

ĀRYA NĀGĀRJUNA



BAIT-BAIT FONDASI
JALAN TENGAH

TONNY MUSTIKA

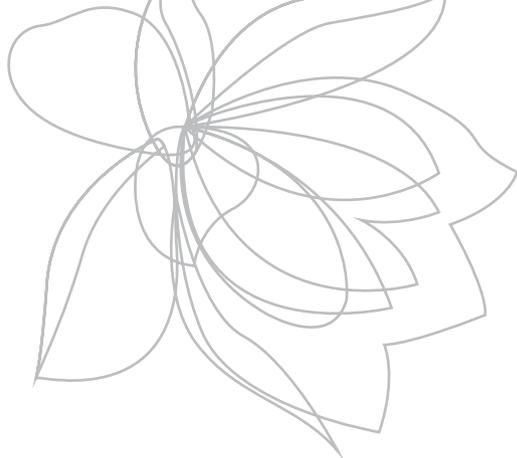


Tigris Publication

ĀRYA NĀGĀRJUNA



BAIT-BAIT FONDASI
JALAN TENGAH

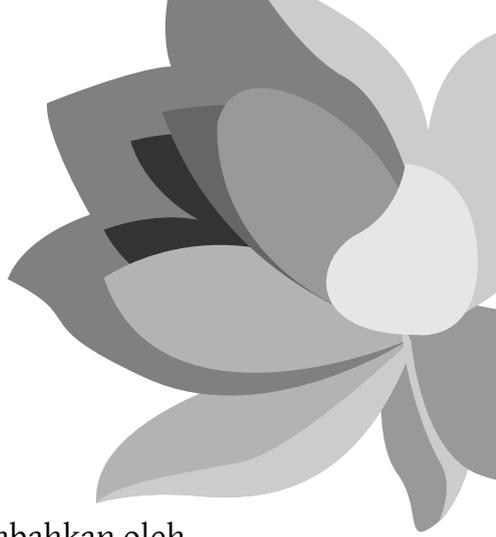


Judul : Bait-bait Fondasi Jalan Tengah
Judul Asli : *Mūlamadhyamakakārikā*
Penulis : Ārya Nāgārjuna
Alih bahasa : Tonny Mustika

Edisi E-Book. Diproduksi oleh Cermin Hening.
Surabaya, Juli 2021

PENTING:

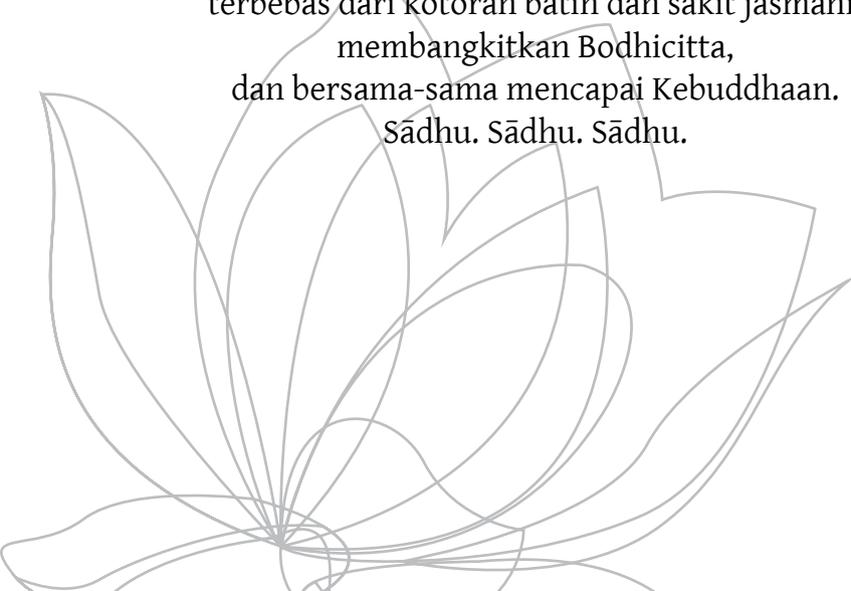
E-book ini didedikasikan untuk penyebaran Buddhadharma dan pengentasan semua makhluk hidup dari samsara. Dilarang menggunakannya untuk keperluan komersial dalam bentuk apapun. Setiap orang bebas untuk menyebarkan dan mencetak ulang tanpa harus meminta izin terlebih dahulu pada penerbit dan penerjemah. Namun dikarenakan format e-book ini tidak disiapkan untuk dicetak, maka bila membutuhkan sesuatu terkait dengan terjemahan ini dapat menghubungi email tonny.mustika@gmail.com. Penerjemah buku ini tidak bertanggung jawab pada edisi lain yang menyertakan tambahan, perbaikan, dan perubahan di luar versi ini.

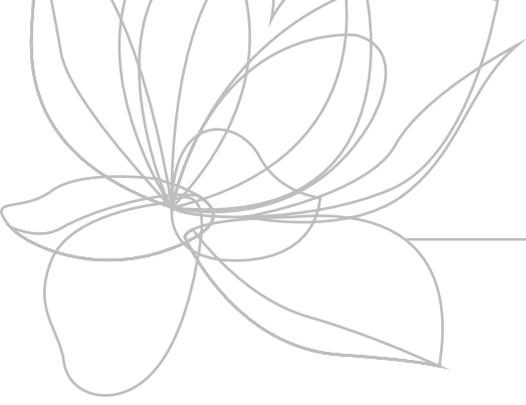


Buku ini dipersembahkan oleh

- 1. Buntario Tigris**
- 2. Joshida Honanda**
- 3. Miao Zheng Gui Ping (Jason Tigris)**
- 4. Howard Julio Tigris**
- 5. Nickson Marverio Tigris**
- 6. Hubert Alexandros Tigris**

Semoga semua makhluk
terbebas dari kotoran batin dan sakit jasmani,
membangkitkan Bodhicitta,
dan bersama-sama mencapai Kebuddhaan.
Sādhu. Sādhu. Sādhu.

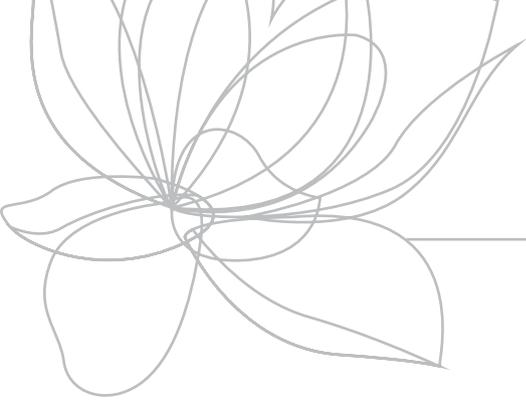




Daftar Isi

Halaman Judul		1
Daftar Isi		4
Pendahuluan		6
Terjemahan Mūlamadhyamakārikā Nāgārjuna		14
Bagian Persembahan		15
Bab Satu	Pratyayaparikṣā / Tinjauan Mengenai Kondisi	16
Bab Dua	Gatāgataparikṣā / Tinjauan Mengenai Yang Telah Dilalui, Belum Dilalui, dan Sedang Dilalui	23
Bab Tiga	Cakṣurādindriyaparikṣā / Tinjauan Mengenai Mata dan Alat Indra Lainnya	34
Bab Empat	Skandhaparikṣā / Tinjauan Mengenai Skandha	38
Bab Lima	Dhātuparikṣā / Tinjauan Mengenai Unsur	42
Bab Enam	Rāgaraktaparikṣā / Tinjauan Mengenai Keinginan dan Orang Yang Menginginkan	46
Bab Tujuh	Samṣkr̥taparikṣā / Tinjauan Mengenai Dharma Berkondisi	50
Bab Delapan	Karmakāraparikṣā / Tinjauan Mengenai Pelaku dan Perbuatan	62
Bab Sembilan	Pūrvaparikṣā / Tinjauan Mengenai Yang Mendahului	66
Bab Sepuluh	Agnīndhanaparikṣā / Tinjauan Mengenai Api dan Bahan Bakar	71
Bab Sebelas	Pūrvaparakoṭiparikṣā / Tinjauan Mengenai Batas Awal dan Batas Akhir	77

Bab Dua Belas	Duḥkḥaparīkṣā / Tinjauan Mengenai Penderitaan	81
Bab Tiga Belas	Saṃskāraparīkṣā / Tinjauan Mengenai Penggabungan	86
Bab Empat Belas	Saṃsargaparīkṣā / Tinjauan Mengenai Perhubungan	90
Bab Lima Belas	Svabhāvaparīkṣā / Tinjauan Mengenai Hakikat Intrinsik	94
Bab Enam Belas	Bandhanamokṣaparīkṣā / Tinjauan Mengenai Belenggu dan Pembebasan	98
Bab Tujuh Belas	Karmaphalaparīkṣā / Tinjauan Mengenai Perbuatan (Karma) dan Buah Perbuatan (Phala)	105
Bab Delapan Belas	Ātmaparīkṣā / Tinjauan Mengenai Diri (Ātman)	117
Bab Sembilan Belas	Kālaparīkṣā / Tinjauan Mengenai Waktu	124
Bab Dua Puluh	Sāmagrīparīkṣā / Tinjauan Mengenai Pengkombinasian	126
Bab Dua Puluh Satu	Saṃbhavavibhavaparīkṣā / Tinjauan Mengenai Kemunculan dan Kehancuran	135
Bab Dua Puluh Dua	Tathāgataparīkṣā / Tinjauan Mengenai Tathāgata	142
Bab Dua Puluh Tiga	Viparyāsaparīkṣā / Tinjauan Mengenai Pengetahuan Keliru	148
Bab Dua Puluh Empat	Āryasatyparīkṣā / Tinjauan Mengenai Kebenaran Mulia	157
Bab Dua Puluh Lima	Nirvānaparīkṣā / Tinjauan Mengenai Nirvāna	171
Bab Dua Puluh Enam	Dvādaśāṅgaparīkṣā / Tinjauan Mengenai Dua Belas Rangkaian	179
Bab Dua Puluh Tujuh	Drṣṭīparīkṣā / Tinjauan Mengenai Pandangan	183
Daftar Pustaka		192



Pendahuluan

Mūlamadhyamakakārikā (MMK) adalah karya Nagarjuna, seorang biksu, cendekiawan dan filsuf India, yang aslinya dikarang dalam bahasa Sansekerta. Digubah pada sekitar tahun akhir Abad ke-2, MMK dianggap sebagai teks dasar dalam memahami aliran filsafat Buddhisme Mahayana aliran Madhyamaka, di mana Nagarjuna dianggap sebagai pendirinya.

