

נאגארגינה

שירת השרוש של דרך האמצע

תרגום, הקדמה ופירוש
אביהר שולמן

כ
כרמל • ירושלים

אמת ממשית מצד עצמם. בהעדר אפשרות להביך את היווצרותם, נאגארג'זנה מצפה שניכר בכך שדברים אינם נוצרים באמת. פסוק זה מציג את ההוכחה אותה מכנה המסורת "ריסיי יהלום". הוכחה זו מפרכה את ארבע הדרכים בהן תופעה יכולה להיווצר. שלילה מודבעת זו מהווה מקרה של מה שנחשב כאבן הפינה בהגיון שונאגארג'זנה מקדם, הגיון המכונה "ארבע הפינות" (*canaskoi* או *tetalema*). הגיון זה שולל עמדה, את העמדה הנגדית לה, את החיבר של שניהם, ואת השלילה של שניהם. במקרה הנוכחי שולל נאגארג'זנה את האפשרות שדבר ייווצר מעצמו, מדבר אחר ממנו, משילוב של שניהם או בלא כל סיבה. אם כל האפשרויות הללו יופרכו, אזי הוא יהיה רשאי להסיק שהיווצרות לא תתכן.

בפרק זה נאגארג'זנה אינו מפרט את ההפרכה של כל אחת מהאפשרויות, אך המסורת הבודהיסטית עשירה בהסברים בנקודה זו. (ייתכן שבאשר חיבר נאגארג'זנה את הטקסט, הוכחה זו הייתה כבר מוכרת ומקובלת, או שהוא פירט אותה בפישטות שליל על הטקסט שאבדה).

האפשרות שדבר נוצר מעצמו מופרכת מכיוון שאין טעם בהיווצרות מסוג זה: אם דבר קיים, הרי שהוא כבר בעל הזווית של עצמו. אם הוא כבר רכש את הזווית, לשם מה לו ליצור אותה מחודש? ואם אכן הוא רוכש את הזווית מחודש, תיווצר המרסיה איך-סופית שבה הדבר יוצר את עצמו שוב ושוב. תפיסה מסוג זה תיצור למעשה מצב סטטי וקפוא בו דברים עומדים בתוך עצמם, חטרי קשר לדברים אחרים, כשהם ממשליכים ליצור את עצמם בתוך עצמם. בנוסף, אם דבר נוצר מעצמו, מן ההכרח שתהיה חלוקה בתוכו בין החלק היוצר לחלק הנוצר. במקרה כזה נכון יותר לומר, למעשה, כי הדבר נוצר ממה שהוא אחר ממנו, ושהוא כבר אינו מהווה יחידה אחדותית היוצרת את עצמה. ולכסוף, האפשרות שדבר נוצר מעצמו אינה נראית לנו גם בהגיון פשוט – צמח נוצר מגבט שנוצר מזויצ, שולחן נוצר מעץ, ברגים, ופעלחתו של הנגד שבהה אותו בעזרת כלי העבודה שלו.

האפשרות השנייה – היווצרות מאחר – היא כדרך-כלל זו הנראית לנו נכונה לכאורה. גם אותה שולל נאגארג'זנה, משני טעמים עיקריים. הטעם הראשון הוא שאם דבר הוא באמת אחר מדבר אחר,

פרק ראשון בחינה של תנאים

הפרק הראשון נחשב כמבטא את לב חשיבתו של נאגארג'זנה וכמנסח באופן פרדיגמטי את צורת המחשבה המרכזית של חזרת הריקות. הפרק מפתח את הטענה כי לא ניתן להביך בצורה בהירה את הקשר בין דבר לבין הסיבות והגורמים המתנים אותו. עובדה זו מלמדת כי דברים אינם קיימים בצורה המציאותית והאמיתית בה אנו רגילים להביך אותם, שכן אין אפשרות אמיתית בה הם יכולים להיווצר.

הפרק נפתח באחד הפסוקים החשובים ביותר ביצירתו של נאגארג'זנה:

1. לעולם, באף מקום, אין כלל דברים שנוצרו – מעצמם, מאחר, משיניהם, או כלי סיבה

כיאה לפסוק פתיחה, פסוק זה מכיל את תמצית החזרה כולה. הטענה היא שאין אפשרות בהירה וממשית להביך את היווצרותם של דברים. עובדה זו מעידה כי האופן הרגיל בו אנו תופסים את העולם רחוי בטעות. בהמשך לאמירה הבודהיסטית הכסיתית כי האחריות או תשוקה יוצרות סבל, וכי מקורן של החייסויות אלה בחוסר הבנה נכונה של הקיום האנושי ("בחרות"), נאגארג'זנה טוען כי התשוקה קיימת כבר באופן הבסיסי והראשוני ביותר בו אנו חווים את העולם. הדברים לא נוצרו, כלומר שהם אינם, או לפחות אינם קיימים באופן שאנו חושבים. הדברים, או מצבי הקיום (*bliss* – מילולית: המילה "קיום" כלשון רבים), מתבררים כהשתקפות של התשוקה וכחסרי

תופעה שאינה תוצר. היווצרות בלא סיבה, תנועה בלי מניע, אינן אפשריות.

אפשר לסכם אפוא – שאין היווצרות אמיתית, שכן אין שום דרך בה דברים יכולים להיווצר. כאשר דברים לא נוצרים באמת, הם גם לא קיימים באמת – הם ריקים.

המשך הפרק מפרט את הטענה שניתנה בפוסק הראשון ומציע נימוקים החומכים בה. עלינו לשים לב כי הבקשה של נאגארג'ונה מהתוכוח העיונית הבודהיסטית לקבל את הפרכת הסיבתיות כהתקפה הנאמנה ביותר לנקודת-מבטו של הבודהא, הינה לא פחות ממהפכה. הבודהיזם מבוסס רובו ככולו על בחינה וניתוח של מהלכים סיבתיים. התצפית הבודהיסטית הבסיסית ביותר על המציאות אומרת "התהוות מותנית", או במילים פשוטות – סיבתיות או תנית. מסורות המדיטציה הבודהיסטיות צמלו משך מאות שנים כרי להגדיר את פעולתם של החלכים סיבתיים הפועלים בהכרח וכפוש. נאגארג'ונה מבקש במדיה רבה להגדיר מחדש את כל התנוגל הבודהיסטי, ולהשפיע אותו על מצע ריק. הוא חושף בעיות תפיסיות שאינן פורטות נאגארג'ונה כסיווג בודהיסטי מקובל של ארכעה סוגי כעת שתחמש נאגארג'ונה כסיווג בודהיסטי מקובל של ארכעה סוגי תנאים, הלקוח מהמהדהדהרמה של אסכולת הסרודואסטי-ראדה (*sarvāsti-vāda*), כדוגמא לאופן שבו הפרכת הסיבתיות שהוא מציע פועלת כנגד האגליזה הבודהיסטית של הסיבתיות.

2. ישנם ארכעה תנאים:
גורם ראשי, תנאי תומך, תנאי קודם, ותנאי שליט
אין תנאי המישי

נאגארג'ונה מבקש להתייחס באופן ממוקד לארכעת סוגי התנאים שמונה האבהדהרמה הסרודואסטי-ראדית. הראשון הינו הגורם הראשי או העיקרי (*hetu*), הוא הדבר המרכזי שיוצר את התופעה. במקרה של תנבט מדובר בודע. השני הוא התנאי התומך (*arhanbana*). והוא מתייחס לתנאים הפיסיים ההכרחיים עבור התקיימותה של התופעה: הזרע לא יכול לללא אדמה, שמש, מים ודשן. תנאי זה יכול להיות

כלומר שהחברים זרים זה לזה לחלוטין, לא ניתן להניח קשר אמיתי ומהותי ביניהם. אם אכן מדובר באחרות (מושב בו יספל נאגארג'ונה כאופן ממוקד בפרק 14), אחרות זו מבטלת את הסיבתיות. כאשר שני דברים אחרים, נפערת תהום ביניהם שאינה מאפשרת לסיבה לפעול על התוצאה. בנוסף, האחרות קובעת כי אין כל קשר מהותי, מבני ורגולרי בין סיבה לתוצאה, ולכן נוצר מצב בו כל דבר היה יכול להיווצר מכל דבר. העץ, במקרה הזה, היה יכול להיווצר לא רק מנבט, אלא גם מענפיון או מאבן.

הבעיה הקשה יותר לגבי היווצרות מאחר היא שהיא מבטלת את ההיגיון היסודי של הסיבתיות הנשען על קשר בין סיבה לתוצאה. כל עוד יש סיבה ותוצאה, מתרחשים שני החלכים במקביל – בראשון הסיבה הולכת ונבחרת, וכשני התוצאה הולכת ונוצרת. על-מנת שהגורם יגרום את התוצאה, על שני החלכים אלה להיפגש. אך אם סיבה ותוצאה נפגשות, הרי שהן קיימות בר-זמנית, ולכן התוצאה קיימת קודם לכן שהסיבה יצרה אותה. קיומם באותו הזמן של הסיבה והתוצאה כופה את המסקנה כי משהו אחר מהסיבה יצר את התוצאה. עריין, אם הסיבה מסוגלת להתנות את התוצאה, הרי שהיא חייבת לפעול עליה בצורה כזו שממיתה את קיומה של התוצאה לצידיה. לכן הכרחי שהתוצאה תתקיים קודם לכן שהסיבה יצרה אותה, וכמצב זה לא ניתן עוד לטעון כי הסיבה יוצרת את התוצאה.

האפשרות השלישית, שדבר ייווצר משילוב בין עצמו לדבר אחר, נשללת גם היא מכיוון ששני הסברים לקויים אינם מספקים יחד הסבר אחד נכון. כאשר היווצרות של דבר מעצמו או מאחר אינה אפשרית, לא ייתכן שהדבר נוצר משילוב של שניהם. בנוסף, היווצרות מעצמו ומאחר מהוות שתי אפשרויות מנוגדות לחלוטין, ולכן הן מבטלות האחת את השנייה. אפשרות זו אינה יכולה להתקבל במערכת המבקשת לשמור על היגיון יציב (וראה/י את אמירתו של נאגארג'ונה במוללה 25.14).

האפשרות הרביעית והאחרונה, שדבר נוצר ללא סיבה, מתייבת שהדברים יהיו נצחיים. אם הדבר חסר סיבה, הוא אינו תוצר. מה שאיננו תוצר הינו קיים מאז ומתמיד. אם הוא כן תוצר, הוא היה חייב להיווצר מעצמו או ממשחו אחר ממנו. כמו כן, איננו מכירים אף

מטעם-אחר", *garbhāva*) לא יהווה את הטבע שלו. נוצר אפוא מצב אסטרורי שבו לא ייתכן שיש טבע לדברים. נאגארג'ונה סבור כי מצב אסטרורי זה מאפיין בדיוק את שגיאתה היסודית של התורה האנושית.

