

Capítulo V –

Filosofía Budista

[Página 78] Muchos eruditos son de la opinión de que el Samkhya y Yoga representan las primeras especulaciones sistemáticas de la India. También se sugiere que el budismo obtuvo gran parte de su inspiración de ellos. Puede ser que haya algo de verdad en este punto de vista, pero el Samkhya y Yoga sistemático tratados como los tengamos había sido decididamente escrito después de budismo. Además, es bien conocido por todos los estudiantes de la filosofía hindú que un conflicto con los budistas en gran medida ha estimulado la investigación filosófica en la mayoría de los sistemas del pensamiento hindú. El conocimiento del budismo es indispensable para una correcta comprensión de los diferentes sistemas en su relación mutua y la oposición al budismo. Parece conveniente, pues, que yo debería comenzar con el budismo en primer lugar.

El estado de la filosofía en la India antes de Buda.

De hecho, es difícil dar un breve esbozo de las especulaciones filosóficas diferentes que prevalecían en la India antes de budismo. Las doctrinas de los Upanisads son bien conocidos, y éstos ya se han descrito brevemente. Pero estos no fueron los únicos. Incluso en los Upanisads encontramos referencias a diversos credos ateos ¹. Encontramos allí que el origen del mundo y sus procesos se discutieron algunas veces, y algunos pensaron que el "tiempo", fue la causa última de todo, otros que todos ellos habían brotado por su propia naturaleza (*svabhāva*), otros que todo lo que habían venido sucesivamente, de acuerdo con un destino inexorable o un concurso fortuito de sucesos accidentales, o mediante combinaciones de la materia en general. Las referencias a diversos tipos de herejías se encuentran en la literatura budista también, pero no hay informes detallados de estos puntos de vista son conocidos. Del tipo de los materialistas Upaniṣad las dos escuelas de Cārvākas (Dhūrta y Suśikṣita) se conocen en la literatura posterior, aunque el tiempo en que éstos no floreció con razón, se puede descubrir ². Pero parece

que [\[Página 79\]](#) sin embargo probable que la alusión a los materialistas que figuran en los Upanisads se refiere a estos o con escuelas similares.

Los Cārvākas no creía en la autoridad de los Vedas o cualquier otra escritura sagrada. Según ellos no había alma. Vida y la conciencia fueron los productos de la combinación de la materia, tal como el rojo era el resultado de mezclar con blanco o amarillo como el poder de la intoxicación fue generado en melaza(*madaśakti*). No hay vida después, y no hay recompensa de las acciones, ya que no es ni virtud ni vicio. La vida es sólo para el disfrute. Mientras dura no hace falta pensar en otra cosa, ya que todo termina con la muerte, porque cuando a la muerte del cuerpo es reducido a cenizas, no puede haber ningún renacimiento. Ellos no creen en la validez de la inferencia. Nada de lo que es digno de confianza, pero puede ser percibido directamente, ya que es imposible determinar que la distribución del término medio(*hetu*) no ha dependido de alguna condición extraña, la ausencia de lo que podría destruir la validez de cualquier pieza particular de inferencia. Si en cualquier caso cualquier inferencia viene a ser verdad, es sólo un hecho accidental y no hay certeza de ello. Ellos fueron llamados Cārvāka porque sólo comía pero no aceptaría ninguna otra responsabilidad religiosa o moral.

La palabra viene del *carv* para comer. Los Cārvākas Dhūrta sostuvo que no había nada más que los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego, y que el cuerpo no era más que el resultado de la combinación atómica. No había yo o alma, no la virtud o el vicio. Los Cārvākas Suśikṣita sostuvo que no había un alma aparte del cuerpo, sino que también se destruyó con la destrucción del cuerpo. El trabajo original de los Cārvākas fue escrita en sūtras probablemente por Bṛhaspati. Jayanta y Gunar Atna-citar dos sūtras de ella. Cuentas cortas de esta escuela se pueden encontrar en Jayanta de *Nyāyamañjari*, Mādhava de *Sarvadarśanasamgraha* y Gunaratna de *Tarkarahasycidipikā*. *Mahābhāratci* da cuenta de un hombre llamado Cārvāka reunión Yudhiṣṭhira.

Junto con la doctrina de los materialistas Carvaka se nos recuerda de las Ajīvakas de que Makkhali Gosala, probablemente un discípulo renegado de la Mahāvīra Jain santo y un contemporáneo de Buda y Mahavira, era el líder. Este fue un determinismo profunda negación del libre albedrío del hombre y su responsabilidad moral para cualquier llamada buena o mala.

La esencia del sistema Makkhali es esto, que

"No hay una causa, ya sea próximo o remoto, por la depravación del ser o por su pureza. Ellos [\[Página 80\]](#) llegado a ser tan sin causa alguna. Nada

depende ya sea en el propio esfuerzo o de los esfuerzos de los demás, en nada menos que depende de cualquier esfuerzo humano, porque no hay tal cosa como el poder o energía, o el esfuerzo humano. Las diferentes condiciones en cualquier momento se deben a la suerte, a su entorno ya su propia naturaleza³. "

Otra escuela sofista dirigido por Ajita Kesakambali enseñó que no había fruto o resultado de actos buenos o malos, no hay otro mundo, ni tampoco es ese uno de verdad, ni los padres ni tenía ningún vidas anteriores cualquier eficacia con respecto a esta vida. No hay nada que podamos hacer impide que cualquiera de nosotros por igual de ser totalmente a su fin con la muerte⁴.

Había, pues, por lo menos tres corrientes de pensamiento: en primer lugar el Karma de sacrificio por la fuerza de los ritos mágicos de los que cualquier persona puede lograr cualquier cosa que desee, en segundo lugar la enseñanza Upaniṣad que el Brahman, el yo, es la última realidad y el ser, y todo menos en el nombre y la forma que pasarán, pero no eternamente. Lo que permanece sin cambio permanente es el real y verdadero y este es uno mismo. En tercer lugar las concepciones nihilistas que no hay ninguna ley, ninguna realidad permanente, que todo viene a la existencia por un concurso fortuito de circunstancias o por algún destino desconocido. En cada una de estas escuelas, la filosofía había llegado probablemente a un punto muerto. Allí estaban las prácticas de yoga que prevalecen en el país y que fueron aceptadas en parte de la fuerza de la costumbre tradicional entre ciertos sectores, y en parte por la virtud del gran poder espiritual, intelectual y físico que le dieron a quienes los realizan. Pero éstos no tenían ninguna base racional detrás de ellos en los que podría apoyarse apoyo.

Estos fueron probablemente entonces sólo tiende a estar afiliado a la doctrina Samkhya nebulosas que habían crecido entre ciertos sectores. Fue en este momento que nos encontramos Buda erigir una nueva superestructura del pensamiento en líneas totalmente originales, que a partir de entonces abrieron una nueva vía de la filosofía para la posteridad por venir. Si el Ser de los Upanisads, el superlativamente inmóvil, era el único real, como no podía ofrecer posibilidades de adoptar

otras nuevas especulaciones, ya que ya había descartado todas las demás cuestiones de interés? Si todo se debió a una concurrencia fortuita de circunstancias irracional, la razón no podría seguir adelante en la dirección de crear una filosofía de la sinrazón. El mágico [\[Página 81\]](#) la fuerza de la abracadabra de la brujería o el sacrificio tenía muy poco que se invita a la filosofía a seguir adelante. Si de este modo tener en cuenta el estado de la cultura filosófica india antes de Buda, seremos más capaces de comprender el valor de la contribución a la filosofía budista.

Buda: su vida.

Gautama el Buda nació en o sobre el BC 560 años en el bosque de Lumbini, cerca de la antigua ciudad de Kapilavastu, en la región de Terai ahora densa de Nepal. Su padre fue Suddhodana, un príncipe del clan Sakya, y su madre, la reina Mahamaya. Según las leyendas se predijo de lo que iba a entrar en la vida ascética, cuando debería ver "Un anciano decrepito, un hombre enfermo, un hombre muerto, y un monje." Su padre hizo todo lo posible para mantenerlo alejado de estos casándose con él y lo rodea de lujos. Sin embargo, en sucesivas ocasiones, la emisión del palacio, se encontró con esas cuatro cosas, que lo llenaban de asombro y angustia, y darse cuenta de la impermanencia de todas las cosas terrenales decididos a abandonar su casa y ver si podía descubrir alguna forma de inmortalidad para eliminar los sufrimientos de los hombres. Él hizo su "gran renuncia", cuando tenía veintinueve años de edad.

Viajó a pie a Rajgrha (Rajgir) y de allí a Uruvela, donde en compañía de otros cinco ascetas que entró en un curso de extrema auto-disciplina, llevando sus austeridades a una longitud tal que su cuerpo se convirtió en completamente demacrado y cayó sin sentido y se cree que está muerto. Después de seis años de esta gran lucha que estaba convencido de que la verdad no iba a ser ganada por el camino del ascetismo extremo, y reanudar el curso ordinario de la vida por fin alcanzó la iluminación absoluta y suprema. A continuación, el Buda pasó una vida prolongada de más de cuarenta y cinco años en viajar de un lugar a otro y la predicación de la doctrina a todos los que quisieran escuchar. A la edad de más de ochenta años Buda se dio cuenta de que se acercaba el tiempo de que él muriera.

A continuación, entró en Dhyāna y que pasa por sus etapas sucesivas alcanzado el nirvana ⁵. Los desarrollos extensos que el sistema de este gran maestro experimentó en los siglos siguientes en la India y en otros países no se han estudiado a fondo, y es probable que tome aún muchos años más antes de que incluso los materiales para [\[Página 82\]](#) tal estudio puede ser recogido. Pero de lo que ahora tenemos se demuestra indiscutiblemente que es una de las producciones más maravillosos y sutiles de la sabiduría humana. Es imposible sobreestimar la deuda que la filosofía, la cultura y la civilización de la India debemos a ella en todos sus desarrollos para muchos siglos sucesivos.

A principios literatura budista.

Las escrituras budistas pali contiene tres colecciones diferentes: el Sutta (en relación con las doctrinas), el Vinaya (en relación a la disciplina de los monjes) y el Abhidhamma (generalmente correspondientes a los mismos temas que los suttas pero tratar con ellos de una escolástica y manera técnica). Los estudiosos de la historia budista religioso de los tiempos modernos han fracasado hasta ahora para fijar ninguna fecha definida para la recolección o la composición de las diferentes partes de la bibliografía citada canónico de los budistas. Los suttas fueron compuestas sin embargo antes de que el Abhidhamma y es muy probable que casi la totalidad de las obras canónicas se completaron antes de 241 aC, la fecha del tercer concilio durante el reinado del rey Asoka.

Los suttas se ocupan principalmente de la doctrina (Dhamma) de la fe budista mientras que el Vinaya sólo se refiere a las normas relativas a la disciplina de los monjes. El tema del Abhidhamma es prácticamente el mismo que el de los suttas, a saber, la interpretación del Dhamma. Buddhaghosa en su introducción a *Atthasālinī*, el comentario de la *Dhammasaṅgaṇī*, dice que el Abhidhamma se llama así (*abhi* y *dhamma*) porque describe los Dhammas mismas se relacionan en los suttas de una manera más intensificada (*dhammātireka*) y especializadas (*dhammavisesatthena*) manera. Los Abhidhammas no dan ninguna doctrina nueva que no están en los suttas, pero se ocupan poco elaborados con los que ya se encuentran en los suttas.

Buddhaghosa en distinguir las características especiales de los suttas de los Abhidhammas dice que la adquisición de la primera nos lleva a alcanzar la meditación (*samadhi*) mientras que el segundo nos lleva a alcanzar la sabiduría (*paññāsampadani*). La fuerza de esta afirmación radica probablemente en esto, que los diálogos de los suttas dejar un efecto de disciplina de la mente, como la de que no se encuentran en los Abhidhammas, que se entretienen en la enumeración de las doctrinas budistas y definir de una manera técnica, lo que es más apto para producir una razonada [\[Página 83\]](#) conocimiento de las doctrinas de directamente para generar un deseo de seguir el camino de la meditación de la extinción de la pena. El Abhidhamma conocido como el *Kathavatthu* difiere de los otros en este Abhidhammas, que intenta reducir los puntos de vista de las escuelas heterodoxas al absurdo. Las discusiones proceder en la forma de preguntas y respuestas, y las respuestas de los opositores se demuestran a menudo que se basan en suposiciones contradictorias.

Los suttas contienen cinco grupos de las colecciones llamadas Nikayas.

Estos son

1. *Digha Nikaya*, llamado así a causa de la longitud de los suttas contenidos en el mismo;
2. *Majjhima Nikāya* (mediana Nikaya), llamado así a causa de la medida regular de los sutras contenidos en el mismo;
3. *Samyutta Nikaya* (Nikayas relativa a las reuniones especiales), llamado Samyutta en cuenta de haber sido entregado debido a las reuniones (*samyoga*) de las personas especiales que eran las ocasiones para ellos;
4. *Anguttara Nikaya*, llamado así porque en cada libro éxito de este trabajo los temas de discusión por un aumento de ⁶;
5. *Khuddaka Nikāya* contiene *Khuddaka patha, Dhammapada, Udana, Itivuttaka, Sutta*

Los Abhidhammas son

1. *Paṭṭhāna*,
2. *Dhammasaṅgaṇī*,
3. *Dhatukatha*,
4. *Puggalapaññatti* ,
5. *Vibhanga*,
6. *Yamaka*
7. y *Kathavatthu*.

Existe también una gran literatura comentario en diversas partes de las obras antes conocidos como *atthakathā*. El trabajo conocido como *Milinda Panha* (preguntas del rey Milinda), de fecha incierta, es de un valor filosófico considerable.

Las doctrinas y puntos de vista incorporados en la literatura anterior es generalmente conocida ahora como Sthaviravada o Theravada. Sobre el origen del nombre de Theravada (la doctrina de los ancianos) *Dipavamsa* dice que desde los Theras (ancianos) se reunieron (en el primer consejo) y se recoge la doctrina se conoce como la Vada Thera ⁷. No parece que el budismo tal y como aparece en la literatura Pāli desarrollado mucho desde la época de Buddhaghosa (400 dC), el escritor de *Visuddhimagga* (un compendio de doctrinas Theravada) y el comentarista de *Dighanikaya* , *Dhammasaṅgaṇī* , etc

La filosofía hindú, en los últimos tiempos parece haber sido influenciado por las ramas posteriores de las diferentes escuelas de budismo, pero no parece que el budismo pali tenido alguna participación en ella. [\[Página 84\]](#) no han sido capaces de descubrir cualquier viejo escritor hindú que se podría considerar como estar familiarizados con Pāli.

La doctrina de la conexión causal del budismo primitivo. ⁸

La palabra Dhamma en las escrituras budistas se utiliza generalmente en cuatro sentidos:

1. Textos de las Escrituras,
2. calidad (*guna*),
3. causa (*hetu*)
4. e insustancial y sin alma (*nissatta nijjīva* ⁹).

De ellos es el sentido último que es particularmente importante desde el punto de vista de la filosofía budista. Los principios de la filosofía budista no aceptó ninguna entidad fija como determinante de toda la realidad, lo único con lo fueron los fenómenos insustanciales y estos fueron llamados dhammas. Se plantea la cuestión de que si no hay ninguna sustancia o realidad cómo vamos a explicar los fenómenos?

Pero los fenómenos están ocurriendo y van pasando, y el principal punto de interés con el Buda era averiguar

"¿Qué otra cosa es lo que se está",
"Lo que suceda lo que suceda"
y "¿Qué no ser lo que no es otra cosa".

Los fenómenos se están produciendo en una serie y vemos que hay ciertos fenómenos no ser convertido en algunos otros, por la ocurrencia de algunos otros eventos también se producen. Esto se llama (*paticca-samuppada*) originación dependiente. Pero es difícil de entender cuál es la naturaleza exacta de esta dependencia. La cuestión *Samyutta Nikāya* (II. 5) lo tiene con la que el Buda comenzó antes de alcanzar la Budeidad era esta: ¿en qué condición miserable es la gente! nacen, se desintegran, mueren, mueren y nacen de nuevo, y no conoce la ruta de escape de esta decadencia, la muerte y la miseria.

¿Cómo saber la manera de escapar de la miseria de la decadencia y la muerte.

Entonces se le ocurrió que estar ahí, son la decadencia y la muerte, dependiendo de qué vienen?

Al pensar profundamente en la raíz del asunto, se le ocurrió que la decadencia y la muerte sólo puede ocurrir cuando hay nacimiento (*jati*), por lo que dependen de [\[Página 85\]](#) en el nacimiento.

¿Cuál estar ahí, ¿hay nacimiento, el nacimiento, ¿qué depende? Entonces se le ocurrió que el nacimiento sólo podía ser si no hubiera existencia anterior (*bhava*) ¹⁰.

Pero ¿qué significa esta existencia depende, o lo que hay allí ser *bhava*. Entonces se le ocurrió que no podía haber existencia a menos que se sostiene rápido (*upādāna*) ¹¹.

Pero ¿qué upādāna depende? Se le ocurrió que era el deseo (*tanha*) en el que upādāna dependía. No puede haber upādāna si hay un deseo (*tanha*) ¹².

Pero lo que estar allí, no puede haber deseo? A esta pregunta se le ocurrió que debía estar sintiendo (*vedcinā*) con el fin de que puede haber deseo.

Pero ¿qué vedanā dependen, o más bien lo que tiene que estar ahí, que puede haber sensación (*vedana*)? A esto se le ocurrió que debía haber una sensación de contacto (*phassa*) con el fin de que no se puede sentir ¹³. Si no debe haber sentido-contacto no habría sensación.

Pero ¿qué sentido el contacto depende? Se le ocurrió que ya que hay seis sentidos contactos, están los seis campos de contacto (*Ayatana*) ¹⁴.

¿Pero por qué los seis Ayatanas dependen? Se le ocurrió que debía ser la mente y el cuerpo (*Namarupa*) con el fin de que no sean los seis campos de contacto ¹⁴;

sino en lo que se Namarupa depende? Se le ocurrió que, sin conciencia (*vinnana*) no podía haber Namarupa ¹⁵.

Pero lo que no habría ser [\[Página 86\]](#) ser vinnana. Aquí se le ocurrió que, para que pueda haber vinnana debe haber las conformaciones (*sankhara*) ¹⁶.

Pero, ¿qué hay allí ser los sankharas? Aquí se le ocurrió que los sankharas sólo puede ser si hay ignorancia (*avijjā*).

Si avijjā podría ser detenido entonces los sankharas se detuvo, y si los sankharas podría ser detenido Viññana podía detenerse y así sucesivamente ¹⁷.

De hecho, es difícil ser definida en cuanto a lo que el Buda realmente quería decir con este ciclo de dependencia de la existencia a veces llamado Bhavacakra (rueda de la existencia). La descomposición y la muerte (*jaramarana*) no podría haber ocurrido si no hubiera nacimiento ¹⁸. Esto parece ser clara. Pero en este punto la dificultad comienza. Debemos recordar que la teoría de la reencarnación fue [\[Página 87\]](#) enunciados en los Upanisads. El Bṛhadāraṇyaka dice que así como un insecto va hasta el final de una hoja de hierba por un nuevo esfuerzo en sí recoge en otro así el alma llegando al final de esta vida recoger sí mismo en otro. Esto supone, pues, la vida otra existencia. Por lo que yo recuerdo que pocas veces ha sido antes o después de Buda ningún intento serio para probar o refutar la doctrina de la reencarnación ¹⁹.

Todas las escuelas de filosofía, excepto los Cārvākas cree en él y se sabe tan poco de nosotros de los sūtras Carvaka que es difícil decir lo que le hicieron a refutar esta doctrina. El Buda también lo acepta como un hecho y no lo critican. Esta vida por lo tanto viene sólo como uno que tenía un número infinito de vidas antes, y que excepto en el caso de unos pocos los emancipados tendrían un número infinito de ellos en el futuro. Se creía firmemente por todas las personas, y el Buddha también, cuando él llegó a pensar que lo que nuestra vida actual podría deberse, tuvo que echar mano de otra existencia (*bhava*).

Si *bhava* significa karma que trae el renacimiento como Candrakīrti lo lleva a decir, entonces significaría que la vida actual sólo podría tener lugar con motivo de las obras de una existencia anterior que determinó. Aquí también se nos recuerda la nota Upaniṣad "como un hombre lo hace se le nacer" (*Yat karma kurute tadabhisampadyate*, BRH. IV. IV. 5). Interpretación Candrakīrti de "bhava" como karma (*karma punarbhavajanakam*) me parece adaptarse mejor que "la existencia". La palabra fue utilizada probablemente con poco rigor para *kammabhava*. El *bhava* palabra no se encuentra en los Upanisads anteriores y se usa en las escrituras pali por primera vez como un término filosófico. Pero ¿qué significa este *bhava* depende? No pudo haber sido una existencia anterior, si la gente no se habían marchado a las cosas o de obras que desee. Esta *betaking* uno mismo a las acciones o cosas de acuerdo con el deseo de que se llama *upādāna*.

En los Upanisads, leemos:

"Todo lo que uno se Vase, de modo que se trabaja"
(*Yatkratur-bhavati tatkaromma kurute* , BRH. IV. IV. 5).

Como este betaking a la cosa depende de deseo (*trsna*), se dice que con el fin de que no puede ser upādāna debe haber tanha. En los Upanisads también leemos "Todo lo que uno desea lo hace él mismo dirigirse a" (*sa yathākāmo bhavati tatkraturbhavati*). Ni la palabra ni upādāna trsna (la palabra sánscrita correspondiente [\[Página 88\]](#) a tanha) se encuentra en los Upanisads anteriores, pero las ideas contenidas en ellos son similares a las palabras " *Kratu* "y" *kama* "El deseo (*tanha*) Se dice entonces que depender de sentimiento o sensación de contacto. Contacto Sense-presupone los seis sentidos como zonas de operaciones ²⁰ . Estos seis sentidos o los campos de operación otra vez supondría la psicosis todo el hombre (el cuerpo y la mente juntos) llamado Namarupa. Estamos familiarizados con esta palabra en los Upanisads, pero no se utiliza en el sentido de determinadas formas y nombres que se distingue de la realidad indefinible indeterminado. ²¹

Buddhaghosa en el *Visuddhimagga* dice que por "Nombre" se entienden los tres grupos que comienzan con la sensación (sensación, es decir, la percepción y la predisposición), por "forma" de los cuatro elementos y la forma de derivados de los cuatro elementos ²² . Más adelante dice que el nombre por sí mismo puede producir cambios físicos, tales como comer, beber, hacer movimientos o similares. Así que también forma no puede producir cualquiera de esos cambios por sí mismo. Pero al igual que el cojo y el ciego que mutuamente se ayudan mutuamente y efectuar los cambios ²³ .

Pero no existe ninguna montón o colección de material para la fabricación de nombre y forma;

"Pero al igual que cuando un laúd se juega sobre, no hay una tienda de sonido anterior, y cuando el sonido llega a existir no viene de cualquier tienda, y cuando cesa, no va a ninguna de las cardinal o puntos intermedios del compás; ... exactamente de la misma manera que todos los elementos del ser a la vez los que tienen forma y los que no, llegar a existir después de haber sido previamente inexistente y habiendo llegado a existir pasarán. ²⁴ " .

Namarupa tomado en este sentido no significa que la totalidad de la mente y el cuerpo, pero sólo las funciones sensoriales y el cuerpo que se encuentran operando en las seis puertas de los sentidos (*Salayatana*). Si tomamos Namarupa en este sentido, podemos ver que se puede decir que dependerá de la Viññana (conciencia). La conciencia ha sido comparada en la *Panha Milinda* con un vigilante en el centro de [\[Página 89\]](#) la encrucijada mirando a todos los que vienen desde cualquier dirección ²⁵. Buddhaghosa en el *Atthasālinī* también dice que la conciencia significa lo que piensa su objeto. Si hemos de definir sus características hay que decir que lo sabe (*yijānana*), va en avance (*piibbah-gama*), conecta (*Sandhana*), y se encuentra en Namarupa (: *Namarupa - padatthānani*). Cuando la conciencia se pone una puerta, en un lugar que los objetos de los sentidos son discernidas (*arammana-vibhāvanatthāne*) y va por primera vez como el precursor. Cuando un objeto visual es visto por el ojo se conoce sólo por la conciencia, y cuando los dhammas se hacen los objetos de la (mente) mano, se conoce sólo por la conciencia ²⁶.

Buddhaghosa también se refiere aquí a la aprobación en el *Panha Milinda* hemos referido. Más adelante continúa diciendo que cuando los estados de conciencia subida, una tras otra, no dejan espacio entre el estado anterior y posterior de la conciencia y por lo tanto aparece como conectado. Cuando no son los agregados de las cinco khandhas se perderá, sino que se encuentran los cuatro agregados como Namarupa, está situado en nāma y por lo tanto se dice que está en Namarupa. Además, pide, ¿Es esta conciencia la misma que la conciencia anterior o diferente de él? El responde que es el mismo. Así es, el sol se muestra con todos sus colores, etc, pero no es diferente de las de verdad, y se dice que justo cuando sale el sol, su calor recogido y color amarillo también se elevan en cuando, pero no lo hace significa que el sol es diferente de éstos. Así la citta o toma conciencia de los fenómenos de contacto, etc, y llega a conocer ellos. Así que aunque es el mismo, ya que son todavía, en cierto sentido se diferencia de los ²⁷.

Para volver a la cadena de doce causas, encontramos que jāti (nacimiento) es la causa de la decadencia y la muerte, *Jaramarana*, etc Jāti es la apariencia del cuerpo o la totalidad de la skandhas cinco ²⁸. Venir a bhava que determina jāti, no puedo pensar en ninguna mejor explicación racional de bhava, que ya he [\[Página 90\]](#) sugiere, es decir, las

obras (*karma*) que producen el nacimiento ²⁹. Upādāna es un avanzado trsna líder aferrado a positivo ³⁰. Es producida por trsna (deseo) que a su vez es el resultado de vedanā (placer y dolor). Pero esto es, por supuesto vedanā vedanā con la ignorancia (*avidya*), para un Arhat puede tener también vedanā pero como él no tiene ninguna avidya, la vedanā no puede producir trsna a su vez. En su desarrollo inmediatamente pasa a la upādāna. Vedana significa sentimiento placentero, doloroso o indiferente. Por un lado se lleva a trsna (deseo) y por el otro se produce por el sentido de contacto (*sparsa*). Prof. De la Vallée Poussin dice que Śrllābha distingue tres procesos en la producción de vedana. Así pues primero hay contacto entre el sentido y el objeto; entonces existe el conocimiento del objeto, y luego está el vedanā. Dependiendo de *Majjhima Nikāya*, iii. 242, Poussin da la otra opinión que al igual que en el caso de dos palos de calor se lleva a cabo simultáneamente con el roce, así que aquí también vedanā tiene lugar simultáneamente con Sparsa porque son "produits par ONU Meme complexe causas de *sāmagrī* (³¹) "

Sparsa es producido por *ṣaḍāyatana*, *ṣaḍāyatana* por Namarupa y Namarupa por vijñāna, y se dice que descienden en el vientre de la madre y producir los cinco skandhas como Namarupa, de los cuales los seis sentidos están especializados.

Vijnana en este sentido probablemente significa el principio o el germen de la conciencia en el vientre de la madre, la defensa de los cinco elementos del cuerpo de nuevo allí. Es el producto de los karmas pasados (*sankhara*) del moribundo y de su conciencia más allá también.

Hay casos en que los budistas creen que los últimos pensamientos del moribundo determina la naturaleza de su siguiente [\[Página 91\]](#) nacimiento ³². La manera en que la vijñāna producido en la matriz se determina por la vijñāna pasado de la existencia anterior es de acuerdo a algunas autoridades de la naturaleza de una imagen reflejada, como la transmisión del aprendizaje desde el maestro al discípulo, como la iluminación de una Lámpara de otra lámpara o como La huella de un sello en la cera. Como todos los skandhas están cambiando en la vida, así también la muerte no es más que un cambio similar, no hay una gran escapada, pero el tipo mismo uniforme de la destrucción y llegar a ser. Skandhas se producen nuevas como simultáneamente como los dos

platos de escala de un equilibrio levantarse y caer, en la misma forma que una lámpara se enciende o una imagen reflejada. A la muerte del hombre vijñāna el resultado de sus karmas anteriores y vijñanas entra en el útero de la madre de (animal, hombre o los dioses) en el que los skandhas próximos van a madurar. Esta vijñāna forma así el principio de la nueva vida. Es en este vijñāna ese nombre (*nāma*) y la forma (*rupa*) se asocian.

El vijñāna es de hecho un producto directo de los samskaras y el tipo de nacimiento en el cual se deberá reducir vijñāna (*nāmayati*) la nueva existencia (*upapatti*) está determinada por los samskaras ³³, ya que en realidad el acontecimiento de la muerte (*maranabhava*) y la instilación de la vijñāna como el comienzo de la nueva vida (: *upapatti - bhava*) no puede ser simultánea, pero este último tiene éxito justo en el momento siguiente, y es para significar esta sucesión, que se dice que son simultáneos. Si el vijñāna no había entrado en el útero, entonces no podría haber aparecido Namarupa ³⁴.

Esta cadena de doce causas se extiende sobre tres vidas. Así avidyā y producir samskara de la vida más allá de la vijñāna, Namarupa [[Página 921](#)], *ṣaḍāyatana*, *Sparsa*, *vedanā*, *trṣna*, *upādāna* y el *bhava* (que conduce a otra vida) de la vida real presente. Este *bhava* produce el *jāti* *Jaramarana* y de la otra vida ³⁵.

Es interesante observar que estos doce eslabones de la cadena que se extienden en tres secciones durante tres vidas son todos, pero las manifestaciones de dolor a la de la introducción de los que, naturalmente, determinar uno del otro.

Así *Abhidhanimatthasañgciha* dice

"Cada uno de estos doce términos es un factor. Para el término compuesto "tristeza", etc es sólo la intención de mostrar las consecuencias accesorias de nacimiento. Una vez más, cuando la "ignorancia" y "las acciones de la mente" se han tenido en cuenta, el deseo (*trṣna*), agarre (*upādāna*) y (*karma*) cada vez (*bhava*) están implícitamente en cuenta también.

De la misma manera, cuando el deseo, agarrar y (*karma*) cada vez se han tenido en cuenta, la ignorancia y las acciones de la mente son (implícitamente) en cuenta, también, y cuando el nacimiento, decadencia

y muerte son tenidos en cuenta, incluso el cinco veces fruta, a saber (renacimiento), la conciencia, y el resto se contabilizan.

Y así:

Cinco causas en el pasado y ahora 'fruta' cinco veces.

Cinco causas ahora y los que vendrán cinco veces 'fruta' constituyen los veinte modos, las tres conexiones (i. saṅkhāra y vinnana, 2. Vedanā y tanha, 3. Bhava y jāti) y los cuatro grupos (un grupo causal en el pasado, un grupo resultante en el presente, un grupo causal en el presente y un grupo resultante en el futuro, constando cada grupo de cinco modos) ³⁶ . "

Estos doce eslabones interdependientes (*dvādaśāṅga*) representan los Patīccasamuppāda (*pratītyasamutpāda*) doctrinas (origen dependiente) ³⁷ que son en sí mismas, sino tristeza y conducir a un ciclo de dolor. El término Patīccasamuppāda o pratītyasamutpāda ha sido interpretado de manera diferente en la literatura budista más tarde ³⁸ . **[Página 93]** Samutpāda significa aparición o derivados (*prādurbhāva*) y pra-tītya significa que después de conseguir (*prati + i + ya*), la combinación de los dos nos encontramos, surgido con posterioridad a recibiendo (algo). Los elementos, dependiendo de que haya algún tipo de derivados, se denominan hetu (causa) y paccaya (tierra). Estas dos palabras sin embargo a menudo se utilizan en el mismo sentido y son intercambiables. Pero paccaya también se utiliza en un sentido específico.

Así, cuando se dice que es el avijjā paccaya de saṅkhāra se quiere decir que se avijjā el suelo (*thiti*) del origen de los sankharas, es la base de su movimiento, del instrumento a través de los cuales se destacan (*nimittaṭṭhiti*), de su āyuhana (conglomerado), de su interconexión, de su inteligibilidad, de su derivado conjunta, de su función como causa y de su función como el suelo con referencia a los que son determinados por ellos. Avijja en todas estas nueve formas es la base de saṅkhāra tanto en el pasado y en el futuro, aunque avijjā está determinada a su vez por otros motivos ³⁹ .