Menurut riwayat yang ditulis oleh Kumarajiva di Abad ke-5, Nagarjuna dilahirkan dalam keluarga berkasta Brahmana di Vidarbha (wilayah Maharashtra), India Selatan. Dari Xuanzang di Abad ke-7, kita mengetahui bahwasannya Nagarjuna kemudian menetap di Negeri Kosala Selatan, India Tengah, di bawah perlindungan Raja Satavaha. Menurut ahli, nama yang dimaksud itu adalah Raja Yajna Sri Satakarni dari Wangsa Sātavāhana yang berkuasa antara Abad ke-1 SM hingga Abad ke-2 M di Dataran Deccan, India Tengah. Selain itu Xuanzang juga mengungkit kisah pertemuan antara Nagarjuna dan Aryadeva, yang dimulai dari tekad Aryadeva untuk mendebat Nagarjuna namun malah berakhir menjadi murid utama Nagarjuna.

Selain MMK, karya-karya lain yang dipercayai sebagai karya Nagarjuna antara lain *Śūnyatāsaptati* (“Tujuh Puluh Bait Mengenai Kekosongan”), *Vigrahavyāvartanī* (“Akhir dari Perdebatan”), *Vyavahārasiddhi* (“Membongkar Kategori”), dan *Ratnāvalī* (“Untaian Permata”). Namun dari semua karya Nagarjuna tersebut, MMK adalah yang terpenting

dan paling mewakili pokok ajaran Nagarjuna. Bahkan teks ini secara luas dianggap sebagai salah satu teks paling berpengaruh dan banyak dipelajari dalam sejarah filsafat Buddhisme. Teks ini memiliki dampak besar pada perkembangan pemikiran Buddha selanjutnya, terutama untuk Buddhisme Tibet dan Asia Timur, hingga di kalangan penganut Nagarjuna kadang-kadang diberi sebutan sebagai “Buddha Kedua.”

Ajaran paling utama dari Nagarjuna adalah bahwa segala fenomena (*dharma*) adalah kosong, atau tanpa keberadaan dan hakikat intrinsik (*svabhāva*). Fondasi tentang ajaran inilah yang tertuang dalam MMK. Melalui teks ini Nagarjuna berusaha untuk menyangkal ide-ide esensial yang ditemukan dalam tradisi Buddhisme seperti Vaibhāṣika dan Pudgalavāda, serta di aliran pemikiran Brahmanisme seperti Nyaya yang juga mempertahankan metafisika berbasis esensi. Karena itu, filosofinya juga sering disebut *Niḥsvabhāvavāda* (paham tentang tanpa *svabhāva*). Namun nama ini tentunya kurang populer karena mengelompokkan ajaran Nagarjuna sebagai *vāda* (paham) yang jelas akan ditolak oleh Nagarjuna sendiri.

Selama Abad ke-2 dan ke-3, gagasan Mahayana dipegang oleh minoritas umat Buddha di India yang hidup dalam komunitas Buddhisme Nikāya yang antara lain adalah Vaibhāṣika dan Pudgalavāda. Bagi aliran Vaibhāṣika, *dharma* adalah “unsur dasar keberadaan” yang merupakan entitas yang terpisah dan secara hakiki nyata (*dravya*). Sedangkan Pudgalavāda adalah aliran Buddhisme yang menerima bahwa diri (*atman*) itu tidak ada namun terdapat suatu pribadi (*pudgala*) atau subyek pelaku dan penerima akibat yang terus ada dari satu kehidupan ke kehidupan lainnya. Dengan demikian baik Vaibhāṣika dan Pudgalavāda meskipun berpendapat bahwa diri atau jiwa yang kekal itu tidak ada, namun menerima adanya *dharma* (fenomena sementara, peristiwa tidak kekal) sebagai entitas yang secara hakiki nyata (*dravyata*) yang memiliki esensi atau

“hakikat intrisik” (*svabhāva*). Hakikat intrinsik ini dilihat sebagai bagian independen dari fenomena, kemandirian yang melekat yang tidak disebabkan oleh hal lain. Vaibhāṣika menerima doktrin ini dan tidak melihatnya bertentangan dengan ajaran mengenai kemunculan bergantung (*pratītyasamutpāda*), sebagaimana Pudgalavāda tidak merasa bahwa adanya entitas pribadi tidak bertentangan dengan ajaran mengenai tanpa-diri (*anatman*)

Bagi Nagarjuna yang akrab dengan sutra-sutra yang mengangkat tema kekosongan (*śūnyatā*), seperti halnya kumpulan sutra-sutra *Prajñāpāramitā* (Kesempurnaan Kebijakan), teori *svabhāva* dan *pudgala* dianggap bertentangan dengan ajaran kemunculan bergantung. Salah satu ajaran dalam *Prajñāpāramitā* yang penting adalah tentang kemunculan semua dharma yang bersifat sepenuhnya ilusi, yang dalam hal ini bahkan Nirwana dan Kebuddhaan sebagai kosong dan seperti ilusi. Penggunaan analogi ilusi ini tidak sepenuhnya baru, karena gagasan serupa tentang kekosongan dapat ditemukan dalam teks-teks Buddhisme awal seperti dalam Samyutta Nikaya (atau Samyukta Āgama). Namun, teks *Prajñāpāramitā* unik dalam melihat semua dharma, termasuk Nirwana, sebagai ilusi kosong.

MMK juga mengutip *Kaccānagotta Sutta*, sebuah teks Buddhisme awal, yang darinya ia menarik salah satu gagasan utamanya mengenai Jalan Tengah: penjelasan dari “pandangan benar” sebagai jalan tengah antara mengatakan bahwa “segala sesuatu itu ada” (mengacu pada pandangan tentang keberadaan kekal: Pali: *atthitā*, Skt. *astitva*) dan mengatakan bahwa “segala sesuatu itu tidak ada” (tanpa-keberadaan; Pali: *natthitā*, Skt *nāstitva*). Jalan Tengah ini kemudian didefinisikan oleh Nagarjuna sebagai dua belas rangkaian (*dvādaśāṅga*) dari kemunculan bergantung. Menurut Nagarjuna, dalam hal ini kita tak semestinya berpijak pada salah satu pandangan ini, juga tidak mengatakan bahwa keduanya masing-masing memiliki kebenarannya

sendiri-sendiri, ataupun menolak keduanya. Jalan Tengah Nagarjuna adalah pembebasan dari konseptualisasi apapun, dan mengajak kita untuk mengalami secara langsung realita yang terbebas dari konsep apapun.

Dengan demikian, proyek utama Nagarjuna adalah membongkar segala bentuk pemahaman dan konseptualisasi yang dibentuk oleh pengetahuan konvensional bentuk bahasa dan makna, sehingga terhenti dari kesalahmengertian dualistik. Bila kita membaca MMK maka kita akan menemukan bahwa segala kemungkinan bentuk eksistensi yang dapat dirumuskan oleh pemahaman konseptual akan dijadikan menemui jalan buntu lewat investigasi meditatif yang mengandalkan tetralemma (*catuskoṭi*) yang disajikan dengan argumen-argumen *reduction ad absurdum* untuk menunjukkan bagaimana semua fenomena (dharma) kosong dari hakikat intrinsik.

Tetralemma adalah sistem argumentasi “empat kedudukan” (atau empat kemungkinan) yang melibatkan pemeriksaan sistematis dari masing-masing dari 4 kemungkinan proposisi, *P*:

1. *P*; ini adalah esensi.
2. Bukan *P*; ini bukan esensi.
3. *P* dan Bukan-*P*; ini esensi dan bukan esensi.
4. Bukan (*P* atau Bukan-*P*); ini bukan esensi pun bukan bukan esensi.