פסוק זה מראה כי השיבתו של נאגארג'ונה כמולה מהווה במידה רבה רפלקציה על מושג המהות. מבחינתו של ההוגה הבודדוויט, על מנת שלמהות תהיה משמעות, עליה להיות קבועה, אחידה, המשבית וצרופה. מהות אינה יכולה להופיע באופנים שונים, ואינה יכולה לעבור שינוי, שכן השינוי מבשר על משהו שמעבר למהות. המהות הייבת להתיחדט לאופיו ההמשיכי של דבר, ועליה להיות נאמנה לחלוטין לאופן שבו אנו קולטים את הדבר בתושינו. השתנותו מלמדת, לכל הפחות, כי המהות המערבכה בדבר לא מהותי. לשיטתו של נאגארג'ונה, ההשתנות מצביעה על העובדה שלא היתה כל מהות מלכתחילה. בפרק ה-15, המקדש לחקירה של מושג המהות העצמית, ישאל נאגארג'ונה כיצד ניתן להשפיע על מהות וכאיה מידה ניתן לחשוב שמהות עוברת שינוי. כאשר הצורה משתנה, אין סיבה להניח שבסודיה נמצאת מהות אחרותית. כמו כן, המהות אינה יכולה להיות הדבר עצמו, אך גם אינה יכולה להיות נברלת ממנו.

בפסוק הבא מצביע נאגארג'ונה על בעיה נוספת בקשר בין התנאים לתוצאה שהם מתגים:

4. תולדה אינה בעלת תנאים, וגם אין תולדה חסרת תנאים.
תנאים אינם חסרי תולדה או בעלי התולדה

אמירתו של פסוק זה תוסבר בעזרת שני הפסוקים הבאים. העיקרון הוא כי תולדה אינה בעלת תנאים, שכן אם היא בעלת התנאים, יש משמעות להכרלחה מהם, ואז נצטרך לקבל כי היא יכולה להתקיים גם בלעדיהם. מצד שני, לא ייתכן כי התולדה חסרת תנאים, שכן כלי תנאיה היא אינה יכולה להתקיים. במקביל, התנאים אינם בעלי התולדה, שכן גם הם לא יכולים להתקיים בנפרד ממנה. מנגד, אין משמעות לתנאים שהם חסרי תולדה. אפשר לתמצת את העיקרון אותו מנסח נאגארג'ונה בפסוק הריביעי כאמירה שהתנאים והתולדה אינם

מובן גם כ"תנאי מצד המושא התפיסתי", ובמקרה זה הוא מתייחס לאובייקט שעל כסיסו יכולה להתקיים התפיסה. התנאי השלישי הינו התנאי הקודם (*ananta*), המתייחס לרגע הקודם להיווצרות, לאוסף הנסיבות הרגיצי שהתנה את הופעת התופעה. במקרה של הנוביטה מדובר בלחות שעוררה את היזכרון הנוטי של הזע ורמוה לו להפעל את מנגנון הנוביטה. התנאי האחרון הוא התנאי השליטי (*abhiyāta*), והוא המטרה או הכפילת שלמענה נוצר הדבר – הזע נבט על-מנת להפוך לעץ ולהצמיח פירות.

נאגארג'ונה משתמש בחלוקה מורכבת זו לטווי גורמים וסיבות על-מנת לקדם את טיעונו כנגד ההיווצרות. הוא ירצה לומר לכל טווי התנאים הללו אינם סבירים. הטיעון המרכזי שונאגארג'ונה מספק כנגד ההיווצרות, וכנגד קיום מומשי ככלל, ניתן בפסוק השלישי:

3. המהות העצמית של הדברים אינה נמצאת בתנאים השונים
בהעדר מהות-עצמית, אין גם מהות-מטעם-אחר

בפסוק זה מציג נאגארג'ונה את המושג הפילוסופי המרכזי שלו – מהות-עצמית. המונח הטנסקריטי הוא *svabhāva*, המתייחס לקיום – *bhāva* – הנתון לדבר מעצמו – *sva*. התרגום המדויק ביותר ל-*svabhāva* הוא "קיום-עצמי", אך ניתן להרגם גם "מהות, טבע, טבע-עצמי, זכות, ממשות". המונח הטיבטי התואם הינו *rang* – *bzhi* – "כמו עצמו" או "טבע משל עצמו". בלטינית נהוג לומר: "טבע אינטריוו, טבע אינהרנטי, טבע משל עצמו", ובאופן כללי יותר – "מהות". כאן נחרגם "מהות-עצמית".

מילה 1.3 מספקת את המציג טיעונו של נאגארג'ונה בעד הריקות – המהות העצמית של הדברים אינה נמצאת בתנאים של הדבר. יחד עם זאת, אין דבר אחר שיכול להיות הטבע האמיתי של הדבר, שכן ניתן היה לחפש אחר המהות רק בתוך התנאים. אם ניקח למשל את הֶבֶט, אף אחד מהתנאים שיצדו אותו – הזע, המים, וכן הלאה, אינו מהווה את מהותו, את טבעו הממשי של הֶבֶט, שבוודאי אינו יכול להימצא במקום אחר מהתנאים. ובהעדר טבע – מהו הדבר? בהעדר מהות, אינו מושמעות יש להגדרה שלו? הטיעון ממשך ואומר שאם טבעו של הדבר לא ניתן לו מעצמו, גם דבר אחר ("מהות")

אין כל תופעה, שכן היא לא נוצרה, והקשר בינה לבין תנאיה חסר פשר. לכן, מה עושה הגורם המרכזי המכונן את התופעה?

פסוק זה מראה גם דבר חשוב נוסף – נאגאוג'ונה אינו טוען שהתופעה איננה אמיתית ואין ברצונו לטעון בעד אי-קיום. אי-הקיום אינו מושג בהיג מבחינתו של נאגאוג'ונה, שכן הוא דורש דבר קיים לו נוכל לייחס העדר קיום. נאגאוג'ונה מחפש אחר מה שמעבר לקיום ואי-קיום, לא את החיבור ביניהם או השלילה שלהם. שלילה של הקיום תבטא נפילה לקוטב של הנידח'לזים, המבטל את עולם התופעות בצורה חזקה מדי. לאור החוויה שלנו, ברור שהמציאות איננה מצב של ריק מוחלט. אי-הקיום מוכן כתוכנה מסוכנת וחסרת אחריות, העלולה להוביל לדודור במצבו המוטרי והרוחני של הלומד.

8. מלמדים שתופעה שישנה הינה נטולת כסיס (תמיכה) להלוטין.

כאשר התופעה נטולת כסיס (תמיכה).

היכן הוא התנאי התומך?

אם היה כסיס כלשהו שעליו יכולנו להישען בכדי להניח את קיומה של תופעה, הייה ניתן לומר שהתופעה קיימת. כאשר אין אפשרות לקשר הגיוני בין דבר לבין תנאיו, ואין מצע טיכתי המאפשר קיום, הרי שהדבר "חסר-כסיס". גם אם התנאים נוכל להמשיך ולפרק, וכך אין כל יסוד עליו מושחת הקיום. בהערד תנאי הקיים מצד האובייקט, בהערד תמיכה או כסיס עבור התופעה, נשלל גם הסוג השני של התנאי, התנאי התומך.

9. כאשר התופעות אינן נוצרות, הכחדתן לא תיחכן.

לכן התנאי הקודם איננו הגיוני.

כאשר הוא מתבטל, איזה תנאי ייתכן?

התנאי הקודם, התנאי השלישי אותו מונה נאגאוג'ונה, הינו זה המתרחש רגע לפני ההיווצרות או ההכחדה של התופעה. בהערד היווצרות, אין גם הכחדה, ואין משמעות לתנאי מסוג זה.

תפסוק הבא מבהיר את עומק השלילה שנאגאוג'ונה מוכן לה, ואת גודל המהפכה שהוא מבקש להניע במהשבה הברדהיסטית:

יכלים להתקיים באחדות או כנובלות. טיעון מסוג זה ישוב במקומות רבים בהמשך החיבור.

תפסוק הבא יחזק אמירה זו:

5. ההיווצרות מתרחשת בהתבסס עליהם,

ועל כן הם ידועים כ'תנאים'.

כל עוד אין היווצרות, מודע הם אינם 'חוסר-תנאים'?

תנאים וסיכות מוגדרים, למעשה, באופן רטרוספקטיבי. לאחר שישנה תוצאה, התנאים שלה הופכים להיות "תנאים". אך אם לא היו תנאים קודם להיווצרות – כיצד הם התנו אותם? יוצא כי התנאים, שאמורים להקדים את הדבר אותו הם מתנים, מקבלים את זהותם מהתוצאה, ולא להיפך. רק משתשלימו את פשולתם, הם תנאים. כך נוצר מצב שהסיכות מאוחרות לתוצאות אותן הן מתנות. במצב זה משתעשע נאגאוג'ונה במחשבה שמא התנאים הינם "חוסר-תנאים", כך ש"חוסר-התנאים" הם אולי אלה המביאים להיווצרותו של דבר.

נזיר טיכטי טען פעם באוזני כי תפסוק השלישי הוא בעצם לב העניין בטקסט:

6. תנאי של דבר קיים או של דבר לא קיים איננו הגיוני.

של מה הוא התנאי של דבר לא קיים?

ואם הדבר קיים – למה התנאי?

אין משמעות לתנאי, בין אם הדבר שהוא מתנה קיים או לא. אם הדבר קיים מעצמו, איי הוא אינו נזקק לתנאי. אם הוא אינו קיים, אין את מה להתנות.

בשלב זה, כאשר הוא משוכנע כי חשף שלל רב של בעיות לגבי סוגיות ההיווצרות, עובר נאגאוג'ונה להתמודדות ממוקדת עם ארבעת סוגי התנאים שנמנו בפסוק השני. העיקרון הכסיסי של תפסוקים הבאים יאמר שבהערד היווצרות, אין כלל דברים אותם ניתן להתנות.

7. כאשר אין תופעה אמיתית, בלתי-אמיתית או אמיתית

ובלתי-אמיתית,

כיצד ייתכן הגורם המפעיל?

נמצא התבטאויות חשובות נוספות בעניין זה (ראה/י למשל 10.14 ו-13.7). אך גם נרצה למצוא רמזים לגבי מה בכל זאת ישנו, בעולם זה בו אין כלום, בו הכול ריק אך גם אין אר-קיום.

הפסוק הבא שב ומנסח את הבעיה בהגדרת הקשר בין תוצאה לבין סיבותיה:

11. התוצאה אינה נמצאת בתנאי בודד או באוסף תנאים כיצד יתהווה מהתנאים זה שאינו נמצא בהם?

התוצאה אינה קיימת באחד מתנאיה, אוסף התנאים גם היא אינו שווה לתוצאה. זרע+שמש+אזמזה+מים ≠ נבט. כיצד, אם כך, הם יתפכו להיות נבט? עבור נאגארג'ונה, מה שאינו קיים אינו יכול להיווצר, שכן דבר אמיתי אינו יכול להפוך להיות משהו אחר. אם התוצאה אינה נמצאת בתנאיה, היא גם לא תוכל להיווצר מהם.

כעת משתעשע נאגארג'ונה בהצעת פתרון יצירתי לכעירת ההיווצרות:

12. אם כך, גם כאשר התוצאה איננה אמיתית.