Cuando tomamos el aspecto hetu de la cadena causal, no podemos pensar en otra cosa sino la sucesión, pero cuando tomamos el aspecto paccaya podemos tener una mejor visión de la naturaleza de la causa como de tierra. Así, cuando avijjā se dice que es el suelo de las sankharas en las nueve modalidades mencionadas anteriormente, parece razonable pensar

que los sankharas eran en cierto sentido considerarse como manifestaciones especiales de avijjā ⁴⁰. Pero a medida que este punto no se ha desarrollado aún más en los primeros textos budistas no sería prudente seguir adelante con ella.

Los Khandhas.

La palabra khandha (sánscrito skandha) significa que el tronco de un árbol y se utiliza generalmente para referirse grupo o agregado ⁴¹. Hemos visto que el Buda dijo que no había Atman (alma). Dijo que cuando la gente sostuvo que encontraron al habla mucho del alma, realmente sólo se encuentran los cinco khandhas juntos o cualquiera de ellos.

Los khandhas son agregados de cuerpo y estados psíquicos que son inmediatos con nosotros y se dividen en cinco [\[Página 94\]](#) clases:

1. rūpa (cuatro elementos, el cuerpo, los sentidos), los datos sensoriales, etc,
2. vedanā (sentimiento placentero, doloroso e indiferente),
3. Sanna (conocimiento conceptual),
4. sañkhāra (sintéticos estados mentales y el funcionamiento sintético compuesto de afecciones sentidos, sentimientos y conceptos compuestos compuestos),
5. vinnana (conciencia) ⁴².

Todos estos estados aumentará dependiendo el uno sobre el otro (*paticca-samuppanna*) y cuando un hombre dice que percibe el yo sólo se engaña, pues sólo percibe uno o más de estos. El rūpa palabra en rūpakhandha representa cualidades materia y material, los sentidos y los datos de los sentidos ⁴³. Pero "rupa" también se utiliza en el sentido de puros afecciones orgánicas o estados de ánimo como lo encontramos en la *Yamaha Khandha*, 1. p. 16, y también en *Samyutta Nikaya*, III. 86. Rūpaskandha según *Dharma-samgraha* se entiende la suma de los cinco sentidos, las cinco sensaciones, y las comunicaciones implicatorio asociados en las percepciones sensoriales (*vijñapti*).

El análisis detallado de *Dhammasaṅgaṇī* comienza definiendo como rūpa " *Cattaro ca Mahābhūta catunnañca mahābhūtānam upādāya rupam* " (Los cuatro Mahabhutas o elementos y que dicho procedimiento de la aprehensión de lo que se llama rūpa) ⁴⁴.

Buddhaghosa explica diciendo que rūpa significa mahabhutas las cuatro y las que surgen dependiendo (*nissāya*) en ellos como una modificación de ellos. En el rūpa los seis sentidos, incluyendo sus afectos también están incluidos.

Al explicar por qué los cuatro elementos se llaman Mahabhutas, Buddhaghosa dice:

"Al igual que un mago (*māyākāra*) hace que el agua que no es difícil aparecer como duro, hace que la piedra que no es oro aparece como el oro, como él mismo aunque no es un fantasma ni un pájaro se hace aparecer como un fantasma o un pájaro, por lo que estos elementos aunque no de azul se hacen aparecer como azul (*Nilam upādā rūpant*), no amarillo, rojo o blanco se hacen aparecer como amarillo, rojo o blanco (*odātam upādārūpam*), por lo que debido a su similitud con las apariencias creado por el mago se les llama Mahābhūta ⁴⁵".

En el *Samyutta Nikāya* nos encontramos con que el Buda dice:

"Oh bhikkhus que se llama Rupam porque manifiesta (*rūpyati*), ¿cómo [\[Página 95\]](#) hace manifiesta? Se manifiesta como frío y el calor, el hambre y la sed, se manifiesta como el toque de jejenes, mosquitos, viento, el sol y la serpiente, que se manifiesta, por lo que se llama rūpa ⁴⁶".

Si tomamos los pasajes un tanto contradictorios mencionados anteriormente para nuestra consideración y tratar de combinarlos con el fin de comprender lo que se entiende por rūpa, creo que nos encontramos con que lo que se manifiesta a los sentidos y los órganos se llamaba rūpa. No existe distinción parece haber sido hecha entre los datos sensoriales como colores, olores, etc, ya que existe en el mundo físico y su apariencia como sensaciones. Eran sólo numéricamente diferente y la apariencia de las sensaciones dependía de la datos de los sentidos y los sentidos, pero los datos de los sentidos y las sensaciones eran "rūpa." Bajo ciertas condiciones, los datos de los sentidos fueron seguidos por las sensaciones. El budismo no es probable comenzar con el mismo tipo de división de la materia y la mente como lo hacen ahora. Y no puede estar fuera de lugar mencionar que tal oposición y la dualidad se encuentra ni en los Upanisads, ni en el sistema Samkhya que es considerado por algunos como pre-budista.

Los cuatro elementos se manifiesta en ciertas formas y por lo tanto fueron llamados rūpa, las formas de afecto que apareció también fueron llamados rūpa, y muchos otros estados mentales o funciones que aparecieron con ellos también se les llamaba rūpa ⁴⁷. Los Ayatanas o los sentidos también se les llamaba rūpa ⁴⁸. Los Mahabhutas o cuatro elementos eran ellos mismos sino manifestaciones cambiantes, y junto con todo lo que apareció en asociación con ellos fueron llamados rūpa y formaron la khandha rūpa (las clases de los sentidos materiales, el sentido de datos, los sentidos y las sensaciones).

En *Samyutta Nikāya* (fig. 101) se dice que

"Los cuatro Mahabhutas fueron los hetu y la paccaya para la comunicación de la rūpakkhandha. (*rūpakkhandhassa paññāpanāya*) Contacto (sensación de contacto, phassa) es la causa de la comunicación de los sentimientos (*vedana*); sensación de contacto fue también el hetu y paccaya para la comunicación de la saññākkhandha; sensación de contacto es también el hetu y paccaya para la comunicación de thesañkhāra-khandha. Pero Namarupa es la hetu y la paccaya para la comunicación de la viññānakkhandha".

Así, no sólo los sentimientos surgen a causa de la sensación de contacto pero Sanna y sañkhāra también derivar. Sanna es que, cuando a sabiendas o específica [\[Página 96\]](#) la concepción tiene lugar. Esta es la etapa en la que el conocimiento específico distintivo como el amarillo o el rojo se lleva a cabo.

Sra. Rhys Davids escrito sobre Sanna dice:

"En la edición del segundo libro del Abhidhamma Pitaka encontré una clasificación distinguiendo entre Sanna como asimilación cognitiva en ocasión de sentido, y Sanna como asimilación cognitiva de las ideas por medio de la nominación. El primero se llama percepción de la resistencia o de oposición (*patigha-sanna*). Esto, escribe Buddhaghosa, es la percepción que de vez en cuando de la vista, el oído, etc, cuando la conciencia es consciente del impacto de las impresiones, de las cosas externas como diferente, podríamos decir.

Este último se llama percepción de la palabra o nombre equivalente (*adhivachānā-Sanna*) y se ejerce por el *sensus communis* (mano), cuando, por ejemplo,

"Uno está sentado ... y le pide a otro que es reflexivo:" ¿Qué estás pensando "que se percibe a través de su discurso."

Así, hay dos etapas de Sanna-conciencia, 1. contemplando las impresiones sensoriales, 2. capacidad de saber lo que son por nombrar ⁴⁹ ".

Acerca saṅkhāra leemos en *Samyutta Nikāya* (fig. 87) que se llama saṅkhāra porque sintetiza (*abhisañkharonti*), es lo que rūpa conglomerado como rūpa, como conglomerado Sanna Sanna, saṅkhāra como saṅkhāra y la conciencia (*vinnana*) como conciencia. Se llama saṅkhāra porque sintetiza el conglomerado (*sañkhatam abhisañkharonti*). Es por lo tanto una función sintética que sintetiza la rūpa pasiva, elementos Sanna, sankhara y Viññana. El hecho de que se habla de 52 estados saṅkhāra y también que el saṅkhāra ejerce su actividad sintética de los elementos conglomeradas en él, viene a demostrar que probablemente la palabra saṅkhāra se utiliza en dos sentidos, como los estados mentales y la actividad sintética.

Vinnana o la conciencia significaba según Buddhaghosa, como ya hemos visto en el apartado anterior, tanto la etapa en que comenzó el proceso intelectual y la conciencia final resultante.

Buddhaghosa en proceso explainingthe de la psicología budista dice que "La conciencia (*citta*) inicialmente en contacto (*phassa*) con su objeto (*arammana*) y la sensación después de eso, la concepción (*Sanna*) y voluntad (*cetanā*) vienen pulg Este contacto es como los pilares de un palacio, y son los demás, pero la superestructura construida sobre ella (*dabbasambhārasadisā*).

Pero no se debe pensar que el contacto [\[Página 97\]](#) es el comienzo de los procesos psicológicos, en un sentido general (*ekacittasmiṃ*), no puede decirse que este es lo primero y lo que viene después, para que podamos tomar contacto en asociación con sentimiento (*vedana*), concebir (*Sanna*) o volición (*cetanā*), es en sí misma un estado inmaterial pero sin embargo, ya que comprende los objetos que se llama contacto ".

No hay que incide en un lado del objeto (como en el contacto físico), sin embargo en contacto con la conciencia de las causas y el objeto de estar en colisión, como objeto visible y órganos visuales, de sonido y el oído, por lo que el impacto es su *función*, o que tiene un impacto como su *propiedad esencial*, en el sentido de conseguir, debido a los efectos de la base física con el objeto mental.

Pues se dice en el comentario: -

"El contacto en los cuatro planos de existencia nunca deja de tener la característica de contacto con el objeto, pero la función de impacto se lleva a cabo en las cinco puertas. En el sentido, o el contacto de cinco puertas, se le da el nombre de "tener la característica de toque", así como "que tiene la función de impacto. Pero para ponerse en contacto con la mente en puerta sólo existe la característica del tacto, pero no la función de impacto.

Y entonces este Sutta es citado

Como si, señor, dos carneros iban a luchar, un carnero para representar el ojo, el segundo el objeto visible, y su contacto colisión. Y como si, señor, dos platillos fueron a la huelga contra la otra, o dos manos para aplaudir el uno contra el otro, por una parte, representaría el ojo, el segundo el objeto visible y su contacto colisión. Así contacto tiene la característica del tacto y la función del impacto [50](#).

El contacto es la manifestación de la unión de los tres (el objeto, la conciencia y el sentido) y su efecto es el sentimiento (*vedana*), a pesar de que es generada por los objetos que se siente en la conciencia y su principal característica está experimentando (*anubhava*) el sabor del objeto. En cuanto a disfrutar del sabor de un objeto, los otros Estados asociados disfrutarlo sólo parcialmente.

De contacto es (la función de) el simple toque, de la percepción del mero observar o percibir, de la voluntad de la mera coordinación, de la conciencia cognoscente simple. Pero sentirse sola, a través de la gobernanza, el dominio, el dominio, disfruta el sabor de un objeto. Para sentimiento es como el rey, los estados restantes son como el cocinero.

Como el cocinero, cuando él ha preparado los alimentos de sabores diversos, lo coloca en una canasta, la sella, se lo lleva al rey, rompe el

sello, se abre la canasta, toma lo mejor de toda la sopa y el curry, las pone en una plato, se traga (una parte) para averiguar [\[Página 98\]](#) si son defectuosas o no y luego ofrece el alimento de diversos sabores excelentes comunicaciones con el rey, y el rey, que es señor, experto y maestro, come lo que le gusta, aún así la mera degustación de la comida por el cocinero es como el disfrute parcial del objeto de los restantes estados, y el cocinero sabe una parte de la comida, por lo que los estados restantes disfrutar de una parte del objeto, y como el rey , siendo señor, experto y maestro, se come la comida de acuerdo con su gusto por lo sentimiento de ser experto señor y maestro, disfruta el sabor del objeto y, por tanto, se dice que el disfrute o la experiencia es su función [51](#) ".

La característica especial de Sanna se dice que es el reconocimiento (*paccabhiuud*) por medio de una señal (*abhiññānena*). Según otra explicación, un reconocimiento tiene lugar mediante la inclusión de la totalidad (de aspectos) - . *sabbasaṅgahikavasena* El trabajo de la volición (*cetanā*) se dice que es de coordinación o de unión juntos (*abhisandahana*).

"Querer es sumamente enérgico y hace un doble esfuerzo, un esfuerzo doble.

De ahí que los antiguos decían

"Querer es como la naturaleza de un terrateniente, un cultivador que teniendo cincuenta y cinco hombres fuertes, bajó al campo para cosechar. Él era muy enérgico y vigoroso excesivamente, sino que duplicó su fuerza y dijo: "Tome sus hoces" y así sucesivamente, señaló la parte que se cosecharon, se ofreció a beber, comida, aroma, flores, etc, y tomó una parte igual de el trabajo "

El símil se aplica, pues: voluntad es como el cultivador, los estados morales cincuenta y cinco, que surgen como factores de conciencia son como las cincuenta y cinco hombres fuertes; como el tiempo de duplicación de la fuerza, doblando esfuerzo por parte del cultivador es la fuerza de doblado , se duplicó el esfuerzo de la voluntad como la actividad respecto de los actos morales e inmorales [52](#) . "

Parece que, probablemente, la operación en el lado activo saṅkhāra fue designado por separado como *cetanā* (voluntad).

"Cuando uno dice 'yo' lo que hace es que él se refiere ya sea a todos los khandhas combinadas o por cualquiera de ellos y se engaña a sí mismo que era" yo " Así como uno no puede decir que la fragancia de la flor de loto pertenecía a los pétalos, el color o el polen, por lo que no se podía decir que el rūpa era 'yo' o que el vedanā era yo o cualquiera de los otros era khandhas 'I.' No hay nada que encontramos en los khandhas 'I am ⁵³ '."

Avijja y Asava.

[Página 99] En cuanto a la cuestión de cómo el avijjā (ignorancia) comenzó no puede haber una respuesta, porque no podríamos decir que la ignorancia o el deseo de existir alguna vez tiene algún principio ⁵⁴ . Su fruto se ve en el ciclo de la existencia y la tristeza que viene en su tren, y va y viene con todos ellos. Así como no podemos decir que tiene todo comienzo, determina los elementos que dan lugar a ciclos de existencia y está determinado por ciertas otras. Esta determinación mutua sólo puede tener lugar en ya través de la serie cambiante de los fenómenos dependientes, pues no hay nada que pueda decir que tiene la prioridad absoluta en el tiempo o la estabilidad. Se dice que es a través de la venida a la existencia de los āsavas o depravaciones que la avijjā llegaron a ser, y que a través de la destrucción de las depravaciones (*Asava*) avijjā fue destruido el ⁵⁵ . Estos āsavas se clasifican en el *Dhammasaṅgaṇī* como kamasava, bhavasava, ditthasava y avij jāsava.

Kamasava significa deseo, el apego, el placer y la sed de las cualidades asociadas con los sentidos; bhavasava significa deseo, el apego y la existencia o nacimiento; ditthasava la colocación de puntos de vista heréticos, tales como, el mundo es eterno o no eterno, o que el mundo llegará a su fin o no llegará a su fin, o que el cuerpo y el alma son uno o son diferentes; avijjasava significa la ignorancia del dolor, su causa, su extinción y sus medios de extinción. *Dhammasaṅgaṇī* añade otros cuatro seres complementarios, a saber. ignorancia sobre la naturaleza del anterior khandhas mentales, posterior khandhas mentales, así como anterior y posterior, y su dependencia mutua ⁵⁶ . Kamasava y bhavasava Buddhaghosa dice como puede ser contado como uno, ya que ambos son depravaciones pero debido a la conexión ⁵⁷ .

[Página 100] Los diṭṭhāsavas por nublar la mente con falsas concepciones metafísicas interponerse en el camino de la propia adopción de las doctrinas budistas verdaderos. Los kāmāsavas interponerse en el camino de su entrada en la forma de Nirvāṇa (*anāgāmicāgga*) y los bhavāsavas y avijjāsavas interponerse en el camino de uno o arhattva alcanzar la emancipación final. Cuando el *Majjhima Nikāya* dice que desde el surgimiento de la āsavas avijja aumenta, es evidente que cuenta avijjā allí como en un sentido independiente de las āsavas otros, como los de apego y el deseo de existencia que velan el verdadero conocimiento acerca de la tristeza.

Las aflicciones (*kilesas*) no difieren mucho de los āsavas porque no son más que las pasiones en formas específicas de ordinario que nos son familiares, como

- codicia (*lobha*),
- ira o el odio (*lo sa*),
- infatuación (*moha*),
- arrogancia, el orgullo o vanidad (*māna*),
- herejía (*diṭṭhi*),
- duda o incertidumbre (*vicikiccha*),
- ociosidad (*Thina*),
- jactancia (*udhacca*),
- desvergüenza (*ahirika*)
- y la dureza de corazón (*anottapa*);

estos kilesas proceder directamente como resultado de las āsavas. A pesar de estas variedades a menudo se cuentan como tres (lobha, dosa, moha) y estos juntos son llamados kilesa. Están asociados con la vedanākkhandha, saññākkhandha, saṅkhāra-khandha-y viññānakkhandha. De éstos surgen los tres tipos de acciones, de expresión, de cuerpo y de la mente ⁵⁸ .

Sila y samadhi.

Estamos entrelazados a lo largo de fuera y dentro de la maraña de deseo (*tanha JATA*), y la única manera por la cual éstos pueden aflojarse es por la práctica de la disciplina a la derecha (*sila*), la concentración (*samadhi*) y la sabiduría (*paññā*). Sila brevemente: la desistir de cometer todos los

actos pecaminosos (*sabbapāpassa akaranam*). Con sīla por lo tanto el primer arranque tiene que ser hecho, porque por ella se deja de hacer todas las acciones impulsadas por los malos deseos y de este modo se elimina la irrupción de los peligros y perturbaciones. Esto sirve para eliminar los kilesas, y por tanto el correcto cumplimiento de los preceptos morales nos llevaría a las dos primeras etapas sucesivas de la santidad, a saber. el sotāpanabhāva (la etapa en la que uno se pone en el derecho actual) y sakadāgāmbhāva el (la etapa en la que uno sólo tiene un nacimiento más que someterse). Samadhi es un esfuerzo más avanzado, por lo que todas las raíces antiguas de los kilesas antiguos son destruidos y el tanha o deseo se retira y [\[Página 101\]](#) por lo uno es llevado a los estados más avanzados de un santo. Se pone directamente en paññā (sabiduría verdadera) y por paññā el santo logra la emancipación final y se convierte en lo que se llama un arhat ⁵⁹. Sabiduría (*paññā*) es el conocimiento correcto acerca de la Sacas cuatro ariya, a saber. dolor, su causa, su destrucción y su causa de la destrucción.

Sīla significa aquellas voluntades particulares y estados mentales, etc por el cual un hombre que desista de cometer acciones pecaminosas se mantiene en el camino correcto.

Sīla tanto, significa

1. volición derecho (*cetanā*),
2. los estados mentales asociados (*cetasika*),
3. control mental (*Samvara*) y
4. la actual no-transgresión (en el cuerpo y el habla) de la línea de conducta que ya está en la mente de los últimos tres Silas llamados avītikkama.

Samvara se habla de como ser de cinco tipos.

1. Pātimokkhasaṃvara (el control que le salva que permanece por ella),
2. Satisaṃvara (el control de la atención plena),
3. Nānasaṃvara (el control del conocimiento),
4. Khantisaṃvara (el control de la paciencia),
5. Viriya-Samvara (el control activo de la moderación).

Pātimokkhasaṃvara significa que todo el autocontrol en general. Satisaṃvara significa la atención por el cual se puede llevar en las asociaciones correctas y bueno cuando se usa sentidos cognitivos propios. Incluso cuando se mira a un objeto tentador él en virtud de su atención (*triste*) de controlarse a sí mismo y era tentado por evitar pensar en su lado seductor y pensando en los aspectos de ella que puede conducir en la dirección correcta. Khantisaṃvara es aquello por lo que uno puede permanecer imperturbable en el calor y el frío. Por la buena observancia de Sila todo nuestro cuerpo, las actividades mentales y vocales (*kavima*) están debidamente sistematizada y organizada, estabilizado (*samādhānam, upadhāraṇaṃ, patiṭṭhā*) ⁶⁰.

El sabio que adopta el curso completo también debe seguir una serie de reglas monásticas saludables con referencia al vestido, sentarse, comer, etc, que son llamados los dhūtaṅgas puros o partes disciplinarios ⁶¹. La práctica de sila y dhūtaṅgas la ayuda del sabio adoptar el curso de samadhi. Samādhi como hemos visto, la concentración de la mente doblada sobre los esfuerzos adecuados (*kusala-cittekaggatā samādhiḥ*) junto con sus estados sobre un objeto particular (*ekārammana*) para que totalmente puede dejar de moverse y cambiar (*sammā ca avikkhipamānā*) ⁶².

[Página 102] El hombre que ha practicado sila debe entrenar su mente en primer lugar de manera particular, por lo que es posible para él para obtener la concentración principal de meditación llamada jhāna (meditación fijo y fijo). Estos esfuerzos preliminares de la mente para la adquisición de jhānasamādhi eventualmente conducir a ella y se llaman upacara samādhi (preliminar samādhi) a diferencia de la jhānasamādhi llamado appanāsamādhi (alcanzado samādhi) ⁶³. Así como un acto de trámite, en primer lugar tiene que entrenar su mente continuamente para ver con repugnancia los deseos apetito para comer y beber (*Ahare patikkūlasañua*), haciendo hincapié en la mente de los diversos problemas que se asocian en busca de comida y bebida y sus transformaciones repugnantes finales como diversos elementos nauseabundos corporales. Cuando un hombre se habitúa continuamente hacer hincapié en las asociaciones repugnantes de la comida y la bebida, él deja de tener apego a ellos y simplemente se los toma como un mal inevitable, sólo esperando el día en que la disolución final de todas las penas vendrá ⁶⁴.

En segundo lugar se tiene que habituar a su mente a la idea de que todas las partes de nuestro cuerpo se compone de los cuatro elementos,

1. kṣiti (tierra),
2. ap (agua),
3. tejas (fuego)
4. y el viento (aire),

como el canal de una vaca en la carnicería. Esto se conoce técnicamente como catu-dhātuvavatthānabhāvanā (la meditación del cuerpo como siendo compuesto de los cuatro elementos) ⁶⁵. En tercer lugar se tiene que habituar a su mente a pensar una y otra vez (*anussati*) sobre las virtudes o la grandeza del Buda, la Sangha (los monjes tras el Buda), los dioses y la ley (*dhamma*) del Buda, sobre los buenos efectos de Sila, y la entrega de obsequios (*cāgāñissati*), acerca de la naturaleza de la muerte (*maranānussati*) y sobre la naturaleza profunda y cualidades de la extinción definitiva de todos los fenómenos (*upasamānussati*) ⁶⁶ .

[Página 103] Avanzar más allá de las meditaciones previas o preparaciones llamado upacara samādhi vve llegar a esas otras fuentes de concentración y meditación llamada la appanāsamādhi que conduce directamente a la consecución del más alto samadhi. Los procesos de purificación y fortalecimiento de la mente seguir en esta etapa también, pero éstos representan los últimos intentos que llevan a la mente a su Nibbāna meta final. En la primera parte de esta fase, el sabio tiene que ir a los campos de cremación y observe los diversos cambios horribles de los cadáveres humanos y pensar en lo nauseabundo, repugnante, desagradable e impuro que son, y de esto se volverá su mente a la vida cuerpos humanos y convencerse de que es en esencia el mismo que los cadáveres muertos son como repugnante, ya que ⁶⁷. Esto se llama asubhakam-matthāna o el esfuerzo para percibir la impureza de nuestro cuerpo. Él debe pensar en las partes anatómicas y componentes del cuerpo, así como sus procesos, y esto le ayudará a entrar en la primera jhāna por llevar a su mente lejos de su cuerpo. Esto se llama la kayagatasati o la atención continua acerca de la naturaleza del cuerpo ⁶⁸ . Como ayuda a la concentración, el sabio debe sentarse en un lugar tranquilo y fijar su mente en la inhalación (*passāsa*) y la exhalación de la respiración, de modo que, en lugar de respirar de una manera más o

menos inconsciente que sea consciente de si está respirando rápidamente o lentamente, sino que debe marcarlo definitivamente por los números contables, de manera que al fijar su mente en los números de cuenta que puede fijar su mente en todo el proceso de inhalación y exhalación en todas las etapas de su curso. Esto se llama Anapanasati o la atención de la inhalación y exhalación ⁶⁹ .

Junto a esto llegamos a brahmavihara, la meditación de mettā cuádruple (amistad universal), Karuna (compasión universal), mudita (felicidad en la prosperidad y la felicidad de todos) y upekkha (indiferencia a cualquier tipo de preferent de sí mismo, su amigo, enemigo o de un tercero). Con el fin de acostumbrarse al meditar sobre la amistad universal, uno debe comenzar en pensar cómo debe gustaría acabar con toda la miseria y llegar a ser feliz, cómo debe como para evitar la muerte y vivir alegremente, y luego pasar a la idea que otros seres también tendría los mismos deseos. De este modo se debe habituarse a pensar que sus amigos, sus enemigos, y todos aquellos con los que no es [\[Página 104\]](#) conectado todos puedan vivir y ser feliz. Él debe fijar hasta tal punto en esta meditación que no se encontró ninguna diferencia entre la felicidad o la seguridad de sí mismo y de los demás.

No debería enojarse con cualquier persona. En caso de que en cualquier momento que sienta ofendido a causa de las heridas que le infligieron sus enemigos, se debe pensar en la futilidad de duplicar su tristeza por ser triste o enojado por eso. Él debe pensar que si debía permitirse a sí mismo ser afectados por la ira, se echaría a perder toda su sīla que fue tan cuidadosamente practicando. Si alguien ha realizado una acción vil al infligir daño, si él mismo también hacer lo mismo por estar enojada con él? Si estuviera criticando a los demás por estar enojado, él mismo podría caer en la ira? Además, él debe pensar que todos los dhammas son momentáneos (*khanikattā*), que ya no existía la khandhas que había infligido la herida, y por otra parte la imposición de cualquier lesión es sólo un conjunto de productos, el hombre que resultó herido fue él mismo un elemento indispensable en la producción de la imposición tanto como el hombre que infligió la lesión, y por lo tanto no podía haber ninguna razón especial para hacer lo responsable y de estar enojado con él.

Si aún después de pensar de esta manera la ira no desaparece, debe pensar que por caer en la ira que sólo podía traer mal sobre sí mismo a través de sus malas acciones, y además hay que pensar que el otro hombre estando enojado sólo producía daño a sí mismo, pero no a él. Al pensar de esta manera el sabio sería capaz de liberar su mente de ira contra sus enemigos y establecerse en una actitud de amistad universal ⁷⁰. Esto se llama el metta-bhavana. En la meditación de la compasión universal (*Karuna*), también hay que simpatizar con las penas de sus amigos y enemigos por igual. El sabio ser más perspicaz se sentirá compasión por aquellos que aparentemente lleva una vida feliz, pero no son ni adquirir méritos ni tratando de avanzar en el camino hacia Nibbāna, porque son innumerables vidas a sufrir de dolor ⁷¹.

Estamos próximos a llegar a las jhānas con la ayuda de cosas materiales como objetos de concentración llamado Kasinam. Estos objetos de concentración puede ser o bien la tierra, agua, fuego, viento, color azul, color amarillo, color rojo, color blanco, la luz o espacio limitado (*paricchinākāsā*). Así, el sabio puede tomar una bola marrón de la tierra y concentrar su mente en ella como una bola de tierra, a veces [Página 105](#) con los ojos abiertos y, a veces con los ojos cerrados. Cuando se entera de que incluso en el cierre de los ojos, puede visualizar el objeto en su mente, él puede dejar el objeto y se retiran a otro lugar para concentrarse en la imagen de la bola de la tierra en su mente.

En las primeras etapas de la primera meditación (*pathamam jhānavi*) la mente se concentra en el objeto en la forma de entender con su forma y su nombre y de comprender que con sus diversas relaciones. Este estado de concentración se denomina vitakka (meditación discursiva). La siguiente etapa de la primera meditación es aquella en la que la mente no se mueve en el objeto en términos relacionales, pero se convierte en fijo y se establecieron en ella y penetra en él sin ningún temblor. Este estado se llama vicāra (constantemente en movimiento). El vitakka primera etapa ha sido comparado en Buddhaghosa *Visuddhimagga* para el vuelo de una cometa con sus alas batiendo, mientras que la segunda etapa se compara con su vuelo en una barrida sin el menor estremecimiento de las alas. Estas dos etapas se asocian con una exaltación optimista (*piti*) y una felicidad constante hacia el interior llamado sukha ⁷² infundir la mente.

La formación de este primer raíces jhánicos a cabo cinco lazos de avijjā,

1. kāmaccando (retozando con los deseos),
2. vyāpādo (odio),
3. thīnamiddham (pereza y letargo),
4. uddhaccakukkuccam (orgullo e inquietud),
5. y vicikiccha (duda).

Los cinco elementos de los cuales se constituye esta jhāna son

1. vitakka,
2. vicāra,
3. Piti,
4. sukham
5. y ekaggata (una unificación).

Cuando los maestros de la primera abstracción sabio lo encuentra defectuoso y quiere entrar en la segunda meditación (*dutiyam jhānam*), donde no hay ni cualquier vitakka ni vicāra de la primera jhāna, pero la mente está en un estado sereno (*ekodibhāvam*). Es un estado mucho más estable y no posee el movimiento que caracteriza la vitakka y las etapas vicara de la primera jhāna y por tanto es un estado muy plácido (*vitakka-vicārakkhobha-virahaṇa ativiya acalatā suppasannatā ca*). Sin embargo, está asociada con Piti, sukha y ekaggata como la primera jhāna era.

Cuando la segunda jhāna se domina el sabio se vuelve renuente hacia el disfrute de la pīti de esa etapa y se vuelve indiferente a ellos (*upekkhako*). Un sabio en este momento ve los objetos, pero no es ni contento ni descontento. En esta etapa todas las āsavas del sabio aflojarse (*khīṇāsava*). El disfrute de sukha sin embargo aún permanece en el escenario y el [\[Página 106\]](#) mente si no se vigila cuidadosamente y le gustaría a veces para regresar al disfrute de pīti nuevo. Las dos características de esta jhāna son sukha y ekaggata. No obstante, cabe señalar que, aunque existe la sensación de mayor sukha aquí, la mente no sólo no es que se le atribuye, pero es indiferente a ella (*atimadhurasukhe snkhapāramippatte pi tatiyajjhāne upekkhako, na tattha sukhābkisangena*

ākāḍḍhiyati)⁷³. La bola de tierra (*paṭhavī*) es sin embargo todavía el objeto de la jhāna.

En el cuarto o el último tanto de la jhāna sukha (felicidad) y el dukkha (sufrimiento) y desaparecer todas las raíces de apego y antipatías son destruidos. Este estado se caracteriza por la suprema y absoluta indiferencia (*upekkhā*), que poco a poco iba creciendo en todas las diferentes etapas de las jhānas. Las características de este jhāna, por lo tanto *upekkhā* y *ekaggata*. Con el dominio de esta jhāna viene perfección final y total extinción de la llama *cetovimutti citta*, y el sabio se convierte así en un arhat⁷⁴. No hay producción adicional de los khandhas, hay renacimiento, y no es el cese absoluto de todas las penas y sufrimientos Nibbana.

Kamma.

En el Katha (II, 6) dice que Yama

"Un tonto que está cegado por la obsesión de la riqueza no cree en una vida futura, sino que piensa que sólo esta vida existe y no cualquier otro, y así se viene una y otra vez a mi alcance."

En el Digha Nikaya también leemos cómo Pāyāsi estaba tratando de dar sus razones en apoyo de su creencia de que

"Y no hay cosa del otro mundo, ni existen los seres, de otro modo que renace de sus padres, y no hay fruto o resultado de hechos bien hecho o mal hecho⁷⁵".

Algunos de sus argumentos eran que ni el ni el regreso vicioso virtuoso para decirnos que habían sufrido o disfrutado de la felicidad en el otro mundo, que si el virtuoso tenía una vida mejor en la tienda, y si creían en él, sin duda se suicidaría con el fin de obtener lo antes posible, que a pesar de tomar las mejores precauciones que no encontramos en el momento de la muerte de cualquier persona que su alma se apaga, o que su cuerpo pesa menos en la cuenta de la marcha de su alma, y así sucesivamente. Kassapa refuta sus argumentos con ilustraciones apropiadas. Pero a pesar de una agnósticos algunos de [\[Página 107\]](#) Tipo de Pāyāsi, tenemos todas las razones para creer que la doctrina de la reencarnación en otros mundos y en este se hablaba a menudo de los Upaniṣads y se toma como un hecho aceptado por el Buda.