Keempat kemungkinan ini seringkali mengandaikan bahwa hanya salah satu dari kemungkinan ini harus benar, yang berarti ketiga lainnya salah. Namun dalam MMK kita akan menemukan bahwa Nagarjuna menegaskan keempatnya, sehingga seakan-akan menghasilkan konfigurasi negatif dari tetralemma tersebut:

1. Bukan (*P*)

2. Bukan (Bukan- P)
3. Bukan (P dan Bukan- P)
4. Bukan (Bukan P atau Bukan Bukan- P)

Namun konfigurasi negatif dari tetralemma ini pun sebenarnya adalah sama saja dengan konfigurasi positifnya. Misalnya kemungkinan pertama pada konfigurasi negatif “Bukan (P)” itu sama dengan kemungkinan kedua pada konfigurasi positif “Bukan- P .” Demikian juga kemungkinan pertama pada konfigurasi negatif “Bukan (Bukan- P)” adalah sama dengan kemungkinan pertama pada konfigurasi positif “ P .” Sehingga dengan demikian kedelapan kemungkinan ini sebenarnya hanyalah empat tetralemma ini. Dengan kata lain, tidak ada bedanya apakah menggunakan rumusan positif atau rumusan negatif. Dengan demikian Nagarjuna tidak mengatakan bahwa konfigurasi negatif tetralemma adalah lebih benar daripada konfigurasi positif atau pun sebaliknya.

Yang dilakukan oleh Nagarjuna bukan sekadar menyangkal keempat kemungkinan, namun memperlihatkan hakikat saling kontradiktif yang terkandung antar-kemungkinan dalam tetralemma itu sendiri. Ketika Nagarjuna menegaskan keempat kemungkinan dalam konfigurasi positif, ia sekadar menunjukkan dengan argumen-argumen *reduction ad absurdum* bahwa keempat kemungkinan itu tidak mungkin benar, yang berarti dengan demikian keempat bentuk konfigurasi negatifnya juga tidak mungkin benar—dengan demikian Nagarjuna tidak terperangkap pada tetralemma dalam konfigurasi positif maupun negatif.¹ Dalam hal ini Nagarjuna menyangkal konfigurasi positif maupun konfigurasi negatifnya. Hal ini menyebabkan afirmasi dan negasi pada keempat tetralemma menjadi

1. *Reduction ad absurdum* adalah bentuk argumen yang memperlihatkan bahwa kebenaran satu kemungkinan dengan menunjukkan bahwa kemungkinan sebaliknya akan mengarah pada konsekuensi yang absurd atau kontradiksi.

tak berarti, karena setiap pertentangan dalam keempat tetralemma telah saling menegasikan satu sama lain, sehingga upaya apapun untuk menegasinya lagi menjadi tidak relevan. Tujuan dari Nagarjuna membuktikan irasionalitas keberadaan, atau kepalsuan penalaran, bukan membenarkan salah satu bentuk kemungkinan penalaran.

Kedelapan kemungkinan, yang terdiri dari konfigurasi positif dan negatif, mewakili delapan pandangan (*dṛṣṭi*) yang ditolak. Kekosongan (*sūnyatā*) dalam hal ini adalah ‘pandangan’ kesembilan, yakni pandangan tanpa pandang, superposisi dari delapan kemungkinan susunan proposisi.

Untuk memahami MMK kita bukan hanya harus memahami tujuan dan metode yang digunakan, namun juga struktur teks itu sendiri. Merupakan rangkaian dari 450 bait yang disusun menjadi 27 bab, MMK terdiri dari bait-bait sangat pendek yang disajikan dengan argumen sangat padat dan ringkas berbentuk *kārikā*. *Kārikā* berasal dari tradisi pewarisan ajaran secara lisan, sehingga teks semacam ini dibuat dengan maksud kiranya sebagai alat bantu siswa untuk menghafal, yang kemudian dalam proses memahaminya para siswa bergantung pada uraian lisan dari seorang guru. Oleh karena, beberapa komentar tertulis yang berfungsi untuk memperjelas teks ini juga tersedia. Komentar-komentar tertulis ini yang banyak digunakan untuk membantu para pembaca masa kini untuk memahami makna dari teks yang sarat dengan ajaran indah nan mendalam ini.

Salah satu kitab komentar demikian adalah *Mūlamadhyamakavṛtti-akutobhayā* (disingkat *Akutobhayā*) yang ditulis dalam bahasa Sansekerta. Namun sayangnya, penulis komentar ini tidak diketahui, meski dianggap oleh sebagian ahli sebagai komentar paling awal tentang MMK. Beberapa ahli meyakini *Akutobhayā* wajib dibaca bersamaan dengan MMK. Komentar lain yang masih berpengaruh

hingga masa kini adalah *Madhyamakvṛtti* karya Buddhapalita (sekitar 470–550 M) dan *Prajñāpradīpa* karya Bhaviveka (sekitar 500–578). Sedangkan komentar yang paling berpengaruh adalah *Prasannapadā* karya Candrakīrti (sekitar abad ke-7). Seluruh teks ini masih dapat ditemukan versi Bahasa Sansekertanya.

Selain komentar-komentar utama di atas, juga terdapat *Zhonglun* 中論 (Risalah Tengah), karya Vimalakṣa, yang diterjemahkan ke Bahasa China oleh Kumarajīva pada tahun Abad ke-5 Masehi. Sejauh ini, *Zhonglun* dianggap sebagai kitab komentar paling penting dan terkemuka dalam tradisi Madhyamaka Asia Timur atau Sanlun 三論 (Tiga Risalah). Bersama dua kitab komentar terjemahan lainnya, *Zhonglun* merupakan salah satu dari tiga komentar yang membentuk aliran Sanlun. Salah satu tokoh berpengaruh dari aliran Sanlun adalah Jízang 吉藏 (549–623), seorang biksu keturunan Sogdian-China yang menulis komentar yang berjudul *Zhongguanlun shu* 中觀論疏 (Risalah Ringkas Jalan Tengah). Di Tibet, berbagai komentar bahasa Tibet yang berpengaruh ditulis oleh Mabja Jangchub Tsöndrū (Abad ke-12) dan Je Tsongkhapa (Abad ke-14).

Terjemahan-terjemahan MMK modern seperti terjemahan Siderits dan Katsura (2013), Garfield (1995) serta terjemahan Kalupahana (1986), dijadikan dasar pembandingan untuk penerjemahan teks ini, selain naskah transliterasi Bahasa Sansekertanya. Terjemahan-terjemahan ini menggunakan berbagai teks komentar di atas untuk menafsirkan karya terjemahan mereka masing-masing. Siderits dan Kasura menggunakan bantuan teks-teks komentar utama dari India, seperti *Akutoḥbhayā*, Buddhapalita, Candrakīrti, dan Bhaviveka, sebagai landasan interpretasi. Kalupahana menggunakan perspektif Buddhisme awal sebagai dasar interpretasi. Sedangkan karya Garfield yang lebih berfokus pada pembaca Barat, juga mengkaitkan komentarnya pada pemikiran dalam filsafat Barat.

Di antara ketiga referensi ini, terjemahan Siderits dan Katsura yang paling memengaruhi proses pemahaman teks pada versi terjemahan bahasa Indonesia ini, selain terjemahan Kalupahana. Selebihnya untuk memperdalam pemahaman teks ini juga digunakan terjemahan Stephen Batchelor (2000) yang diterjemahkan dari teks MMK berbahasa Tibet. Untuk mendapatkan komparasi tambahan, penerjemahan ini juga menggunakan naskah terjemahan anonim yang merupakan terjemahan bahasa Perancis karya Louis de La Vallée Poussin (1992) ke dalam bahasa Inggris. Terjemahan Poussin ini mengandalkan teks komentar Candrakirti.

Kendati mengandalkan semua bahan dan teks-teks terjemahan yang digunakan di atas dalam menafsirkan MMK, namun pada akhirnya seluruh tanggungjawab terhadap isi dan penafsiran versi terjemahan Bahasa Indonesia ini berada di tangan saya pribadi sebagai penerjemah. Dalam hal ini, tidak tertutup kemungkinan adanya kekeliruan dan kesalahan betapa pun hal demikian telah berusaha dihindari sebaik mungkin. Untuk itu semua saran, masukan dan perbaikan dari pembaca akan disambut dengan tangan terbuka dan rasa terima kasih yang mendalam.

Surabaya, April 2021

Tonny Mustika



Mūlamadhyamakakārikā

BAIT-BAIT FONDASI JALAN TENGAH

ĀRYA NĀGĀRJUNA





Bait Persembahan

anīrodham anutpādam anucchedam aśāśvatam |
anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam ||
yaḥ pratīyasamutpādaṃ prapañcōpaśamaṃ śivam |
deśayāmāsa saṃbuddhas taṃ vande vadatāṃ varam ||

Aku bersujud kepada Buddha Yang Sempurna,
sang pengkhotbah terbaik,
yang mengajarkan rangkaian kemunculan bergantungan,
yang tanpa kemunculan pun tanpa kepadaman,
tak musnah pun tak kekal,
tak seragam pun tak beragam, tak datang pun tak pergi,
padamnya kesalahmengertian.¹

1. Bait persembahan ini berisi tujuan dari membaca teks ini. Tujuannya adalah pembebasan dari *saṃsāra* dengan meninjau langsung rangkaian kemunculan bergantungan yang mengarah ke kepadaman berfaedah dari kesalahmengertian yang membentuk konsep dualitas seperti muncul dan padam, musnah dan kekal, tunggal dan jamak, serta datang dan pergi). Rangkuman dari seluruh teks telah termaktub di dalamnya.