היא נוצרת מהתנאים הללו.

מדוע אפוא היא אינה נוצרת גם מחוסר-תנאים?

פסוק זה הוא בעצם בדיחה – כאשר הדבר אינו קיים כלל, אנו עדיין מעדיפים להשוב שהוא נוצר מתנאים. אם כך, שואל נאגארג'ונה, אולי עדיף לומר שהוא נוצר מתנאים לא קיימים?!

שני הפסוקים האחרונים מנסחים את מסקנות החקירה שנתהלה בפסק:

13. התוצאה ישויה מתנאים, כעוד התנאים אינם עשויים מעצמם.

כיצד תוצאה זו, העשויה מדברים שאינם עשויים מעצמם, תהיה

עשויה מהתנאים?

עד כה היינו התמקד בקשר בין התוצאה לתנאיה. כעת פונה נאגארג'ונה למעמדם של התנאים עצמם, המהווים גם הם תופעות חסרות מהות-עצמית. גם התנאי תלוי בדברים המתחגים אותו, ולכן

10. אין קיום של דברים חסרי מהות-עצמית
לכן האמירה "כשזה ישנו, הווא קיים"
איננה תקפה כלל

מטרתו הראשונה של פסוק זה היא ההפרכה של קטגוריית התנאים הרביעית, היא התנאי השליט המתייחס למטרת הפעולה. בהעדר היווצרות, אין לה מטרה, ולכן התנאי השליט מתבטל. אך פסוק זה מרחיק הרבה מעבר לכך, כבקשו לכפל את עקרון ההתהוות המותנית. ההתהוות המותנית מהווה את העיקרון הפילוסופי-היסודי ביותר במחשבה הבודהיסטית, עקרון המבטא קיום תלוי ותלות הדדית. עיקרון זה קובע כי "כשזה ישנו, הווא קיים", היינו: שדברים אינם הווים מעצמם אלא קיימים רק בהתבסס על סיבותיהם ובתלות בדברים אחרים. בפסוק זה נאגארג'ונה חושף את מלוא עומקה של הבקורת שלו, כאשר הוא אומר כי עקרון הקיום ההדדי "אינו תקף כלל". לדידו של נאגארג'ונה, אין באמת פעולה של סיבותיות, והתפיסה בדבר הקיום התלוי מבוססת על טעות המניחה קיום ומהות-עצמית. קשה להפריך בהשיבוטה של אמירה זו וכדוגשת השינוי שהיא מתוללת בפילוסופיה הבודהיסטית.

ככלל, נאגארג'ונה מביץ את העקרונות המרכזיים בתורה הבודהיסטית כ"אמת יחסית", כמורה המשרתת את התלמיד בדרך, אך שאינה מבטאת את האמת כולה. אין תורה שיכולה להכיל את האמת במלואה, שכן האמת ריקה, ואין כל קיום. עדיין יש להוליד את התלמיד אל הכנה זו ואל הפנמה בנפש, ולשם כך, סבור נאגארג'ונה, ללימד הבודדו את עיקרון ההוניה הסיבתית.

הפסוק העשירי מלמד אותנו גם דבר חשוב נוסף, המבאר את משמעות התורה בדבר העדר המהות העצמית. לדברים אין מהות משל עצמם, ומכך נאגארג'ונה למד כי אין קיום לדברים בכלל. מה יכול להתקיים בהעדר טבע ממשי משל עצמו? מה קיים בלי מצב קיומי המגדיר אותו? לכן נאגארג'ונה אומר כי "אין קיום של דברים חסרי מהות-עצמית". כאשר אין מהות-עצמית, לא נוחר כלל דבר חסר מהות-עצמית. בהעדר טבע, אין דבר חסר-טבע. הכול ריק לחלוטין, כי גילינו שבהעדר מהות-עצמית אין כלל דברים. בהמשך השקטס

חסר טבע מהותי. אם התנאים אינם תנאים, כיצד הם ייצרו את התוצאה?

14. כך שאין תוצאה עשויה מתנאים או שאינה עשויה מתנאים.

בהעדר התוצאה, כיצד יהיו תנאים וחוסר תנאים?

אין תוצאה ואין תנאים. נאנארגיונה נוטה לסכם את פרקיו במסקנה שלילית חזקה הקובעת כי מושא החקירה של הפרק אינו קיים באמת. אנו נוותרים עם החושה ממשית של אין, מלגוה, אולי, בחיור. בפרקים הבאים ימשיך נאנארגיונה לחזק את השכנוע באותו האין, תוך כדי שהוא מפרק גם אותו. כך תתחיל להיחשף דרך האמצע חזקה שבין הקיים לאי-הקיים.

פרק שני בהתינה של תנועה

הפרק השני מציג טיעון מרכזי ביותר של המלה המספק את הבסיס לטיעונות רבות שיבואו בהמשך, ובעיקר לדין שיחנהל בפרקים 3-10. נאנארגיונה אף יפנה את קוראיו לפרק זה ארבע פעמים בהמשך הטקסט, בפרקים 3, 7, 10 ו-16. זהו הפרק היחיד אליו נאנארגיונה מבקש מחלמדיי לשוב על-מנת להבין טיעונים המנוסחים בפרקים מאוחרים יותר. פרק זה הוא גם אחד מהקשים בפרקי הטקסט, שכן הוא מציג הגיונות הסותרים באופן עמוק אינטואיציות טבעיות לנו ביותר.

נושא החקירה של הפרק הוא התנועה, כאשר מוקד חקירתו של נאנארגיונה הוא בקשר בין המתנועע לבין התנועה. קשור זה יחברו כחוסר היגיון, ועל כן נאנארגיונה יסיק כי אין באמת תנועה. הטיעון כנגד היכולת להציע קישור משכנע בין המתנועע ובין התנועה מהווה מקרה פרדיגמטי לשאלת הזחם בין דבר לבין כל מה שנישָה לראות כקשור בו, כגון הפעולה שלי, הכוונתי, גופו, סיבותי, חלקי, החומר ממנו הוא עשוי ועוד. בהעדר הבחנה בין דבר לפעולתו, ובמקרה זה בין מתנועע לתנועה, אין באמת דברים, והאיכויות שלהם מתאיינות גם הן. טיעון זה יהפוך לטיעון יסוד של המלה לצד הטיעון בדבר חוסר ההיזוּצרות שהוצג בפרק הראשון.

הפרק פותח בפסוק חשוב ומורכב ביותר:

1. מה שנוע בעבר אינו מונע, ובוודאי שמה שטרם נע אינו מונע.

המתנועה אינו מונע,

בנפרד מה שנוע בעבר ומה שטרם נע²

הפסוק הסנסקריטי המקורי לפסוק זה הוא אולי הזייתי והחמקמקם בכל הטקסט, וניתן לתרגמו במספר דרכים. לפי התרגום שבחרו כאן, הפסוק מציביע על בעיה בהכנת תנועתו של המתנועע, באמצעות הצביעה על הקישור ההכרחי בין המתנועע לבין מצבים בהם המתנועע אינו נע בהם. על המתנועע להיות חסר-תנועה קודם לכניסתו לתנועה ולאחר סיום התנועה. הכתנה זו קובעת שני דברים: ראשית, זוחות כמתנועע תלויה במצבים חסרי תנועה, כאשר זוחותו של המתנועע תלויה מהגדרתו כמתנועע. שנית, כאשר זוחותו של המתנועע תלויה במעברים בין חוסר-תנועה לתנועה, תנועה אינה תכונה הטבועה בו מעצם טבעו. הזוי אומר שאין לו מהות-עצמית של מתנועע, תכונה שנאגארג'ונה דורש שתהיה לו על-מנת לתקף את הגדרתו כמתנועע. בהעדר טבע מהותי והמשכי של תנועה – איזה מין מתנועע הוא?

השוב לצידן ביחס לפסוק זה אפשרות מרכזית אחרת להבהת הפסוק,

אותה חציג צינדרקירטי, הפושן ההודי בן המאה השביעית לספירה, שאהפך לשם לסימבול תנועה, הנהגה של נאגארג'ונה של מקורות-מבטה של המסורת הפילוסופית השיכסית. תרגום התואם את פירושו של צינדרקירטי לפסוק היה אומר כך:

היכן שהתרחשה תנועה, לא מתרחשת תנועה. היכן שטרם התרחשה תנועה, בוודאי שלא מתרחשת תנועה. בנפרד מהיכן שהתרחשה תנועה והיכן שטרם התרחשה תנועה, לא ניתן להבחין את המקום בו מתרחשת תנועה כעת

עבור צינדרקירטי, הבעיה אינה כמעמדו של המתנועע, אלא ביכולת של המקום בו מתרחשת התנועה, היינו השביל, לקבל תנועה. הקריאה של צינדרקירטי את הפסוק מזכירה לחלמידי הפילוסופיה טיעונים

² תרגום מילולי יותר של הפסוק יבטא "מה שהזנע בעבר", "מה שטרם הזנע" ו"מה שמונע כעת", במקום "מה שנוע בעבר", "מה שטרם הזנע" ו"המתנועע", בהתאם.

מבית מודישו של ז'נון איש אָלָאָה: תנועה אינה מתרחשת בחלק של השביל עליו דרכו כבר, היינו היכן שהזנע כבר העקב. יהוד עם זאת, תנועה אינה מתרחשת גם במקום בו תנועה טרם התרחשה, היינו במקום בו אמורות לדווד האצבעות. מבחינתו של צינדרקירטי, השביל ממוצה לחלוטין על-ידי החלקים בהם התרחשה תנועה והחלקים בהם היא לא התרחשה. הוא מציג להמשך לחלק את כך הרגל עד אינסוף לחלקים שדרכו וטרם דרכו על-מנת להראות שלא ניתן למצוא מקום שיכול לדווד או מקום בו יכולה להחבצע דריכה. לכן, הוא אומר, אין תנועה.

הטיעון של צינדרקירטי חשוב שכן הוא המקבל על-ידי המסורת, אך הוא בעייתי ביחס לאופן בו הפך מתקדם מכאן הלאה. לפי ההמשך, ברודי כי יש להבחין את המושגים שמבחינתו של צינדרקירטי מתייחסים לשביל עליו הולכים (gata, gata, gata, gata) כמתייחסים דווקא לגורם האמור לנוע – למתנועע.

הפסוק הראשון בפרק טוען אפוא שהגדרתו של המתנועע כמתנועע תלויה בהכרח בחוסר-תנועה, וכי עליו לעבור בין מצבים של תנועה לחוסר תנועה. עובדה זו מראה כי הגדרתו כ"מתנועע" היא שבירית. כאן יקום יריב לנאגארג'ונה שמוד מכין את הסכנה הגלומה בטיעון שנאגארג'ונה מקדם עבור כל דיון בתנועה. הרי אם אין דבר שנוע בעבר, בתווה ובעתיד, אין תנועה.

(יריב:)

2. היכן שיש פעילות, שם התנועה.