En el *Panha Milinda* , encontramos diciendo Nāgasena

"Es a través de una diferencia en su karma que los hombres no son todos iguales, pero algunos vivido mucho tiempo, algunos de corta duración, algunos un poco de sana y algo de enfermizo, algo, un poco feo y guapo, poderoso algunas y algunos débiles, ricos y pobres, algunos un poco de alto grado y algunos de grado bajo, sabia algo y algo tonto ⁷⁶ . "

Hemos visto en el capítulo tercero, que el mismo tipo de opiniones fue enunciado por los sabios Upanisad.

Pero el karma podría producir su efecto en esta vida o en otra vida sólo cuando había codicia, la antipatía y el enamoramiento. Sino

"Cuando los hechos de un hombre se lleva a cabo sin avaricia, surgen sin codicia y son ocasionadas costumbres sin avaricia, entonces la medida en que la codicia se ha ido estos hechos son abandonados, desarraigados, sacó de la tierra como un árbol de Palmira y se convierten en no-existente y no susceptible de surgir en el futuro ⁷⁷ . "

Karma por sí mismo sin ansia (*tanha*) es incapaz de dar frutos buenos o malos. Así, leemos en el *sutta Mahāsatipaṭṭhāna*,

"Incluso este deseo, potente para el renacimiento, que se acompaña de la lujuria y desenfreno, buscando la satisfacción ahora aquí, ahora allá, a saber, el ansia de la vida de los sentidos, el ansia de devenir (vida renovada) y el deseo de no convertirse (por no nuevo renacimiento) ⁷⁸ . "

"Deseo de cosas visibles deseo, anhelo por las cosas audible, porque las cosas que se pueden fundir, probado, tocado, porque las cosas en la memoria recuerda. Estas son las cosas en este mundo que son queridos, que son agradables. No es deseo ocupar su lugar, no tiene que vivir ⁷⁹ . "

Pre-ocupación y la deliberación de la gratificación sensual que da lugar al deseo es la razón por la tristeza viene. Y esta es la primera satya Arya (noble verdad).

El cese del dolor sólo puede ocurrir con

"El cese total de desencanto y de ese anhelo muy, renunciar a ella, renunciando a ella y la emancipación de la misma ⁸⁰ . "

Cuando el deseo o ansia (*tanha*) ha dejado una vez que el sabio se convierte en un arhat, y las obras que se pueden hacer después de que no dan fruto. Un arhat no puede tener buena o mala [\[Página 108\]](#) frutos de

todo lo que hace. Porque es a través del deseo de que el karma tiene su ámbito de dar fruto. Con el cese de todo deseo cese la ignorancia, la antipatía y agarrar y por lo tanto no hay nada que pueda determinar el renacimiento. Un arhat puede sufrir los efectos de las obras hechas por él en alguna vida anterior como Moggallāna hizo, pero a pesar de los restos de su karma pasado un arhat era un hombre emancipado a causa de la cesación del deseo ⁸¹ .

Kammas se dice que son de tres tipos, de cuerpo, palabra y mente (*kāyika* , *vacika* y *Manasika*). La raíz de este kamma es sin embargo volición (*cetanā*) y los Estados asociados ⁸² . Si un hombre que desea matar a los animales sale al bosque en busca de ellos, pero no puede conseguir nada de ellos hay incluso después de una larga búsqueda, su mala conducta no es un cuerpo uno, porque en realidad no podía cometer el acto con su cuerpo. Así que si él da una orden para cometer una mala acción similar, y si no se lleva a cabo con el cuerpo, sería una mala acción por el habla (*vacika*) y no por el cuerpo. Pero el mero pensamiento malo o mala voluntad solamente sea llevado a efecto o no sería un karma de la mente (*Manasika*) ⁸³ . Pero el kamma mental debe estar presente en la raíz de todos corporal y kammas vocales, porque si este está ausente, como en el caso de un arhat, no puede haber ningún kammas en absoluto para él.

Kammas se dividen desde el punto de vista de los efectos en cuatro clases, a saber.

1. aquellos que son malos y producen impureza,
2. aquellos que son buenos y productiva de pureza,
3. los que son en parte buenos y malos en parte y por lo tanto productiva de la pureza y la impureza,
4. aquellos que no son ni buenas ni malas y productiva ni la pureza ni de impureza, pero que contribuyen a la destrucción de kammas ⁸⁴ .

Extinción definitiva de la pena (*Nibbana*) se produce como el resultado natural de la destrucción de los deseos. Los estudiosos del budismo han tratado de descubrir el significado de este acontecimiento final, y varias interpretaciones se han ofrecido. Profesor de la Vallée Poussin ha señalado que en el Nibbāna Pāli textos a veces se ha representado como

un estado de felicidad, como la aniquilación pura, como una existencia inconcebible o como un estado inmutable ⁸⁵ .

[Página 109] Sr. Schrader, al discutir Nibbāna en *Pali Text Society Journal* , 1905, dice que el Buda sostuvo que los que querían llegar a ser identificado después de la muerte con el alma del mundo como el espacio infinito (*akasa*) o la conciencia (*vinnana*) alcanzado a un estado en el que tenía la sensación de infinitud correspondiente sin haber perdido realmente su individualidad. Esta última interpretación de Nibbāna me parece ser muy nuevo y muy en contra del espíritu de los textos budistas. Me parece a mí ser una tarea imposible de explicar Nibbana en términos de experiencia del mundo, y no hay forma en que mejor puede indicar lo que diciendo que se trata de un cese de todo sufrimiento, la etapa en la que todas las experiencias mundanas tienen dejaron apenas puede describirse como positivo o negativo. Ya sea que existe eternamente en alguna forma o que no existen no se trata budista adecuado, ya que es una herejía pensar en un Tathagata como existiendo eternamente (*śāśvata*) o no-existente (*aśāśvata*) o si está vigente, así como no existentes o si él no es ni existente ni no existente. Cualquiera que trate de discutir si es o Nibbāna un estado positivo y eterna o un mero estado de no existencia o la aniquilación, tiene una visión que ha sido descartado en el budismo como herético. Es cierto que en los tiempos modernos no está satisfecho con él, porque nosotros queremos saber qué significa todo esto. Pero no es posible dar una respuesta desde el budismo considera a todas estas preguntas como ilegítimo.

Más tarde los escritores budistas como Nagarjuna y Candrakīrtti se aprovechó de esta actitud del budismo primitivo y la interpretó en el sentido del carácter no esencial de toda existencia. Nada existía, y por lo tanto cualquier cuestión relativa a la existencia o no existencia de algo no tendría sentido. No hay ninguna diferencia entre la etapa mundana (*samsara*) y Nibbāna, porque como todas las apariencias no son esenciales, nunca existieron durante el Samsara para que no pudiera ser aniquilados en Nibbāna.

Upaniṣads y el budismo.

Los Upaniṣads había descubierto que el verdadero yo es Ananda (bienaventuranza) ⁸⁶ . Podríamos suponer que el budismo primitivo tácitamente presupone una idea semejante. Probablemente se pensó que

si había yo (*atta*) debe ser dicha. Los Upanisads había afirmado que el yo (*atman*) es indestructible y eterno ⁸⁷. Si se nos permite [\[Página 110\]](#) de hacer explícito lo que está implícito en el budismo temprano que podríamos concebir como sosteniendo que si no era el mismo que debe ser dicha, porque era eterna. Esta conexión causal no ha sido hecho en cualquier lugar sin duda pronunciada en los Upanisads, pero el que lea cuidadosamente las Upanisads no puede dejar de pensar que la razón por la que Upanisads hablar de sí mismo como la felicidad es que es eterna. Pero la afirmación de que lo inverso no era eterno era dolor no parece hacer hincapié claramente en los Upanisads. El importante postulado del Buda es que lo que está cambiando es el dolor, y lo que es el dolor no es auto ⁸⁸. El punto en el que el budismo se separó de los Upanisads radica en las experiencias del yo.

Los Upanisads, sin duda, consideró que no había muchas experiencias que a menudo se identifican con uno mismo, pero que no son permanentes. Pero la creencia se encuentra en las Upanisads que se asocian con estos una parte permanente también, y que fue esta esencia permanente, que era el verdadero e inmutable, la dichosa. A su juicio, este yo como pura felicidad permanente no se podría definir como esto, pero sólo se podría indicar como ni esto, ni esto (*neti neti*) ⁸⁹. Pero las primeras escrituras Pali sostener que en ninguna parte pude encontrar a cabo esta esencia permanente, cualquier auto constante, en nuestras experiencias cambiantes. Todos eran más que fenómenos cambiantes y, por tanto dolor y por lo tanto no autónomos, y lo que era no-yo no era mío, ni yo pertenecía a la misma, ni tampoco me pertenecen como mi yo ⁹⁰.

El verdadero yo estaba con los Upanisads una cuestión de experiencia trascendental por así decirlo, porque decían que no podía ser descrito en términos de algo, pero sólo pudo ser señalado como "allá", detrás de todas las categorías mentales cambiantes. El Buda miró a la mente y vio que no existía. Pero, ¿cómo es que la existencia de este auto fue tan ampliamente hablado de como se ha demostrado en la experiencia? Para ello la respuesta del Buda fue que lo que la gente percibe allí cuando me dijeron que percibe el yo no era más que las experiencias mentales ya sea individualmente o en conjunto. El hombre común ignorante no sabía las nobles verdades y no fue entrenado en el camino de los sabios, y se

consideraba estar dotado de forma *{rūpa}* o que se encuentran los formularios en su auto o el yo en las formas. Él [\[Página 111\]](#) experimentado el pensamiento (del momento) como si fuera el mismo o experimentado a sí mismo como ser dotado de pensamiento, o el pensamiento en el yo o el yo en el pensamiento. Es este tipo de experiencias que él consideraba como la percepción del yo ⁹¹.

Los Upanisads no trató de establecer una escuela de la disciplina o el pensamiento sistemático. Se puso de manifiesto a lo largo de la madrugada de una experiencia de una realidad inmutable como el ser del hombre, como la única verdad perdurable detrás de todos los cambios. Pero el budismo sostiene que este ser inmutable del hombre es una ilusión y un conocimiento falso. El primer postulado del sistema es que la impermanencia es el dolor. La ignorancia acerca del dolor, la ignorancia acerca de la forma en que se origina, la ignorancia sobre la naturaleza de la extinción de la pena, y la ignorancia sobre la manera de contribuir a esta extinción representa la ignorancia cuádruple (*avijjā*) ⁹². La avidya, que es equivalente a la palabra pali *avijjā*, se produce en los Upanisads también, pero no significa desconocimiento de la doctrina *ātman*, y se contrastan a veces con Vidya o conocimiento verdadero acerca del yo (*atman*) ⁹³. Con los Upanisads verdad más elevada fue el yo permanente, la felicidad, pero con el Buda no había nada permanente, y todo fue el cambio, y todo cambio y la impermanencia era dolor ⁹⁴. Esta es, entonces, la verdad cardinal del budismo, y la ignorancia acerca de las maneras en que cuatro veces por encima de la ignorancia representada por cuatro que se situó en el camino de la correcta comprensión de las verdades cardinales cuatro veces (*ariya saccd*) -dolor, la causa de la originación de tristeza, la extinción de la pena, y de su medio.

No hay Brahman o realidad suprema permanente y auto-no, y esta ignorancia no pertenece a ningún ego o yo como que ordinariamente se llevó a suponer.

Así, se dice en el *Visuddhimagga*

"En la medida sin embargo, como la ignorancia es vacío de la estabilidad sean objeto de una venida a la existencia y la desaparición de la existencia ... y está vacía de un yo auto-determinación de ser sometidos a la dependencia, - ... o en otras palabras, en la medida en la ignorancia no es un Yo, y lo mismo con referencia al Karma y el resto, por lo tanto, es que

se entienda de la rueda de la existencia que está vacío con un vacío doce veces ⁹⁵ ".

[Página 112] Las Escuelas del Budismo Theravada.

Hay razones para creer que las instrucciones orales del Buda no se recogieron hasta varios siglos después de su muerte. Graves disputas surgieron entre sus discípulos (o más bien entre las sucesivas generaciones de los discípulos de sus discípulos acerca de sus doctrinas y demás normas monásticas que había ordenado a sus seguidores. Así nos encontramos con que cuando el consejo de Vesali decidió en contra de los monjes Vrjin, llamado también los Vajjiputtakas, que a su vez llevó a cabo otra gran reunión (Mahasangha) y llegó a sus propias decisiones acerca de ciertas reglas monásticas y de este modo llegó a ser llamado como el Mahasanghikas ⁹⁶. Según Vasu-mitra según la traducción de Vassilief, los separó en Mahasanghikas 400 aC y durante los próximos cien años que dio lugar primero en las tres escuelas, Ekavyavahārikas Lokottaravādins y Kukkulikas y después de que los Bahuśrutīyas. En el curso de los próximos cien años, otras escuelas se levantó de ella, a saber, los Prajñaptivādins Caittikas, Aparasāilas y Uttarasāilas.

El Theravada o la escuela Sthaviravada que había convocado el concilio de Vesali desarrollado durante el siglo II aC y la primera en una serie de escuelas, a saber. los Haimavatas, Dharmaguptikas, Mahīśāsakas, Kāśyapīyas, Saṅkrāntikas (más conocido como Sautrantikas) y los Vātsiputtrīyas que esta última se dividió de nuevo para arriba en los Dharmottarīyas, Bhadrāyānīyas, Sammitīyas y nāgarikas Chan-. La rama principal de la escuela Theravada era de la baja del segundo siglo conocidos como los Hetuvādins o Sarvastivadins ⁹⁷.

El *Mahābodhivamsa* identifica la escuela Theravada con los Vibhajjavādins. El comentarista de la *Kathavatthu* que probablemente vivió de acuerdo con la Sra. Rhys Davids en algún momento del siglo V dC menciona algunas escuelas budistas otros. Pero de todas estas escuelas budistas que sabemos muy poco. Vasumitra (100 dC) nos da algunas cuentas muy escasos de **[Página 113]** algunas escuelas, de las Mahasanghikas, Lokottaravādins, Ekavya vahārikas, Kukkulikas, Prajñaptivādins y Sarvastivadins, pero estas cuentas se ocupan más de los asuntos subsidiarios de importancia filosófica poco.

Algunos de los puntos de interés son

1. que los Mahasanghikas se dice que creen que el cuerpo se llenó de ánimo (*citta*) que se representa como sentado,
2. que los Prajñaptivādins sostuvo que no había ningún agente en el hombre, que no había muerte prematura, ya que fue causado por las obras anteriores del hombre,
3. que los Sarvāstivādins cree que todo existía. De las discusiones se encuentran en el *Kathavatthutambien* podemos conocer las opiniones de algunas de las escuelas en algunos puntos que no siempre desprovisto de interés filosófico.

Pero no hay nada que encontrar, en que podamos correctamente puede conocer la filosofía de estas escuelas. Es muy posible sin embargo que estas llamadas escuelas del budismo no eran tantos sistemas diferentes, pero sólo diferían entre sí en algunos puntos del dogma o de la práctica que se consideran como de interés suficiente para ellos, pero que a nosotros nos parecen ahora ser bastante insignificante. Pero como no conozco a ninguno de sus literaturas, es mejor no hacer ninguna conjetura injustificables. Estas escuelas no son sin embargo muy importante para una historia de la filosofía hindú más tarde, ya que ninguno de ellos siquiera se hace referencia en cualquiera de los sistemas de pensamiento hindú.

Las únicas escuelas del budismo con la que otras escuelas de pensamiento filosófico estuvieron en contacto directo, son los Sarvastivadins incluyendo los Sautrantikas y Vaibhāṣikas los Yogacara, el o los Vijñānavādins y Madhyamikas los o las Sūnyavādins. No sabemos cuál de las diversas escuelas más pequeñas fueron recogidas en estas cuatro grandes escuelas, la Sautrantika, Vaibhāṣika, Yogācāra y las escuelas Madhyamika. Pero a medida que estas escuelas fueron los más importantes en relación con el desarrollo de los diferentes sistemas en el pensamiento hindú, lo mejor es que debemos ponernos a recoger lo que pueda acerca de estos sistemas de pensamiento budista.

Cuando los escritores hindúes se refieren a la doctrina budista en términos generales como "los budistas dicen" sin llamar a los Vijñānavādins o Yogācāras las y los Sūnyavādins, generalmente se refieren

a las Sarvastivadins por el cual a la vez el Sautrantikas y los Vaibhāṣikas, ignorando el diferencia que existe entre estas dos escuelas. Es bueno mencionar que casi no hay ninguna prueba que demuestre que los escritores hindúes estaban familiarizados con las doctrinas Theravāda [\[Página 114\]](#) como se expresa en las obras Pali. Los Vaibhāṣikas y los Sautrantikas han sido más o menos asociadas entre sí. Así, el *Abhidharmakośaśāstra* de Vasubandhu que era un Vaibhāṣika fue comentado por Yaśomitra que era un Sautrantika. La diferencia entre los Vaibhāṣikas y los Sautrantikas que atrajeron la atención de los escritores hindúes era esto, que el primero cree que los objetos externos se perciben directamente, mientras que el segundo considera que la existencia de los objetos externos sólo podía deducirse de nuestro conocimiento diversificado ⁹⁸. Gunaratna (siglo XIV), en su comentario sobre *Tarkarahasyadīpikā Ṣaḍdarśanasamuccaya* dice que el Vaibhāṣika no era más que otro nombre de la escuela Aryasammitlya. Según Gunaratna los Vaibhāṣikas sostuvo que las cosas existen desde hace cuatro momentos,

1. el momento de la producción,
2. el momento de la existencia,
3. el momento de la desintegración
4. y el momento de la aniquilación.

Se ha señalado en Vasubandhu *Abhidharmakośa* que los Vaibhāṣikas cree que estos son cuatro tipos de fuerzas, que al entrar en combinación con la esencia permanente de una entidad producidos sus manifestaciones no permanentes en la vida (véase la traducción Prof. Stcherbatsky de Yaśomitra en *Abhidharmakośa kārikā*, V . 25). El ser llamado pudgala también poseía esas características. El conocimiento estaba desordenada y fue producido junto con su objeto en las mismas condiciones (*arthasahabhāsi ekasamāgryadhīnah*). Las Sautrantikas según Gunaratna sostuvo que no había ningún alma, pero sólo los cinco skandhas. Estos skandhas transmigrado. El pasado, el futuro, la aniquilación, la dependencia de la causa, Akasha y pudgala no son más que nombres (*samjna mātram*), meras afirmaciones (*pratijnāmātram*), limitaciones meros (*samvṛtamātram*) y fenómenos simples (*vya-vahāramātrani*). pudgala Por lo que querían decir otra la gente llamaba alma eterna y omnipresente. Los objetos externos no se percibe

directamente, pero sólo se infiere que existe para explicar la diversidad de conocimientos. Cogniciones definidas son válidas todas las cosas compuestas son momentáneos (*kṣānikāḥ sarvasamskārah*).

[Página 115] Los átomos de color, el gusto, el olfato y el tacto, y la cognición están siendo destruidos cada momento. Los significados de las palabras siempre implican la negación de todo lo demás, a excepción de lo que está destinado a ser representado por esa palabra (*anyāpohaḥ śabdārthaḥ*). Salvación (*moksa*) se presenta como el resultado de la destrucción del proceso de conocimiento a través de la meditación continua que hay alma ⁹⁹.

Una de las diferencias principales entre los Vibhajjavādins, Sautrantikas y Vaibhāṣikas los o las Sarvastivadins parece referirse a la noción de tiempo, que es un tema de gran interés en la filosofía budista. Así *Abhidharmakośa* (v. 24 ...) describe los Sarvastivadins como los que sostienen la existencia universal de todo lo pasado, presente y futuro.

Los Vibhajjavādins son aquellos

"Que sostienen que los elementos presentes y los que entre el pasado y que aún no han producido sus frutos, son inexistentes, pero niegan la existencia de los futuros y de los que entre el pasado que ya han dado sus frutos."

Había cuatro ramas de esta escuela representada por Dhar-matrāta, Ghoṣa, Vasumitra y Buddhadeva. Dharmatrāta mantiene que cuando un elemento entra en diferentes momentos, sus cambios existencia pero no su esencia, igual que cuando se cambia la leche en cuajada o un recipiente de oro se rompe, la forma de los cambios existencia aunque la esencia sigue siendo la misma.

Ghoṣa sostuvo que

"Cuando un elemento aparece en diferentes momentos, el pasado uno conserva sus aspectos pasados sin ser separado de sus aspectos en el futuro y el presente, el presente también conserva su aspecto actual, sin perder por completo sus aspectos pasados y futuros"

así como un hombre apasionado en el amor con una mujer no pierde su capacidad de amar a otras mujeres a pesar de que no está realmente en amor con ellos. Vasumitra sostuvo que una entidad se llama presente, pasado y futuro en cuanto que produce su eficiencia, deja de producir

después una vez que se produce o todavía no ha comenzado a producir. Buddhadeva mantuvo la opinión de que, así como la misma mujer puede ser llamada madre, hija, esposa, por lo que la misma entidad puede ser llamado presente, pasado o futuro de acuerdo con su relación con el precedente o el siguiente momento.

Todas estas escuelas son, en algunos Sarvastivadins sentido, ya que mantener la existencia universal. Pero el Vaibhāṣika encuentra defectuoso a todos a excepción de la vista de Vasumitra. Para Dharmatrāta de [\[Página 116\]](#) punto de vista es sólo una velada doctrina Samkhya, el de Ghoṣa es una confusión de la noción de tiempo, ya que presupone la coexistencia de todos los aspectos de una entidad, al mismo tiempo, y la de Buddhadeva es también un situación imposible, ya que sería suponer que todas las tres veces se encuentran juntos y se incluyen en una de ellas. El Vaibhāṣika se encuentra de acuerdo con la opinión Vasumitra y sostiene que la diferencia en el tiempo depende de la diferencia de la función de una entidad; en el momento cuando una entidad aunque no produce realmente su función es futuro, cuando se produce, se hace presente, cuando después de haberla producido, se detiene, se convierte en pasado, hay una existencia real del pasado y el futuro como en el presente. Piensa que si el pasado no existiera y afirmar algo de eficiencia que no podría haber sido el objeto de mi conocimiento, y acciones hechas en el pasado no podrían haber producido sus efectos en el tiempo presente. El Sautrantika sin embargo pensaba que la doctrina de Vaibhāṣika implicaría la doctrina herética de la existencia eterna, pues según ellos la materia sigue siendo la misma y el tiempo de diferencia apareció en ella. El punto de vista verdadero según él era, que no había diferencia entre la eficiencia de una entidad, la entidad y el momento de su aparición. Entidades apareció de la no-existencia, existió un momento y volvieron a dejar de existir.

Se opuso a la vista Vaibhāṣika que el pasado debe ser considerado como existente, ya que ejerce la eficiencia en el logro de los presentes sobre el terreno que en ese caso no debe haber diferencia entre el pasado y el presente, ya que tanto la eficiencia ejercida. Si se hace una distinción entre la eficiencia pasado, presente y futuro por un segundo grado de eficiencia, entonces tendríamos que continuar y por lo tanto tienen un infinito vicioso. Podemos saber que no existen entidades como todo lo que podemos saber que ya existen, y por lo tanto nuestro conocimiento

del pasado no implica que el pasado ejerce ninguna eficacia. Si se hace una distinción entre una eficiencia y una entidad, a continuación, la razón por la eficiencia iniciar en cualquier momento particular y cesó a otro sería inexplicable. Una vez que admitir que no hay diferencia entre la eficacia y la entidad, que a la vez encontrar que no hay tiempo en absoluto y la eficiencia, la entidad y el momento son una y la misma. Cuando recordamos una cosa del pasado, no sabemos lo que existe en el pasado, pero de la misma forma en que lo conocí cuando él estaba presente. Somos [\[Página 117\]](#) nunca atraído a las pasiones del pasado como la Vaibhāṣika sugiere, pero las pasiones pasadas dejan residuos que se convierten en las causas de nuevas pasiones del momento actual [100](#) .

Una vez más podemos tener una idea de las posiciones respectivas de las Vātsīputtrīyas y Sarvastivadins los representados por Vasubandhu si atendemos a la discusión sobre el tema de la existencia del alma en *Abhidharmakośa*. El argumento de Vasubandhu contra la existencia del alma es éste, que si bien es cierto que los órganos de los sentidos puede ser considerado como una causa determinante de la percepción, no causa puede encontrarse tal que puede hacer que la inferencia de la existencia del alma necesario. Si el alma realmente existe, debe tener una esencia propia y debe ser algo diferente de los elementos o entidades de su vida personal. Por otra parte, como un ser eterno, inmutable y sin causa sería sin ninguna eficacia práctica (*artha-kriyākāritva*), que solo determina o comprueba la existencia. El alma por lo tanto se puede decir que tienen una existencia meramente nominal como un simple objeto de uso corriente. No hay un alma, pero no son sólo los elementos de una vida personal. Pero la escuela Vātsīputtrīya sostuvo que así como el fuego no se puede decir que ser el mismo que el de leña o como diferente de él, y sin embargo, es independiente de ella, por lo que el alma es un individuo (*pudgala*), que tiene una existencia separada, aunque no podía decir que era completamente diferente de los elementos de una vida personal o lo mismo que ellos. Existe como estar condicionado por los elementos de la vida personal, pero sin otra puede ser definido. Sin embargo, su existencia no se puede negar, porque donde hay una actividad, debe haber un agente (por ejemplo, paseos Devadatta). Ser consciente es también una acción, por lo tanto, el agente que está consciente también debe existir.

A esto responde Vasubandhu que Devadatta (el nombre de una persona) no representa una unidad.

"Es sólo una continuidad ininterrumpida de las fuerzas momentáneas (parpadeando a la existencia), que la gente sencilla creemos que son una unidad y al que dan el nombre de Devadatta. Su creencia de que se mueve Devadatta está condicionada, y se basa en una analogía con su propia experiencia, sino su propia continuidad de la vida consiste en constante movimiento de un lugar a otro.

Este movimiento, sin embargo considerado como [\[Página 118\]](#) que pertenece a una entidad permanente, no es más que una serie de nuevas producciones en diferentes lugares, como "movimientos de fuego," las expresiones 'spreads' de sonido tienen el significado de continuidad (de las nuevas producciones en nuevos lugares). Ellos igualmente utilizar los términos «Devadatta cognises 'con el fin de expresar el hecho de que una cognición (tiene lugar en el momento presente), que tiene una causa (en los momentos anteriores, estos momentos anteriores próximos en estrecha sucesión siendo llamado Devadatta)."

El problema de la memoria también no aporta ninguna dificultad, por la corriente de la conciencia de ser uno largo, produce sus recuerdos cuando se conecta con un conocimiento previo del objeto recordado en determinadas condiciones de atención, etc, y ausencia de factores de distracción, tal como dolores corporales o emociones violentas. Ningún agente se requiere en los fenómenos de la memoria. La causa del recuerdo es un estado de ánimo adecuado y nada más. Cuando el Buda dijo a sus historias de parto diciendo que era tal y tal en tal y tal vida, sólo quería decir que su pasado y su presente pertenecía a una y la misma línea de las existencias momentáneas.

Así como cuando decimos

"Este mismo fuego que había estado consumiéndose que ha llegado a este objeto"

sabemos que el fuego no es idéntica en cualquiera de los dos momentos, pero sin embargo, pasar por alto la diferencia y decir que es el mismo fuego.

Una vez más, lo que llamamos una persona sólo puede ser conocido por descripciones como

"Este hombre venerable, con este nombre, de una casta, de una familia, de una edad, comiendo esos alimentos, la búsqueda de placer o displacer en tales cosas, de tal edad, el hombre que después de una vida de tal longitud , pasarán de haber llegado a una edad ".

Sólo así descripción mucho se puede entender, pero nunca tenemos un conocimiento directo de la persona, todo lo que se percibe son los elementos momentáneos de sensaciones, imágenes, sentimientos, etc, y que esto me ocurra en los momentos anteriores ejercen una presión sobre el posterior los. El individuo es, pues, más que una ficción, una existencia nominal simple, una cosa simple de descripción y no de conocimiento, no puede ser comprendido ni por los sentidos o por la acción del intelecto puro. Esto se hace evidente cuando lo juzgamos por analogías de otros campos. Así, cada vez que utilice cualquier nombre común de leche, por ejemplo, a veces falsamente creen que hay una entidad como la leche, pero lo que realmente existe es sólo ciertos colores, gustos momentáneos, etc ficticiamente unificados como la leche, y "sólo la leche y agua son [\[Página 119\]](#) nombres convencionales (por un conjunto de elementos independientes) para un poco de color, olor (gusto y tacto) en su conjunto, por lo que es la designación de "individuo" sino un nombre común para los distintos elementos que la componen. "

La razón por la que el Buda se negó a pronunciarse sobre la cuestión de si el "ser vivo es idéntico con el cuerpo o no" es sólo porque no existía ningún ser vivo como "individuo", como se supone generalmente.Él no declaró que el ser viviente no existía, porque en ese caso la pregunta iba a pensar que la continuidad de los elementos de una vida también fue rechazado. En verdad el "ser vivo" es sólo un nombre convencional para un conjunto de elementos en constante cambio [101](#) .

El único libro de los Sammitīyas conocidas por nosotros y que por su nombre sólo es el *Sammitīyaśāstra* traducido al chino entre 350 dC a 431 dC, los originales de las obras sánscritas son, sin embargo probablemente perdió [102](#) .

Los Vaibhāṣikas se identifican con los Sarvāstivādins que de acuerdo con *Dipavamsa* v 47, como ha señalado Takakusu, se separaron de los Mahīśāsakas, que a su vez se habían separado de la escuela Theravada. Desde el *Kathavatthu* sabemos

1. que los Sabbatthivādins cree que todo existía,
2. que el amanecer de la consecución derecho no era un momentáneo destello de intuición, pero, por un proceso gradual
3. que la conciencia o incluso samādhi no era más que [\[Página 120\]](#) un flujo y
4. que un arhat (santo) se aparten [103](#) .

El Sab-batthivādins o Sarvastivadins tienen una vasta literatura Abhidharma que todavía existen en traducciones al chino, que es diferente del Abhidharma de la escuela Theravada, que ya hemos mencionado [104](#) .

Estos son

1. *Jñānoprasthāna Sastra* de Kātyāyanī-puttra que pasó por el nombre de *Maha Vibhāṣā* de que los Sabbatthivādins que le siguieron se llaman Vaibhāṣikas [105](#) . Este trabajo se dice que se les ha dado una forma literaria por Asvaghosa.
2. *Dharmaskandha* por Sāriputtra.
3. *Dhātukāya* por Purna.
4. *Projñaptiśāstra* por Maudgalyayana.
5. *Vijñānakāya* por De-vaṣema.
6. *Saṅgītiparyāya* por Sāriputtra y *Prakaranapāda* por Vasumitra.

Vasubandhu (420 dC-500 dC) escribió una obra sobre la Vaibhāṣika [106](#) sistema en los versos (*kārikā*) conocido como el *Abhidharmakośa* , a lo que añade un comentario de los suyos que pasa por el nombre *Abhidharma Kośabhāṣya* en la que señaló algunos de los defectos de la escuela Vaibhāṣika desde el punto de vista Sautrantika [107](#) . Este trabajo fue comentado por Vasumitra y Guṇamati y más tarde por Yaśomitra quien fue un Sautrantika y llamó a su trabajo *Abhidharmakośa vyākhyā* ; Saṅghabhadra contemporáneo de Vasubandhu escribió *Samayapradīpa* y *Nyāyānusāra* (traducciones chinas de los cuales están disponibles) en estrictas líneas Vaibhāṣika. Se habla también de otros escritores Vaibhāṣika como Dharmatrāta, Ghoṣaka, Vasumitra y Bhadanta, el escritor de *Samyuktābhidharmaśāstra* y *Mahāvibhāṣā* .

Diñnāga (480A.D.), el célebre lógico, un Vaibhāṣika o Sautrantika y una reputación de ser un discípulo de Vasubandhu, escribió su famosa

obra *Pramānasamuccaya* en el que estableció la lógica budista y refutó muchas de las opiniones de Vatsyayana el comentarista famoso de la *sūtras Nyāya*, pero lamentamos [\[Página 121\]](#) decir que ninguno de los trabajos anteriores están disponibles en sánscrito, ni han sido reconvertidos en chino o tibetano en cualquiera de las lenguas modernas europeas o indias.