Bab Satu

Pratyayaparīkṣā

Tinjauan Mengenai Kondisi

na svato nāpi parato na
dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ |
utpannā jātu vidyante bhāvāḥ
kva cana ke cana || 1 ||

1. Bukan dari dirinya sendiri pun bukan dari yang lain, bukan dari keduanya pun bukan tanpa sebab. Tak pernah sesuatu muncul dengan cara apapun.¹
-

na hi svabhāvo bhāvānām
pratyayādiṣu vidyate |
avidyamāne svabhāve parabhāvo
na vidyate || 2 ||

2. Tidak ada hakikat intrinsik (*svabhāva*) dari keberadaan dalam kondisi, dan seterusnya.² Tidak ada hakikat intrinsik yang muncul pun tidak ada hakikat ekstrinsik

1. Ini merupakan inti argumen dalam seluruh risalah ini, yaitu: (1) Tidak ada yang muncul dari dirinya atau diri sendiri sebagai penyebab kemunculannya sendiri (*satkāryavāda*), (2) tidak ada yang muncul dari hal lain selain dirinya atau hal lain sebagai penyebab kemunculan hal lain (*asatkāryavāda*), (3) tidak ada yang muncul dari diri sendiri sekaligus muncul dari hal lain, serta (4) tidak ada yang muncul tanpa penyebab.

2. Bagian ini terkait dengan hal yang muncul dari dirinya sendiri dalam pandangan yang dikenal sebagai *satkāryavāda*. Menurut pandangan ini, sesuatu yang muncul dari dirinya sendiri memiliki hakikat keberadaan yang sudah tertanam di dalam dirinya sendiri, dikenal sebagai hakikat intrinsik (*svabhāva*). Hakikat intrinsik dapat juga diterjemahkan sebagai eksistensi mandiri.

(*parabhāva*) yang ditemukan.³

catvāraḥ pratyayā hetur
ārambaṇam anantaram |
tathaiṅādhipateyaṃ ca pratyayo
nāsti pañcamaḥ || 3 ||

3. Terdapat empat kondisi: penyebab utama, landasan obyek, kondisi langsung-seketika, dan tentunya kondisi dominan; tidak ada kondisi yang kelima.⁴

kriyā na pratyayavatī
nāpratyayavatī kriyā |
pratyayā nākriyāvantaḥ
kriyāvantaś ca santy uta || 4 ||

4. Suatu aktivitas (*kriya*) tak memiliki kondisi pun bukan tanpa kondisi. Kondisi bukan tanpa aktivitas pun bukan dengan aktivitas.⁵

3. Bagian ini terkait dengan sesuatu yang muncul dari sesuatu yang berbeda dari dirinya, yang dikenal sebagai *asatkāryavāda*. Ini berarti bahwa keberadaan harus meminjam hakikatnya dari penyebabnya, sehingga menjadikan hakikatnya sesuatu yang berasal dari sesuatu yang di luar dirinya, dikenal sebagai hakikat ekstrinsik (*parabhāva*). Hakikat ekstrinsik dapat juga diterjemahkan sebagai eksistensi bergantung.
4. Pembagian ke dalam empat jenis kondisi ini ditafsirkan oleh beberapa komentator sebagai pandangan dari pihak lawan yang akan disanggah secara berurutan pada pada bait 7 hingga bait 10 .
5. Secara harfiah *kriya* berarti “kerja” atau “aktivitas,” dalam konteks ini adalah aktivitas yang menyebabkan sebab dan kondisi menghasilkan jenis akibat yang tepat. Misalnya ketika benih ditanam di tanah lembab hangat barulah muncul kecambah, oleh sebab itu kecambah tidak muncul dari batu. Namun bila aktivitas ini adalah hasil dari kemunculan kondisi secara bersamaan, dan dengan demikian dapat dikatakan memiliki kondisi tersebut, maka kemungkinan hal tersebut terjadi saat kondisi ini digabungkan. Namun apakah ini sebelum atau sesudah akibat tersebut muncul? Bila sebelumnya, maka ia bukanlah aktivitas penyebab yang menjadikan suatu peristiwa sebagai suatu aktivitas penyebab. Bila muncul setelahnya, maka karena akibat sudah dihasilkan maka aktivitas penyebab tidak lagi ditemukan.

utpadyate pratīyemān itīme
 pratyayāḥ kila |
 yāvan notpadyata ime tāvan
 nāpratyayāḥ katham || 5 ||

5. Sesuatu disebut sebagai kondisi tatkala kemunculan hal lain bergantung padanya. Ketika hal lain itu belum muncul darinya, bukankah mereka tak dapat disebut sebagai kondisi?

naivāsato naiva sataḥ pratyayo
 'rthasya yujyate |
 asataḥ pratyayaḥ kasya sataś ca
 pratyayena kim || 6 ||

6. Sesuatu tak dapat disebut sebagai kondisi entah apakah obyek [sebagai akibat darinya] belum muncul ataupun telah muncul. Bila [akibatnya] belum muncul, maka ia kondisi dari hal apakah? Bila [akibatnya] sudah muncul, untuk apakah kondisinya?⁶

na san nāsan na sadasan
 dharmo nirvartate yadā |
 katham nirvartako hetur
 evaṃ sati hi yujyate || 7 ||

7. Baik *dharmā*⁷ yang ada, tidak ada, maupun yang ada sekaligus tidak ada, tidak membentuk [akibat]. Lantas bagaimana dalam hal

6. Karena sebabnya belum muncul, lantas mengapa hal tersebut dapat disebut sebagai 'kondisi', karena seperti yang disebutkan di atas sesuatu disebut sebagai kondisi ketika sesuatu muncul darinya. Namun ketika sebabnya telah muncul maka hal yang disebut kondisi tak dibutuhkan lagi.

7. Dharma yang dimaksud di sini adalah realita sejati yang diandaikan memiliki hakikat intrinsik.

ini terdapat sesuatu yang disebut sebagai penyebab pembentuk?⁸

anārambaṇa evāyaṃ san
dharma upadiśyate |
athānārambaṇe dharme kuta
ārambaṇaṃ punaḥ || 8 ||

8. Dharma yang ada sama sekali tanpa landasan obyek. Lantas bagaimana mungkin dharma yang tanpa landasan obyek dapat memiliki landasan obyek?⁹

anutpanneṣu dharmeṣu nirodho
nopapadyate |
nānantaram ato yuktaṃ
niruddhe pratyayaś ca kaḥ || 9 ||

9. Kepadaman tak terjadi ketika dharma belum muncul. Maka tak ada yang dapat disebut sebagai kondisi

8. Penyebab pembentuk (*nirvartakahetu*) tak lain adalah penyebab utama pada bait ketiga tentang empat jenis kondisi, yaitu penyebab yang membentuk satu entitas dari keadaan yang belum menghasilkan akibat ke keadaan yang menghasilkan akibat. Namun dharma sebagai realita sejati yang diandaikan memiliki hakikat intrinsik tidak dapat mengalami perubahan karena keberadaannya hanya terdiri dari perwujudan dari hakikat intrinsiknya. Ia juga tak dapat mengalami perubahan bila tidak ada, karena pada saat itu tidak ada sesuatu yang berfungsi sebagai sasaran perubahan. Adapun pilihan ketiga, bahwa dharma itu ada dan tidak ada, tidak dimungkinkan karena keberadaan dan ketiadaan tak mungkin hadir bersamaan.

9. Landasan obyek (*ālambana-pratyaya*) terkait dengan jenis kondisi kedua pada bait ketiga tentang empat jenis kondisi. Abhidharma mengenali landasan obyek sebagai "semua fenomena" (*sarvadharmah*), yang terkait dengan bagaimana objek eksternal menjadi kondisi untuk munculnya kesadaran perseptual yang mengalaminya. Dengan mengatakan bahwa landasan obyek adalah kondisi bagi munculnya kesadaran yang bergantung pada obyeknya berarti mengatakan kesadaran tidak dapat muncul tanpa objeknya. Ketika kesadaran itu ada, maka tidak benar dikatakan bahwa landasan obyek yang menghasilkannya. Hanya sesuatu yang belum ada yang dapat diproduksi.

langsung-seketika; bila telah padam, bagaimana sesuatu dapat menjadi kondisi?¹⁰

bhāvānām niḥsvabhāvānām na
sattā vidyate yataḥ |
satīdam asmin bhavatīty etan
naivopapadyate || 10 ||

10. Karena segala sesuatu yang tanpa hakikat intrinsik tidak ada, maka “dengan adanya ini, maka muncullah itu” tak akan pernah terjadi.¹¹

10. Kondisi langsung-seketika (*samanantara-pratyaya*) terkait dengan jenis kondisi ketiga pada bait ketiga tentang empat jenis kondisi. Kondisi langsung-seketika dirumuskan oleh para Abhidharmika untuk menjelaskan jenis hubungan tertentu yang tersirat dalam pernyataan Sang Buddha seperti: “Dengan cara ini, para bhikkhu noda batin terkikis seteika (*anantara*),” Menurut para Abhidharmika terdapat hubungan satu kesatuan antara batin (*citta*) dengan faktor batin (*caitta*, *cetāsika*) yang sehingga sebagai momen pikiran (*ksana*), Argumen pada bagian ini membantah kondisi langsung-seketika ini sebagai kondisi dengan mengajukan pertanyaan terkait “kemunculan” dalam konteks demikian. Menurut Nagarjuna kondisi langsung-sekerika tak dapat digambarkan sebagai “kemunculan” (*utpanna*), karena bila mereka belum muncul (*anutpanna*), kepadaman mereka juga tak dapat dibayangkan. Bila kemunculan mereka hanya seketika (begitu muncul langsung padam), mereka tidak dapat berfungsi sebagai kondisi (*pratyaya*).

