་སྐོག་ཏུ་གྱུར་པ་ལས།།
གཞལ་བྱ་གཞན་ནི་ཡོད་མ་ཡིན། ཞེས་པ་འདི་བྱུང་།

གསུམ་པ་ཚད་མིན་གྱི་སྐོལ། མཚན་ཉིད་དང་། དབྱེ་བ་གཉིས།

དང་པོ་ནི། ཚད་མའི་འགལ་ཁྲུར་གྱུར་པའི་རིག་པ་དེ། ཚད་མིན་གྱི་སྐོལ་མཚན་ཉིད་ཡིན། དེ་ལ་སློབ་
དཔོན་ལྟ་བུ་ལྟར་ན། ཡིད་དཔྱོད། སྤང་ལ་མ་ངེས་པ། བཅད་²¹ཤེས། ལོག་ཤེས། ཐེ་ཚོམ་དང་ལྟར་
ཡོད་པ་ཡིན་ཏེ། རིགས་གཉིས་ལས།

²¹ KLL i VVIL: དཔྱད་

Oprócz bezpośredniego i pośredniego,
Nie ma innego przedmiotu poznania⁵⁶.

2.3) Stan umysłu, który nie jest poznaniem właściwym.

Mamy tu:

2.3.1) Definicję,

2.3.2) Podział.

2.3.1) Wiedza pozostająca w sprzeczności z poznaniem właściwym jest definicją stanu umysłu, który nie jest poznaniem właściwym. Według aczarii Czapy jest ich pięć: przypuszczenie⁵⁷, postrzeżenie niepewne⁵⁸, świadomość następcza⁵⁹, fałszywe uświadomienie⁶⁰, wątpliwość⁶¹. Albowiem jak mówi *Tshad ma rigs gter* :

Przedmiot pośredni [*lkog gyur*]: „to, co rozpoznawalne przez poznanie właściwe będące wnioskowaniem jest definicją przedmiotu poznania będącego przedmiotem pośrednim [*rjes su dpag pa'i tshad mas rtogs par bya ba de/ gzhäl bya lkog gyur gyi mtshan nyid yin/*]” ND 129.

⁵⁶ PV III 63 ab. Cytat ten jest potwierdzeniem poprzedzających go wyjaśnień Namgijela Dragpy, a zatem enigmatyczny ostatni wers odnosi się do braku lub obecności zależności od nazwy i wysiłku wspomnianych powyżej.

⁵⁷ Sakja Pandita w *Tshad ma rigs gter* podaje następującą definicję przypuszczenia: „Pewność co do przedmiotu pośredniego nierozpoznawanego wcześniej zgodna z nim, a [uzyskana] bez opierania się na racji [*rtags la ma ltos par sngar ma rtogs pa'i lkog gyur don dang mthun par nges pa'o/*]” TR 69.

⁵⁸ Sakja Pandita w *Tshad ma rigs gter* podaje następującą definicję postrzeżenia niepewnego: „Postrzeganie charakterystyki treści, która nie jest sprzeczna z projekcjami [*sgrö 'dogs dang mi 'gal ba'i don rang gi mshan nyid snang ba zhes zer la/*]” TR 75. Innymi słowy, podczas postrzegania na przykład książki, jest ona ujmowana w jej istocie i co do tego postrzeżenie nie jest mylne. Jeśli jednak błędnie przypisuje się jej autorstwo, jest to właśnie owa projekcja, z którą nie jest sprzeczne postrzeżenie samego tego przedmiotu.

⁵⁹ Sakja Pandita w *Tshad ma rigs gter* podaje następującą definicję świadomości następczej: „Zaangażowanie w niezakończoną aktywność [umysłu] związaną z zakończonym wcześniej rozpoznaniem – zaangażowanie, które jest sprzeczne z odwrotnymi projekcjami [*sngar rtogs zin gyi byed pa ma nyams pa la bzlog phyogs kyi sgrö 'dogs dang 'gal bar 'jug go/*]” TR 77. Prostsza jest tu klasyczna definicja Gelugpy: „Wiedza rozpoznająca zakończone rozpoznanie [*rtogs bzin rtogs pa'i rig pa/*]”. Innymi słowy, jest to mentalny akt, do którego dochodzi po postrzeżeniu przedmiotu takiego jak na przykład książka. W akcie tym, który może być na przykład oceną tejże książki, nadal uchwytywany jest ten przedmiot, a nie sprzeczne z nim projekcje innych przedmiotów, ponieważ nadal myśli się o tym, a nie innym przedmiocie.

⁶⁰ Sakja Pandita w *Tshad ma rigs gter* podaje następującą definicję fałszywego uświadomienia: „Fałszywe uświadomienie popełniające błąd ujęcia tego, co uchwytywane, poprzez to, czym ono nie jest. [*de 'dzin pa de min gyis/ gnod pa log shes/*]” TR 84.

⁶¹ Sakja Pandita w *Tshad ma rigs gter* podaje następującą definicję: „Wątpliwością jest [sytuacja:] to jest postrzegane, niemniej jednak [myśli się, że] może to nie jest tym [*de 'dzin na yang de min srid/ the tshom nyid yin/*]” TR 84.

ཡིད་དཔྱོད་སྣང་ལ་མ་ངེས་དང་²²།
བཅད་²³ཤེས་ལོག་ཤེས་ཐེཚོམ་ལྷ། །ཞེས་བཤད་པའི་ཕྱིར།

དེ་ལ་རིགས་གཏིར་བས་སྐྱོན་བརྗོད་པ་ནི། ཡིད་དཔྱོད་དང་བཅད་²⁴ཤེས། སྣང་ལ་མ་ངེས་པ་གསུམ། རྫོང་
རིག་ལྷན་དུ་འཆད་པ་མི་འཐད་དེ། ཡིད་དཔྱོད་ནི་ཐེཚོམ་གྱི་ནང་དུ་འདུས་པ་དང་། བཅད་²⁵ཤེས་ནི་དུན་
པའི་ནང་དུ་འདུས་པ་དང་། སྣང་ལ་མ་ངེས་པ་ལ་མ་ངོན་སུམ་ཡང་²⁶སྲིད་པའི་ཕྱིར། ཞེས་འཆད་པར་གྱེད་
དེ། རིགས་གཏིར་ལས།

ཡིད་དཔྱོད་རྟགས་ལ་གཏན་ནི་ལྟོས།།
དམ་བཅའ་ཅོམ་ཡིན་ཐེཚོམ་འགྱུར་²⁷། །ཞེས་སོགས་བཤད་པའི་ཕྱིར།

རིགས་གཏིར་བ་རང་གི་ལུགས་ནི། ཚད་མིན་གྱི་རྫོང་ལ་མ་རྟོགས་ལོག་རྟོག་ཐེཚོམ་དང་གསུམ་དུ་ཡོད་
དེ། རིགས་གཏིར་ལས།

མ་རྟོགས་ལོག་རྟོག་ཐེཚོམ་སྟེ།།
ཚད་མའི་འགལ་སྐྱེ་རྣམ་པ་གསུམ། །ཞེས་བཤད་པའི་ཕྱིར།

མ་རྟོགས་པའི་རྫོང་ལ། དུལ་ལ་མ་ཞུགས་ནས་མ་རྟོགས་པ་དང་། ཞུགས་ཀྱང་མ་རྟོགས་པས་མ་རྟོགས་པ་
དང་། རྫོགས་ཀྱང་མ་རྟོགས་མ་རྟོགས་པ་དང་གསུམ་དུ་ཡོད་དེ། རིགས་གཏིར་ལས།

²² KLL, VVIL: རིས་པ་
²³ KLL i VVIL: དཔྱད་
²⁴ KLL i VVIL: དཔྱད་
²⁵ KLL i VVIL: དཔྱད་
²⁶ KLL i VVIL: ཀྱང་
²⁷ VVIL: གྱུར་

Jest ich pięć: przypuszczenie, postrzeżenie niepewne,
Świadomość następcza, fałszywe uświadomienie, wątpliwość⁶².

Autor *Tshad ma rigs gter* w stosunku do tego wskazuje na następujący błąd: przypuszczenie, następcza świadomość i postrzeżenie niepewne są nie do przyjęcia jako oddzielne rodzaje stanu umysłu, ponieważ przypuszczenie podpada pod wątpliwość, świadomość następcza podpada pod pamięć, a postrzeżenie niepewne jest możliwe jako percepcja bezpośrednia, jak to się objaśnia⁶³. Albowiem jak mówi *Tshad ma rigs gter*:

Przypuszczenie nie jest zawsze zależne od racji,
Będąc tylko tezą, staje się wątpliwością⁶⁴.

Według własnego systemu autora *Tshad ma rigs gter* na stan umysłu niebędący poznaniem właściwym składają się trzy: nierozpoznanie, błędne zrozumienie, wątpliwość. Albowiem jak mówi *Tshad ma rigs gter*:

Nierozpoznanie, błędne zrozumienie, wątpliwość
Są trzema aspektami sprzecznymi z poznaniem właściwym⁶⁵.

Jeśli chodzi o stan umysłu będący nierozpoznanie, składają się nań trzy: nierozpoznanie wskutek niezetknięcia się z przedmiotem, nierozpoznanie wskutek niepełnego zetknięcia z przedmiotem, nierozpoznanie wskutek pełnego zetknięcia, ale bez uzyskania przedmiotu⁶⁶. Albowiem jak mówi *Tshad ma rigs gter*:

⁶² TR II 2 69. Klasyczny komentarz do drugiego rozdziału *Tshad ma rigs gter* traktującego właśnie o owych pięciu stanach niebędących poznaniem właściwym jest przełożony w: Artur Przybyśławski, *States of non-cognizing mind in Tshad ma rigs gter according to Go rams pa*, „Journal of Indian Philosophy”, vol. 44, 2016, ss. 393–410.

⁶³ Szersze omówienie krytyki pięciu stanów umysłu, które nie są poznaniem właściwym por. w: Georges B.J. Dreyfus, *Recognizing Reality. Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*, op. cit., ss. 389–392. Por. również jego *Getting oriented in the Tibetan Tradition: A contribution*, [w:] Shoryu Katsura (red.), *Dharmakīrti's Thought and its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999, ss. 25–36.

⁶⁴ TR 70.

⁶⁵ TR 82.

⁶⁶ Stan ten polega na tym, że umysł w procesie poznania nie utrafia ostatecznie przedmiotu, ponieważ albo nie jest on dany w sposób poddający się poznaniu, albo proces jego ujmowania jest błędny, albo nie ma w ogóle przedmiotu poznawalnego.

མ་ཞུགས་པ་དང་མ་རྗོགས་དང་།
རྗོགས་པར་གྱུར་ཀྱང་མ་རྟེན་པའོ། །ཞེས་བཤད་པའི་ཕྱིར།

ལོག་རྟོག་ལ་དབྱེ་ན། རྟོག་པ་ལོག་ཤེས་དང་། རྟོག་མེད་ལོག་ཤེས་གཉིས། དང་པོ་ལ། ཡུལ་ལ་
ལོག་པར་རྟོག་པ་དང་། དུས་ལ་ལོག་པར་རྟོག་པ་དང་། རྣམ་པ་ལ་ལོག་པར་རྟོག་པ་དང་གསུམ་དུ་
ཡོད། དང་པོ་ནི། རོར་བུའི་འོད་ལ་རོར་བུར་འཛིན་པའི་སྐོ་ལྟ་བུ་ལ་བྱེད། གཉིས་པ་དུས་ལ་ལོག་པར་རྟོག་
པ་ནི། ཉིན་སྐྱེད་ལ་མཚན་སྐྱེད་དུ་འཛིན་པའི་སྐོ་ལྟ་བུ་ལ་བྱེད།²⁸ གསུམ་པ་རྣམ་པ་ལ་ལོག་པར་རྟོག་པ་²⁹
ནི། ཐུག་ཁྲ་³⁰ལ་སྐྱུལ་དུ་འཛིན་པའི་སྐོ་³¹ལྟ་བུ་ལ་བྱེད།

གཉིས་པ་རྟོག་མེད་ལོག་ཤེས་ལ་དབྱེ་ན། ཡིད་ཤེས་བསྐྱེད་པ་དང་། དབང་ཤེས་འཁྲུལ་པ་གཉིས་སུ་ཡོད་
དེ། རྟོག་མེད་ལའང་ཡིད་དབང་གཉིས། ཞེས་བཤད་པའི་ཕྱིར། དང་པོ་ནི། མི་ལམ་གསལ་སྤང་གི་ཤེས་
པ་ལྟ་བུའོ། །གཉིས་པ་དབང་ཤེས་འཁྲུལ་པ་³²ནི། རློ་བ་གཉིས་སྤང་གི་དབང་ཤེས་ལྟ་བུ་ལ་བྱེད།

ཐོ་ཚོམ་ལ་དབྱེ་ན། མངོན་གྱུར་དང་། བག་ལ་ཉལ་དང་། ཆམ་ཉམ་པ་དང་། ཤས་ཆེར་འཛིན་པ་དང་
བཞིར་ཡོད་དེ།

མངོན་དུ་གྱུར་དང་བག་ལ་ཉལ།།
ཆམ་ཉམ་པ་དང་ཤས་ཆེར་འཛིན། །ཞེས་བཤད་པའི་ཕྱིར།

²⁸ KLL: གཉིས་པ་ནི། ད་ལྟར་གྱི་སྐོན་པོ་ལ་འདས་པའི་སྐོན་པོའི་སྐྱུམ་པ་ལྟ་བུ་ལ་བྱེད།
²⁹ KLL: pominięte རྣམ་པ་ལ་ལོག་པར་རྟོག་པ་
³⁰ KLL: ཐུག་པ་
³¹ KLL: zamiast འཛིན་པའི་སྐོ་ jest འཁྲུལ་པ་
³² KLL: pominięte དབང་ཤེས་འཁྲུལ་པ་

Nie zetknęcie się, nie pełny,
Pełny, ale bez uzyskania⁶⁷.

Błędne zrozumienie dzieli się na błędną świadomość koncepcyjną i błędną świadomość niekoncepcyjną. W pierwszym przypadku są trzy: błędne zrozumienie przedmiotu, błędne zrozumienie czasu, błędne zrozumienie aspektu. Pierwsze funkcjonuje tak jak umysł, który światło klejnotu bierze za sam klejnot. Drugie, będące błędnym zrozumieniem czasu, funkcjonuje tak jak umysł, który południe bierze za północ. Trzecie, będące błędnym zrozumieniem aspektu funkcjonuje tak jak umysł, który kolorową linię bierze za węża.

W drugim przypadku błędna świadomość niekoncepcyjna dzieli się na dwie: wadliwą świadomość mentalną i złudną świadomość zmysłową, albowiem naucza się, iż „niekoncepcyjna [świadomość] również ma dwa [aspekty]: umysłowy i zmysłowy”⁶⁸. Pierwsza przypomina świadomość snu, który przejrzycie się przejawia. Druga, będąca złudną świadomością zmysłową, funkcjonuje jak świadomość zmysłowa widzenia dwóch księżyców⁶⁹.

Wątpliwość dzieli się na cztery: bezpośrednia, utajona⁷⁰, niezdecydowanie, prawdopodobieństwo⁷¹. Mówi się bowiem:

Bezpośrednia, utajona,
Niezdecydowanie, prawdopodobieństwo⁷².

⁶⁷ TR 73.

⁶⁸ Niezidentyfikowany cytat, który nie pochodzi z Dharmakirtiego i Dignagi.

⁶⁹ Chodzi o złudzenie widzenia dwóch księżyców zamiast jednego, po mocnym naciśnięciu gałek ocznych. Jest to klasyczny przykład iluzji percepcyjnej.

⁷⁰ Sakja Pandita w autokomentarzu do *Tshad ma rigs gter* objaśnia je następująco: „Bezpośrednia to sformułowanie wątpliwości wprost. Tak jak gdy myśli się, czy dzięki ofiarowaniu ognia osiągnie się wyższe odrodzenia. Utajona jest jak nasiono w łupinie – jeśli spotka [odpowiednie] warunki, stanie się wahaniami. [*mngon du rgyu ni the tshom dngos su zhugs pa ste/ sbyin sreg las mtho ris thob snyam pa lta bu'o/ bag la nyal ni sgrom nang gi sa bon lta bu rkyen dang phrang na nus pa yod ste/*]” TR 84. W przypadku otwierającej frazy *mngon du rgyu* zapewne mamy do czynienia z literówką – powinno być *mngon du gyur*. Tłumaczę zgodnie z tą poprawką.

⁷¹ Niezdecydowanie i prawdopodobieństwo są rodzajami wątpliwości bezpośredniej. Gorampa przedstawia je następująco: „Pierwsze jest jak myślenie, czy dźwięk jest trwały, czy nietrwały. Drugie dzieli się na dwa: zgodne ze stanem faktycznym i niezgodne ze stanem faktycznym. Pierwsze jest jak myślenie, że w przypadku dźwięku, który jest albo trwały, albo nietrwały, raczej jest on nietrwały. Drugie jest jak myślenie, że w przypadku dźwięku, który jest albo trwały, albo nietrwały, raczej jest on trwały [*dang po ni/ sgra rtag gam mi rtag snyam pa lta bu'o// gnyis pa la/ don 'gyur dang / don mi 'gyur gnyis las/ dang po ni/ sgra rtag gam mi rtag phal cher mi rtag las che snyam pa lta bu'o// gnyis pa ni/ sgra rtag gam mi rtag phal cher rtag las che snyam pa lta bu'o//*]” G 54.

⁷² TR 84.

Edycja oryginału opiera się na wydaniu:

chos grags rgya mtsho, *tshad ma legs par bshad pa thams cad kyi chu bo yongs su 'du ba rigs pa 'i gzhung lugs kyi rgya mtsho zhes bya ba bzhugs so*, druk z bloczków drewnianych, bez daty i miejsca. Redaktor: Topga Rinpoche (TBRC: WIKG2778), ss. 12a (23)–21a (41).

W przypisach podano różnice w wydaniu:

7th Karmapa Chodrak Gyatso, *tshad ma legs par bshad pa thams cad kyi chu bo yongs su 'du ba rigs pa 'i gzhung lugs kyi rgya mtsho zhes bya ba bzhugs so*, Varanasi, Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies (Kargyud Relief and Protection Committee) 1999, t. I, ss. 17–31.

[12a] གཉིས་པ་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་བྱེད་བྱུང་བ་ལ། ཚད་མ་ནི་ཤེས་པའི་བྱུང་བར་ཡིན་པས་
ཐོག་མར་ཤེས་པའི་མཚན་ཉིད་ནི་ཡུལ་རིག་པ་ཞེས་བྱ་སྟེ། རྒྱས་པ་ལས།

རྣམ་ཤེས་ཡུལ་འཛིན་པ་ཡི་ཚོས། །ཞེས་བཤད་པས་སོ།།

འོ་ན་དུང་དཀར་སེར་སྐར་གི་དབང་ཤེས་ལ་སོགས་པ་རྫོག་མེད་ལོག་ཤེས་ཐམས་ཅད་ཤེས་པ་མ་ཡིན་པར་
འགྲུར་ཏེ། ཡུལ་རིག་པ་མེད་པའི་ཕྱིར་ཞེས། རྫོག་མེད་ལོག་ཤེས་ཐམས་ཅད་ལ་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་དུ་ཡུལ་
མེད་པ་ནི་མ་ཡིན་ཏེ། དོན་དམ་པར་ཤེས་པ་ཀུན་རང་གི་ངོ་བོ་ལ་མངོན་སུམ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ཏེ། མདོ་ལས།

¹ བྱེད་

O POJĘCIU POZNANIA WŁAŚCIWEGO

Szczegółowe objaśnienie charakterystyki poznania właściwego

Jeśli chodzi o poznanie właściwe, to ponieważ jest szczególną cechą świadomości [*shes pa*], najpierw podać trzeba charakterystykę świadomości: jest to poznanie przedmiotu. Albowiem jak mówi *Pramāṇavārttika*:

Świadomością [*rnam shes*]¹ jest dharma uchwycenia przedmiotu².

A zatem wszystkie [akty] błędnych niekonceptualnych świadomości, takich jak świadomość zmysłowa postrzegająca białą konchę jako żółtą etc.³, nie byłyby świadomością, ponieważ nie byłoby to poznanie przedmiotu. Jeśli tak się twierdzi, to [przecież] nie jest tak, że wszystkie błędne świadomości niekonceptualne są pod każdym względem pozbawione przedmiotu, ponieważ na poziomie absolutnym każda świadomość, jeśli chodzi o jej naturę, jest percepcją bezpośrednią. Albowiem jak mówi Sutra:

¹ W tym tekście pojęcia świadomości [*shes pa*] i świadomości uwarunkowanej [*rnam shes*] są używane zamiennie jako synonimy. W innych kontekstach, na przykład w naukach mahamudry, ich znaczenie może być diametralnie różne. O pojęciu świadomości uwarunkowanej por. Artur Przybysławski, *Pojęcie świadomości uwarunkowanej w filozofii tybetańskiej*, „Przegląd Filozoficzny”, vol. 3 (2012), ss. 577–584.

² PV II 206c.

³ Karmapa polemizuje tu z tradycją epistemologiczną szkoły Gelug, wedle której postrzeżenie białej konchy jako żółtej, spowodowane przez chorobę oczu, nie może być w ogóle traktowane jako poznanie, które z definicji musi być nieomyślne. Skoro zatem w rzeczywistości nie ma takiego obiektu jak żółta koncha, uświadomienie sobie białej nie może być uznane za wiedzę. Karmapa uznaje jednak, że w tym samym akcie poznania możemy wyróżnić aspekty, pod których względem da się rozważać poprawność poznania zamiast rozważania jego poprawności *en bloc*, jak robiła to tradycja Gelugy.

རྟོག་པ་འང་རང་རིག་ཉིད་དུ་འདོད། །ཅིས་དང་།

རྒྱས་པ་ལས།

དེ་ཕྱིར་དེ་ལ་ཀུན་མཛོན་སྐྱེ། །ཞེས་གསུངས་པས་སོ།།

དེས་ན་དུང་དཀར་སེར་སྐྱང་གི་དབང་ཤེས་ནི་རང་གིས་གཟུང་བའི་སེར་པོ་ལ་ཤེས་པ་མ་ཡིན་པར་ཐལ་བ་ནི་འདོད་
པ་ཡིན་ཏེ། སེར་པོ་ལ་བཞེས་ནས་རང་དང་གཞན་གྱི་ངོ་བོར་གྱུར་བའི་²ཡུལ་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མ་རིག་པའི་ཕྱིར་
དང་། སེར་པོའི་རྣམ་པ་ལ་བཞེས་ནས་ཡུལ་རིག་པ་ཡིན་ཏེ།དེ་ལ་རང་རིག་པའི་མཛོན་སྐྱེས་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ།།
ཁ་བ་ཅན་པ་ལ་ལ་དག་གསལ་ཞིང་རིག་པ་ཤེས་པའི་མཚན་ཉིད་དུ་འདོད་པ་ལ་ནི་སྐྱོན་འདི་ཡོད་དེ། རྟོག་པ་
ཐམས་ཅད་རང་བཞིན་ཡུལ་དང་འཇུག་ཡུལ་ལ་ཤེས་པ་མ་ཡིན་པའམ། དེ་ལ་གསལ་ཞིང་རིག་པ་ཡིན་པ་གང་
ཅུང་དུ་འགྱུར་རོ། །ཅིས་ཏེ་རང་གི་ངོ་བོ་ལ་གསལ་ཞིང་རིག་པ་ཡིན་པས་སྐྱོན་མེད་ཅེ་ན། འོ་ན་གསལ་ཞིང་
རིག་པ་དེས་རྟོག་པ་ཐམས་ཅད་རང་གི་ངོ་ [12b] བོ་ལ་ཤེས་པ་ཡིན་པ་ཙམ་ཞིག་མཚོན་པར་རྣམས་ཀྱང་
ཡུལ་གཞན་ལ་ཤེས་པ་ཡིན་པར་མཚོན་པར་མི་རྣམས་པས་

² པའི་

Konceptualizację również przyjmuje się jako samowiedzę⁴,

a *Pramāṇavārttika*:

Dlatego też jest ona [świadomość] każdorazowo percepcją bezpośrednią⁵.

Toteż jeśli chodzi o świadomość zmysłową postrzegającą białą konchę jako żółtą, to zgadzam się, że wynika stąd, iż nie jest ona świadomością żółtej [konchy], która miałaby być przez nią uchwytywana. Co się bowiem tyczy żółtej [konchy], nie poznaje się tu w najmniejszym stopniu przedmiotu, który w swej naturze byłby jej własnym [przedmiotem–żółtą konchą] i innym [przedmiotem – białą konchą], a co się tyczy aspektu żółtego [przedmiotu]⁶, jest [owa świadomość] poznaniem przedmiotu, ponieważ jest percepcją bezpośrednią, która jest samowiedzą. Według niektórych z Krainy Śniegów w przyjęciu definicji świadomości jako przejrzystej i poznającej tkwi taki oto błąd: mamy tu do wyboru, że albo żadna konceptualizacja nie jest świadomością ogólnie branego przedmiotu i przedmiotu utrafianego⁷, albo też w jej przypadku [świadomości konceptualnej] jest ona przejrzysta i poznająca⁸. Jeśli twierdzą: „ponieważ generalnie w swej naturze jest przejrzysta i poznająca, to nie ma tu błędu”, to [odpowiadamy, że] otóż ta, która jest przejrzysta i poznająca, może odznaczać się tym, że wszelka konceptualizacja jest wyłącznie [przejrzystą i poznającą] świadomością swej własnej natury, ale nie może odznaczać się tym, że [wszelka konceptualizacja] jest [przejrzystą i poznającą] świadomością różnego [od świadomości] przedmiotu i dlatego definicja jest

⁴ PS I 6ab. Zgodnie z ustaleniami Dignagi konceptualizacja jako poznanie intelektualne jest z jednej strony poznaniem pośrednim, które do przedmiotu odnosi się poprzez pojęcia. Z drugiej jednak strony samo owo pojmowanie jako zdarzenie w umyśle staje się dla samego tego umysłu przedmiotem bezpośrednim – świadomość odnosi się do swej własnej, nieróżnej od niej treści (która dopiero jako pojęcie odnosi się do zewnętrznego przedmiotu), a więc jest pod tym względem bezpośrednia.

⁵ PV III 287d.

⁶ Odwołanie do założenia tzw. saurantiki podążającej za rozumowaniem [*rigs pa'i rjes drang*] i cittamatry, w którym chodzi o aspekt pojawiający się w umyśle na skutek oddziaływania zewnętrznego przedmiotu, którego stanowi odpowiednik.

⁷ Namgjel Dragpa podaje następującą definicję przedmiotu utrafianego [*'jug yul*]: „to, co jest efektywne i nie myli, jeśli odnosić się do niego, w celu przyjęcia [lub] odrzucenia [*blang dor bya ba'i phyir zhugs pa na mi bslu ba'i don byed nus pa de'o/*]” ND 126.

⁸ Jest to uznane za błąd, ponieważ w przypadku świadomości koncepcyjnej możliwe jest ujęcie mgliście wyobrażonego przedmiotu, a więc nie jest to świadomość przejrzysta i nie spełnia wtedy podanej wyżej definicji świadomości jako przejrzystej i poznającej.

མཚན་ཉིད་ལ་མ་ཁྲབ་པའི་སྐོན་ཆགས་པ་དང་རྣམ་པ་གཅིག་ཏུ་ན་རྟོག་པ་ཐམས་ཅད་རང་གི་ངོ་བོ་ལ་མངོན་སུམ་
ཡིན་པའི་ཕྱིར་ཞེ་ན། ཡུལ་དང་གཟུང་བའི་ཡུལ་ལའང་མངོན་སུམ་དུ་འགྱུར་རོ།།

ཤེས་པ་ལ་དབྱེ་ན། ཚད་མ་དང་ཚད་མ་མ་ཡིན་པའི་སྐོན་གཉིས། དང་པོ་ལ་ཡུལ་རང་དབང་དུ་ཡོངས་སུ་
དཔྱེད་པའི་ཡང་དག་པའི་ཤེས་པ་གཅིག་ལ་ཚད་མ་ཞེས་བྱ་ལ། དེ་མཚོན་པར་བྱེད་པའི་མཚན་ཉིད་ནི་དང་པོར་
རང་གིས་ཡོངས་སུ་དཔྱད་པའི་དོན་ལ་མི་སྐྱུ་བར་བྱེད་པའི་རིག་པ་ལོ། །རྒྱས་པ་ལ³།

ཚད་མ་བསྐྱུ་མེད་ཅན་ཤེས་པ། །ཞེས་གསུངས་ལ།

དེ་བཞིན་དུ་འགྲིང་དང་། མདོར་བསྐྱུས་པ་ལས་ཀྱང་། འདི་དག་གི་དོན་ཡོངས་སུ་དཔྱད་ནས་
འཇུག་པ་ན་དོན་བྱ་བ་ལ་བསྐྱུ་བ་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ་ཞེས་གསུངས་སོ། །མི་བསྐྱུ་བའི་དོན་ཡང་ཚད་མ་
རང་གིས་བསྐྱུ་བ་ལྟར་གྱི་དོན་དང་སྐྱེས་བུ་འཕྲད་པར་བྱས་པ་ལ་མི་བསྐྱུ་བར་བསྐྱེད་བྱས་པ་ལོ། །དེའི་
དོན་ཡང་གནས་ལུགས་རྟོགས་པའི་ངེས་པ་བསྐྱེད་པའི་སྐོན་སྐྱེས་བྱས་ཡུལ་དེ་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པར་ཁོང་དུ་
རྒྱད་པར་བྱས་པ་ལས་གཞན་མེད་དོ།།

³ ལས།

⁴ PVin: བཅད་

obarczona błędem za wąskiej definicji⁹. A jeśli mówią: „ponieważ¹⁰ wszelka konceptualizacja jest każdorazowo percepcją bezpośrednią swej własnej natury”, to stałaby się [konceptualizacja] percepcją bezpośrednią przedmiotu i przedmiotu uchwyconego¹¹.

Podział świadomości

Są dwa [jej rodzaje]: stan umysłu będący poznaniem właściwym i stan umysłu niebędący poznaniem właściwym. Jeśli chodzi o pierwszy, mówi się, iż poznaniem właściwym jest autentyczna świadomość niezależnie badająca wyczerpująco przedmiot. Definicja dokonująca jej okazania: poznanie nieomyłne przedmiotu całkowicie przez nie badanego, dokonane po raz pierwszy. Jak mówi *Pramāṇavārttika*:

Poznanie właściwe to świadomość, której przynależy nieomyślność¹².

Również w traktacie średniej długości i w streszczeniu¹³ mówi się: „Albowiem jej działanie jest nieomyłne, gdy utrafia ich¹⁴ przedmioty, wyczerpująco je zbadawszy”¹⁵. Znaczenie nieomyślności zaś ujmuje się tymi słowami: Pozwala nieomyślnie spotkać się osobie z przedmiotem tak, jak ukazuje go samo poznanie właściwe. Z punktu widzenia pewności uzyskanej w rozpoznaniu natury [przedmiotu] pozwala osobie bezbłędnie zgłębić ów przedmiot – oprócz tego ponownego [objaśnienia] owego znaczenia, nie ma już innego.

⁹ Czyli definicja świadomości jako przejrzystej i poznającej jest za wąska, ponieważ nie obejmuje świadomości konceptualnej zewnętrznego przedmiotu, która nie jest z natury przejrzysta, ponieważ wnioskując obecność ognia z dymu, ogień poznajemy w przybliżeniu, nie wiedząc, czy jest duży, czy mały etc., a więc jego świadomość nie jest przejrzysta w taki sposób, w jaki jest przejrzysta percepcja bezpośrednia ognia.

¹⁰ Jest to uzasadnienie wcześniej przytoczonego stanowiska oponentów.

¹¹ Namgjel Dragpa podaje następującą definicję przedmiotu uchwyconego [*gzung yul*]: „To, co w ujmującej go świadomości niezwodniczej wytwarza podobny doń aspekt [*rang 'dzin shes pa ma 'khrul ba la 'dra'i rnam pa gtod par byed pa de/*]” ND 126. Karmapa wskazuje tu konsekwencję paradoksalną, ponieważ przedmiot uchwycony nie może być przedmiotem konceptualizacji. Jest on tylko przedmiotem niekonceptyjnego poznania.

¹² PV II 1a.

¹³ Chodzi odpowiednio o następujące teksty Dharmakirtiego: *Pramāṇavinīścaya* i *Nyāyabinduprakaraṇa*.

¹⁴ Percepcji bezpośredniej i wniosowania.

¹⁵ *Pramāṇavinīścaya* 251a. W streszczeniu, czyli w *Nyāyabindu*, zdanie to nie występuje.

འོན་ནེ་ཚོར་བྱའི་འོད་ལ་ཚོར་བྱར་འཛིན་པའི་ཤེས་པ་འཇུག་པའང་ཚོར་བྱ་ལ་མི་བསྐྱུ་བར་འགྱུར་ཏེ།
 དེས་རང་གིས་བསྟན་པའི་དོན་ཚོར་བྱ་དང་སྐྱེས་བྱ་འཕྲད་པར་བྱས་པའི་ཕྱིར་རོ། །མ་གྲུབ་ན་མར་
 མའི་འོད་ལ་ཚོར་བྱར་འཛིན་པ་དང་། ཚོར་བྱའི་འོད་ལ་ཚོར་བྱར་འཛིན་པ་གཉིས་ལ་ཚོར་བྱ་ཐོབ་པ་དང་
 མི་འཐོབ་པའི་ཁྱད་པར་མེད་པར་འགྱུར་རོ་ཞེ་ན། [13a] དེ་གཉིས་གྱིས་དངོས་སུ་ཚོར་བྱ་མི་ཐོབ་
 པར་མཚུངས་ཀྱང་ཚོར་བྱ་ཐོབ་བྱེད་གྱི་རྒྱུན་གཞན་གྱི་རྒྱ་བྱེད་པ་དང་མི་བྱེད་པའི་ཁྱད་པར་ཡོད་དོ། །དེས་
 ན་ཚོར་བྱའི་འོད་ལ་ཚོར་བྱར་འཛིན་པའི་ཤེས་པས་དབྱུང་པའི་དོན་ཚོར་བྱ་ཐོབ་པར་བྱེད་པ་མ་ཡིན་ཏེ།
 རང་གིས་ཚོར་བྱ་དབྱུང་པའི་ཡུལ་དེར་ཚོར་བྱ་མ་ཐོབ་ལ། ཕྱིས་ཚོར་བྱ་ཐོབ་པའི་ཡུལ་དེར་མ་དབྱུང་པས་
 ཡུལ་ལ་འཇུག་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེའང་འདྲིས་མཛོད་གྱི་སློབ་དུང་ལྷ་བུ་ཚོར་བྱའི་འོད་ལ་དབྱུང་ནས་དོན་གཉིས་
 གྱིས་ཞུགས་པ་ན། དེ་ལས་གཞན་པའི་ཡུལ། མཛོད་ཚུགས་སུ་ཚོར་བྱ་ཆེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །འདྲིས་དོགས་
 པ་འདི་ཡོད་དེ།

ཚད་མ་བསྐྱུ་མེད་ཅན་ཤེས་པ།།

ཞེས་དང་།

མ་ཤེས་དོན་གྱི་གསལ་བྱེད་ཀྱང་།།

ཞེས་པ་འདི་གཉིས་གྱིས་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་ཚོགས་པ་རེ་རེ་བསྟན་པའམ། ཡང་ན་གཉིས་ཀས་མཚན་ཉིད་
 གཅིག་བསྟན་པ་ཡིན་ཅེས་དཔྱད་པ་ན། འདི་ལ་སློབ་དཔོན་ལྷ་དབང་སློབ་པེ། དང་པོར་བསྐྱུ་བ་མེད་པའི་
 ཤེས་པ་འདི་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་གཅིག་ཡིན་ལ། མ་ཤེས་དོན་གསལ་བྱི་རིག་པ་འདི་ཡང་ཚད་མའི་མཚན་
 ཉིད་གཉིས་པ་ཡིན་ནོ་ཞེས་ཟེར་རོ། །དེ་ལ་རིགས་གཉིས་ལས།

„Otóż mylna świadomość uchwytyjąca światło klejnotu jako klejnot również byłaby nieomylna w stosunku do klejnotu, pozwalalaby bowiem osobie spotkać klejnot pokazany przez nią samą. Jeśli tak by nie było, to w przypadku ujmowania światła lampki maślanej jako klejnotu¹⁶ oraz ujmowania światła klejnotu jako klejnotu nie byłoby różnicy między uzyskaniem i nieuzyskaniem klejnotu”. Jeśli tak się mówi, to w obu przypadkach podobnie nie uzyskuje się prawdziwego klejnotu. Istnieje jednak różnica polegająca na tym, że inna przyczyna tworzy warunek pozwalający uzyskać klejnot lub go nie tworzy. Toteż świadomość, która ujmuje światło klejnotu jako klejnot nie dokonuje uzyskania klejnotu będącego przedmiotem badanym [przez nią]; nie uzyskuje klejnotu w miejscu, w którym [stara się] wy badać klejnot, dlatego że nie zbadawszy miejsca, w którym później uzyskała klejnot, myli się [właśnie] co do miejsca. Albo też dlatego, że tak jak gdy wy badawszy światło klejnotu na progu drzwi skarbcza, poprzez pragnienie dokłada starań [by zdobyć klejnot], to znajduje klejnot w innym miejscu, jakim jest wewnątrz skarbcza.