El erudito japonés Sr. Yamakami Sogen, profesor en la Universidad de Calcuta tarde, describe la doctrina de los Sabbatthivādins de las versiones chinas de la *Abhidharmakośa*, *Mahāvibhā-sāsāstra*, etc, en lugar elaboradamente [108](#). Lo que sigue es un breve esbozo, que es prestado principalmente de las cuentas dadas por el Sr. Sogen.

Los Sabbatthivādins admitió los cinco skandhas, doce, dieciocho Ayatanas dhatus, los dharmas tres asamskrta de pratisamkhyānirodha apratisamkhyānirodha y akasa, y los dharmas samskrta (cosas compuesto e interdependientes) de rūpa (materia), citta (mente), caitta (mental) y cittaviprayukta (no mental) [109](#). Todos los efectos son producidos por la unión (samskrta) de un número de causas. Los cinco skandhas, y la Rupa, citta, etc, se llama así samskrta dharmas (cosas compuestas o frases hechas-*sambhūyakāri*). rūpa El dharmas son once en número, una citta dharma, 46 y 14 de dharmas caitta dharmas cittaviprayukta samskara (no-mentales cosas compuestas); añadiendo a estos los tres dharmas asamskrta tenemos los dharmas setenta y cinco. Rūpa es la que tiene la capacidad de obstruir los órganos de los sentidos.

La materia es considerado como el organismo colectivo o colocación, que consta de cuatro veces el sustrato de color, olor, sabor y contacto. La unidad posee este sustrato cuatro veces se conoce como paramanu, que es el mínimo de forma rūpa. No puede ser traspasado o recogidos o tirado. Es indivisible, imposible de analizar, invisible, inaudible, untastable e intangibles. Pero, sin embargo, no es permanente, sino que es como un destello momentáneo a la existencia. Los átomos simples se denominan *dravyaparamānu* y los compuestos. *sanighātaparamānu* En palabras del Prof. Stcherbatsky "los elementos universales de la materia se manifiesta en sus acciones o funciones. Por consiguiente, son más energías que las sustancias. "Los órganos de los sentidos también se considerarán modificaciones de la materia atómica. Siete paramāṇus tales combinan juntos para formar un aṇu, y es en esta forma combinada sólo

que sea perceptible. La combinación se lleva a cabo en la forma de un racimo que tiene un átomo en el centro y [\[Página 122\]](#) otros alrededor de ella.

El punto que debe tenerse en cuenta en relación con la concepción de la materia es éste, que las cualidades de todos los Mahabhutas son inherentes a los paramāṇus. Las especiales características de rugosidad (que, naturalmente, pertenece a la tierra), viscousness (que pertenece naturalmente al agua), calor (perteneciente al fuego), movableness (perteneciente al viento), se combinan entre sí para formar cada uno de los elementos, la diferencia entre los diferentes elementos consiste sólo en esto: que en cada uno de ellos sus propias características especiales fueron predominantes y activa, y otras características, aunque se mantuvo presente sólo en forma potencial. La resistencia mutua de las cosas materiales se debe a la calidad de la tierra o la solidez inherente a ellos, la atracción mutua de las cosas es debido a la humedad o la calidad del agua, y así sucesivamente.

Los cuatro elementos deben ser observadas a partir de tres aspectos, a saber,

1. como cosas,
2. desde el punto de vista de su naturaleza (por ejemplo, actividad, humedad, etc),
3. y función (como *dhṛti* o atractivo turístico *samgraha* o cohesión, *pakti* calor o productos químicos, y *vyūhana* o agrupación y recolección).

Estos se combinan naturalmente por otras enfermedades o causas. El principal punto de diferencia entre los Sarvastivadins Vaibhāṣika y otras formas de budismo es esto, que aquí los cinco skandhas y la materia son considerados como permanentes y eternos, sino que se dice que es momentáneo sólo en el sentido de que están cambiando constantemente sus fases, por a su cambio constante de combinación. Avidyā no se considera aquí como un eslabón en la cadena de la serie causal de pratityasamutpada, ni es la ignorancia de un individuo en particular, sino que es idéntica a la "moha" o engaño y representa el estado final de los dharmas inmaterial. Avidyā, que a través samskara, etc, produce Namarupa en el caso de un individuo en particular, no es su avidyā en la

existencia presente, sino el fruto de su avidyā pasado rodamiento existencia en la vida presente.

"La causa nunca perece, sino sólo cambia su nombre, cuando se convierte en un efecto, después de haber cambiado su estado." Por ejemplo, la arcilla se convierte en frasco, después de haber cambiado su estado, y en este caso la arcilla nombre se pierde y el tarro nombre surge ¹¹⁰. Los Sarvastivadins permitido simultaneidad entre la causa y el efecto sólo en el caso de las cosas compuestas (*sainprayukta hetu*) y en el caso de [\[Página 123\]](#) de la interacción de las cosas mentales y materiales. El sustrato de "vijñāna" o "conciencia" es considerada como permanente y el conjunto de los cinco sentidos (*indriyas*) se llama el receptor. Se debe recordar que los indriyas son material tenía un sustrato permanente, y su agregado tenía por lo tanto también un sustrato formado de ellos.

El sentido de la vista capta los cuatro principales colores de azul, amarillo, rojo, blanco, y sus combinaciones, como también las formas visuales de apariencia (*Samsthana*) de largo, corto, redondo, cuadrado, alto, bajo, recto y torcido. El sentido del tacto (*kāyendriya*) tiene por objeto los cuatro elementos y las cualidades de suavidad, aspereza, la ligereza, la pesadez, frío, hambre y sed. Estas cualidades representan los sentimientos que se generan en los seres sintientes por los objetos del tacto, el hambre, la sed, etc, y también se cuentan en virtud del mismo, ya que son los efectos ecológicos producidos por un toque que excita el marco físico en un momento en que la energía de viento se vuelve activo en nuestro cuerpo y predomina sobre otras energías, así también la sensación de sed es causada por un toque que excita el marco físico cuando la energía del elemento fuego se activa y predomina sobre las otras energías.

Los indriyas (sentidos) puede comprender después de los objetos externos despertar el pensamiento (*vijñāna*), cada uno de los cinco sentidos es un agente sin que ninguno de los cinco vijñanas sería capaz de percibir un objeto externo. La esencia de los sentidos es totalmente material. Cada sentido tiene dos subdivisiones, a saber, el sentido y el sentimiento director auxiliar. El sustrato de los sentidos principales consiste en una combinación de paramāṇus, que son extremadamente pura y minutos, mientras que el sustrato de la última es la carne, hecho

de materiales más groseros. Los cinco sentidos difieren entre sí con respecto a la manera y la forma de sus combinaciones atómicas respectivas. En todos los sentidos actos, siempre que se realiza un acto y una idea se impresionó, una energía latente se imprime en nuestra persona que sea designada como avijñapti rūpa. Se llama rūpa, ya que es el resultado o efecto de rūpa-contacto, se llama avijñapti porque es latente e inconsciente, esta energía latente está obligado tarde o temprano a expresarse en los efectos del karma, y es el único puente que conecta la causa y el efecto de karma hecho por el cuerpo o el habla.

Karma en esta escuela se considera como doble, a saber, que el pensamiento (*karma cetana*) y que, como actividad (*karma caitasika*). Este último, de nuevo, es de dos clases, a saber. [\[Página 124\]](#) que, debido al movimiento del cuerpo (*kāyika karma*) y el habla (*karma vacika*). Tanto éstos a su vez pueden estar latentes (*avijñapti*) y patente (*vijñapti*). nos da el karma *kāyika-vijñapti*, *kāyikāvijñapti karma*, el karma *vacika-vijñapti* y karma *vācīkāvijñapti* Avijñapti rūpa y karma avijñapti son lo que llamaríamos en la moderna fraseología subconsciente las ideas, los sentimientos y la actividad. En correspondencia con cada sensación consciente, el sentimiento, pensamiento o actividad hay otro semejante estado subconsciente que se expresa en pensamientos y acciones futuras, ya que éstas no son directamente conocidos, pero son similares a los que se conocen, se llaman avijñapti.

La mente, dice Vasubandhu, se llama cittam, porque quiere (*cetati*), Manas, ya que piensa (*mauvate*) y vijñana porque discrimina (*nirdiśati*). La discriminación puede ser de tres tipos: (i) svabhāva Nirdesa (discriminación perceptual naturales), (2) Prayoga Nirdesa (discriminación real como el presente, pasado y futuro), y (3) anusmṛti Nirdesa (discriminación recuerda refiriéndose sólo al pasado). Los sentidos sólo poseen el *Nirdesa svabhāva*, los otros dos pertenecen exclusivamente a manovijñana. Cada uno de los vijñanas relacionadas con su sentido específico discrimina su objeto particular y percibe sus características generales, los seis vijñanas se combinan para formar lo que se conoce como el Vijñānaskandha, que está presidida por la mente (*mano*).

Hay cuarenta y seis dharmas caitta samskrta. De los tres dharmas asamskṛta Akasa (éter) es en esencia la libertad de obstrucción,

estableciéndola como una sustancia permanente omnipresente inmaterial (*nīrūpākhyā*, no *rūpa*). El segundo dharma *asamskr̥ta*, *aprati Samkhyā-nirodha*, significa la no percepción de los dharmas causados por la ausencia de *pratyayas* o condiciones. Así, cuando fijar la atención en una cosa, otras cosas no se ven luego, no porque no existen sino porque las condiciones que les han hecho visibles estuvieron ausentes. La tercera dharma *asamskr̥ta*, *pratisamkhyā nirodha*, es la liberación final de la esclavitud. Su característica esencial es la eternidad. Estos se llaman *asamskr̥ta* porque ser de la naturaleza de la negación son no *collocative* y por lo tanto no tienen ninguna producción o disolución. El noble óctuple sendero que conduce a este estado se compone de puntos de vista correctos, aspiraciones correctas, el habla correcta, conducta recta, medios de vida, recto esfuerzo, recta atención raptó derecho¹¹¹.

[Página 125] Mahāyānism.

Es difícil decir con precisión en qué momento Mahayanism tomó su lugar. Pero no hay razón para pensar que a medida que *Mahasanghikas* se separaron de los *Theravadins* probablemente en algún momento en el año 400 aC y se divide en ocho escuelas diferentes, los elementos de los pensamientos e ideas que en días más tarde llegó a ser etiquetados como Mahayana fueron poco a poco en el manera de tomar su primera aparición. Escuchamos en alrededor de 100 dC de una serie de obras que se consideran diversos sutras Mahayana, algunos de los cuales son probablemente tan antigua como mínimo 100 aC (si no antes) y otros en fecha tan tardía como 300 ó 400 dC¹¹². Estos *Mahāyānasūtras*, también llamados los *Vaipulyasūtras*, son generalmente todos en la forma de las instrucciones dadas por el Buda. Nada se sabe de sus autores o compiladores, pero están todos escritos en alguna forma de sánscrito y probablemente fueron escritos por los que se separaron de la escuela Theravada.

El *Hīnayāna* palabra se refiere a las escuelas de Theravada, y como tal, se contrasta con *Mahāyāna*. Las palabras se traduce generalmente como vehículo pequeño (*hina* = pequeños, *Yana* = vehículo) y gran vehículo (*maha* = grande, *Yana* - vehículo). Sin embargo, esta traducción de ninguna manera expresa lo que se entiende por Mahayana y Hinayana¹¹³. Asaṅga (480 dC) en su *Mahāyānasūtrālaṅkāra* da **[Página 126]** nosotros la razón por la cual una escuela se llamaba *Hīnayāna*

mientras que el otro, que él profesaba, fue llamado Mahayana. Dice que, considerada desde el punto de vista del objetivo final de la religión, las instrucciones, los intentos, la realización y el tiempo, el Hīnayāna ocupa un lugar inferior y más pequeño que el otro llamado Maha (grande) Yana, y por lo tanto está marcado como Hina (pequeño, o bajo). Esto nos lleva a uno de los puntos fundamentales de la distinción entre el Hinayana y el Mahayana.

El bien último de un adherente de la Hīnayāna es alcanzar su propio nirvana o salvación, mientras que el objetivo final de los que profesaban el credo Mahāyāna no fue a buscar su propia salvación, sino a buscar la salvación de todos los seres. Así que el objetivo Hīnayāna fue menor, y como consecuencia de que las instrucciones que recibieron de sus seguidores, los intentos asumidos, y los resultados que obtenidos fueron más estrecha que la de los seguidores del Mahayana. Un hombre Hīnayāna tenía sólo un corto de negocios a alcanzar su propia salvación, y esto se puede hacer de tres vidas, mientras que un adherente Mahāyāna estaba dispuesto a trabajar por un tiempo infinito para ayudar a todos los seres a alcanzar la salvación. Así los adherentes Hīnayāna requiere sólo un corto período de trabajo y puede desde ese punto de vista también se llama *Hina* , o inferior.

Este punto, aunque importantes desde el punto de vista de la diferencia en el credo de las dos escuelas, no es así desde el punto de vista de la filosofía. Pero hay otro rasgo de los mahayanistas que los distingue de los Hinayanistas desde el punto de vista filosófico. Los mahayanistas cree que todas las cosas eran de carácter no esencial e indefinible y sin efecto en la parte inferior, mientras que los Hinayanistas sólo creía en la impermanencia de todas las cosas, pero que no llegó más lejos que eso.

A veces se piensa erróneamente que Nāgārjuna predicó por primera vez la doctrina de Sūnyavāda (essencelessness o nulidad de toda especie), pero en realidad casi todos los sutras mahayana ya sea definitivamente predicar esta doctrina o aludir a ella. Así, si tomamos algunas de esas sūtras que eran con toda probabilidad antes de Nagarjuna, encontramos que la doctrina que expone Nāgārjuna [\[Página 127\]](#) con todo el rigor de su dialéctica poderosa fue aceptado en silencio como una verdad indiscutible. Así nos encontramos con Subhuti decir al Buda que vedanā (sentimiento), samjna (conceptos) y los samskaras (conformaciones) son todas maya (ilusión) ¹¹⁴. Todos los skandhas, dhatus (elementos) y

Ayatanas son cese vacío y absoluto. El mayor conocimiento de todo lo puro vacío no es diferente de los skandhas, dhatus y Ayatanas, y este cese absoluto de dharmas es considerado como el más alto conocimiento (*Prajñāpāramitā*) ¹¹⁵. Todo es vacío que hay en realidad ningún proceso y no cese. La verdad no es ni eterna (*śāśvata*) ni no-eterno (*aśāśvata*) pero vacío puro. Debe ser objeto de un santo tratar de ponerse en el "thatness" (*tathata*) y considerar todas las cosas como vacío.

El santo (*bodhisattva*) debe establecerse en todas las virtudes (*Paramita*)

1. benevolencia (*dana-paramita*),
2. la virtud de personaje (*śīlapāramitā*),
3. la virtud de la paciencia (*kṣāntipāramitā*),
4. la virtud de la tenacidad y la fuerza (*vīryapāramitā*)
5. y la virtud de la meditación (*dhyānapāramita*).

El santo (*bodhisattva*) está firmemente determinado que va a ayudar a un número infinito de almas a alcanzar el Nirvana. En realidad, sin embargo, no hay seres, no hay esclavitud, no hay salvación, y el santo lo sabe demasiado bien, pero él no tiene miedo de esta verdad alto, sino que procede en su carrera para alcanzar a todos los seres ilusorios emancipación ilusoria de la esclavitud ilusoria. El santo se acciona con ese sentimiento y procede en su obra sobre la fuerza de sus Paramitas, aunque en realidad no hay nadie que vaya a alcanzar la salvación en la realidad y nadie que sea para ayudarlo a alcanzar dicho objetivo ¹¹⁶. El Prajnaparamita verdadero es el cese absoluto de toda apariencia (*yaḥ anupalambhaḥ sarva-sa dharmāṇām Prajñāpāramitā ityucyate*) ¹¹⁷.

La doctrina Mahayana ha desarrollado en dos líneas, a saber. la de Sūnyavāda o la doctrina Madhyamika y Vijñānavada. La diferencia entre Sūnyavāda y Vijñānavada (la teoría de que no es sólo la aparición de fenómenos de la conciencia) no es fundamental, sino que es uno de los métodos. Ambos coinciden en sostener que no hay verdad en nada, todo está sólo de paso aspecto parecido al sueño o la magia. Pero mientras que los Sūnyavādins eran más ocupado en mostrar esta indefinableness de todos los fenómenos, los Vijñānavādins, aceptando tácitamente [[Página 128](#)] la verdad predicada por los Sūnyavādins, interesados en sí mismos

explicar los fenómenos de la conciencia por su teoría de la raíz sin principio ilusorias-ideas o instintos de la mente (*vasana*).

Asvaghosa (100 dC) parece haber sido el más grande maestro de un nuevo tipo de idealismo (*Vijñānavada*) conocida como la filosofía tathata. Confiando en la identificación de Suzuki de una cita en Asvaghosa de *Sraddhotpādaśāstra* hechas de *Lañkāva-tārasūtra*, debemos pensar en la *Lañkāvatārasūtra* de ser uno de los primeros trabajos de la Vijñānavādins ¹¹⁸. El más grande escritor después de la escuela Vijñānavada era Asaṅga (400 dC), a quien se atribuye la *sūtra Saptadaśabhūmi*, *Mahāyāna sūtra*, *Upadesa*, *śāstra Mahāyānasamparigraha*, *śāstra Yogācārabhūmi* y *Mahāyānasūtrālamkāra*. Ninguna de estas obras a excepción de la última está a disposición de los lectores que tienen no tienen acceso a los chinos y los manuscritos tibetanos, como los originales sánscritos son, con toda probabilidad perdido.

La escuela Vijñānavada es conocido por los escritores hindúes también por otro nombre, a saber. *Yogācāra*, y no parece ser una suposición improbable que Asanga *Yogācārabhūmi śāstra* fue responsable del nuevo nombre. Vasubandhu, un hermano más joven de Asanga, fue, como paramartha (499-569) nos dice, al principio un Sarvastivadin liberal, pero se convirtió en Vijñānavada, al final de su vida, por Asanga. Así Vasubandhu, que escribió en su juventud el gran trabajo estándar de los Sarvastivadins, *Abhidharmakośa*, se dedicó en su vida posterior a Vijñānavada ¹¹⁹. Se dice que han comentado varios sūtras Mahāyāna, como *asAvatainsaka*, *Nirvana*, *Saddharmapun Darika*, *Prajñāpāramitā*, *Vimalakīrttiy Srīmālāsīm / ianāda*, y compilado algunos sūtras Mahāyāna, como *Vijñānamātrasiddhi*, *Ratnatraya*, etc La escuela de Vijñānavada continuó durante al menos un siglo o dos después de Vasubandhu, pero no estamos en posesión de cualquier obra de gran fama de esta escuela en su honor.

Ya hemos notado que la Sūnyavāda formó el principio fundamental de todas las escuelas del Mahayana. El exponente más poderoso de esta doctrina fue Nagarjuna (100 dC), una breve reseña de cuyo sistema se da en su lugar apropiado. Karikas Nagarjuna (versos) fueron comentados por Aryadeva, un discípulo suyo, Kumārajīva (383 dC), y Buddhapalita

Candrakīrti (550 dC). Aryyadeva además de este comentario, escribió en [\[Página 129\]](#) por lo menos otros tres libros, a saber. *Catuhśataka*, *Hastabālaprakaraṇavṛtti* y *Cittaviśuddhiprakaraṇa* ¹²⁰. En la pequeña obra llamada *Hastabālaprakaraṇavṛtti* Aryyadeva dice que todo lo que depende para su existencia de otra cosa puede ser demostrado ser ilusoria; todas nuestras nociones de los objetos externos dependen de la percepción del espacio y las nociones de parte y el todo, y por lo tanto debe ser considerado como una mera apariencia. Conociendo, pues, que todo lo que depende de otros para el establecimiento en sí es ilusorio, no hay hombre sabio debe sentir apego o aversión hacia esas meras apariencias fenoménicas. En su *Cittaviśuddhiprakaraṇa* dice que así como un cristal que parece ser de color, captura el reflejo de un objeto de color, así también la mente aunque en sí mismo incoloro parece mostrar diversos colores por la coloración de la imaginación (*vikalpa*). En realidad, la mente (*citta*) sin un toque de imaginación (*kalpana*) en ella es la pura realidad.

No parece sin embargo que los Sūnyavādin pudo presentar ningún Candrakīrti grandes escritores posteriores. Las referencias a Sūnyavāda muestran que se trataba de una filosofía de vida entre los escritores hindúes hasta el tiempo de la gran Kumarila Mimamsa autoridad que floreció en el siglo VIII, pero en los últimos tiempos, los Sūnyavādin ya no estaban ocupando la posición de las partes en disputa fuertes y activos. La filosofía de tathata Asvaghosa (80 dC) ¹²¹.

Asvaghosa era el hijo de un brahmán llamado Saimhaguhya que pasó sus primeros días en viajar a través de las diferentes partes de la India y de derrotar a los budistas en debates abiertos. Se convirtió al budismo probablemente por Parsva que era una persona importante en el tercer consejo budista promovido, según algunas autoridades, por el Rey de Kashmere y según otros por Puṇyayaśas ¹²².

[\[Página 130\]](#) Sostuvo que en el alma dos aspectos se pueden distinguir - el aspecto como thatness (*Bhutatathata*) y el aspecto como el ciclo de nacimiento y muerte. (*samsara*) El alma como Bhutatathata significa la unidad de la totalidad de todas las cosas (*dharmadhatu*). Su naturaleza esencial es increado y externos. Todas las cosas simplemente a causa de las huellas de la memoria sin principio incipiente e inconsciente de

nuestras experiencias pasadas de muchas vidas anteriores (*smṛti*) aparecen bajo las formas de individuación [123](#) .

Si se pudiera superar esta *smṛti*

"Los signos de individuación desaparecería y no habría ni rastro de un mundo de objetos".

"Todas las cosas en su naturaleza fundamental no es nombrable o explicable. No pueden ser expresada adecuadamente en cualquier forma de lenguaje. Poseen igualdad absoluta (*Samata*). Son sujetos ni a la transformación ni a la destrucción. No son más que una sola alma "

-Thatness (*Bhutatathata*). Este "thatness" no tiene ningún atributo y sólo puede ser de alguna manera señaló en el discurso como "thatness." Tan pronto como se entiende que cuando la totalidad de la existencia se habla o pensado, no hay ni que que habla ni lo que se habla, no hay ni lo que piensa ni lo que se piensa, "esta es la etapa de thatness." Este *Bhutatathata* no es ni lo que es la existencia, ni lo que es la inexistencia, ni que que se encuentra en existencia y no-existencia una vez, ni lo que no está en existencia una vez y no-existencia, no es ni lo que es la pluralidad, ni lo que es a la vez, la unidad y la pluralidad, ni el que no está en la unidad una vez y la pluralidad. Es un concepto negativo en el sentido de que está más allá de todo lo que es condicional y sin embargo es un concepto positivo en el sentido de que tiene todos dentro de él.

No puede ser comprendido por cualquier tipo de particularización o distinción. Es sólo por trascender el rango de nuestras categorías intelectuales de la comprensión de la limitada gama de fenómenos finitos que podemos obtener una idea de ella. No puede ser comprendido por la conciencia de particularizar todos los seres, y así podemos llamarlo negación ", *śūnyatā*," en este sentido. La verdad es que [\[Página 131\]](#) subjetivamente no existe por sí misma, que la negación (*śūnyatā*) es también nulo (*śūnya*) en su naturaleza, que ni aquello que es negado ni lo que niega es una entidad independiente. Es el alma pura que se manifiesta como algo eterno, inmutable, permanente y completamente todo lo mantiene en su interior. En esa cuenta se le puede llamar afirmación.

Pero todavía no hay rastro de la afirmación en el mismo, ya que no es el producto de la memoria creadora instintiva (*smṛti*) del pensamiento

conceptual y la única manera de captar la verdad-la thatness, está trascendiendo todas las creaciones conceptuales.

"El alma como el nacimiento y la muerte (*samsara*) sale de la matriz Tathagata (*Tathagatagarbha*), la realidad última. Pero la inmortal y mortal la coinciden entre sí. Aunque no son idénticos no son ya sea dualidad. Así, cuando el alma absoluta asume un aspecto relativo a su selfaffirmation se llama la mente conservadora de todo (*alayavijnana*).

Abarca dos principios,

1. la iluminación,
2. no-iluminación.

La iluminación es la perfección de la mente cuando está libre de la corrupción de la memoria creadora instintiva incipiente (*smṛti*). Penetra todos y es la unidad de todos (1 *dharma-dhātu*). Es decir, es el universal Dharmakaya de todos los Tathagatas que constituye el fundamento último de la existencia.

"Cuando se dice que toda la conciencia comienza a partir de esta verdad fundamental, no debe pensarse que la conciencia tenía ningún origen real, ya que era simplemente fenomenal existencia, una mera creación imaginaria de los receptores bajo la influencia de la *smṛti* engañoso. La multitud de personas (*bahujana*) se dice que carece de iluminación, porque la ignorancia (*avidyā*) prevalece allí desde toda la eternidad, porque hay una constante sucesión de *smṛti* (memoria confundido pasado trabajando como instinto) de la que nunca se han emancipado.

Pero cuando son despojados de este *smṛti* se podrá reconocer que hay estados de actividad mental, a saber. su aparición, la presencia, el cambio y la desaparición, tienen ninguna realidad. No son ni una ni temporal en una relación espacial con el alma, porque no son auto-existente.

"Esta iluminación alta se manifiesta imperfectamente en nuestra experiencia dañado fenomenal como Prajna (sabiduría) y karma (actividad incomprensible de la vida). Por pura sabiduría entendemos que cuando uno, por virtud del poder perfumar del dharma, disciplinas a sí mismo veraz (es decir, de acuerdo con el dharma) y lleva a cabo acciones meritorias, la mente (es decir, el *alayavijnana*) [\[Página 132\]](#) que a su vez

implica con el nacimiento y muerte se descompone y los modos de la conciencia evolutiva que ser anulada, y el puro y genuino de la sabiduría del Dharmakaya se manifestará.

A pesar de todos los modos de la conciencia y la vida mental son meros productos de la ignorancia, la ignorancia de su naturaleza última es idéntico y no idéntico con la iluminación, y por lo tanto la ignorancia es, en cierto sentido destructible, aunque en otro sentido, es indestructible. Esto puede ser ilustrado por el símil del agua y las olas que se agitan en el océano. Aquí el agua puede decirse que es tanto idéntico y no idéntico con las olas. Las ondas se agitó por el viento, pero el agua sigue siendo el mismo. Cuando el viento cesa el movimiento de las olas disminuye, pero el agua sigue siendo el mismo. Del mismo modo, cuando la mente de todas las criaturas, que por su propia naturaleza es pura y limpia, se agita por el viento de la ignorancia (*avidya*), las ondas de mentalidad (*vijnana*) hacen su aparición.

Estos tres (es decir, la mente, la ignorancia y mentalidad), sin embargo no tienen existencia, y no son ni la unidad ni la pluralidad. Cuando la ignorancia es aniquilada, la mentalidad despierta se tranquilizó, mientras que la esencia de la sabiduría permanece sin ser molestados ".

La verdad o la iluminación del

"Es absolutamente inalcanzable por cualquier modo de la relatividad o por cualquier signo externo de la iluminación. Todos los eventos en el mundo de los fenómenos se reflejan en la iluminación, para que no salgan de él, ni entrar en él, y que no desaparecen ni se destruyen. "

Es para siempre separados de los obstáculos, tanto afectiva (*kleśāvarana*) e intelectual (*jñeyāvarana*), así como de la mente (es decir *alayavijnana*) que a su vez implica con el nacimiento y la muerte, ya que es en su verdadera naturaleza limpio, puro, eterno , tranquilo, e inmutable. La verdad de nuevo es tal que se transforma y se despliega cuando las condiciones son favorables en la forma de un Tathagata o en algunas otras formas, a fin de que todos los seres puede ser inducida con ello traer su virtud a la madurez.

"No enlightenment no tiene existencia propia al margen de su relación con la iluminación *a priori* ".

Pero la iluminación *a priori* se habla sólo en contraste con la no-iluminación, y como no-iluminación es una no-entidad, la verdadera iluminación, a su vez pierde su significado también. Se diferencian sólo en relación mutua como la iluminación o la no-iluminación.

Las manifestaciones de la no-iluminación se hacen de tres formas:

1. como una perturbación de la mente (*alayavijnana*), por el avidyākarma (ignorantes [\[Página 133\]](#) la acción), que produce la miseria (*duhkha*);
2. por la aparición de un ego o de un perceptor;
3. y por la creación de un mundo externo que no existe en sí mismo, independiente del que percibe.

Condicionado por el mundo irreal externo seis tipos de fenómenos surgen en sucesión.

1. El primer fenómeno es la inteligencia (sensación), están afectados por el mundo exterior de la mente llega a ser consciente de la diferencia entre lo agradable y lo desagradable de la.
2. El segundo fenómeno es la sucesión. A continuación de la inteligencia, la memoria retiene las sensaciones, agradables y desagradables, en una continua sucesión de estados subjetivos.
3. El tercer fenómeno se aferra. A través de la retención y la sucesión de sensaciones, así como agradable desagradable, surge el deseo de aferrarse.
4. El fenómeno cuarto es un archivo adjunto a los nombres o ideas (*samjna*), etc aferrándose a la mente hipostatiza todos los nombres por el que dar definiciones para todas las cosas.
5. El fenómeno de la quinta es la realización de actos (*karma*). A causa del apego a los nombres, etc, surgen todas las variaciones de los hechos y productivas de la individualidad.
6. "El fenómeno de sexto es el sufrimiento debido a la atadura de los hechos. A través de obras sufrimiento surge en el cual la mente se ve enredado y restringido de su libertad".

Todos estos fenómenos han brotado por lo tanto a través de avidya.

La relación entre esta verdad y avidyā es en cierto sentido una identidad simple y puede ser ilustrada por el símil de todo tipo de cerámica que

aunque diferentes están hechos del mismo barro ¹²⁴. Asimismo, la mácula (*anāsravd*) la ignorancia y (*avidya*) y sus diversas formas transitorias, todos vienen de una y la misma entidad. Por lo tanto Buda enseña que todos los seres son desde la eternidad permanecer en el Nirvana.

Es por el toque de la ignorancia (*avidya*) que esta verdad asume todas las formas fenoménicas de la existencia.

En la mente de todos los conservando (*alayavijnana*) se manifiesta ignorancia y de la falta de iluminación se inicia lo que ve, lo que representa, lo que aprehende un mundo objetivo, y lo que particulariza constantemente. Esto se llama ego (*manas*).

Cinco diferentes nombres se dan para el ego (de acuerdo con sus diferentes modos de operación).

1. El primer nombre es actividad-conciencia (*karmavijñāna*) en el sentido de que a través de la agencia de la ignorancia de una mente no iluminada empieza a ser perturbada (o [\[Página 134\]](#)despierta).
2. El segundo nombre está evolucionando la conciencia (*pravrtti-vijñāna*) en el sentido de que cuando la mente se perturba, se desarrolla lo que ve un mundo externo.
3. El tercer nombre es la representación de la conciencia en el sentido de que el ego (*manas*)representa (o refleja) un mundo externo. Como un espejo limpio refleja las imágenes de toda la descripción, es aun así con la representación de la conciencia. Cuando se enfrenta, por ejemplo, con los objetos de los cinco sentidos, los representa de forma instantánea y sin esfuerzo.
4. La cuarta es la particularización-conciencia, en el sentido de que discrimina entre diferentes cosas contaminado, así como puros.
5. El quinto nombre es la sucesión de conciencia, en el sentido de que continuamente dirigida por el despertar de la conciencia de la atención (*manaskāra*) lo (*manas*) conserva todas las experiencias y nunca pierde o sufre la destrucción de cualquier karma, bueno y malo, que había sido sembrado en el pasado, y cuya retribución, doloroso o agradable, nunca deja de madurar, ya sea en el presente o en el futuro, y también en el sentido de que inconscientemente recuerda las cosas pasadas y en la imaginación anticipa lo que vendrá.