11. “Dengan adanya ini, maka muncullah itu” (*asmin satīdam bhavati*) adalah rumusan yang digunakan dalam dua belas rangkaian kemunculan bergantung (*pratīyasamutpāda*). Kata “ini” dalam rumusan itu dikonsepkan oleh Para Abhidharmika sebagai kondisi dominan (*adhipati-pratyaya*), jenis kondisi keempat yang disebutkan dalam bait ketiga tentang empat jenis kondisi. Kondisi dominan sebagai penyebab aktif (*karana-hetu*). Karena kondisi dominannya hal ini harus memiliki hakikat intrinsik, sedangkan hal yang muncul bergantung padanya (“itu”) dikaitkan dengan hakikat ekstrinsik Karena tidak mungkin adanya hakikat intrinsik maka kondisi dominan juga tidak mungkin ada.

na ca vyastasamasteṣu
 pratyayeṣv asti tat phalam |
 pratyayebhyaḥ katham tac ca
 bhaven na pratyayeṣu yat || 11 ||

11. Hasil tersebut tidak ada dalam kondisi baik terjadi secara terpisah atau bersama-sama. Lantas bagaimana mungkin sesuatu yang tidak ada dalam kondisi dapat berasal dari kondisi?¹²

athāsad api tat tebhyaḥ
 pratyayebhyaḥ pravartate |
 apratyayebhyo 'pi kasmān
 nābhipravartate phalam || 12 ||

12. Bila sesuatu yang tidak ada [di dalamnya] dihasilkan dari kondisi-kondisi itu, lantas mengapa hasil tersebut tidak juga dimunculkan dari yang bukan kondisinya?

phalam ca pratyayamayaṃ
 pratyayās cāsvayaṃmayāḥ |
 phalam asvamayebhyo yat tat
 pratyayamayaṃ katham || 13 ||

13. Hasil terbentuk dari kondisi-kondisi, namun kondisi-kondisi tak terbentuk dari dirinya sendiri. Lantas bagaimana hasil yang terbentuk dari hal-hal yang tidak terbentuk dari dirinya sendiri terbentuk dari kondisi-kondisi?

12. Mulai dari bait ini hingga bait 14 berisi bantahan terhadap pandangan bahwa hasil atau akibat itu muncul dari kondisi. Bait-bait sebelumnya berkisar pada bantahan terhadap penyebab.

tasmān na pratyayamayam
nāpratyayamayam phalam |
saṃvidyate phalābhāvāt
pratyayāpratyayāḥ kutah || 14 ||

14. Oleh karena itu, tidak ada hasil yang terbentuk dari kondisi maupun hasil yang terbentuk dari bukan kondisi; Bila tidak ada hasil, lantas bagaimana mungkin terdapat kondisi atau bukan kondisi?

Bab Dua

Gatāgataparīkṣā

Tinjauan Mengenai Yang Telah Dilalui, Belum Dilalui, dan Sedang Dilalui¹

gataṃ na gamyate tāvad agataṃ
naiva gamyate |
gatāgatavinirmuktaṃ
gamyamānaṃ na gamyate || 1 ||

1. Karena jalan yang telah dilalui tidak sedang dilalui, demikian pula jalan yang belum dilalui pun tidak sedang dilalui.
Jalan yang saat ini sedang dilalui yang berbeda dari bagian-bagian jalan yang telah dilalui dan belum dilalui pun tidak sedang dilalui.²

-
1. Bab ini menguji dan membongkar gagasan artifisial mengenai hubungan antara aktivitas berjalan dan orang yang berjalan serta kemunculan, keberlangsungan, dan kelenyapannya dalam tiga titik waktu –masa lalu, masa depan, dan masa kini— sebagai yang telah dilalui, belum dilalui, dan sedang dilalui.
 2. Bila aktivitas berjalan atau aktivitas melalui (*gamana*) dimungkinkan ada, maka harus dimungkinkan untuk mengatakan di mana titik tumpu aktivitas gerak akan berlangsung. Hal ini tidak terjadi di bagian jalan yang telah dilalui, karena aktivitas gerak telah berlalu. Juga tidak terjadi pada bagian jalan yang belum dilalui, karena aktivitas gerak masih berada di masa depan atau belum terjadi. Selain itu tidak ada yang saat ini sedang dilalui, karena tidak ada bagian masa kini yang berbeda dari yang telah dilalui dan yang belum dilalui. Untuk menjelaskan mengenai hal ini, kitab komentar *Akutobhayā* menggunakan nyala api pada pelita sebaga analoginya Ketika kita mengatakan bahwa nyala api bergerak, sebenarnya itu adalah rangkaian nyala api yang berkelanjutan dan masing-masing nyala api hanya berlangsung sekejap di satu tempat dan dilanjutkan nyala api baru di

ceṣṭā yatra gatis tatra
 gamyamāne ca sā yataḥ |
 na gate nāgate ceṣṭā gamyamāne
 gatis tataḥ || 2 ||

2. [Bantahan:] Di mana terdapat perpindahan, di situ terdapat aktivitas berjalan. Karena perpindahan berada pada jalan yang sedang dilalui pada *saat ini*, Tidak pada yang telah dilalui pun tidak pada yang belum dilalui, aktivitas berjalan terjadi pada jalan yang sedang dilalui pada saat ini.³

gamyamānasya gamanam
 katham nāmopapatsyate |
 gamyamānam vigamanam yadā
 naivopapadyate || 3 ||

3. [Jawaban:] Bagaimana mungkin beranggapan bahwa aktivitas berjalan berada pada jalan yang saat ini sedang dilalui ketika tidak terdapat jalan yang saat ini sedang dilalui tanpa aktivitas berjalan?⁴

tempat lain. Karena setiap nyala api hanya terjadi di satu tempat tertentu, maka tidak ada yang benar-benar bergerak. Namun lantaran setiap nyala api muncul di tempat yang berbeda dari tempat pendahulunya berada, tampaknya seakan terdapat sesuatu yang permanen sedang bergerak. Karena hanya api sekejap yang nyata, namun sebenarnya tidak ada gerakan, Hanya ketika kita melalui bersama api masa lalu, sekarang, dan masa depan barulah ada ilusi gerak. Penting untuk mengingat contoh ini di sepanjang sisa bab ini karena banyak argumen yang bergantung pada asumsi bahwa tidak ada yang bertahan lebih dari sekejap.

3. Bait ini adalah bantahan terhadap pernyataan pada bait 1.
4. Agar sesuatu menjadi titik tumpu dari yang saat ini sedang dilalui, maka harus terdapat aktivitas berjalan. Sesuatu, katakanlah A, tidak dapat menjadi titik tumpu dari sesuatu yang lain, katakanlah B, kecuali A dan B adalah hal yang

gamyamānasya gamanaṃ yasya
 tasya prasajyate |
 ṛte gater gamyamānaṃ
 gamyamānaṃ hi gamyate || 4 ||

4. Bila engkau mengatakan aktivitas berjalan berada dalam jalan yang saat ini sedang dilalui, maka konsekuensinya sebagai berikut:

bahwa jalan yang sedang dilalui tak memiliki aktivitas berjalan, karena [untukmu] jalan yang saat ini sedang dilalui sedang dilalui.⁵

gamyamānasya gamane
 prasaktaṃ gamanadvayam |
 yena tad gamyamānaṃ ca yac
 cātra gamanaṃ punaḥ || 5 ||

5. Bila aktivitas berjalan berada dalam jalan yang saat ini sedang dilalui, maka terdapat dua aktivitas berjalan sebagai berikut:

[aktivitas berjalan] yang adalah jalan yang saat ini sedang dilalui, di samping [aktivitas berjalan] yang seharusnya berada dalam aktivitas berjalan [itu sendiri].

dvau gantārau prasajyete

6. Bila beranggapan terdapat

terpisah. Pada bait 4–6 berikutnya, Nagarjuna akan menggunakan pemahaman ini untuk menunjukkan bahwa tidaklah tepat untuk mencari aktivitas berjalan atau gerak di masa kini.