Tu jest pewna wątpliwość. Jeśli analizować stwierdzenie:

Poznanie właściwe to świadomość nieomylna¹⁷

oraz

[Poznanie właściwe] również rozjaśnia przedmiot nieuświadomiany [wcześniej]¹⁸,

to każde z nich z osobna przedstawia wyczerpującą definicję poznania właściwego, czy są przedstawieniem jednej definicji? W związku z tym mistrz Dewendrabuddhi mówi, że pierwsza świadomość¹⁹ nieomylna to jedna definicja poznania właściwego, a owo poznanie rozjaśniające niepoznany [wcześniej] przedmiot to również druga definicja poznania właściwego. Na to *Tshad ma rigs gter* mówi:

¹⁶ Tradycyjny przykład błędu polegającego na pomyleniu światła lampki maślanej z połyskiwaniem przedmiotu.

¹⁷ PV II 1a.

¹⁸ PV II 5c.

¹⁹ Pierwsza, czyli ta, która po raz pierwszy dokonuje ujęcia przedmiotu niepoznanego wcześniej.

མཚན་ཉིད་གཉིས་ཀྱིས་འཛོག་ནི།
མཚན་བྱ་དེ་ཡང་གཉིས་སུ་འགྲུང་། །ཞེས་འགྲུང་ཡང་།

སློབ་དཔོན་ལྷ་དབང་སློབ་བཞེས་པ་དེ་ལ་སློན་མིང་དེ། དང་པོར་མི་བསྐྱེད་བའི་རིག་པ་དང་། མ་ཤེས་དོན་གསལ་གྱི་རིག་པ་གཉིས་མཚན་ཉིད་དོན་གཞན་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་དང་། གཞན་དུ་ན་སློབ་དཔོན་སྤྲེགས་ཀྱི་སྒྲུང་པོས་ཀྱང་ཚད་མ་རིག་པའི་སློབ་བསྐྱེད་བྱུང་། [13b] །ཁས་སྒྲུངས་པ་སྤྲེགས་ཀྱི་མཚན་ཉིད་དུ་བཤད་པ་དང་། ཀུན་ལས་བཏུས་སུ། རོ་བོ་ཁོ་ན་རང་ཉིད་དང་། །ཞེས་སོགས་མཚན་ཉིད་ཟུར་ལྡན་ལྷ་དབང་པའང་སློན་དུ་འགྲུང་རོ།།

ཡང་སློབ་དཔོན་རྒྱན་མཛད་པ་ན་རེ། དང་པོར་མི་བསྐྱེད་བའི་རིག་པ་ཐ་སྐྱད་པའི་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་དང་། མ་ཤེས་དོན་གསལ་གྱི་རིག་པ་དོན་དམ་པའི་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་ཡིན་ལ། དེའང་སྲོང་བ་གཉིས་མིང་གྱི་ཤེས་པ་འཕམ་གསལ་པ་རྣམས་ཀྱི་སོ་སོ་རང་གི་རིག་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ཡུལ་དུ་གྲུང་པ་དེ་གསལ་བར་སྲོང་བ་ཡིན་ཏེ། དེ་ནི་དོན་དམ་པའང་ཡིན་ལ་ཚད་མའང་ཡིན་པས་དོན་དམ་པའི་ཚད་མའོ། །ཐ་སྐྱད་པའི་ཚད་མ་ནི་སོ་སོ་སྐྱེ་བའི་རྒྱུད་ཀྱི་གཟུང་བ་དང་འཛིན་པ་གཉིས་སྒྲུང་གི་ཚད་མ་རྣམས་ཡིན་ནོ་ཞེས་ཟེར་རོ།།

དེ་ནི་ཡང་དག་པ་མ་ཡིན་ཏེ། དོན་དམ་པའི་ཚད་མ་ནི་དང་པོར་མི་བསྐྱེད་བའི་རིག་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ཐ་སྐྱད་པའི་ཚད་མར་འགྲུང་ལ། ཐ་སྐྱད་པའི་ཚད་མ་ཡང་མ་ཤེས་དོན་གསལ་གྱི་རིག་པ་ཡིན་པས་དོན་དམ་པའི་ཚད་མར་འགྲུང་རོ། །ལ་ལ་ན་རེ། གཞུང་སྤྲེ་ཕྱི་གཉིས་བསྐྲེལ་ས་ནས་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་གཅིག་སྟོན་པས་སློན་མིང་དོ་ཞེས་ཟེར་རོ།།

དེའང་མ་ཡིན་ཏེ། མ་ཤེས་དོན་གྱི་གསལ་བྱེད་ཀྱང་། །ཞེས་པའི་སྤྲོ་ལོ་ཏུ་མཚན་ཉིད་སྤྲེ་མ་ལ་མ་ཁྲུབ་པ་དང་། །ཁྲུབ་ཆེས་པ་དང་། མི་སྲིད་པའི་སློན་སྒྲུངས་པའི་ཕྱིར་རོ།།

Jeśli tworzy się dwie definicje,
Dwa są również przedmioty definiowane [*mtshon bya*]²⁰.

Niemniej jednak w stwierdzeniu Dewendrabuddhiego nie ma błędu. Albowiem pierwsze poznanie nieomyłne oraz poznanie rozjaśniające niepoznany [wcześniej] przedmiot nie są definicjami o różnym znaczeniu²¹.

Również Pradžniakaragupta twierdzi, że pierwsze poznanie nieomyłne jest definicją konwencjonalnego poznania właściwego, a poznanie rozjaśniające nieuświadomiany [wcześniej] przedmiot jest definicją absolutnego poznania właściwego; a także jest doświadczeniem rozjaśniającym to, co jest przedmiotem dla samopoznającej siebie świadomości pierwotnej ariów, która jest świadomością niedualnego doświadczenia; a ponieważ jest również absolutem i jest również poznaniem właściwym, to jest absolutnym poznaniem właściwym. Konwencjonalne poznanie właściwe to poznanie manifestujące się jako dwa: ujmujący strumień umysłu zwykłej istoty oraz to, co ujmowane²².

To jednak nie jest poprawne: Ponieważ absolutne poznanie właściwe jest pierwszym nieomyłnym poznaniem, to staje się konwencjonalnym poznaniem właściwym. Również konwencjonalne poznanie właściwe, ponieważ jest poznaniem rozjaśniającym nieuświadomiany [wcześniej] przedmiot, staje się absolutnym poznaniem właściwym.

Niektórzy mówią, że ponieważ obie formuły razem przedstawiają jedną definicję poznania właściwego, to nie ma tu błędu. To również nie jest [poprawne]. Albowiem przed sformułowaniem „[Poznanie właściwe] również rozjaśnia przedmiot nieuświadomiany [wcześniej]”, w odniesieniu do pierwszej definicji [Dharmakīrti] odrzucił błędy za szerokiej, za wąskiej i niemożliwej definicji²³.

²⁰ TR 8, s. 243.

²¹ Gdyby tak było, mielibyśmy do czynienia z dwoma różnymi przedmiotami definiowanymi, zgodnie z zarzutem stawianym przez Sakją Panditę, którego Karmapa stara się tutaj uniknąć.

²² Por. krótkie podsumowanie poglądu Pradžniakaragupty w *Definicja i podział poznania właściwego* w tym tomie, jego analizę w: Georges B.J. Dreyfus, *Dharmakīrti's Definition of pramāṇa and its Interpreters*, *op. cit.*

²³ A zatem wykazał zupełność pierwszej definicji, wobec czego nie może być tak, że dopiero obie definicje razem składają się na jedną, ostateczną definicję poznania właściwego.

སློབ་དཔོན་གྱིས་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་གཉིས་གསུངས་པའི་དོན་དང་དགོས་པ་ནི་འདྲི་ཡིན་ཏེ། དབང་ཕྱུག་
 པ་དག་དབང་ཕྱུག་རྟག་པ་རང་བྱུང་གི་ཚད་མར་འདོད་པས། དེ་དག་སྟེན་དབྱུང་བར་བྱ་བའི་ [14a] མིར་
 དུ་ངེད་གྱི་བཙོམ་ལྡན་འདས་ནི་སྲར་མ་ཤེས་པའི་དོན་གསལ་བར་བྱེད་པའི་ཚད་མ་དང་ལྡན་པའང་ཡིན་
 ཏེ། སྲར་སོ་སོ་སྐྱེ་བའི་དུས་ན་མ་ཤེས་པའི་དོན་བདེན་པ་བཞིའི་གནས་ལུགས་སློམ་སློབས་གྱིས་གསར་དུ་ཤེས་
 པའི་མིར་ནི་ཁོ་བོ་ཅག་གི་སྟོན་པ་ཚད་མའི་སྐྱིས་བྱའོ་ཞེས་བསྟན་པའི་མིར་མ་ཤེས་དོན་གསལ་སློམ་ལ། དེ་ལྟར་
 བསྟན་པས་དབང་ཕྱུག་རང་བྱུང་གིས་རྟག་པའི་ཚད་མར་འདོད་པ་ལས་བཙོམ་ལྡན་འདས་ཁྱད་པར་དུ་འཕགས་
 པར་བསྟན་པར་འགྱུར་ཏེ། དབང་ཕྱུག་གིས་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་སྲར་མ་ཤེས་པ་གསར་དུ་ཤེས་པར་མི་འདོད་པའི་མིར་
 རོ། །བསྐྱེ་མེད་ཅན་སློམ་པས་ནི་དེ་ལྟ་བུའི་ལོག་རྟོག་སེལ་བར་མི་རུས་ཏེ། དབང་ཕྱུག་གྲང་བསྐྱེ་བ་མེད་པར་
 འདོད་པའི་མིར་རོ། །སྲ་མ་ནི་རིགས་མི་མཐུན་སེལ་བའི་དབང་དུ་བྱས་ནས། ཚད་མ་ནི་བསྐྱེ་བ་མེད་པ་ཅན་
 དུ་རིགས་པས་བྱ་བ་ཅིང་། འཇིག་རྟེན་དུ་ཡང་བྲགས་པའི་མིར་འཇིག་རྟེན་བྲགས་པ་དང་མཐུན་པའི་མཚན་ཉིད་
 བསྟན་པ་ཡིན་ལ། མི་མ་ནི་ལོག་རྟོག་སེལ་བའི་དབང་དུ་བྱས་ནས། བྲ་མ་ཆ་དང་པོར་འཇལ་བ་ལ་འཇུག་པས་
 ལྷ་བཤད་དང་མཐུན་པའི་མཚན་ཉིད་བསྟན་པ་ཡིན་པས་གང་རུང་རེ་དེས་ཀྱང་མཚན་པར་རུས་སོ། །

ཚད་མ་དེ་ལ་ངོ་བོའི་སློན་ས་རང་ལས་ངེས་པའི་ཚད་མ་དང་། གཞན་ལས་ངེས་པའི་ཚད་མ་གཉིས། ཡུལ་
 ལ་འཇུག་ཚུལ་གྱི་སློན་ས་མངོན་སུམ་དང་། ཇིས་དཔག་གི་ཚད་མ་གཉིས་ཏེ།

⁵ རེས་

Sens oraz intencja podania dwóch definicji przez uczonego [Dharmakiriego] jest następująca. Wyznawcy Sziwy twierdzą, że Sziwa jest wieczny oraz jest samowylonionym poznaniem właściwym i dlatego też w celu ich odparcia powiedział [Dharmakirti], że nasz Bhagawan jest tym, który posiada poznanie właściwe dokonujące rozjaśnienia przedmiotu nieuświadomianego wcześniej; mówił o rozjaśnianiu przedmiotu nieuświadomianego [wcześniej], aby pokazać, że nasz nauczyciel jest ucieleśnieniem poznania właściwego, ponieważ dzięki sile medytacji poznał po raz pierwszy naturę czterech prawd będących przedmiotem nieuświadomianym, w czasie gdy był wcześniej zwykłą istotą. Dzięki tym naukom pokazał, że Bhagawan jest szczególnie wyższy od Sziwy opisywanego jako wieczny i jako samowylonione poznanie właściwe. Albowiem nie przyjmują oni, że Sziwa może poznać po raz pierwszy wcześniej nieuświadomianą naturę rzeczy. Stwierdzenie o nieomyślności [poznania] nie może obalić tego rodzaju błędnych koncepcji, ponieważ uznają, że również Sziwa jest nieomyślny. Pierwsze sformułowanie podawczy w celu usunięcia wszystkiego, co nie zgadza się [z pojęciem poznania właściwego], ustanowił w argumentacji, iż poznanie właściwe jest nieomyślne, a skoro jest to opinia rozpowszechniona na świecie, podał definicję, która zgadza się z rozpowszechnioną na świecie opinią. Drugie sformułowanie podawczy w celu usunięcia błędnych koncepcji, podał definicję zgodną z etymologią nazwy *pramāṇa*, skoro [termin ten] oznacza pierwsze oszacowanie²⁴. Toteż którekolwiek z nich może dokonać okazania [czym jest poznanie właściwe].

Jeśli chodzi o to poznanie właściwe, to z punktu widzenia natury są dwa: poznanie właściwe pewne samo przez się i poznanie właściwe pewne zależnie; z punktu widzenia utrafienia przedmiotu są dwa: poznanie właściwe, które jest percepcją bezpośrednią, i poznanie właściwe, które jest wnioskowaniem²⁵.

²⁴ Nawiązanie do jednej z możliwych etymologii terminu *pramāṇa*, zgodnie z którą prefiks *pra-* oznacza najpierw, pierwszy, rdzeń *mā* zaś oznacza mierzyć.

²⁵ Podział poznania właściwego na percepcję bezpośrednią i wnioskowanie ustalił w swoim głównym dziele Dignaga. Karmapa przyjmuje ich następujące definicje: poznanie bezpośrednio to „świadomość wolna od projekcji i niezwodnicza [rtog pa dang bral zhing ma 'khrul ba' i shes pa'o/]" t. I, r. II, s. 109. Wnioskowaniem zaś jest najogólniej „poznanie na podstawie przesłanki [rtags la brten nas rtogs par bya ba/]", które dzieli się na dwa rodzaje: wnioskowanie dla pożytku własnego i dla pożytku innych. „Definicją wnioskowania dla pożytku własnego jest poznanie dokonujące rozpoznania na nowo tego, co ma być ustalone, poprzez argumentację trzech modi [tshul gsum pa can gyi rtags las bsgrub bya gsar du rgogs pa'i rigs pa ni dang don rjes su dpag pa' i mtshan nyid yin la/]" t. II, r. I, s. 18. Poznanie dla pożytku innych to: „wypowiedź, która drugiemu debatującemu całko-

རྒྱལ་པོ་ཞི་གཞུང་སོ་སོའི་སྐབས་སུ་བཤད་པས་ཚོགས་པར་བསམས་ཏེ་འདིར་མ་བྲིས་སོ།།

གཉིས་པ་ཚད་མ་ [14b] མ་ཡིན་པའི་སྐོའི་མཚན་ཉིད་ནི། རང་གིས་ཡོངས་སུ་དབྱུང་པའི་ཡུལ་ལ་
བསྐྱུ་བའི་རིག་པ་འོ།།

དབྱེ་བ་ལ་རིགས་པའི་དབང་སྐྱུག་བྱ་བ་⁶ན་རེ། ཡིད་དཔྱོད། སྤང་ལ་མ་ངེས་པ། བཅད་ཤེས། ལོག་
ཤེས། ཐེ་ཚོམ་སྒྲི་ཚད་མིན་གྱི་སྐོའི་ཕྱོད་ཞེས་བཤད། དེ་ལ་རིགས་གཉིར་ལས།

ཡིད་དཔྱོད་སྤང་ལ་མ་ངེས་དང་།།
བཅད་ཤེས་ལོག་ཤེས་ཐེ་ཚོམ་ལྷ། །ཞེས་ཟེར་རོ།།

ཞེས་སྟོགས་ལྲ་མ་བརྗོད་ནས།

⁶ ལུ་པ་

Ponieważ obszerniej wyjaśnię to przy poszczególnych wersach, myślę, że to wystarczy i nie będę się tu bardziej rozpisywał.

Definicja stanów umysłu niebędących poznaniem właściwym

Jest to mylne poznanie przedmiotu wyczerpująco przez nie badanego.

Jeśli chodzi o jego podział, potężny Czapa [Czökji Sengge] mówi, że jest pięć stanów umysłu niebędących poznaniem właściwym²⁶: przypuszczenie²⁷, niepewność²⁸, następcza świadomość²⁹, fałszywe uświadomienie³⁰, wątpliwość³¹. Jak mówi *Tshad ma rigs gter*:

Jest ich pięć: przypuszczenie, niepewność,
Następcza świadomość, fałszywe uświadomienie, wątpliwość³².

Objaśnwszy wcześniejsze stanowisko, powiada dalej:

wicie i w sposób wolny od trzech błędów [za szerokiej, za wąskiej i niemożliwej definicji] wyjaśnia przedmiot trzech modi dostrzeżony we własnym poznaniu właściwym przez pierwszego debatującego [rgol ba rang gi tshad mas mthong ba'i tsul gsum pa can gyi ton skyon gsum dang bral bar rgol ba gzhan la rab tu gsal bar byed pa'i tshig go]" t. II, r. 4, s. 3.

²⁶ Tę pięcioraką klasyfikację referuje i krytykuje Sakja Pandita w drugim rozdziale *Tshad ma rigs gter*.

²⁷ „Definicja jest następująca: uzyskanie pewności co do przedmiotu pośredniego niepoznawanego wcześniej, które jest zgodne bez opierania się na przesłance [mtshan nyid ni rtags la ma stos par sngar ma rtogs pa'i skog gyur don dang mthun par nges pa'o]" TR 69.

²⁸ „Definicja jest następująca: postrzeganie charakterystyki treści, która nie jest sprzeczna z projekcjami [mtshan nyid ni/ sgro 'dogs dang mi 'gal ba'i don rang gi mtshan nyid snang ba zhes zer la/]" TR 75. Na przykład widzi się książkę i to jest charakterystyka treści, ale nie wie się, czy to jest książka tego czy innego autora, który jest tu wtedy projektowany.

²⁹ „Definicja jest następująca: zaangażowanie w niezakończoną aktywność [umysłu] związaną z zakończonym wcześniej poznaniem – zaangażowanie, które jest sprzeczne z odwrotnymi projekcjami [sngar rtogs zin gyi byed pa ma nyams pa la bzlog phyogs kyi sgro 'dogs dang 'gal bar 'jug go/]" TR 77. Prostsza jest tu klasyczna definicja Geugpy: „Wiedza poznająca zakończone poznanie [rtogs bzin rtogs pa'i rig pa]" , tj. na przykład zobaczywszy książkę, myśli się potem, że jest dobra, czyli nadal myśli się o książce, a nie o wszystkim, co jest sprzeczne z książką.

³⁰ „Definicja: w przypadku uchwycenia czegoś odwrotne poznanie jest gwarantowane przez to, co nie jest tym, [co uchwycone] [mtshan nyid ni/ de 'dzin pa de min gyis/ gnod pa log shes]" TR 84.

³¹ „Wątpliwością jest [sytuacja:] to jest postrzegane, niemniej jednak [myśli się, że] może to nie jest tym [de 'dzin na yang de min srid/ the tshom nyid yin]" TR 84.

³² TR 69.

ཡིད་དཔྱོད་རྟགས་ལ་གཏན་མི་སྟོན།
དམ་བཅའ་ཙམ་ཡིན་ཐེ་ཚོམ་འགྲུང།

ཞེས་དང་།

གལ་ཏེ་སྤང་ལ་མ་ངེས་པ།
ཚད་མ་མིན་ན་མངོན་སུམ་ཀུན།
ཚད་མ་མིན་འགྲུང་མངོན་སུམ་ལ།
ངེས་པ་ཉིད་ནི་བཀག་གི་ཡིན་པོ།

ཞེས་དང་།

མངོན་སུམ་རྟོག་བྱལ་ད་ལྟར་བ།
བཅད་ཤེས་འདས་པ་དྲན་པ་ཡིན།
ཡུལ་དུས་འཛིན་སྤངས་འགལ་བ་ལ།
གཞི་མཐུན་པ་ནི་ག་ལ་སྲིད།

ཅེས་བཀག་ནས། རང་གི་ལུགས་ནི།

མ་རྟོགས་ལོག་རྟོག་ཐེ་ཚོམ་སྟེ།
ཚད་མའི་འགལ་སྐྱེ་ནམ་པ་གསུམ། ཞེས་གསུངས་སོ།

དེ་ལ་ཡིད་དཔྱོད་⁷ དང་བཅད་ཤེས་གཉིས་མ་རྟོགས་པའི་སྐོ་ལས་གཞན་མ་ཡིན་པ་དང་། མངོན་སུམ་དང་
བཅད་ཤེས་གྲིས་གཞི་མཐུན་མེད་པ་ནི་བདེན་མོད་ཀྱི། མངོན་སུམ་ཐམས་ཅད་ཡུལ་ད་ལྟར་བ་ཁོ་ན་ལ་
འཇུག་པར་མ་ངེས་ཏེ། དོན་རིགས་མངོན་སུམ་གྱི་གཟུང་ཡུལ་ནི་མངོན་སུམ་རང་གི་དུས་སུ་འདས་ཟེན་
པར་⁸ཞལ་གྱིས་བཞེས་པ་དང་འགལ་བའི་ཕྱིར་དང་། མ་རྟོགས་པའི་སྐོ་ནི་དབྱེ་གཞི་ཡིན་པས་དབྱེ་བའི་ལ་
གྲུལ་དུ་མི་རིགས་པའི་ཕྱིར་དང་།

⁷ དཔྱོད་
⁸ པ་

Przypuszczenie nie jest zawsze zależne od racji³³ [i]
Będąc tylko tezą, staje się wątpliwością³⁴.

oraz

Jeśli niepewność nie jest poznaniem właściwym,
Wtedy wszelka percepcja bezpośrednia
Przestaje być poznaniem właściwym, albowiem
Neguje to pewność w poznaniu bezpośrednim³⁵.

oraz

Poznanie bezpośrednie jest wolne od koncepcji i terażniejsze.
Poznanie następcze jest przeszłością i pamięcią.
Będąc sprzeczne pod względem uchwytowania przedmiotu w czasie,
Jak miałyby się zgadzać?³⁶

Po dokonaniu odparcia, wedle naszego systemu

Niezrozumienie, błędne zrozumienie, wątpliwość
Są trzema aspektami sprzecznymi z poznaniem właściwym³⁷.

W związku z tym przypuszczenie i poznanie następcze nie są różne od stanu umysłu będącego niezrozumieniem i prawdą jest, że percepcja bezpośrednia i poznanie następcze nie są zgodne. Wszelako nie jest pewne, czy każda percepcja bezpośrednia uchwytuje terażniejszy obiekt. Jest to bowiem sprzeczne z tym, co przyjmuje, że mianowicie jeśli chodzi o przedmiot uchwycony percepcji bezpośredniej pojmującej przedmiot [zewnątrzny], to w momencie jego percepcji bezpośredniej już zniknął³⁸. Jeśli chodzi o stan umysłu będący niezrozumieniem, to ponieważ jest on podstawą podziału, niedopuszczalne jest

³³ O pojęciu racji por. Artur Przybylski, *Podstawy teorii wnioskowania buddyjskiej epistemologii Tybetu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 4, 2016, ss. 121–140.

³⁴ TR 70.

³⁵ TR 76.

³⁶ TR 78.

³⁷ TR 82.

³⁸ Ponieważ przedmiot jest chwilowy. Jego pojawienie się warunkuje percepcję występującą w następnym momencie po pojawieniu się przedmiotu, którego wtedy już nie ma. Por. przypis 40 poniżej.

མ་རྟོགས་པའི་སྐོལ་དབྱེན་ཐོཚོམ་དང་ལོག་ཤེས་གཉེས་ [15a] སུ་ཡོད་པའི་ཕྱིར་དང་། ཐོཚོམ་དང་
ལོག་ཤེས་གཉེས་མ་རྟོགས་པའི་སྐོལ་མིན་པར་འགྱུར་བའི་ཕྱིར་རོ། །དེས་ན་ཚད་མིན་གྱི་སྐོལ་ཐམས་ཅད་ཐོཚོམ་
དང་ལོག་ཤེས་གཉེས་སུ་གྲངས་ངེས་སོ།།

གལ་ཏེ་བཅད་ཤེས་ནི་ཚད་མིན་གྱི་སྐོལ་ཡིན་པར་འགྱུར་ཏེ། ཐོཚོམ་དང་ལོག་ཤེས་པ་གང་ཡང་མིན་
པའི་ཕྱིར། ངེས་ཤེས་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ཞེན། བཅད་ཤེས་དེ་ཉིད་གང་། ཡུལ་སྲ་ཕྱི་འདྲ་བའམ་འབྲེལ་པའི་⁹རྒྱ་
མཚན་གྱིས་གཅིག་ཏུ་ཞེན་པ་ནི་ཐོཚོམ་ཅན་ཡང་སྣོན་ལ། ལོག་ཤེས་པ་ཡིན་ལ། རྟགས་ལ་མ་བརྟེན་པ་
ཐམས་ཅད་ནི་ཐོཚོམ་ཉིད་ཡིན་ཏེ། འཐད་ལྷན་ཆེན་པོ་ལས།

རྟགས་ལ་མ་བརྟེན་པའི་རྣམ་པར་རྟོག་པ་ཐམས་ཅད་ནི་དོགས་¹⁰པའི་གནས་མ་ལྡོག་པའི་ཕྱིར་ཐོཚོམ་ཉིད་
ཡིན་ནོལེས་གསུངས་ཤིང་རྒྱན་ལས་ཀྱང་གསུངས་སོ།།

ཅི་སྟེ་ཡང་སྐྱ་མི་རྟག་པར་འཇོན་པའི་མདོན་སུམ་མམ་རྗེས་དཔག་གིས་དངས་ནས་སྐྱེས་པའི་སྐྱ་མི་རྟག་པར་
ངེས་པའི་ཤེས་པ་ནི་བཅད་ཤེས་སོལེ་ཞེན། དེ་སྟེ་བྱུང་ངེས་ཤེས་དེ་ལ་མིང་རྗེས་དུ་བཏགས་ཀྱང་རུང་ཚད་
མ་ཉིད་ཡིན་ཏེ། རྒྱ་མཚན་ནམ་རྟགས་ལ་བརྟེན་ནས་རང་གི་གཞལ་བྱ་གསར་དུ་ངེས་པའི་ཕྱིར། གལ་ཏེ་
རང་གི་ཉེར་ལེན་ཚད་མ་སྲ་མས་བཟུང་བའི་དོན་འཇོན་པ་མ་ཡིན་ནམ་ཞེན།

⁹ བའི་
¹⁰ དོགས་

czynienie go podklasą tego podziału. Jeśli bowiem dzielić stany umysłu będące niezrozumieniem, są [jedynie] dwa: wątpliwość i błędne zrozumienie. Albowiem [w przeciwnym razie]³⁹ wątpliwość i błędne zrozumienie nie byłyby stanem umysłu niezrozumienia. Toteż pewne jest, że wszystkie stany umysłu niebędące poznaniem właściwym sprowadzają się do wątpliwości i błędnego zrozumienia.

„Poznanie następcze nie jest stanem umysłu niebędącym poznaniem właściwym, ponieważ nie jest ani wątpliwością, ani błędnym zrozumieniem i jest poznaniem pewnym” – jeśli tak się twierdzi, to [odpowiadamy]: samo poznanie następcze łączy się do jednego [przedmiotu] z powodu podobieństwa lub powiązania przedmiotu wcześniejszego i późniejszego⁴⁰, toteż wątpliwość jest tu wykluczona; jest błędnym poznaniem. Wszystko, co nie opiera się na racji, jest właśnie wątpliwością. W *'thad ldan chen po* powiada się:

W przypadku wszelkiej konceptualizacji nieopartej na racji, ponieważ nie pozbyto się niepewności, jest właśnie wątpliwością⁴¹.

Tak również mówi *Ālankāra*⁴².

Również jeśli mówi się: „Poznaniem następczym jest poznanie mające pewność, że dźwięk jest nietrwały, biorącą się z percepcji bezpośredniej lub wnioskowania uchwytyjących nietrwały dźwięk”, to jakkolwiek nazwę nada się tego rodzaju poznaniu pewnemu, jest to akceptowalne, ale stanowi ono samo poznanie właściwe, ponieważ na podstawie powodu lub przesłanki uzyskuje się pewność co do poznanego na nowo własnego przedmiotu poznania. Jeśli mówi się: „Czyż nie jest tak, że uchwytuje się tu przedmiot uchwycony przez

³⁹ Tzn. gdyby niezrozumienie nie było nadrzędne w stosunku wątpliwości i błędnego zrozumienia.

⁴⁰ Odwołanie do buddyjskiej teorii chwilowego charakteru poznawanego przedmiotu. „Jej fundamentalnym założeniem jest to, że wszystkie zjawiska – a dokładniej wszystkie uwarunkowane byty (*samskrta*, *samskāra*), czyli wszystko prócz tych szczególnych bytów, które nie są uprzycyznowane (stąd ich określenie jako *asamskrta*), a istniały zawsze w przeszłości i istnieć będą zawsze w przyszłości – przestają istnieć, skoro tylko powstały i w tym sensie są chwilowe. Gdy byt znika, daje początek nowemu bytowi niemal tej samej natury, który powstaje natychmiast po nim. Stąd nieprzerwany strumień przyczynowo powiązanych chwilowych bytów tego samego rodzaju zwany *santāna*”. Alexander von Rospatt, *The Buddhist Doctrine of Momentariness, A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1995, s. 1.

⁴¹ *'thad ldan chen po* to zwyczajowa nazwa komentarza Dharmottary, *Pramāṇaviniścayaṭīkā (tshad ma rnam par nges pa'i 'grel bshad)*, D 4227.

⁴² Chodzi o komentarz do głównego dzieła Dharmakirtiego autorstwa Pradžniakaraugpty zatytułowany *Pramāṇavārttikālaṅkāra*.

རང་གི་ཉེར་ལེན་ཚད་མ་སྤྲོ་མའི་སྟོབས་གྱིས་སྤྲོ་མི་རྟག་པ་ཙམ་ཞིག་ངེས་པ་ཡིན་གྱི། རང་གི་ཉེར་ལེན་དུ་གྱུར་
པའི་ཚད་མའི་ཡུལ་ཡིན་མིན་གང་དུའང་མ་ངེས་པའི་ཕྱིར་རོ།།

གལ་ཏེ་གཏན་ཚིགས་ལྟར་སྤང་ཐམས་ཅད་འགལ་བ་དང་མ་ངེས་པར་འགྱུར་ཏེ། ཚད་མིན་གྱི་སྐོ་
ཐམས་ཅད་ཐེ་ཚོམ་དང་ལོག་ཤེས་ [15b] གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་པའི་ཕྱིར་ཞེན། འགལ་བ་དང་མ་ངེས་པའི་
གཏན་ཚིགས་ནི་ཕྱོགས་ཚོས་ཅན་ཡིན་ལ། མ་གྲུབ་པའི་གཏན་ཚིགས་ལ་ཕྱོགས་ཚོས་མེད་པས། ཕྱོགས་
ཚོས་ཡོད་པ་དང་མེད་པའི་བྱུང་པར་ཡོད་ཅིང་ཐེ་ཚོམ་དང་ལོག་ཤེས་ནི་མ་རྟོགས་པའི་སྐོ་ཉིད་དུ་བྱེད་རང་ཡང་
བཞེད་པའི་ཕྱིར། དེས་ན་གལ་མཚུངས། རྣམ་པ་གཅིག་ཏུ་ན། གཏན་ཚིགས་ལྟར་སྤང་ཐམས་ཅད་མ་གྲུབ་
པའི་གཏན་ཚིགས་ཡིན་པར་ཐལ། ཚད་མིན་གྱི་སྐོ་ཐམས་ཅད་མ་རྟོགས་པའི་སྐོ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ཞེས་བརྗོད་ན།
འཁོར་གསུམ་ཀལ་ལན་མེད་པར་འགྱུར་རོ།།

wcześniejsze poznanie właściwe pełniące rolę przyczyny?”, to [odpowiadamy:] uzyskuje się tu pewność tylko [co do faktu, że] dźwięk jest nietrwały na mocy wcześniejszego poznania właściwego, które samo [pełni rolę] przyczyny, ponieważ nie ma pewności, czy [dźwięk] jest czy też nie jest obiektem poznania, które samo stało się przyczyną.

Jeśli ktoś mówi, że „wszelka pseudoargumentacja sprowadziłaby się tylko do sprzecznej i niepewnej⁴³, ponieważ można mieć pewność, że wszystkie stany umysłu niebędące poznaniem właściwym sprowadzałyby się do dwóch: wątpliwości i błędnego poznania”⁴⁴, to [odpowiadamy:] w przypadku argumentacji sprzecznej i niepewnej, cecha [na podstawie której się dowodzi] obecna jest w przedmiocie [dowodzenia], a nie ma jej w przypadku argumentacji nieustanowienia. Toteż skoro przyjmuje się, że istnieje różnica pomiędzy posiadaniem cechy a nieposiadaniem oraz że wątpliwość i błędne poznanie jako stany umysłu, które nie są rozpoznaniem, są różne, to jak miały być podobne? Definitywnie wszystkie pseudoargumentacje z konieczności musiałyby być argumentacją nieustanowienia, albowiem wszystkie stany umysłu niebędące poznaniem właściwym są stanem umysłu nierozpoznającym. Jeśli tak stwierdzimy, nie ma odpowiedzi na takie *dictum*.