מכיוון שהפעילות היא במתנועע, ולא כמה שנוע בעבר או שטרם נע,

התנועה היא במתנועע

היריב מציג את ההתנגדות שכולנו מרגישים לנוכח טיעונו של נאגארג'ונה – התנועה היא במקום בו היא מתרחשת, והיא מתקיימת במתנועע עצמו (או לשיטתו של צינדרקירטי, במקום בו דורכים). אין כל בעיה בעצם, שכן התנועה היא במתנועע, בזמן הזוה, ולא כמה שנוע בעבר או שטרם נע.

לתועה ולהפסקתה. נוצר אפוא עומט קוגניטיבי ומושגי (פרפנציה) בו אנו מחויבים לקבל שתי תנועות, ויחד איתן שני מתנועעים:

6. כאשר נובעות שתי תנועות, נכעו גם שני מתנועעים³ ללא מתנועע, לא תיתכן תנועה

הקושי המרכזי עם הכנת התנועה, לפי נאגארג'ונה, קשור במעמדו של המתנועע ביחס בינו לבין התנועה. נטייתו הטבעית תהיה לומר כי אין כל בעיה עם העובדה שהמתנועע היה נייד קודם לכניסתו לתנועה. אך שיטת המחשבה שנאגארג'ונה מקדם טוענת כי עמדה זו היא בלתי-סבירה ביחס לטבעו של המתנועע. אם רגע אחד המתנועע נייד ורגע אחד הוא בתנועה – מה מגדיר את טבעו? מדרע נכנה אותו "מתנועע"? מתנועע שהיה נייד, אינו מתנועע מבחינה מהותית. הוא אינו מתנועע מהותו העצמית, ואם קודם היה "לא-מתנועע", הוא אינו יכול להחזיר לנודע.

נאגארג'ונה מדגיש את הכעיה בדבר מעמדו של המתנועע קודם לתנועה –

7. אם ללא מתנועע, לא סביר כי יש תנועה – בהעדר תנועה, כיצד יהיה מתנועע?

המסקנה היא כי אם אכן המתנועע הינו מתנועע, אזי הוא אינו יכול לבוא בקשר עם תנועה, שכן התנועה כבר סכונה בו מעצם הגדרתו כמתנועע. לכן לא ייתכן כי מתנועע נע, כי למתנועע יש "תנועה". אך גם אין אפשרות אחרת שמלישהו אחר מהמתנועע יהיה בעל התנועה:

8. מתנועע אינו נע, ובוודאי שלא-מתנועע אינו נע. מי השלישי מלבד המתנועע והלא-מתנועע שינוע?

נאגארג'ונה שב להדגיש את הבעיה שבבסיס טיעונו:

³ מילולית יש כאן הבחנה בין המתנועע שדובר בו עד כה, המתחייב לדבר המכיל את התנועה (ganyamāna). לבין "בעל התנועה" (ganu). שניהם מתורגמים כאן "מתנועע". הדגש על "הדבר המנוע" (ganyamāna) קשור בהלוקה החשובה לפסוק הראשון בין מה שנוע בעבר, בהווה ובעתיד.

קודם שנראה כיצד נאגארג'ונה עונה לטיעון זה, נבחין בפרט חשוב – נאגארג'ונה אינו מבקש מאיתנו לחיות ב"כאן ולכשיר", בהווה המתחדש והחי שבין העבר לעתיד. כאשר הוא ניגב לקשייה של הרייב וישלול את הצעתו לזאת את התנועה במתנועע, הוא יאמר למעשה כי אותן הבעיות הקשורות בהבנת העבר והעתיד עולות גם ביחס לחפיסתו את ההווה. השינוי התפיסתי שהוא מבקש לחולל הינו עמוק יותר, ואינו מסתפק בנוכחות קשובה למה שמתרחשת כעת. טיעונו של נאגארג'ונה כנגד קושיית יריבו יתמקד בשאלת הקשר שבין המתנועע לתנועה:

- (תשובה):
3. כיצד תיתכן תנועה של המתנועע, כל עוד מתנועע חסר תנועה לא ייתכן?
 4. עבור מי שמקבל תנועה של המתנועע, ינבע מתנועע ללא תנועה. והרי המתנועע נע

מה המשמעות, שואל נאגארג'ונה, בלומר שיש תנועה של המתנועע? כל עוד אין מתנועע חסר-תנועה, מה מוסיפה לנו התנועה שלו? אם המתנועע הוא אכן מתנועע, טכונה בו כבר תנועה, ולכן האמירה בדבר תנועתו של המתנועע אינה אומרת דבר. למעשה, לא רק שהאמירה בדבר "תנועתו של המתנועע" אינה מוסיפה להבנתו את התנועה, היא גורעת ממנה, שכן היא יוצרת בעיה חדשה:

5. כאשר התנועה היא של המתנועע, ינבעו שתי תנועות: זו שבכעשה הוא 'מתנועע', והתנועה

אם אנו מבקשים לשמר את ההבחנה בין תנועה למתנועע ולומר כי יש תנועה אמיתית של מתנועע אמיתי, אזי מדובר בשתי תנועות – האחת שהיא התנועה, והשנייה המגדירה את המתנועע כמתנועע. בעיה זו נראית אולי כהתפלספות מיותרת, אך היא למעשה לב העניין: אם אכן יש ממשות להגדרתו של המתנועע כמתנועע, אזי יש לו כבר תנועה מעצמו. יחד עם זאת, אנו מחויבים לומר כי "המתנועע נע", כלומר שיש תנועה של המתנועע, שכן אחרת לא תהיה משמעות לכניסה

שמאפיין את הדברים באופן המשכי ואמין, את מה שיכול להיחשב באמת כטבע שאליז מחייחסת הגדרותם. המתנועע ומה שני בעבר כבר נעים, וחסר התנועה אינו נע. לכן אין מי שיחתיל לנוע. לכן,

14. כאשר תחילת התנועה אינה נראית כלל וכלל –
איזה מתנועע, איזה דבר שני בעבר, איזה דבר שטרם-נע
ניתן לדמיין?

מבלי שניתן למקם את תחילת התנועה בגורם כלשהו, כיצד ניתן לדבר על גורם כלשהו שמתנועע? כיצד נדבר כלל על תנועה?¹⁴
אומן הבטיות לגבי הכניסה לתנועה מתקיימת גם ביחס להפסקתה:

15. מתנועע אינו עוצר, וכוונתי שלא-מתנועע אינו עוצר
מיהו השלישי מלבד המתנועע והלא-מתנועע שעוצר?

16. כיצד ייתכן מתנועע שמפסיק לנוע,
כל עוד מתנועע חסר תנועה לא ייתכן?

17. התנועה אינה עוצרת מחדן מה שמתנועע, מה שני בעבר או מה שטרם נע.

כניסה לתנועה והפסקה שלה הן שוות

שוב, אם טבעם של הדברים לנוע, הם לא יפסיקו לנוע. בוודאי שאם טבעם אינו לנוע הם אינם יכולים להפסיק לנוע.

כעת מציג נאגארג'ונה טיעון נוסף, שלמעשה עומד בשורש כל המחשבה המפותחת בפרק: התנועה והמתנועע אינם יכולים להיות מובנים כחזים או כשוניים.

18. לא הגיוני שהתנועה זהה למתנועע

לא הגיוני שהתנועה נפרדת מהמתנועע

19. אם התנועה זהה למתנועע,
חובצ המתנאה של אחדות הפועל והפעולה

20. אם התנועה והמתנועע מובנים כאחריים באמת,
תהיה תנועה ללא מתנועע, וידיה מתנועע ללא תנועה

9. כיצד ייתכן כי "המתנועע נע"
כל עוד מתנועע חסר תנועה לא ייתכן?

10. עבור מי שהשקפתו היא כי "המתנועע נע"
ינבע מתנועע ללא תנועה
היות והוא מקבל תנועה של המתנועע

11. אם המתנועע נע, נוכחות שתי תנועות:

זו שבאמצעותה הוא נקרא 'מתנועע', וזו שנועה בחינתו מתנועע

האמירה "המתנועע נע" מתבררת כבעייתית. מי שמקבל כי המתנועע נע, חייב לקבל גם כי (1) יש מצב בו המתנועע אינו נע, וגם כי (2) מדובר בשתי תנועות.

כעת יציג נאגארג'ונה בעזרת נוספות שיעולות ביחס לשאלת קיומה של התנועה. הנושא הבא קשור בשאלת הכניסה לתנועה:

12. תנועה אינה מתחילה במה שני בעבר

תנועה אינה מתחילה במה שטרם-נע

תנועה אינה מתחילה במתנועע –

היכן מתחילים לנוע?¹⁵

13. קורם לתחילת התנועה, אין מתנועע או דבר שני בעבר
בו היתה יכולה להתחיל התנועה.

כיצד תהיה תנועה במה שטרם נע?

השאלה היא מי מתחיל לנוע. מי שכבר מתנועע, אינו מתחיל לנוע. אך גם מי שלא-נע (או שטרם-נע) – אם יש משמעות ממשית להגדרות כחסר-תנועה – אינו מתחיל לנוע. חסר התנועה אינו נע בהגדרתו, וגם אינו מתחיל בתנועה. מובן שתביעתו של נאגארג'ונה מהדברים לענות על הגדרתם היא קיצונית, אך היא הגיונית לאור חיפושן אחד מה

¹⁴ בפסוק זה אני מתרגם "תנועה", כאשר מילולית נאמר "לנוע" (נעוּת). חרגום מילולי יותר יהיה: "אין מתחילים לנוע במה שהיתה בו תנועה... במה שלא היתה בו תנועה... במה שמונע כשעת". חרגום הנבחר מבקש לשמור על התקבלה בין "מה שני בעבר", שטרם-נע ושמתנועע" לאותם המושגים המופיעים בפסוקים 11-12.

24. מתנועת ממש

אינו נע בתנועה מבין שלוש התנועות (כעבר, בהווה ובעתיד²)
 גם מתנועת בלתי-ממשי

אינו נע תנועה מבין שלוש התנועות
 אינו נע בתנועה מבין שלוש התנועות

25. (מתנועת) ממשי ובלתי-ממשי
 אם המתנועת ממשי, אזי הוא הוזה מעצמו ואינו יכול לקבל על עצמו תנועה ולנוע אותה. אך אם הוא אינו ממשי, הוא בוודאי אינו יכול לנוע. מתנועת ממשי ובלתי-ממשי אינו קיים בהגדרתו, שכן הוא סותר את עצמו.

בהנדר אפשרות להגדיר את היהס בין המתנועת לתנועה, נאגארגזונה מסכסם:
 26. לכן תנועה, מתנועת ודרך אינם

העובדה כי דבר אינו ניתן לזיהוי, כי לא ניתן להגדיר את טבעו, אומרת, לדידו של נאגארגזונה, כי הוא אינו כאמת קיים. כאשר אין לדבר טבע מוגדר משלו – באיזה מובן ניתן לומר עליו שהוא "הוא"? באיזה מובן הוא עצמו? מה משמעות הכינוי שלו? לכן, כאשר אין הסבר לקשר בין המתנועת לתנועה, עלינו לקבל את העדר ממשותה של התנועה. בעקבות שלילתם של המתנועת והתנועה, מתבטלת גם הדרך, היא המורכב בו ניתן לנוע.