5. Karena titik tumpu yang saat ini sedang dilalui dan aktivitas berjalan adalah dua hal terpisah, sebagaimana dalam bait 3, maka titik tumpu itu sendiri harus bebas dari aktivitas berjalan.

prasakte gamanadvaye |
gantāraṃ hi tiraskṛtya gamanaṃ
nopapadyate || 6 ||

dua aktivitas berjalan, maka sebagai akibatnya akan terdapat dua orang yang berjalan, karena tidak mungkin terdapat aktivitas berjalan tanpa ada orang yang berjalan.⁶

gantāraṃ cet tiraskṛtya
gamanaṃ nopapadyate |
gamane 'sati gantātha kuta eva
bhaviṣyati || 7 ||

7. Bila beranggapan bahwa tidak terdapat aktivitas berjalan tanpa orang yang berjalan, lantas bagaimana mungkin terdapat orang yang berjalan ketika tidak ada aktivitas berjalan?

gantā na gacchati tāvad agantā
naiva gacchati |
anyo gantur agantuś ca kas ṛtīyo
'tha gacchati || 8 ||

8. Sama seperti orang yang berjalan itu tak berjalan, demikian pula orang yang tak berjalan itu tak berjalan, lantas siapakah orang ketiga yang ada di sana, selain orang yang berjalan dan yang tak berjalan? Lantas siapakah yang berjalan?⁷

6. Padahal tidak mungkin terdapat dua orang yang berjalan ketika yang berjalan hanya satu orang saja.

7. Argumen sebelumnya lebih terkait mengenai titik tumpu dalam perjalanan, yaitu jalan yang telah dilalui, belum dilalui, dan yang sedang dilalui. Pusat penyelidikan sekarang bergeser ke untuk meninjau pertanyaan soal apakah terdapat sesuatu

gantā tāvad gacchatīti katham
 evopapatsyate |
 gamanena vinā gantā yadā
 naivopapadyate || 9 ||

9. Pertama-tama, bagaimana mungkin orang yang berjalan itu yang melakukan aktivitas berjalan ketika tidak mungkin terdapat orang yang berjalan tanpa adanya aktivitas berjalan?⁸

pakṣo gantā gacchatīti yasya
 tasya prasajyate |
 gamanena vinā gantā gantur
 gamanam icchataḥ || 10 ||

10. Bila engkau meyakini bahwa orang yang berjalan itu yang [menghasilkan aktivitas] berjalan, maka sebagai konsekuensinya: terdapat orang yang berjalan tanpa [menghasilkan aktivitas] berjalan, karena engkau meyakini bahwa sumber aktivitas berjalan adalah orang yang berjalan [itu sendiri].⁹

yang mungkin menjadi pelaku dari aktivitas berjalan. Dalam relasi antara pelaku (orang yang berjalan) dengan perbuatan (aktivitas berjalan), pembahasan berikutnya menolak kemungkinan bahwa pelaku memiliki hakikat intrinsik (bait 10) dan juga menolak kemungkinan hakikat ekstrinsik (bait 11).

8. Bila orang yang berjalan itu adalah akibat yang menghasilkan aktivitas berjalan, maka orang yang berjalan harus ada terlebih dahulu ketimbang aktivitas berjalan. Namun hal ini menjadi tidak mungkin bila aktivitas berjalan yang menentukan hal yang disebut sebagai orang yang berjalan.
9. Pandangan bahwa orang yang berjalan itu adalah orang yang berjalan entah ia melakukan aktivitas berjalan atau tidak melakukan aktivitas berjalan adalah pandangan mengenai hakikat intrinsik, yaitu ketika sesuatu yang muncul karena

gamane dve prasajyete gantā
yady uta gacchati |
ganteti cājyate yena gantā san
yac ca gacchati || 11 ||

11. Bila orang yang berjalan itu merupakan yang benar-benar berjalan, maka sebagai akibatnya terdapat dua aktivitas berjalan: yang dengannya orang yang berjalan disebut sebagai orang yang berjalan dan yang dengannya orang itu menjadi benar-benar berjalan.¹⁰

gate nārabhyate gantum
gantum nārabhyate 'gate |
nārabhyate gamyamāne gantum
ārabhyate kuha || 12 ||

12. Berjalan tidak dimulai di jalan yang telah dilalui pun tidak dimulai di jalan yang belum dilalui, Demikian pula berjalan tidak dimulai di jalan yang saat ini

dirinya sendiri. Menurut Nagarjuna, orang yang berjalan tidak mungkin muncul karena dirinya sendiri.

10. Bagian ini terkait dengan bahwa orang yang berjalan muncul karena hakikat ekstrinsik, yaitu ia menjadi orang yang berjalan ketika ia benar-benar berjalan. Dalam hal ini aktivitas berjalan menjadi hakikat ekstrinsik yang menghasilkan orang yang berjalan. Namun pada poin ini, ketika aktivitas berjalan menjadikang menyebabkan munculnya orang yang berjalan maka hal ini menyiratkan ia memiliki hakikat intrinsiknya sendiri. Maka terdapat aktivitas berjalan yang dengannya sesuatu menjadi sesuatu yang berjalan (aktivitas berjalan sebagai hakikat ekstrinsik dari orang yang berjalan) dan aktivitas berjalan itu sebagai yang “yang benar-benar berjalan” (aktivitas berjalan sebagai hakikat intrinsik dirinya sendiri). Kata “yang benar-benar berjalan” adalah ciri penanda bagi aktivitas berjalan, yaitu sesuatu yang memungkinkan seseorang yang berjalan dapat berjalan. B

sedang dilalui. Lantas dari manakah ia akan dimulai?¹¹

na pūrvam gamanārambhād
gamyamānaṃ na vā gatam |
yatrārabhyeta gamanam agate
gamaṇaṃ kutah || 13 ||

13. Sebelum aktivitas berjalan dimulai, tidak ada jalan yang saat ini sedang dilalui pun tidak ada jalan yang telah dilalui di mana aktivitas berjalan itu dimulai. Lantas bagaimana mungkin aktivitas berjalan dimulai di jalan yang belum dilalui?

gataṃ kiṃ gamyamānaṃ kim
agataṃ kiṃ vikalpyate |
adrśyamāna ārambhe
gamanasyaiva sarvathā || 14 ||

14. Bagaimana mungkin jalan yang telah dilalui, saat ini sedang dilalui, atau yang belum dilalui dapat dibayangkan ketika awal dari aktivitas berjalan sama sekali tak dapat ditemukan?

gantā na tiṣṭhati tāvad agantā
naiva tiṣṭhati |
anyo gantur agantuś ca kas tṛtīyo
'tha tiṣṭhati || 15 ||

15. Pertama-tama, bukan orang yang berjalan yang berhenti pun bukan orang yang tak berjalan yang berhenti.

11. Bait 12-14 membahas soal awal dari aktivitas berjalan dan orang yang berjalan. Permulaan atau awal tidak dapat ditemukan pada ketiga waktu yang diterapkan sehubungan dengan berjalan –yang telah dilalui (masa lalu), yang belum dilalui (masa depan), dan sedang dilalui (masa kini)— maka awal dari perjalanan tidak nyata.

Lantas siapakah orang ketiga selain dari orang yang berjalan dan orang yang tak berjalan yang berhenti?¹²

gantā tāvat tiṣṭhatīti katham
evopapatsyate |
gamanena vinā gantā yadā
naivopapadyate || 16 ||

16. Pertama-tama, bagaimana mungkin bahwa orang yang berjalan itu yang berhenti ketika tidak beranggapan bahwa terdapat orang yang berjalan tanpa aktivitas berjalan?¹³

na tiṣṭhati gamyamānān
na gatān nāgatād api |
gamaṇaṃ saṃpravṛttiś ca
nivṛttiś ca gateḥ samā || 17 ||

17. Orang yang berjalan tidak disebut sebagai “berhenti” ketika ia berada di jalan yang saat ini sedang dilalui, yang telah dilalui, atau pun yang belum dilalui. Sama seperti halnya yang berlaku untuk aktivitas berjalan juga berlaku untuk permulaan dan akhir dari

12. Bait 15-17 membahas soal berhentinya berjalan. Orang yang berhenti tidak sama dengan orang yang tidak berjalan, karena untuk berhenti seseorang itu harus berjalan. Namun karena orang yang berjalan sedang berjalan maka tidak mungkin ia disebut berhenti.

13. Berhubungan dengan bila “orang yang berjalan” memiliki hakikat intrinsik yang terpisah dari “aktivitas berjalan,” sehingga dengan demikian ia tetap ada tanpa aktivitas berjalan, sehingga konsep “berhenti” tak dapat diterapkan padanya.

aktivitas berjalan.¹⁴

yad eva gamanam gantā sa
 eveti na yujyate |
 anya eva punar gantā gater iti na
 yujyate || 18 ||

18. Tidaklah benar untuk mengatakan bahwa orang yang berjalan identik dengan aktivitas berjalan; atau, sekali lagi, tidaklah benar untuk mengatakan bahwa orang yang berjalan dan aktivitas berjalan adalah terpisah.

yad eva gamanam gantā sa eva
 hi bhaved yadi |
 ekibhāvaḥ prasajyeta kartuḥ
 karmaṇa eva ca || 19 ||

19. Bila aktivitas berjalan dan orang yang berjalan itu identik, maka dengan demikian pelaku dan perbuatan menjadi satu.¹⁵

anya eva punar gantā gater
 yadi vikalpyate |
 gamanam syād ṛte gantur gantā
 syād gamanād ṛte || 20 ||

20. Sebaliknya, bila orang yang berjalan dianggap terpisah dari aktivitas berjalan, maka akan terdapat aktivitas berjalan tanpa orang yang

14. Nagarjuna menolak bahwa konsep mulai, menetap, dan berhentinya berjalan dapat terbukti keberadaannya dalam tiga titik waktu masa lalu, masa depan, dan masa kini.