⁴³ Czyli błąd polegałby na tym, że zostałyby wykluczona trzecia kategoria pseudoargumentacji, jaką jest pseudoargumentacja nieustanowienia (*ma grub pa*). Prawidłowy podział pseudoargumentacji jest bowiem podziałem na trzy: argumentację nieustanawiającą (*ma grub pa*), niepewną (*ma nges*) i sprzeczną (*gal ba*). Namgjel Dragpa podaje ich następujące definicje: „Jest ona w dowodzeniu tezy rodzajem argumentacji modusu obecności cechy w przedmiocie. Pewność, że odwrotne są dwa modi implikacji dowodzące jej [tezy] na podstawie przesłanki jest definicją argumentacji sprzecznej w ustanawianiu jej [tezy] [*khyod de sgrub kyi phyogs chos can gyi gtan tshigs gang zhig /khyod kyi rtags kyis de sgrub kyi khyob pa'i tshul gnyis phyin ci log tu nges pa de/ khyod de sgrub kyi 'gal ba'i gtan tshigs kyi mtshan nyid yin/*]” ND 47; „Jest ona w dowodzeniu tezy rodzajem argumentacji modusu obecności cechy w przedmiocie. Niepewność, czy dobre czy odwrotne są dwa modi implikacji dowodzące jej [tezy] na podstawie przesłanki jest definicją argumentacji niepewnej w ustanowieniu jej [tezy] [*khyod de sgrub kyi phyogs chos can gyi gtan tshigs gang zhig /khyod de sgrub kyi khyab pa'i tshul gnyis rnam log gang du yang ma nges pa de/ khyod de sgrub kyi ma nges pa'i gtan tshigs kyi mtshan nyid yin/*]” ND 48; „Jest to rodzaj przedstawiania przesłanek. Nieustanowienie przesłanki w tym, co jest przedmiotem dociekania, który chcemy poznać, jest definicją argumentacji nieustanowionej [*rtags su bkod pa gang zhig /rtags shes 'dod chos can gyi steng du ma grub pa de/ ma grub pa'i gtan tshigs kyi mtshan nyid yin/*]” ND 51. Jako kontekst do powyższych definicji por. Artur Przybysławski, *Podstawy teorii wnioskowania buddyjskiej epistemologii Tybetu*, *op. cit.*

⁴⁴ Które odpowiadają kolejno argumentacji niepewnej i sprzecznej.

གཉིས་པ་གཞུང་གི་དོན་བཤད་པ་ལ། འཇུག་རྟེན་གྱི་གྲགས་པ་དང་མཐུན་པའི་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་
བཤད། སྐྱབས་པ་དང་མཐུན་པའི་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་བཤད་པའོ།།

དང་པོ་ལ་མཚན་ཉིད་དངོས། དེ་ལ་སྐྱོན་གསུམ་སྤང་བ། དེས་ན་ཚད་མའི་བསྟན་བཅོས་ལ་དོན་ཡོད་པའོ།།

དང་པོ་ནི། ལྷོགས་ཀྱི་སྤང་པོས་བཅོམ་ལྡན་འདས་ལ་ཚད་མར་གྱུར་པ་ཞེས་བསྟོད་པ་མཚན་
ན། དེ་ཚད་མ་ཡིན་པར་རིགས་པ་གང་གིས་བྱུབ་ཅིན། བཤད་པ།

ཚད་མ་བསྐྱུ་མེད་ཅན་ཤེས་པ།།

དོན་བྱེད་རྣམས་པར་གནས་པ་ནི།།

མི་བསྐྱུ། ཞེས་སྟོས་ཏེ།

ཤེས་བྱ་ཇི་ལྟ་བུ་དང་ཇི་སྟེད་པའི་ཚོས་ཐམས་ཅད་མངོན་སུམ་དུ་མ་བྱེན་པ་ལ་བསྐྱུ་བ་མེད་པ་ཅན་གྱི་ཤེས་
པ་བྱུང་པར་ཅན་དང་ལྡན་པས་ན་འགྲོ་བ་མ་ལུས་པ་འཁོར་བ་ལས་སྐྱོལ་བའི་དོན་བྱེད་རྣམས་པ་དངོས་པོའི་
གནས་ཚུལ་ལ་བྱུབ་པ་དེ་ནི་བཅོམ་ལྡན་འདས་མི་བསྐྱུ་བའི་སྐྱབས་གནས་ཚད་མར་སྐྱུབ་པའི་རིགས་པ་ཡིན་
ནོ། །ཡང་ན་བཅོམ་ [16a] ལྡན་འདས་ནི་ཚད་མ་ཡིན་ཏེ། འགྲོ་བ་ཐམས་ཅད་ལ་ཕན་པར་བཞེད་པའི་
ཐུགས་རྗེ་ཚེན་པོ་གོམས་པའི་དབང་གིས་འགྲོ་བ་རྣམས་བསྐྱུ་བ་མེད་པར་རང་ཉིད་ཀྱིས་སྐྱིབ་གཉིས་སྤངས་ཤིང་
གནས་ལུགས་རྟོགས་པའི་བདེ་པར་¹¹གཤེགས་པ་དེ་ཐོབ་པའི་ཐབས་མངོན་མཐོངས་ལེགས་ཀྱི་ལམ་བསྟན་
ནས་དེའི་མི་མཐུན་སྟོགས་ལས་སྐྱོབ་པར་རྣམས་པ་ཅན་གྱི་ཤེས་པ་བྱུང་པར་ཅན་དང་ལྡན་ཅིང་བསམ་པ་ལྟན་སུམ་
ཚོགས་པའི་སྐྱོན་མ་འགྲོ་བའི་གནས་སྐྱབས་དང་མཐར་ཐུག་གི་དོན་ཐམས་ཅད་བྱེད།

¹¹ བར

Objaśnienie znaczenia [poznania właściwego] z tekstu [Dharmakirtiego]

1) Objasnienie definicji poznania właściwego zgodne z rozpowszechnionymi opiniami na świecie oraz 2) objaśnienie definicji poznania właściwego zgodne z etymologią.

1) Tu są dwa: 1.1) faktyczna definicja oraz 1.2) odrzucenie jej trzech błędów. [Taki] zatem sens ma ów traktat o poznaniu właściwym.

1.1. Dignaga w traktacie stwierdza, że Bhagawan jest ucieleśnieniem poznania właściwego⁴⁵. Jakie rozumowanie ustanawia to, że jest on poznaniem właściwym? Oto objaśnienie:

Poznaniem właściwym jest świadomość nieomylna.

To, co pozostaje zdolne do efektywności

Jest nieomylnie⁴⁶.

Bezpośrednio zna wszystkie zjawiska jako przedmioty poznania pod względem tego, jakimi są i czym są. Ustalenie, że faktycznie może efektywnie uwolnić wszystkie bez wyjątku istoty, dlatego że posiadał szczególną świadomość, która jest nieomylna, jest rozumowaniem ustanawiającym, że Bhagawan jest poznaniem właściwym, stanowiącym nieomylnie schronienie. Lub też Bhagawan jest poznaniem właściwym z [następującego powodu:] nie [pozwala] mylić się istotom z powodu głębokiego zaznajomienia się z wielkim współczuciem, które działa dla pożytku wszystkich istot; sam porzucił dwie zasłony i pokazał ścieżkę do wyższych odrodzeń⁴⁷ i niepodważalnej doskonałości⁴⁸, która jest metodą osiągnięcia stanu sugaty rozpoznającego naturę zjawisk; posiadał szczególną świadomość, która ma zdolność ochrony przed odwrotnymi stanami⁴⁹ i poprzez doskonałą motywację działa dla czasowego i ostatecznego pożytku istot. Albowiem

⁴⁵ Odwołanie do szeroko komentowanej pierwszej strofy głównego dzieła Dignagi. Por. mój jej przekład i komentarz w tekście poniżej.

⁴⁶ PV II 1a – c.

⁴⁷ Są to wedle kosmologii buddyjskiej odrodzenia w świecie ludzi, półbogów i bogów.

⁴⁸ Ową niepodważalną doskonałością jest oczywiście oświecenie.

⁴⁹ Odwrotnymi od stanów wyższych czy też wyższych odrodzeń. Chodzi zatem o odrodzenia w świecie głodnych duchów, zwierząt i istot piekielnych. Więcej na temat odrodzeń w sześciu światach por. Akira Sadakata, *Góra Sumeru i kraina Sukhawati. Zarys kosmologii buddyjskiej*, przeł. Maciej Kanert, Poznań: Wyd. Moderski i S-ka, 2000.

ལས་སྐྱོར་བ་ཤུན་ཚོགས་ཀྱི་རྒྱ་ལས་དོན་དེ་ཐོབ་རྒྱས་པར་གནས་པ་དེ་ནི་གཏན་དུ་མི་བསྐྱབ་པའི་སྐྱོབ་པར་གྱུ་བ་
པའི་ཕྱིར། བསྐྱབ་བུ་དོན་གྱི་ཚད་མ་དེ་ཉིད་སྐྱབ་བྱེད་བ་སྐྱོད་པའི་ཚད་མ་དང་སྐྱབ་ན། གཞུགས་འཛིན་མིག་
ཤེས་མ་འཇུག་བ་མཚན་གཞི་ཚད་མར་མཚོན། གཞུགས་ལ་དང་པོར་བསྐྱབ་པ་¹²མེད་པ་ཅན་གྱི་ཤེས་པ་ཡིན་
པས་སོ།། དེ་ནི་ལྟར་ན་མི་བསྐྱབ་པ་ཡིན་ཅེ་ན། གཞུགས་དོན་གྱི་ད་རྒྱས་པར་གནས་པ་དེ་ནི་ཐོབ་རྒྱས་གནས་པ་དེ་
ལྟར་དུ་རྟོགས་པས་ན་ཡུལ་དེ་ལ་མི་བསྐྱབ་པ་ཡིན་ཅོ།།

གཉིས་པ་དེ་ལ་སྐྱོན་གསུམ་སྒྲུབ་པ་ལ། མ་བྱུང་པ། བྱུང་ཚེས་པ། མི་སྲིད་པའི་སྐྱོན་སྒྲུབ་བའོ།།
དང་པོ་ནི། གལ་ཏེ་མི་བསྐྱབ་པར་མ་གྱུབ་པའི་ཕྱིར། སྐྱབ་བྱེད་གི་ཚད་མ་ལ་མ་བྱུང་བའོཞེ་ན། བཤད་པ།

སྐྱལ་སྐྱབ་བྱུང་བ་ཡང་།།
མ་དོན་པར་འདོད་པ་སྟོན་ཕྱིར་ལོ།།
སྐྱབ་པ་པོ་ཡི་བྱེད་པའི་ཡུལ།།
དོན་གང་གྲོ་ལ་རབ་གསལ་བ།།
དེ་ལ་སྐྱལ་ནི་ཚད་མ་ཉིད། ཅེས་སྟོན་ཏེ།

རག་སྐྱབ་པའི་རྟགས་ལས་ལྟ་སྐྱོན་སེམས་ཡོད་དུ་རྟོགས་པའི་སྐྱལ་སྐྱབ་ [16b] བྱུང་བའི་རྗེས་དཔག་དེ་ཡང་
དོན་དུ་གཉེར་བུ་འཇུག་ཡུལ་མ་དོན་པར་འདོད་པའི་སྐྱལ་སྐྱབ་ལ་སེམས་ཡོད་པར་སྟོན་པའི་ཕྱིར་ན། དེ་རང་གི་
འཇུག་ཡུལ་ལ་མི་བསྐྱབ་པར་གྱུབ་སྟེ། རང་སྐྱབ་པ་པོའི་རག་གི་བྱེད་པའི་ཡུལ་བརྗོད་དོན་གང་ཡིན་པ་དེ་གྲོ་ལ་
རབ་ཏུ་གསལ་ལ་བར་སྐྱབ་བ་ཡོད་པར་སྐྱབ་པ་

¹² བ་

mając moc osiągnięcia celu poprzez przyczynę, jaką jest bogata ścieżka, jest stałym i nieomylnym schronieniem. Z zasadniczym poznaniem właściwym, które jest tym, co należy osiągnąć, wiąże się środek jego osiągnięcia, jakim jest konwencjonalne poznanie właściwe. Poszczególne przypadki nieomylnej świadomości wzroku uchwytującej formę pokazuje, czym jest poznanie właściwe, albowiem jest świadomością pierwszą, która jest nieomylna w stosunku do formy. Jeśli ktoś pyta, w jaki sposób jest nieomylna, to [odpowiadamy:] formę, która jest efektywna, poznaje taką, jaką jest i dlatego jest nieomylna w stosunku do przedmiotu.

1.2. Odrzucenie jej [definicji poznania właściwego] trzech błędów

Odrzuca się tu trzy błędy: za wąskiej [definicji] (1.2.1.), za szerokiej (1.2.2.) i niemożliwej (1.2.3).

1.2.1. W pierwszym przypadku, gdy ktoś mówi: „Jeśli nie jest ustanowiona jako nieomylna, to nie obejmuje poznania właściwego opartego na mowie”⁵⁰, objaśnia się to następująco:

[Poznanie właściwe] oparte na mowie również [jest nieomylnie],
 Ponieważ ukazuje intencję [mówiącego].
 Przedmiot funkcjonujący dla mówiącego [jako to, o czym mówi]
 Doskonale ujawniany jest w umyśle jako obiekt.
 W związku z tym mowa to samo poznanie właściwe⁵¹.

Wnioskowanie oparte na mowie rozpoznaje, że Dewadatta ma umysł, na podstawie przesłanki, jaką jest mowa artykułowana. [Wnioskowanie] owo, jeśli chodzi o to, co ma być poznane, pokazuje również, że Dewadatta, który jest intendowanym przedmiotem utrafiąnym, ma umysł. Toteż jest ono ustanowione jako nieomylnie w stosunku do swojego przedmiotu utrafianego. Przedmiot funkcjonujący dla mowy samego mówiącego będący jakimkolwiek wyrażanym obiektem, jest ustanowiony jako manifestujący się przejrzyście w umyśle;

⁵⁰ W oryginale bardzo ogólny termin *sgra* co oznacza generalnie dźwięk. Tu jednak jest używany w znaczeniu mowy artykułowanej i zgodnie z tym go przekładam.

⁵¹ PV II 1c–2 c. Por. interpretację tej strofy w: John D. Dunne, *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*, Boston: Wisdom Publications, 2004, ss. 381–383 oraz Vittorio A. Van Bijlert, *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 Pramāṇavārtika II (Pramāṇasiddhi) vv. 1–7*, Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 1989, ss. 132–139.

དེ་ལ་རྫོང་བྱེད་གྱི་སྐྱེ་རྣམས་ནི་ཚད་མ་དང་ལྡན་པའི་སྐྱབ་བྱེད་ཡང་དག་ཉིད་དུ་འདོད་པ་ཡིན་ནོ།།

དེ་ལྟར་ཡིན་ན་རྫོང་བྱེད་གྱི་དག་དེ་ཉིད་བརྫོང་བྱའི་དོན་གྱི་སྐྱབ་བྱེད་དུ་ཡང་འགྲུར་རོལ་ན། དེ་ལྟར་ཡང་མ་
ཡིན་ནོལེས་བསྟན་པའི་ཕྱིར།

དོན་གྱི་དེ་ཉིད་རྒྱ་ཅན་མིན། །ཅེས་སྒྲོམ་ཏེ།

བརྫོང་བྱའི་དོན་གྱི་དངོས་པོ་རྣམས་རྫོང་བྱེད་ཉིད་གྱི་རྒྱ་ཡང་མ་ཡིན་ལ། རྫོང་བྱེད་ཀྱང་བརྫོང་བྱའི་རྒྱ་ཅན་
འབྲས་བུ་མིན་ཀྱང་བརྫོང་འདོད་ཅམ་གྱིས་འཇུག་པའི་ཕྱིར། རྫོང་བྱེད་གྱི་དག་རྣམས་གཞི་འགའ་ཞིག་ཏུ་རང་གི་
བརྫོང་དོན་སྐྱབ་པ་ལ་འབྲུལ་བ་ཡིན་ནོ།།

གཉིས་པ་བྱུང་ཆེས་པའི་སྐྱོན་སྣང་བ་ནི། གལ་ཏེ་མི་བསྐྱུ་བའི་ཤེས་པ་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་ཡིན་ན། གཟུགས་
འཛིན་མངོན་སུམ་གྱི་རྗེས་སུ་སྐྱེས་པའི་གཟུགས་འཛིན་རྟོག་པ་ལ་བྱུང་ཆེས་པས་སྐྱོན་ནོལེན། བཤད་པ།

གཟུང་བ་འཛིན་ཕྱིར་ཀུན་རྫོབ་ནི།།

མི་འདོད། །ཅེས་སྒྲོམ་ཏེ།

གཟུགས་འཛིན་མངོན་སུམ་གྱི་རྗེས་སུ་སྐྱེས་པའི་སྐྱོ་ཀུན་རྫོབ་པ་གཟུགས་འཛིན་རྟོག་པ་ནི་ཚོས་
ཅན། གཟུགས་ལ་མི་བསྐྱུ་བར་མི་འདོད་དེ། ཉིར་ལེན་ཚད་མ་སྐྱེ་མས་གཟུང་བའི་དོན་ལ་སྐྱེ་བའི་གཅིག་ཏུ་
ཞེན་ནས་འཛིན་པ་ཅོམ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

གསུམ་པ་མི་སྲིད་པའི་སྐྱོན་སྣང་བ་ནི། གལ་ཏེ་མིག་གི་དབང་པོ་ལ་སོགས་པ་མི་ [17a] བསྐྱུ་བའི་
ཤེས་པར་མ་གྲུབ་ཅིང་ཚད་མར་ཡང་འདོད་པས་མཚན་ཉིད་མཚན་གཞི་ལ་མི་སྲིད་པའི་སྐྱོན་ནོལེན།

w tym przypadku przyjmujemy, że faktycznie ustanowione zostało to, że owej mowie, która dokonuje wyrażania, przynależy poznanie właściwe.

„Jeśli tak jest, mowa dokonująca wyrażania jest również tym, co ustanawia wyrażane znaczenie” – jeśli tak się twierdzi, to [odpowiadamy,] iż tak nie jest. Aby to pokazać, powiada się:

[Mowa] Nie ma przyczyny w takości obiektu⁵².

Rzeczy będące wyrażanym obiektem nie są również przyczyną samego wyrażania [mówienia]. Również wyrażanie nie jest skutkiem mającym przyczynę w tym, co wyrażane. Niemniej jednak to przez chęć wypowiedzi angażujemy się [w mówienie]. Toteż czasami mowa dokonująca wyrażania jest zwodnicza, jeśli chodzi o ustanawianie przedmiotu przezeń wyrażanego.

1.2.2. Usunięcie błędu za szerokiej definicji

„Jeśli świadomość nieomylna jest definicją poznania właściwego, jest tu błąd polegający na tym, że obejmuje również konceptualizację uchwytującą formę pojawiającą się po percepcji bezpośredniej uchwytującej formę”. Jeśli tak się mówi, to tu objaśnia się:

Ponieważ uchwytuje to, co [już poprzednio] uchwycone, jest całkowitą projekcją – Nie jest przyjmowana [jako nieomylna]⁵³.

Powstały po percepcji bezpośredniej uchwytującej formę stan umysłu będący całkowitą projekcją i konceptualizacją uchwytującą formę nie jest przyjmowany jako nieomylny wobec formy, ponieważ jest uchwyceniem pochodzącym z lgnięcia do późniejszego przedmiotu jako identycznego z wcześniejszym przedmiotem uchwyconym przez wcześniejsze poznanie właściwe będące właściwą przyczyną.

1.2.3. Usunięcie błędu niemożliwej [definicji]

„Ponieważ przyjmujesz, że zmysł wzroku itp. nie są ustanowione jako świadomość nieomylna i są jednak poznaniem właściwym, to jest tu błąd polegający

⁵² PV II 2d.

⁵³ PV II 3ab.

མིག་སོགས་དབང་པོ་ཚད་མ་མ་ཡིན་ཞེས་བསྟན་པའི་ཕྱིར།

སློལ་ཚད་མ་ཉིད།།

སླང་དང་དོར་བྱའི་དངོས་པོ་ཡི།།

འཇུག་ལ་དེ་གཙོ་ཡིན་ཕྱིར་དང་།།

ཡུལ་རྣམ་ཅན་ནི་ཐ་དད་པས།།

སློལ་ཞེས་གསུངས་པ་ཐ་དད་ཕྱིར།།

དེ་ཡོད་ན་འདི་ཡོད་ཕྱིར་རོ། །ཞེས་སློལ་ཏེ།

དང་པོར་བསྟུ་བ་མེད་པ་ཅན་གྱི་སློལ་ཚད་མ་ཉིད་ཡིན་པ་དང་། མིག་སོགས་དབང་པོ་རྣམས་ཚད་མ་མ་
ཡིན་པའི་ཁྱད་པར་འདི་ཡོད་དེ། སླུ་བུའི་སླང་བྱ་དང་དོར་བྱའི་དངོས་པོ་ཡི་དོན་ལ་འཇུག་སློག་གྲེད་པ་ལ་
དང་པོར་མི་བསྟུ་བའི་ཤེས་པ་དེ་སླུ་བུའི་གཙོ་བོ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་དང་། མིག་སོགས་ནི་དེ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་དང་།
དང་པོར་མི་བསྟུ་བའི་ཤེས་པ་ལ་སློ་སེར་སོགས་ཡུལ་གྱི་རྣམ་པ་ཅན་གྱི་སློལ་ཚད་ལུ་ཡོད་པས་སློ་སེར་འཛོན་
པའི་སློལ་ཞེས་གསུངས་པར་བྱ་བ་སློ་སེར་ཡང་ཐ་དད་པའི་ཕྱིར་དང་། སློ་སེར་ཐ་དད་པ་དེ་ཡོད་ན་སློ་སེར་གྱི་རྣམ་པ་ཐ་
དད་པ་འདི་ཡང་ཡོད་དགོས་པའི་ཕྱིར་རོ།།

གསུམ་པ་ཚད་མའི་བསྟན་བཅོས་བརྩམས་པ་དོན་ཡོད་པ་ལ། སླུའི་དོན་དང་། ཚོག་གི་དོན་གཉིས།

དང་པོ་ནི། གལ་ཏེ་དང་པོར་བསྟུ་བ་མེད་པའི་ཤེས་པ་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་ཡིན་ན། མི་བསྟུ་བར་ཚད་མ་རང་
ལས་ངེས་པའམ་གཞན་ལས་ངེས་པ་གང་ཡིན།

na tym, iż definicja ta nie jest możliwa w odniesieniu do definiowanego przedmiotu”. Jeśli tak się mówi, to aby pokazać, że zmysł wzroku itp., nie są poznaniem właściwym, powiada się:

Stan umysłu jest poznaniem właściwym.
Albowiem kluczowe jest utrafianie
Przedmiotu jako tego, co należy przyjąć i odrzucić.
Ponieważ różne są przedmioty mające aspekt,
Różne są poznania [dokonywane przez] umysł.
Albowiem jeśli tamten jest, jest i ten⁵⁴.

Różnica polega na tym, że pierwszy nieomylny stan umysłu jest poznaniem właściwym, a wzrok itp. nie są poznaniem właściwym. Albowiem to owa pierwsza nieomylna świadomość jest kluczową przyczyną dla aktywności utrafiania i odrzucania dotyczących celu [*don*], jakim jest przedmiot będący tym, co osoba przyjmuje i odrzuca; albowiem nie są tą [przyczyną] wzrok i jemu podobne; albowiem skoro umysł mający aspekt przedmiotu⁵⁵, taki jak kolor niebieski lub żółty [uchwycone] w pierwszej świadomości nieomyślnej jest różny, to różny jest również kolor niebieski i żółty, będące tym, co rozpoznaje umysł uchwytyjący kolor niebieski i żółty; albowiem musi być tak, że jeśli różny jest ów kolor niebieski i żółty, to różne są również aspekty niebieski i żółty.

Powód, dla którego napisany został traktat [Dharmakirtiego] o poznaniu właściwym

Mamy tu 1. ogólne znaczenie i 2. [wyjaśnienie] znaczenia konkretnych słów [traktatu].

1. „Jeśli pierwsza świadomość nieomylna jest definicją poznania właściwego, to czy jest ona nieomylnym poznaniem właściwym pewnym samo przez się,

⁵⁴ PV II 3c – 4. W tym skrótowym zdaniu chodzi o to, że jeśli tamten, czyli przedmiot, jest różny, to ten, czyli poznający stan umysłu, też jest różny.

⁵⁵ Jest to aspekt wywoływany przez przedmiot w poznającym go umyśle, zgodnie z założeniem sautrantiki podążającej za rozumowaniem i cittamatry. Więcej na ten temat por. Birgit Kellner, *Changing frames in Buddhist thought: The concept of Ākāra in Abhidharma and in Buddhist epistemological analysis*, „Journal of Indian Philosophy”, vol. 42, No. 2–3, 2014, ss. 275–295.

དང་པོ་ལྟར་ན་འགའ་ཡང་ཚད་མ་དང་ཚད་མ་མ་ཡིན་པའི་མཚན་ཉིད་ལ་སྐྱོངས་པ་མེད་པའི་སྤྱིར་ཚད་
 མའི་མཚན་ཉིད་སྟོན་པའི་བསྟན་བཅོས་དོན་མེད་པར་འགྱུར་རོ། །གཉིས་པ་ལྟར་ན་ཡང་ [17b]
 རང་མི་བསྐྱབས་བར་ངེས་བྱེད་ཀྱི་ཚད་མ་དེ་ལ་ཡང་ངེས་བྱེད་གཞན་ཞིག་དགོས་ལ། སྤྱི་མ་དེ་ལ་ཡང་ངེས་
 བྱེད་གཞན་ཞིག་དགོས་པས་བྱུག་མེད་དུ་འགྱུར་བའི་སྤྱིར་མཐར་གཏང་ཡང་མི་བསྐྱབས་བར་ངེས་པར་མི་འགྱུར་
 རོ་ཞེ་ན། འདི་ལ་མཐར་གཅིག་ཏུ་རང་ལས་ངེས་པའམ་གཞན་ལས་ངེས་པར་འགྱུར་བའི་ངེས་པ་ནི་
 མེད་ཀྱི། ཁ་ཅིག་ནི་རང་ལས་ངེས་པར་འགྱུར་ལ། འགའ་ཞིག་ནི་གཞན་ལས་ངེས་པར་འགྱུར་¹³རོ།།
 དེ་ལ་རང་རིག་པའི་མངོན་སུམ་རྣམས་ནི་རང་ཁོ་ན་ལས་ངེས་པར་འགྱུར་ཏེ། ཤེས་པ་རང་གི་ངོ་བོ་ཉམས་
 སུ་སྐྱོང་བ་ལ་སྐྱོངས་པ་མེད་ཅིང་སྐྱོང་བའི་ཆ་དེ་ཡང་རང་རིག་པའི་ཡུལ་ཡིན་པའི་སྤྱིར་རོ། །ཅིའི་སྤྱིར་
 མ་སྐྱོངས་ཞེ་ན། ཡུལ་འགའ་ཞིག་ལ་སྤྱིན་ཅི་ལོག་ཏུ་སྐྱོ་འདོགས་པའི་སྐྱོ་ནས་ཡུལ་དེ་ལ་སྐྱོངས་པ་ནི་
 ཡུལ་དེའི་བྱུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་རང་གི་ངོ་བོ་ཤིན་ཏུ་གསལ་བར་ཉམས་སུ་སྐྱོང་བ་ལས་ཡིན་ཏེ། དཔེ་
 རན་མིག་ཤེས་ཀྱིས་ཉ་སྤྱིས་ཀྱི་བྱུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་ངོ་བོ་གསལ་བར་ཤིན་ཏུ་ཉམས་སུ་སྐྱོང་བས་ཉ་སྤྱིས་
 ལ་དངུལ་དུ་སྐྱོ་འདོགས་པ་སྐྱེ་བ་བཞིན་ནོ། །དེས་ན་རང་གི་ངོ་བོ་ཤིན་ཏུ་གསལ་བར་ཉམས་སུ་སྐྱོང་
 བའི་ཤེས་པ་ནི་མེད་དེ། ཡོད་ན་ཤེས་པ་མ་ཡིན་པར་ཐལ་བའི་སྤྱིར་རོ། །དེས་ན་ཤེས་པའི་ངོ་བོ་སྐྱོང་བ་མ་
 ཡིན་པར་སྐྱོ་འདོགས་པ་དང་ཐེ་ཚོམ་ཟེ་བའི་སྐྱེས་བུ་སུ་ཡང་མེད་དོ། །དེའི་སྤྱིར། རང་ལས་རང་གི་ངོ་བོ་
 རྟོགས། ཞེས་གསུངས་པ་ཡིན་ནོ།།

དེ་ལྟར་ན་སེར་སྐྱབས་བའི་བ་དང་སྐྱུག་བསྐྱལ་བམས་པོར་སྐྱོ་འདོགས་པར་མི་རིགས་སོ་ཞེས་ན།

¹³ ལྟར་

czy pewnym dzięki czemuś innemu? Jeśli jest tak jak w pierwszym przypadku, to [cały] traktat ukazujący definicję poznania właściwego nie miałby sensu, ponieważ nie byłoby niejasności w kwestii definicji czegokolwiek, co jest poznaniem właściwym i nie jest poznaniem właściwym. Jeśli jest tak jak w drugim przypadku, to owo poznanie właściwe, które samo przez się zyskuje pewność co do [swej] nieomyślności również potrzebowałoby czegoś innego [poznania właściwego], co da mu pewność. A ponieważ to drugie [poznanie] również potrzebowałoby innego [poznania właściwego], które da mu pewność, doszłoby do nieskończonego regresu i dlatego ostatecznie nie byłoby żadnej pewności co do nieomyślności”. Jeśli ktoś tak mówi, to [odpowiadamy:] tu nie ma pewności co do tego, czy [poznanie właściwe] definitywnie jest albo pewne samo przez się albo pewne poprzez coś innego, gdyż według niektórych jest pewne samo przez się, a według innych jest pewne dzięki czemuś innemu. W tej kwestii percepcja bezpośrednia będąca samowiedzą jest pewna wyłącznie sama przez się. Albowiem nie ma niejasności co do doświadczania swej własnej natury przez świadomość i owa doświadczająca część jest również obiektem samowiedzy. Dlaczegoż nie ma niejasności? Jeśli chodzi o niejasność dotyczącą przedmiotu z punktu widzenia błędnych projekcji odnoszących się do jakiegoś przedmiotu, to bierze się ona z tego, że nie doświadcza się bardzo przejrzystości szczególnej natury tego przedmiotu. Na przykład ponieważ świadomość wzroku nie doświadcza intensywnie i przejrzystości szczególnej natury macicy perłowej, pojawia się projekcja, iż jest to złoto. Toteż nie ma tu⁵⁶ świadomości niedoświadczającej bardzo przejrzystości swojej natury. Albowiem jeśli by tak było, to z konieczności nie byłaby świadomością. Toteż nie ma istoty, która żywiłaby wątpliwości lub tkwiła w projekcjach polegających na tym, że nie doświadcza się natury świadomości. Dlatego też powiedziane jest: „Sama przez się rozpoznaje swoją naturę”⁵⁷.

„Jeśli tak jest, to nie można uznać, że projekcją jest [stanowisko] zwolenników Kapili, iż szczęście i cierpienie są materią”⁵⁸ – gdy tak się twierdzi, to

⁵⁶ w przypadku samoświadomości.

⁵⁷ PV II 4d.

⁵⁸ Zarzut ten wynika z następującej sytuacji: wedle filozofii buddyjskiej [Dignaga] szczęście i cierpienie są samowiedzą i dlatego z punktu widzenia tej filozofii uznanie szczęścia i cierpienia za materię jest błędną projekcją. Oznacza to więc, że choć Karmapa przyznał, iż nie ma istot, które mylą się w kwestii własnej samowiedzy, to jednocześnie na mocy buddyjskiego systemu musi uznać twierdzenie, że są jednak ludzie tacy jak zwolennicy Kapili, którzy właśnie mylą się co do swojej samoświadomości, uznając będące samoświadomością cierpienie i szczęście za materię, są zatem ludźmi pogrążonymi w projekcji co do własnej samoświadomości.

དེ་དག་རང་གི་གྲུབ་པའི་མཐའ་ལ་མངོན་པར་ཞེན་པའི་དབང་ [18a] ལས་མྱོང་བ་ལ་ཤེས་པའི་ཐ་སྐྱོད་མ་
ཐོགས་པས་བདེ་བ་དང་སྐྱུག་བསྐྱེད་ལ་བཅའ་ས་ཤོར་སྒོ་འདོགས་པ་ཡིན་གྱི། མྱོང་བ་མ་ཡིན་པར་སྒོ་འདོགས་པ་ཅུང་
ཟད་ཀྱང་མེད་དེ། བདེ་བ་དང་སྐྱུག་བསྐྱེད་སེམ་པ་དང་གཏུང་བར་ཤིན་ཏུ་གསལ་བར་ཉམས་སུ་མྱོང་བའི་ཕྱིར་
རྟོ། །དེས་ན་སེར་སྐྱ་བ་ལ་བདེ་མོགས་ཤེས་པའི་ཐ་སྐྱོད་ཅམ་བསྐྱེད་དཔོས་ཀྱི་དོན་སྐྱུབ་དགོས་པ་མེད་དོ།།

རྗེས་སུ་དཔག་པ་ཡང་རང་ལས་ངེས་པ་ཁོ་ན་སྟེ། རང་ཉིད་ངེས་པའི་བདག་ཉིད་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རྟོ།།
དབང་པོའི་མངོན་སུམ་ནི་རྣམ་པ་གཉིས་ཏེ། དོན་བྱེད་པར་སྐྱོང་བ་དང་། འཇུག་པར་བྱེད་པའི་མངོན་
སུམ་མོ།།

དང་པོ་ནི། བསྐྱེད་པ་དང་འཚོད་པ་དང་ལྷུས་དང་བརྟུང་བ་ལ་སོགས་པ་རང་གི་འཇུག་
ཡུལ་གྱིས་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་འབྲས་བུ་བསྐྱེད་པའི་རྣམ་པ་གསལ་པོར་རྟོགས་པའི་མེ་དང་རྒྱུའི་
ཁ་དོག་མཐོང་བའི་མངོན་སུམ་ལྟ་བུ་སྟེ། དེ་དག་ནི་རང་ལས་ངེས་པ་ཁོ་ན་ཡིན་ཏེ། རང་གི་
འཇུག་ཡུལ་གྱིས་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་འབྲས་བུ་བསྐྱེད་པའི་རྣམ་པ་གསལ་པོར་མཐོང་བའི་ཕྱིར་རྟོ།། རྗེས་སུ་
དུ་འཐད་ལྡན་ལས། རྣམ་པ་ངེས་པར་ཡང་རྗེས་སུ་དཔག་པ་དང་དོན་བྱེད་པར་སྐྱོང་བའི་མངོན་སུམ་ནི་རང་ཁོ་
ན་ལས་འགྲུར་རོ་ཞེས་གསུངས་སོ།།

འཇུག་པར་བྱེད་པའི་མངོན་སུམ་དེ་ཡང་གཉིས་ཏེ། གོམས་པ་ཅན་དང་། འཇུག་རྒྱ་ཅན་མོ།།

དང་པོ་ནི། རང་གི་འཇུག་ཡུལ་ངེས་པའི་འགལ་རྒྱུན་གྱི་ནང་གི་འཇུག་རྒྱ་དང་། གསལ་བྱེད་
ནི་མ་ཐུན་པ་ལ་སོགས་པ་མེད་ཅིང་། མ་ཐུན་རྒྱུན་ཡུལ་དེ་ཉེ་བར་ཡོད་པ་དང་། ཡུལ་དེ་ལན་
གཅིག་ [18b] མིན་པར་མཐོང་ཞིང་དེའི་ཐ་སྐྱོད་ཡང་དང་ཡང་དུ་གོམས་པར་བྱས་པ་སྟེ། དཔེར་ན་རང་རྒྱུ་
པ་གསལ་པོར་¹⁴མཐོང་བའི་མངོན་སུམ་ལྟ་བུ་ལོ། །དེ་དག་ནི་རང་ལས་ངེས་པར་འགྲུར་ཏེ། རྗེས་སུ་བཏག་པའི་
འགལ་རྒྱུན་མེད་ཅིང་མ་ཐུན་རྒྱུན་ཚང་བའི་ཕྱིར་རྟོ།།

རྗེས་སུ་དུ་འཐད་ལྡན་ལས། འཇུག་པར་བྱེད་པའི་མངོན་སུམ་ཡང་ལ་ལ་ནི་རང་ཁོ་ན་ལས་གྲུར་ཏེ། འཇུག་
པར་¹⁵དོགས་¹⁶པ་མཐའ་དག་བསལ་ནས་རང་བཞིན་གྱི་ཁྱད་པར་ཁོང་དུ་རྒྱུད་པ་གང་ཡིན་པའོ།།

¹⁴ མོར་
¹⁵ བར་
¹⁶ དོགས་

[odpowiadamy:] Ponieważ z powodu wielkiego Ignięcia do własnego systemu nie nadają doświadczeniu nazwy świadomości, projektują sobie, że szczęście i cierpienie są materią. Nie ma tu jednak najmniejszej projekcji, iż nie jest to doświadczenie. Albowiem bardzo przejrzyście doświadczają szczęścia i cierpienia jako [odpowiednio] przyjemności i bólu. Toteż w przypadku zwolenników Kapili trzeba [tylko] wykazać, że szczęście etc., nazywa się świadomością, a nie trzeba wykazywać, czym to jest.