Por lo tanto los tres dominios (Kamaloka, el dominio de los sentimientos-rūpaloka, el dominio de la existencia corporal-arūpaloka, dominio de incorporeidad) no son más que la manifestación propia de la mente (es decir, ālayavijñānawhich es prácticamente idéntica a Bhutatathata). Como todas las cosas, debido al principio de su existencia a la mente (alayavijnana), son producidos por smṛti, todos los modos de particularización son las particularizaciones auto-de la mente. La mente en sí misma (o el alma) que es muy libre de todos los atributos no se diferencia. Por lo tanto llegamos a la conclusión de que todas las cosas y las condiciones en el mundo de los fenómenos, hipostasiado y estableció sólo a través de la ignorancia (avidya) y la memoria (smṛti), tiene realidad más que las imágenes de un espejo. Surgen simplemente de la idealidad de una mente particularizar. Cuando la mente se perturba, la multiplicidad de las cosas que se produce, pero cuando la mente se aquieta, desaparece la multiplicidad de las cosas.

Al ego-conciencia (manovijnana) nos referimos a la mente ignorante que por su sucesión conciencia adhiere a la concepción de la I y Not I y malinterpreta la naturaleza de los seis objetos de los sentidos. La conciencia del ego también se llama separación-conciencia, ya que se nutre de la influencia perfumado de los prejuicios (asrava), intelectuales y afectivas. Por lo tanto creer en el mundo exterior producido por la memoria, la mente se convierte en [Página 135] omiso del principio de igualdad (. Saviatā) que subyace a todas las cosas que son uno y perfectamente tranquilo, sosegado y no muestran signos de llegar a ser.

No la iluminación es la razón de ser del samsara. Cuando esto se aniquila las condiciones-el mundo externo-también aniquilado y con ellos el estado de una mente interrelacionadas también es aniquilado. Pero esto no significa la aniquilación de la aniquilación de la mente, sino sólo de sus modalidades. Se convierte en un mar tranquilo como sereno cuando todos los vientos que estaban perturbando la producción y las olas han sido aniquilados. Al describir la relación de la interacción de avidya (ignorancia), karmavijñāna (actividad-conciencia-the subjective mente), viṣaya (externa mundial representada por los sentidos) y el tathata (talidad), Asvaghosa dice que hay una interperfuming de estos elementos .

Así Asvaghosa dice:

"Por perfumante queremos decir que mientras que la ropa mundanos (a saber, aquellos que usamos) no tienen olor propio, ni ofensivo ni agradable, que todavía puede adquirir uno o el otro olor de acuerdo con la naturaleza de la sustancia con la cual están perfumada. Semejanza (tathata) es también un puro dharma libre de todas las impurezas causadas por el poder perfumar la ignorancia. Por otro lado la ignorancia no tiene nada que ver con la pureza. Sin embargo, se habla de que sea capaz de hacer el trabajo de pureza, ya que a su vez está perfumado por la talidad. Determinado por la ignorancia se convierte en talidad la razón de ser de todas las formas de corrupción. Y esta ignorancia talidad perfumes y produce smṛti. Esto, a su vez smṛti ignorancia perfumes.

A causa de esta perfumado (recíproco), la verdad es mal interpretado. A causa de su incomprensión de un mundo externo de la subjetividad aparece. Además, a causa de la potencia perfumante de memoria, diversos modos de individuación se producen. Y por aferrarse a ellos obras diferentes se hacen, y nosotros sufrimos las miserias como resultado tanto mental como corporal.

Otra vez

"Perfumes talidad ignorancia, y como consecuencia de esta perfumando el individuo en la subjetividad se hace detestar la miseria del nacimiento y la muerte y para buscar la bendición del Nirvana. Este anhelo y odio por parte de la mente subjetiva, a su vez talidad perfumes. A causa de esta influencia perfumado somos capaces de creer que estamos en posesión de la talidad dentro de nosotros mismos, cuya naturaleza esencial es pura e inmaculada, y también reconocemos que todos los fenómenos del mundo no son nada [Página 136] pero las manifestaciones ilusorias del mente (alayavijnana) y no tienen realidad propia. Como nos lo entendemos correctamente la verdad, podemos practicar los medios de liberación, puede realizar las acciones que estén de acuerdo con el

dharma. No debemos particularizar, ni aferrarse a los objetos de deseo. En virtud de esta disciplina y la habituación durante el lapso de āsaṅkhyeyakalpas¹²⁵ innumerable tenemos ignorancia aniquilado.

Como la ignorancia es aniquilada por lo tanto, la mente (alayavijnana) ya no está perturbado, a fin de ser objeto de individuación. A medida que la mente ya no está perturbada, la particularización del mundo circundante es aniquilado. Cuando en este sabio principio y el estado de la corrupción, sus productos, y las perturbaciones mentales son todas aniquiladas, se dice que alcanzar el nirvana y que los diferentes indicadores de actividad espontánea se logra ".

El nirvana de la filosofía tathata no es nada, pero tathata (talidad o thatness) en su pureza no asociado con cualquier tipo de perturbación que produce toda la diversidad de la experiencia. A la pregunta de que si todos los seres son uniformemente en posesión de la talidad y por lo tanto igualmente perfumada por él, ¿cómo es que hay algunos que no creen en ella, mientras que otros lo hacen, la respuesta Asvaghosa es que a pesar de todos los seres son uniformemente en posesión de la talidad, la intensidad de la ignorancia y el principio de individuación, que trabajan desde toda la eternidad, varían en grados múltiples tales que superan en número a las arenas del Ganges, y de ahí la diferencia. Hay un principio perfumado inherente a nuestro propio ser que, embriado y protegido por el amor (Maitri) y la compasión (karuna) de todos los Budas y Bodhisattvas-, es obligado a detestar la miseria del nacimiento y la muerte, a creer en el Nirvana, para cultivar la raíz del mérito (kuśalamūla), que acostumbrarse a él y llevarlo a la madurez. Como consecuencia de esto, uno está capacitado para ver todos los Budas y Bodhisattvas, y recibir instrucciones de los mismos, se benefició, alegraron y se indujo a practicar buenas obras, etc, hasta que uno puede alcanzar la Budeidad y entrar en el nirvana.

Esto implica que todos los seres tienen tal poder aromatizante en los que puedan verse afectados por los buenos deseos de los Budas y Bodhisattvas para llevarlos al camino de la virtud, y así es que a veces escuchar los Bodhisattvas ya veces verlos, "Todos los seres de este modo adquirir (espirituales) beneficios (hitatā)"

y "entrar en el samadhi de pureza, [Página 138] destruir obstáculos, dondequiera que se reunió y obtener todo lo penetra visión que les permita tomar conciencia de la unidad absoluta (Samata) del universo (sarvaloka) y ver innumerable Budas y Bodhisattvas. "

Hay una diferencia entre el perfumado que no está en unísono con la talidad, como en el caso de Sravakas (monjes theravada), pratyekabuddhas y los bodhisattvas principiantes, quienes sólo siguen su disciplina religiosa, pero no alcanzar el estado de no-particularización en al unísono con la esencia de la Semejanza. Pero los bodhisattvas cuyo perfumado ya está al unísono con la talidad alcanzar el estado de no-particularización y se dejan estar influenciada sólo por el poder del dharma. El perfumado incesante del dharma contaminado (la ignorancia de toda la eternidad) funciona, pero cuando uno llega a la Budeidad uno a la vez pone fin a la misma. El perfumar el dharma puro (es decir, la talidad), sin embargo funciona a la eternidad sin ninguna interrupción. Por esta talidad o thatness es el resplandor de la gran sabiduría, la iluminación universal de la dharmadhatu (universo), el conocimiento verdadero y adecuado, la mente pura y limpia en su propia naturaleza, el eterno, el Bendito, el auto-regulación y la puro, la tranquilidad, el inimitable y libres, y esto se llama el Tathagatagarbha o Dharmakaya.

Se puede objetar que desde thatness o talidad ha sido descrito como sin características, ahora es una contradicción hablar de ella como aquella que abarca todos los méritos, pero a su celebración, que a pesar de su abrazando todos los méritos, es libre en su naturaleza de toda forma de distinción, porque todos los objetos en el mundo son de uno y el mismo sabor, y siendo de una realidad que no tienen nada que ver con los modos de particularización o de carácter dualista. "A pesar de todas las cosas en su (metafísica) origen vienen del alma sola y en verdad están libres de particularización, sin embargo, debido a la no-iluminación no proviene de una mente subjetiva (alayavijnana) que toma conciencia de un mundo externo".

Esto se conoce como ignorancia o avidya. Sin embargo, la esencia pura de la mente es perfectamente puro y no hay despertar de la ignorancia en ella. De

ahí que asignamos a la talidad esta calidad, el resplandor de una gran sabiduría. Se le llama iluminación universal, porque no hay nada para que se ilumine. Esta perfumado de la talidad por lo tanto permanece para siempre, a pesar de la etapa de la perfumado de avidyā llega a su fin con los Budas cuando llegan al nirvana.

Todos los Budas y al [Página 138] la etapa de la disciplina sentir una profunda compasión (Mahakaruna) para todos los seres, la práctica de todas las virtudes (paramitas) y muchos otros actos meritorios, tratar a los demás como a sí mismos, y desean trabajar fuera una salvación universal de la humanidad en siglos venideros, a través de un número ilimitado de kalpas, reconocer la verdad y adecuadamente el principio de igualdad (Samata) entre las personas, y no te aferres a la existencia individual de un ser sensible. Esto es lo que se entiende por la actividad de tathata. La idea principal de esta filosofía tathata parece ser lo que ésta trascendente "thatness" es a la vez la quintaesencia de todo pensamiento y actividad, como velos que avidya o perfumes que, los resortes apariencia mundo a otro, pero como el thatness puro también perfuma el avidyā hay una lucha por el bien también. En la etapa de avidyā se pasa su carácter luminoso resplandece, porque es la verdad última que sólo ilusoriamente apareció como la mayoría del mundo. Esta doctrina parece estar más de acuerdo con la visión de una realidad inmutable absoluta como la verdad última a la del idealismo nihilista de Lankavatara. Teniendo en cuenta el hecho de que Asvaghosa era un erudito brahmán aprendido en su juventud, es fácil adivinar que allí se Upanisad mucha influencia en esta interpretación del budismo, por lo que se compara favorablemente con el Vedānta según la interpretación de Sankara. El Lankavatara admitió una única realidad como un archivo. Hacer creer a atraer la Tairthikas (herejes) que tenían un prejuicio a favor de un yo inmutable (atman) Pero Asvaghosa claramente admitido una realidad inefable como la verdad última. Doctrina de Nagarjuna Madhyamika que eclipsó la filosofía profunda de Asvaghosa parecen ser más fieles a la tradicional creencia budista y al credo Vijñanavada del budismo tal como se explica en el Laṅkāvatāra¹²⁶.

El Mādhyamika o la Sūnyavāda escuela.-Nihilismo. Candrakīrti, el comentarista de los versos de Nagarjuna conocidos como "Mādhyamika kārikā", en la explicación de la doctrina de la originación dependiente (pratīyasamutpada) como se describe por Nagarjuna se inicia con dos interpretaciones de la palabra. De acuerdo con un pratīyasamutpada la palabra significa el origen (utpāda) de la inexistente (abhāva) en función de (pratīya) las razones y las causas [Página 139] (hetupratyaya). Según la otra interpretación pratīya significa todos y cada uno destructible y pratīyasamutpada significa el origen de todos y cada uno destructible. Pero él no aprueba estos dos significados. El segundo significado no se ajusta al contexto en que las escrituras pali hablan generalmente de pratīyasamutpada (por ejemplo cakṣuḥ pratīya Rupani ca utpadyante cakṣurvijñānam) para ello no significa que el origen de todos y cada uno destructible, pero el origen de determinados fenómenos individuales (por ejemplo, la percepción de la forma por el funcionamiento en relación con el ojo) dependiendo de ciertas condiciones específicas.

El primer sentido también es igualmente inadecuada. Así, por ejemplo, si tomamos el caso de cualquier origen, por ejemplo, el de la percepción visual, se ve que no puede haber ningún contacto entre el conocimiento visual y el sentido físico, el ojo, por lo que no sería comprensible que el primero debe depender de este último. Si interpretamos la máxima de pratīyasamutpada como esto suceda eso ocurre, eso no explicaría cualquier origen específico. Todos origen es falso, porque una cosa no se puede originar por sí mismo ni por otros, ni por una cooperación de ambos ni sin ninguna razón. Porque si una cosa existe ya que no se puede originar de nuevo por sí mismo. Suponer que se origina por los demás también significaría que el origen era de algo ya existente. Si de nuevo sin ninguna salvedad, se dice que la función de uno el otro viene a ser, entonces dependiendo de lo que cualquier otra cosa que podría llegar a ser-de la luz que podría haber oscuridad! Puesto que una cosa no podría originarse de sí misma o por otros, no podría también ser originado por una combinación de ambos juntos.

Una cosa también no pudo originarse sin una causa, para a continuación, todas las cosas podría llegar a ser en todo momento. Por lo tanto, hay que reconocer que allí donde el Buda habló de este origen dependiente llamada

(pratityasamutpada) se conoce como manifestaciones ilusorias que parezca intelecto y los sentidos afectadas con la ignorancia. Esta originación dependiente no es, pues, un derecho real, sino sólo una apariencia debido a la ignorancia (avidya). Lo único que no se pierde (amoṣadharma) es el nirvana, pero todas las demás formas de conocimiento y de fenómenos (samskaras) son falsas y se pierden con sus apariciones (sarva-samskārāśca virsāmosadkannānah).

A veces se opusieron a esta doctrina de que si todas las apariencias [Página 140] son falsas, entonces no existe en absoluto. Hay, pues, ninguna obra buena o mala y no del ciclo de la existencia, y si ese es el caso, entonces se puede argumentar que no hay discusión filosófica debe intentarse. Pero la respuesta a esta objeción es que la doctrina nihilista se dedica a destruir la confianza fuera de lugar de la gente que las cosas son verdad. Los que están realmente sabio no encuentra nada falso o verdadero, porque para ellos claramente no existen en absoluto y no se preocuparon con la cuestión de su verdad o falsedad. Para el que sabe lo que no hay ni obras ni los ciclos de nacimientos (samsara) y también que no se preocupa acerca de la existencia o no existencia de ninguna de las apariencias. Así, se dice en el Ratnakūtasūtra que comoquiera que cuidadosamente se puede buscar uno no puede descubrir la conciencia (citta) ', lo que no puede ser percibido no se puede decir que existe y lo que no existe no es ni pasado, ni Tutu re, ni el presente, y como tal, no puede decirse que tiene cualquier naturaleza en absoluto, y lo que no tiene naturaleza no está sujeta a la originación ni a la extinción. El que a través de su conocimiento falso (viparyyāsa) no comprender la falsedad de todas las apariencias, pero piensa que es real, trabaja y sufre los ciclos de renacimiento (samsara). Al igual que todas las ilusiones, aunque falsas estas apariencias pueden producir todo el daño de la regeneración y la tristeza.

De nuevo puede objetar que si no hay nada cierto de acuerdo a los nihilistas (sūnyavādins), entonces su afirmación de que no hay origen o extinción tampoco es cierto. Candrakīrtti en respuesta a esto dice que con sūnyavādins la verdad es el silencio absoluto. Cuando los sabios theSūnyavādin argumentar, que sólo acepta por el momento lo que otras personas consideran como razones, y tratar con ellos en su manera de ayudarlos a

llegar a una comprensión correcta de todas las apariencias. Es inútil decir que, a pesar de todos los argumentos tendientes a demostrar la falsedad de las apariencias, que son testimonio de nuestra experiencia, para que todo lo que llamamos "nuestra experiencia" no es más que una ilusión falsa ya que tienen estos fenómenos no verdadera esencia.

Cuando la doctrina de pratīyasamutpāda se describe como "ese ser que es," lo que realmente quiere decir es que las cosas sólo pueden ser indicados como meras apariencias, uno tras otro, ya que no tienen esencia o verdadera naturaleza. El nihilismo (sūnyavāda) también significa precisamente esto. El verdadero significado de pratīyasamutpāda o sūnyavāda es éste, que no hay verdad, no hay esencia en todos los fenómenos que [Página 141] appear¹²⁷. A medida que los fenómenos no tienen esencia, ni se produce ni se destruye, sino que realmente ni vienen ni van. Ellos no son más que el aspecto de maya o ilusión. El vacío (śūnyā) no significa la negación pura, por lo que es relativo a algún tipo de posición. Simplemente significa que ninguno de los partidos tiene cualquier naturaleza intrínseca de su propia (niḥsvabhāvatvam). El sistema Madhyamaka o Sunya no sostiene que cualquier cosa tiene ninguna esencia o naturaleza (svabhāva) de su propio, el calor aún no se puede decir que es la esencia del fuego, tanto para el calor y el fuego son el resultado de la combinación de muchas condiciones , y lo que depende de muchas condiciones no puede decirse que sea la naturaleza o esencia de la cosa. Eso por sí solo tal vez dice que es la verdadera esencia o naturaleza de algo que no depende de ninguna otra cosa, y como tal no esencia o naturaleza puede señalarse que se encuentra de forma independiente por sí mismo no se puede decir que existe. Si una cosa no tiene esencia o existencia propia, no podemos afirmar la esencia de otras cosas que él (parabhāva). Si no podemos afirmar nada de nada como positivo, en consecuencia, no se puede afirmar nada de nada como negativo. Si alguien primero cree en cosas positivas y después descubre que no lo son tanto, que sin duda lo que lleva a su stand en una negación (abhāva), pero en realidad, ya que no se puede hablar de cualquier cosa positiva, no podemos hablar de nada negativo either¹²⁸.

Se opuso de nuevo que, sin embargo percibir un proceso en marcha. A lo que el Madhyamaka respuesta es que un proceso de cambio no puede afirmarse

de las cosas que son permanentes. Pero difícilmente podemos hablar de un proceso con referencia a las cosas momentáneas y para aquellos que son momentáneos son destruidos al momento siguiente después de su aparición, por lo que no hay nada que se puede seguir justificando un proceso. Lo que aparece como no viene de ninguna parte ni va a ninguna parte, y lo que aparece como destruido también no viene de ninguna parte ni ir a ninguna parte, por lo que un proceso (samsara) no se puede afirmar de ellos. No puede ser que cuando el segundo momento se levantó, el primer momento había sufrido un cambio en el proceso, ya que no era el mismo que el segundo, como no hay ninguna llamada de causa-efecto conexión. De hecho ya que no hay relación entre los dos, la determinación temporal como antes y después es erróneo. La suposición de que hay un yo que sufre cambios tampoco es válido, porque como quiera que [Página 142] puede buscar, encontramos los cinco skandhas Pero el auto no. Por tanto, si el alma es una unidad que no puede someterse a cualquier proceso o progresión, para que supondría que el alma abandona un personaje y ocupa otro en el mismo momento que es idéntico inconceivable¹²⁹.

Pero una vez más surge la pregunta de que si no hay un proceso, y ningún ciclo de la existencia mundana de miles de aflicciones, ¿cuál es entonces el Nirvana, que se describe como la extinción definitiva de todas las aflicciones (kleśa)? A lo que el Madhyamaka respuesta es que no está de acuerdo con tal definición de Nirvana. Nirvāṇa en la teoría Madhyamaka es la ausencia de la esencia de todos los fenómenos, lo que no puede ser concebido ya sea como cualquier cosa que haya cesado, o como cualquier otra cosa que se produce (aniruddham anutpannam). En el Nirvana todos los fenómenos se pierden, decimos que los fenómenos dejen de existir en el Nirvana, pero al igual que la serpiente ilusoria en la cuerda que nunca existed¹³⁰. Nirvana no puede ser cualquier cosa positiva o cualquier tipo de estado de bienestar (bhava), para todos los estados positivos o cosas que son productos conjuntos de causas combinadas (samskrta) y están expuestas al deterioro y la destrucción. Tampoco puede ser una existencia negativa, porque ya que no podemos hablar de una existencia positiva, no podemos hablar de una existencia negativa tampoco.

Las apariciones o fenómenos se comunican las que está en un estado de

cambio y el proceso que viene uno tras otro, pero más allá de eso no hay esencia, existencia, o la verdad puede afirmarse de ellos. Fenómenos veces parecen ser producidos y a veces a ser destruido, pero no se puede determinar como existente o no existente. Nirvana es simplemente el cese del flujo aparente fenomenal (prapañcapravṛtti). Por tanto, no se puede designar ya sea de forma positiva o negativa en cuanto a estos conceptos pertenecen a fenómenos (na cāpravṛttimātram bhāvābhāveti parikalpitaṃ pāryate evam na-bhāvābhāvanir vanam, MV 197). En este estado, no hay nada que se conoce, e incluso el conocimiento de que los fenómenos han dejado de aparecer no se encuentra. Incluso el propio Buda es un fenómeno, un espejismo o un sueño, al igual que toda su teachings¹³¹.

Es fácil ver que en este sistema no puede existir ninguna esclavitud o la emancipación, todos los fenómenos son como sombras, como el espejismo, el sueño, los mayas, y la magia sin ningún carácter real (tīhsvabhāva) Es simple conocimiento falso. Supongo que [Página 143] que uno está tratando de ganar un nirvāna¹³² real. Es este egoísmo falsa que es para ser considerada como avidyā. Cuando se considera profundamente se descubre que no hay ni el menor rastro de una existencia positiva. Así se ve que si no existiera la ignorancia (avidya), no habría habido conformaciones (samskaras), y si no hubiera conformaciones no habría habido ninguna conciencia, y así sucesivamente, pero no se puede decir de la ignorancia "estoy generando los samskaras", y se puede decir de los samskaras" estamos siendo producidos por la avidya. "Pero no es avidyā, vienen los samskaras y así sucesivamente con las demás categorías también. Este carácter de la pratīyasamutpada se conoce como la llegada de la consiguiente función de una razón antecedente (hetūpanibandha). Puede ser visto desde otro aspecto, a saber, que de la dependencia de conglomeración o combinación (pratīyopanibandha). Es por la combinación (samavāya) de los cuatro elementos, el espacio {Akasa} y la conciencia (vijñāna) que un hombre se haga. Es debido a tierra (Pṛthivī) que el cuerpo se convierte en sólido, es debido al agua que hay grasa en el cuerpo, es debido al fuego que no es la digestión, es debido al viento que no hay respiración, sino que es debido a Akasa que existe porosidad, y que se debe a que hay vijñana mente-conciencia. Es por su combinación mutua que nos encontramos con un hombre como él. Sin embargo, ninguno de estos elementos parece que han hecho alguna de las funciones que se consideran

se les asigna. Ninguno de estos son sustancias reales o seres o almas. Es por la ignorancia que éstos son considerados como existentes y el apego se genera para ellos. Por ignorancia así vienen los samskaras, que consiste en el apego, aversión e irreflexión (Raga, dvesa, moha), de éstas proceder al vijñāna y los cuatro skandhas.

Estos con los cuatro elementos pasibles de nombre y forma (Namarupa), a partir de estos salen los sentidos (sadāyatana), a partir de la unión de los tres llega contacto (Sparsa), desde que los sentimientos, de la que proviene el deseo (trsna) y así sucesivamente . Estos discurrirá como la corriente de un río, pero no hay ninguna esencia o la verdad detrás de todos ellos o como la tierra de ellos all¹³³. Los fenómenos por lo tanto no puede decirse que sea existente o no existente, y ninguna verdad puede ser afirmado de cualquiera eternalismo (śāśvatnvādo) o nihilismo (ucchedavādd), y es por esta razón [Página 144] que esta doctrina se denomina el centro doctrina (Madhyamaka) ¹³⁴. La existencia y la no existencia tiene sólo una verdad relativa (samvṛtisatya) en ellos, como en todos los fenómenos, pero no existe una realidad verdadera (paramārthasatya) en ellos o cualquier otra cosa. Moralidad juega como una parte alta en este sistema nihilista como lo hace en cualquier otro sistema indio. Cito a continuación algunas estrofas de Suhr̥llekha Nagarjuna según la traducción de Wenzel (PTS 1886) a partir de la traducción tibetana.

6. Sabiendo que las riquezas son inestables y sin efecto (Asaro) dar de acuerdo a los preceptos morales, Bhikshus, los brahmanes, los pobres y los amigos porque no hay mejor amigo que dar.
7. Prueba moralidad (JILA) impecable y sublime, sin mezcla y sin mancha, para la moralidad es la base de apoyo de todas eminencia, como la tierra es de lo móvil y lo inmóvil.
8. El ejercicio de las virtudes trascendentales imponderables, de caridad, moralidad, paciencia, energía, meditación, y del mismo modo la sabiduría, a fin de que, después de haber llegado a la otra orilla del mar de la existencia, puede convertirse en un príncipe Jina.
9. Ver como enemigos, la avaricia (mātsaryyū), el engaño (Sathya), la duplicidad (maya), la lujuria, la pereza (kaitsīdya), el orgullo (mana, la codicia (raga), odio (dvesa) y orgullo (mada) en relación con la familia, figura, gloria , la juventud, o el poder.

15. Ya que nada es tan difícil de lograr como la paciencia, abra ninguna puerta para la ira, el Buda ha pronunciado que el que renuncia a la ira debe alcanzar el grado de una Anâgâmin (un santo que nunca sufre renacimiento).

21. No cuidar de la esposa de otro, pero si la ves, la consideran, de acuerdo a la edad, al igual que su madre, hija o hermana.

24. De lo que ha conquistado los objetos inestables, siempre en movimiento de los seis sentidos y al que ha tenido que superar la masa de sus enemigos en la batalla, el sabio alabar al primero como el héroe más grande.

29. Tú sabes que el mundo, ser ecuánime en contra de las ocho condiciones mundanas, ganancia y la pérdida, la felicidad y el sufrimiento, la fama y el deshonor, la culpa y la alabanza, porque ellos no son objetos para sus pensamientos.

37. Pero uno (una mujer) que es suave como una hermana, ganando como un amigo, cuidado de su bienestar como madre, obediente como su siervo (debe) honor como el dios guardián (DESS) de la familia.

40. Siempre perfectamente meditar en (convertir sus pensamientos a) la bondad, la compasión, la alegría y la indiferencia, a continuación, si no se obtiene un mayor grado que (sin duda) obtendrán la felicidad del mundo de Brahman (brahmavihara).

41. De los cuatro dhyanas abandonar completamente el deseo (kama) reflexión (vicāra), alegría (priti), y la felicidad y el dolor (sukha, dukkha) se obtendrá como fruto la suerte de un Brahman.

49. Si usted dice "yo no soy el formulario, así que entiendo que no estoy dotado de forma, no me detengo en la forma, la forma no habita en mí, y en la forma como usted comprenderá la nulidad de los otros cuatro agregados ."

50. Los agregados no surgen del deseo, ni de tiempo, ni de [Página 145] la naturaleza (prakrti), y no de ellos mismos (Svabhavat), ni de parte del Señor (Isvara), ni tampoco son, sin causa justificada; saben que surgen de la ignorancia (avidya) y el deseo (trsna).

51. Sepa que el apego a las ceremonias religiosas (śīlabrataparāmarśa), puntos de vista erróneos (mithyādṛṣṭi) y dudas (vicikitsā) son las tres cadenas.

53. Constantemente te instruir (cada vez más) en la más alta moralidad, la más alta sabiduría y el pensamiento más elevado, a los cincuenta y un reglamento (de la Pratimoksa) se combinan a la perfección en estos tres.

58. Por lo tanto (como se ha demostrado) todo esto es inestable (anitya) sin sustancia (Anatma) sin ayuda (aśarana) sin protector (Anatha) y sin morada

(Asthana) tú oh Señor de los hombres debe convertirse en descontento con este valor (Asara) Kadali- árbol del orbe. 104. Si el fuego se apoderara de su cabeza o su vestido que se extinga, y sojuzgadla, incluso entonces tratar de aniquilar el deseo, porque no hay otra necesidad más alta. 105. Por la moralidad, el conocimiento y la contemplación, alcanzar la dignidad sin mancha de la quietud y el nirvana no someter sujetos a la edad, la muerte o decadencia, carente de tierra, agua, fuego, viento, sol y luna. 107. Donde no hay sabiduría (prajna) tampoco hay contemplación (dhyana), donde no hay contemplación tampoco hay sabiduría, pero sé que para quien posee estos dos el mar de la existencia es como un bosque.

El idealismo intransigente o la Escuela de Vijñanavada budismo. La escuela de filosofía budista conocido como el Vijñanavada o Yogācāra a menudo se ha referido a los maestros de las prominentes del pensamiento hindú como Kumarila y Sankara. Está de acuerdo en gran medida con los Sūnyavādins que ya hemos descrito. Todos los dharmas (cualidades y sustancias) no son más que construcciones imaginarias de las mentes ignorantes. No hay movimiento en el mundo externo denominado como suponemos, porque no existe. Nosotros lo construimos nosotros mismos y luego nos estamos engañados que existe por sí mismo (nirmmitapratimohi) 135. Hay dos funciones que intervienen en nuestra conciencia, a saber. lo que mantiene las percepciones (Khyati vijñāna), y el que las ordena por construcciones imaginarias (vastuprativikalpavijñāna).

Las dos funciones sin embargo determinar mutuamente entre sí y no pueden distinguirse por separado (abhinnalakṣaṇe anyonyahetuke). Estas funciones se puso a trabajar a causa de las tendencias instintivas sin principio inherente en ellos, en relación con el mundo de la apariencia (anādikāla-prapañca-vāsanāhetukañca) 136. Todo el conocimiento sensible se puede detener sólo cuando el [Página 146] no manifestado diversos instintos de la imaginación se detiene (abhūta - parikalpa-vāsanā-vaicitra-nirodha) 137. Todo nuestro conocimiento fenoménico es sin ninguna esencia o la verdad (nihsvabhāva) y no es más que una creación de Maya, un espejismo o un sueño. No hay nada que pueda ser llamado externo, pero todo es la creación imaginaria de la mente (svacitta), que se ha acostumbrado a crear apariencias imaginarias desde tiempo sin principio. Esta mente por cuyo movimiento estas creaciones tienen lugar

como sujeto y objeto no tiene ningún aspecto en sí mismo y por lo tanto sin ningún tipo de origen, existencia y extinción (utpādashthitibhaṅgavarjjani) y se llama la alayavijnana. La razón por esto mismo alayavijnana se dice que es sin origen, existencia y extinción es probable que esto, que siempre es un estado hipotético que se limita a explicar todos los estados fenoménicos que aparecen, y por lo tanto no tiene existencia en el sentido en que la término se utiliza y que no podía afirmar cualquier esencia especial de la misma. No nos damos cuenta de que todos los fenómenos visibles son de nada externo sino de nuestra propia mente (svacitta), y también existe la tendencia de creer sin principio y la creación de un mundo fenoménico de las apariencias. Existe también la naturaleza del conocimiento (que toma las cosas como el perceptor y percibido la) y también existe el instinto de la mente para experimentar diversas formas. A causa de estas cuatro razones, se producen en el alayavijnana (mente) las ondas de las experiencias de nuestros sentidos (pravrttivilijñāna) como en un lago, y estas se manifiestan como experiencias sensoriales. Los cinco skandhas llamados pañcavijñānakāya aparecen así en una forma sintética adecuada.

Por lo tanto los tres dominios (Kamaloka, el dominio de los sentimientos-rūpaloka, el dominio de la existencia corporal-arūpaloka, dominio de incorporeidad) no son más que la manifestación propia de la mente (es decir, ālayavijñānawhich es prácticamente idéntica a Bhutatathata). Como todas las cosas, debido al principio de su existencia a la mente (alayavijnana), son producidos por smṛti, todos los modos de particularización son las particularizaciones auto-de la mente. La mente en sí misma (o el alma) que es muy libre de todos los atributos no se diferencia. Por lo tanto llegamos a la conclusión de que todas las cosas y las condiciones en el mundo de los fenómenos, hipostasiado y estableció sólo a través de la ignorancia (avidya) y la memoria (smṛti), tiene realidad más que las imágenes de un espejo. Surgen simplemente de la idealidad de una mente particularizar. Cuando la mente se perturba, la multiplicidad de las cosas que se produce, pero cuando la mente se aquieta, desaparece la multiplicidad de las cosas. Al ego-conciencia (manovijnana) nos referimos a la mente ignorante que por su sucesión conciencia adhiere a la concepción de la I y Not I y malinterpreta la naturaleza de los seis objetos de los sentidos. La conciencia del ego también se llama separación-conciencia, ya que se nutre de la influencia perfumado

de los prejuicios (asrava), intelectuales y afectivas. Por lo tanto creer en el mundo exterior producido por la memoria, la mente se convierte en [Página 135] omiso del principio de igualdad (. Saviatā) que subyace a todas las cosas que son uno y perfectamente tranquilo, sosegado y no muestran signos de llegar a ser.