15. Para komentator menggunakan contoh pemotong dan aktivitas memotong. Yang berfungsi sebagai pemotong tidak dapat identik dengan tindakan memotong yang ia lakukan. Dengan cara yang sama, orang yang berjalan dan tindakan berjalan tidak mungkin identik.

berjalan, dan orang yang berjalan tanpa aktivitas berjalan.¹⁶

ekībhāvena vā siddhir
nānābhāvena vā yayoh |
na vidyate tayoh siddhiḥ katham
nu khalu vidyate || 21 ||

21. Bila keduanya tidak dapat ditetapkan sebagai identik atau terpisah, lantas bagaimana mungkin keduanya ditetapkan sama sekali?

gatyā yayājyate gantā gatim
tām sa na gacchati |
yasmān na gatipūrvō 'sti kaś cid
kiṃ ciddhi gacchati || 22 ||

22. Seseorang yang berjalan tidak mendapatkan hal yang dengannya ia disebut sebagai orang yang berjalan, karena orang yang berjalan tidak ada sebelum ia berjalan; ketika seseorang secara benar-benar berjalan ke suatu tempat.

gatyā yayājyate gantā
tato 'nyām sa na gacchati |
gatī dve nopapadyete yasmād
ekatra gantari || 23 ||

23. Seorang yang berjalan tidak mendapatkan berjalan yang dengannya sesuatu selain yang berjalan itu disebut orang yang berjalan, karena tidak dapat dianggap

16. Sebagian besar argumen di atas adalah terkait dengan poin ini, di mana pelaku dan perbuatan masing-masing menjadi entitas dengan hakikat intrinsiknya sendiri-sendiri. Pandangan ini sudah pasti tidak mungkin terjadi.

bahwa terdapat dua berjalan ketika hanya satu orang yang berjalan.

sadbhūto gamanaṃ gantā
triprakāraṃ na gacchati |
nāsadbhūto 'pi gamanaṃ
triprakāraṃ sa gacchati || 24 ||

24. Orang berjalan yang nyata tidak melakukan salah satu dari ketiga jenis berjalan tersebut.

Orang berjalan yang tidak nyata juga tidak melakukan salah satu dari ketiga jenis berjalan tersebut.¹⁷

gamaṇaṃ sadasadbhūtaḥ
triprakāraṃ na gacchati |
tasmād gatiś ca gantā ca
gantavyaṃ ca na vidyate || 25 ||

25. Orang berjalan yang nyata sekaligus tidak nyata tidak melakukan salah satu dari ketiga jenis gerak tersebut. Dengan demikian tidak ada berjalan, tidak ada orang yang berjalan, dan tidak ada tempat yang dituju.¹⁸

17. “Ketiga jenis” berjalan adalah berjalan di jalan yang telah dilalui, di jalan yang belum dilalui, dan jalan yang saat ini sedang dilalui. “Orang berjalan yang nyata” adalah hal yang dipertanyakan selama tinjauan pada bab ini, bahwa tidak ada orang yang berjalan yang benar-benar nyata. Dengan demikian bahwa kalau ia tidak nyata maka ia tak mungkin eksis pada ketiga jenis yang disebutkan di atas.

18. Orang yang nyata sekaligus tidak nyata tidak mungkin terjadi karena sifat kontradiktif itu. Dalam bab ini tidak terdapat argumen khusus tentang tidak adanya tujuan. Namun hal ini telah jelas dengan sendirinya, karena tujuan adalah tempat uang akan dituju oleh orang yang berjalan, sehingga degan tanpa ada orang yang berjalan yang nyata maka tidak akan ada hal seperti tujuan.

Bab Tiga

Cakṣurādīndriyaparīkṣā

Tinjauan Mengenai Mata dan Alat Indra Lainnya

darśanaṃ śravaṇaṃ ghrāṇaṃ
rasanaṃ sparśanaṃ manaḥ |
indriyāṇi ṣaḍ eteṣāṃ
draṣṭavyādīni gocaraḥ || 1 ||

1. Penglihatan, pendengaran, pengecapan, penciuman, sentuhan, dan indra pikiran (*manas*) adalah keenam indra; obyek penglihatan dan seterusnya adalah landasannya.¹
-

svam ātmānaṃ darśanaṃ hi tat
tam eva na paśyati |
na paśyati yad ātmānaṃ kathaṃ
drakṣyati tat parān || 2 ||

2. Tidak ada cara yang memungkinkan untuk penglihatan melihat dirinya sendiri. Bila penglihatan tidak melihat dirinya sendiri, lantas bagaimana ia dapat melihat hal lain?²

-
1. Obyek penglihatan (*draṣṭavya*) atau bentuk yang tampak (*rūpa*). Ini terkait dengan gagasan mengenai dua belas *āyatana*, yang membagi realitas menjadi enam indra dan landasannya masing-masing.
 2. Karena bila penglihatan memiliki hakikat intrinsik, yang berarti penglihatan dihasilkan oleh dirinya sendiri tanpa hal lain, maka ia semestinya dapat melihat dirinya sendiri. Namun karena ia tak dapat melihat dirinya sendiri, maka ia tak memiliki hakikat intrinsik. Hal yang tanpa hakikat intrinsik tak akan mungkin menghasilkan hal lain juga, yang berarti penglihatan tak dapat menghasilkan penglihatan akan obyek lain.

na paryāpto 'gnidrṣṭānto
darśanasya prasiddhaye|
sadarśanaḥ sa pratyukto
gamyamānagatāgataiḥ || 3 ||

3. Contoh dengan api tidak cukup untuk pembuktian mengenai penglihatan. Sudah barang tentu, bersama dengan penglihatan, juga telah terbantahkan dalam tinjauan mengenai “yang saat ini sedang dilalui, yang telah dilalui, dan yang belum dilalui.”³

nāpaśyamānaṃ bhavati yadā
kiṃ cana darśanam |
darśanam paśyatīty evaṃ katham
etat tu yujyate || 4 ||

4. Tidak terdapat penglihatan apapun ketika tidak terdapat [aktivitas] melihat, Lantas bagaimana mungkin benar untuk mengatakan bahwa “penglihatan yang melihat”?⁴

paśyati darśanam naiva naiva
paśyaty adarśanam |

5. Penglihatan tidak melihat, begitu juga yang bukan

-
3. Penjelasan dalam kita komentar *Akutobhayā* yaitu bahwa sama seperti aktivitas berjalan tak ditemukan dalam yang telah dilalui, yang belum dilalui, atau yang saat ini sedang dilalui, demikian juga aktivitas membakar tidak ditemukan dalam yang telah bakar, yang belum terbakar, atau saat ini sedang terbakar. Hubungan antara api dan bahan bakar dibahas secara sistematis dalam Bab 10.
4. Penglihatan bergantung pada aktivitas melihat untuk dapat menghasilkan penglihatan, sehingga tanpa aktivitas melihat ia tak ada penglihatan. Dengan demikian penglihatan tidak memiliki hakikat intrinsik pada dirinya sendiri dan bergantung pada aktivitas melihat (hakikat ekstrinsik) untuk muncul.

vyākhyāto darśanenaiva draṣṭā
cāpy avagamyatām || 5 ||

penglihatan tidak melihat.⁵
Seseorang harus memahami
bahwa soal “orang yang
melihat” dapat dijelaskan
dengan cara yang
sama seperti mengenai
“penglihatan.”⁶

draṣṭā nāsty atiraskṛtya
tiraskṛtya ca darśanam |
draṣṭavyam darśanam caiva
draṣṭary asati te kutaḥ || 6 ||

6. Tidak terdapat orang yang
melihat dengan atau pun
tanpa penglihatan.
Bila orang yang melihat
tidak ada, bagaimana
mungkin terdapat
obyek penglihatan dan
penglihatan?

draṣṭavyadarśanābhāvād
vijñānādicatuṣṭayam |
nāstity upādānādīni bhaviṣyanti

7. Karena tidak adanya
penglihatan dan obyek
penglihatan, keempatnya,

5. Namun tidak benar untuk mengatakan bahwa aktivitas melihat itu yang menyebabkan penglihatan itu terbentuk. Karena dengan demikian tersirat pengandaian bahwa penglihatan dan aktivitas melihat adalah dua entitas yang berdiri sendiri-sendiri, sehingga dengan demikian terdapat hal yang bukan penglihatan yang dapat melihat. Namun hal ini tak mungkin terjadi. Oleh karena itu dikatakan “penglihatan tidak melihat, begitu juga yang bukan penglihatan tidak melihat.” Kata “penglihatan tidak melihat” artinya adalah penglihatan tidak disebabkan oleh hakikat instrinsik, sedangkan kata “yang bukan penglihatan tidak melihat” terkait dengan penglihatan yang tidak disebabkan oleh hakikat ekstrinsik
6. Tinjauan seperti hubungan antara penglihatan dan aktivitas melihat juga dapat diterapkan pada hubungan antara orang yang melihat dan penglihatan.

punaḥ katham || 7 ||

yang terdiri dari kesadaran dan seterusnya, tidak ada.⁷ Lantas bagaimana mungkin kemelekatan dan seterusnya akan terjadi?⁸

vyākhyātaṃ śravaṇaṃ ghrāṇaṃ
rasanaṃ sparśanaṃ manaḥ |
darśanenaiva jānīyāc
chrotṣrotavyakādi ca || 8 ||

8. Seseorang harus tahu bahwa pendengaran, penciuman, pengecapan, sentuhan, dan indra pikiran telah diuraikan melalui penglihatan; demikian pula orang yang mendengar dan objek yang didengar, dan seterusnya.