התנועה אינה יכולה להיות זהה למתנועת, שכן הם אינם אותו הדבר. אך התנועה גם אינה יכולה להיות שונה מהמתנועת, כי אז ייתכן שהם יתקיימו אחד מבלעדי השני. לכן קובע נאגארגזונה כי

21. אין ביסוס של השניים באחדות או בריבוי
 כיצד, אם כן, יהיה ביסוס עבור שניהם?

על-מנת שנוכל לדבר על קשר אפשרי בין המתנועת לתנועה, עלינו להגדיר דרך בה הם מתייחסים זה לזו. אך דרך זו אינה באה בחשבון לא באחרות ולא בשונות. אם הם נבדלים, הרי שהם בלתי-תלויים זה בזה ואינם קשורים. אך אם הם אינם נבדלים באיזושהי צורה, כיצד ניתן לקשר ביניהם?

הפסוקים הבאים נשענים על ההכנה שפותחה כי מתנועת אינו יכול להיות קשור בתנועה:

22. הוא נקרא 'מתנועת', בזכות תנועה שהוא לא נע אותה
 מבחינו שאין דבר הקודם לתנועה שנוע (תנועה) כלשהי

23. הוא נקרא מתנועת, כאשר הוא גם לא נע באמצעות תנועה אחרת
 שתי תנועות לא ייתכנו, מבחינו שיש רק מתנועת אחד

נוכל לקבל שהמתנועת נע רק אם הוא יכול לקבל על עצמו תנועה שונה מזו שבאמצעותה הוא מוגדר כמתנועת. כך שאנו תקופים במצב בו ייחבות להיות שתי תנועות, או שאין תנועה בכלל. שתי התנועות אינן סבירות ולכן אנו נוהמים רק עם מתנועת חסר תנועה. המתנועת מוגדר כמתנועת, למרות שאין לו תנועה, שכן הוא אינו נע באמצעות תנועתו שלו, שהייתה מחייבת אותו להיות כאותה התנועה ממיד, אך גם לא באמצעות תנועה אחרת הנבדלת מזו שבאמצעותה הוא נקרא מתנועת.

נאגארגזונה יסכם את טיעונו באמצעות פנייה לעקרונן המהותי-העצמית (אם כי הוא משתמש כאן במושג *sadhiva*, "ממשי" או "בעל קיום אמיתי", ראה³ החיחסות למושג זה בהצגה של פרק 8).

² ככל הנראה, הכוונה ב"שלוש התנועות" היא לתנועה כעבר, בהווה ובעתיד. אפשר להבין גם כתנועה ממשיה, בלתי-ממשיה, וממשיה ובלתי-ממשיה גם יחד.

פרק עשרים וארבעה

בתנית ארבע האמיתות הנאצלות

לאורך עשרים ושלושת הפרקים שקדמו לפרק זה, פירק נאגארג'ינה את המציאות כולה, וככללה את עולם הרוח הכודדהיטטי. נאגארג'ינה טען כנגד הכודדה, ההארה, השחרור וההתחוות המותנית, ותקף את מרבית המושגים הכסייים המכונים את המבט הכודדהיטטי על העולם. כעת קם יריב מביט, בודדהיט המאשים את נאגארג'ינה בבזוי הדרך הכודדהיטטיה וכביטולה המוחלט. האשמה זו תאפשר לנאגארג'ינה לעשות צעד חזרה אל כיוון האמצע, ולהציע ניסוח חריבי יותר של שיטתו. בזכות הניסוח החריבי המוצע כאן, פרק זה נחשב על-ידי פרשנים רבים כתשוב מבין פירקי החיבור.

תחילה נשמע את דברי היריב:

(יריב):

1. אם כל זה ריק, אין היווצרות והכחדה.
נוכח כי מבחינתך אין קיום של ארבע האמיתות הנאצלות
2. בשל אי-הקיום של ארבע האמיתות הנאצלות,
לא ייתכנו חוכמה, נטישה, מדיטציה ורלאזציה
3. בשל חוסר הקיום הזה, לא יהיו גם ארבעת הפידות הנאצלים.
בהעדר הפירי, אין הימצאות בפרי ומגשימי הדרך אינם
4. הקהילה הכודדהיטטיה אינה, ושמונת סוגי האנשים אינם.
בעקבות העדר-קיומם של ארבע האמיתות הנאצלות,
גם תורת האמת אינה

יחד עם זאת, השומעים, המאמינים בניורוואנה כהכחדה, "עפסקים", שהיו גם הם ריקים. לבסוף, הכודדה-לעצמם אכן התמתקו, ולכן הם אינם קיימים כלל עבור התלמיד הגבון, כאשר הרמז הוא לכך שהכודדה-לעצמם מתמתקים מכל דבר, ושבתרגול שלהם אין כל יסוד של חמלה.

כאשר רואים כי אין באמת בודהא, שומעים או כודדה-לעצמם, ומבינים כי אין באמת כל הישג רוחני כודדהיטטי, ובהחלפה כי אין דבר וכי הכול ריק, מוכנים לנביטתה של החוכמה. החוכמה, המושג החריבי אותו מוכן להציע נאגארג'ינה כאדיאל, תופיע רק כאשר לא רואים כל מציאות ממשית, וכאשר משתחררים מהכמיהה גם לאמת המודלסת הכודדהיטטיה עצמה.

9. אלה שאינם מבינים את ההבחנה בין שתי האמיתות השונות אינם מבינים את האמת העמוקה לגבי הוראתו של הבודהא מכלי לפגוש את האמת העליונה, לא מגשימים את היחזית 10. לא ניתן ללמוד את האמת העליונה מבלי להתבסס על היחזית מורכב סובל מבעיה אחת בטיסה: הוא רואה את תורת הבודהא כאמת מוחלטת. הידיב טוב הבין כי התורה עצמה אינה המטרה, אלא מהווה רק אמצעי המוביל את האדם אל האמת. כנז אין בה ערך כאמת סופית, אלא ערך מעשי ושימושי בלבד. התורה משולה לרפסודה המובילה את האדם אל הגדה השינייה של הנהר, שם לא יזדקק לה יותר. תשובתו של נאגארג'ונה שקולה לאמירה כי הידיב נאחו ברפסודה והפך אותה לעיקר.

נאגארג'ונה מנריר את תורת הבודהא כ"אמת יחסית" (*samviti*) היא "האמת המכסה של העולם", במובן זה שהיא מתייחסת אל דברים כממשיים בעוד טבע ריק. זוהי גם האמת של המוסכמה, או "האמת השינונית" (*vyavahāra-satya*), המתעלה את המוסכמות הלשוניות והתפיסות של האנשים כדי להגיע לתובנות גבוהות ועמוקות יותר. האמת העליונה (*paramārtha-satya*), המוכרת במידה לא מבוטלת של טעות גם כ"אמת המוחלטת", היא כי הכול ריק. למרות ששלישיית פטוקים זו מספקת את האזכור היחיד של תורת שתי האמיתות כמולה, פטוקים אלה הפכו לעיקרון החשוב ביותר בפירוש המסורתי של דרך האמצעי. לפרשניו של נאגארג'ונה היה חשוב להדגיש כי תורתו אינה דוגלת באיי-קיום, ומושג האמת היחסית שירת אותם יפה למטרה זו. קריאה הזירה של הדברים מראה כי מוקד השיעון מתיחס למעמדה של תורת הבודהא, ולא למעמדם של הדברים בכלל. עדיין ניתן לייחס המשכיות בין תורות הבודהא לפי עולם המושגים האנושי ולומר כי נאגארג'ונה גורס כי המציאות הנתפסת על-ידי בני-האדם אינה חסרת שחר לחלוטין. בדימה לחזרת הבודהא, גם עולם התפיסה האנושית מקבל מעמד של אמת יחסית. יש בקי מתשבה זה, המשתמש באמת היחסית כדרך לומר כי תורתו של נאגארג'ונה אינה שוללת את העולם, אמת רכה. אכן נאגארג'ונה אינו דוגל באיי-קיום. אך יש להח כאן דגש מיוחד: ייעשותנו הרגולת

5. כשאין תורה וקהילה, כיצד יהיה בודהא? אמיתות מבטלת את שלוש האמיתות: אתה מבטל את הריקות, את קיומו האמיתי של הפרי, את המעשה הנכון והלא-נכון, ואת כל התבנות השימושיות של העולם

6. הריקות מבטלת היווצרות והכחדה, ולכן כל התהליכים הקשורים בתגול הדרך הבודהיסטית, וכמרכוס אלה המבטאים בתורת ארבע האמיתות הנאצלות, לא יתכנו. כך אובדת משמעותו של המאמץ הבודהיסטי להכחיד את התשוקה ולהפסיק את הסבל, ולא ניתן להגיע להארה או לשאר המצבים אותם מגדיר הבודהאים כפסגות שונות לאורך הדרך הרוחנית. הידיב מתייחס ל"ארבעת הפירות הנאצלים" שהם "הכניסה לזום" (*svōpattā*), "חזרה אחת (נוספת לסמארה)" (*sakāddāgamā*), "העדר חזרה" (לסמארה) (*anāgamā*) ו"חירת ארהט" (*arahatā*), מצב המציין את הגעה לשחרור. הידיב מונה גם את "שמונת סוגי האנשים" שהם ארבעת האנשים שברוך למצבים אלה ואת הארבעה שהגשימו אותם ככל. בהעדר משמעות לדרך הבודהיסטית, אומר הידיב, מבוה נאגארג'ונה את "שלושת האוצרות" שהם הבודהא, התורה הבודהיסטית (*dharma*) והקהילה (*sangha*).

ההאשמות אכן ממורות, ונאגארג'ונה יהיה הייב להשיב ולהראות כיצד הוא אינו מכפיש את הדרך הבודהיסטית. תחילה הוא יאמר כי הידיב לא הבין כלל את ההיגיון של תורת הריקות:

7. אנו אומרים שאיך מבין את הריקות, את משמעותה ואת מטרתה. מכך אתה נפגע

כעת יפנה נאגארג'ונה לעיקרון מרכזי ביותר בפירוש תורת הריקות. הוא "שתי האמיתות":

8. לימוד התורה של הבודהות מתבסס על שתי האמיתות: האמת המכסה של העולם, והאמת העליונה

כעת עובר נאגארג'ונה לשלב המרכזי בטיעונו: רק ברקורת הדרך הבודדהיטשית אפשרית. אם הכול ריק, אז המציאות מתאפשרת. אם אין ריקות, המציאות קורסת, וזאת מכיוון שלא לקבל את תורת הריקות פירושו להאמין כי דברים קיימים כבעלי מהות עצמית. דברים בעלי מהות עצמית אינם יכולים להתקשר עם דברים אחרים או לעבור תהליכים ולהשתנות:

14. עבור מי שהריקות הגינית, הכול הגיני

עבור מי שהריקות אינה הגינית, דבר אינו הגיני

נאגארג'ונה יעקוף את יריבו, בדרך להבהרת תשובתו:

15. כאשר אתה מפנה כלפינו את הטעויות המתאימות לך

אתה דומה לרוכב ששכח את סוסו

16. אם אתה רואה את הקיום האמיתי של דברים מבחינת

מהות-עצמית

אתה רואה את הדברים כחסרי גורמים ותנאים

17. אתה מבטל סיבה ותוצאה, עושה, עשייה ופעולה, היווצרות, הכחדה ופתי

מי שסבור כי הדברים אינם ריקים, מייחס להם מהות-עצמית. דבר בעל מהות-עצמית קיים באופן בלתי-חלוי, ולכן הוא הופך דבר נצחי שמעולם לא נוצר ושלעולם לא ייכחד. כל פעולה סליהית של דבר שכזה או ביחס אליו אינה אפשרית, והוא אינו יכול להתקשר עם דברים אחרים, שכן מהותו נחונה לו מעצם טבעו והוא אינו שואב כל היכט בהותו מקשר עם דבר אחר. בתנאים של מהות-עצמית, העולם עומד קפוא ולא מתחדש בו דבר.