Również wnioskowanie jest pewne jedynie samo przez się, albowiem ma naturę pewności samej przez się.

Bezpośrednia percepcja umysłowa ma dwa aspekty: percepcja bezpośrednia będąca widzeniem działania oraz percepcja bezpośrednia utrafiająca [przedmiot].

Jeśli chodzi o pierwszą, w przypadku [widzenia takich sytuacji] jak palenie, podgrzewanie, mycie, picie etc. jest to jak percepcja bezpośrednia widząca kolor ognia i wody pojmowanych przejrzyście jako przedmiot utrafiany, mogący wywoływać swój szczególny skutek. Są one [percepcje bezpośrednie] pewne wyłącznie same przez się. Albowiem przejrzyście widzą zdolność do wytworzenia szczególnego skutku w oparciu o ich przedmiot utrafiany. Jak jest powiedziane w *'thad ldan*: „Uzyskanie pewności co do zdolności oraz wnioskowanie, jak również percepcja bezpośrednia widząca działanie są same przez się [pewne]”.

Percepcja bezpośrednia utrafiająca ma dwa [aspekty]: wytrenowany oraz mający przyczynę iluzoryczną.

W pierwszym przypadku nie ma w niej przyczyny iluzji, która to przyczyna byłaby zewnętrznym lub wewnętrznym warunkiem przeczącym pewności co do jej przedmiotu utrafianego i nie ma też czegoś, co wspomagałoby rozjaśnianie [przedmiotu]; przedmiot jest blisko⁵⁹, co jest warunkiem sprzyjającym oraz przedmiot ten nie był widziany tylko raz i dokonało się raz za razem zaznajomienie z jego nazwą. Przykładem jest samoświadomość – poznanie bezpośrednie, które widzi przejrzyście. Są one⁶⁰ pewnością samą przez się. Albowiem nie ma warunku przeczącego, o którym była mowa powyżej, i są wszystkie warunki sprzyjające.

Jak powiedziane jest w *'thad ldan*, „Również niektóre percepcje bezpośrednie utrafiające są wyłącznie same przez się [pewne]. Usunąwszy całkowicie wątpliwości dotyczące iluzji, [ta percepcja bezpośrednia] jest zrozumieniem

⁵⁹ Jeśli byłby daleko, nie mógłby być przejrzyście widziany.

⁶⁰ Owe wytrenowane poznania bezpośrednie.

ཞེས་གསུངས་སོ། །འབྲུལ་རྒྱ་ཅན་ནི་སྤྱི་ནང་གི་འབྲུལ་རྒྱ་འགའ་ཞིག་ལས་རང་གི་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་
 པའི་འཇུག་ཡུལ་ངེས་པའི་གོགས་སྤྱུ་གྲུར་པའི་ཐེ་ཚོམ་བསྐྱེད་པའི་མངོན་སུམ་སྟེ། དེ་དག་ཐམས་ཅད་
 ནི་རང་ལས་སྤྱིས་འབྲུང་བའི་དོན་བྱེད་སྣང་ཅན་གྱི་མངོན་སུམ་མཐུ། རང་གི་འཇུག་ཡུལ་ལ་མི་འབྲུལ་
 བའི་རྟགས་ལ་བརྟེན་པའི་རྗེས་དཔག་ལས་རང་གི་འཇུག་ཡུལ་ངེས་པས་གཞན་ལས་ངེས་པ་ཁོ་ན་
 ཡིན་ནོ། །དེ་ལྟ་བུའི་མངོན་སུམ་ཡང་གང་ཞེ་ན། མེད་མ་འོན་ཏེ་གེ་བུ་ཀའི་སྤང་པོ་ཡིན་ནམ་སྐྱམ་
 དུ་ཐེ་ཚོམ་སྐྱེད་པར་བྱེད་པའི་མེད་པ་དོག་འཛིན་པའི་མངོན་སུམ་ལྟ་བུ་སྟེ། དེ་འདྲིས་རང་གིས་མཐོང་བའི་
 དམར་འབར་བ་དེ་བཟེག་འཚོང་སོགས་མེད་དོན་བྱེད་པར་མཐོང་བའི་མངོན་སུམ་མཐུ། དུ་བ་ལ་སོགས་པ་
 མེ་ལ་མི་འབྲུལ་པའི་རྟགས་འགའ་ཞིག་མཐོང་བ་ལས་རང་ཉིད་མེ་ལ་མི་བསྐྱུ་བའི་ཚད་མར་ངེས་པར་འགྲུར་རོ། །

འོན་ཐེ་ཚོམ་སྐྱེད་བྱེད་ཀྱི་མངོན་སུམ་དང་པོས་འཇུག་ཡུལ་ཐོབ་པར་བྱས་སམ། འོན་ཏེ་ངེས་པ་སྐྱེད་
 བྱེད་ཀྱི་མངོན་སུམ་སྤྱི་མས་ཐོབ་བམ། [19a] དང་པོ་ལྟར་ན་མངོན་སུམ་སྤྱི་མ་ཚད་མ་མ་ཡིན་པར་
 འགྲུར་ལ། གཉིས་པ་ལྟར་ན་དང་པོ་ཚད་མ་མ་ཡིན་པར་འགྲུར་རེ་ཞེ་ན། སྤྱི་མ་ལ་མི་བཟླས་པར་དང་པོ་
 ཁོ་ནས་ཐོབ་པར་བྱས་པ་ཡང་མ་ཡིན་ཏེ། དེས་ནི་མེད་མ་འོན་ཏེ་མི¹⁷མ་ཡིན་སྐྱམ་པའི་མཐུ་གཉིས་སུ་
 དོགས་¹⁸པའི་ཐེ་ཚོམ་ཅམ་ཞིག་བསྐྱེད་ལ། དེ་ལྟ་བུའི་ཐེ་ཚོམ་ལས་ཀྱང་མེ་ཐོབ་པར་མི་རུས་ཏེ། མེ་ཡིན་
 པ་དང་མ་ཡིན་པའི་མཐུ་གཉིས་སུ་གནས་པའི་དོན་ནི་འགའ་ཡང་སྐྱེས་བུས་ཐོབ་པ་མེད་པའི་སྤྱིར་རོ། །
 ལྷ་མ་ལ་བཟླས་པ་མེད་པར་སྤྱི་མ་ཁོ་ནས་ཀྱང་མེ་ཐོབ་པ་མ་ཡིན་ཏེ། ལྷ་མས་ཐེ་ཚོམ་བསྐྱེད་ནས་མེ་དོན་གཉིར་གྱི་
 སྐྱེས་བུ་ཡུལ་དེར་འཇུག་པར་འགྲུར་ཞིང་། དེར་ཞུགས་པས་མེ་དང་ཉེ་བའི་སྟོབས་ཀྱིས་མེད་པར་བཞེན་འོན་ཏེ་རྟགས་ལ་
 བར་རྟོགས་པའི་མངོན་སུམ་སྐྱེ་ལ། དེའི་སྟོབས་ཀྱིས་ངེས་པ་སྐྱེ་ཞིང་ངེས་པའི་དབང་གིས་མེ་ཐོབ་པའི་སྤྱིར་རོ། །
 དེ་ལྟར་ན་ལྷ་མས་བསྐྱེད་ནས་ངེས་པ་བསྐྱེད་ལ། སྤྱི་མས་དངོས་སུ་ངེས་པ་བསྐྱེད་པས་གཉིས་ཀས་ཀྱང་ངེས་
 པ་ཐུན་མོང་དུ་བསྐྱེད་པས་

¹⁷ མེ་
¹⁸ དོགས་

cech szczególnej istoty [przedmiotu]”. [Percepcja bezpośrednia] mająca przyczynę iluzji jest percepcją bezpośrednią wytwarzającą wątpliwość blokującą pewność dotyczącą przedmiotu utrafianego w jego szczególnym charakterze na podstawie kilku zewnętrznych i wewnętrznych przyczyn iluzji. Jeśli chodzi o nie⁶¹ wszystkie, to wyłącznie pewnością poprzez coś innego jest percepcja bezpośrednia będąca efektywnym widzeniem, następująca tuż po nich, lub pewność dotycząca własnego przedmiotu utrafianego, wywodząca się z rozumowania opartego na niezwodniczej przesłance dotyczącej własnego przedmiotu utrafianego. Czym jest tego rodzaju percepcja bezpośrednia? Jest to jak percepcja bezpośrednia uchwytyująca kolor ognia, który budzi wątpliwość, czy jest to ogień, czy stos drzewa *arum colocasia*⁶². Jest to później [pojawiająca się] percepcja bezpośrednia widząca działanie ognia, takie jak spalanie, podgrzewanie dokonywane przez tę czerwoność zobaczoną wcześniej; lub też na podstawie widzenia kilku przesłanek, które są nieomylnie, w rodzaju dymu etc., uzyskujemy pewność co do poznania właściwego, które jest nieomylnie w stosunku do ognia.

„Otóż czy przedmiot utrafiany uzyskuje się poprzez ową pierwszą percepcję bezpośrednią, która budzi wątpliwości, czy też poprzez późniejszą percepcję bezpośrednią, która daje pewność? Jeśli jest tak jak w pierwszym przypadku, późniejsza percepcja bezpośrednia przestaje być poznaniem właściwym. Jeśli jest jak w drugim, pierwsza przestaje być poznaniem właściwym”. Jeśli tak ktoś mówi, to [odpowiadamy:] Bez oparcia się na późniejszej, sama pierwsza również nie uzyskała [przedmiotu]. Ona [pierwsza percepcja] powoduje tylko powstanie wątpliwości wahającej się, czy jest to ogień, czy nie jest. Jednakże poprzez tego rodzaju wątpliwość nie można uzyskać ognia. Albowiem osoba nie uzyskuje jakiegokolwiek [przedmiotu] na podstawie niezdecydowania czy jest to ogień, czy nie jest to ogień. Bez oparcia we wcześniejszej, sama późniejsza również nie uzyskuje ognia. Osoba, która chce poznać przedmiot, jakim jest ogień, po tym jak pierwsza [percepcja] wywołała wątpliwość, utrafia ten przedmiot i dzięki podejściu blisko do ognia pojawia się bardzo przejrzysta percepcja bezpośrednia istoty ognia. Dzięki temu pojawia się pewność, albowiem dzięki tej pewności uzyskuje się ogień. W ten sposób poprzez pierwszą pośrednio pojawia się pewność. Dzięki drugiej faktycznie pojawia się pewność, i dlatego generalnie dzięki obu pojawia się pewność. Toteż

⁶¹ Percepcje omawiane w poprzednim zdaniu.

⁶² Przykład odwołuje się do faktu, iż drzewo to ma cylindryczne liście o kolorze purpurowo-czerwonym.

ཚད་མའི་བྱ་བ་རྫོགས་པའི་ཕྱིར་གཉིས་ཀའང་ཚད་མར་འགྱུར་བ་ཁོ་ནའོ། །དེ་ལ་སྲུ་མ་ནི་ཇི་སྲིད་ངེས་པ་མ་སྐྱེས་
པ་དེ་སྲིད་དུ་ཚད་མའི་བྱ་བ་མ་རྫོགས་པའི་ཕྱིར་ཚད་མར་མི་འགྱུར་ལ། ཕྱིས་ངེས་པ་སྐྱེས་པ་ན་འགགས་ཟེན་པས་
རང་གི་ངོ་བོ་ཉེ་བར་མི་གནས་པའི་ཕྱིར་དོན་དམ་པར་ཚད་མར་མི་རིགས་མོད། འོན་ཀྱང་ཕྱིས་ངེས་པ་སྐྱེས་པ་ན་
ཚད་མའོ་ཞེས་ཐ་སྐད་དུ་བྱས་པ་ཙམ་ཡིན་ཏེ། དེའི་དབང་དུ་མཛོད་ནས།

ཐ་སྐད་ལས་ནི་ཚད་མ་ཉིད། །ཅེས་གསུངས་པ་ཡིན། [19b] རོ།།

དང་པོ་བའི་མངོན་སུམ་ནི་གཏན་མ་མཐོང་བའི་བ་མེན་གསར་དུ་མཐོང་བའི་མངོན་སུམ་ལྟ་བུ་སྟེ། ཡིད་
གཟུགས་མཛོས་ལ་ལྷག་པར་ཆགས་པའི་སྐྱེ་འཛིན་མངོན་སུམ་ནི་ཡིད་མ་གཏད་པའི་མངོན་སུམ་ཡིན་ལོ།།
འདི་ལ་རིགས་གཏེར་ལས།

དོན་རིག་གཉིས་དང་རང་རིག་དང་།
ཇིས་སུ་དཔག་རྣམས་རང་ལས་ངེས།།
དང་པོ་བ་དང་ཡིད་མ་གཏད།།
འཇུག་རྒྱ་ཅན་རྣམས་གཞན་ལས་ངེས། །ཞེས་འབྲུང་ཡང་།

མངོན་སུམ་དང་པོ་བ་¹⁹ནི་མཐའ་གཅིག་ཏུ་གཞན་ལས་ངེས་ཀྱི་ཚད་མར་གནས་པ་མེད་དེ། དཔེར་
ན་སྲུ་གཏན་མ་མཐོང་བའི་བ་མེན་གསར་དུ་མཐོང་བའི་མངོན་སུམ་དེས་འདི་ནི་བསྐྱང་ཡིན་ནས། འོན་ཏེ་
བ་མེན་ཡིན་སྐྱེས་པའི་ཐེཚོམ་བསྐྱེད་ན་གཞན་ལས་ངེས་སུ་འགྱུར་ལ། པ་²⁰མེན་དང་ཉེ་བའི་སྟོབས་ཀྱིས་བ་
མེན་གྱི་སྐྱེན་མོང་མ་ཡིན་པའི་རང་བཞིན་ཤིན་ཏུ་གསལ་བར་མཐོང་ཞིང་མཐོང་བ་ལྟར་ངེས་པ་སྐྱེས་ན་བ་མེན་གྱི་
ཐ་སྐད་མ་ཐོགས་སུ་ཟེན་ཀྱང་རང་ལས་ངེས་པ་ཁོ་ན་ཡིན་ལོ།། །ཡིད་མ་གཏད་པའི་མངོན་སུམ་ཡང་འཇུག་རྒྱ་
ཅན་མ་རྟོགས་པའི་གཞན་ལས་ངེས་སུ་མི་འགྱུར་ཏེ།

19 བ་
20 བ་

sকoro zadanie poznania właściwego dobiegło końca, obie definitywnie są poznaniem właściwym. W związku z tym dopóki jak w przypadku wcześniejszej nie powstała pewność, dopóty zadanie poznania właściwego nie dobiegło końca; a gdy w przypadku późniejszej powstała pewność, [wcześniejsza] już zniknęła, a zatem jej natura nie jest w ogóle obecna i dlatego nie można przyjąć jej jako absolutnego poznania właściwego. Gdy jednak w przypadku późniejszej powstała pewność, nadaliśmy jedynie konwencjonalną nazwę poznania właściwego. Dlatego też powiedziane jest:

Z konwencji poznanie właściwe⁶³.

W przypadku najpierwszej percepcji jest ona jak percepcja bezpośrednia, która po raz pierwszy widzi krowę⁶⁴ nigdy wcześniej niewidzianą. Percepcja bezpośrednia uchwytyjąca [niedokładnie] dźwięk podczas wielkiego zaabsorbowania piękną formą jest nieskoncentrowaną percepcją bezpośrednią. W związku z tym *Tshad ma rigs gter* mówi:

Dwa poznania obiektu, samopoznanie,
wnioskowanie to pewność sama przez się.
Najpierwsze, umysł nieskupiony, [ta, która]
Ma ułudę za przyczynę, to pewność zależna⁶⁵.

Niemniej jednak w przypadku najpierwszej percepcji bezpośredniej nie pozostaje definitywnie poznaniem właściwym zależnym od innego [poznania]. Na przykład w przypadku owej percepcji bezpośredniej postrzegającej na nowo krowę niewidzianą nigdy wcześniej, jeśli powstaje wątpliwość, czy jest to wół, czy też krowa, staje się pewnością zależną od innego [poznania], ale gdy pozostaje się blisko krowy, widzi się całkowicie przejrzystie jej szczególną istotę i jeśli pojawia się pewność co do tego, co zobaczone, to choć nie zna się tylko nazwy „krowa”, jest to tylko i wyłącznie pewność sama przez się. Również percepcja bezpośrednia będąca umysłem nieskupionym jest nierozpoznaniami mającym przyczynę iluzji, nie jest więc pewnością zależną od innego [poznania]. Poznania te, nie będąc pewne na swej

⁶³ PV II 5a.

⁶⁴ W oryginalne *ba men*, co jest nazwą krzyżówki gaura (*Bos gaurus*) i krowy domowej występującą głównie na terenach Bhutanu i Arunaczal Pradesz.

⁶⁵ PV II 4d – 5b.

དེ་དག་གིས་རང་སྟོབས་གྱིས་མ་ངེས་པ་ཡང་སྟོ་འདོགས་²¹ དང་ཐེ་ཚོམ་བསྐྱེད་པའི་སྟོན་ས་ཡིན་ལ། སྟོ་
འདོགས་²² དང་ཐེ་ཚོམ་དག་སྐར་བཤད་པའི་ཕྱི་ནང་གི་འཇུག་རྒྱ་དེ་དག་ལས་མ་འདས་པའི་ཕྱིར་རོ།།

གཉིས་པ་ཚོག་གི་དོན་ནི།

རང་ལས་རང་གི་ངོ་བོ་རྟོགས།།

ཐ་སྐྱད་ལས་ནི་ཚད་མ་ཉིད།།

བསྟན་བཅོས་སྟོངས་པ་སྟོག་བྱེད་ཡིན། །ཅེས་སྟོས་ཏེ།

ཚད་མ་འགའ་ཞིག་ནི་རང་ཉིད་ལས་རང་གི་ངོ་བོ་མི་བསྐྱེད་བར་རྟོགས་པའང་ [20a] ཡོད་ལ།
འགའ་ཞིག་ནི་ཐ་སྐྱད་བསྐྱབ་པའི་རྟོགས་ལས་ནི་རང་གི་ངོ་བོ་མི་བསྐྱེད་བར་ངེས་དགོས་པའི་ཚད་མ་ཉིད་ཀྱང་ཡོད་
པས་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་བསྟན་པའི་བསྟན་བཅོས་ནི་གང་དག་རང་རྟོག་པའི་མངོན་སུམ་དང་རྗེས་སུ་དཔག་པ་
ལ་སོགས་པ་ཚད་མར་རང་ལས་ངེས་པ་རྣམས་གྱིས་ཚད་མའི་ཐ་སྐྱད་མི་ཤེས་པའི་སྟོངས་པ་སྟོག་བྱེད་དུ་བྱས་པ་
ཡིན་པས་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་སྟོན་པའི་བསྟན་བཅོས་དོན་མེད་པ་མ་ཡིན་ནོ།།

གཉིས་པ་སྐྱེ་བཤད་པ་དང་མཐུན་པའི་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་བཤད་པ་ནི། གལ་ཏེ་དང་པོར་མི་བསྐྱེད་པའི་ཤེས་
པ་ཁོ་ནའམ་མཚན་ཉིད་གཞན་ཡོད་ཅེན། བཤད་པ།

མ་ཤེས་དོན་གྱི་གསལ་བྱེད་ཀྱང་། །ཞེས་བྱ་བ་སྟོས་ཏེ།

སྐྱེ་མ་ཁོ་ནར་མ་ཟད་བཅོམ་ལྷན་འདས་ནི་སྟོན་སོ་སོ་སྐྱེ་བའི་གནས་སྐབས་སུ་མ་ཤེས་པ་བདེན་པ་བཞིན་དོན་གྱི་
གནས་རྒྱལ་གསལ་དུ་མངོན་སུམ་དུ་གསལ་བར་མ་བྱེད་ཅིང་།

²¹ འདོགས་
²² འདོགས་

własnej mocy, dokonują się poprzez powstanie wątpliwości i projekcji. Albowiem [poznania będące umysłem nieskupionym] nie wykraczają poza zewnętrzne i wewnętrzne przyczyny iluzji, objaśnione wcześniej związku z projekcją i wątpliwością.

2) [Wyjaśnienie] znaczenia konkretnych słów [traktatu]

Rozpoznanie własnej natury samo przez się,
[1] poprzez konwencje, to samo poznanie właściwe.
Traktaty [o poznaniu właściwym] usuwają niewiedzę⁶⁶.

Niektóre poznania właściwe istnieją również jako samo przez się nieomyślne rozpoznanie swej natury; niektóre istnieją również jako poznanie właściwe, które musi swą nieomyślną pewność co do własnej natury czerpać z przesłanki ustanawiającej konwencję⁶⁷. Dlatego też jeśli chodzi o traktaty ukazujące definicję poznania właściwego, to będące poznaniem właściwym samowiedna percepcja bezpośrednia i wnioskowanie, które są pewne same przez się, usuwają niewiedzę [polegającą na] nieznanomości konwencji poznania właściwego; i dlatego nie bez znaczenia są owe traktaty ukazujące definicję poznania właściwego.

Objaśnienie definicji poznania właściwego zgodne z etymologią

Jeśli ktoś mówi: wyłącznie pierwsza nieomyślna świadomość [jest definicją poznania właściwego] albo jest jakaś inna definicja, to objaśnia się to w tych słowach:

jest również rozjaśnieniem przedmiotu nieuświadomianego [wcześniej]⁶⁸.

A zatem nie tylko wcześniejsza [definicja]. Jeśli chodzi o Bhagawana, to posiadał poznanie właściwe, które pozwoliło zrozumieć oraz poznać bezpośrednio i przejrzysto, jakie zasadniczo jest znaczenie czterech szlachetnych prawd

⁶⁶ PV II 4d – 5b.

⁶⁷ Uwagi na temat tego pojęcia w filozofii buddyjskiej por. mój wstęp do: Nagardżuna, *Filozofia pustki i współzależnego wylaniania*, przeł. Artur Przybysławski, Kęty: Marek Derewiecki, 2014.

⁶⁸ PV II 5c.

གཟུགས་པར་བྱེད་པའི་ཚད་མ་དང་ལྷན་པས་ཀྱང་ཚད་མར་བྱུང་བོ། །འདི་ནི་མཚོན་བྱ་མཚོན་²³བྱེད་དཔའི་
ཚད་མ་ལ་ཡང་སྐྱར་བར་བྱ་སྟེ། དཔེར་ན་གཟུགས་འཛིན་མིག་ཤེས་མ་འཁྲུལ་བས་སྐར་མ་ཤེས་པའི་དོན་
གཟུགས་ཀྱི་དངོས་པོ་གསལ་བར་བྱེད་པ་དེ་དག་ཀྱང་ཚད་མ་ཡིན་པ་བཞིན་མོའེས་པའོ། །ཀྱང་ཞེས་པ་ནི་དང་
པོར་མི་བསྐྱུ་བ་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་ཡིན་པར་མ་ཟད་ཅེས་པའོ། །གཉིས་ཀ་མཚན་ཉིད་དོན་གཞན་མ་ཡིན་
ནོ། །འདི་ཡི་རྣམ་དཔུང་ནི། མ་ཤེས་པ་དང་དོན་དང་གསལ་བྱེད་གསུམ་གྱིས་རིམ་པ་ལྟར་ཀྱན་རྫོབ་པའི་
ཤེས་པ་དང་། རྟོག་མེད་འཁྲུལ་ [20b] ཤེས་དང་། དབང་པོ་གཟུགས་ཅན་སོགས་ཚད་མ་
ཡིན་པ་གཅོད་དོ། །གཞན་དག་ན་ཟེ།

རང་གི་ངོ་བོ་རྟོགས་འོག་ཏུ།
སྤྱི་ཡི་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ཐོབ། །ཅེས་སྟོས་ཏེ།

མ་ཤེས་དོན་གྱི་གསལ་བྱེད་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་ཡིན་ན། འི་ན་གཟུགས་རང་གི་ངོ་བོ་རྟོགས་པའི་འོག་ཏུ་
གཟུགས་ཀྱི་སྤྱི་འཛིན་པ་ཡི་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ཡང་ཚད་མར་རིགས་པས་ཐོབ་སྟེ། དེས་སྐར་མ་ཤེས་པའི་སྤྱི་
གསོར་²⁴དུ་ཤེས་པའི་ཕྱིར་ཞེན། བཤད་པ།

རང་གི་མཚན་ཉིད་མི་ཤེས་པ།།
ཤེས་པ་གང་ཡིད་²⁵ཞེས་དགོངས་ཕྱིར།།
རང་གི་མཚན་ཉིད་དཔུང་ཕྱིར་ལོ། །ཞེས་སྟོས་ཏེ།

གཟུགས་ཀྱི་སྤྱི་འཛིན་པའི་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ནི་ཚད་མར་མི་འགྲུར་ཏེ། རང་གི་མཚན་ཉིད་སྐར་མི་ཤེས་པ་གསར་
དུ་ཤེས་པ་གང་ཡིན་པ་ཁོ་ན་ཚད་མའེ་ཞེས་དགོངས་ནས་

²³ མཚོན་
²⁴ གསལ་
²⁵ ཡིན་; PV: ཡིན་

nieznanych wcześniej, kiedy był zwykłą istotą i dlatego jest również ustanowiony jako poznanie właściwe. Do tego dodać trzeba poznanie właściwe stanowiące przykład ukazujący to, co ma być ukazane⁶⁹. Na przykład ponieważ świadomość wzroku ujmująca formę jest nieomylna, to również takie [świadomości] dokonujące rozjaśnienia przedmiotu będącego formą stanowiącą nieuświadomiony wcześniej obiekt, są jak poznanie właściwe, jak się powiada. Słowem „również” [w podanej powyżej definicji Dharmakirtiego] wyraża, że nie jest tylko definicja poznania właściwego jako pierwszego i nieomylnego. W obu przypadkach znaczenie definicji nie jest różne. Jej całkowita analiza⁷⁰: Poprzez trzy [sformułowania]: „nieuświadomiony [wcześniej]”, „przedmiot” [*don*] i „rozjaśnia” stopniowo eliminuje to, co nie jest poznaniem właściwym: świadomość całkowitej projekcji, błędną niekonceptualną świadomość i zmysł mający formę etc. Inni twierdzą:

Po rozpoznaniu własnej natury
Osiąga się świadomość ogółu⁷¹.

„Jeśli dokonywanie rozjaśniania nieuświadomionego wcześniej przedmiotu jest definicją poznania właściwego, to świadomość ujmująca ogół formy po tym, jak została rozpoznana własna natura formy, również jest uzyskana jako poznanie właściwe⁷², albowiem uświadamia sobie na nowo ogół nieuświadamiącej wcześniej”. Jeśli tak się powiada, to objaśnia się w tych słowach:

Albowiem intencją jest jakakolwiek świadomość
Nieuświadamiącej wcześniej własnej natury;
Albowiem bada się własną naturę [przedmiotu]⁷³.

Owa świadomość ujmująca ogół formy nie jest poznaniem właściwym. Albowiem poznaniem właściwym jest wyłącznie to, co uświadamia sobie na nowo nieuświadomioną wcześniej własną naturę [przedmiotu] – co jest intencją

⁶⁹ Tym, co ma tutaj być ukazane, jest Budda jako poznanie właściwe. Każde inne poznanie jest tylko przykładem obrazującym Buddę.

⁷⁰ W oryginale *rnam dpyad*, co oznacza całkowitą analizę. Tym jednak co po tych słowach następuje, jest całkowite wykluczenie – *rnam bcad* rzeczy niezgodnych z definicją poznania właściwego. Zapewne zatem jest to literówka.

⁷¹ PV II 5d–6a.

⁷² Trochę niejasna gramatyka i można czytać bez *rigs pas*.

⁷³ PV II 6b – d.

སྤྱི་འཛིན་རྣམས་ལས་²⁶ཚད་མར་མི་བཞེད་པའི་ཕྱིར་ཏེ། འབྲས་བུ་དོན་གཉེར་གྱི་སྤྱི་ལུ་ཐམས་ཅད་འཇུག་ལུལ་
རང་གི་མཚན་ཉིད་ཁོན་ལ་དཔུང་ནས་འཇུག་པའི་ཕྱིར་རོ།།

གཉེས་པ་མཚན་ཉིད་དེ་དག་དང་ལྡན་པའི་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཚད་མར་གྲུབ་པ་ནི།

དེ་ལྡན་བཅོམ་ལྡན་ཚད་མ་ཉིད། ཅེས་སྟོམ་ཏེ།

དང་པོར་བསྐྱུ་བ་མེད་པའི་ཤེས་པ་དང་མ་ཤེས་དོན་གྱི་གསལ་བྱེད་དེ་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་དེ་གཉེས་
དང་ལྡན་པས་ན་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཚད་མ་ཉིད་དུ་གྲུབ་པོ། །བསྐྱུ་བ་བྱ་དོན་གྱི་ཚད་མ་ལ་སྐྱར་ནས།
འགྲོ་བ་ཐམས་ཅད་ལ་བསྐྱུ་བ་མེད་པར་ཡན་པར་བཞེད་པའི་བསམ་པ་ཡུན་སུམ་ཚོགས་པའི་རྒྱ་ལས་གནས་
སྐབས་མངོན་མཐོ་དང་། མཐར་ཐུག་ངེས་པར་ལེགས་པའི་ལམ་གསུངས་པས། དན་འགྲོ་དང་སྲིད་པ་དང་
དམན་ [21a] བ་²⁷ལས་སྐྱོབ་པར་མཛད་པའི་ཕྱིར་དང་། སྐར་ལམ་དེ་ལྟ་བུ་མ་ཤེས་པ་སྐྱོར་བ་
ཡུན་སུམ་ཚོགས་པ་སྟོན་པས་རང་ཉིད་གྱིས་དང་པོར་མཁྲེན་པའི་བདེ་བར་གཤེགས་པ་གདུལ་བུ་ལ་གསར་
དུ་གསལ་བར་ཤེས་པར་མཛད་པས་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་དེ་གཉེས་ཀ་དང་ལྡན་པའི་ཕྱིར་བཅོམ་ལྡན་འད་
ས་ཚད་མ་ཉིད་དུ་གྲུབ་པོ། །རི་སྐྱད་དུ་རྒྱུན་ལས། མཚན་ཉིད་གཉེས་པོ་འདི་ནི་བཅོམ་ལྡན་འདས་ལ་ཡང་མ་
གོད་པར་སྐྱད་སྟེ། ཇི་སྲིད་ཉེ་བར་བསྐྱུ་ན་པས་མཐོ་རིས་དང་བྱང་གོལ་གྱི་ལམ་མཐོང་བར་མཛད་པའི་ཕྱིར་དང་།
ཁྲུབ་འཇུག་དང་དབང་ལྷུག་ལ་སོགས་པས་མ་མཐིང་བ་དེ་ཁོན་སྟོན་པར་མཛད་པའི་ཕྱིར་རོ། །ཞེས་སོ།།

²⁶ ཤེས་
²⁷ བ་

[Dharmakirtiego], toteż świadomości ujmującej ogół nie uznaje za poznanie właściwe. Ponieważ wszystkie istoty zmierzające do uzyskania skutku utrafiają [przedmiot] przebadawszy wyłącznie własną naturę przedmiotu utrafanego.

Ustanowienie Bhagawana, który posiada te charakterystyki, jako poznanie właściwe

Posiadający je Bhagawan to poznanie właściwe⁷⁴.

Ponieważ posiada obie charakterystyki poznania właściwego: pierwszą świadomość nieomylną oraz rozjaśnianie przedmiotu nieuświadomionego [wcześniej], Bhagawan jest ustanowiony jako poznanie właściwe. By dołączyć tu zasadnicze poznanie właściwe, które jest tym, co należy osiągnąć, to ponieważ ukazał najdoskonalszą ścieżkę do tymczasowych wyższych odrodzeń i ostatecznego celu z tej to przyczyny, że rozwinął doskonałą motywację pragnienia pomagania wszystkim istotom bez [powodowania, że się] myślą, zapewnienia schronienia przed niższymi odrodzeniami, samsarą i niedostatkami. Tym, którzy nie uświadamiali sobie tego rodzaju ścieżki wcześniej, ukazał bogactwo [metod], sam spowodował u uczniów uświadomienie na nowo stanu sugaty poznanej po raz pierwszy. A zatem skoro posiada dwie charakterystyki poznania właściwego, Bhagawan jest ustanowiony jako poznanie właściwe. W tych słowach ujmuje to *Ālankāra*: „Bhagawan również widzi nieskazitelnie te dwie charakterystyki [poznania właściwego]. Albowiem udzieliwszy porad w naukach, sprawił, że [uczniowie] widzą ścieżkę do wyższych odrodzeń, do oczyszczenia i wyzwolenia oraz dokonał ukazania tego tylko, czego nie widzieli Wisznu i Sziwa”⁷⁵.

⁷⁴ PV II 7a.

⁷⁵ Najprawdopodobniej cytat z *Pramāṇavārttikālaṅkāra* Pradžniakaragupty. Cytatu jednak nie udało się zlokalizować.

UWAGI O POJĘCIACH „UCIELEŚNIENIE POZNANIA WŁAŚCIWEGO” I „NOWOŚĆ” W KONTEKŚCIE DEFINICJI POZNANIA WŁAŚCIWEGO¹

Definicję poznania właściwego w epistemologii buddyjskiej najczęściej wyjaśnia się w zachodniej literaturze przedmiotu w kategoriach systemu filozoficznego, którego jest ona częścią. Jej uzasadnieniem zatem ma być to, co jest *de facto* jej konsekwencją. Tego rodzaju wyjaśnienie *ex post* oczywiście pozwala zrozumieć funkcję definicji poznania właściwego w systemie, ale nie mówi o jej genezie, za którą mogą stać zupełnie inne przesłanki. Analiza trzech zamieszczonych powyżej tekstów pozwala je dokładnie zidentyfikować, dzięki czemu na definicję poznania właściwego, a w szczególności na jego cechę nowości, pada nowe światło.

Budda jako *pramāna*

Tybetański termin *tshad ma'i skyes bu*, który przekładam jako uosobienie poznania właściwego, budził już spore zainteresowanie badaczy, ale jego analizy ograniczały się głównie do tradycji Gelug². W tradycji Kagyu w interesującym kontekście pojawia się w podręczniku Namgijela pochodzącym z drugiej

¹ Tekst ten jest zmodyfikowanym na użytek niniejszego tomu przekładem mojego wystąpienia na 5th International Dharmakīrti Conference (Heidelberg, 26.08–30.08, 2014) zatytułowanego „Remarks on the term *tshad ma'i skyes bu* and novelty of valid cognition in bka' brgyud tradition”.

² Por. Leonard Willem Johannes van der Kuijp, *Remarks on the 'Person of Authority' in the Dga' ldan pa / Dge lugs pa School of Tibetan Buddhism*, „Journal of the American Oriental Society”, vol. 4, No. 119, 1999, ss. 646–672 oraz teksty wymieniane w przypisie 2 do *Buddy jako ucieleśnienia...*

połowy XVI wieku. Skoro występuje w tego rodzaju tekście, nawiązującym silnie do tradycji Sakja, musiał być dość rozpowszechniony również poza systemem Gelugpy. Był zresztą w tradycji Kagyu używany już wcześniej – pod koniec XV wieku – przez VII Karmapę w jego fundamentalnym komentarzu do Dharmakirtiego jako synonim *tshad mar gyur pa* [skr. *pramāṇabhūta*], który przekładam jako ucieleśnienie poznania właściwego³.