No la iluminación es la razón de ser del samsara. Cuando esto se aniquila las condiciones-el mundo externo-también aniquilado y con ellos el estado de una mente interrelacionadas también es aniquilado. Pero esto no significa la aniquilación de la aniquilación de la mente, sino sólo de sus modalidades. Se convierte en un mar tranquilo como sereno cuando todos los vientos que estaban perturbando la producción y las olas han sido aniquilados. Al describir la relación de la interacción de avidya (ignorancia), karmavijñāna (actividad-consciencia-the subjective mente), viṣaya (externa mundial representada por los sentidos) y el tathata (talidad), Asvaghosa dice que hay una interperfuming de estos elementos . Así Asvaghosa dice:

"Por perfumante queremos decir que mientras que la ropa mundanos (a saber, aquellos que usamos) no tienen olor propio, ni ofensivo ni agradable, que todavía puede adquirir uno o el otro olor de acuerdo con la naturaleza de la sustancia con la cual están perfumada. Semejanza (tathata) es también un puro dharma libre de todas las impurezas causadas por el poder perfumar la ignorancia. Por otro lado la ignorancia no tiene nada que ver con la pureza. Sin embargo, se habla de que sea capaz de hacer el trabajo de pureza, ya que a su vez está perfumado por la talidad. Determinado por la ignorancia se convierte en talidad la razón de ser de todas las formas de corrupción. Y esta ignorancia talidad perfumes y produce smṛti. Esto, a su vez smṛti ignorancia perfumes. A causa de esta perfumado (recíproco), la verdad es mal interpretado. A causa de su incomprensión de un mundo externo de la subjetividad aparece. Además, a causa de la potencia perfumante de memoria, diversos modos de individuación se producen. Y por aferrarse a ellos obras diferentes se hacen, y nosotros sufrimos las miserias como resultado tanto mental como corporal."

Otra vez

"Perfumes talidad ignorancia, y como consecuencia de esta perfumando el individuo en la subjetividad se hace detestar la miseria del nacimiento y la muerte y para buscar la bendición del Nirvana. Este anhelo y odio por parte de la mente subjetiva, a su vez talidad perfumes. A causa de esta influencia perfumado somos capaces de creer que estamos en posesión de la talidad dentro de nosotros mismos, cuya naturaleza esencial es pura e inmaculada, y también reconocemos que todos los fenómenos del mundo no son nada [Página 136] pero las manifestaciones ilusorias del mente (alayavijnana) y no tienen realidad propia. Como nos lo entendemos correctamente la verdad, podemos practicar los medios de liberación, puede realizar las acciones que estén de acuerdo con el dharma. No debemos particularizar, ni aferrarse a los objetos de deseo. En virtud de esta disciplina y la habituación durante el lapso de āsañkhyeyakalpas¹²⁵ innumerable tenemos ignorancia aniquilado.

Como la ignorancia es aniquilada por lo tanto, la mente (alayavijnana) ya no está perturbado, a fin de ser objeto de individuación. A medida que la mente ya no está perturbada, la particularización del mundo circundante es aniquilado. Cuando en este sabio principio y el estado de la corrupción, sus productos, y las perturbaciones mentales son todas aniquiladas, se dice que alcanzar el nirvana y que los diferentes indicadores de actividad espontánea se logra". El nirvana de la filosofía tathata no es nada, pero tathata (talidad o thatness) en su pureza no asociado con cualquier tipo de perturbación que produce toda la diversidad de la experiencia. A la pregunta de que si todos los seres son uniformemente en posesión de la talidad y por lo tanto igualmente perfumada por él, ¿cómo es que hay algunos que no creen en ella, mientras que otros lo hacen, la respuesta Asvaghosa es que a pesar de todos los seres son uniformemente en posesión de la talidad, la intensidad de la ignorancia y el principio de individuación, que trabajan desde toda la eternidad, varían en grados múltiples tales que superan en número a las arenas del Ganges, y de ahí la diferencia. Hay un principio perfumado inherente a nuestro propio ser que, embiaced y

protegido por el amor (Maitri) y la compasión (karuna) de todos los Budas y Bodhisattvas-, es obligado a detestar la miseria del nacimiento y la muerte, a creer en el Nirvana, para cultivar la raíz del mérito (kuśalamūla), que acostumbrarse a él y llevarlo a la madurez. Como consecuencia de esto, uno está capacitado para ver todos los Budas y Bodhisattvas, y recibir instrucciones de los mismos, se benefició, alegraron y se indujo a practicar buenas obras, etc, hasta que uno puede alcanzar la Budeidad y entrar en el nirvana.

Esto implica que todos los seres tienen tal poder aromatizante en los que puedan verse afectados por los buenos deseos de los Budas y Bodhisattvas para llevarlos al camino de la virtud, y así es que a veces escuchar los Bodhisattvas ya veces verlos, "Todos los seres de este modo adquirir (espirituales) beneficios (hitatā)" y "entrar en el samadhi de pureza, [Página 138] destruir obstáculos, dondequiera que se reunió y obtener todo lo penetra visión que les permita tomar conciencia de la unidad absoluta (Samata) del universo (sarvaloka) y ver innumerable Budas y Bodhisattvas. "

Hay una diferencia entre el perfumado que no está en unísono con la talidad, como en el caso de Sravakas (monjes theravada), pratyekabuddhas y los bodhisattvas principiantes, quienes sólo siguen su disciplina religiosa, pero no alcanzar el estado de no-particularización en al unísono con la esencia de la Semejanza. Pero los bodhisattvas cuyo perfumado ya está al unísono con la talidad alcanzar el estado de no-particularización y se dejan estar influenciada sólo por el poder del dharma. El perfumado incesante del dharma contaminado (la ignorancia de toda la eternidad) funciona, pero cuando uno llega a la Budeidad uno a la vez pone fin a la misma. El perfumar el dharma puro (es decir, la talidad), sin embargo funciona a la eternidad sin ninguna interrupción. Por esta talidad o thatness es el resplandor de la gran sabiduría, la iluminación universal de la dharmadhatu (universo), el conocimiento verdadero y adecuado, la mente pura y limpia en su propia naturaleza, el eterno, el Bendito, el auto-regulación y la puro, la tranquilidad, el inimitable y libres, y esto se llama el Tathagatagarbha o Dharmakaya. Se puede objetar que desde thatness o talidad ha sido descrito como sin características, ahora es una contradicción hablar de ella como aquella que abarca todos los méritos, pero a su celebración, que a pesar de su abrazando todos los méritos, es libre en su naturaleza de toda forma de distinción, porque todos los objetos en el mundo son de uno y el mismo sabor, y siendo de una realidad que no tienen nada que ver con los modos de

particularización o de carácter dualista. "A pesar de todas las cosas en su (metafísica) origen vienen del alma sola y en verdad están libres de particularización, sin embargo, debido a la no-iluminación no proviene de una mente subjetiva (alayavijnana) que toma conciencia de un mundo externo". Esto se conoce como ignorancia o avidya. Sin embargo, la esencia pura de la mente es perfectamente puro y no hay despertar de la ignorancia en ella. De ahí que asignamos a la talidad esta calidad, el resplandor de una gran sabiduría. Se le llama iluminación universal, porque no hay nada para que se ilumine. Esta perfumado de la talidad por lo tanto permanece para siempre, a pesar de la etapa de la perfumado de avidyā llega a su fin con los Budas cuando llegan al nirvana.

Todos los Budas y al [Página 138] la etapa de la disciplina sentir una profunda compasión (Mahakaruna) para todos los seres, la práctica de todas las virtudes (paramitas) y muchos otros actos meritorios, tratar a los demás como a sí mismos, y desean trabajar fuera una salvación universal de la humanidad en siglos venideros, a través de un número ilimitado de kalpas, reconocer la verdad y adecuadamente el principio de igualdad (Samata) entre las personas, y no te aferres a la existencia individual de un ser sensible. Esto es lo que se entiende por la actividad de tathata. La idea principal de esta filosofía tathata parece ser lo que ésta trascendente "thatness" es a la vez la quintaesencia de todo pensamiento y actividad, como velos que avidya o perfumes que, los resortes apariencia mundo a otro, pero como el thatness puro también perfuma el avidyā hay una lucha por el bien también. En la etapa de avidyā se pasa su carácter luminoso resplandece, porque es la verdad última que sólo ilusoriamente apareció como la mayoría del mundo.

Esta doctrina parece estar más de acuerdo con la visión de una realidad inmutable absoluta como la verdad última a la del idealismo nihilista de Lankavatara. Teniendo en cuenta el hecho de que Asvaghosa era un erudito brahmán aprendido en su juventud, es fácil adivinar que allí se Upanisad mucha influencia en esta interpretación del budismo, por lo que se compara favorablemente con el Vedānta según la interpretación de Sankara. El Lankavatara admitió una única realidad como un archivo. Hacer creer a

atraer la Tairthikas (herejes) que tenían un prejuicio a favor de un yo inmutable (atman) Pero Asvaghosa claramente admitido una realidad inefable como la verdad última. Doctrina de Nagarjuna Madhyamika que eclipsó la filosofía profunda de Asvaghosa parecen ser más fieles a la tradicional creencia budista y al credo Vijñānavada del budismo tal como se explica en el Laṅkāvatāra¹²⁶.

El Mādhyamika o la Sūnyavāda escuela.-Nihilismo. Candrakīrti, el comentarista de los versos de Nagarjuna conocidos como "Mādhyamika kārikā", en la explicación de la doctrina de la originación dependiente (pratītyasamutpāda) como se describe por Nagarjuna se inicia con dos interpretaciones de la palabra. De acuerdo con un pratītyasamutpāda la palabra significa el origen (utpāda) de la inexistente (abhāva) en función de (pratītya) las razones y las causas [Página 139] (hetupratyaya). Según la otra interpretación pratītya significa todos y cada uno destructible y pratītyasamutpāda significa el origen de todos y cada uno destructible. Pero él no aprueba estos dos significados. El segundo significado no se ajusta al contexto en que las escrituras pali hablan generalmente de pratītyasamutpāda (por ejemplo cakṣuḥ pratītya Rupaṇi ca utpadyante cakṣurvijñānam) para ello no significa que el origen de todos y cada uno destructible, pero el origen de determinados fenómenos individuales (por ejemplo, la percepción de la forma por el funcionamiento en relación con el ojo) dependiendo de ciertas condiciones específicas. El primer sentido también es igualmente inadecuada. Así, por ejemplo, si tomamos el caso de cualquier origen, por ejemplo, el de la percepción visual, se ve que no puede haber ningún contacto entre el conocimiento visual y el sentido físico, el ojo, por lo que no sería comprensible que el primero debe depender de este último. Si interpretamos la máxima de pratītyasamutpāda como esto suceda eso ocurre, eso no explicaría cualquier origen específico.

Todos origen es falso, porque una cosa no se puede originar por sí mismo ni por otros, ni por una cooperación de ambos ni sin ninguna razón. Porque si una cosa existe ya que no se puede originar de nuevo por sí mismo. Suponer que se origina por los demás también significaría que el origen era de algo ya existente. Si de nuevo sin ninguna salvedad, se dice que la función de uno el otro viene a ser, entonces dependiendo de lo que cualquier otra cosa que

podría llegar a ser-de la luz que podría haber oscuridad! Puesto que una cosa no podría originarse de sí misma o por otros, no podría también ser originado por una combinación de ambos juntos.

Una cosa también no pudo originarse sin una causa, para a continuación, todas las cosas podría llegar a ser en todo momento. Por lo tanto, hay que reconocer que allí donde el Buda habló de este origen dependiente llamada (pratityasamutpada) se conoce como manifestaciones ilusorias que parezca intelecto y los sentidos afectadas con la ignorancia. Esta originación dependiente no es, pues, un derecho real, sino sólo una apariencia debido a la ignorancia (avidya). Lo único que no se pierde (amoṣadharmā) es el nirvana, pero todas las demás formas de conocimiento y de fenómenos (samskaras) son falsas y se pierden con sus apariciones (sarva-samskāṛāśca virsāmosadkannānah).

A veces se opusieron a esta doctrina de que si todas las apariencias [Página 140] son falsas, entonces no existe en absoluto. Hay, pues, ninguna obra buena o mala y no del ciclo de la existencia, y si ese es el caso, entonces se puede argumentar que no hay discusión filosófica debe intentarse. Pero la respuesta a esta objeción es que la doctrina nihilista se dedica a destruir la confianza fuera de lugar de la gente que las cosas son verdad. Los que están realmente sabio no encuentra nada falso o verdadero, porque para ellos claramente no existen en absoluto y no se preocuparon con la cuestión de su verdad o falsedad. Para el que sabe lo que no hay ni obras ni los ciclos de nacimientos (samsara) y también que no se preocupa acerca de la existencia o no existencia de ninguna de las apariencias. Así, se dice en el Ratnakūtasūtra que comoquiera que cuidadosamente se puede buscar uno no puede descubrir la conciencia (citta) ', lo que no puede ser percibido no se puede decir que existe y lo que no existe no es ni pasado, ni Tutu re, ni el presente, y como tal, no puede decirse que tiene cualquier naturaleza en absoluto, y lo que no tiene naturaleza no está sujeta a la originación ni a la extinción. El que a través de su conocimiento falso (viparyyāsa) no comprender la falsedad de todas las apariencias, pero piensa que es real, trabaja y sufre los ciclos de renacimiento (samsara). Al igual que todas las ilusiones, aunque falsas estas apariencias pueden producir todo el daño de la regeneración y la tristeza.

De nuevo puede objetar que si no hay nada cierto de acuerdo a los nihilistas (sūnyavādins), entonces su afirmación de que no hay origen o extinción tampoco es cierto. Candrakīrti en respuesta a esto dice que con sūnyavādins la verdad es el silencio absoluto. Cuando los sabios theSūnyavādin argumentar, que sólo acepta por el momento lo que otras personas consideran como razones, y tratar con ellos en su manera de ayudarlos a llegar a una comprensión correcta de todas las apariencias. Es inútil decir que, a pesar de todos los argumentos tendientes a demostrar la falsedad de las apariencias, que son testimonio de nuestra experiencia, para que todo lo que llamamos "nuestra experiencia" no es más que una ilusión falsa ya que tienen estos fenómenos no verdadera esencia.

Cuando la doctrina de pratīyasamutpada se describe como "ese ser que es," lo que realmente quiere decir es que las cosas sólo pueden ser indicados como meras apariencias, uno tras otro, ya que no tienen esencia o verdadera naturaleza. El nihilismo (sūnyavāda) también significa precisamente esto. El verdadero significado de pratīyasamutpada o sūnyavāda es éste, que no hay verdad, no hay esencia en todos los fenómenos que [Página 141] appear¹²⁷. A medida que los fenómenos no tienen esencia, ni se produce ni se destruye, sino que realmente ni vienen ni van. Ellos no son más que el aspecto de maya o ilusión. El vacío (śūnyā) no significa la negación pura, por lo que es relativo a algún tipo de posición. Simplemente significa que ninguno de los partidos tiene cualquier naturaleza intrínseca de su propia (niḥsvabhāvatvam).

El sistema Madhyamaka o Sunya no sostiene que cualquier cosa tiene ninguna esencia o naturaleza (svabhāva) de su propio, el calor aún no se puede decir que es la esencia del fuego, tanto para el calor y el fuego son el resultado de la combinación de muchas condiciones , y lo que depende de muchas condiciones no puede decirse que sea la naturaleza o esencia de la cosa. Eso por sí solo tal vez dice que es la verdadera esencia o naturaleza de algo que no depende de ninguna otra cosa, y como tal no esencia o naturaleza puede señalarse que se encuentra de forma independiente por sí mismo no se puede decir que existe. Si una cosa no tiene esencia o existencia propia, no podemos afirmar la esencia de otras cosas que él (parabhāva). Si no podemos afirmar nada de nada como positivo, en consecuencia, no se

puede afirmar nada de nada como negativo. Si alguien primero cree en cosas positivas y después descubre que no lo son tanto, que sin duda lo que lleva a su stand en una negación (abhāva), pero en realidad, ya que no se puede hablar de cualquier cosa positiva, no podemos hablar de nada negativo either¹²⁸.

Se opuso de nuevo que, sin embargo percibir un proceso en marcha. A lo que el Madhyamaka respuesta es que un proceso de cambio no puede afirmarse de las cosas que son permanentes. Pero difícilmente podemos hablar de un proceso con referencia a las cosas momentáneas y para aquellos que son momentáneos son destruidos al momento siguiente después de su aparición, por lo que no hay nada que se puede seguir justificando un proceso. Lo que aparece como no viene de ninguna parte ni va a ninguna parte, y lo que aparece como destruido también no viene de ninguna parte ni ir a ninguna parte, por lo que un proceso (samsara) no se puede afirmar de ellos. No puede ser que cuando el segundo momento se levantó, el primer momento había sufrido un cambio en el proceso, ya que no era el mismo que el segundo, como no hay ninguna llamada de causa-efecto conexión. De hecho ya que no hay relación entre los dos, la determinación temporal como antes y después es erróneo. La suposición de que hay un yo que sufre cambios tampoco es válido, porque como quiera que [Página 142] puede buscar, encontramos los cinco skandhas Pero el auto no. Por tanto, si el alma es una unidad que no puede someterse a cualquier proceso o progresión, para que supondría que el alma abandona un personaje y ocupa otro en el mismo momento que es idéntico inconceivable¹²⁹.

Pero una vez más surge la pregunta de que si no hay un proceso, y ningún ciclo de la existencia mundana de miles de aflicciones, ¿cuál es entonces el Nirvana, que se describe como la extinción definitiva de todas las aflicciones (kleśa)? A lo que el Madhyamaka respuesta es que no está de acuerdo con tal definición de Nirvana. Nirvāṇa en la teoría Madhyamaka es la ausencia de la esencia de todos los fenómenos, lo que no puede ser concebido ya sea como cualquier cosa que haya cesado, o como cualquier otra cosa que se produce (aniruddham anutpannam).

En el Nirvana todos los fenómenos se pierden, decimos que los fenómenos dejen de existir en el Nirvana, pero al igual que la serpiente ilusoria en la cuerda que nunca existió¹³⁰. Nirvana no puede ser cualquier cosa positiva o cualquier tipo de estado de bienestar (bhava), para todos los estados positivos o cosas que son productos conjuntos de causas combinadas (samskrta) y están expuestas al deterioro y la destrucción. Tampoco puede ser una existencia negativa, porque ya que no podemos hablar de una existencia positiva, no podemos hablar de una existencia negativa tampoco. Las apariciones o fenómenos se comunican las que está en un estado de cambio y el proceso que viene uno tras otro, pero más allá de eso no hay esencia, existencia, o la verdad puede afirmarse de ellos. Fenómenos veces parecen ser producidos y a veces a ser destruido, pero no se puede determinar como existente o no existente. Nirvana es simplemente el cese del flujo aparente fenomenal (prapañcapravṛtti). Por tanto, no se puede designar ya sea de forma positiva o negativa en cuanto a estos conceptos pertenecen a fenómenos (na cāpravṛttimātram bhāvābhāveti parikalpitaṃ pāryate evam na-bhāvābhāvanir vanam, MV 197). En este estado, no hay nada que se conoce, e incluso el conocimiento de que los fenómenos han dejado de aparecer no se encuentra. Incluso el propio Buda es un fenómeno, un espejismo o un sueño, al igual que toda su teachings¹³¹.

Es fácil ver que en este sistema no puede existir ninguna esclavitud o la emancipación, todos los fenómenos son como sombras, como el espejismo, el sueño, los mayas, y la magia sin ningún carácter real (tīhsvabhāva) Es simple conocimiento falso. Supongo que [Página 143] que uno está tratando de ganar un nirvāna¹³² real. Es este egoísmo falsa que es para ser considerada como avidyā. Cuando se considera profundamente se descubre que no hay ni el menor rastro de una existencia positiva. Así se ve que si no existiera la ignorancia (avidya), no habría habido conformaciones (samskaras), y si no hubiera conformaciones no habría habido ninguna conciencia, y así sucesivamente, pero no se puede decir de la ignorancia "estoy generando los samskaras", y se puede decir de los samskaras "estamos siendo producidos por la avidya. "Pero no es avidyā, vienen los samskaras y así sucesivamente con las demás categorías también. Este carácter de la pratīyasamutpada se conoce como la llegada de la consiguiente función de una razón antecedente (hetūpanibandha).

Puede ser visto desde otro aspecto, a saber, que de la dependencia de conglomeración o combinación (pratyayopanibandha).

Es por la combinación (samavāya) de los cuatro elementos, el espacio {Akasa ») y la conciencia (vijñāna) que un hombre se haga. Es debido a tierra (Pṛthivī) que el cuerpo se convierte en sólido, es debido al agua que hay grasa en el cuerpo, es debido al fuego que no es la digestión, es debido al viento que no hay respiración, sino que es debido a Akasa que existe porosidad, y que se debe a que hay vijñana mente-conciencia. Es por su combinación mutua que nos encontramos con un hombre como él. Sin embargo, ninguno de estos elementos parece que han hecho alguna de las funciones que se consideran se les asigna. Ninguno de estos son sustancias reales o seres o almas. Es por la ignorancia que éstos son considerados como existentes y el apego se genera para ellos. Por ignorancia así vienen los samskaras, que consiste en el apego, aversión e irreflexión (Raga, dvesa, moha), de éstas proceder al vijñāna y los cuatro skandhas. Estos con los cuatro elementos pasibles de nombre y forma (Namarupa), a partir de estos salen los sentidos (sadāyatana), a partir de la unión de los tres llega contacto (Sparsa), desde que los sentimientos, de la que proviene el deseo (trsna) y así sucesivamente .

Estos discurrirá como la corriente de un río, pero no hay ninguna esencia o la verdad detrás de todos ellos o como la tierra de ellos all¹³³. Los fenómenos por lo tanto no puede decirse que sea existente o no existente, y ninguna verdad puede ser afirmado de cualquiera eternalismo (śāśvatnvādo) o nihilismo (ucchedavādd), y es por esta razón [Página 144] que esta doctrina se denomina el centro doctrina (Madhyamaka) ¹³⁴. La existencia y la no existencia tiene sólo una verdad relativa (samvṛtisatya) en ellos, como en todos los fenómenos, pero no existe una realidad verdadera (paramārthasatya) en ellos o cualquier otra cosa. Moralidad juega como una parte alta en este sistema nihilista como lo hace en cualquier otro sistema indio.

Cito a continuación algunas estrofas de Suhr̥llekha Nagarjuna según la traducción de Wenzel (PTS 1886) a partir de la traducción tibetana.

6. Sabiendo que las riquezas son inestables y sin efecto (Asaro) dar de acuerdo a los preceptos morales, Bhikshus, los brahmanes, los pobres y los

amigos porque no hay mejor amigo que dar.

7. Prueba moralidad (JILA) impecable y sublime, sin mezcla y sin mancha, para la moralidad es la base de apoyo de todas eminencia, como la tierra es de lo móvil y lo inmóvil.

8. El ejercicio de las virtudes trascendentales imponderables, de caridad, moralidad, paciencia, energía, meditación, y del mismo modo la sabiduría, a fin de que, después de haber llegado a la otra orilla del mar de la existencia, puede convertirse en un príncipe Jina.

9. Ver como enemigos, la avaricia (mātsaryyū), el engaño (Sathya), la duplicidad (maya), la lujuria, la pereza (kaitsīdya), el orgullo (mana, la codicia (raga), odio (dvesa) y orgullo (mada) en relación con la familia, figura, gloria, la juventud, o el poder.

15. Ya que nada es tan difícil de lograr como la paciencia, abra ninguna puerta para la ira, el Buda ha pronunciado que el que renuncia a la ira debe alcanzar el grado de una Anâgâmin (un santo que nunca sufre renacimiento).

21. No cuidar de la esposa de otro, pero si la ves, la consideran, de acuerdo a la edad, al igual que su madre, hija o hermana.

24. De lo que ha conquistado los objetos inestables, siempre en movimiento de los seis sentidos y al que ha tenido que superar la masa de sus enemigos en la batalla, el sabio alabar al primero como el héroe más grande.

29. Tú sabes que el mundo, ser ecuánime en contra de las ocho condiciones mundanas, ganancia y la pérdida, la felicidad y el sufrimiento, la fama y el deshonor, la culpa y la alabanza, porque ellos no son objetos para sus pensamientos.

37. Pero uno (una mujer) que es suave como una hermana, ganando como un amigo, cuidado de su bienestar como madre, obediente como su siervo (debe) honor como el dios guardián (DESS) de la familia.

40. Siempre perfectamente meditar en (convertir sus pensamientos a) la

bondad, la compasión, la alegría y la indiferencia, a continuación, si no se obtiene un mayor grado que (sin duda) obtendrán la felicidad del mundo de Brahman (brahmavihara).

41. De los cuatro dhyanas abandonar completamente el deseo (kama) reflexión (vicāra), alegría (priti), y la felicidad y el dolor (sukha, duhkha) se obtendrá como fruto la suerte de un Brahman.

49. Si usted dice "yo no soy el formulario, así que entiendo que no estoy dotado de forma, no me detengo en la forma, la forma no habita en mí, y en la forma como usted comprenderá la nulidad de los otros cuatro agregados .
"

50. Los agregados no surgen del deseo, ni de tiempo, ni de [Página 145] la naturaleza (prakrti), y no de ellos mismos (Svabhavat), ni de parte del Señor (Isvara), ni tampoco son, sin causa justificada; saben que surgen de la ignorancia (avidya) y el deseo (trsna).

51. Sepa que el apego a las ceremonias religiosas (śīlabrataparāmarśa), puntos de vista erróneos (mithyādr̥ṣṭi) y dudas (vicikitsā) son las tres cadenas.

53. Constantemente te instruir (cada vez más) en la más alta moralidad, la más alta sabiduría y el pensamiento más elevado, a los cincuenta y un reglamento (de la Pratimoksa) se combinan a la perfección en estos tres.

58. Por lo tanto (como se ha demostrado) todo esto es inestable (anitya) sin sustancia (Anatma) sin ayuda (aśarana) sin protector (Anatha) y sin morada (Asthana) tú oh Señor de los hombres debe convertirse en descontento con este valor (Asara) Kadali- árbol del orbe.

104. Si el fuego se apoderara de su cabeza o su vestido que se extinga, y sojuzgadla, incluso entonces tratar de aniquilar el deseo, porque no hay otra necesidad más alta.

105. Por la moralidad, el conocimiento y la contemplación, alcanzar la dignidad sin mancha de la quietud y el nirvana no someter sujetos a la edad, la muerte o decadencia, carente de tierra, agua, fuego, viento, sol y luna.

107. Donde no hay sabiduría (prajna) tampoco hay contemplación (dhyana), donde no hay contemplación tampoco hay sabiduría, pero sé que para quien posee estos dos el mar de la existencia es como un bosque.

El idealismo intransigente o la Escuela de Vijñanavada budismo. La escuela de filosofía budista conocido como el Vijñanavada o Yogācāra a menudo se ha referido a los maestros de las prominentes del pensamiento hindú como Kumarila y Sankara. Está de acuerdo en gran medida con los Sūnyavādins que ya hemos descrito. Todos los dharmas (cualidades y sustancias) no son más que construcciones imaginarias de las mentes ignorantes. No hay movimiento en el mundo externo denominado como suponemos, porque no existe. Nosotros lo construimos nosotros mismos y luego nos estamos engañados que existe por sí mismo (nirmitapratimohi) 135. Hay dos funciones que intervienen en nuestra conciencia, a saber. lo que mantiene las percepciones (Khyati vijñāna), y el que las ordena por construcciones imaginarias (vaṣṭuprativikalpavijñāna). Las dos funciones sin embargo determinar mutuamente entre sí y no pueden distinguirse por separado (abhinnalakṣaṇe anyonyahetuke). Estas funciones se puso a trabajar a causa de las tendencias instintivas sin principio inherente en ellos, en relación con el mundo de la apariencia (anādikāla-prapañca-vāsanāhetukañca) 136.

Todo el conocimiento sensible se puede detener sólo cuando el [Página 146] no manifestado diversos instintos de la imaginación se detiene (abhūta - parikalpa-vāsanā-vaicitra-nirodha) 137. Todo nuestro conocimiento fenoménico es sin ninguna esencia o la verdad (nihsvabhāva) y no es más que una creación de Maya, un espejismo o un sueño. No hay nada que pueda ser llamado externo, pero todo es la creación imaginaria de la mente (svacitta), que se ha acostumbrado a crear apariencias imaginarias desde tiempo sin principio. Esta mente por cuyo movimiento estas creaciones tienen lugar como sujeto y objeto no tiene ningún aspecto en sí mismo y por lo tanto sin ningún tipo de origen, existencia y extinción (utpādashthitibhaṅgavarjjani) y se llama la alayavijnana. La razón por esto mismo alayavijnana se dice que es sin origen, existencia y extinción es probable que esto, que siempre es un estado hipotético que se limita a explicar todos los estados fenoménicos que aparecen, y por lo tanto no tiene existencia en el sentido en que la término se utiliza y que no podía afirmar cualquier esencia especial de la misma. No nos damos cuenta de que todos los fenómenos visibles son de nada externo sino de nuestra propia mente (svacitta), y también existe la tendencia de creer sin principio y la creación de un mundo fenoménico de las

apariencias. Existe también la naturaleza del conocimiento (que toma las cosas como el perceptor y percibido la) y también existe el instinto de la mente para experimentar diversas formas. A causa de estas cuatro razones, se producen en el alayavijnana (mente) las ondas de las experiencias de nuestros sentidos (pravrttīvijñāna) como en un lago, y estas se manifiestan como experiencias sensoriales. Los cinco skandhas llamados pañcavijñānakāya aparecen así en una forma sintética adecuada. Ninguno de los conocimientos fenomenal que aparece es idéntica o diferente de la alayavijnana tal como las olas no se puede decir que ser idénticos o diferentes del océano. Como los bailes al mar en las olas por lo que la citta o la alayavijnana también bailando como si estuvieran en sus diversas operaciones (yrtti). Como citta que recoge todos los movimientos (karma) dentro de ella, como lo sintetiza manas (yidhīyate) y como vijñāna construye las percepciones cinco veces (vijñānen vijñānāti dṛśyam kalpate pañcabhiḥ) 138.

Es sólo debido a Maya (ilusión) de que los fenómenos aparecen en su doble aspecto como sujeto y objeto. Esto siempre debe ser considerado como un aspecto (samvrtisatyata), mientras que en el aspecto real que nunca pudo decir si existieran (bhava) o no exist139. [Página 147] Todos los fenómenos a la vez ser y no-ser son ilusorios (sadasantaḥ māyopamāḥ). Cuando miramos profundamente en ellos encontramos que hay una negación absoluta de todos los partidos, incluyendo incluso todas las negaciones, porque ellos también son apariencias. Esto haría que la última verdad positiva. Pero esto no es así, ya que es aquel en el que el positivo y negativo son uno y el mismo (bhāvābhāvasamānatā) 140. Tal estado que es completo en sí mismo y no tiene nombre y nada de sustancia había sido descrito en el Lankavatara-sutra como thatness (tathata) 141. Este estado también se describe en otro lugar en el vacío Laṅkāvatāraas (sunyata) que es uno y no tiene origen y essence142 no. En otro lugar también se señala como tathāgatagarbha143.

Se puede suponer que esta doctrina de una verdad última no calificado se acerca al Vedanta Atman o Brahman como la doctrina de tathata Asvaghosa, y nos encontramos en Lankavatara que Ravana le pide al Buda

"¿Cómo puedes decir que su doctrina del Tathagatagarbha no era lo mismo

que la doctrina ātman de las otras escuelas de los filósofos, de los herejes también considerar el Atman como eterno, agente, sin reservas, que todo lo penetra y sin cambios?" A esto, el Buda se encuentra a reaccionar así- "Nuestra doctrina no es lo mismo que la doctrina de aquellos herejes, sino teniendo en cuenta el hecho de que la enseñanza de una filosofía que considera que no hay alma o sustancia de cualquier cosa (nairātmyā) asustaría a los discípulos, que me dicen que todas las cosas son en realidad el Tathagatagarbha. Esto no debe considerarse como ātman. Justo como un trozo de arcilla se hace en varias formas, por lo que es el carácter no esencial de todos los fenómenos y su libertad de todas las características (sarvavikalpalakṣaṇavinivṛttam) que es descrito como el garbha o la nairātmya (essencelessness). Esta explicación de Tathagatagarbha como la última verdad y la realidad se da con el fin de atraer a nuestro credo aquellos herejes que están inclinados a creer supersticiosamente en el doctrine144 Atman ".