נאגארג'ונה יגדיר עיקרון זה בפסוק שחפך לדגלה של המולה:

18. ההתהוות המותנית, אותה אוו מלמדים כריקות,

והיא (הריקות) תפיסה חלויה.

זו ממש היא דרך האמצע

הריקות מתיחסת רק לעובדה כי דברים קיימים באופן חלוי. אם הדברים אינם ריקים, הרי שהם בלתי-חלויים, והעיקרון הבודדהיטי

אין בעלות מעמד ממשי של אמת (יחסית), אלא דומות יותר לשקר, שכן הן רואות דברים כמציאות. כאשר תופעה היינו נבחנת באמצעות ההיגיון של הריקות, הן מתבררות כריקות. אז, ורק אז, נוכל לומר באופן מלא כי מה שאנו רואים הינו אמת יחסית, כאשר אנו מבינים שאין לדברים כל קיום ממשי מצידם הם, האמת היחסית מאפשרת לומר כי תפיסותינו אינן מבוטלות לחלוטין, אך מבלי שקביעה זו תעניק להם מעמד מחודש כקיימות כמציאות.

הטיעון בדבר שתי האמיתות הוא חשוב, אך הוא מכיל רק את תחילת תשובתו של נאגארג'ונה ליריבו. תחילה יכיר נאגארג'ונה במורכבות הגדולה של תורת הריקות וכסוכרי הגובה להכינה באופן שגור, באופן השולל קיום מכול וכול. הוא מחשיב הכנה שגויה זו כמסוכנת, שכן תפיסה ניהויליסטית של הריקות חוביל את האדם ליחס שלילי כלפי העולם שיגדרו קרומה שלילית. אם אנו מבטלים את הדברים מכול וכול וחיים לפי "אכול ושתה" כי מחר נמות", נפסיק לעשות טוב, ונצבור קרומה שלילית ממצעינו המזלזלים:

11. ריקות מוכנה באופן שגוי תהרוס את ככד-ההבנה

כמו נחש הנתפס בצורה לא נכונה, או לחש שמבצע באופן שגוי

נאגארג'ונה ממשיך ומתייחס לסיפור מקובל מתוך אגדת חיי הבודהא, לפיו הבודהא היסס קודם שהחליט ללמד את תורתו. הסיפור מספר כי הבודהא חשב שבני האדם דרויי החשוקה לא ירצו לשמוע אותו. נאגארג'ונה מתייחס לנקודה מעט שונה, שהבודהא סבר שאנשים לא יצליחו להבין את תורתו העמוקה והמורכבת:

12. לכן, תודעתו של החכם (הבודהא) פנתה מללמד את התורה

בהושבו כי אנשים חלשים יתקשו לרדת לעומקה

13. התפרכה לגבי הריקות שאדוני עשה

הינה מסקנה מוטעית, והיא אינה קשורה בריקות שלנו

הרייב שייך למעשה בדייק לאותם האנשים שהבודהא חשש מהם. הוא לא הבין נכונה את כוונתו של נאגארג'ונה לגבי הריקות.

21. כיצד יהיה סבל הנוצר באופן בלתי-חלוי? ;
 נאמר שהסבל חלף, כך שלא חיתכן מהות-עצמית של
22. כיצד ייווצר מה שקיים כבעל מהות-עצמית? ;
 לכן אין היווצרות כאשר הריקות מבוטלת
23. אין הכחדה של סבל שהוא אמיתי מבחינת מהות-עצמית.
 בעקבות קבלתך את המהות העצמית,
 אתה מבטל את הכחדה
24. כאשר יש מהות-עצמית, תרגול הדרך לא ייתכן.
 כאשר הדרך הזו מתורגלת,
 המהות-העצמית שלך אינה
25. כאשר אין סבל, היווצרות או הכחדה,
 איזו דרך מושגת מהכחדת הסבל? ;
26. אם אי-היריעה של מישור קיימת באמצעות מהות-עצמית,
 כיצד תהיה יריעה שלה? ;
 מהות-עצמית עומדת בעינה
27. עבורך, הנטישה והיריאליזציה, בעל היריעה,
 ואפילו ארבעת הפידות,
 אינם
28. הפרי שממהותו העצמית אינו מושג,
 כיצד ניתן יהיה להשיגו, כאשר הוא מוכן כבעל מהות עצמית? ;
29. בהנוד הפרי, אין הימצאות בפרי ומגשימי הדרך אינם.
 אם אין קהילה, אזי עבורך גם שמונת סוגי האנשים אינם
30. בעקבות העדר-קיומן של ארבע האמיתות הנאצלות,
 גם תורת האמת אינה.
 כשאין תורה וקהילה, כיצד יהיה בודהא? ;
31. נובע כי הבודהא שלך אינו קשור בהארה
 וכי ההארה שלך אינה קשורה בבודהא

הבטיח ביותר של הקיום החלי יופך. כאשר דברים חלויים, הדרך
 הבודהיסטית מתאפשרת. כאשר הדברים הווים מעצמם, אין בה טעם.
 יחידה מזו, גם הריקות עצמה אינה מהווה מציאות מוחתית קיימת,
 שכן גם היא חלוייה בדברים הנתפסים והנראים כקיימים. מכלי דברים
 שכאלה, אין כלל ריקות. הריקות מבטאת לא פחות ולא יותר מאשר
 את העובדה כי הכול חלוי.

מובן שפסקו זה צריך לעזור הולמת גבה מסוימת לאור כל מה
 שקראנו עד כה. הרי נאגארג'ונה הפריך את היווצרותו והתבחדה, ואף
 טען כנגד ממשותה של ההתהוות המוחנית. במקומות רבים בטקסט
 הוא הפריך את הסיבות ואת הקיום החלוי, וטען כי היווצרות לא
 תחתן. בקרוב נבקש ליישב סתירה זו, אך קודם הבה נכתן כיצד
 הטיעון בדבר האחרות שבתן הריקות להתהוות המוחנית משרת את
 נאגארג'ונה בהמשך דבריו בפרק.

נאגארג'ונה ימשיך ויאמר כעת כי מכיוון שהכול חלוי, הכול חייב

להיות ריק:

19. אין כל תופעה שלא נוצרה באופן חלוי.
 לכן אין כל תופעה שאינה ריקה

וכמצב זה, כאשר הריקות שווה להתהוות המוחנית, טיעון כנגדה יהיה
 זה שיבטל את אמיתותה של הדרך הבודהיסטית ואת תקפותן של ארבע
 האמיתות. כעת תבוא שורה ארוכה של פסקים שיפנו את טיעונו של
 היריב תורה לעברו הוא. דווקא כאשר מקבלים מהות-עצמית, כפי
 שנאגארג'ונה סבור כי יריבו מציג לעשות, הדרך הבודהיסטית
 מתבטלת. נאגארג'ונה יתייחס לסבל, לתרגול הדרך, להארה, ולמספר
 מושגים בודהיסטיים חשובים נוספים אותם טען היריב כי נאגארג'ונה
 מבטלם. לגבי כולם ישנן נאגארג'ונה כי כאשר הם בעלי מהות-עצמית,
 הם אינם חלויים ואינם יכולים להיווצר או להיכחד. לכן יש הכרח לקבל
 את עקרון הריקות ממהות-עצמית, שכן אחרת מתקיים המצב בו העולם
 והדרך הבודהיסטית מאבדים את כל משמעותם:

20. אם כל זה אינו ריק, אין היווצרות ואין הכחדה.
 עבורך נובע כי אין קיום של ארבע האמיתות הנאצלות

39. ההשגה של מה שלא היה מושג קודם לכן, הפעולה המסיימת את הסבל, הנטישה של כל הנגעים, אינם, אם הם אינם ויקים

נאגארג'ונה יסכם את דברו בפסוק האחרון בפרק:

40. מי שרואה את ההתהוות המותנית,

הוא רואה

את הסבל, את מקורו, את הכחדתו וגם את הדרך

רק מי שרואה את ההתהוות המותנית יכול לדמות את פעולתו של ארבע האמיתות. רק השחרור מכל מהותות מאפשר את הדרך הבוהיסיטית. היריב המבקש שהדברים יהיו בעלי מהות-עצמית מקעקע את גישתו הזו, שכן תפיסתו היא זו שאינה מאפשרת את הדרך הבוהיסיטית, תאפשרית רק בריקות.

כיצד מתיישב אפוא טיעונו המסיטי של פרק זה עם כל מה שראינו קודם-לכן. כיצד, לאחר שהפריך את הקיום המלי (למשל במולה 11, 10-8, יחד עם הפרכת הסיבתיות בפרקים 1, 20, 21), ולאחר שהפריך את ההיווצרות והתחדה (ראה) פרקים 1, 7, 11, 21), טוען לפתע נאגארג'ונה כי הריקות היא היחידה שמאפשרת היווצרות והכחדה? כיצד הריקות הפכה לטיעון בעד הקיום המלי? מדוע רק בריקות הכול אפסטי, כאשר בריקות אין כלל דברים ואין כל קיום?

מספר כיווני מחשבה מסייעים להתמודד עם שאלות אלה. ראשית, יש להכיר בכך שצורת המחשבה שפרק זה מקדם היא בעלת היגיון רב בפני עצמו. מהות-עצמית היא בהחלט מושג משתק. חשוב מכך, יש להבחין בהקשר המאוד מסוים של היגיון כאן. נאגארג'ונה מייצר כאן התנגדות קשה והכרחית לשיטתו, והוא משתמש בטיעון בדבר אחדות ההתהוות המותנית והריקות כאסטרטגיה הגנתית, שאינה דוקא מאשרת את שיטתו הזו, אלא חושפת את הכעיה המכנית ממנה סובלת כל גישה נגדית. הטיעון כאן אינו צריך להיחשב כטיעון חיוני המייצג את שיטתו של נאגארג'ונה בכללותה, אלא כשיטת החלונות מול יריבים בעלי עוצמה. ברמה הזו, נוה להראות את פניו של העדר

32. לשיטתן, זה שאינו בודדא ממדות העצמית, אפילו שהוא ממוקד בהארה,

לא ישיג אותה בדרך הבוהיסיטיות

33. ואף אחד לעולם לא יעשה מעשה נכון או לא-נכון.