Owym interesującym kontekstem, w jakim pojawia się to pojęcie u Namgijela Dragpy, jest szczególnie podział poznania właściwego wprowadzony przez autora. Pisze on:

Ogólnie dwa są poznania właściwe: zasadnicze poznanie właściwe i przykładowe poznanie właściwe. Zasadnicze poznanie właściwe jest uosobieniem poznania właściwego. Przykładowe poznanie właściwe jest percepcją bezpośrednią i wnioskowaniem⁴.

Początkowe „ogólnie” sugeruje, iż podział ten musiał być dość rozpowszechniony, a dla Namgijela Dragpy jako kagyupy jego źródłem jest najprawdopodobniej *tshad ma rigs gzhung rgya mtsho* VII Karmapy. Uosobienie poznania nazywa tu Namgjel Dragma zasadniczym poznaniem właściwym. Owo zasadnicze poznanie właściwe kontrastowane jest z przykładowym poznaniem właściwym, które jest tylko kopią, odwzorowaniem czy egzemplifikacją faktycznego poznania właściwego. Z powyższego twierdzenia o tożsamości uosobienia poznania właściwego z zasadniczym poznaniem właściwym, którym jest sam Budda, wynika, że konstrukcji dopełniaczowej *tshad ma'i skyes bu* nie należy czytać jako frazy przypisującej poznanie właściwe osobie [*skyes bu*] jako jej atrybut; nie należy więc czytać jej jako „osoba poznania właściwego” lub „osoba, której przysługuje poznanie właściwe”, nawet jeśli gramatycznie wydawałoby się to najbardziej naturalne. Powinno się ją raczej czytać podobnie do takiej konstrukcji jak *shes rab kyi pha rol tu phyin pa*, oznaczającej paramitę, która jest wiedzą. Tak jak paramita jest tu dookreślona dopełniaczem, by okazać się *de facto* wiedzą, tak i w sformułowaniu *tshad ma'i skyes bu* osoba [*skyes bu*] jest określona dopełniaczem jako poznanie właściwe [*tshad ma*], co oczywiście w pierwszej chwili może brzmieć bardzo nienaturalnie, ale nie jest takie na gruncie filozofii tybetańskiej. Jak zatem ktoś mógłby

³ Podobnie czyni Gorampa w cytowanym poniżej tekście.

⁴ Namgjel Dragma, *Budda jako ucieleśnienie poznania właściwego*, w tym tomie.

być dosłownie poznaniem właściwym? Co brzmi naturalnie po tybetańsku, niekoniecznie będzie tak brzmieć w przekładzie i najprawdopodobniej dlatego Ernst Steinkellner proponuje przekład „osoba autorytetu [*person of authority*]”, mimo iż sam przyznaje najpierw, że osoba ta dosłownie jest poznaniem właściwym [*pramāṇa*]:

Dopełniacz określający to złożenie ma po prostu charakter atrybutywny: słowo oznacza literalnie, że ta osoba (*skyes bu*) jest środkiem poznania właściwego (*tshad ma*), i termin ten tłumaczę jako „osoba autorytetu”. Słowa te desygnują oczywiście Buddę, autorytet *par excellence*, a zatem ostateczne źródło i instancję rozstrzygającą o wszelkiej ważności i użyteczności jakiegokolwiek poznania⁵.

Namgjel Dragpa w swym tekście idzie jeszcze dalej i stwierdza nie tylko, że Budda jest osobą, która dosłownie jest poznaniem właściwym, będąc zatem uosobieniem poznania właściwego – *tshad ma'i skyes bu*, ale i owo uosobienie znów określone jest jako samo poznanie właściwe. Tak oto owo uosobienie staje się coraz mniej osobiste i osobowe, będąc coraz bardziej samym doskonałym aktem poznania. W porównaniu z tym doskonałym – bo zasadniczym – aktem poznania właściwego zarówno percepcja bezpośrednia, jak i wnioskowanie, to *pramāṇa* niższego rzędu, ponieważ jest tylko przykładowym odwzorowaniem poznania właściwego, jego odbiciem, a nie pierwowzorem. To, co zwykle uznaje się za samo poznanie właściwe, a więc percepcja bezpośrednia [*pratyakṣa*] i wnioskowanie [*anumāna*], okazuje się tylko ułomną kopią oryginału ucieleśnionego w postaci samego Buddy. Tekst Namgjela Dragpy kładzie nacisk na traktowanie Buddy jako poznania właściwego tak dosłownie jak to tylko możliwe, nawet nie jako źródła dwóch rodzajów poznania, nawet nie jako osobę stanowiącą autorytet lub punkt odniesienia, ale jako realny akt poznania – *pramāṇa*, który w przypadku istot nieoświeconych może być zaledwie w sposób niedoskonały imitowany (percepcja bezpośrednia i wnioskowanie).

To podejście znajdujemy również w tekście *tshad ma rigs gzhung rgya mtsho* VII Karmapy, na którym niewątpliwie opierał się Namgjel Dragpa. Znajdujemy tu podobny podział w podobnym kontekście wraz z wyjaśnieniem relacji

⁵ Ernst Steinkellner, *Tshad ma'i skyes bu: Meaning and historical significance of the term*, [w:] Ernst Steinkellner, Helmut Tauscher (red.), *Contributions on Tibetan Religion and Philosophy: Proceedings of the Csoma de Koros Symposium held at Velm-Vienna, Austria, 13–19 September 1981*. Vol. 2. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 11, Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 1983, s. 276.

zachodzącej pomiędzy dwoma rodzajami poznania właściwego. VII Karmapa mówi:

Z zasadniczym poznaniem właściwym, które jest tym, co należy osiągnąć, wiąże się środek jego osiągnięcia, jakim jest konwencjonalne poznanie właściwe. Po szczególny przypadek nieomyślnej świadomości wzroku uchwytyjącej formę pokazuje, czym jest poznanie właściwe, albowiem jest świadomością pierwszą, która jest nieomylna w stosunku do formy⁶.

Zasadnicze poznanie właściwe jest tu kontrastowane z poznaniem konwencjonalnym. Owo zasadnicze poznanie właściwe, jak tłumaczę *don gyi tshad ma*, zgodnie z kontekstem można by również przełożyć jako poznanie właściwe będące celem [*don*], korzystając z wieloznaczności słowa *don*, oznaczającego również ostateczny sens, realność, prawdziwość cechującą buddyjski absolut (będący oczywiście celem praktyki) zgodnie z jego nazwą: *don dam*⁷. Poznanie konwencjonalne natomiast jest tu przez Karmapę określone technicznym terminem *mtshan gzhi*, oznaczającym zwykle konkretny, pojedynczy obiekt, do którego odnosi się definicja. To jest zapewne źródło określenia „przykładowe”, jakiego używa Namgjel Dragpa na łączne określenie obu rodzajów poznania właściwego, jakimi są percepcja bezpośrednia i wnioskowanie.

Karmapa opisuje Buddę jako idealne poznanie właściwe w sposób następujący:

Bezpośrednio zna wszystkie zjawiska jako przedmioty poznania pod względem tego, jakimi są i czym są. Ustalenie, że faktycznie może efektywnie uwolnić wszystkie bez wyjątku istoty, dlatego że posiadał szczególną świadomość, która jest nieomylna, jest rozumowaniem ustanawiającym, że Bhagawan jest poznaniem właściwym stanowiącym nieomyślne schronienie. Lub też Bhagawan jest poznaniem właściwym z [następującego powodu:] nie [pozwala] mylić się istotom z powodu głębokiego zaznajomienia się z wielkim współczuciem, które działa dla pożytku wszystkich istot; sam porzucił dwie zasłony i pokazał ścieżkę do wyższych odrodzeń i niepodważalnej doskonałości⁸, która jest metodą osiągnięcia stanu sugaty

⁶ VII Karmapa, *O pojęciu poznania właściwego*, w tym tomie s. 121.

⁷ O pojęciu prawdy absolutnej [*don dam bden pa*] por. wstęp do VIII Karmapy, *Pochodnia madhjamiki szentong*, przeł. Artur Przybyśławski, Warszawa: Iskry 2012.

⁸ Ową niepodważalną doskonałością jest oczywiście oświecenie.

rozpoznającego naturę zjawisk; posiadał szczególną świadomość, która ma zdolność ochrony przed odwrotnymi stanami i poprzez doskonałą motywację działa dla czasowego i ostatecznego pożytku istot. Albowiem posiadając moc osiągnięcia celu poprzez przyczynę, jaką jest bogata ścieżka, jest stałym i nieomylnym schronieniem⁹.

Budda jako zasadnicze poznanie właściwe w sposób nieomylny prowadzi istoty wprost do celu ostatecznego i w tym sensie może być dosłownie określony jako *pramāṇa* znacznie wyższego rzędu niż przykładowe czy konwencjonalne poznanie właściwe. Budda jest stanem umysłu ukazującym to, jakimi rzeczy ostatecznie są; jego tybetańskie określenie *sangs rgyas* określa nie tylko oświeconą osobę, ale jako skrót od *sangs rgyas pa* określa właśnie stan oświecenia jako czystość umysłu, który rozwinął swoje właściwości. Percepcja bezpośrednia i wnioskowanie są zaledwie dalekim odbiciem, odwzorowaniem tego stanu, nie są zatem zasadniczym poznaniem właściwym. Budda jako zasadnicze poznanie właściwe jest przez Karmapę opisywany jako pełne rozpoznanie czterech szlachetnych prawd nieznanych wcześniej. Dalej czytamy: „Do tego dodać trzeba poznanie właściwe stanowiące przykład ukazujący to, co ma być ukazane”¹⁰. A to, co ma być ostatecznie ukazane, to stan buddy jako poznanie doskonałe. Do tego zaś trzeba pokazać ścieżkę, metody i wiedzę, które pozwalają osiągnąć ten stan, w którym cztery szlachetne prawdy odsłaniane są w doskonałym, a więc zasadniczym poznaniu właściwym osiąganym tylko przez w pełni oświeconego Buddę.

Gdy Karmapa podaje całą listę własności sprawiających, iż Budda jest uosobieniem poznania właściwego, a zatem zasadniczym poznaniem właściwym, żadna z nich – co znamienne – nie jest jakąkolwiek idealną formą percepcji bezpośredniej czy wnioskowania. Jest to w istocie podejście Dignagi, które odbiega od podejścia Dharmakirtiego, podkreślanego tak często w tybetańskich komentarzach, jak na przykładu u Gorampy:

Ogólnie rzecz biorąc, zgodnie z tradycją tekstów teorii poznania, oznacza to, że po określeniu tego, co znane jest jako poznanie właściwe wszystkim, którzy mają system filozoficzny i go nie mają, przychodzi czas na wykazanie, że nauczyciel, który jest do niego podobny, jest uosobieniem poznania właściwego; albowiem po określeniu, że [poznanie właściwe] jest nieomylnym rozjaśnieniem przedmiotu

⁹ VII Karmapa, *O pojęciu poznania właściwego*, w tym tomie s. 121.

¹⁰ *Ibidem*.

nieznanego wcześniej, później mówi [Dharmakirti], że „posiadający je Bhagavān jest samym poznaniem właściwym”¹¹.

Gorampa podsumowuje tutaj podejście Dharmakirtiego z rozdziału poświęconego *pramāṇasiddhi*, w którym najpierw charakteryzuje on poznanie właściwe, a potem stwierdza, że Budda posiadający wspomniane powyżej własności może być nazywany *pramāṇa* (PV II 7 a), co również dla Gorampy jest powodem, by nazywać go uosobieniem poznania. Niemniej jednak Dignāga podaje inny powód takiego określenia samego Buddy:

za sprawą wydoskonalenia przyczyny i skutku jest ucieleśnieniem poznania właściwego¹².

Co warto tu podkreślić, to fakt, że żaden rodzaj poznania właściwego – ani percepcja bezpośrednia, ani wnioskowanie – nie jest przywoływany w objaśnieniu tego stwierdzenia w autokomentarzu Dignagi, które przedstawia się następująco:

Przyczyna to wydoskonalenie postawy umysłu i praktyki. Postawa umysłu to pragnienie pożytku istot. Praktyka to bycie nauczycielem istot. Skutek to wydoskonalenie pożytku własnego i innych. Pożytek własny to całkowite uzyskanie trzech aspektów za sprawą stania się sugatą: Aspekt doskonałego piękna, niczym osoba o wspaniałym ciele. Aspekt nieodwracalności, niczym całkowite wyleczenie z choroby. Aspekt kompletności, niczym całkowicie wypełnione naczynie. Te trzy aspekty odróżniają wydoskonalenie własnego pożytku [Buddy] od tych niebuddystów, którzy są wolni od pożądania, od tych, którzy są adeptami i nie są adeptami [praktyk duchowych]. Wydoskonalenie pożytku innych to bycie tym, który chroni poprzez wyzwalanie [z samsary]¹³.

¹¹ G 45 [spyir rtog ge'i gzhung lugs las/ dang po grub mtha' la zhugs ma zhugs thams cad la grags pa'i tshad ma ngos bzung nas/ de dang 'dra ba'i ston pa tshad ma'i skyes bur bsgrub pa skabs kyi don yin te/ mi bslu ma shes don gsal ngos bzung nas/ de'i 'og tu/ de ldan bcom ldan tshad ma nyid/ ces gsungs pa'i phyir/].

¹² PSV 1 [rgyu dang 'bras bu phun sum tshogs pas tshad mar gyur pa nyid].

¹³ PSV 1 [de la rgyu ni bsam pa dang sbyor ba phun sum tshogs pa'o//bsam pa ni 'gro ba la phan par bzhed pa'o// sbyor ba ni 'gro ba la bstan pa ston pa'o// 'bras bu ni rang dang gzhan gyi don phun sum tshogs pa'o// rang don phun sum tshogs pa ni bde bar gshegs pa nyid kyis te/ don gsum nye bar blang bar bya'o// rab tu mdzes pa'o don ni skyes bu gzugs legs pa bzhin no// phyir mi ldog pa'i don ni rims nad legs par byang bar bzhin no// ma lus pa'i dron ni bum pa legs par gang ba bzhin no//

Jak widać, wiele jest powodów nazywania Buddy poznaniem właściwym, ale żadnym z nich nie jest percepcja bezpośrednia i wnioskowanie. Żadne z tych dwóch poznań nie czyni Buddy ucieleśnieniem poznania właściwego. Tym, co go nim czyni, jest jego intencja urzeczywistnienia pożytku wszystkich istot, jego doskonałość jako nauczyciela i jego własne osiągnięcie¹⁴. Wedle takiej charakterystyki Buddy poznanie, które ucieleśnia, jest bezstronne i ma walor powszechności – jego cel stanowi dobro wszystkich istot i wszystkim istotom może przewodniczyć (co musi się mieścić w pojęciu doskonałego nauczyciela).

W świetle powyższych wywodów można wyróżnić tu dwa podejścia:

1. Budda jako ucieleśnienie poznania właściwego jest objaśniany w terminach tegoż poznania właściwego (*pratyakṣa* i *anumāna*).
2. Poznanie właściwe (*pratyakṣa* i *anumāna*) jest objaśniane w kategoriach samego Buddy ujmowanego jako zasadnicze poznanie właściwe lub ucieleśnienie poznania właściwego.

Te dwa podejścia są kluczowe w analizie definicji poznania właściwego. W podejściu pierwszym na pytanie o definicję poznania właściwego, a mianowicie o to, dlaczego ma dwie istotowe cechy: nieomyślność i nowość, odpowiada się na podstawie samego systemu, w którym odgrywa ono centralną rolę. A w konsekwencji Budda jest ucieleśnieniem poznania właściwego dlatego, że w pełni dysponuje dwoma jego typami: percepcją bezpośrednią i wnioskowaniem.

W drugim podejściu to właśnie percepcja bezpośrednia i wnioskowanie określane są w kategoriach samego Buddy uznanego za zasadnicze poznanie właściwe. Jeśli Budda jako zasadnicze poznanie właściwe byłby objaśniany w kategoriach *pratyakṣa* i *anumāna*, a więc w kategoriach poznania przykładowego, przestałby być zasadniczym poznaniem właściwym. W takim bowiem przypadku to *pratyakṣa* i *anumāna* stałyby się pierwotnymi kategoriami, w których świetle trzeba by rozumieć Buddę jako ucieleśnienie poznania

don gsum po de yang phyi rol pa'i 'dod chags dang bral ba dang/ slob pa dang/ mi slob ba rnam las rang don phun sum tshogs pa khyad par du bya ba'i phyir ro// gzhan don phun sum tshogs pa ni sgröl ba'i don gyis na skyob pa nyid do//.

¹⁴ Stanowi to silną przesłankę do ujmowania buddyjskiej teorii poznania jako projektu eschatologicznego. Por. David P. Jackson, *The Status of Pramāna Doctrine according to Sa skya Pandita and Other Tibetan Masters: Theoretical Discipline or Doctrine of Liberation?*, [w:] Tadeusz Skorupski, Ulrich Pagel (red.), *Buddhist Forum. Papers in honour and appreciation of Professor David Seyfort Ruegg's contribution to Indological, Buddhist and Tibetan Studies*, London: School of Oriental and African Studies, 1994, Vol. 3, ss. 85–129.

właściwego. W perspektywie drugiego podejścia definicja poznania właściwego – jako odległej kopii samego Buddy – jest taka a nie inna, ponieważ sam Budda jako zasadnicze poznanie właściwe będące wzorcem jest taki a nie inny. Dlatego właśnie w tym podejściu wyjaśnienie nowości w definicji poznania właściwego zasadniczo odnosi się nie do systemu buddyjskiej epistemologii lecz do samego Buddy.

Cecha nowości poznania właściwego w badaniach zachodnich

W zachodnich badaniach nad poznaniem właściwym nowość uznawano albo za jego oczywistą cechę, albo – zgodnie z pierwszym z powyższych podejść – objaśniano ją jako konieczny komponent systemu epistemologicznego.

W roku 1975 Satkari Mookerjee w swej książce *The Buddhist philosophy of Universal Flux* pisze:

Funkcja uznanego instrumentu poznania (*pramāṇa*) jest spełniona z chwilą ujęcia przedmiotu. Potrzeba wolicjonalna i osiągnięcie następują tu jako konieczne konsekwencje. Wynika z tego zatem, że ów instrument wiedzy spełnia się poprzez sprawienie, że znany jest przedmiot, który nie był poznany wcześniej¹⁵.

Wbrew twierdzeniu autora z faktu spełnienia aktu poznania w momencie ujęcia przedmiotu wcale nie wynika, że ów przedmiot musi być wyłącznie obiektem niepoznanym wcześniej. Każde kolejne ujęcie tego samego przedmiotu udostępnia tę samą treść i z tego punktu widzenia jest równie poprawne i przekazuje tę samą informację. Jeśli nie ujmuje się czegoś więcej i czegoś nowego, lecz to samo, nadal nie jest to w żaden sposób mylące i nadal jest to akt wiedzy. W tę stronę szedł faktycznie Akalaṅka, który w *Tattvārtharājavārtika* odrzucał wymóg nowości, podając przykład lampy oświetlającej znów ten sam przedmiot, pozostającej tą samą lampą czyniącą dokładnie to samo; nie inaczej powinno być w przypadku poznania właściwego.

Fakt, że poznanie uznaje się za właściwe nie tylko wtedy, gdy jest nieomyślne, lecz również wtedy, gdy uchwycony przedmiot nie był poznany wcześniej, jest dla europejskiego czytelnika dość zaskakujący. Dla niego bowiem jak długo

¹⁵ Satkari Mookerjee, *The Buddhist Philosophy of Universal Flux*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1975, s. 273.

poznanie prezentuje przedmiot w sposób prawidłowy, bez błędów i zafałszowań, tak długo jest uznawane za właściwe bez względu na to, jak wiele razy ujmowany jest ten sam przedmiot.

Katsura w swym tekście *Dharmakīrti's Theory of Truth* sugeruje, że źródłem idei nowości jest zdrowy rozsądek lub, jak powiedziałaby buddyjski filozof, światowe mniemanie:

Według Dharmakirtiego, przedmiot [do którego odnosi się] *pramāṇa* powinien być czymś nowym. Idea ta wywodzi się prawdopodobnie z pewnego zdroworozsądkowego przekonania, że wiedza jest bez znaczenia, jeśli nie zawiera jakiejś nowej informacji¹⁶.

Z domysłami trudno dyskutować, a Katsura nie dopowiada niczego, co wsparłoby jego hipotezę. A skoro wspomniany Akalaṅka krytykował ideę nowości, używając tak zdroworozsądkowego przykładu jak lampa oświetlająca raz za razem to samo, to może równie prawdopodobne byłoby przypuszczenie odwrotne, a mianowicie, że idea nowości wcale nie wywodzi się ze zdrowego rozsądku. A nawet jeśli by się z niego wywodziła, to nadal nie wyjaśnia to wprowadzenia tego rodzaju powszechnego poglądu do systemu filozoficznego, który często bywa przeciwieństwem zdroworozsądkowych intuicji (jak na przykład *vijñānavāda*). Filozof zaś, który decyduje się podążać za potocznymi intuicjami i tak powinien się odwołać do racji filozoficznych przemawiających za wprowadzeniem ich do swego systemu filozoficznego. Nie wydaje się również prawdopodobne, by tak skrupulatny filozof jak Dharmakirti podążał za potocznym poglądem do tego stopnia, by nonszalancko wprowadzać drugą – tak oczywistą – definicję poznania właściwego, która swoim pojawieniem się wygenerowała istotny problem filozoficzny¹⁷.

Gdy Georges B.J. Dreyfus rozważa kwestię nowości w definicji poznania właściwego, wyjaśnia ją jako konieczny wymóg systemu epistemologii buddyjskiej. Stwierdza mianowicie:

Wymóg nowości sformułowany przez Dignagę i Dharmakirtiego nie miał w założeniu z poznania właściwego wykluczać drugiego momentu percepcji, lecz pojęciowe sądy, które następują po percepcji. Njaja uznawała takie sądy za percepcyjne. Stąd

¹⁶ Shoryu Katsura, *Dharmakīrti's Theory of Truth*, „Journal of Indian Philosophy”, vol. 12, 1984, s. 224.

¹⁷ Por Namgjel Dragpa i VII Karmapa w tym tomie.

ich wykluczenie z poznania właściwego było u Dignagi i Dharmakirtiego ważne dla zachowania integralności ich systemu. Definicja poznania właściwego jako nowego nieomylnego poznania i dyskusja czy drugi moment percepcji powinien być wykluczony z poznania właściwego są kwestią późniejszego rozwoju niezwiązanego bezpośrednio z odrzuceniem poglądu Njaji¹⁸.

Wymóg nowości ukazuje Dreyfus jako uzasadniony w kategoriach roli, jaką odgrywa on w systemie epistemologii buddyjskiej; koncepcja ta została wprowadzona dla celu *stricte* filozoficznego, jakim jest wykluczenie konceptualizacji danych percepcyjnych. Dreyfus zatem w swej interpretacji nie odwołuje się do Buddy jako zasadniczego poznania właściwego, który jako osoba stanowi pierwowzór poznania. Przyjmuje systematyczne podejście ograniczone do analizy zrębów epistemologii buddyjskiej i konkluduje:

Dla Dharmakirtiego jednakże nowość nie jest częścią definicji poznania właściwego. Jest po prostu konsekwencją jego poglądu dotyczącego percepcji. Potwierdzenie wymogu nowości u Dharmakirtiego znajdujemy w jego *Hetubindu*, gdzie również definiuje *poznanie właściwe*: „W związku z tym wyłącznie to, co po raz pierwszy widzi szczególny przedmiot, jest poznaniem właściwym”. Następnie Dharmakirti stwierdza, że „ponieważ [pamięć] uchwytuje aspekt, który już został zobaczony, nie jest poznaniem właściwym. [Dzieje się to z tego powodu, że] zobaczywszy najpierw szczególny przedmiot, stwierdza się: „to jest szczególny przedmiot”, [ale w takim sądzie] nie rozpoznaje się przedmiotu nierozpoznanego wcześniej”. Jak zobaczyliśmy podczas analizy ontologii Dharmakirtiego, rzeczy realne są jednostkowymi obiektami, które spełniają ściśle warunki identyczności objaśniane w kategoriach czasoprzestrzennego umiejscowienia i bytu. Są to przedmioty ujmowane w percepcji, która z kolei jest procesem powodującym sądy spostrzeżeniowe. Owe sądy uświadamiają dopiero co spostrzeżone przedmioty i nie wnoszą nowej informacji w proces poznawczy. A zatem nie są [poznaniem] właściwym. A zatem jest to wyraźny dowód na to, że dla Dharmakirtiego bycie poznaniem właściwym pociąga za sobą nowość, choć nowość nie jest definicyjnym wymogiem bycia poznaniem właściwym¹⁹.

¹⁸ Georges B.J. Dreyfus, *Recognizing Reality. Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1997, s. 304.

¹⁹ *Ibidem*, s. 303n. Podobnie twierdzi Dunne: „Ten sposób definiowania efektywnego poznania właściwego jest później atakowany przez kolejnych komentatorów, prawdopodobnie z Śakjabuddhim włącznie, którzy twierdzą, że ponieważ tylko nowe poznania są prawomocne, to nie jest potrzebne

Według Dreyfusa nowość jest więc rezultatem rozwijania systemu poznania właściwego i w pewnym momencie wprowadzana jest jako istotny czynnik określający prawomocność poznania właściwego. Nowość jest zatem wyjaśniana w kategoriach systemu, którego jest częścią: pełni istotną rolę w odrzuceniu systemu *njaji*, kwestionowanego przez epistemologię buddyjską. Niemniej jednak przytoczony przez Dreyfusa cytat z Dharmakirtiego wydaje się właśnie definicją poznania właściwego w kategoriach nowości, która wcale nie jest wnioskiem z takiego a nie innego ujęcia poznania właściwego, lecz raczej jako jego *definiens* pozwala na jego określenie. A zatem nowość wcale nie musiała być wprowadzana do systemu epistemologii jako konsekwencja rozumienia prawomocności poznania, lecz raczej służyła do jego określenia. Dharmakirti z powodzeniem mógł w punkcie wyjścia założyć nowość jako konieczną przesłankę będącą zatem jednym z czynników kształtujących system poznania właściwego, który z tego powodu niejako wtórnie uzasadnia obecność wymogu nowości w definicji poznania właściwego.

Systematyczne podejście w rodzaju tego, jakie proponuje Dreyfus pokazujący nowość jako rezultat rozwoju epistemologii buddyjskiej, jest filozoficznie spójne, ale ignoruje pewne historyczne determinanty tego rozwoju, na które wskazuje w swym komentarzu Karmapa. Jest nimi rozumienie historycznej sytuacji samego Buddy przedstawianego jako *pramāṇabhūta*.

Problem nowości w komentarzu Karmapy

W swym komentarzu Karmapa podchodzi do kwestii nowości w zupełnie inny sposób i podaje zupełnie inny powód wprowadzenia jej wymogu. Powód ten ma charakter historyczny i do tej pory nie był dyskutowany w zachodniej literaturze przedmiotu. Pojawia się on w wyjaśnieniu fundamentalnej kwestii dwóch definicji poznania właściwego. W przeciwieństwie do tradycji Sakja, w której nacisk kładziono na konieczność jednej tylko definicji poznania właściwego, Karmapa zachowuje obie i pokazuje ich zaplecze historyczne:

Sens oraz intencja podania dwóch definicji przez uczonego [Dharmakirtiego] jest następująca. Wyznawcy Sziwy twierdzą, że Sziwa jest wieczny oraz jest

stwierdzanie *explicite* nowości. Nie wchodząc w szczegóły, powinniśmy zaznaczyć, że tego rodzaju interpretacje nie porzucają kryterium nowości, lecz podporządkowują je prawomocności” (John D. Dunne, *Foundations of Dharmakīrti’s Philosophy*, Boston: Wisdom Publications, 2004, s. 309).

samowylonionym poznaniem właściwym i dlatego też w celu ich odparcia powiedział [Dharmakirti], że nasz Bhagawan jest tym, który posiada poznanie właściwe dokonujące rozjaśnienia przedmiotu nieuświadomianego wcześniej; mówił o rozjaśnianiu przedmiotu nieuświadomianego [wcześniej], aby pokazać, że nasz nauczyciel jest ucieleśnieniem poznania właściwego, ponieważ dzięki sile medytacji poznał po raz pierwszy naturę czterech prawd będących przedmiotem nieuświadomianym w czasie, gdy był wcześniej zwykłą istotą. Dzięki tym naukom pokazał, że Bhagawan jest szczególnie wyższy od Sziwy opisywanego jako wieczny i jako samowylonione poznanie właściwe. Albowiem nie przyjmują oni, że Sziwa może poznać po raz pierwszy wcześniej nieuświadomianą naturę rzeczy. Stwierdzenie o nieomyślności [poznania] nie może obalić tego rodzaju błędnych koncepcji, ponieważ uznają, że również Sziwa jest nieomyślny²⁰.

A zatem wprowadzenie idei nowości w definicję poznania właściwego ma swoje podstawy w polemicznej sytuacji, która stała się udziałem Buddy²¹. Budda, jak również późniejsi buddyjscy mistrzowie, nie uczyli w filozoficznej próżni, lecz zastali silną kulturę filozoficzno-religijną, na której tle pojawiła się potrzeba ukazania jego nauk jako nowego rozwiązania wynikającego z nowego poznania. W swych pierwszych naukach w Sarnath nie jeden raz powtarza Budda, iż jego nauki nie były słyszane wcześniej, co należy uznać za pierwszą przesłankę do wprowadzenia nowości do buddyjskiej epistemologii²². Wydaje się, że spośród dwóch kluczowych idei zawartych w buddyjskiej definicji poznania właściwego: nieomyślności i nowości, to właśnie druga z nich w tej historycznej sytuacji odgrywała znacznie ważniejszą rolę, ponieważ wymóg nieomyślności poznania jest swego rodzaju oczywistą koniecznością dla każdej tradycji filozoficznej, która na nim chce ufundować swój autorytet. Dlatego właśnie nauki Buddy – aby zagwarantować sobie miejsce w kulturze tamtego okresu – musiały się opierać nie tylko na nieomyślnym poznaniu, ale także na poznaniu, które jest nowe. W przeciwnym bowiem razie buddyzm nie mógłby sobie rościć pretensji do oryginalności.

²⁰ VII Karmapa, *O pojęciu poznania właściwego*, w niniejszym tomie, s. 121.

²¹ W zachodniej literaturze znalazłem tylko jedną wzmiankę na ten temat przy okazji odwołania do interpretacji terminu *pramāṇabhūta* podanej przez Dżinendrabuddiego. Por. Masaaki Hattori, *Dignāga, On perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968, s. 74.

²² Por. *dharmaczakrapavattana sutra* w: Marek Mejor, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa, Prószyński i S-ka, 2001.

Pierwsze sformułowanie podawczy w celu usunięcia wszystkiego, co nie zgadza się [z pojęciem poznania właściwego], ustanowił w argumentacji, iż poznanie właściwe jest nieomyłne, a skoro jest to opinia rozpowszechniona na świecie, podał definicję, która zgadza się z rozpowszechnioną na świecie opinią. Drugie sformułowanie podawczy w celu usunięcia błędnych koncepcji, podał definicję zgodną z etymologią nazwy *pramāṇa*, skoro [termin ten] oznacza pierwsze oszacowanie. Toteż którekolwiek z nich może dokonać okazania [czym jest poznanie właściwe]²³.

Warto tu zauważyć, że to nie nowość – wbrew sugestiom Katsury – jest tu wiązana ze zdroworozsądkowym, rozpowszechnionym wyobrażeniem, lecz nieomyłność. Nowość jest tym, dzięki czemu *pramāṇa* w sformułowaniu buddyjskim zyskuje wyjątkowy status na tle wszelkich systemów epistemologicznych wysuwających roszczenie do nieomyłności, i ostatecznie to właśnie nowość sprawia, że buddyjska epistemologia to *pramāṇa* w jedynym słusznym sensie. Jak bowiem stwierdza Karmapa, nowość została wprowadzona w celu eliminacji błędnych koncepcji, co zrazu wydaje się określeniem bardziej pasującym do nieomyłności. Nowość jest tu ukazywana jako argument na rzecz nieomyłności. W grę bowiem wchodzi tu zapewne swego rodzaju retoryka filozoficzna, której celem jest wykazanie, że niebuddyjskie – stare, a więc nie nowe – systemy filozoficzne są – mimo swego roszczenia do nieomyłności – błędne. Jeśli byłyby naprawdę nieomyłne, ich wnioski pokryłyby się z wnioskami buddyjskimi, które tylko w takim przypadku nie mogłyby być uznane za nowe. Jeśli bowiem *pramāṇa* w systemie szywaickim byłaby tak doskonała jak buddyjska, powinna być proklamacją czterech szlachetnych prawd. Tak oczywiście nie jest, bo Budda był pierwszym, który je proklamował, a mógł to zrobić właśnie dlatego, że jego poznanie faktycznie było nieomyłne. W tej historycznej sytuacji zmuszającej buddyzm do wykazania swojej wyjątkowości na tle zastanych tradycji nowość i nieomyłność musiały spleść się w jednej definicji poznania właściwego, na którym filozofia buddyjska oparła swój autorytet. Nie wydaje się zatem, że powiązanie tych dwóch terminów w definicji pozostaje kwestią czysto filozoficznych spekulacji, lecz również w dużym stopniu polemicznej sytuacji, w jakiej znalazł się u swych początków buddyzm. Taki przynajmniej obraz wyłania się z komentarza Karmapy.

²³ VII Karmapa, *O pojęciu poznania właściwego*, w niniejszym tomie.

Ujęcie definicji poznania właściwego u VII Karmapy

Zarysowane wyżej podejście rzuca pewne światło na kwestię dwóch definicji poznania właściwego podanych przez Dharmakirtiego. Karmapa zasadniczo zgadza się z Sakją Panditą, że w przypadku dwóch odrębnych definicji poznania właściwego pojawiałby się problem dwóch różnych poznań właściwych. Niemniej jednak podąża za Dewendrabuddhim z jego uznaniem dwóch definicji i przeciw Pradžniakaragupcie²⁴, stwierdzając, co następuje:

Niemniej jednak w stwierdzeniu Dewendrabuddhiego nie ma błędu. Albowiem pierwsze poznanie nieomyłne oraz poznanie rozjaśniające niepoznany [wcześniej] przedmiot nie są definicjami o różnym znaczeniu²⁵.

Dla Karmapy obie definicje mają to samo znaczenie; nie można ich nawet traktować jako dwóch formuł składających się na jedną definicję, bo i ten pogląd zostaje przez niego odrzucony. W historycznym podejściu Karmapy obie są dwiema stronami tej samej monety, tak jak Budda jest jedną osobą, która nieomylnie poznaje po raz pierwszy cztery szlachetne prawdy. Karmapa nie stara się rozdzielić tych dwóch cech, by pokazać że składają się na definicję poznania właściwego, lecz używa tu celowo terminu „nieoddzielne”, który w buddyjskiej filozofii stosuje się często tam, gdzie w opisie próbuje się wyjść poza kategorie wielości i jedności, by pokazać właśnie trzecią możliwą drogę nieoddzielności: niczym w przypadku formy i pustki, które są od siebie nieoddzielne. Tak jak cecha nowości i nieomyłności są nieoddzielne w akcie poznania czterech szlachetnych prawd, dokonany przez tego, który jest ucieleśnieniem poznania właściwego, tak też jest w przypadku egzemplarycznego, przykładowego poznania właściwego, które musi jednocześnie te dwie cechy. Właśnie dlatego *pramāṇa* jest przykładem czy odtworzeniem tego, czym/kim jest *pramāṇabhūta*.

Budda jako zasadnicze poznanie właściwe determinuje kształt egzemplarycznego poznania właściwego, posiadającego dwie nieoddzielne cechy nowości i nieomyłności. Powiedzenie, że Budda to *pramāṇa*, ponieważ odznacza się

²⁴ Analizę ich definicji poznania właściwego por. Georges B.J. Dreyfus, *Dharmakīrti's Definition of pramāṇa and its Interpreters*, [w:] Ernst Steinkellner (red.), *Studies in the Buddhist epistemological tradition. Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference, Vienna, June 11–16, 1989*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1991 ss. 19–38.