En cuanto a la aparición de los fenómenos se refería a la idealista budistas (vijñānavādins) estuvo de acuerdo con la doctrina de pratīyasamutpada con ciertas modificaciones. No había con ellos un pratīyasamutpada externo tal como apareció en la [Página 148] aspecto objetivo y un pratīyasamutpada interna. El pratīyasamutpada externo (origen dependiente) se representa en la forma en que las cosas materiales (por ejemplo, una jarra) vino a la existencia por la cooperación de los diversos elementos-el terrón de arcilla, el alfarero, la rueda, etc interno (Adhyatmika) pratīyasamutpada estuvo representada por avidya, trsna, el karma, los skandhas, y los producidos Ayatanas de them145. Nuestra comprensión se compone de dos categorías denominadas la pravacayabuddhi y thevikalpalakṣanagrahābhīniveśapratīsthā pikābuddhi-. El pravacayabuddhi es la que siempre trata de tomar las cosas en cualquiera de las siguientes cuatro formas, que son esto o el otro (ekatvānyatvd), bien de ambos, o no tanto (ubhayānubhaya), son o no son (astināsti), ya sea eterno o no-eterno (nityāūitya). Pero, en realidad, ninguno de estos puede ser afirmado de los fenómenos. La segunda categoría consiste en que el hábito de la mente, en virtud de los cuales se construye la diversidad y las presenta (creada a su vez por su propia actividad constructiva - parikaīpd) en un orden lógico de las diversas relaciones de sujeto y predicado, las relaciones causales

entre otros. El que conoce la naturaleza de estas dos categorías de la mente sabe que no existe un mundo externo de la materia y que todos ellos están experimentado sólo en la mente. No hay agua, pero es la construcción de sentido de suavidad (sneha) que construye el agua como una sustancia externa, es la construcción de sentido de la actividad o la energía que construye la sustancia externa de fuego, que es la construcción de sentido de movimiento que construye la sustancia externa de aire. De esta manera, a través de la costumbre de tomar el falso irreal como los reales (mithyāsatyābhiniveśa) cinco skandhas aparecer.

Si estos fueran a aparecer todos juntos, no podíamos hablar de cualquier tipo de relaciones causales, y si aparecían en la serie podría haber ninguna relación entre ellos, ya no hay nada que les unen. En realidad no hay nada que se produce o se destruye, es sólo nuestra imaginación constructiva que se acumula cosas tal como las perciben con todas sus relaciones, ya nosotros como por transceptores. Se trata simplemente de una convención (vyavahāra) para hablar de las cosas como known¹⁴⁶. Independientemente de lo que designamos con el habla es mera expresión-construcción (vāgvikalpa) e irreal. En el discurso no se puede hablar de cualquier cosa sin relación las cosas en algún tipo de causalidad [Página 149] relación, pero ninguno de estos caracteres se puede decir que sea cierto, la verdad real (paramārtha) nunca puede hacer referencia a tal discurso-construcción . La nada (sunyata) de las cosas se puede ver a partir de siete aspectos:

1. que siempre son interdependientes, y por lo tanto no tienen características especiales por sí mismos, y como no se puede determinar en sí mismos no se puede determinar en función de otros, para, su propia naturaleza es indeterminado, una referencia a un "otro" es también indeterminado , y por lo tanto todos ellos son indefinible (lakṣaṇaśūnyatā);
2. que no tienen esencia positiva (bhāvasvabhāvaśūnyatā), ya que surgir de una existencia natural (svabhāvābhāvotpatti);
3. que son de un tipo desconocido de la no-existencia (aprakaritaśūnyatā), ya que todos los skandhas desaparecer en el Nirvana;
4. que aparecen como conectados fenomenalmente bien inexistente (prakaritaśūnyatā), por sus skandhas no tienen realidad en sí mismas ni tampoco se relacionan con los demás, pero sin embargo, parecen ser de alguna manera conectados causalmente;
5. que ninguna de las cosas puede ser descrito como cualquier naturaleza

definida, todos son indemostrables por idioma (nirabhilapyaśūnyatā);
 6. que no puede haber ningún conocimiento acerca de ellos, excepto lo que se produce por los defectos de larga data de los deseos que contaminan toda nuestra visión;
 7. que las cosas son también inexistente en el sentido que afirmamos que estén en un lugar y un momento en que no lo son (itaretaraśūnyatā). Hay, pues, sólo la no-existencia, que de nuevo no es ni eterno ni destructible, y el mundo no es más que un sueño y un māyā, los dos tipos de negación (nirodha) son Akasa (espacio) y el nirvana, las cosas que no son ni existe ni no-existente sólo se imagina que existe por tontos. Esta visión aparentemente entra en conflicto con la doctrina de esta escuela, que la realidad se llama el Tathagatagarbha (la matriz de todo lo que se fusionaron en thatness) y todas las apariencias fenoménicas de los conglomerados (skandhas), elementos (dhatus), y los campos de funcionamiento de la detección (Ayatanas) sólo sirven para velo con impurezas, y esto traería lo más cerca de la suposición de un alma universal como la realidad. Pero theLañkāvatāra intenta explicar este conflicto al sugerir que la referencia a la Tathagatagarbha como la realidad es sólo una especie de falso cebo para atraer a los que tienen miedo de escuchar la nairātmya (nonsoul) doctrine147.

[Página 150] Los Bodhisattvas pueden alcanzar su nivel más alto por el conocimiento de cuatro veces

1. svacittadṛśyabhāvanā,
2. utpādasthitibhaṅgavivarjanatā,
3. bāhyabhāvābhāvopalakṣaṇatā y
4. svapratyāryajñānādhigamābhinnalakṣaṇatā.

El primer medio que todas las cosas son sino creaciones de la imaginación de la mente de uno. El segundo significa que a medida que las cosas no tienen esencia no hay origen, la existencia o destrucción. Los terceros medios que uno debe saber el sentido particular en el que todas las cosas externas se dice bien para ser existente o no existente, para su existencia es meramente como el espejismo que es producida por el deseo sin principio (vāsanā) de crear y percibir el colector . Esto nos lleva a la cuarta, lo que significa que la correcta comprensión de la naturaleza de todas las cosas. Los cuatro dhyanas se habla en el Lankavatara parecen ser diferentes de los que se han descrito en relación con la Theravada.

Estos se llaman dhyanas

1. bālopacārika,
2. arthapracicaya,
3. tathatālabana
4. y Tathagata.

La primera de ellas se dice que es la practicada por los Sravakas y Pratyekabuddhas el. Consiste en concentrarse en la doctrina de que no hay alma (pudgalanairātmya), y que todo es transitorio, miserable e impuro. Al considerar todas las cosas de esta manera, de principio a fin a los avances de salvia sobre hasta que todo conocimiento conceptual cesa (āsaṃjñānirodhāt) \, tenemos lo que se llama el dhyāna vālopacārika (la meditación para principiantes).

El segundo es el avanzado estado donde no sólo hay plena conciencia de que no hay un yo, pero también existe la comprensión de que ni ellos ni las doctrinas de otros herejes se puede decir que existe, y que no hay ninguno de los dharmas que aparece . Esto se llama el arthapracicayadhyāna, para el sabio se concentra aquí en el tema de fondo buscando (pra-vicaya) la naturaleza de todas las cosas (artha). El dhyāna tercero, aquel en el que la mente se da cuenta de que la idea de que no hay yo ni que existe son las apariencias, es en sí misma el resultado de la imaginación y por lo tanto cae en la thatness (tathata). Esto se llama dhyāna tathatālabana, ya que tiene por objeto tathata o thatness. El último o el dhyāna cuarto es aquel en el que la extinción de la mente en el estado de thatness es tal que la nada y la incomprendibilidad de todos los fenómenos está perfectamente realizada, y [Página 151] nirvana es aquel en el que todos los deseos de raíz (vāsanā) que se manifiestan en el conocimiento son destruidos y la mente con el conocimiento y las percepciones, por lo que las creaciones falsas, deja de funcionar. Esto no puede ser llamado muerte, ya que no tendrá ningún renacimiento y que no se puede llamar la destrucción, porque las cosas sólo compuestas (samskrta) sufren destrucción, por lo que es diferente de la muerte o la destrucción. El Nirvana es diferente de la de los Sravakas y Pratyekabuddhas la de los que consideren que llamar a ese estado nirvana, en el cual por el conocimiento de las características generales de todas las cosas (transitoriedad y la miseria) no se unen a las cosas y dejar de hacer errónea judgments148.

Así, vemos que no hay una causa (en el sentido de la tierra) de todos estos fenómenos como otros herejes mantener. Cuando se dice que el mundo es maya o ilusión, lo que se pretende destacar es esto: que no hay causa, no hay suelo. Los fenómenos que parecen originarse, permanencia y destruidos son construcciones simples de la imaginación contaminada, y el tathata o thatness no es más que el desvío de esta actividad constructiva o la naturaleza de la imaginación (vikalpa) contaminado con las asociaciones de deseos raíz sin principio (vāsanā) 149. El tathata no tiene realidad aparte de la ilusión, pero es una ilusión en sí wrhen el curso de la construcción de la ilusión ha cesado. Por lo tanto, también se habla de que el que está cortada o separada de la mente (cittavimukta), porque aquí no hay una construcción de la imaginación (sarvakalpanāvirahitam) 150.

Sautrantika Teoría de la Percepción. Dharmottara (847 dC), un comentarista de Dharmakīrti's¹⁵¹ (alrededor de 635 dC) Nyāyabindu, una obra Sautrantika lógico y epistemológico, describe el conocimiento correcto (samyagjñānd) como un antecedente invariable a la realización de todo lo que un hombre [Página 152] a los deseos tiene (samyagjñānapūrvikā sarvapuruṣārthasiddhi) 152. Cuando el procedimiento, de acuerdo con la presentación de cualquier conocimiento, tenemos una cosa que se presenta por lo que lo llamamos conocimiento correcto. El conocimiento correcto es, pues, el conocimiento por el cual se puede adquirir prácticamente lo que quiere adquirir (arthādki-gati). El proceso de conocimiento, por lo tanto, se inicia con la presentación perceptual y termina con la realización de la cosa representada por el mismo y el cumplimiento de la necesidad práctica por ella (arthādhigamāt samāptah pramānavyāpārah).

Así, hay tres momentos en la adquisición del conocimiento perceptual:

1. la presentación,
2. nuestro incitando de acuerdo con él,
3. y la realización final del objeto de acuerdo con nuestro esfuerzo siguiendo la dirección de conocimiento.

La inferencia es también ser llamado conocimiento correcto, ya que también sirve a nuestra necesidad práctica mediante la representación de la presencia

de objetos en ciertas conexiones y ayudarnos a realizarlos. En esta presentación es la percepción directa, mientras que en la inferencia esto se realiza indirectamente a través de la linga (razón). El conocimiento es buscado por los hombres para la realización de sus fines, y el sujeto del conocimiento se discute en las obras filosóficas sólo porque el conocimiento es buscado por los hombres. Cualquier conocimiento, por lo tanto, que no nos conducirá a la realización del objeto representado por ella no podría llamarse conocimiento correcto. Todas las percepciones ilusorias, por lo tanto, como la percepción de un blanco concha como las percepciones de color amarillo o sueño, no son conocimientos adecuados, ya que no conducen a la realización de tales objetos como son presentados por ellos. Es cierto hay duda de que desde todos los objetos son momentáneo, el objeto que se percibe en el momento de la percepción no era el mismo que el que se ha realizado en un momento posterior. Pero la serie de los existentes que se inició con la primera percepción de un objeto azul se encuentra realizado por la realización de otros existentes de la misma serie (nīlādau ya eva santānaḥ paricchinnō nīlajñānena sa eva Tena Tena prāpitah nīlajīānam pramāṇam) 153.

Cuando se dice que el conocimiento es un derecho antecedente invariable de la realización de cualquier cosa deseable o el retardo de cualquier cosa indeseable, hay que señalar que no se entiende [Página 153] que el conocimiento correcto es directamente causa de ella, porque , con el surgimiento de cualquier percepción correcta, no es un recuerdo del pasado de experiencias, el deseo se despierta, a través del deseo de un esfuerzo de acuerdo con lo que se puso en marcha, y como resultado de eso no realización del objeto del deseo. Por lo tanto, se mira desde este punto de vista, el conocimiento correcto no es la causa directa de la realización del objeto. El conocimiento correcto, por supuesto, indica directamente la presentación, el objeto de deseo, pero la medida en que el objeto es una mera presentación no es un tema de investigación. Se convierte en un tema de investigación sólo en relación con nuestra conseguir el objeto presentado por la percepción. Percepción (pratyaksa) ha sido definida por Dharmakīrtti como una presentación, que es generado por los objetos por sí solos, no asociado por cualquier nombre o relaciones (Kalpana) y que no es errónea (kalpanāpodhamabhrāntam) 154. Esta definición no representan de hecho la

naturaleza real (svarūpa) de la percepción, pero sólo muestra la condición que debe cumplirse para que cualquier cosa puede ser la percepción válida. Lo que se quiere decir al afirmar que la percepción no es errónea es simplemente esto, que va a ser tal que si uno se dedica a una tarea de acuerdo con ella, no va a ser confundido en el objeto que le fue presentado por su percepción (tasmādgrāhye arte que vasturūpe yadaviparyastam tadabhrāntamiha veditavyam). Se dice que una percepción correcta no se pudo asociar con los nombres (Kalpana o abhilāpa). Esta calificación se añade únicamente con el fin de dejar de lado todo lo que no se genera directamente por el objeto. Se da un nombre a una cosa sólo cuando se asocia en la mente, a través de la memoria, como siendo la misma que antes percibida. Esto no puede, por lo tanto, considerarse como siendo producida por el objeto de la percepción. Los sentidos presentan los objetos al entrar en contacto con ellos, y los objetos también debe por necesidad se permiten ser presentado como lo son cuando están en contacto con los sentidos adecuadas. Pero el trabajo de reconocimiento o de dar nombres no es lo que se produce directamente por los propios objetos, por esto implica la unificación de las experiencias anteriores, y esto ciertamente no es lo que se presenta [Página 154] en el sentido (pūrvadr̥ṣṭāparadr̥ṣṭañcārthamekīkurvadviññānamasannihitaviṣayam pūrvadr̥ṣṭasyāsannihitavāt). En todo ilusoria percepción es el sentido que se ve afectada por extraños o por causas inherentes fisiológicas. Si los sentidos no son pervertidas están obligados a presentar el objeto correctamente.

Percepción por lo tanto, la presentación correcta a través de los sentidos de un objeto en su propia singularidad como que contiene sólo aquellas características que son su y su sola (svalakṣaṇam). La validez del conocimiento consiste en la semejanza que tiene con los objetos presentados por ella (arthe un saha yatśārūpyam sādṛśyamasya jñānasya tatpramāṇamiha). Pero la objeción aquí es que si nuestra percepción es sólo similar al objeto externo, entonces esta similitud es una cosa que es diferente de la presentación, y por lo tanto la percepción se vuelve inválida. Pero la semejanza no es diferente de la percepción que aparece como similar al objeto. Es en virtud de su identidad que nos referimos al objeto de la percepción (taditi sārūpyam tasya Vasat) y nuestra percepción del objeto se hace posible. Es porque tenemos una conciencia de azul que se habla de haber percibido un objeto azul.

La relación, sin embargo, entre la noción de similitud de la percepción con el objeto azul y la conciencia indefinida de azul en la percepción no es una relación de causalidad, sino de un determinante y determinado un (vyavasthāpyavyavasthāpakabhāvena). Así es la cognición mismo que de una forma se erige como significando la semejanza con el objeto de la percepción y se encuentra en otra forma indefinida la conciencia como la percepción (tata ekasya vastunaḥ kiñcidrūpam pramāṇam kiñcitpramāṇaphalam na virudhyate). Es a causa de esta similitud con el objeto de que la cognición puede ser un factor determinante de la conciencia definida (vyavasthāpanaheturhi sārūpyani), por lo que por lo determinado sabemos que el factor determinante y así por la similitud de los datos de los sentidos con el objeto (pramāṇa) hemos llegado a pensar que nuestra conciencia tiene esta forma particular como "azul" (pramāṇaphala). Si esta similitud entre el conocimiento y su objeto no se consideró que no podría haber hablado del objeto de la conciencia (sārūpyamanubhūtam vyavasthāpanahetuḥ). El objeto genera una conciencia semejante a sí mismo, y es esta correspondencia que nos puede llevar a la realización del objeto de forma presentada por derecho knowledge¹⁵⁵.

[Página 155] teoría Sautrantika de Inference.¹⁵⁶ De acuerdo con la doctrina del budismo Sautrantika según lo descrito por Dharmakīrtti y Dharmmottara que es probablemente la única cuenta de sistemática lógica budista que ya está disponible para nosotros en sánscrito, la inferencia (anumāna) se divide en dos clases, llamadas svārthānumāna (conocimiento inferencial alcanzado por un persona argumentando en su propia mente o sentencias), y parārthānumāna (inferencia a través de la ayuda de las proposiciones articuladas para convencer a los demás en un debate). La validez de la inferencia depende, al igual que la validez de la percepción, en la copia de los datos realmente existentes en el mundo externo. Inferencia copiado realidades externas tanto como lo hizo la percepción; así como la validez de la percepción inmediata de azul depende de su similitud con lo externo azul percibido, para la validez de la inferencia de una cosa azul también, la medida en que es el conocimiento, depende de su parecido con la realidad externa así inferido (sārūpyavaśāddhi tannīlapratītirūpam sidhyati). La razón por la que se hace una inferencia debe ser tal que puede estar presente sólo en los casos en que lo que se infiere existe, y ausente en todos

los casos en los que no existe. Es sólo cuando la razón se pone a prueba por ambas condiciones estos conjuntos que una conexión constante (pratibandha) entre la razón y lo que se infiere pueden establecerse. No es suficiente que la razón debe estar presente en todos los casos en lo que se infiere existe y ausente en los que no existe, pero es necesario que debería estar presente sólo en el caso anterior. Esta ley (niyama) es esencial para el establecimiento de las condiciones necesarias para inferencia¹⁵⁷ infalible. Esta conexión infalible natural (svabhāvapratibandha) se encuentra en dos tipos [Página 156] de los casos. La primera es que cuando la naturaleza de la razón se encuentra en lo que se infiere como parte de su naturaleza, es decir, cuando la razón es sinónimo de una especie de la que lo que se infiere es un género, por lo que una persona que vive en estúpido un lugar lleno de pinos altos pueden llegar a pensar que los pinos se llaman los árboles porque son altas y puede ser útil señalar que lo que incluso una pequeña planta de pino es un árbol porque es pino, la calidad de pineness forma parte de la esencia de treeness, para el primero es una especie está contenida en el último como un género, la naturaleza de las especies que son idénticos a la naturaleza del género, se podría inferir la última de las viceversa anteriores, pero no, lo que es llama la conexión infalible natural de la identidad de la naturaleza (tādātmya). La segunda es que, cuando la causa se deduce del efecto que se presenta como la razón de la primera. Así, desde el humo del fuego que se ha producido se puede inferir. El suelo de estas inferencias es que la razón es, naturalmente, indisolublemente conectado con lo que se infiere, y a menos que este es el caso, la inferencia no es justificable.

Esta conexión indisoluble natural (svabhāvapratibandha \ sea de la naturaleza de la identidad de la esencia de la especie en el género o la conexión inseparable del efecto a la causa, es el fundamento de todo inferencia¹⁵⁸. El svabhāvapratibandha determina la inseparabilidad de conexión (avinābhāvaniyama) y la inferencia no se hace a través de una serie de premisas, sino directamente por el linga (razón) que tiene la connection¹⁵⁹ inseparables.

El segundo tipo de inferencia conocido como parārthānumāna está de acuerdo con svārthānumāna en todas las características esenciales, la

diferencia principal entre los dos es este, que en el caso de parārthānumāna, el proceso de inferencia tiene que ser puesto en premisas verbalmente. Pandit Ratnākaraśānti, probablemente del noveno o décimo siglo, escribió un artículo en el que namedAntarvyāptisamarthana [Página 157] trató de mostrar que no es la concomitancia entre los casos que poseen el linga o razonar con los casos que poseen la sādhyā (probandum), pero entre lo que tiene las características de la liṅga con el que tiene las características de la sādhyā (probandum), o en otras palabras la concomitancia no se encuentra entre los lugares que contienen el humo, tales como la cocina, etc, y los lugares que contienen fuego pero entre lo que tiene la característica de la linga, a saber. el humo, y la que tiene la característica de la sādhyā, a saber. el fuego. Este punto de vista de la naturaleza de la concomitancia se conoce como concomitancia interior (antarvyāpti), mientras que el antiguo saber,. la concomitancia entre la cosa que posee Linga y que la posesión de sādhyā, se conoce como concomitancia exterior (bahirvyāpti) y generalmente aceptado por la escuela Nyāya del pensamiento. Esta doctrina de la concomitancia antarvyāpti es realmente una doctrina budista más tarde.

No puede estar fuera de lugar señalar que las evidencias de algún tipo de lógica budista probablemente se remontan por lo menos desde el Kathavatthu (200 aC). Así Aung en la evidencia de los puntos Yamaka señala que la lógica budista en el momento de Asoka "era versado en la distribución de los términos" y el proceso de conversión. Se señala, además, que las premisas lógicas como

- el udāharaṇa (Yo yo aggimā tan tan dhūmavā-lo que sea ardiente es ahumado),

- el upanayana (ayam pabbato dhūmavā-este cerro es ahumado)
- y el niggama (tasmādayam aggimā por lo tanto, que es de fuego)

también eran conocidos.

(Sumas Aung más arriba en el método de los argumentos que se encuentran en la Kathavatthu de la siguiente manera:

"Adherente. Es Un B? (Ṭhāpana).
Rival. Sí.

Adherente. Es C D? (Papana).
Rival. No.

Adherente. Pero si A es B, entonces (debería haber dicho) C es D.
Esa B se puede afirmar de A, pero D de C es falsa.

De ahí su primera respuesta es refutado. ") El antecedente de la premisa mayor hipotética se denomina thāpanā, porque la posición del oponente, Ais B, de forma condicional establecido con el propósito de refutación.

El consecuente de la premisa mayor hipotética se denomina Papana porque se consiguió del antecedente. Y la conclusión [Página 158] se denomina ropaṇa porque la regulación se coloca sobre el oponente. Siguiente:

"Si D se deriva de C.
 Entonces B debe haber sido derivado de A.
 Pero afirmó B de A.
 (Por lo tanto) que B se puede afirmar de A, pero no de D o C está mal ".
 Este es el método patiloma, inversa o indirecta, en contraste con el método antiguo o directa, anuloma. En ambos métodos el consecuente se deriva. Pero si invertimos la mayor hipotético en el último método se obtiene
 Si A es B C es D.
 Pero A es B.
 Por lo tanto, C es D.
 Mediante este método indirecto segunda respuesta del oponente es reestablished160".

La doctrina de lo momentáneo. Ratnakīrtti (950 dC) trató de probar la existencia de todo lo momentáneo (sattva), en primer lugar, por la concomitancia descubierto por el método de acuerdo en presencia (anvavyāpti \ y luego por el método de la diferencia, demostrando que la producción de efectos no podían ser justificado en el supuesto de las cosas que son permanentes y por lo tanto la aceptación de la doctrina de momentaneidad como única alternativa la existencia se define como la capacidad de producir cualquier cosa (arthakriyākāritva) La forma del primer tipo de argumentación por anvavyāpti se puede dar tanto.: "Todo lo que existe es momentáneo, en virtud de su existencia, como por ejemplo la jarra; todo lo relacionado con el momentáneo del que estamos discutiendo son los existentes y, por tanto momentáneo". No se puede decir que la jarra que ha sido elegido como un ejemplo de un existente no es momentánea; para la jarra está produciendo ciertos efectos en el momento actual, y que no puede considerarse que todos estos son

idénticos en el pasado y el futuro o que se está produciendo ningún efecto en absoluto en el pasado y el futuro, para el primero es imposible, para los que se hacen ahora no se podía hacer en el futuro, y el segundo es imposible, porque si tiene alguna capacidad de [Página 159] producir efectos que no dejan de hacerlo, ya que en ese caso uno podría esperar, así que no debería haber ningún efecto incluso en el momento presente. Todo lo que tiene la capacidad de producir cualquier cosa en cualquier momento debe necesariamente hacerlo. Así que si lo hace producir en un momento y no produce en otro, esta contradicción se prueba la suposición de que las cosas eran diferentes en los diferentes momentos. Si se sostiene que la naturaleza de la producción varía en diferentes momentos, y luego también la cosa en esos dos momentos debe ser diferente, para que una cosa no puede tener en ella dos capacidades contradictorias.

Dado que la jarra no produce en el momento actual la obra del pasado y los momentos futuros, evidentemente, no puede hacerlo, y por lo tanto no se identifica con la jarra en el pasado y en el futuro, por el hecho de que la jarra tiene la capacidad y no tiene la capacidad, así, demuestra que no es la jarra mismo en los dos momentos (śaktāśaktasvabhāvatayā pratikṣaṇam bhedaḥ). La capacidad de los efectos que producen (arthakriyāśakti), que es el otro nombre sino de la existencia, es universalmente concomitante con momentaneidad (kṣaṇikatvavyāpta).

La escuela Nyāya de objetos de la filosofía de esta opinión y afirma que la capacidad de cualquier cosa que no se puede saber hasta que el efecto producido es conocida, y si la capacidad de producir efectos se considerará como la existencia o ser, entonces el ser o la existencia del efecto no puede ser conocido , hasta que se ha producido otro efecto y que otro infinito. Puesto que puede haber ningún ser que no tiene la capacidad de producir efectos, y como esta capacidad se puede demostrar en sí sólo en una cadena infinita, será imposible saber cualquier ser o para afirmar la capacidad de efectos tales como: la definición de la existencia. Por tanto, si todas las cosas fueran momentáneo no habría perceptor permanente para observar el cambio, y no habiendo nada fijo difícilmente podría haber cualquier medio incluso de tomar a cualquier tipo de inferencia. A esto responde Ratnakṛti que la capacidad (sāmarthya) no se puede negar, porque está demostrado

incluso en la toma de la negación. La observación de cualquier concomitancia de acuerdo en presencia o en ausencia de acuerdo, no requiere ningún tipo de observador permanente, ya que bajo ciertas condiciones de acuerdo no es el conocimiento de la concomitancia de acuerdo en presencia y en otras condiciones se encuentra el conocimiento de la concomitancia en ausencia. Este conocimiento de concomitancia en el momento subsiguiente tiene dentro de [Página 160] en sí la experiencia de las condiciones del momento anterior, y sólo esto es lo que encontramos y no cualquier observador permanente.

La definición budista de ser o existencia (*sattva*) es de hecho la capacidad, y llegamos a este cuando se observó que en todos los casos se demostró la capacidad de todo lo que se podría definir de ser, la semilla no era más que la capacidad de producir brotes, e incluso si esta capacidad debería requerir una capacidad adicional para producir efectos, el hecho de que se ha percibido todavía sigue siendo, a saber. que la existencia de semillas no es sino la capacidad de producir los brotes y por lo tanto no hay vicioso infinite¹⁶¹. Aunque las cosas son momentáneas, sin embargo, podría tener concomitancia entre las cosas sólo en la medida de sus formas aparentes no son diferentes (*atadrūpaparāvṛttayoreva sādhyasādhanayoḥ pratyakṣeṇa vyāptigrahaṇāt*). El *vyapti* o concomitancia de las dos cosas (por ejemplo, el fuego y el humo) se basa en la similitud extrema y no en la identidad.

Otra objeción contra la doctrina de lo momentáneo es esto, que una de las causas (por ejemplo, semillas) debe esperar a que un número de colocaciones otros de la tierra, el agua, etc, antes de que pueda producir el efecto (por ejemplo, los brotes) y por lo tanto, la doctrina debe fallar.

Notas al pie:

1.

Svetasvatara, I. 2, Kalah svabhābo niyatiryadṛcchābhūtāni yoniḥ puruṣa iti cintyam.

2.

Lokayata (literalmente, la que se encuentra entre las personas en general) parece haber sido el nombre con el que todas las doctrinas Carvaka eran conocidos en general. Ver Gunaratna en los Lokāyatas.

3.

Samaññaphala-sutta, Dīgha, n. 20. Hoernle artículo sobre los Ajīvakas, E. R. E.

4.

Sāmaññaphala-sutta, II. 23.

5.

Mahāparinibhānasuttanta, Dīgha, XVI. 6, 8, 9.

6.

Ver Atthasālinī Buddhagosa, pág. 25.

7.

Oldenberg Dipavamsa, p. 31.

8.

Hay algunas diferencias de opinión en cuanto a si se podía tomar la doctrina de los doce eslabones de causas como la encontramos en el Samyutta Nikaya como el primer punto de vista budista, como Samyutta no representa la parte más antigua de los suttas. Pero como esta doctrina de los doce causas se miró como una doctrina budista fundamental y ya que nos da una ventaja en la filosofía no he pensado en ello en condiciones de entrar en discusiones conjeturas en cuanto a la forma más temprana. Dr. E. J. Thomas me llamó la atención sobre este hecho.

9.

Atthasālinī, p. 38. También hay otros sentidos en los que se utiliza la palabra, como dhamma-Desana donde significa la enseñanza religiosa. El Lankavatara descrito dharmma como guṇadravyapūrvakā dharmma, Dharmmas es decir, son los que están asociados como atributos y sustancias.

10.

Esta palabra bhava es interpretado por Candrakīrti en su Madhyamika vṛtti, p. 565 (edición de La Vallée Poussin) como la acción que provocó el renacimiento (putiārbhava - janakatn kar na samutthāpayati Kayena Vaca

manasā ca).

11.

Atthasālinī, p. 385, upādānantidalhagahaṇam. Candrakīrtti para explicar upādāna dice que todo lo que un hombre desea y que todavía retiene el material necesario para alcanzarlo (rjattāya yatra vastuni satṣṇastasya vastuno 'viḍhapanāya upādānamupādatte Tatra Tatra prārthayate).

Madhyamika vṛtti, p. 565.

12.

Candrakīrtti describe como trsna

āsvādanābhinandanādhyavasānasthānādātmapriyarūpairviyogo mā Bhut, nityamaparityāgo bhavediti, yeyam Prarthana-el deseo de que no siempre puede ser cualquier separación de los placeres, etc, que nos son queridos. Ibid. 565.

13.

Leemos también de phassāyatana y phassakāya. M. N. II. 261, III. 280, etc Candrakīrtti dice que ṣaḍbhirāyatanadvāraiḥ kṛtyaprakṛiyāḥ pravarttante prajñāyante. tannātnarūpapratyayaṃ ṣaḍāyatanamucyate.

ṣaḍbhyaścāyatanebhyaḥ ṣaṭsparśakāyāḥ pravarttante. M. V. 565.

14.

Ayatana significa que los seis sentidos con sus objetos. Ayatana literalmente es "Campo de la operación". Salayatana significa seis sentidos como seis campos de operación. Candrakīrtti tiene āyatanadvāraiḥ.

15.

He seguido la traducción de Aung en la prestación de Namarupa como la mente y el cuerpo, Compendio, p. 271. Esto me parece ser bastante correcto. Los cuatro skandhas son llamados nāma en cada nacimiento. Estos, junto con rūpa (materia) nos dan Namarupa (mente y cuerpo), que está desarrollando hacer que las actividades a través de las seis puertas de los sentidos posibles que puede haber conocimiento. Cf.M. V. 564. Govindānanda, el comentarista de bhasya Sankara en el Brahma-sutras (n. ii. 19), da una interpretación diferente de Namarupa que probablemente se puede referir a la vista Vijñānavada aunque no tenemos los medios a mano para verificar. Él dice: para que el momentáneo como el permanente está Avidyā, desde donde vienen los samskaras de apego, aversión o la ira, y el enamoramiento, y de allí la vijñāna primero o el pensamiento de que el feto se produce, desde que ālayavijñāna, y los cuatro elementos (que son objetos de nombre y se llama por lo tanto nāma) se producen, y de los que se producen el blanco y el negro, el semen y la sangre llamado rūpa. Tanto Vacaspati y Amalānanda

acuerdo con Govindānanda al sostener que nāma significa el esperma y el óvulo, mientras que rūpa: el cuerpo físico visible construido a partir de ellos. Vijnana entró en el vientre y en razón de ello Namarupa fueron producidos a través de la asociación de karma anterior. Ver Vedāntakalpataru, pp 274, 275. En la doctrina de la entrada de vijnana en el útero comparar DN 11. 63. 16.