מה ניתן לעשות לגבי מה שאינו ויק?

לא ניתן לעולם על מהות-עצמית

34. ליעתך, קיים פרי נפרד מנכון ולא נכון.

עבורך לא קיים פרי הנגרים ממשיים נכונים ולא-נכונים

35. אם הפרי נגרים, מבתחתך, על-ידי מעשים נכונים ולא-נכונים,

כיצד, ליעתך, פרי שאיננו-ויק נוצר ממעשים נכונים

ובלתי-נכונים?

נאגארג'ונה מזה שורה ארוכה של מושגי מפתח עבור הכנת הדרך הבוהיסיטית שמתבטלים כאשר הם נחשבים כבעלי מהות-עצמית. הן הדרך והן פירושה חסרי משמעות כאשר הם בעלי מהות-עצמית. כעת נאגארג'ונה יסכם את דבריו באופן כללי יותר. כאשר מקבילים מהות-עצמית, כל עולם המשמעות של בוהיסיטיות, ועמו הריקות וההתהוות המותנית. לא ניתן לעשות דבר בעולם שכזה, כך שהוא קופא, עומד איתן כסלע. אותו הכלל נכון גם לגבי הדרך הבוהיסיטית עצמה, שאינה יכולה להתקיים בעולם מהות-עצמית:

36. אמה מכסל את כל דברי העולם עליהם מסכימים אנשים

ומכסל את הריקות של ההתהוות החלויה

37. בהיות הריקות מובטלת – לא ניתן יהיה לעשות דבר,

תהיה עשייה שמעולם לא החלה,

ויחיה עושה שאין לו עשייה

38. כאשר יש מהות-עצמית,

העולם חסר היווצרות, חסר הכחדה, עומד כסלע,

ממתק ממוחן מצביו

המהות העצמית הפונים אל השולם, אל העובד כי שלילת המהות העצמית נגזרת מהתצפית כי הכל תלוי. אבל אין זה אומר שבאותו ממצוא משמעותו של השיעור בדבר העדר המהות העצמית, הפונה גם מהשולם, אל עבר העדר הממשותף הכולל.

חיבור מלא בין שני כיווני המחשבה הנגדיים המקבילים ביטוי במילה מתאפשר גם ברמה מורכבת ועמוקה יותר, ומה החושפת משחק עדין ורגיש בין היש לאין. הדיאלקטיקה של הריקות מראה כי אין באמת דברים, כי אין כל נקודה קיומית העומדת מצד עצמה והעמוקה ביסוס למושאי תפיסתו. עדיין, תגלית זו בדבר הריקות אפשרית רק כל עוד יש דברים היכולים להתרוקן (ראו/י מולה 7.13). כאשר אנו מתבוננים, חושבים ומדברים, אנו רואים דברים, ואלה תמיד תלויים. תלות זו מצביעה על כך שהדברים חסרי מהות, אך מבט עמוק יותר מגלה כי העדר המהות אינו מאשר מחוץ את קיומם של הדברים כמלויים. הרי אין באמת מה שיהיה תלוי. התלות הינה רק חרמה הריאשונית, החיצונית יותר של הדברים אינם. אנו רואים דברים לנו את הרמה העמוקה יותר, היא כי הדברים אינם. אנו רואים דברים תלויים, אך למעשה זו טעות. הקיום התלוי, החוק הבודדוטי הכיסי בדבר "ההתווה מותנית", מהווה, למעשה, אמת יחסית. זוהי התצפית שעל בסיסה נגלה את ריקות הדברים, את מובנם העמוק או הגבוה יותר. ריקנות הדברים היא משמעותם הפנימית, וריקות זו אינה מותרת מהם דבר. יחד עם זאת, הריקות אינה הופכת אותם לאין מוחלט, שהרי הריקות יכולה להיות רק ריקות של משהו מעצמו. אין באמת ריקות, אך ביחס לעולם החוץ השכר שלנו, היא "ישנה". כך, קיום תלוי הוא אמנם תיאור מוגבל, אך אולי הטוב ביותר אותו נוכל להציע. פירוש זה מתיישב בצורה נוחה גם עם תורת "שתי האמיתות" שהוצגה בפסוקים 8-10.

כאשר אנו שבים למולה 24.18, הטוען בדבר אחדותן של הריקות וההתהוות המותנית, אנו רואים שפסוק זה אכן אומר דבר מסוג זה. בשורה הראשונה של הפסוק אומר נאגארג'ונה כי ההתהוות המותנית זוהי לריקות. בשורה הבאה הוא ממשיך ומגדיר את דרך האמצע כהיותה של הריקות "תפיסה תלויה". המושג המתורגם כאן כ"תפיסה תלויה" הינו *upādāyitvā*, והוא המקום ואניגמטי במיוחד.

המושג קשה, שכן הוא בנוי על צורה דקדוקית חריגה, כשהוא מבטא באופן מדויק יותר "תפיסה המתבססת על". כלומר, שהדבר עליו התפיסה מתבססת אינו מופיע בביטוי זה, שהרי אין באמת על מה להבסס. למילה (*prajñapti*) הבודדהוטיית *prajñapti* מתייחסת לאירוע של מפותח בפילוסופיה הבודהיסטית *dravya*, המתיחס לדבר בעל קיום ידעית, והיא מוגדרת למושג *dravya*, המתיחס לדבר בעל קיום סוכסטיטיבי הנתון מעצמו. במובן מטרים, אפשר לראות את המילה כולה כטיעון נגד המושג *dravya*. לאחר שטען בשורה הראשונה של 24.18 כי הקיום התלוי הינו ריק, נאגארג'ונה שב ואומר כי הריק ישנו כאירוע של ידיעה. זוהי דרך האמצע, בה הדבר אינו קיים אך גם אינו מבוטל לחלוטין.

כאשר נאגארג'ונה מכנה את הריקות "תפיסה תלויה" – *prajñapti upādāyitvā* – הוא אומר כי גם הריקות ריקה, שגם היא אך תפיסה. אך הוא מבטא דבר נוסף, חשוב לא פחות, הוא שכל מה שישנו אינו קיים מבלעדי התפיסה אותה. בהעדר ביסוס סוכסטיטיבי, כל מה שמופיע הינו תפיסות ריקות. אין דבר שהווה בנפרד מההגדרה אותו, שכן אין לו כל קיום מצד עצמו. הידיעה היא שמארגנת את הדברים ומגדירה אותם, כאשר אין להם כל מהות-עצמית מצידם הם. במובן זה הם גם ישנם כהתהוות מותנית תלויה תפיסה, וגם ריקים, חסרי כל זהות וקיום ממש. זהו האמצע שבין הקיום לא-הקיום.

כאשר הדברים אינם ויקים, כלומר כאשר הם בעלי מהות-עצמית, אף אחד אינו יכול לנטוש או להפסיק דבר, ולא ניתן להגיע אל הנירוואנה.

כעת יציג נאגארזונה הגדרה מקובלת של הנירוואנה על-מנת להראות כי היא לא תוכל לענות על ההגדרות בהן היא מחויבת:

3. בלתי-נטושה ובלתי-מושגת, בלתי-מבוססת ובלתי-נצחית, חסרת-הכחדה וחסרת-היווצרות.

כך מתוארת הנירוואנה

הגדרה זו של הנירוואנה מזוהה סגתוה ממקורות בודהיסטיים שונים, כאשר היא באה להדגיש דבר אחד מרכזי – על הנירוואנה להיות בלתי-מוחצית, דבר אינו יכול לאפיין אותה, והיא צריכה להיות מעבר לכל מצב אנושי חלקי ומוגבל. אך ההכרח של הזוהה בלתי-מוחצית לא יוכל להתקיים לגבי הנירוואנה, ועיקר של הפקד מוקדש להבהרת נקודה זו. לא הנירוואנה הקיימת, לא הבלתי-קיימת, לא הקיימת והבלתי-קיימת, ולא הלא-קיימת והלא בלתי-קיימת תוכל להישב כבלתי-מוחצית. תחילה ישלל נאגארזונה את הנירוואנה הקיימת:

4. אם הנירוואנה היא דבר קיים, ינבע שהיא מאופיינת בהזדקנות ומוות.

אין דבר קיים חסר הזדקנות ומוות

5. אם הנירוואנה היא דבר קיים, הנירוואנה תהיה מוחצית.

אין באף מקום דבר קיים שאינו מוחצית

6. אם הנירוואנה היא דבר קיים, כיצד הנירוואנה תהיה בלתי-חלוצית?

אין כלל דבר קיים שאינו חלוי

אם הנירוואנה קיימת, אזי היא חייבת להיות זמנית, סופית, מוחצית וחלויה, שכן כל דבר קיים הוא בעל תכונות אלה. אך דבר המאופיין בתכונות אלה אינו הנירוואנה. יחד עם זאת, הנירוואנה לא תהיה גם בלתי-קיימת שכן

פרק עשרים וחמישה בחינה של הנירוואנה

הנירוואנה כבר זכמה להתייחסויות חשובות בפרקים קודמים (ראו/י במיוחד פרק 16), אך נאגארזונה נרדש לטפל בה גם באופן ממוקד וישיר. בצורה דומה להפרכת המהות המתלטה והבודדה שנוערכו בפרקים 18 ו-22, בהתאם, חשוב לנאגארזונה להדגיש כי גם הנירוואנה לא תוכל להיחשב כאמת מוחלטת. פרק זה חשוב גם מכיוון שהוא מספק את המקום הבולט ביותר בטקסט בו מיישם נאגארזונה את הלוגיקה המרוכבת, היא השלילה של אורבע האפשרויות (*catuṣkoṭi, tetalema*): הנירוואנה אינה קיימת, בלתי-קיימת, קיימת ובלתי-קיימת, או לא קיימת ולא בלתי-קיימת. הדיון בנירוואנה מתחיל בקרישה של יריב המסרב לקבל את ביטול הנירוואנה הנובע מההיגיון של היקיות:

1. אם כל זה ריק, אין היווצרות ואין הכחדה.
מההכחדה או הנטישה של מה,
אחה מקבל שמיניעים לנירוואנה?

בפרק הקודם התמודד נאגארזונה עם טיעון מפורט יותר, אך כמעט זהה בעיקרו, שאותו הציג יריב שהאשים את נאגארזונה בכיזוי הערכים המרכזיים ביותר לבודהיזם. על-כן יכול נאגארזונה להרשות לעצמו להתבסס על הדיון שם ולענות בקצרה כי

2. אם כל זה אינו ריק, אין חופשה ואין הכחדה.
מההכחדה או הנטישה של מה,
אחה מקבל שמיניעים לנירוואנה?