²⁵ VII Karmapa, *O pojęciu poznania właściwego*, w niniejszym tomie.

nieomylnym poznaniem ujawniającym przedmiot po raz pierwszy, nie jest dowodzeniem, iż jest ucieleśnieniem poznania właściwego, lecz raczej wyjaśnieniem, co oznacza ten jego epitet. Faktyczne uzasadnienie tego, że Budda to *pramāṇa* wygląda u Karmapy następująco:

Bezpośrednio zna wszystkie zjawiska jako przedmioty poznania pod względem tego, jakimi są i czym są. Ustalenie, że faktycznie może efektywnie uwolnić wszystkie bez wyjątku istoty, dlatego że posiadał szczególną świadomość, która jest nieomylna, jest rozumowaniem ustanawiającym, że Bhagawan jest poznaniem właściwym stanowiącym nieomylnie schronienie. Lub też Bhagawan jest poznaniem właściwym z [następującego powodu:] nie [pozwała] mylić się istotom z powodu głębokiego zaznajomienia się z wielkim współczuciem, które działa dla pożytku wszystkich istot; sam porzucił dwie zasłony i pokazał ścieżkę do wyższych odrodzeń i niepodważalnej doskonałości, która jest metodą osiągnięcia stanu sugaty rozpoznającego naturę zjawisk²⁶.

Powodem, dla którego Budda odznacza się dwiema cechami: nieomylnością i nowością, tak zasadniczymi dla egzemplarycznego poznania właściwego, jest to, że sam przede wszystkim jest zasadniczym poznaniem właściwym. A zatem objaśnianie definicji poznania właściwego w kategoriach systemu filozoficznego, którego jest częścią, nie daje pełnego obrazu, uzupełnianego teraz z konieczności analizą *tshad ma'i skyes bu* jako zasadniczego poznania właściwego. Dlatego zapewne tylko połączenie dwóch dyskutowanych tu perspektyw otwiera możliwość pełnego zrozumienia kształtowania się buddyjskiego systemu poznania właściwego. Takie przynajmniej jest podejście zaproponowane przez VII Karmapę w jego komentarzu do Dharmakirtiego:

Ponieważ posiada obie charakterystyki poznania właściwego: pierwszą świadomość nieomylną oraz rozjaśnianie przedmiotu nieuświadomionego [wcześniej], Bhagawan jest ustanowiony jako poznanie właściwe. By dołączyć tu zasadnicze poznanie właściwe, które jest tym, co należy osiągnąć, to ponieważ ukazał najdoskonalszą ścieżkę do tymczasowych wyższych odrodzeń i ostatecznego celu z tej przyczyny, że rozwinął doskonałą motywację pragnienia pomagania wszystkim istotom bez [powodowania, że się] myślą, zapewnia schronienie przed niższymi odrodzeniami, samsarą i niedostatkami. Tym, którzy nie uświadamiali sobie

²⁶ VII Karmapa, *O pojęciu poznania właściwego*, w niniejszym tomie.

tego rodzaju ścieżki wcześniej, ukazawszy bogactwo [metod], sam spowodował u uczniów uświadomienie na nowo stanu sugaty poznanej po raz pierwszy. A zatem skoro posiada dwie charakterystyki poznania właściwego, Bhaḡawan jest ustanowiony jako poznanie właściwe. W tych słowach ujmuje to *Ozdo*ba: „Bhaḡawan również widzi nieskazitelnie te dwie charakterystyki [poznania właściwego]. Albowiem udzieliwszy porad w naukach, sprawił, że [uczniowie] widzą ścieżkę do wyższych odrodzeń, do oczyszczenia i wyzwolenia i dokonał ukazania tego tylko, czego nie widzieli Wiśnu i Sziwa”²⁷.

Objaśnianie w kategoriach poznania właściwego, kim jest Budda, i wyjaśnianie, czym jest poznanie właściwe w kategoriach Buddy jako zasadniczego poznania właściwego wydaje się błędnym kołem. Współczesna hermeneutyka uczy jednak, że tego rodzaju sytuacja jest czasami nie tylko nie do uniknięcia, ale i przynosi wymierne rezultaty. W tym przypadku pozwala nam lepiej zrozumieć samą definicję poznania właściwego zarówno w jej historycznych, jak i filozoficznych uwarunkowaniach, ukazując buddyjską epistemologię wraz z jej ostatecznie eschatologiczną orientacją²⁸.

²⁷ VII Karmapa, *O pojęciu poznania właściwego*, w niniejszym tomie.

²⁸ Por. David P. Jackson, *The Status of Pramāna Doctrine according to Sa skya Pandita and Other Tibetan Masters: Theoretical Discipline or Doctrine of Liberation?*, [w:] Tadeusz Skorupski, Ulrich Pagel (red.), *Buddhist Forum. Papers in honour and appreciation of Professor David Seyfort Ruegg's contribution to Indological, Buddhist and Tibetan Studies*, London: School of Oriental and African Studies, 1994, Vol. 3, ss. 85–129.

ANEKS

**EDYCJE ORYGINAŁÓW
W TRANSLITERACJI WYLIEGO**

ZARYS HISTORII EPISTEMOLOGII BUDDYJSKIEJ W INDIACH I TYBECIE

[35] phyi pa'i rtog ge snga yang skyon bcas nyid//
nang pa'i tshad gzhung thog mar rtsod grub ste//
phyogs kyi glang pos mngon sum rjes dpag gnyis//
gzhan sel dpe dang ltag chod drug ldan mdo//
kun las btus mdzad de yi dgongs 'grel du//
chos kyi grags pas rtsa ba rgyas 'bring bsdus//
yan lag bzhi bcas sde bdun lam srol phyas//
lha shAka dul rgyan bde byed sogs kyis bgrel//
rgyal can ya mA nyi sbas rgyan rjes 'brangs//
mnam nges rig thigs rgyal mnga gsum pas bkral//
zhi 'tshos de bsdus kA ma shrI las bkrol//
tsan+d+ra go mIs mdzad sogs gzhung phran mang //
sde bdun phyi ma 'ga' zhig snga 'gyur la//
phyi dar rma rngog sa paN mams kyis bsgyur//
phyi mas rigs gter rtsa 'grel bcas pa mdzad//
bshad pa'i brgyud 'dzin shar nub gung gsum gyis//
spel las khang gnyan zhang dang zur khang rgyan//
khyad 'phags mang byon lhag par 'jig rten dbang //
rgyal mchog bdun pas rigs gzhung rgya mtsho bskiyil//
chos grags dgongs pa'i chu bo kun 'dus so//
rngog los ngo bo nyid med sa lugs pas//
rnal 'byor spyod dang gzhan dag grags sde pa'i//
dbu mar bkral te bod kyi 'grel tshul gsum//

[558] gnyis pa tshad ma rig pa'i byung ba 'chad pa la gnyis/

phyi pa dang /
nang pa'o//

dang po ni/

phyi pa'i rtog ge snga yang skyon bcas nyid//

phyi rol pa'i ston pa drang srong gling skyes kyis byas pa'i rtog ge'i bstan bcos
dang / bram ze rkang mig gis byas pa'i rtog ge'i tshig don brgyad ston pa'i bstan
bcos lta bu mang du byung zhing nang pa'i gzhung las byung ba snga yang rtsod
pa lhur len pa'i bstan bcos ltar snang ba skyon dang bcas pa nyid yin pas 'dir mi
gzung ngo //des na tshad ma la thun mong gi rig par grags pa'ang rtsod ngag tsam
la dgongs kyi don gyi khas len mi mtshungs pas khyad par che'o//
gnyis pa la gsum/

'phags yul du byung tshul/

bod du byung tshul/

zhar byung grub mtha' gang dang mtshungs par bshad pa'o//

dang po ni/

nang pa'i tshad gzhung thog mar rtsod grub ste//

rgyal ba'i gsung rab las mngon sum tshad ma gsal bar bstan cing rjes dpag tshad
ma'ang ma bkag pa dang gtan tshigs rnam kyis shugs las shes pa dang / dgongs
pa nges 'grel las/

chos nyid ltos dang bya ba byed//

'thad par sgrub pa'i rigs pa bzhi//shes rigs pa'i nram gzhag bzhi gsungs la/

sngon tshe lo nyi khri par sangs rgyas 'od srungs kyi bstan pa la'ang byung bar
bshad/ ston pa 'di'i bstan pa la nang pa'i tshad gzhung rnam kyi thog ma ni rtsod
pa grub pa ste/ de mdzad pa po kha cig gis slob dpon dbyig gnyen gyis mdzad zer
yang / tshad ma kun btus kyi rang 'grel du rang 'grel du dgag pa rgya cher mdzad
pas gcung dbyig gnyen gyis ma mdzad par gsal zhing / btsun pa [559] dbyig bshes
sogs dbyig gnyen dang mtshan gcig pa zhid gis mdzad par bod snga ma rnam
bzhed do//

phyogs kyi glang pos mngon sum rjes dpag gnyis//

gzhan sel dpe dang ltag chod drug ldan mdo//

kun las btus mdzad//

slob dpon chen po phyogs kyi glang pos dmigs pa brtag pa dang / sel ba brtag pa sogs tshad ma'i bstan bcos thor bu brgya rtsa brgyad mdzad pa de dag lus yongs su ma rdzogs par gzigs nas phyis phyogs gcig tu bsdus te mngon sum rjes dpag gnyis/ gzhan sel dang / dpe dang / ltag chod kyi rig pa ston pa le'u drug ldan tshad ma'i mdo kun las btus pa zhes bya ba mdzad cing slob dpon dbang phyug sde sogs kyis bshad do//

de yi dgongs 'grel du//
chos kyi grags pas rtsa ba rgyas 'bring bsdus//
yan lag bzhi bcas sde bdun lam srol phyas//

gzhung de'i dgongs 'grel du smra ba'i nyi ma chos kyi grags pas rtsa ba lus lta bu'i bstan bcos rgyas pa rnam 'grel/ 'bring po rnam nges/ bsdus pa rigs pa'i thigs pa gsum/ 'phros pa yan lag lta bu'i bstan bcos 'brel ba brtag pa/ gtan tshig thigs pa/ rtsod pa'i rig pa/ rgyud gzhan grub pa bzhi ste tshad ma sde bdun tu grags pa'i lam srol chen po phyas so//

lha shAka dul rgyan bde byed sogs kyis bkral//
rgyal can ya ma nyi sbas rgyan rjes 'brangs//

slob ma'i gtso bo lha dbang blo la rnam nges kyi 'grel pa byed par bkas gnang ba na le'u dang po rang 'grel gyi gsham mthud nas des kyang 'grel pa mdzad/ 'di la lo rgyus rnying pa rnam su lha dbang blos lan gnyis brtsams pa me chur sbyangs/ lan gsum pa la dngos bstan tsam byung 'dug gsungs nas bzhag par bshad/ rang 'grel dang de gnyis bsdams pa la tshad ma stong phrag bcu gnyis par grags/ de'i [560] slob ma shAkya bros stong phrag bcu gnyis pa la 'grel pa mdzad/ slob dpon dul ba'i lhas sde bdun tshang bar 'grel pa mdzad par grags/ rgyan mkhan po shes rab 'byung gnas kyis rnam 'grel la tshad ma stong phrag phyed dang bzhi pa'i 'phro mthud nas tshad grub le'u gsum pa 'grel bshad rgyas par mdzad de dgongs don dbu mar bkral/ tshad ma stong phrag bco brgyad par grags/ gzhan yang bram ze bde byed dga' ba la sogs kyi 'grel pa mang du byung / slob dpon rgyal ba can dang / kha che dza ma re'am rtog ge pa ya ma rir grags pa dang / nyi ma sbam pa rnam ni rgyan mkhan po'i rjes su 'brangs nas rgya cher bshad pa yin no//

rnam nges rig thigs rgyal nga gsum pas bkral//
zhi 'tshos de bsdus ka ma shrI las bkrol//

slob dpon chos mchog gis rnam nges la 'grel pa 'thad ldan chen mo zhes stong phrag bcu gnyis pa dang / rig thigs la 'grel pa slob ma la phan pa mdzad/ phyi

rol pa'i rtsod pa bzlog nas rgyal rnga lan gsum brdungs pas rgyal rnga gsum par
grags pa des tshad ma'i gzhung phran kyang mang du mdzad nas chos kyi grags
pa'i dgongs pa bkral/ rgyan mkhan po dang 'di gnyis tshad ma la rnam dpyod kyi
rtsal shin tu che bar grags/ slob dpon zhi ba 'tshos gzhung snga ma rnam kyi don
'dus pa de nyid bsdu pa zhes bya ba'i gzhung mdzad/ ka ma la shI las de'i don
bkrol ba'i TI ka tshad chen du grags pa mdzad do//

tsan+d+ra go mIs mdzad sogs gzhung phran mang //

gzhan yang rig grub sgron ma sogs tsan+d+ra go mIs mdzad pa dang / thams cad
mkhyen grub dang phyi rol don grub sogs dge srung gis mdzad pa dang / gtan
tshig gi de nyid bstan pa sogs dze tA ris mdzad pa dang / rin 'byung zhi ba/ sher
'byung sbas pa/ dz+nyA na mi tra la sogs pas mdzad pa'i gzhung phran shin tu
mang bar [561] byung zhing bod du'ang 'ga' zhig 'gyur ro//
gnyis pa ni/

sde bdun phyi ma 'ga' zhig snga 'gyur la//
phyi dar rma rngog sa paN mams kyi bsgyur//

bod yul du sde bdun phyi ma gtan tshig thigs pa 'brel pa brtag pa rtsa 'grel sogs
'ga' zhig ska ba dpal brtsegs dang dran pa nam mkha' dag gis bstan pa snga dar
gyi dus su 'gyur la/ phyi dar gyi skabs su tshad ma kun btus sogs zha ma seng
rgyal gyis bsgyur/ rgyas pa'i bstan bcos rnam 'grel dang / tshad ma stong phrag
bcu gnyis pa sogs thog mar rma dge ba'i blo gros kyi bsgyur cing khyung po
grags se sogs kyi bshad de tshad ma rnying ma zhes grags pa cung zad dar/

rngog lo blo ldan shes rab kyi de dag 'gyur bcos shing / rnam nges/ rig thigs
sogs rdzogs par bsgyur/ rgyan dang chos mchog lugs gtsor bton nas tshad ma gsar
ma dang / brgyud 'dzin phywa pa chos kyi seng ges dbu ma sogs la bsdu pa che
chung gnyis re mdzad/ khyad par tshad ma'i bsdu pa yid kyi mun sel mdzad cing
'chad nyan gyi grwa btsugs nas bsdu pa'i srol btod de/ bsdu pa'i don yang / ji
skad du/

rgyal ba'i bka' dang de 'grel bstan bcos kyi//
dgongs don ma lus legs par bsdu pas na//
bsdu pa zhes su mkhas pas mtshan du btags// zhes so//

physis su kha che paN chen shAkya shrI dang / sa skya paN chen kun dga' rgyal
mtshan gyis rnam 'grel bsgyur zhus kyi gtan la phab/ gzhan yang tshad ma'i

'gyur byed lo tsA ba mang du byung yang bshad srol gyi sgo nas sa rngog gnyis mchog tu bzung ngo //

phyi mas rig gter rtsa 'grel bcas pa mdzad//
bshad pa'i brgyud 'dzin shar nub gung gsum gyis//
spel las khang gnyan zhang dang zur khang rgyan//
khyad 'phags mang byon/ /zhes pa ni/

rma rngog sa paN gsum du [562] bshad pa'i phyi ma 'jam pa'i dbyangs sa skya paNa chen skye ba nyi shu rtsa lngar pan+Di ta brgyud mar bzhes pa'i stobs kyis bsam gyis mi khyab pa'i mkhyen rab dang ldan cing mi 'jigs spobs pa'i gter chen po yang grol/ lhag par tshad ma la mchog tu mkhas pa chen por grags pa des/ sde bdun mdo dang bcas pa'i snying po tshad ma rig pa'i gter rtsa ba rang 'grel dang bcas pa mdzad/ slob tshogs rgya bod kun tu mtha' yas par byung ba'i gtso bo rtogs pa'i brgyud 'dzin tshogs grub dbon gsum/ man ngag gi brgyud 'dzin lho dmar rnam gnyis sogs byung ba las 'dir bshad pa'i brgyud 'dzin shar pa shes rab 'byung gnas dang rdo rje 'od zer sku mched/ nub pa 'u yug pa rig pa'i seng ge/ gung po skyo ston dri med gsum gyis rgya cher spel ba las rig pa'i dbang phyug khyad par du 'phags pa mang po byon te 'u yug pa'i dbon po nyi thog pa sangs rgyas kun smon la ka chen khang gnyan zhang gsum zur khang pa dang bzhir grags te/ khang ston 'od zer rgyal mtshan/ gnyan dar ma seng ge/ zhang mdo sde dpal/ zur khang pa dkar shAkya grags pa rnam las phyi ma ni mchog tu gyur/ yang lho pa kun mkhyen rin chen dpal gyis kyang yig cha ci rigs mdzad/

de dag dang 'u yug pas 'chad nyan yun ring mdzad pa'i gsung gi rgyun la/ 'jam dbyangs skya po/ lo chen po/ chos rje bla ma dam pa/ nya dpon kun dga' dpal rnam kyang snga phyi ci rigs byung zhing phyi ma ni rig pa 'di la khyad par du mkhas pas tshad ma nya la thug ces gtam du grags/ nya dbon slob ma g.yag mi pham chos kyi bla ma/ de nas rim bzhin rong ston shes bya kun gzig/ byams chen rab 'byangs pa sangs rgyas 'phel ba/ go ram pa bsod nams seng ge sogs smra ba'i dbang po du ma byon cing / rong ston slob ma rje don yod dpal ba las paN chen shAkya mchog ldan sogs mdor [563] na smra ba'i seng ge mu tig phreng ba bstar la brgyud pa lta bu byon no/ /yang dpal ldan bla ma dam pa'i slob ma lo chen byang rtse/ de las lo chen grags pa/ de las bo dong kun mkhyen 'jigs bral chen po byon cing tshad ma rig snang bya ba'i lugs srol zur du dbye/ yang zhang mdo sde dpal/ mkhas pa nor bzang dpal/ gnyag dbon/ red mda' pa gzhon nu blo gros/ rje tsong kha pa/ de las rgyal tshab dar ma rin chen dang mkhas grub dge legs dpal ba sogs brgyud da lta'i bar 'chad srol ma nyams shing rig lam seng ge'i nga ro sgrog bzhin po'o//

lhag par 'jig rten dbang //
rgyal mchog bdun pas rig gzhung rgya mtsho bskyil//
chos grags dgongs pa'i chu bo kun 'dus so//

de ltar mkhas pa du mas rig pa'i lam ma 'khrul bar gsal bar mdzad kyang phyis nas rim gyis bsod nams dang blo gros dmar pas rnam par dpyod pa ltar snang bas rig pa'i dbang phyug gi gzhung lugs chud gsan pa na/ de'i tshul ma nor bar lhag par gsal bar mdzad pa 'jig rten dbang phyug spyang ras gzigs rgyal mchog thams cad mkhyen pa bdun pa chos grags rgya mtshos sngon chos kyi grags par skye ba bzhes pa'i bag chags sad de thugs nas shar gyis gsung ba nyid yi ge pas 'bri ba kho na las rtsom gzhi dang phyag dpe gzigs rtog ge rtsol ba gang yang ma mdzad pa sogs khyad 'phags ngo mtshad du ma dang ldan pa'i tshad ma rig gzhung rgya mtsho zhes grags pa blo ldan rnam kyi nyer 'tshor bskyil bar mdzad de/ chos grags dgongs pa'i chu bo ma lus shing lus pa med pa kun 'dus pa'i 'jug ngogs chen por gyur to//
gsum po ni/

rngog los ngo bo nyid med sa lugs pas//
rnal 'byor spyod dang gzhan dag grags sde pa'i//
dbu mar bkral te bod kyi 'grel tshul gsum//

tshad ma'i gzhung 'di rje tsong [564] kha pa sogs kyis lta ba ngan pa sun phyung ste bden bzhi'i rnam gzahag ma 'khrul par ston pa'i bstan bcos su bzhed/ mkhas mchog ngag dbang chos grags kyis 'di la nang don rig pa tshang pa'i bstan bcos zhes bya dgos kyi/ bstan bcos ngo bo ni phyi rig par 'jog ste tshad ma rig pa'i bstan bcos yin pa'i phyir gsungs/ brjod bya gtan la phab pa'i don la dgongs nas rngog lo chen pos ngo bo nyid med par smra ba'i dbu ma/ sa lugs ba rnam kyis rnal 'byor spyod pa'i dbu ma/ gzhan dag phal mo che 'jig rten grags sde spyod pa'i dbu mar bkral te bod kyi 'grel tshul gsum mo/ /yang kun mkhyen bsod nams seng ges/

rigs pa'i gtsug rgyan gnyis kyi gzhung lugs la//
sde bdun gong 'og bsdebs nas 'chad pa dang //
rgya 'grel legs cha btus nas 'chad pa dang //
rang gi rnam rtog nyid kyis 'chad pa ste//
gangs ri'i khrod 'dir 'chad tshul rnam gsum las//
skye ba du mar rig lam goms byas nas//
skyon med brgyud pa'i man ngag dang ldan cing //

'jam dbyangs thugs kyi mkhyen pa mnga' ba yi//
sa skya pa ni 'chad tshul dang po bzhed/ /ces gsungs pa ltar/

sa paN ni tshad ma mdo dang / chos grags kyi sde bdun/ le'u dang po'i rang 'grel
rnams kyi brjod bya gzhung gong 'og sna tshogs su sil bur yod pa rnams rigs
mthun phyogs gcig tu bsdebs nas 'chad/ bod ston gzhan phal mo ches lha shAka
rgyan mchog rnams kyi 'grel pa'i legs cha btus nas 'chad/ rgyal tshab rje dang
mkhas grub rje gnyis ni rang gi rig pa'i sgos 'chad pa sde 'chad tshul gsum du
bzhed do//

EPISTEMOLOGIA W NAUKACH BUDDYJSKICH

gsung gi dbang phyug 'jam dpal dbyangs la phyag 'tshal lo//

ston pa yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas kyis dang por byang chub mchog tu thugs bskyed/ bar du bskal pa grangs med gsum du tshogs bsags/ mthar mngon par rdzogs par sangs rgyas nas chos ky'i 'khor lo rim pa gsum du bskor zhing / 'khor lo gsum po re re la'ang lung gi chos 'khor dang / rtogs pa'i chos 'khor gnyis gnyis su yod/ lung gi chos 'khor la yang sangs rgyas kyis gsungs pa'i bka' dang / de'i dgongs pa 'grel ba'i bstan bcos gnyis su yod/ bstan bcos la yang bka' spyi'i dgongs pa 'grel bar byed pa'i bstan bcos dang / bka' so so'i dgongs pa 'grel bar byed pa'i bstan bcos gnyis su yod/ dang po la yang / brjod bya gtan la 'bebs par byed pa'i bstan bcos dang / rjod byed dag par byed pa'i bstan bcos gnyis su yod/

dang po ni/ rig pa'i gnas lnga'i nang nas gtan tshigs ky'i rig pa dang / tshad ma'i bstan bcos rnam yin no/ /des na thar pa dang thams cad mkhyen pa 'thob par 'dod pa dag gis rig pa'i gnas lnga la mkhas par bya dgos te/ mdo sde rgyan las/ rig pa'i gnas lnga dag la mkhas par ma byas na//

phags mchog gis kyang thams cad mkhyen nyid mi 'gyur zhing / /zhes bshad pa'i phyir/

rig pa'i gnas lnga ni/ sgra rig pa dang / tshad ma rig pa/ bzo rig pa dang / gso ba rig pa/ nang rig pa dang lnga la byed/ de yang sgra rig pa dang tshad ma rig pa gnyis kyis grub mtha' ngan pa tshar gcod par byed pa dang / bzo rig pa dang gso ba rig pa gnyis kyis gzhan rjes su 'dzin par byed/ nang rig pas ni rang nyid kun shes par byed pa yin te/ mdo sde rgyan las/

de bas gzhan dag tshar bcad rjes su bzung phyir dang //

bdag nyid kun shes bya phyir de la de brtson bya/ /zhes bshad pa'i phyir/

tshad ma'i bstan bcos de la yang / phyi rol pa'i tshad ma'i bstan bcos dang / nang pa sangs rgyas pa'i tshad ma'i bstan bcos gnyis su yod/ nang pa sangs rgyas pa'i tshad ma'i bstan bcos ky'i srol thog mar 'byed pa po ni phyogs glang yab sras yin te/ slob

dpon phyogs kyi glang pos tshad ma'i bstan bcos thor bu ba brgya rtsa brgyad dang /
de dag gi don phyogs gcig tu bsdus pa tshad ma'i mdo kun las btus pa mdzad cing /
de'i dgongs pa 'grel bar byed pa la dpal chos kyi grags pas gtso bo lus lta bu'i bstan
bcos gsum dang / 'phros pa yan lag lta bu'i bstan bcos bzhi ste/ tshad ma'i bstan bcos
sde bdun mdzad pa yin no/ /gtso bo lus lta bu'i bstan bcos gsum ni/ rgyas pa'i bstan
bcos tshad ma rnam 'grel/ cung zad bsdus pa tshad ma rnam nges/ shin tu bsdus pa
tshad ma rigs thigs dang gsum la byed/ 'phros pa yan lag lta bu'i bstan bcos bzhi ni/
gtan tshigs thigs pa/ 'brel ba brtag pa/ rgyud gzhan sgrub pa/ rtsod pa'i rigs pa dang
bzhi la byed/

de dag gi brjod don bsdus na rtog ge'i lus brgyad du 'dus shing / rtog ge'i lus
brgyad ni/ mngon sum yang dag dang mngon sum ltar snang / rjes dpag yang dag
dang rjes dpag ltar snang / sgrub ngag yang dag dang sgrub ngag ltar snang / sun
'byin yang dag dang sun 'byin star snang gnyis te brgyad la byed pa yin te/ rigs
sgo las/

mngon sum dang ni rjes su dpag/

ltar snang bcas pa bdag rig byed//

sgrub pa dang ni sun 'byin ngag/

ltar snang bcas pa gzhan go byed/ /ces bshad pa'i phyir/

BUDDA JAKO UCIELEŚNIENIE POZNANIA WŁAŚCIWEGO

spyir tshad ma de la don gyi tshad ma dang / dpe'i tshad ma gnyis/ don gyi tshad
ma ni/ tshad ma'i skyes bu la byed/ dpe'i tshad ma ni/ mngon sum dang rjes dpag
gnyis la byed/ tshad ma mngon rjes gnyis po de rang bzor byas pa ni ma yin gyi/
bcom ldan 'das kyi gsung rab las gsungs so/ /zhes shes par bya ba'i phyir du slob
dpon phyogs kyi glang pos tshad ma mdo brtsam pa'i thog mar/

tshad mar gyur pa 'gro la phan bzhed pa//
ston pa bde gshegs skyob la phyag 'tshal nas//
tshad mar sgrub phyir rang gi gzhung kun las//
btus te sna tshogs 'thor rnams 'dir cig bya//

zhes bcom ldan 'das la tshad mar gyur pa'i sgo nas bstod phyag mdzad pa yin te/

de lta'i dngos don bstod pa ni//
de yi bstan pa nyid las ni//
tshad ma'i de nyid grub don te/ /zhes bshad pa'i phyir/

tshad ma mngon rjes gnyis po de bcom ldan 'das kyi gsungs pa yin te/ mdo las/
mig gi rnam par shes pas sngon po shes kyi sngon po'o snyam du 'dzin pa ni ma
yin no/ /zhes pas dbang po mngon sum de bstan/ dge slong dag gzugs shes pa
ni rnam pa gnyis te mig dang yid la brten pa'o/ /zhes pas yid kyi mngon sum de
bstan/ sems ni sems ma mchis pa ste/ sems kyi rang bzhin ni 'od gsal ba'o/ /zhes
pas rang rig mngon sum bstan/ chos rnams la chos kyi mig rdul med cing dri ma
dang bral ba rnam par dag pa thob bo/ /zhes pas rnal 'byor mngon sum de bstan
pa'i phyir/ rjes dpag yod pa ma bkag cing / rjes dpag gi rten gtan tshigs gsungs
pas rjes dpag gsungs par grub pa yin te/

rjes su dpag pa ma bzlog phyir//

cung zad skye ba'i bdag nyid can//
gang de thams cad 'gag chos yin/ /zhes bshad pa'i phyir/

bcom ldan 'das la tshad mar gyur pa'i sgo nas bstod pa'i rgyu mtshan ni/ gcer bu pa sogs phyi rol pa kha cig tshad ma'i skyes bu mi srid de/ tshad ma'i skyes bu yin na lkog gyur gyi don thams cad shes dgos pa las de shes pa med pa dang / de sgrub pa'i thabs med pa dang / thobs yod kyang de la nan tan du byed pa med pa'i phyir/ zhes brjod par byed de/

tshad ma lkog gyur don shes yin//
de sgrub byed kyang med pa'i phyir//
nan tan byed pa yod ma yin//
zhes ni kha cig rab tu brjod/ /ces bshad pa'i phyir/

yang phyi rol pa kha cig na re/ khyed kyi ston pa de thams cad mkhyen pa ma yin te/ lkog tu gyur pa'i don mang po ma shes pa dang / srid bu'i grangs mi mkhyen pa dang / rgyang ring po'i don mthong ba med pa'i phyir zhes zer/ dbang phyug pa kha cig ni/ dbang phyug lta bu rtag pa rang byung gi tshad ma yin gyi sgrub byed kyi thabs las byung ba'i tshad ma ni med do zhes zer/

de dag gi log rtog bsal ba'i phyir du nged kyi ston pa bcom ldan 'das de ni rgyu bsam sbyor phun sum tshogs pa thugs nyams su bzhes pa las 'bras bu don gnyis phun sum tshogs pa thugs rgyud la 'khrungs pas sgrub byed kyi thabs la ltos nas tshad mar gyur pa yin no/ /zhes shes par bya ba'i phyir du mdo'i mchod brjod du don phun sum tshogs pa drug gi sgo nas bcom ldan 'das la bstod pa mdzad pa yin no/ /rgyu bsam sbyor phun sum tshogs pa ni/ bsam pa phun tshogs 'gro la phan bzhed pa dang / sbyor ba phun tshogs ston pa gnyis la byed/ 'bras bu don gnyis phun sum tshogs pa ni/ rang don phun tshogs bde bar gshegs pa dang / gzhan don phun tshogs skyob pa gnyis la byed/ phyi rol pa de dag gi lan la/ rnam 'grel las/

tshad ma rtag pa nyid yod min//
dngos yod rtogs pa tshad phyir dang //

zhes dang /

blang dang dor bya'i de nyid ni//
thabs dang bcas pa rig mdzad pa//
gang de tshad ma nyid 'dod kyi//
thams cad rig mdzad ma yin no//

zhes dang /

'di yis srin bu'i grangs mkhyen pa//
nged la 'gar yang nyer mkho med//

ces dang /

gal te ring mthong tshad yin na//
tshur shog bya rgod bsten par gyis//

zhes gsungs shing / rigs gter las/

dgos pa'i don kun shes pa la//
mkhas rnams thams cad mkhyen zhes zer//
thams cad 'dus nas nyan pa la//
ba lang med kyang skyon ma yin/ /zhes bshad pa yin no//

'o na/ tshad mar gyur pa zhes pa'i tshad ma de gang zhe na/ de ni 'jug yul la bslu
ba med pa can gyi shes pa zhig yin no/ /zhes 'chad par byed pa la/ tshad ma bslu
med can shes pa/ zhes pa 'di byung / bslu ba med pa'i don de gang zhe na/ rang gi
'jug yul la don byed nus par gnas pa la byed pa yin no/ /zhes 'chad par byed pa la/
don byed nus par gnas pa ni/ mi bslu/ zhes pa 'di byung ba yin no/ /'o na tshad mar
'jog pa la de tsam gyis chog gam zhe na/ ma shes don gsal gyi rig pa yin pa zhig
kyang dgos so/ /zhes 'chad par byed pa la/ ma shes don gyi gsal byed kyang / /zhes
pa 'di byung/ 'o na de'i don gang yin zhe na/ de ni rang gi gzhal bya sngar ma shes
gsar du shes pa zhig la byed pa yin no/ /zhes 'chad par byed pa la/

rang gi mtshan nyid mi shes pa//
shes pa gang yin zhes dgongs phyir/ /zhes pa 'di byung /

des na bcom ldan 'das chos can/ tshad ma yin te/ mi bslu ba dang ma shes don
gsal gnyis ldan gyi rig pa yin pa'i phyir/ zhes 'chad par byed la/ de ldan bcom
ldan tshad ma nyid/ ces pa 'di byung / 'o na gyur pa zhes gsungs pa'i don gang
yin zhe na/ di ni sgrub byed kyi thabs la ltos nas tshad mar 'khrungs pa yin no/ /
zhes 'chad par byed pa la/

ma skyes pa ni zlog don du//
gyur pa nyid gsungs de yi phyir//

sgrub byed la ltos tshad yin rigs/ /zhes pa 'di byung /

'o na phan bzhed pa de ji lta bu zhig yin zhe na/ de ni brtse ba snying rje chen po
skye ba du mar goms pa zhig yin no/ /zhes 'chad par byed pa la/

rnam pa du mar thabs mang po//
yun ring dus su goms pa las//
de la skyon dang yon tan dag/
rab tu gsal ba nyid du 'gyur//
des na thugs kyang gsal ba'i phyir//
rgyu yi bag chags spangs pa yin//
thub chen gzhan don 'jug can gyi//
bse ru la sogs khyad 'di yin/ /zhes pa 'di byung /

'o na ston pa de ji lta bu yin zhe na/ de ni bden bzhi mi rtag sogs bcu drug mngon
sum du rtogs pa'i shes rab zhig la byed pa yin no/ /zhes 'chad par byed pa la/

de don phyir na thabs goms pa//
de nyid ston pa yin par 'dod//
grub las dang po 'byung ba'i phyir//
gnyis po 'di ni rgyu ru bshad/ /ces pa'i gzhung 'di byung /

'o na bde gshegs de ji lta bu zhe na/ de ni rgyu kun 'byung gi bag chags ma lus par
spangs pa'i spangs pa khyad par gsum ldan zhig yin no/ /zhes 'chad par byed pa
la/ rgyu spangs yon tan gsum bde gshegs/ /nyid yin/ zhes pa 'di byung /

'o na skyob pa de ji lta bu zhe na/ de ni rang gis ji ltar gzigs pa'i lam gzhan la
ston par mdzad pa zhig yin no/ /zhes 'chad par byed pa la/

de ni nyid gzigs lam gsungs pa//
'bras med phyir na brdzun mi gsung / /zhes pa 'di byung /

des na bcom ldan 'das tshad mar grub pa yin no/ /zhes 'chad par byed pa la/ de
phyir tshad yin/ zhes pa 'di byung / de yan chad kyis ni mdo'i mchod brjod kyi
don lugs 'byung du bshad pa'i sgo nas bcom ldan 'das tshad mar bsgrubs pa yin la/
mdo'i mchod brjod kyi don lugs zlog tu bshad pa'i sgo nas bcom ldan 'das
tshad mar sgrub pa ni/ bcom ldan 'das chos can/ skyob pa yin te/ bden bzhi phyin
ci ma log par ston par mdzad pa po yin pa'i phyir/ zhes 'chad par byed pa la/ yang

na skyob/ bden pa bzhi ni ston mdzad pa'o/ /zhes pa'i gzhung 'di byung / bstan
bya bden pa bzhi ni/

shes bya sdug bsngal gyi bden pa/
spang bya kun 'byung gi bden pa/
'thob bya 'gog pa'i bden pa/
rgyud la bsten bya lam gyi bden pa dang bzhi la byed cing /

sdug bsngal gyi bden pa ni nad dang 'dra ba dang / kun 'byung gi bden pa ni nad
kyi rgyu dang 'dra ba dang / 'gog pa'i bden pa ni nad dang bral ba dang 'dra ba
dang / lam gyi bden pa ni nad spong bar byed pa'i sman dang 'dra ba yin te/ rgyu
bla mar/

nad ni shes bya nad kyi rgyu ni spang bya la//
bder gnas 'thob bya sman ni bsten par bya ba ltar//
sdug bsngal rgyu dang de 'gog pa dang de bzhin lam//
shes bya spang bya reg par bya zhing bsten par bya/ /zhes bshad pa'i phyir/

de ltar bden pa bzhi yod pa las/ dang po sdug bsngal gyi bden pa 'chad par byed
pa la/

sdug bsngal 'khor ba can phung po//
goms las 'dod chags sogs gsal ba/ /zhes sogs byung /

kun 'byung gi bden pa 'chad par byed pa la/

re 'ga' ba nyid yin pas na//
sdug bsngal 'di rgyu bcas nyid grub/ /ces sogs byung /