Es difícil decir cuál es el sentido exacto de la palabra aquí. El Buda fue uno de los primeros pensadores más tempranos adecuados para introducir términos filosóficos y fraseología con un método filosófico distinto y tenía a menudo usar la misma palabra en sentidos más o menos diferentes. Algunos de los términos filosóficos, al menos, por tanto, bastante elástica en comparación con los términos de significado preciso y definido que encontramos en sánscrito posterior pensaba. Así, en S. N.HI. p. 87 "Sañkkatatn abhisañkharonli sañkhāra significa aquello que sintetiza los complejos. En el Compendio se traduce como la voluntad, la acción. Sr. Aung piensa que significa lo mismo que karma, sino que se utiliza aquí en un sentido diferente de lo que encontramos en la palabra sañkhāra khandha (a saber, los estados mentales). Tenemos una lista de 51 estados mentales que forman sañkhāra khandha en el Dhamma Sangani, p. 18, y otro conjunto diferente de 40 estados mentales en Dharmasamgraha, p. 6. Además de estos cittasamprayuktasamskāra cuarenta, cuenta también con trece cittavi-prayuktasamskāra. Candrakīrtti lo interpreta en el sentido de apego, aversión y el enamoramiento, p. 563. Govindānanda, el comentarista de Sankara Brahma-sutra (11. li. 19), también interpreta la palabra en relación con la doctrina de la pratityasamutpada como el apego, la antipatía y el enamoramiento.

17.

Samyutta Nikaya, II. 7-8.

18.

Jara y marana traer en Soka (dolor), paridevanā (lamentación), dukkha (sufrimiento), daurmanasya (sensación de miseria y miserableness) y upāyāsa (sensación de miseria extrema) ante la perspectiva de la propia muerte o la muerte de seres queridos otros. Todo esto hace que hasta el sufrimiento y son el resultado de jāti (desde el nacimiento). M. V. (B. T. S. p. 208). Sankara en su bhasya cuenta todos los términos de la Jara, por separado. La serie debe ser tomada como la representación de la totalidad de dukkhaskandha.

19.

Los intentos de demostrar la doctrina de la reencarnación en las obras

filosóficas hindúes como el Nyāya, etc, son leves e inadecuada.

20.

La palabra Ayatana se encuentra en muchos lugares en los Upanisads anteriores en el sentido de "campo o lugar," cha. I. 5, BRH. 111. 9. 10, pero sadāyatana no se produce.

21.

Candrakīrtti interpreta como nāma Vedanādayo'rūpiṇāścatvāraḥ skandhāstatra tatra bhava nāmayantīti nāma. saha rūpaskandhena ca nāma rūpavi ceti nāmarūpamucyate. Los cuatro skandhas en cada acto de nacimiento específico como nombre. Estos, junto con rūpa hacer Namarupa. M. V. 564.

22.

Warren budismo en Traducciones, p. 184.

23.

Ibid. p. 185, Visuddhimagga, Cap. xvii.

24.

Ibid. pp 185-186, Visuddhimagga, Cap. xvii

25.

Warren budismo en Traducciones, p. 182. Milinda Panha (62s).

26.

Atthasālinī, p. 112.

27.

Ibid. p. 113, yāthā hi rūpādīni upādāya paññattā suriyādayo na atthato Rupa-dīhi eva Anne Honti ten 'yasmin samaye suriyo udeti tasmin santaye tassa-Teja Rupam saṅkhātam pīti EVAM vuccamāne pi na rūpādīhi Anno sttriyo nāma atthi. Tāthā cittam phassādayo dhamme upādāya paññapiyati. Atthato pan 'ettha tehi Annam eva. Tena yasmin samaye cittam uppannaṃ hoti ekaṃsen eva tasmin samaye phassādihi atthato Annad eva Hoti ti.

28.

Ratnaprabhā Jātirdehajcinma pañcaskandhasamudāyaḥ Govindānanda en bhāṣya Sankara, 11. ii. 19.

29.

Govindānanda en su Ratnaprabhā en bhasya Sankara, 11, ii. 19, explica que "bhava", como aquello de lo que nada se convierte, como el mérito y demérito (dhcirmādi). Ver también Vibhaṅga, p. 137 y el budismo de Warren en Traducciones, p. 201. Sr. Aung dice en Abhidhammatthasaṅgaha, p. 189, que incluye bhavo kammabhavo (el lado activo de una existencia) y upapattibhavo (el lado pasivo). Y los comentaristas dicen que bhava es una

contracción de "kammabhava" o Karma-es decir, convertirse en actividad kármica.

30.

Prof. De la Vallée Poussin en sus causas Thiorie des Donze, p. 26, dice que Sālistambhasūtra explica la palabra "upādāna" como "tṛṣṇāvaipulya" o hipertrsrna y Candrakīrtti también da el mismo significado, MV (BTS p. 210).

Govindānanda explica "upādāna" como pravṛtti (movimiento) generado por trsrna (deseo), es decir, la tendencia activa en cumplimiento del deseo. Pero si upādāna significa "apoyo" sería indicar los cinco skandhas. Así Madhyamaka vṛttisays upādānam pañcaskandhalakṣaṇam ... pañcopādānaskandhākhyam tipādātiam. M. V. XXVII. 6.

31.

Poussin Thiorie des Douze Causas, p. 23.

32.

Las deidades de los jardines, los bosques, los árboles y las plantas, encontrar el dueño de la casa, Citta, mal dicho "que su resolución: '¿Puedo ser un rey cakravarttī en una próxima existencia'", Samyutta, iv. 303.

33.

"Sa cedānandavijñānam mātuhkukṣim nāvakrāmeta, na tat kalaJam kalalatvāya sannivartteta". V. 552. Comparar Caraka, sarira, enfermo. 5-8, en el que habla de un "sattva upapāduka", que conecta el alma con el cuerpo y por la ausencia de la cual se cambia el carácter, los sentidos se ve afectada y la vida se detiene, cuando se encuentra en un estado puro se puede recordar hasta el nacimientos previos, de carácter, la pureza, la antipatía, la memoria, el miedo, la energía, todas las cualidades mentales se producen fuera de él. Al igual que un carro se realiza mediante la combinación de muchos elementos, por lo que es el feto.

34.

Madhyamaka vṛtti (B.t. S. 202-203). Poussin cita de Dīgha, II. 63, "si le vijñāna ne pas dans le descendait sein maternel la Namarupa s'y constituerait-il?" Govindānanda en el comentario de Sankara en el Brahma-sūtras (11. li. 19) dice que la conciencia primero (vijñāna) del feto es producida por los samskaras de la vida anterior, y de que los cuatro elementos (que él llama nāma) y de que el blanco y el rojo, el semen y el óvulo, y la primera etapa del feto (Kalala-budhudāvasthā) se produce.

35.

Esta explicación probablemente no se puede encontrar en los primeros textos pali, pero Buda ghosa lo menciona en Sumaṅgalavilāsinīon

Makānidāna Suttanta. La encontramos también en Abhidhammatkasaṅgaha, viii. 3. La ignorancia y las acciones de la mente pertenecen al pasado, "nacimiento", "la decadencia y la muerte" para el futuro, el intermedio entre ocho y el presente. Se labra como trikāṇḍaka (que tiene tres sucursales) en Abhidhammicikośa, ill. 20-24. Dos en la rama pasado, dos en el futuro y ocho en el centro "sa pratīyasatmitpādo dvādaśāṅgastrikāṅṣakaḥ madhyeṣṭau pūrvāparāntayordve dve".

36.

Traducción y la señora Aung Rhys Davids "de Abhidhammatkasaṅgaha, pp 189-190.

37.

Los doce vínculos no son siempre constantes. Así, en la lista que figura en los Diálogos del Buda de 11. 23. F, avijjā y saṅkhāra se han omitido y el comienzo se ha hecho con la conciencia, y se ha dicho que "La cognición se vuelva de nombre y forma;. No va más allá"

38.

M. V. p. 5 f.

39.

Ver Patisambhidāmagga, vol. I. p. 50, véase también Majjhima Nikāya, I. 67, SAU-Khara - avijjānidānā avijjāsamudayā avijjājātikā avijjāpabhavā...

40.

En la derivación de Yoga asmitā (egoísmo), Raga (apego), dvesa (antipatía) y abhiniveśa (amor propio) de avidyā encontramos también que los cinco están consideradas como las cinco etapas especiales del crecimiento de avidya (pañcaparvā avidya) .

41.

La palabra skandha se utiliza en Chāndogya, II. 23 [trayo dharmaskandhāh yajñah adhyayanam danam) en el sentido de las sucursales y casi en el mismo sentido en Maitri, VII. 11.

42.

Samyutta Nikaya, ill. 86, etc

43.

Abhidhammatthasaṅgaha, J. P. T. S. 1884, p. 27 ff.

44.

Dhammasaṅgaṇī, pp 124-179.

45.

Atthasālinī, p. 299.

46.

Samyutta Nikaya, ill. 86.

47.

Khandhayamaka.

48.

Dhammasaṅgaṇī, p. 124ff.

49.

La psicología budista, pp 49, 50.

50.

Atthasālinī, pp 108; traducción, pp 143-144.

51.

Atthasālinī, pp 109-110, traducción, pp 145-146.

52.

Ibid. p. hi; traducción, pp 147-148.

53.

Samyutta Nikaya, III. 130.

54.

Warren budismo en Traducciones (Visuddhimagga, cap. XVII.), P. 175.

55.

M. N. 1. p. 54. Childers traduce "Asava" como "depravación" y la Sra. Rhys Davids como "tóxicos". La palabra "Asava" en sánscrito. significa "vino viejo." Se deriva de "su" para producir por Buddhaghosa y el sentido que él le da a ella es "cira parivāsikallhena "(a causa de haber permanecido por mucho tiempo como el vino). Trabajan a través de el ojo y la mente y seguir produciendo todos los seres a Indra. Cuando esos vinos que se mantienen largo se llaman "āsavas" por lo que estos también se les llama āsavas para permanecer mucho tiempo. La otra alternativa que Buddhaghosa da es que se les llama Asava por su saṃsāradukkha producir (dolores del mundo), Atthasālinī, p. 48. contrastarlo con Jaina asrava (que desemboca en la materia karma). Viendo que era difícil de traducir en una sola palabra después de Buddhaghosa, he traducido como "depravaciones", después de Childers.

56.

Ver Dhammasaṅgaṇī, p. 195.

57.

Buddhaghosa Atthasālinī, p. 371.

58.

Dhammasaṅgaṇī, p. 180.

59.

Visuddhimagga Nidānādīkathā.

60.

Visuddhimagga-sīlaniddeso, páginas 7 y 8.

61.

Visuddhimagga, II.

62.

Visuddhimagga, pp 84-85.

63.

Como no me es posible entrar en detalles, sigo lo que me parece ser la principal línea de división que muestra la interconexión de jhāna (sánscrito *dkvāna*), con sus etapas accesorio llamado *parikammās* (Visuddhimagga, pp 85 y ss.) .

64.

Visuddhimagga, pp 341-347; marcar la actitud pesimista intenso, "Iman ca pana Ahare paṭikulasaññāṃ anyuttassa bhikkhuṇo rasataṇhāya cittam paṭilīyati, paṭikuṭṭati, paṭivaṭṭati, así que, kantāranittharaṇaṭṭhiko viya puttamaṃsaṃ vigatamado Aharam āhāreti yāvad eva dukkhassa niṭṭharaṇatthāya"

p.347.

La mente de aquel que se inspira este disgusto supremo a todos los alimentos, se libera de todos los deseos de los gustos sabrosos, y le da la espalda a ellos y sale volando de ellos. Como una forma de deshacerse de todo el dolor que toma su alimento sin ningún apego como era de comer la carne de su propio hijo para sostenerse en cruzar un bosque.

65.

Visuddhimagga, pp 347-370.

66.

Visuddhimagga, pp 197-294.

67.

Visuddhimagga, VI.

68.

Ibid. pp 239-266.

69.

Ibid. pp 266-292.

70.

Visuddhimagga, pp 295-314.

71.

Ibid. pp 314-315.

72.

Donde no hay pīti sukha, pero donde no hay sukha no necesariamente puede ser Piti. Visuddhimagga, p. 145.

73.

Visuddhimagga, p. 163.

74.

Majjhima Nikāya, I. p. 296 y Visuddhimagga, pp 167-168.

75.

Diálogos del Buda, II. p. 349; D. N. II. pp 317 ff.

76.

Warren budismo en Traducciones, p. 215.

77.

Ibid. pp 216-217.

78.

Diálogos del Buda, II. p. 340.

79.

Ibid. p. 341.

80.

Ibid. p. 341.

81.

Ver Kathavatthu y el budismo de Warren en Traducciones, pp 221 y ss.

82.

Atthasālinī, p. 88.

83.

Ver Atthasālinī, p. 90.

84.

Ver Atthasālinī, p. 89.

85.

Artículo Prof. De la Vallée Poussin en el ERE en el Nirvana. Ver también Cullavagga, IX. i. 4; Salmos Sra. Rhys Davids de los principios budistas, I. y 11, Introducción, p. xxxvii; Dīgha de 11. 15; Udana, VIII. Sainyutta, ill. 109.

86.

Tait. 11. 5.

87.

BRH. iv. 5. 14. Katha. v 13.

88.

Samyutta Nikaya, III. pp 44-45 ff.

89.

Ver BRH. iv. iv. Chāndogya, viii. 7-12.

90.

Samyutta Nikāya, cm 45.

91.

Samyutta Nikaya, hola. 46.

92.

Majjhima Nikāya, I. p. 54.

93.

CHA. 1. 1. 10. BRH. iv. 3. 20. Hay algunos pasajes en los que vidyā avidyā y se han utilizado en un sentido diferente y más bien oscuro, ISA 9-11.

94.

Ang. Nikāya, III. 85.

95.

Warren budismo en Traducciones (Visuddhimagga, cap. XVII.), P. 175.

96.

El Mahavamsa difiere de Dipavamsa al declarar que las Vajjiputtakas no se desarrolló en los Mahasanghikas, pero fueron los que primero se separaron Mahasanghikas mientras que los Vajjiputtakas se separó de ellos de forma independiente. The Aīahābodhivaṃsa, que según el profesor Geiger estaba compuesto 975 -1000 AD AD, sigue el Mahavamsa en la celebración de las Mahasanghikas ser los secesionistas primera y Vajjiputtakas haber separaron de forma independiente.

Vasumitra confunde el consejo de Vesali con el tercer concilio de Pataliputra.

Véase la introducción a la traducción of Kathāvatthu la Sra. Rhys Davids.

97.

Para otras cuentas del cisma ver al Sr. Aung y traducción Sra. Rhys Davids de Kathavatthu, pp xxxvi-xlv.

98.

Madhavacarya de Sarvadarśanasamgraha, capítulo II. Sāstradīpikā, las discusiones sobre pratyakṣa, comentarios de Amalānanda (en Bhāmalī) Vedāntakalpaiaru, p. 286,

"Vaibhāṣikasya bāhyo'rthah pralyakṣah, sanlrāntikasya jñānagatākāravaicitryeṇ anumeyah".

La naturaleza de la inferencia de la Sautrantikas se muestra así por Amalānanda (1247-1260 dC)

"Id por yasmin satyapi kādācitkāḥ te tadatiriktāpekṣāḥ"

(Aquellos (es decir, cogniciones) que a pesar de ciertas condiciones invariable son de la diversidad no contabilizada debe depender de otras cosas además

de éstos, es decir, los objetos externos) Vedāntakalpataru, p. 289.

99.

Tarkarahasyadīpikā Gunaratna, pp 46-47.

100.

Estoy en deuda para la cuenta anterior a la traducción inédita del tibetano de una pequeña porción de Abhidharmakośaby mi estimado amigo el Prof. Th.. Stcherbatsky de Petrogrado. Doy las gracias a él que me ha permitido utilizarla.

101.

Este relato se basa en la traducción de Aṣṭamakośasthānanibaddhah pudgalaviniścayah, un apéndice especial para el octavo capítulo de Abhidharmakośa, por Th. profesor. Stcherbatsky, Boletín de PAcadtfmie des Sciences de Russie, 1919.

102.

Profesor de la Vallée Poussin ha recogido algunos de los puntos de esta doctrina en un artículo sobre los Sammitīyas en el ERE Él no dice que en el Abhidhar-makośavyākhyā los Sammitīyas han sido identificados con los Vātsīputtnyas y que muchos de sus textos fueron admitidos por el Vaibhāsikas de una época posterior.

Algunos de sus zonas vistas siguiente:

1. Un arhat en posesión de Nirvana puede caer;
2. hay un estado intermedio entre la muerte y el renacimiento llamado antarābhava;
3. mérito se atribuyan, no sólo por los regalos (tyagānvaya), sino también por el hecho de la utilización real y la ventaja cosechada por el hombre a quien se le dio la cosa (paribhogānvaya punya);
4. no sólo la abstención de las malas acciones, sino una declaración de intención para ello produce mérito por sí solo;
5. ellos creen en un pudgala (alma) a diferencia de los skandhas del que se puede decir que ser diferente o no diferente.

"El pudgala no puede decirse que sea transitorio (anitya) como los skandhas ya que transmigra, por la carga (skandhas) soportando una carga nueva, no puede decirse que sea permanente, ya que está hecho de componentes transitorios".

Esta doctrina pudgala de los Sammitīyas como esbozado por el profesor de la Vallée Poussin no está totalmente de acuerdo con la doctrina de los pudgala Sammitīyas como esbozadas por Gunaratna que hemos notado anteriormente.

103.

Véase la traducción Sra. Rhys Davids Kathavatthu, p. xix, y las Secciones I. 6, 7, 11. 9 y XI. 6.

104.

Mahāvvyutpatti da dos nombres para Sarvastivada, a saber. Mūlasarvāstivāda y Ary yasarvāstivāda. Itsing (671-695 dC) habla de Āryyamūlasarvāstivāda y Mūlasarvāstivāda. En su momento le pareció que prevalece en Magadha, Guzrat, Sind, India S., E. India. Takakusu dice (PTS 1904-1905) que paramartha, en su vida de Vasubandhu, dice que se propagó desde Kashmere a la India por medio Vasubhadra, que lo estudió allí.

105.

Takakusu dice (PTS 1904-1905) que trabajan Kātyāyanīputtra era probablemente una compilación de Vibhāsās otros que existía antes de las traducciones al chino y textos Vibhāsā de fecha 383 dC

106.

Véase el artículo de J. Takakusu R. A. S. 1905.

107.

Los Sautrantikas no consideró las Abhidharmas de los Vaibhāsikas como el estrés auténtico y relajado en las doctrinas Suttanta tal como figura en el Suttapitaka.

108.

Sistemas de pensamiento budista, publicado por la Universidad de Calcuta.

109.

Sankara en su boceto exiguo de la doctrina de los Sarvastivadins en su bhasya en la II Brahma-sutras. 2 da cuenta de algunas de las categorías mencionadas por Sogen.

110.

Sogen cita de la versión china de Kumarajiva Aryyadeva comentario sobre el Sasha Mādhyamika (capítulo xx. Karika 9).

111.

Sr. Sogen menciona el nombre de otro pensador budista Hinayana (alrededor de 250 dC), Ilarivarman, que fundó una escuela conocida como Satyasiddhi escuela, que propuso la misma clase de doctrinas como las predicado por Nagarjuna. Ninguna de sus obras están disponibles en sánscrito y nunca me he encontrado con alguna alusión a su nombre por los escritores sánscritos.

112.

Las citas y referencias a muchos de estos sūtras se encuentran en Candrakīrtti comentario sobre el Nagarjuna Madhyamika kārikāsof, algunos

de ellos son los siguientes:

- Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā (traducido al chino 164 dC-167 dC),
- Satasāhasrikāprajñāpāramitā,
- Gaganagañja,
- Samādhisūtra,
- Tatkāgatagukyasūtra,
- Dṛdhādhyā-śayasañcodanāsūtra,
- Dhyāyitamuṣṭisūtra,
- Pitāputrasamāgamasūtra,
- Makāyānasūtra, Māradamanasūtra,
- Ratnakūtasūtra,
- Ratnacūḍāparipṛcchāsūtra,
- Ratnameghasūtra,
- Ratnarāśisūtra,
- Ratnākarasūtra,
- Rāṣṭrapālparipṛcchāsūtra,
- Laṅkāvatūrasūtra,
- Lalitavistarasūtra,
- Vajracchedikāsūtra,
- Vimalakīrttinirdeśasūtra,
- Sālistambhasūtra,
- Samādhirajasūtra,
- Sukkāvatīvyūha,
- Suvarṇaprabhāsasūtra,
- Saddharmapundarika (traducido al chino AD 255),
- Amitāyurdhyānasūtra,
- Hastikākhyasūtra, etc

113.

La Yana palabra se traduce generalmente como vehículo, pero la consideración de numerosos contextos en los que aparece la palabra parece sugerir que significa carrera o curso o camino, en lugar de vehículo (Lalitavistara, páginas 25, 38; Prajñāpāramitā, pp 24, 319; Satnādhirājasūtra, p 1; Karuṇāpuṇḍarīka, p 67; Laṅkāvatārasūtra, pp 68108132). La Yana palabra es tan antigua como las Upaniṣads donde leemos de Devayāna y Pitryāna. No hay razón por qué esta palabra debe tomarse en un sentido diferente. Escuchamos en Lankavatara de Sravakayana (carrera de la Sravakas o los budistas Theravada), Pratyekabudayana (la carrera de los santos antes de la venida del Buda), Buddha Yana (carrera de los Budas),

Ekayāna (una carrera), Devayāna (carrera de los dioses), Brahmayāna (carrera de convertirse en un Brahama), Tathāgatayāna (carrera de un Tathagata). En un lugar Lankavatara afirma que ordinariamente se hace distinción entre las tres carreras y una carrera y carrera 110, pero estas distinciones son sólo para los ignorantes (Lankavatara, p. 68).

114.

Aṣṭasūhasrikāprajñāpāramitā, p. 16.

115.

Ibid. p. 177.

116.

Ibid. p. 21.

117.

Ibid. p. 177.

118.

Dr. SC Vidyābhūshana piensa que Lankavatara pertenece a aproximadamente 300 dC

119.

"Takakusu de un estudio de la vida del paramartha de Vasubandhu, RAS

1905.

120.

Hastabālaprakaranavrtti Aryadeva ha sido reclamado por el Dr. FW Thomas. Porciones fragmentarias de hisCittaviśuddhiprakaraṇa fueron publicados por Mahāmahopād-hyāya Haraprasāda Sastri en la revista de la Sociedad Asiática de Bengala, el 1898.

121.

En la sección anterior se basa en | el despertar de la fe, una traducción al Inglés por Suzuki de los chinos ofSradhotpādaśāstra versión de Asvaghosa, el sánscrito original de la que parece haberse perdido. Suzuki ha presentado una gran cantidad de pruebas para demostrar que Asvaghosa fue contemporáneo de Kaniska.

122.

Taranatha dice que él fue convertido por Aryadeva, discípulo de Nagarjuna, Geschichte des Buddhismus, traducción alemana de Schiefner, pp 84-85. Ver Suzuki Despertar de la Fe, pp 24-32. Asvaghosa escribió theBuddhacaritakāvya, de excelencia poética genial, y el Makālamkāraśāstra. También fue un músico y había inventado un instrumento musical llamado Rāstavara que podría convertir por ese medio el pueblo de la ciudad. "Su melodía era clásico, triste y melodioso, induciendo al público a reflexionar

sobre la miseria, el vacío, y no ātmanness de la vida." Suzuki, p. 35.

123.

Me he atrevido a traducir "smṛti" en el sentido de vāsanā en lugar de "subjetividad confusa" de Suzuki porque smṛti en el sentido de vāsanā no es desconocido para los lectores de obras budistas como Lankavatara. La palabra "subjetividad" parece ser demasiado europeo en un término para ser usado como una palabra para representar el sentido budista.

124.

Comparar Chāndogya, vi. 1,4.

125.

Nombre técnico por un período muy extenso de tiempo.

126.

Como no tengo acceso a la traducción al chino de Sraddhotpāda Asvaghosa de Śiṣlra, tuve que depender totalmente de las expresiones de Suzuki, tal como aparecen en su traducción.

127.

Ver Mādhyamikavṛtti (B.T.S.), p. 50.

128.

Ibid. pp 93-100.

129.

Ver Mādhyamikavṛtti (B.T.S.), pp 101-102.

130.

Ibid. p. 194.

131.

Ibid. pp 162 y 201.

132. 133.

Ibid. pp 209-211, citado de Sālistambhasūtra. Vācaspatimiśra también cita este pasaje en su Bhāmatī en Śaṅkara's Brahma-sutra.

134.

Ver Mādhyamikavṛtti (B.T.S.), p. 160.

135.

Laṅkāvatārasūtra, pp 21-22.

136.

Ibid. p. 44.

137.

Laṅkāvatārasūtra, p. 44.

138.

Ibid. pp 50-55.

139.

Mahāyānasūtrālamkāra Asanga, pp 58-59.

140.

Asanga Makāyānasūtrālamkāra, p. 65.

141.

Lañkāvatārasūtra, p. 70.

142.

Ibid. p. 78.

143.

Ibid. p. 80.

144.

Ibid. pp 80-81.

145.

Lañkāvatārasūtra, p. 85.

146.

Lañkñvatārasūtra, p. 87, comparar el término "vyavaharika" tal como se utiliza de la fenomenal y el mundo convencional en casi el mismo sentido por Śafikara.

147.

Lañkāvatārasūtra, p. 80.

148.

Lañkāvatārasūtra, p. 100.

149.

Ibid. p. 109.

150.

Este relato de la escuela Vijñanavada se recoge principalmente de Lañkāvatārasūtra, como ninguna otra obra auténtica de la escuela Vijñanavada disponible. Cuentas hindúes y las críticas de esta escuela se puede tener en libros como Kumarila'sSloka vārttika o bhasya Sankara, 11. ii, etc Mahāyānasūtrālamkāra Asanga se ocupa más de los deberes relativos a la carrera de un santo (Bodhisattva) que con la metafísica del sistema.

151.

Dharmakīrtti llama a sí mismo un seguidor de Vijñanavada en su Santānāntara-siddhi, un tratado sobre el solipsismo, pero hisNyāyabindu parece bien que ha sido considerado por el autor de Nyāyabinduṭīkātippanī (p. 19) como se escribe desde el punto de vista Sautrantika.

152.

Extractos breves de las opiniones de dos comentaristas otros Nyāyabindu,

Vinītadeva y Śāntabhadra (siglo VII), se encuentran en Nyāyabhiduṭīkāṭippanī, un comentario de Nyāyabinduṭīkā de Dharmmottara, pero sus textos no están disponibles para nosotros.

153.

Nyāyabhiduṭīkāṭippanī, p. II.

154.

La primera definición dada en el Pramāṇasamuccaya (no disponible en sánscrito) de Diñnāga (500 dC) fue "Kalpanāpodham" Según Dharmakīrtti es el conocimiento indeterminado (nirvikalpa jñāna) que consiste solamente en la copia del objeto que se presenta a los sentidos que constituyen la elemento válido presentado a la percepción. El conocimiento determinado (savikalpa jñāna), tal como se forma por la actividad de la mente conceptual que identifica el objeto con lo que se ha experimentado antes, no pueden considerarse como verdaderamente representa lo que realmente se presenta a los sentidos.

155.

Véanse también las páginas 340 y 409. Es lamentable que, a excepción de la Nyāyabindu, Nyāyabinduṭīkā, Nyāyabinduṭīkāṭippanī (San Petersburgo, 1909), hay otras obras que se ocupan de esta doctrina interesante de la percepción están disponibles para nosotros. Nyāyabinduis probablemente una de las primeras obras en las que oímos de la doctrina de arthakñyākāritva (cumplimiento práctico de nuestro deseo como un criterio de conocimiento derecha). Más tarde se consideró como criterio de la existencia, como obras Ratnakīrtti y las referencias abundantes de escritores hindúes a las doctrinas budistas demuestran. El arthakriyā palabra se encuentra en el comentario de Candrakīrtti sobre Nagarjuna y también en obras tan tempranas como Lalitavistara (to.me señalado por el Dr. EJ Thomas de la Biblioteca de la Universidad de Cambridge), pero la palabra no tiene significado filosófico allí.

156.

A medida que el Pramāṇasamuccaya de Diñnāga no está disponible en sánscrito, no podemos saber nada de la lógica budista desarrollado, excepto lo que se puede conseguir de la Nyāyabinduṭīkā de Dharmmottara.

157.

tasmāt niyamavatorevānvayavyatirekayoḥ prayogaḥ karttavayaḥ yena pratibandho gamyeta sādhanayasa sādhyena. Nyāyabinduṭīkā, p. 24.

158.

na hi yo yatra svabhāvena pratibaddhah na sa meva tarn

apratibaddhaviṣayamavaśya-na vyabhicaratīti nāsti
tayoravyabhicāranīyamah. Nyāyabinduṭīkā, p. 29.

159.

La conexión inseparable determinar inferencia sólo es posible cuando el Linga satisface las tres condiciones siguientes, a saber. (1) paksasattva (existencia del linga en el paksa-la cosa sobre la que algo se infiere), (2) sapaksasattva (existencia del linga en aquellos casos en que el sādhya o probandum existían), y vipaksāsattva (3) (su no -existencia en todos aquellos lugares donde la sādhya no existía). Los budistas admitió tres proposiciones en un silogismo, por ejemplo, El cerro tiene fuego, porque tiene humo, como una cocina, pero a diferencia de un lago.

160.

Véase la introducción a la traducción de Kathavatthu (. Puntos de Controversia) de la Sra. Rhys Davids.

161.

La distinción entre viciosos infinitos e inofensivos era conocido por los indios por lo menos desde el sexto o el séptimo siglo. Jayanta cita un pasaje que diferencia claramente los dos (Nyūyatnañjarī, p 22.):

"Mūdakṣatikarīmāhuranavasthitiṃ hi dūṣaṇam.
mīlasiddhau tvarucyāpi nānavaslhā nivāryate ".

La regresión infinita que tiene que ser experimentado para llegar a la raíz del asunto en espera de ser resueltos destruye la raíz y por lo tanto es vicioso, mientras que si la raíz se guarda no hay ningún daño en un retroceso aunque uno no puede estar dispuesto a tener ella.

162.

Ver pratyabhijñānirāsa de los budistas, Nyñyamañjarī, VS Series, pp 449, etc

163.

Ver Tarkarahasyadīpikā de Gunaratna, p. 30, y también Nyāyamañjarī, V.S. edición, p. 450.

164.

Comparar Milindapanha, u. i. i-El símil Chariot.

165.

Comparar Tarkarahasyadīpikā de Gunaratna, edición AS, pp 24, 28 y Nyāyamañjarī, VS edición, páginas 445, etc, y también el documento sobre Kṣaṇabhañga-siddhi por Ratnakīrtti y budistas en vías nyaya.

166.

Este significado de la palabra "arthakriyākāritva" es diferente del significado de la palabra, ya que encontramos en la sección de "teoría Sautrantika de la

percepción." Pero nos encontramos con el desarrollo de este significado tanto en Ratnakīrtti así como en los escritores Nyaya quien se refirió a esta doctrina. Con Vinītadeva (siglo VII dC) la palabra "arthakriyā-siddhi" significó el cumplimiento de una necesidad, tales como la cocción del arroz por el fuego (arthaśabdena prayojanamucyate puruṣasya prayojanaṃ dārupākādi tasya siddhiḥ niṣpattiḥ - la palabra artha significa necesidad, la necesidad del hombre, tales como cocinar por trancos, etc; siddhiḥ que, mediante la realización). Con Dharmottara que floreció alrededor de un siglo y medio más tarde arthasiddhi significa acción (anuṣṭhiti) con referencia a los objetos no deseados y deseables (heyopādeyārthaviṣayā). Pero con Ratnakīrtti (950 dC), el arthakriyākāritva palabra tiene un sentido totalmente diferente. Esto significa que con él eficiencia de producir cualquier acción o suceso, y como tal se considera como la definición característica de la existencia (sattva). Así, dice en hisKṣaṇabhañgasiddhi, pp 20, 21, que, aunque en diferentes filosofías existen diferentes definiciones de la existencia o ser, que va a abrir su discusión con la definición aceptada universalmente de la existencia como arthakriyākāritva (eficiencia de causar cualquier acción o evento). Cuando los escritores hindúes después Ratnakīrtti se refieren a la doctrina budista ofarthakriyākāritva por lo general se refieren a esta doctrina en el sentido de Ratnakīrtti.

167.

Ver Avayavinirākaraṇa, seis vías budistas Nyaya, Indica Bibliotheca, Calcuta, 1910.