עובדה זו הינם 16, 18, 22, כאשר פסוק 7.33 טען מפורשות כי אין כל "בלתי-מתנה". המשך הפרק הנוכחי גם יבהיר כי אין נירודאנה מכל סוג שהוא. מולה 10-25.9 צריכים להיות מובנים ככהונה של הגדרת הנירודאנה כאמת הבלתי-מוחזית, על-מנת להמשיך ולשלוט אפשרות זו. לחלופין, פסוקים אלה יכולים להיחשב כטיעון של יריב, המבקש לומר כי הנירודאנה אכן אמורה להיות מעבר לקיום ואי-קיום, ולכן כי הניתוח שערך נאגארג'ונה בפסוקים המקומים אינו מוסיף דבר. בין אם הפסוקים מהווים בחינה של הגדרת הנירודאנה או פסוקים שביטא היריב, נאגארג'ונה יענה להם בפסוקים הבאים.

11. אם הנירודאנה תהיה השניים יחד – קיימת ולא קיימת.

גם השחזור יהיה קיים ולא קיים.

זה לא הגיוני

12. אם הנירודאנה תהיה השניים יחד – קיימת ולא קיימת.

הנירודאנה לא תהיה בלתי-חלוצה,

שהרי היא תהיה חלוצה בשניהם

13. כיצד הנירודאנה תהיה השניים יחד – קיימת ולא קיימת?

הנירודאנה בלתי-מוחזית

בעוד דברים קיימים ולא-קיימים מוחזים שניהם

14. כיצד הנירודאנה תהיה השניים יחד – קיימת ולא קיימת?

אין קיום של שניים (מנוגדיים) באותו מקום,

כמו אור וחושך

הטיעון החזק ביותר המכוסא בפסוקים אלה הוא כי דבר אינו יכול להיות קיים ולא-קיים בריזמית, שכן בכך יהיה לו טבע הטרור את עצמו. כמו כן, נירודאנה קיימת ובלתי-קיימת סובלת משלל הפעיות הקשורות בקיום ובאי-קיום שהוגדרו בפסוקים 3-8, כלומר שהיא

7. אם הנירודאנה היא דבר לא-קיים, כיצד הנירודאנה תהיה בלתי-קיימת? היכן שאין דבר קיים, גם אין דבר שלא-קיים

8. אם הנירודאנה היא דבר לא-קיים,

כיצד הנירודאנה הוה בלתי-חלוצה?

אין חוסר קיום קיים שהוא בלתי-חלוצה

לא ייתכן דבר שאינו קיים, בו בזמן, אם יש דבר לא-קיים, עליו להתקיים כשלילה של דבר קיים. לכן הלא-קיים בעצם קיים, מה שלא סביר מנקודת מבטו של נאגארג'ונה. כמו כן, דבר לא-קיים אינו יכול להיות בלתי-חלוצה ובלתי-מוחזית, שכן הוא אינו קיים כלל. לכן הנירודאנה גם אינה בלתי-קיימת.

נאגארג'ונה מיד ישלים את החיזונויות לשתי האפשרויות הנוספות של קיים ואי-קיים או שלילה שניהם, אך קודם הוא שוכן בתוך את ההגדרה המקובלת של הנירודאנה:

9. קיום שבא הולך בהיזונו נסמן וחלוצה,

הוא, בהיזונו לא נסמן ולא חלוצה,

נלמד בנירודאנה

10. המורה לימד את הנטישה של מצבי הקיום והערך הקיום לכן לא ייתכן שתנודאנה היא דבר קיים או לא-קיים

פרשנים מסוימים, המבקשים לראות את נאגארג'ונה כטוען בעד אמת מוחלטת בלתי-מוחזית בדמות הנירודאנה, מבינים את מולה 25.9 כפסוק החשוב ביותר בטקסט. עבורם, פסוק זה מצביע על הזוהר של הנירודאנה אמת כה דקה שהיא אינה ניתנת להגדרה כלל כמשגים של קיום. עבורם הנירודאנה היא מצב עליו לא ניתן לומר דבר. לפי תפיסה זו, נאגארג'ונה מתכוון על הדברים מוקדח-מבט מושלמת ומשוחזרת זו, ומגדיר את הערך ממשותם. רק אותה מציאות בלתי-מוחזית יכולה להחשב כאמת, וכל העולם המוחזית החלוצי מוכן כטעות תפיסתית סמטאורית. קריאה זו תראה את 25.10 כמתוך בקו מחשבה זה. הניתוח של השקטט שערכנו עד כה אינו מאפשר לקבל קריאה זו כעמדתו הרשמית של נאגארג'ונה. הפרקים הבולטים ביותר המראים

נגרית לנירוואנה. מדובר בהגדרות בלבד, שאין מאתרוהן כל מציאות:

19. אין כל הכולה של הסמארה מתניוואנה
אין כל הכולה של הנירוואנה מהסמארה

20. הקצה של הסמארה הוא גם זה של הנירוואנה
אין בנייתן הבתנה דקה שבדקיות

פסוקים מפורסמים אלה מבהירים כי נאגארג'ונה רואה בנירוואנה סוג של פנטזיה. סמארה ונירוואנה מתבררות כאותו הדבר ממש, כהגדרה של מציאות שאינה ניתנת להקוף ושלא ייתכן שהיא עומדת בפני עצמה. נירוואנה וסמארה מוגדרות האחת ביחס לשנייה, ולכן כל משמעותן היא יחסית וחסרת משמעות מוגדרת וכדורה. שתיהן הן רק המשגות שאין מאתרוהן ממש. מעבר לכן, כאשר הכול ריק, ואז כל דבר אמיתי הקיים בעולם, אין את מה לשלול, והנירוואנה אינה יכולה לחרוג מכלל זה. היא, כמו כל דבר אחר נדע, מזוהה המשגה חסות תיקוף אויב־קיימתי.

הפסוק הבא יבהיר כי האמונה בממשותה של הנירוואנה מזוהה החזקה באותן השקפות המפלות את האדם מדרך האמצע:

21. "לאחר ההכחדה יש נירוואנה"
מדובר בהשקפות של סוף וכו', ושל נצחיות וכו',
המתבססות על גבול התחלתי וגבול סופי

האמונה בסוף הסמארה, שהיא גם התחלת הנירוואנה, הינה השקפה הרואה קצה התחלתי וסופי לדברים, ושמייחסת הכחדה לסמארה ונצחיות לנירוואנה. כלומר, שהאמונה בממשותה של הנירוואנה מזייכת לקבל את אותן צורות הסתכלות שהבדדה הגדיר כפעילות ביותר. נאגארג'ונה יוזק אמירה זו כשני הפסוקים הבאים:

22. כאשר כל הדברים ריקים—
למה אין סוף, למה יש סוף, למה יש ואין סוף, למה אין סוף
וחוסר-סוף?

מרתית על-ידי שניהם. בעיות אלה תוארו בפסוקים שטיפלו במושגים אלה בנפרד.

כעת יעבור נאגארג'ונה לטפל בשלילה הכפולה של הקיום ואי-הקיום גם יחד. השישונים דומים לאלו שניתנו ביחס לאי-הקיום.

15. היריעה כי "הנירוואנה אינה קיימת ואינה לא-קיימת"—
כאשר קיום ואי-קיום מבוטסים.

מבוטסת גם היא

16. אם הנירוואנה אינה קיימת ואינה לא-קיימת
באמצעות מה ניתן לדעת כי היא אינה קיימת ולא-קיימת?

צריך דבר קיים ובלתי-קיים, על-מנת שהוא יהיה לא-קיים ולא בלתי-קיים. כמו כן, כיצד נדע דבר כזה שאינו קיים ואינו בלתי-קיים? דבר שכזה יכול להיות דמיון בלבד, ובוודאי שאף אחד מעולם לא ידע או חווה דבר שכזה.

הבעיות לגבי יריעת הנירוואנה ממשיכות להעסיק את נאגארג'ונה כשני הפסוקים הבאים, שכן התיאורים המקובלים של הנירוואנה כ"הכחדה" אינם מאפשרים את יריעת המצבים המתוארים. כאשר הנירוואנה היא הכחדה מלאה של החוויה, לא ניתן לדעת אותה. מנגד, אם ניתן לדעת אותה, הרי שהיא לא היתה באמת הכחדה. טיעון זה, הדומה מאוד לדיונים במעמדה של החוויה המיסטית במחקר המדרגי של החוויה הדתית, מציע כי חוויית התעוררות מוחלטת ובלתי-תלויה אינה באמת סבירה. אם ההארה עברה לחלוטין מעבר לכל יריעת אנרשית—מי ידע אותה ומי ידווח אותה?

17. לאחר ההכחדה (הנירוואנה), לא ניתן לדעת
"הכחדה קיים", "לא-קיים", "שניהם", או "אף אחד מהם"

18. וגם כאשר הוא שוהה (בנירוואנה), לא ניתן לדעת
"הכחדה קיים", "לא-קיים", "שניהם", או "אף אחד מהם"

הדין עד כה הראה כי אין כל דרך בה ניתן להבין את קיומה של הנירוואנה. לכן נאגארג'ונה סבור כי אין באמת נירוואנה. הנירוואנה מזוהה רק הגדרה השוללת את הסמארה, שהיא בתורה רק הגדרה

23. מה זהה? מה שונה? מה נצחי? מה בך-חלוף? מה נצחי
ובך-חלוף? מה לא זה ולא זה?

הריקנות אינה מאפשרת כל יש או אין, והיא מבטלת כל אפשרות
לממשותה של אמת מוחלטת. בה שוכנות כל ההשקפות, ולא ניתן
לדבר יותר על דברים קבועים או חולפיים, על מציאות נצחית או
מבטלת, על ישויות בעלות החתלה או סוף. בריקות לא רואים כל
מציאות כממשית ואין אמונה ביש מכל סוג שהוא. אותו הכלל חל גם
על הנידוואנה. נאגאריגיונה יחזק אמירה זו (או אולי, לימד דיוק, הוא
ירכך אותה) באחד הפסוקים היציבים בטקסט:

24. ההשקטה המפורכת של כל תפיסה, של עופם ההדומיה,
הבודדה לא לימד אף תורה, באף מקום, לאף אחד

כאשר אין כלל דברים ממשיים, כאשר הכול ריק ואין את מה לתפוס,
לא ניתן לדמות כל מציאות וכל הרעש הפנימי נרגע. רגיעה זו, אותה
יש מי שיכנו "נידוואנה", אינה שבה להיות מציאות ממשית אמיתית
בפני עצמה. לדיפן, אין כל אמת מוחלטת, אין כל מציאות אמיתית,
והישגו הרוחני של הבודדה ריק בדיקן כמו כל שאר הדברים. לכן אין
לבודדה כאמת מה ללמד או את מי ללמד. בהעדר כל ממשות שהיא,
את מה הוא ילמד, ואת מי?

נאגאריגיונה

שירת השורש של דודך האמצעי

התחוות המודעות, שהיא המשקפה המפורכת של עופם ההדומיה

אין בה הכחה או היווצרות

ואין בה כישול או נצחיות

ואין בה אחדות או ריבוי

והיא אינה באה ואינה הולכת

אותה לימד הבודדה, גדול המורים

ואתנו אני מחלל