'gog pa'i bden pa 'chad par byed pa la/

de ni gtan du ba min te//
rgyu la gegs sogs srid phyir ro/ /zhes sogs byung /

lam gyi bden pa 'chad par byed pa la/

bshad zin lam de goms pa las//
gnas gyur gal te gnas gyur kyang / /zhes sogs byung /

skyob pa sogs phyi ma phyi ma las bde bar gshegs pa sogs snga ma snga ma sngon
song du sgrub pa yin no/ /zhes 'chad par byed pa la/

skyob pa de nyid dang brtan dang //

ma lus khyad par mkhyen par grub/ /ces sogs byung /

des na bcom ldan 'das tshad mar grub pa yin no zhes 'chad par byed pa la/

gang phyir des na tshad ma nyid/ /ces pa 'di byung /

DEFINICJA I PODZIAŁ POZNANIA WŁAŚCIWEGO

'o na tshad ma tsam gyi mtshan nyid gang yin zhe na/ 'di la bzhed pa'i rnam grangs bkod pa dang / rang gi lugs bzhag pa gnyis/

dang po slob dpon lha dbang blo ltar na/ tshad ma bslu med can shes pa/ / zhes pas mi bslu ba'i rig pa tshad ma'i mtshan nyid du bstan/ ma shes don gyi gsal byed kyang / /zhes pas ma shes don gsal gyi rig pa tshad ma'i mtshan nyid du bstan zhing / de gnyis ka'ang tshad ma'i mtshan nyid rnam grangs pa yin no/ /zhes 'chad/

slob dpon rgyan mkhan po ltar na/ tshad ma bslu med can shes pa/ /zhes pas tha snyad pa'i tshad ma'i mtshan nyid bstan/ ma shes don gyi gsal byed kyang / /zhes pas don dam pa'i tshad ma'i mtshan nyid bstan pa yin no/ /zhes 'chad par byed de/ rigs gter las/

mi bslu ma shes don gsal gnyis//

rnam grangs pa'am phye ste smra/ /zhes bshad pa'i phyir/

lugs dang po la rigs gter bas skyon brjod pa ni/ 'o na mtshon bya tshad ma'i tha snyad de khyab che chung tha dad pa gnyis su thal/ de la mtshan nyid khyab che chung tha dad pa gnyis 'jog pa 'thad pa'i phyir/ zhes brjod par mdzad pa yin te/ rigs gter las/

mtshan nyid gnyis kyi 'jog na ni//

mtshon bya de yang gnyis su 'gyur/ /zhes bshad pa'i phyir/

slob dpon rgyan mkhan po'i lugs de la rigs gter bas skyon brjod pa ni/ 'o na rnam 'grel 'dir tshad ma spyi'i mtshan nyid ston byed kyi gzhung mi srid pa thal/ tshad ma bslu med can shes pa/ /zhes pas tha snyad pa'i tshad ma'i mtshan nyid bstan na/ tshad ma spyi'i mtshan nyid ma bstan/ ma shes don gyi gsal byed kyang / /

zhes pas ni don dam pa'i tshad ma'i mtshan nyid bstan nas tshad ma spyi'i mtshan
nyid ma bstan pa'i phyir/ zhes 'chad par byed de/ rigs gter las/

mtshan mtshon gnyis su 'dod na yang //
spyi mtshan cig pa mi srid 'gyur/ /zhes bshad pa'i phyir/

slob dpon chos mchog ni/ rnam nges las/ 'di dag gi don yongs su dpyad nas zhugs
pa na don bya ba la bslu ba med pa'i phyir/ zhes gsungs pa la bsten nas/ mi bslu ba
khyab par gsum ldan de tshad ma'i mtshan nyid du 'chad par byed/ khyad par gsum
ni/ ngo bo'i khyad par/ yul gyi khyad par/ byed las kyi khyad par dang gsum la byed/
de yang ngo bo'i khyad par dang / yul gyi khyad par gnyis kyi tshad ma'i mtshan
nyid kyi mi srid pa'i skyon sel bar byed/ byed las kyi khyad par gyis ni khyab ches
pa'i skyon sel bar byed/ ma khyab pa gcod tshul ni zur nas kha skong dgos pa yin
no/ /zhes 'chad par byed/ de la rigs gter mdzad pas skyon brjod pa ni/ de ni mi 'thad
de/ tshad ma'i mtshan nyid dang byed las so sor 'byed pa gzhung gi dgongs pa ma yin
zhing / ma khyab pa gcod tshul zur nas kha bskang dgos na mtshan nyid snga ma de
nyid skyon can du 'gyur ba'i phyir/ zhes 'chad par byed de/ rigs gter las/

ma khyab gcod tshul 'dir mi 'thad//
gnyis su 'byed pa dgongs pa min/ /zhes bshad pa'i phyir/

sbob dpon bram ze chen po ni/ bden pa'i don rtogs chos gsum ldan de/ tshad ma'i
mtshan nyid yin/ chos gsum ni/ yul gyi khyad par/ 'dzin stangs kyi khyad par/
byed las kyi khyad par dang gsum la byed do/ /zhes 'chad par byed/ de la rigs gter
bas skyon brjod pa ni/ bden pa'i don rtogs chos gsum ldan tshad ma'i mtshan nyid
du 'jog pa mi 'thad de/ de la mi dgos pa dang / ma khyab pa dang / mi srid pa'i
skyon gsum yod pa'i phyir/ zhes 'chad par byed de/ rigs gter las/

mi dgos ma khyab mi srid gsum//
bden pa'i don rtogs 'dod na yod/ /ces bshad pa'i phyir/

rngog lo chen po ni/ slob dpon chos mchog dang mthun par bzhed/ slob dpon
phywa pa ni/ bram ze chen po dang mthun par 'chad/ rigs gter ba rang gi lugs la
ni/ gzhung snga phyi bsdoms nas mi bslu ba dang ma shes don gsal gnyis tshogs
kyi rig pa/ tshad ma'i mtshan nyid yin te/ rigs gter las/

mi bslu ma shes don gsal gnyis//
rang mtshan rtogs pa don la mthun/ /zhes bshad pa'i phyir/

gnyis pa rang gi lugs la/ tshad ma la mtshan nyid/ dbye ba/ 'gal zla tshad min gyi blo bshad pa dang gsum du yod/

dang po ni/ dang por yongs su dpyad pa'i don la mi bslu ba'i rig pa/ tshad ma'i mtshan nyid yin/

'o na tshad ma mi bslu ba'i rig pa de/ rang gi rtogs pa'am tshad ma gzhan la brten nas rtogs pa yin zhe na/ rang gi ngo bo rig pa de ni rang nyid kyis mngon sum du rtogs pa yin la/ 'jug yul la mi bslu ba yin pa de la rang nyid kyis nges pa dang / tshad ma gzhan la brten nas nges dgos pa gnyis su yod do/ /zhes 'chad par byed pa la/

rang las rang gi ngo bo rtogs//

tha snyad las ni tshad ma nyid/ /ces pa 'di byung /

'dir rang nges gzhan nges kyi tshad ma'i rnam par gzhag pa la/ kha cig ni/ tshad ma'i tha snyad la nges pa rang stobs kyis 'dren nus pa dang mi nus pa la byed zer/ kha cig ni/ rang gi 'jug yul la nges pa rang stobs kyis 'dren nus pa dang mi nus pa la byed zer/ bod phyi ma kha cig ni/ rang gi gzhal bya'i bdag nyid yul steng na gnas pa med na rang nyid mi 'byung ba la nges pa rang stobs kyis 'dren nus pa dang mi nus pa la rang las nges dang gzhan las nges kyi tshad mar 'jog pa yin no zer/ rang las nges kyi tshad ma de la rigs gter ba ltar na/ don byed snang can gyi mngon sum/ goms pa can gyi mngon sum/ rang rig mngon sum/ rjes dpag dang bzhir yod de/ rigs gter las/

don rig gnyis dang rang rig dang //

rjes su dpag rnam rang las nges/ /zhes bshad pa'i phyir/

gzhan las nges kyi tshad ma de la/ dang po ba dang / yid ma gtad dang / 'khrul rgyu can gyi mngon sum dang gsum du yod de/ rigs gter las/

dang po ba dang yid ma gtad//

'khrul rgyu can rnam gzhan las nges/ /zhes bshad pa'i phyir/

slob dpon chos mchog ltar na/ gzhan las nges kyi tshad ma de la/ snang ba rang las nges shing bden pa gzhan las nges pa dang / spyi rang las nges shing khyad par gzhan las nges pa dang / snang ba nyid kyang gzhan las nges pa dang gsum du yod/

dang po ni/ don la me yin zhing rtog pas me yin min the tshom za dus kyi kha dog dmar 'bar ba 'dzin pa'i mngon sum lta bu la byed/ gnyis pa spyi rang las nges shing khyad par gzhan las nges pa ni/ don la sha pa yin zhing rtog pas sha pa yin min the tshom za dus kyi nags tshal gyi kha dog 'dzin pa'i mngon sum lta bu la byed/ gsum pa snang ba nyid kyang gzhan las nges pa ni/ nya physis la dngul du 'khrul dus kyi nya physis kyi kha dog 'dzin pa'i mngon sum lta bu la byed do/ /slob dpon phywa pas de la skyon brjod par mdzad cing /

rang gi lugs la/ gzhan las nges kyi tshad ma ni/ snang ba rang las nges shing bden pa'i cha gzhan las nges pa'i mngon sum kho na yin no/ /zhes zer/

gnyis pa dbye ba la/ tshad ma de la gzhal bya 'jal tshul gyi sgo nas dbye na/ mngon sum dang rjes dpag gnyis su grangs nges te/ tshad ma'i gzhal bya la rang mtshan dang spyi mtshan gnyis su grangs nges pa'i phyir/ zhes 'chad par byed pa la/ tshad ma mdor/

mngon sum dang ni rjes su dpag/
tshad ma'o mtshan nyid gnyis gzhal bya//
de la rab sbyor phyir tshad ma//
gzhan ni yod pa ma yin no/ /zhes dang /

rnam 'grel las/

gzhal bya gnyis phyir tshad ma gnyis/ /zhes dang /

rigs gter las/

gzhal bya gnyis phyir tshad ma gnyis//
de la grangs gzhan bkag phyir ro/ /zhes pa rnam byung /

tshad ma mngon rjes gnyis kyi dbye gzhi ni yang dag pa'i shes pa la byed pa yin te/ rigs gter las/

des na yang dag shes pa nyid//
tshad ma yin phyir dbye gzhir 'thad/ /ces bshad pa'i phyir/

tshad ma la mngon rjes gnyis su grangs nges pa'i don ni/ tshad ma mngon rjes gnyis las grangs mang mi dgos shing nyung na mi 'du ba la byed/ tshad ma la mngon rjes gnyis las grangs mang mi dgos te/ tshad ma yin na mngon rjes gang rung yin pas khyab pa'i phyir/ mngon rjes gnyis las nyung na mi 'du ba yin te/

tshad ma la mngon rjes gnyis ka srid pa'i phyir/ tshad ma mngon rjes gnyis su grangs nges par sgrub dgos pa'i rgyu mtshan ni/ rgyang 'phen pa tshad ma mngon sum gcig kho nar 'dod pa dang / rang sde kha cig tshad ma la mngon rjes gnyis kyi steng du lung tshad ma dang gsum du 'dod pa dang / kha cig de'i steng du sgra byung gi tshad ma dang bzhir 'dod pa dang / mu stegs tsa ra ka pa ni tshad ma bcu gcig tu 'dod pa sogs/ log par rtog pa du ma yod pa las/ de dag bsal ba'i phyir tshad ma la mngon rjes gnyis su grangs nges par sgrub par mdzad pa yin te/ gsum gcig grangs ni bsal ba yin/ /zhes bshad pa'i phyir/ gzhal bya la rang spyi gnyis su grangs nges pa'i rtags kyis tshad ma la mngon rjes gnyis su grangs nges par sgrub pa'i phyogs chos sgrub pa ni/ shes bya chos can/ gzhal bya rang spyi gnyis su grangs nges pa yin te/ gzhal bya la don dam par don byed nus pa dang mi nus pa gnyis su grangs nges pa'i phyir/ 'dra ba thun mong ba dang mi 'dra ba thun mong ma yin pa gnyis su grangs nges pa'i phyir dang / rjod byed sgra'i yul yin pa dang ma yin pa gnyis su grangs nges pa'i phyir dang / yul can gyi blo la yang brda dang rtsol ba sogs la ltos pa dang mi ltos pa'i blo gnyis su grangs nges pa'i phyir/ zhes 'chad par byed pa la/

don byed nus dang mi nus phyir//
 'dra dang mi 'dra nyid phyir dang //
 sgra'i yul dang yul min phyir//
 rgyu mtshan gzhan ni yod pa na//
 blo ni yod dang med phyir ro/ /zhes pa 'di byung /

gzhal bya la rang spyi gnyis su grangs nges na tshad ma la mngon rjes gnyis su grangs nges pas khyab pa yang yin te/ tshad ma'i 'jug yul la mngon gyur dang lkog gyur gnyis su grangs nges pa'i phyir/ zhes 'chad par byed pa la/

mngon sum lkog tu gyur pa las//
 gzhal bya gzhan ni yod ma yin/ /zhes pa 'di byung /

gsum pa tshad min gyi blo la/ mtshan nyid dang / dbye ba gnyis/
 dang po ni/ tshad ma'i 'gal zlar gyur pa'i rig pa de/ tshad min gyi blo'i mtshan nyid yin/ de la slob dpon phywa pa ltar na/ yid dpyod/ snang la ma nges pa/ bcad shes/ log shes/ the tshom dang lngar yod pa yin te/ rigs gter las/

yid dpyod snang la ma nges dang //
 bcad shes log shes the tshom lnga/ /zhes bshad pa'i phyir/

de la rigs gter bas skyon brjod pa ni/ yid dpyod dang bcad shes/ snang la ma nges
pa gsum/ blo rig zur du 'chad pa mi 'thad de/ yid dpyod ni the tshom gyi nang du
'dus pa dang / bcad shes ni dran pa'i nang du 'dus pa dang / snang la ma nges pa
mngon sum yang srid pa'i phyir/ zhes 'chad par byed de/ rigs gter las/

yid dpyod rtags la gtan ni ltos//
dam bca' tsam yin the tshom 'gyur/ /zhes sogs bshad pa'i phyir/

rigs gter ba rang gi lugs ni/ tshad min gyi blo la ma rtogs log rtog the tshom dang
gsum du yod de/ rigs gter las/

ma rtogs log rtog the tshom ste//
tshad ma'i 'gal zla rnam pa gsum/ /zhes bshad pa'i phyir/

ma rtogs pa'i blo la/ yul la ma zhugs nas ma rtogs pa dang / zhugs kyang ma
rdzogs pas ma rtogs pa dang / rdzogs kyang ma rnyed nas ma rtogs pa dang gsum
du yod de/ rigs gter las/

ma zhugs pa dang ma rdzogs dang //
rdzogs par gyur kyang ma rnyed pa'o/ /zhes bshad pa'i phyir/

log rtog la dbye na/ rtog pa log shes dang / rtog med log shes gnyis/ dang po la/
yul la log par rtog pa dang / dus la log par rtog pa dang / rnam pa la log par rtog
pa dang gsum du yod/ dang po ni/ nor bu'i 'od la nor bur 'dzin pa'i blo lta bu la
byed/ gnyis pa dus la log par rtog pa ni/ nyin phyed la mtshan phyed du 'dzin pa'i
blo lta bu la byed/ gsum pa rnam pa la log par rtog pa ni/ thug khra la sbrul du
'dzin pa'i blo lta bu la byed/

gnyis pa rtog med log shes la dbye na/ yid shes bslad pa dang / dbang shes
'khrul pa gnyis su yod de/ rtog med la'ang yid dbang gnyis/ /zhes bshad pa'i
phyir/ dang po ni/ rmi lam gsal snang gi shes pa lta bu'o// gnyis pa dbang shes
'khrul pa ni/ zla ba gnyis snang gi dbang shes lta bu la byed/

the tshom la dbye na/ mngon gyur dang / bag la nyal dang / cha mnyam pa
dang / shas cher 'dzin pa dang bzahir yod de/

mngon du gyur dang bag la nyal//
cha mnyam pa dang shas cher 'dzin/ /zhes bshad pa'i phyir/

O POJĘCIU POZNANIA WŁAŚCIWEGO

[12a] gnyis pa tshad ma'i mtshan nyid bya brag tu bshad pa la/ tshad ma ni shes pa'i khyad par yin pas thog mar shes pa'i mtshan nyid ni yul rig pa zhes bya ste/ rgyas pa las/

rnam shes yul 'dzin pa yi chos/ /zhes bshad pas so//

'o na dung dkar ser snang gi dbang shes la sogs pa rtog med log shes thams cad shes pa ma yin par 'gyur te/ yul rig pa med pa'i phyir zhe na/ rtog med log shes thams cad la rnam pa thams cad du yul med pa ni ma yin te/ don dam par shes pa kun rang gi ngo bo la mngon sum yin pa'i phyir te/ mdo las/

rtog pa'ang rang rig nyid du 'dod/ /ces dang /

rgyas pa las/

de phyir de la kun mngon sum/ /zhes gsungs pas so//

des na dung dkar ser snang gi dbang shes ni rang gis gzung ba'i ser po la shes pa ma yin par thal ba ni 'dod pa yin te/ ser po la btos nas rang dang gzhan gyi ngo bor gyur ba'i yul cung zad kyang ma rig pa'i phyir dang / ser po'i rnam pa la btos nas yul rig pa yin te/ de la rang rig pa'i mngon sum yin pa'i phyir ro/ /kha ba can pa la la dag gsal zhing rig pa shes pa'i mtshan nyid du 'dod pa la ni skyon 'di yod de/ rtog pa thams cad rang bzhin yul dang 'jug yul la shes pa ma yin pa'am/ de la gsal zhing rig pa yin pa gang rung du 'gyur ro/ /cis te rang gi ngo bo la gsal zhing rig pa yin pas skyon med ce na/ 'o na gsal zhing rig pa des rtog pa thams cad rang gi ngo [12b] bo la shes pa yin pa tsam zhig mtshon par nus kyang yul gzhan la shes pa yin par mtshon par mi nus pas mtshan nyid la ma khyab pa'i skyon chags pa dang rnam pa gcig tu na rtog pa thams cad rang gi ngo bo la mngon sum yin pa'i phyir zhe na/ yul dang gzung ba'i yul la'ang mngon sum du 'gyur ro//

shes pa la dbye na/ tshad ma dang tshad ma ma yin pa'i blo gnyis/ dang po la
yul rang dbang du yongs su dpyod pa'i yang dag pa'i shes pa gcig la tshad ma zhes
bya la/ de mtshon par byed pa'i mtshan nyid ni dang por rang gis yongs su dpyad
pa'i don la mi slu bar byed pa'i rig pa'o/ /rgyas pa la/

tshad ma bslu med can shes pa/ /zhes gsungs la/

de bzhin du 'bring dang / mdor bsdus pa las kyang / 'di dag gi don yongs su dpyad
nas 'jug pa na don bya ba la bslu ba med pa'i phyir ro zhes gsungs so/ /mi bslu ba'i don
yang tshad ma rang gis bstan pa ltar gyi don dang skyes bu 'phrad par byas pa la mi
bslu bar tha snyad byas pa'o/ /de'i don yang gnas lugs rtogs pa'i nges pa bskyed pa'i sgo
nas skyes bus yul de phyin ci ma log par khong du chud par byas pa las gzhan med do//

'o na ni nor bu'i 'od la nor bur 'dzin pa'i shes pa 'khrul pa'ang nor bu la mi bslu
bar 'gyur te/ des rang gis bstan pa'i don nor bu dang skyes bu 'phrad par byas pa'i
phyir ro/ /ma grub na mar me'i 'od la nor bur 'dzin pa dang / nor bu'i 'od la nor
bur 'dzin pa gnyis la nor bu thob pa dang mi 'thob pa'i khyad par med par 'gyur
ro zhe na/ [13a] de gnyis kyis dngos su nor bu mi thob par mtshungs kyang nor bu
thob byed ky'i rkyen gzhan gyi rgyu byed pa dang mi byed pa'i khyad par yod do/
/des na nor bu'i 'od la nor bur 'dzin pa'i shes pas dpyad pa'i don nor bu thob par
byed pa ma yin te/ rang gis nor bu dpyad pa'i yul der nor bu ma thob la/ phyis nor
bu thob pa'i yul der ma dpyad pas yul la 'khrul pa'i phyir ro/ /de'ang 'dis mdzod
kyi sgo drung lta bu nor bu'i 'od la dpyad nas don gnyir gyis zhugs pa na/ de las
gzhan pa'i yul/ mdzod phugs su nor bu rnyed pa'i phyir ro/ /'dir dogs pa 'di yod de/

tshad ma bslu med can shes pa//

zhes dang /

ma shes don gyi gsal byed kyang //

zhes pa 'di gnyis kyis tshad ma'i mtshan nyid rdzogs pa re re bstan pa'am/ yang
na gnyis kas mtshan nyid gcig bstan pa yin ces dpyod pa na/ 'di la slob dpon lha
dbang blo na re/ dang por bslu ba med pa'i shes pa 'di tshad ma'i mtshan nyid gcig
yin la/ ma shes don gsal gyi rig pa 'di yang tshad ma'i mtshan nyid gnyis pa yin
no zhes zer ro/ /de la rigs gter las/

mtshan nyid gnyis kyis 'jog na ni//

mtshon bya de yang gnyis su 'gyur/ /zhes 'byung yang /

slob dpon lha dbang blo'i bzhed pa de la skyon med de/ dang por mi bslu ba'i rig pa dang / ma shes don gsal gyi rig pa gnyis mtshan nyid don gzhan ma yin pa'i phyir dang / gzhan du na slob dpon phyogs kyi glang pos kyang tshad ma rig pa'i sgor bsgrub byar [13b] khas blangs pa phyogs kyi mtshan nyid du bshad pa dang / kun las btus su/ ngo bo kho na rang nyid dang / /zhes sogs mtshan nyid zur lnga ldan du bshad pa'ang skyon du 'gyur ro//

yang slob dpon rgyan mdzad pa na re/ dang por mi bslu ba'i rig pa tha snyad pa'i tshad ma'i mtshan nyid dang / ma shes don gsal gyi rig pa don dam pa'i tshad ma'i mtshan nyid yin la/ de'ang myong ba gnyis med kyi shes pa 'phags pa rnams kyi so so rang gi rig pa'i ye shes kyi yul du gyur pa de gsal bar myong ba yin te/ de ni don dam pa'ang yin la tshad ma'ang yin pas don dam pa'i tshad ma'o/ /tha snyad pa'i tshad ma ni so so skye bo'i rgyud kyi gzung ba dang 'dzin pa gnyis snang gi tshad ma rnams yin no zhes zer ro//

de ni yang dag pa ma yin te/ don dam pa'i tshad ma ni dang por mi bslu ba'i rig pa yin pa'i phyir tha snyad pa'i tshad mar 'gyur la/ tha snyad pa'i tshad ma yang ma shes don gsal gyi rig pa yin pas don dam pa'i tshad mar 'gyur ro/ /la la na re/ gzhung snga phyi gnyis bsdoms nas tshad ma'i mtshan nyid geig ston pas skyon med do zhes zer ro//

de'ang ma yin te/ ma shes don gyi gsal byed kyang / /zhes pa'i snga rol tu mtshan nyid snga ma la ma khyab pa dang / khyab ches pa dang / mi srid pa'i skyon spangs pa'i phyir ro//

slob dpon gyis tshad ma'i mtshan nyid gnyis gsungs pa'i don dang dgos pa ni 'di yin te/ dbang phyug pa dag dbang phyug rtag pa rang byung gi tshad mar 'dod pas/ de dag sun dbyung bar bya ba'i [14a] phyir du nged kyi bcom ldan 'das ni sngar ma shes pa'i don gsal bar byed pa'i tshad ma dang ldan pa'ang yin te/ sngar so so skye bo'i dus na ma shes pa'i don bden pa bzhi'i gnas lugs sgom stobs kyis gsar du shes pa'i phyir na kho bo cag gi ston pa tshad ma'i skyes bu'o zhes bstan pa'i phyir ma shes don gsal smos la/ de ltar bstan pas dbang phyug rang byung gis rtag pa'i tshad mar 'dod pa las bcom ldan 'das khyad par du 'phags par bstan par 'gyur te/ dbang phyug gis de kho na nyid sngar ma shes pa gsar du shes par mi 'dod pa'i phyir ro/ /bslu med can smos pas ni de lta bu'i log rtog sel bar mi nus te/ dbang phyug kyang bslu ba med par 'dod pa'i phyir ro/ /snga ma ni rigs mi mthun sel ba'i dbang du byas nas/ tshad ma ni bslu ba med pa can du rigs pas grub cing / 'jig rten du yang grags pa'i phyir 'jig rten grags pa dang mthun pa'i mtshan nyid bstan pa yin la/ phyi ma ni log rtog sel ba'i dbang du byas nas/ pra ma Na dang por 'jal ba la 'jug pas sgra bshad dang mthun pa'i mtshan nyid bstan pa yin pas gang rung re des kyang mtshon par nus so//

tshad ma de la ngo bo'i sgo nas rang las nges pa'i tshad ma dang / gzhan las nges pa'i tshad ma gnyis/ yul la 'jug tshul gyi sgo nas mngon sum dang / rjes

dpag gi tshad ma gnyis te/ rgyas par ni gzhung so so'i skabs su bshad pas chog
par bsams te 'dir ma bris so//

gnyis pa tshad ma [14b] ma yin pa'i blo'i mtshan nyid ni/ rang gis yongs su
dpyad pa'i yul la bslu ba'i rig pa'o//

dbye ba la rigs pa'i dbang phyug bya ba na re/ yid dpyod/ snang la ma nges
pa/ bcad shes/ log shes/ the tshom ste tshad min gyi blo ni lnga'o zhes bshad/ de
la rigs gter las/

yid dpyod snang la ma nges dang //

bcad shes log shes the tshom lnga/ /zhes zer ro//

zhes phyogs lnga ma brjod nas/

yid dpyod rtags la gtan mi ltos//

dam bca' tsam yin the tshom 'gyur//

zhes dang /

gal te snang la ma nges pa//

tshad ma min na mngon sum kun//

tshad ma min 'gyur mngon sum la//

nges pa nyid ni bkag phyr ro//

zhes dang /

mngon sum rtog bral da ltar ba//

bcad shes 'das pa dran pa yin//

yul dus 'dzin stangs 'gal ba la//

gzhi mthun pa ni ga la srid//

ces bkag nas/ rang gi lugs ni/

ma rtogs log rtog the tshom ste//

tshad ma'i 'gal zla rnam pa gsum/ /zhes gsungs so//

de la yid dbyod dang bcad shes gnyis ma rtogs pa'i blo las gzhan ma yin pa dang /
mngon sum dang bcad shes kyis gzhi mthun med pa ni bden mod kyi/ mngon sum
thams cad yul da ltar ba kho na la 'jug par ma nges te/ don rigs mngon sum gyi

gzung yul ni mngon sum rang gi dus su 'das zin par zhal gyis bzhes pa dang 'gal ba'i phyir dang / ma rtogs pa'i blo ni dbye gzhi yin pas dbye ba'i ya gyal du mi rigs pa'i phyir dang / ma rtogs pa'i blo la dbye na the tshom dang log shes gnyis [15a] su yod pa'i phyir dang / the tshom dang log shes gnyis ma rtogs pa'i blo min par 'gyur ba'i phyir ro/ /des na tshad min gyi blo thams cad the tshom dang log shes gnyis su grangs nges so//

gal te bcad shes ni tshad min gyi blo ma yin par 'gyur te/ the tshom dang log pa'i shes pa gang yang min pa'i phyir/ nges shes yin pa'i phyir zhe na/ bcad shes de nyid gang / yul snga phyi 'dra ba'am 'brel pa'i rgyu mtshan gyis gcig tu zhen pa ni the tshom can yang lta zhog log pa'i shes pa yin la/ rtags la ma brten pa thams cad ni the tshom nyid yin te/ 'thad ldan chen po las/

rtags la ma brten pa'i rnam par rtog pa thasama cad ni dogs pa'i gnas ma ldog pa'i phyor the tshom nyid yin no zhes gsungs shing rgyan las kyang gsungs so//

ci ste yang sgra mi rtag par 'dzin pa'i mngon sum mam rjes dpag gis drangs nas skyes pa'i sgra mi rtag par nges pa'i shes pa ni bcad shes so zhe na/ de lta bu'i nges shes de la ming ji skad du btags kyang rung tshad ma nyid yin te/ rgyu mtshan nam rtags la brten nas rang gi gzhal bya gsar du nges pa'i phyir/ gal te rang gi nyer len tshad ma snga mas bzung ba'i don 'dzin pa ma yin nam zhe na/ rang gi nyer len tshad ma snga ma'i stobs kyis sgra mi rtag pa tsam zhig nges pa yin gyi/ rang gi nyer len du gyur pa'i tshad ma'i yul yin min gang du'ang ma nges pa'i phyir ro//

gal te gtan tshigs ltar snang thams cad 'gal ba dang ma nges par 'gyur te/ tshad min gyi blo thams cad the tshom dang log shes [15b] gnyis su grangs nges pa'i phyir zhe na/ 'gal ba dang ma nges pa'i gtan tshigs ni phyogs chos can yin la/ ma grub pa'i gtan tshigs la phyogs chos med pas/ phyogs chos yod pa dang med pa'i khyad par yod cing the tshom dang log shes ni ma rtogs pa'i blo nyid du khyed rang yang bzhed pa'i phyir/ des na ga la mtshungs/ rnam pa gcig tu na/ gtan tshigs ltar snang thams cad ma grub pa'i gtan tshigs yin par thal/ tshad min gyi blo thams cad ma rtogs pa'i blo yin pa'i phyir zhes brjod na/ 'khor gsum ka la lan med par 'gyur ro//

gnyis pa gzhung gi don bshad pa la/ 'jug rten gyi grags pa dang mthun pa'i tshad ma'i mtshan nyid bshad/ sgra bshad pa dang mthun pa'i tshad ma'i mtshan nyid bshad pa'o//

dang po la mtshan nyid dngos/ de la skyon gsum spang ba/ des na tshad ma'i bstan bcos la don yod pa'o//

dang po ni/ phyogs kyi glang pos bcom ldan 'das la tshad mar gyur pa zhes bstod pa mdzad na/ de tshad ma yin par rigs pa gang gis grub ce na/ bshad pa/

tshad ma bslu med can shes pa//
 don byed nus par gnas pa ni//
 mi bslu/ zhes smos te/

shes bya ji lta ba dang ji snyed pa'i chos thams cad mngon sum du mkhyen pa la bslu ba med pa can gyi shes pa khyad par can dang ldan pas na 'gro ba ma lus pa 'khor ba las sgröl ba'i don byed nus pa dngos po'i gnas tshul la grub pa de ni bcom ldan 'das mi bslu ba'i skyabs gnas tshad mar sgrub pa'i rigs pa yin no/ /yang na bcom [16a] ldan 'das ni tshad ma yin te/ 'gro ba thams cad la phan par bzhed pa'i thugs rje chen po goms pa'i dbang gis 'gro ba rnams bslu ba med par rang nyid kyis sgrib gnyis spangs shing gnas lugs rtogs pa'i bde par gshegs pa de thob pa'i thabs mngon mtho nges legs kyi lam bstan nas de'i mi mthun phyogs las skyob par nus pa can gyi shes pa khyad par can dang ldan cing bsam pa phun sum tshogs pa'i sgo nas 'gro ba'i gnas skabs dang mthar thug gi don thams cad byed/ lam sbyor ba phun tshogs kyi rgyu las don de thob nus par gnas pa de ni gtan du mi bslu ba'i skyob par grub pa'i phyir/ bsgrub bya don gyi tshad ma de nyid sgrub byed tha snyad pa'i tshad ma dang sbyar na/ gzugs 'dzin mig shes ma 'khrul ba mtshan gzhi tshad mar mtshon/ gzugs la dang por bslu pa med pa can gyi shes pa yin pas so/ /de ji ltar na mi bslu ba yin ce na/ gzugs don byed nus par gnas pa de ni ji ltar gnas pa de ltar du rtogs pas na yul de la mi bslu ba yin no//

gnyis pa de la skyon gsum spang ba la/ ma khyab pa/ khyab ches pa/ mi srid pa'i skyon spang ba'o//

dang po ni/ gal te mi bslu bar ma grub pa'i phyir/ sgra byung gi tshad ma la ma khyab bo zhe na/ bshad pa/

sgra las byung ba yang //
 mngon par 'dod pa ston phyir ro//
 smra ba po yi byed pa'i yul//
 don gang blo la rab gsal ba//
 de la sgra ni tshad ma nyid/ /ces smos te/

ngag smra ba'i rtags las lha sbyin sems yod du rtogs pa'i sgra las [16b] byung ba'i rjes dpag de yang don du gnyer bya 'jug yul mngon par 'dod pa'i lha sbyin la sems yod par ston pa'i phyir na/ de rang gi 'jug yul la mi bslu bar grub ste/ rang smra ba po'i ngag gi byed pa'i yul brjod don gang yin pa de blo la rab tu gsal bar snang ba yod par sgrub pa de la rjod byed kyi sgra rnams ni tshad ma dang ldan pa'i sgrub byed yang dag nyid du 'dod pa yin no//

de ltar yin na rjod byed kyi ngag de nyid brjod bya'i don gyi sgrub byed du yang 'gyur ro zhe na/ de ltar yang ma yin no zhes bstan pa'i phyir/

don gyi de nyid rgyu can min/ /ces smos te/

brjod bya'i don gyi dngos po rnams rjod byed nyid kyi rgyu yang ma yin la/ rjod byed kyang brjod bya'i rgyu can 'bras bu min kyang brjod 'dod tsam gyis 'jug pa'i phyir/ rjod byed kyi ngag rnams gzhi 'ga' zhig tu rang gi brjod don sgrub pa la 'khrul ba yin no//

gnyis pa khyab ches pa'i skyon spang ba ni/ gal te mi bslu ba'i shes pa tshad ma'i mtshan nyid yin na/ gzugs 'dzin mngon sum gyi rjes su skyes pa'i gzugs 'dzin rtog pa la khyab ches pas skyon no zhe na/ bshad pa/

gzung ba 'dzin phyir kun rdzob ni//

mi 'dod/ ces smos te/

gzugs 'dzin mngon sum gyi rjes su skyes pa'i blo kun rdzob pa gzugs 'dzin rtog pa ni chos can/ gzugs la mi bslu bar mi 'dod de/ nyer len tshad ma snga mas gzung ba'i don la snga phyi gcig tu zhen nas 'dzin pa tsam yin pa'i phyir/

gsum pa mi srid pa'i skyon spang ba ni/ gal te mig gi dbang po la sogs pa mi [17a] bslu ba'i shes par ma grub cing tshad mar yang 'dod pas mtshan nyid mtshan gzhi la mi srid pa'i skyon no zhe na/ mig sogs dbang po tshad ma ma yin no zhes bstan pa'i phyir/

blo ni tshad ma nyid//

blang dang dor bya'i dngos po yi//

'jug la de gtso yin phyir dang //

yul rnam can ni tha dad pas//

blo yi rtogs pa tha dad phyir//

de yod na 'di yod phyir ro/ /zhes smos te/

dang por bslu ba med pa can gyi blo ni tshad ma nyid yin pa dang / mig sogs dbang po rnams tshad ma ma yin pa'i khyad par 'di yod de/ skyes bu'i blang bya dang dor bya'i dngos po yi don la 'jug ldog byed pa la dang por mi bslu ba'i shes pa de rgyu'i gtso bo yin pa'i phyir dang / mig sogs ni de ma yin pa'i phyir dang / dang por mi bslu ba'i shes pa la sngo ser sogs yul gyi rnam pa can gyi blo ni tha dad du yod pas sngo ser 'dzin pa'i blo yi rtogs par bya ba sngo ser yang tha dad pa'i phyir dang / sngo ser tha dad pa de yod na sngo ser gyi rnam pa tha dad pa 'di yang yod dgos pa'i phyir ro//

gsum pa tshad ma'i bstan bcos brtsams pa don yod pa la/ spyi'i don dang /
tshig gi don gnyis/

dang po ni/ gal te dang por bslu ba med pa'i shes pa tshad ma'i mtshan nyid
yin na/ mi bslu bar tshad ma rang las nges pa'am gzhan las nges pa gang yin/ dang
po ltar na 'ga' yang tshad ma dang tshad ma ma yin pa'i mtshan nyid la rmongs
pa med pa'i phyir tshad ma'i mtshan nyid ston pa'i bstan bcos don med par 'gyur
ro/ /gnyis pa ltar na yang [17b] rang mi bslu bar nges byed kyi tshad ma de la yang
nges byed gzhan zhig dgos la/ phyi ma de la yang nges byed gzhan zhig dgos pas
thug med du 'gyur ba'i phyir mthar gang yang mi bslu bar nges par mi 'gyur ro
zhe na/ 'di la mtha' gcig tu rang las nges pa'am gzhan las nges par 'gyur ba'i nges
pa ni med kyi/ kha cig ni rang las nges par 'gyur la/ 'ga' zhig ni gzhan las nges par
'gyur ro/ /de la rang rig pa'i mngon sum rnams ni rang kho na las nges par 'gyur
te/ shes pa rang gi ngo bo nyams su myong ba la rmongs pa med cing myong ba'i
cha de yang rang rig pa'i yul yin pa'i phyir ro/ /ci'i phyir ma rmongs zhe na/ yul
'ga' zhig la phyin ci log tu sgro 'dogs pa'i sgo nas yul de la rmongs pa ni yul de'i
thun mong ma yin pa'i rang gi ngo bo shin tu gsal bar nyams su ma myong ba las
yin te/ dper na mig shes kyis nya phyis kyi thun mong ma yin pa'i ngo bo gsal bar
shin tu nyams su ma myong bas nya phyis la dngul du sgro 'dogs pa skye ba bzhin
no/ /des na rang gi ngo bo shin tu gsal bar nyams su ma myong ba'i shes pa ni med
de/ yod na shes pa ma yin par thal ba'i phyir ro/ /des na shes pa'i ngo bo myong
ba ma yin par sgro 'dogs pa dang the tshom za ba'i skyes bu su yang med do/ /de'i
phyir/ rang las rang gi ngo bo rtogs/ /zhes gsungs pa yin no//

de ltar na ser skya bas bde ba dang sdug bsngal bems por sgro 'dogs par mi
rigs so zhes na/ de dag rang gi grub pa'i mtha' la mngon par zhen pa'i dbang [18a]
las myong ba la shes pa'i tha snyad ma thogs pas bde ba dang sdug bsngal la bems
por sgro 'dogs pa yin gyi/ myong ba ma yin par sgro 'dogs pa cung zad kyang
med de/ bde ba dang sdug bsngal sim pa dang gdung bar shin tu gsal bar nyams
su myong ba'i phyir ro/ /des na ser skya ba la bde sogs shes pa'i tha snyad tsam
bsgrub dgos kyi don sgrub dgos pa med do//

rjes su dpag pa yang rang las nges pa kho na ste/ rang nyid nges pa'i bdag nyid
yin pa'i phyir ro//

dbang po'i mngon sum ni rnam pa gnyis te/ don byed par snang ba dang / 'jug
par byed pa'i mngon sum mo//

dang po ni/ bsreg pa dang 'tshed pa dang khros dang btung ba la sogs pa rang
gi 'jug yul gyis thun mong ma yin pa'i 'bras bu bskyed pa'i nus pa gsal por rtogs
pa'i me dang chu'i kha dog mthong ba'i mngon sumalta bu ste/ de dag ni rang las
nges pa kho na yin te/ rang gi 'jug yul gyis thun mong ma yin pa'i 'bras bu bskyed
pa'i nus pa gsal por mthong ba'i phyir ro/ /ji skad du 'thad ldan las/ nus pa nges

par yang rjes su dpaḡ pa dang don byed par snang ba'i mngon sum ni rang kho na las 'gyur ro zhes gsungs so//

'jug par byed pa'i mngon sum de yang gnyis te/ goms pa can dang / 'khrul rgyu can no//

dang po ni/ rang gi 'jug yul nges pa'i 'gal rkyen phyi nang gi 'khrul rgyu dang / gsal byed ni mthun pa la sogs pa med cing / mthun rkyen yul de nye bar yod pa dang / yul de lan gcig [18b] min par mthong zhing de'i tha snyad yang dang yang du goms par byas pa ste/ dper na rang rig pa gsal bor mthong ba'i mngon sum lta bu'o/ /de dag ni rang las nges par 'gyur te/ ji skad bshad pa'i 'gal rkyen med cing mthun rkyen tshang ba'i phyir ro//

ji skad du 'thad ldan las/ 'jug par byed pa'i mngon sum yang la la ni rang kho na las gyur te/ 'khrul par dogs pa mtha' dag bsal nas rang bzhin gyi khyad par khong du chud pa gang yin pa'o/ /zhes gsungs so/ /'khrul rgyu can ni phyi nang gi 'khrul rgyu 'ga' zhig las rang gi thun mong ma yin pa'i 'jug yul nges pa'i gegs su gyur pa'i the tshom bskyed pa'i mngon sum ste/ de dag thams cad ni rang las phyis 'byung ba'i don byed snang can gyi mngon sum mam/ rang gi 'jug yul la mi 'khrul ba'i rtags la brten pa'i rjes dpaḡ las rang gi 'jug yul nges pas gzhan las nges pa kho na yin no/ /de lta bu'i mngon sum yang gang zhe na/ me'am 'on te ke shu ka'i phung po yin nam snyam du the tshom skyed par byed pa'i me'i kha dog 'dzin pa'i mngon sum lta bu ste/ de'ang phyis rang gis mthong ba'i dmar 'bar ba de bsreg 'tshed sogs me'i don byed par mthong ba'i mngon sum mam/ du ba la sogs pa me la mi 'khrul pa'i rtags 'ga' zhig mthong ba las rang nyid me la mi bslu ba'i tshad mar nges par 'gyur ro//

'o na the tshom skyed byed kyi mngon sum dang pos 'jug yul thob par byas sam/ 'on te nges pa skyed byed kyi mngon sum phyi mas thob bam/ [19a] dang po ltar na mngon sum phyi ma tshad ma ma yin par 'gyur la/ gnyis pa ltar na dang po tshad ma ma yin par 'gyur ro zhe na/ phyi ma la mi bltos par dang po kho nas thob par byas pa yang ma yin te/ des ni me'am 'on te mi ma yin snyam pa'i mtha' gnyis su dogs pa'i the tshom tsam zhig bskyed la/ de lta bu'i the tshom las kyang me thob par mi nus te/ me yin pa dang ma yin pa'i mtha' gnyis su gnas pa'i don ni 'ga' yang skyes bus thob pa med pa'i phyir ro/ /snga ma la bltos pa med par phyi ma kho nas kyang me thob pa ma yin te/ snga mas the tshom bskyed nas me don gnyer gyi skyes bu yul der 'jug par 'gyur zhing / der zhugs pas me dang nye ba'i stobs kyis me'i rang bzhin shin tu gsal bar rtogs pa'i mngon sum skye la/ de'i stobs kyis nges pa skye zhing nges pa'i dbang gis me thob pa'i phyir ro/ /de ltar na snga mas brgyud nas nges pa bskyed la/ phyi mas dngos su nges pa bskyed pas gnyis kas kyang nges pa thun mong du bskyed pas tshad ma'i bya ba rdzogs pa'i phyir gnyis ka'ang tshad mar 'gyur ba kho

na'o/ /de la snga ma ni ji srid nges pa ma skyes pa de srid du tshad ma'i bya ba
ma rdzogs pa'i phyir tshad mar mi 'gyur la/ phyis nges pa skyes pa na 'gags zin
pas rang gi ngo bo nye bar mi gnas pa'i phyir don dam par tshad mar mi rigs
mod/ 'on kyang phyis nges pa skyes pa na tshad ma'o zhes tha snyad du byas pa
tsam yin te/ de'i dbang du mdzad nas/

tha snyad las ni tshad ma nyid/ /ces gsungs pa yin [19b] no//

dang po ba'i mngon sum ni gtan ma mthong ba'i ba men gsar du mthong ba'i
mngon sum lta bu ste/ yid gzugs mdzes la lhag par chags pa'i sgra 'dzin mngon
sum ni yid ma gtad pa'i mngon sum yin no/ 'di la rigs gter las/

don rig gnyis dang rang rig dang //

rjes su dpag rnam rang las nges//

dang po ba dang yid ma gtad//

'khrul rgyu can rnam gzhan las nges/ /zhes 'byung yang /

mngon sum dang po pa ni mtha' gcig tu gzhan las nges kyis tshad mar gnas pa
med de/ dper na sngar gtan ma mthong ba'i ba men gsar du mthong ba'i mngon
sum des 'di ni ba glang yin nam/ 'on te ba men yin snyam pa'i the tshom bskyed
na gzhan las nges su 'gyur la/ pa men dang nye ba'i stobs kyis ba men gyi thun
mong ma yin pa'i rang bzhin shin tu gsal bar mthong zhing mthong ba ltar nges
pa skyes na ba men gyi tha snyad ma thogs su zin kyang rang las nges pa kho na
yin no/ /yid ma gtad pa'i mngon sum yang 'khrul rgyu can ma rtogs pa'i gzhan las
nges su mi 'gyur te/ de dag gis rang stobs kyis ma nges pa yang sgro 'dogs dang
the tshom bskyed pa'i sgo nas yin la/ sgro 'dogs dang the tshom dag sngar bshad
pa'i phyi nang gi 'khrul rgyu de dag las ma 'das pa'i phyir ro//

gnyis pa tshig gi don ni/

rang las rang gi ngo bo rtogs//

tha snyad las ni tshad ma nyid//

bstan bcos rmongs pa zlog byed yin/ /ces smos te/

tshad ma 'ga' zhig ni rang nyid las rang gi ngo bo mi bslu bar rtogs pa'ang [20a]
yod la/ 'ga' zhig ni tha snyad bsgrub pa'i rtags las ni rang gi ngo bo mi bslu bar
nges dgos pa'i tshad ma nyid kyang yod pas tshad ma'i mtshan nyid bstan pa'i
bstan bcos ni gang dag rang rig pa'i mngon sum dang rjes su dpag pa la sogs pa
tshad mar rang las nges pa rnam kyis tshad ma'i tha snyad mi shes pa'i rmongs

pa zlog byed du byas pa yin pas tshad ma'i mtshan nyid ston pa'i bstan bcos don med pa ma yin no//

gnyis pa sgra bshad pa dang mthun pa'i tshad ma'i mtshan nyid bshad pa ni/ gal te dang por mi bslu ba'i shes pa kho na'am mtshan nyid gzhan yod ce na/ bshad pa/

ma shes don gyi gsal byed kyang / /zhes bya ba smos te/

snga ma kho nar ma zad bcom ldan 'das ni sngon so so skye bu'i gnas skabs su ma shes pa bden pa bzhi'i don gyi gnas tshul gsar du mngon sum du gsal bar mkhyen cing gzigs par byed pa'i tshad ma dang ldan pas kyang tshad mar grub bo/ /'di ni mtshon bya mchon byed dpe'i tshad ma la yang sbyar bar bya ste/ dper na gzugs 'dzin mig shes ma 'khrul bas sngar ma shes pa'i don gzugs kyi dngos po gsal bar byed pa de dag kyang tshad ma yin pa bzhin no zhes pa'o/ /kyang zhes pa ni dang por mi bslu ba tshad ma'i mtshan nyid yin par ma zad ces pa'o/ /gnyis ka mtshan nyid don gzhan ma yin no/ /'di yi rnam dpyad ni/ ma shes pa dang don dang gsal byed gsum gyis rim pa ltar kun rdzob pa'i shes pa dang / rtog med 'khrul [20b] shes dang / dbang po gzugs can sogs tshad ma yin pa gcod do// gzhan dag na re/

rang gi ngo bo rtags 'og tu//

spyi yi rnam par shes pa thob/ /ces smos te/

ma shes don gyi gsal byed tshad ma'i mtshan nyid yin na/ 'i na gzugs rang gi ngo bo rtogs pa'i 'og tu gzugs kyi spyi 'dzin pa yi rnam par shes pa yang tshad mar rigs pas thob ste/ des sngar ma shes pa'i spyi gsor du shes pa'i phyir zhe na/ bshad pa/

rang gi mtshan nyid mi shes pa//

shes pa gang yid zhes dgongs phyir//

rang gi mtshan nyid dpyad phyir ro/ /zhes smos te/

gzugs kyi spyi 'dzin pa'i rnam par shes pa ni tshad mar mi 'gyur te/ rang gi mtshan nyid sngar mi shes pa gsar du shes pa gang yin pa kho na tshad ma'o zhes dgongs nas spyi 'dzin rnam shas tshad mar mi bzhed pa'i phyir te/ 'bras bu don gnyer gyi skyes bu thams cad 'jug yul rang gi mtshan nyid kho na la dpyad nas 'jug pa'i phyir ro//

gnyis pa mtshan nyid de dag dang ldan pa'i bcom ldan 'das tshad mar grub pa ni/

de ldan bcom ldan tshad ma nyid/ /ces smos te/

dang por bslu ba med pa'i shes pa dang ma shes don gyi gsal byed de tshad ma'i mtshan nyid de gnyis dang ldan pas na bcom ldan 'das tshad ma nyid du grub bo/ /bsgrub bya don gyi tshad ma la sbyar nas/ 'gro ba thams cad la bslu ba med par phan par bzhed pa'i bsam pa phun sum tshogs pa'i rgyu las gnas skabs mngon mtho dang / mthar thug nges par legs pa'i lam gsungs pas/ ngan 'gro dang srid pa dang dman [21a] ba las skyob par mdzad pa'i phyir dang / sngar lam de lta bu ma shes pa sbyor ba phun sum tshogs pa ston pas rang nyid kyis dang por mkhyen pa'i bde bar gshegs pa gdul bya la gsar du gsal bar shes par mdzad pas tshad ma'i mtshan nyid de gnyis ka dang ldan pa'i phyir bcom ldan 'das tshad ma nyid du grub bo/ /ji skad du rgyan las/ mtshan nyid gnyis po 'di ni bcom ldan 'das la yang ma god par snang ste/ ji ltar nye bar bstan pas mtho ris dang byang grol gyi lam mthong bar mdzad pa'i phyir dang / khyab 'jug dang dbang phyug la sogs pas ma mthing ba de kho na ston par mdzad pa'i phyir ro/ /zhes so//

BIBLIOGRAFIA

Teksty źródłowe

Skróty

- G – Go rams pa bsod nams seng ge, *sde bdun mdo dang bcas pa'i dgongs pa phin ci ma log par 'grel ba tshad ma rigs pa'i gter gyi don gsal bar byed pa* In: *dpal sa skya pa'i tshad ma rig pa'i gzhung gces bsdus*, New Delhi: Institute of Tibetan Classics, 2006 (*bod kyi gtsug lag gces bdus* vol. 20).
- K – VII Karma pa chos grags rgya mtsho, *tshad ma legs par bshad pa thams cad kyi chu bo yongs su ,du ba rigs pa'i gzhung lugs kyi rgya mtsho*, Varanasi, Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies (Kargyud Relief and Protection Committee), 1999, Vol. I.
- ND – rnam rgyal grags pa, *skye dgu'i bdag po la rigs lam gsal byed*, in: *blo gros mtha' yas pa'i mdzod*, Kathmandu: Rigpe Dorje Publications, 2009, Vol. 12.
- PV – *Pramāṇavārttika-kārikā* [*Tshad ma rnam 'grel*] sDe dge 4210, Y. Miyasaka (red.) (Sanskrit-Tibetan), *Acta Indologica* 2 (1971–72).
- PVIn – Steinkellner Ernst (red.), Dharmakīrti's *Pramāṇaviniścaya*, chapter 1–2. Beijing/Vienna: China Tibetology Publishing House/Austrian Academy of Sciences Press, 2007.
- Vetter Tilmann, Dharmakīrti's *Pramāṇaviniścaya* 1. Kapitel: *Pratyakṣam*. Einleitung, Text der tibetischen Übersetzung, Sanskritfragmente, deutsche Übersetzung, Wien: Kommissionsverlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1966.
- PS – Dignāga *Pramānasamuccaya*, P 5700.
- PSV – Dignāga *Pramānasamuccayavṛtti*.
- TR – Sa skya Pandita, *Tshad ma rigs pa'i gter gyi rtsa ba dang 'grel*, Varanasi, Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies (Sakya Students' Union), 2008.

- kong sprul blo gros mtha' yas, *gzhan stong dbu ma chen po'i lta khrid rdo rje zla ba dri ma med pa'i 'od zer w: blo gros mtha' yas pa'i mdzod*, Kathmandu: Rigpe Dorje Publications, 2008, t. XVI, ss. 17–204.
- *rnam par shes pa dang ye shes 'byed pa'i bstan bcos kyi tshig don go gsal du 'grel pa rang byung dgongs pa'i rgyan ces bya ba bzhugs so*, [w:] *dbu ma gzhan stong skor bstan bcos phyogs bsdus deb dang po bzhugs so. A Collection of Works on Shen-tong School of Madhyamika Philosophy*, Gangtok 1990, ks. 1, ss. 63–129.
- *theg pa'i sgo kun las btus pa gsung rab rin po che'i mdzod bslab pa gsum legs par ston pa'i bstan bcos shes bya kun khyab*, Delhi: Shechen Publications, 1997, vol. 1.
- 'jam dbyangs blo gter dbang po, *Tshad ma rigs gter gyi mtshan 'grel sde bdun gsal ba'i sgron me w: Tshad ma rigs gter rtsa ba dang 'grel pa bzhugs*, Sichuan: People's Press, 2008.
- rtsa ba phyogs bsdus bzhugs so*, Sarnath, Varanasi: Kargyud Relief & Protection Committee, 2009 (Central Institute of Higher Tibetan Studies).
- bcom ldan rigs pa'i ral gri, *tshad ma sde bdun rgyan gyi me tog*, Pekin: krung go'i bod rig pa dpe skrun khang, 2007.

Przekłady tekstów źródłowych

Dignaga:

- Hattori Masaaki, *Dignāga, On perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968 (Harvard Oriental Series 42).
- Tucci Guisepppe, *Pre-Dinnāga's Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*, Kathmandu: Pilgrims Book House, 1998.
- Tucci Giuseppe, *The Nyāyamukha of Dignāga*, Heidelberg: Materialien zur Kunde des Buddhismus, 1930.
- Hayes Richard, *Dinnāga's Views on Reasoning* (svārthānumana), „Journal of Indian Philosophy”, vol. 8, 1980, ss. 219–277 (zawiera pełne tłumaczenie drugiego rozdziału dotyczącego wnioskowania dla pożytku własnego).
- Hayes Richard P., *Dignaga on the Interpretation of Signs*, Dordrecht: Kluwer, 1988, ss. 231–309 (zawiera przekłady rozdziałów II i V, dotyczących teorii pojęć).
- Pind Ole Holten, *Dignāga's Philosophy of Language. Pramāṇasamuccayavṛtti on anyāpoha*, Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2016.
- Chi R.S.Y., *Buddhist Formal Logic. A Study of Dignāga's Hetucakra. K'uei-chi's Great Commentary on the Nyāyapraveśa*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.
- He Huanhuan, van der Kuijp Leonard W.J., *Once Again on the *Hetucakraḍamaru: Rotating the Wheels*, „Journal of Indian Philosophy”, vol. 44, 2016, ss. 267–302.
- Randale H.N., *Fragments from Dinnāga*, Delhi–Varanasi–Patna: Motilal Banarsidass, 1981.

Dharmakīrti:

- Gokhale Pradeep P., *Hetubindu of Dharmakīrti*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1997,
- Gokhale Pradeep P., *Vādanyāya of Dharmakīrti. The Logic of Debate*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1993.
- Jha V.H., *The Philosophy of Relations (Containing the Sanskrit Text and English Translation of Dharma Kīrti's Saṃbandhaparikṣā with Prabhācandra's Commentary)*, Delhi: Sri Satuburu Publications, 1990.
- Hayes Richard P., Gillon Brendan S., *Introduction to Dharmakīrti's theory of inference as presented in Pramāṇavārttika Svopajñavṛtti 1–10*, „Journal of Indian Philosophy”, vol. 19, 1991, ss. 1–73,
- Hayes Richard P., Gillon Brendan S., *Dharmakīrti on the role of causation in inference as presented in Pramāṇavārttika Svopajñavṛtti 11–38*, „Journal of Indian Philosophy”, 36, 2008, ss. 335–404.
- The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. An English Translation of the First Chapter with the Autocommentary and with Elaborate Comments [kārikās I–LI]*, przeł. Satkari Mookerjee i Hojun Nagasaki, Patna: Nava Nālandā Mahāvihāra, 1964.
- Steinkellner Ernst, *Dharmakīrti's Hetubinduḥ*, Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1967, t. I, II,
- Steinkellner Ernst, *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ. Zweites Kapitel: Svārthānumānam. Teil 1: Tibetischer Text und Sanskrittexte*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1973.
- Steinkellner Ernst, *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ. Zweites Kapitel: Svārthānumānam. Teil 2: Übersetzung und Anmerkungen*, Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979.
- Tillemans Tom F.J., *Dharmakīrti's Pramāṇavārttika. An annotated translation of the fourth chapter (parāthānumana)*, vol. 1 (k. 1–148), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000.
- Vetter Tilmann, *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya 1. Kapitel: Pratyakṣam*. Einleitung, Text der tibetischen Übersetzung, Sanskritfragmente, deutsche Übersetzung, Wien: Kommissionsverlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1966.
- Wyman Alex, *A Millennium of Buddhist Logic*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1999, ss. 45–77 (*Nyāyabindu* wraz z komentarzem Kamalaszili, ss. 75–100).
- Stcherbatsky Fiodor Th., *Buddhist Logic*, Delhi: LPP, 1999, t. II (*Nyāyabindu* wraz z komentarzem Dharmottary).

Inne:

- Annambhatta Śrimad, *Krótki wykład zagadnień [debaty] i Objasnienie zagadnień [debaty]*, przeł. Maciej St. Zięba, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. Marta Kudelska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2002, ss. 107–131.
- Bhadanta Vasumitra, *Traktat sarwastiwady o pięciu elementach*, przeł. Maciej St. Zięba, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. Marta Kudelska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2002, ss. 223–237.
- Bu-ston, *The History of Buddhism in India and Tibet*, przeł. Ernst Obermiller, Delhi: Sri Satguru Publications, 1999.
- Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. Marta Kudelska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2002.
- Gangesia Upadhjaja, *Święty klejnot poznania prawdy*, przeł. Jarosław Szczepankiewicz, Maciej St. Zięba, w: *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. Marta Kudelska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2002, ss. 133–145.
- Kaba Paltseg Lotsawa, *A Manual of Key Buddhist Terms. Categorization of Buddhist Terminology with Commentary*, przeł. Thupten K. Rikey, Andrew Rushin, Delhi LTWA, 1992.
- Kant Immanuel, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1959, t. I.
- VIII Karmapa Mikjo Dordże, *Pochodnia madhjamiki szentong*, przeł. Artur Przybyślawski, Warszawa: Iskry 2012.
- Mipham Jamgon, *Gateway to knowledge*, przeł. Erik Pema Kunzang, Hong Kong – Kathmandu – Esby: Rangjung Yeshe, 2012, t. IV.
- Musaschi Tachikawa, *A sixth-century manual of Indian logic (A translation of the Nyāyapraveśa)*, „Journal of Indian Studies”, vol. 1, 1971, ss. 111–145.
- Nagardżuna, *Filozofia pustki i współzależnego wylaniania*, przeł. Artur Przybyślawski, Kęty: Marek Derewiecki, 2014.
- Nauka o nie-ja i o powstawaniu w zależności*, przeł. Marek Mejer, [w:] Marek Mejer, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa: Prószyński i S-ka 2001, ss. 257–261.
- Przybyślawski Artur, *Cognizable Object in Tshad ma rigs gter according to Go rams pa*, „Journal of Indian Philosophy” 2015, DOI: 10.1007/s10781-015-9290-7.
- Przybyślawski Artur, *States of non-cognizing mind in Tshad ma rigs gter according to Go rams pa*, „Journal of Indian Philosophy”, vol. 44, 2016, ss. 393–410.
- Siantarakszita, *Kompendium prawdy*, przeł. Maciej St. Zięba, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. Marta Kudelska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2002, s. 267–274.
- Tola Fernando, Dragonetti Carmen, *Being as Consciousness. Yogācāra Philosophy of Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2004.
- Wasubandhu, *Dowód na wyłączne istnienie treści świadomości w dwudziestu strofach*, przeł. Piotr Balcerowicz, „Studia Indologiczne”, vol. 6, 1999, ss. 36–44.

Opracowania

- Berriedale Keith A., *Vasubandhu and the Vādaividhi*, „The Indian Historical Quarterly”, t. IV, No.2, 1928, ss. 221–227.
- Boisvert Mathieu, *The Five Aggregates. Understanding Theravada Psychology and Soteriology*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1997.
- Burchardi Anne, *The Role of Rang rig in the Pramāna-based Gzhan stong of the Seventh Karmapa*, [w:] Roger R. Jackson, Matthew T. Kapstein (red), *Mahāmudrā and the bKa’-brgyud Tradition*, IITBS 2011 [PIATS 2006: Proceedings of the Eleventh Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Königswinter 2006], ss. 317–344.
- Chakrabarti Kisior Kumar, *The Logic of Gotama*, Honolulu: University Press of Hawaii, 1977.
- Dreyfus Georges B.J., *Dharmakīrti’s Definition of pramāṇa and its Interpreters*, [w:] Ernst Steinkellner (red.), *Studies in the Buddhist epistemological tradition. Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference, Vienna, June 11–16, 1989*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1991, ss. 19–38.
- Dreyfus Georges B.J., *Getting oriented in the Tibetan Tradition: A contribution*, [w:] Shoryu Katsura (red.), *Dharmakīrti’s Thought and its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999, ss. 25–36.
- Dreyfus Georges B.J., *Recognizing Reality. Dharmakīrti’s Philosophy and Its Tibetan Interpretations*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1997.
- Dunne John D., *Foundations of Dharmakīrti’s Philosophy*, Boston: Wisdom Publications, 2004.
- Filozofia kultury z perspektywy tybetańskiej*, [w:] Anna Wójcik, Piotr Mróz (red.), *Filozofia kultur Wschodu*, Kraków: Libron, 2015, ss. 77–102.
- Frauwallner Erich, *Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung*, [w:] Erich Frauwallner, *Kleine Schriften*, Wiesbaden: Franz Steiner, 1982.
- Frauwallner Erich, *Historia filozofii indyjskiej*, przeł. Leon Żylicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1990, t. I, II.
- Gorkhale Pradeep P., *Inference and Fallacies Discussed in Ancient Indian Logic. With Special Reference to Nyaya and Buddhism*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1992.
- Hugon Pascale, *Compiled Information on the Life and Works of Phya pa Chos kyi seng ge and Bibliographical Resources*, <http://www.ikga.oeaw.ac.at/mediawiki/images/7/73/CompiledInformationPhyaPa.pdf> (dostęp 28.05.2016).
- Jackson David P., *The Entrance for the Wise. Sa-skya Paṇḍita on Indian and Tibetan Traditions of Pramāna and Philosophical Debate*, Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 1987.
- Jackson David P., *The Status of Pramāna Doctrine according to Sa skya Pandita and Other Tibetan Masters: Theoretical Discipline or Doctrine of Liberation?*, [w:] Tadeusz Skorupski, Ulrich Pagel (red.), *Buddhist Forum. Papers in honour and appreciation*

- of Professor David Seyfort Ruegg's contribution to Indological, Buddhist and Tibetan Studies*, London: School of Oriental and African Studies, 1994, Vol. 3, ss. 85–129.
- Kapstein Matthew T., *Tybetańcycy*, przeł. Justyn Hunia, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2006.
- Kellner Birgit, *Changing frames in Buddhist thought: The concept of Ākāra in Abhidharma and in Buddhist epistemological analysis*, „Journal of Indian Philosophy”, vol. 42, No. 2–3, 2014, ss. 275–295.
- Kramer Ralf, *The Great Tibetan Translator. Life and Works of rNgog Blo Idan shes rab (1059–1109)*, München: Indus Verlag, 2007.
- Krasser Helmut, *Are Buddhist Pramānavādins non-Buddhistic? Dignāga and Dharmakīrti on the impact of logic and epistemology on emancipation*, „Hörin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur”, vol. 11, 2004, ss. 129–146.
- Lung, *czyli siła słowa mówionego w tradycji buddyźmu tybetańskiego*, „The Polish Journal of the Arts and Culture”, vol. 10, No. 2, 2014, ss. 89–98.
- Matilal Bimal Krishna, *Character of Logic in India*, New Delhi: Oxford University Press, 1998.
- Matilal Bimal Krishna, *Nyāya-Vaiśeṣika*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977.
- Mejor Marek, *On the Date of the Tibetan Translations of the Pramānasamuccaya and the Pramānavārttika*, [w:] Ernst Steinkellner (red.), *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1991, ss. 175–185.
- Mishra Kameshwar Nath, *Reflections on the Tibetan Etymologies of the Sanskrit Synonyms of Buddha*, [w:] Narayan Hemandas Samtiani (red.), *Śramana Vidiā, Studies in Buddhism*, Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1987, ss. 197–209.
- Mookerjee Satkari, *Buddhist Philosophy of Universal Flux*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.
- Newland Guy, *Podręczniki (yig cha) do debaty klasztornej w kolegiach monastycznych szkoły gelugpa*, [w:] José Ignacio Cabezón, Roger R. Jackson (red.), *Klasyczna literatura tybetańska*, przeł. Filip Majkowski, Warszawa: Dialog, 2012, ss. 204–218.
- Oetke Claus, *Studies on the Doctrine of traірūpya*, Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, 1994.
- Onoda Shunzo, *Literatura dialektyczna dudra (bsdus grwa)*, [w:] José Ignacio Cabezón, Roger R. Jackson (red.), *Klasyczna literatura tybetańska*, przeł. Filip Majkowski, Warszawa: Dialog, 2012, ss. 189–203.
- Onoda Shunzo, *Monastic debate in Tibet. A study on the history and structures of bsdus grwa logic*, Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 1992.
- Onoda Shunzo, *Pojęcie świadomości uwarunkowanej w filozofii tybetańskiej*, „Przegląd Filozoficzny”, vol. 3, 2012, ss. 577–584.

- Przybysławski Artur, *Buddyjska filozofia pustki*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2009.
- Podstawy teorii wnioskowania buddyjskiej epistemologii Tybetu*, „Kwartalnik filozoficzny”, 4, 2016, ss. 121–140.
- Ruegg David Seyfort, Pramāṇa(bhūta-)puruṣa, Pratyakṣadharman and Sākṣātkṛtadharma as Epithets of the Rṣi, Ācārya and Tathāgata in *Grammatical, Epistemological and Madhyamaka Texts*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, vol. 57, 1994, ss. 303–320.
- Sadakata Akira, *Góra Sumeru i kraina Sukhawati. Zarys kosmologii buddyjskiej*, przeł. Maciej Kanert, Poznań: Wydawnictwo Moderski i S-ka, 2000.
- Samten Muge, *A History of Traditional Fields of Learning*, przeł. Sangye Tandar Naga, New Delhi: Library of Tibetan Works and Archives 2005.
- Singh Amar, *The Heart of Buddhist Philosophy: Dignaga and Dharmakīrti*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2004.
- Shoryu Katsura, *Dharmakīrti's Theory of Truth*, „Journal of Indian Philosophy”, vol. 12, 1984, ss. 215–235.
- Shoryu Katsura (red.), *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999.
- Silk Jonathan A., *Possible Indian Sources for the term Tshad ma'i skyes bu as Pramāṇapuruṣa*, „Journal of Indian Philosophy”, vol. 30, 2002, ss. 111–160.
- Stcherbatsky Fiodor Th., *Buddhist Logic*, Delhi: Low Price Publications, 1999.
- Steinkellner Ernst, *Is Dharmakīrti a Mādhyamika?*, [w:] David Seyfort Ruegg, Lambert Schmithausen (red.), *Earliest Buddhism and Madhyamaka*, Leiden: E.J. Brill, 1990, ss. 72–89.
- Steinkellner Ernst, *Tshad ma'i skyes bu: Meaning and historical significance of the term*, [w:] Ernst Steinkellner, Helmut Tauscher (red.), *Contributions on Tibetan Religion and Philosophy: Proceedings of the Csoma de Koros Symposium held at Velm-Vien-na, Austria, 13–19 September 1981*. Vol. 2. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 11, Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 1983, ss. 275–284.
- Steinkellner Ernst, *Verse-Index of Dharmakīrti's works (Tibetan versions)*, Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien (Wiener Studien Zur Tibetologie und Buddhismuskunde 1), 1977.
- Tauscher Helmut, *Phya pa chos kyi seng ge as a Svātantrika*, [w:] Georges B. J. Dreyfus, Sara L. McClintock (red.), *The Svatantrika-Prasangika Distinction. What Difference Does a Difference Make?*, Boston: Wisdom Publications, 2003, ss. 207–257.
- Tauscher Helmut, *Remarks on Phya pa Chos kyi seng ge and his Madhyamaka Treatises*, „The Tibet Journal”, vol. 34/35, No. 3/2, 2009–2010, ss. 1–35.

- Valiathan M.S., *The Legacy of Caraka*, Chennai: Orient Longman 2006.
- Van 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) vv. 1–7*, Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 1989.
- van der Kuijp Leonard Willem Johannes, *Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology. From the eleventh to the thirteenth century*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1983.
- van der Kuijp Leonard Willem Johannes, *Phya-pa Chos-kyi Seng-ge's impact on Tibetan Epistemological Theory*, „Journal of Indian Philosophy”, vol. 5, 1978, ss. 355–368.
- van der Kuijp Leonard Willem Johannes, *Remarks on the 'Person of Authority' in the Dga' ldan pa / Dge lugs pa School of Tibetan Buddhism*, „Journal of the American Oriental Society”, Vol. 4. No. 119, 1999, ss. 646–672.
- Vetter Tilman, *Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrtis Pramāṇavārttika. Der Abschnitt über den Buddha und die vier Edlen Wahrheiten im Pramāṇasiddhi-Kapitel*, Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 1984.
- von Rospatt Alexander, *The Buddhist Doctrine of Momentariness, A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1995.
- Zięba Maciej St., *Człowiek jako agregat pięciu grup składników (pañca-skandha) w buddyźmie abhidharmicznym*, [w:] Andrzej Maryniarczyk, Katarzyna Stępień, *Dusza Umysł Ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasz z Akwinu, 2007, ss. 391–418.

Redaktor *Renata Włodek*

Korekta *Zespół*

Skład i łamanie *Marta Jaszczuk*

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-663-23-81, tel./fax 12-663-23-83