7. Keempatnya adalah kesadaran, kontak, perasaan, dan kemelekatan, yang seterusnya kemudian mengkondisikan terbentuknya kemelekatan (*upādāna*), mengikut urutan mata rantai rangkaian kemunculan bergantung

8. “Kemelekatan dan seterusnya” adalah rangkaian kemunculan bergantung.

Bab Empat

Skandhaparīkṣā

Tinjauan Mengenai Skandha

rūpakāraṇanirmuktaṃ na
rūpaṃ upalabhyate |
rūpeṇāpi na nirmuktaṃ
dṛśyate rūpakāraṇam || 1 ||

1. Wujud fisik (*rūpa*) tidak ditemukan terpisah dari penyebab wujud fisik.¹ Demikian pula penyebab wujud fisik tidak terlihat terpisah dari wujud fisik.²
-

rūpakāraṇanirmukte rūpe
rūpaṃ prasajyate |

2. Bila wujud fisik terpisah dari penyebab wujud fisik, maka dengan demikian wujud fisik

-
1. Menurut Abhidharma, skandha *rūpa* terdiri dari lima landasan indra (*āyatana*) yang terdiri dari wujud tampak, suara, sentuhan, rasa, dan bau. Penyebab dari skandha *rūpa* adalah empat unsur (*mahābhūta*), yaitu air, api, angin, dan tanah. Keempat unsur muncul dalam wujud partikel, dan partikel dari satu jenis selalu disertai dengan partikel dari tiga jenis lainnya. Mereka dikatakan sebagai penyebab *rūpa* dalam artian bahwa wujud fisik dan seterusnya tidak pernah terbentuk tanpa kemunculan keempat unsur. Dengan demikian, keempat unsur berfungsi sebagai landasan terbentuknya fenomena yang menyusun *rūpa*; peran kausal mereka adalah menjadi semacam penyebab material.
 2. Para Abhidharmika mendefinisikan keempat unsur sebagai substansi yang memiliki corak intrinsik (*svalaksana*) yang mengacu pada hakikat intrinsik yang berfungsi sebagai penyebab, sedangkan skandha *rūpa* adalah corak yang muncul dari hakikat intrinsik itu. Bagi Nagarjuna pandangan bahwa wujud fisik yang terpisah dari penyebab wujud fisik (*rupa-karana*), yaitu keempat unsur (*mahabhuta*), demikian, tidak dapat diterima. Demikian pula, penyebab wujud fisik yang berbeda dari wujud fisik juga tidak dialami. Di sini tidak ada penolakan terhadap keberadaan wujud fisik, tetapi hanya penolakan terhadap gagasan bahwa terdapat landasan yang tak terlihat dari wujud fisik.

āhetukaṃ na cāsty arthaḥ kaścid
āhetukaḥ kva cit || 2 ||

tanpa penyebab;
namun tidak ada objek apapun
yang sama sekali tanpa
penyebab.³

rūpeṇa tu vinirmuktaṃ yadi
syād rūpakāraṇaṃ |
akāryakaṃ kāraṇaṃ syād nāsty
akāryaṃ ca kāraṇaṃ || 3 ||

3. Selain itu, bila penyebab
wujud fisik terpisah dari
wujud fisik,
maka penyebabnya akan
tanpa akibat; namun tidak ada
penyebab yang tanpa akibat.⁴

rūpe saty eva rūpasya kāraṇaṃ
nopapadyate |
rūpe 'saty eva rūpasya kāraṇaṃ
nopapadyate || 4 ||

4. Bila wujud fisik telah ada,
maka ia tak memiliki penyebab
wujud fisik.
Jika wujud fisik belum ada,
maka ia tak memiliki penyebab
wujud fisik.⁵

-
3. Bila wujud fisik terpisah dari penyebabnya, yaitu keempat unsur, maka wujud fisik dapat menjadi ada secara mandiri dari mereka. Hal ini akan sama seperti secarik kain yang ada secara terpisah dari sebuah tembikar. Namun fakta bahwa tembikar dan kain itu ada secara terpisah itulah yang membuat bahwa kain tersebut bukanlah akibat dari keberadaan tembikar tersebut. Oleh karena itu keberadaan wujud fisik tak akan membutuhkan keempat unsur, seperti halnya keberadaan kain bukan karena tembikar itu.
4. Sama dengan contoh kain dan tembikar di atas, namun dengan penekanan bahwa suatu sebab dapat disebut sebagai “sebab” apabila menghasilkan akibat.
5. Bila keempat unsur adalah penyebab wujud fisik, mereka pasti penyebabnya baik ketika wujud fisik telah ada atau ketika belum ada. Namun sesuatu tak bisa menjadi penyebab dari sesuatu telah ada. Karena penyebab bagi sesuatu yang telah ada tidak ada gunanya lagi, karena hal tersebut telah ada. Sebaliknya, bila akibatnya belum ada, bagaimana dapat dikatakan sesuatu sebagai penyebabnya? Karena akibatnya belum ada, maka sesuatu tidak dapat disebut sebagai penyebab.

niṣkāraṇaṃ punā rūpaṃ naiva
naivopapadyate |
tasmād rūpagatān kāmścin na
vikalpān vikalpayet || 5 ||

5. Namun sama sekali tidak berarti bahwa wujud fisik menjadi ada tanpa penyebab — tidak sama sekali. Oleh karena itu, seseorang tidak boleh memaksakan konsep apa pun pada wujud fisik.

na kāraṇasya sadṛśaṃ kāryam
ity upapadyate |
na kāraṇasyāsadrśaṃ kāryam
ity upapadyate || 6 ||

6. Ini tak berarti bahwa akibatnya menyerupai penyebabnya. Ini tak berarti bahwa akibatnya tak menyerupai penyebabnya.⁶

vedanācittasaṃjñānāṃ
saṃskārāṇāṃ ca sarvaśaḥ |
sarveṣāṃ eva bhāvānāṃ
rūpeṇaiva samaḥ kramaḥ || 7 ||

7. Perasaan, kesadaran, persepsi, dan faktor pembentuk, secara keseluruhan— sesungguhnya semuanya yang ada harus dipertimbangkan dengan cara yang sama seperti wujud fisik.

vigrahe yaḥ parihāraṃ kṛte

8. Ketika terdapat pembedahan

6. Bila akibatnya menyerupai penyebabnya, contohnya kita hanya dapat membuat tembikar dari tanah liat tapi bukan dari susu. Bila akibatnya tak menyerupai penyebabnya, contohnya kita menghasilkan keju padat dari susu cair.

śūnyatayā vadet |
sarvaṃ tasyāparihṛtaṃ samaṃ
sādhyena jāyate || 8 ||

(*vigraha*) dengan landasan kekosongan, semuanya yang menjadi kesangsian (*parihāra*) bukan kesangsian lagi, karena telah terjawab dengan sendirinya.

vyākhyāne ya upālabhaṃ
kr̥te śūnyatayā vadet |
sarvaṃ tasyānupālabdhaṃ
samaṃ sādhyena jāyate || 9 ||

9. Ketika terdapat penjelasan (*vyākhyāna*) dengan landasan kekosongan, semuanya yang menjadi kritik (*upālabha*) bukan lagi kritik, karena telah terjawab dengan sendirinya.⁷

7. Bait 8 dan 9 hanya berbeda pada penggunaan pasangan istilah *vigraha-parihāra* dan *vyākhyāna-upālabha*. Dalam hal ini analisa dan penjelasan dilakukan berdasarkan kekosongan (*śūnyata*). Namun kata “kekosongan” sama sekali tidak muncul pada bab ini kecuali pada bait 8 dan 9. Pada bab ini penjelasan diberikan atas dasar rangkaian kemunculan saling bergantungan" (*pratityasamutpada*). "Kekosongan" menjadi padanan dari "kemunculan bergantungan," "penjelasan berdasarkan rangkaian kemunculan bergantungan" akan oleh karena itu sama dengan "penjelasan berdasarkan kekosongan." Berdasarkan kekosongan, tinjauan Nagarjuna menggunakan tetralemma (*catuṣkoṭi*) yang telah meliputi semua kemungkinan penalaran yang juga meliputi penalaran yang menyangsikan dan membantahnya.

Bab Lima

Dhātuparīkṣā

Tinjauan Mengenai Unsur

nākāśaṃ vidyate kiṃ cit
pūrvam ākāśalakṣaṇāt |
alakṣaṇaṃ prasajyeta syāt
pūrvaṃ yadi lakṣaṇāt || 1 ||

1. Ruang sama sekali tidak ada sebelum ciri penentu ruang. Bila ruang ada sebelum ciri penentunya, maka ia akan menjadi keberadaan yang tanpa ciri penentu.¹
-

alakṣaṇo na kaścic ca bhāvaḥ
saṃvidyate kva cit |
asaty alakṣaṇe bhāve kramatām
kuha lakṣaṇam || 2 ||

2. Tidak ada yang namanya keberadaan yang tanpa ciri penentu. Suatu keberadaan yang tanpa ciri penentu menjadi tidak nyata, lantas apa fungsi dari ciri penentu?
-

nālakṣaṇe lakṣaṇasya pravṛttir
na salakṣaṇe |
salakṣaṇālakṣaṇābhyām nāpy
anyatra pravartate || 3 ||

3. Tidak ada fungsi dari ciri penentu entah penyandanginya tanpa ciri penentu atau pun dengan

1. Menurut Para Abhidarmika, *dhātu* adalah nyata, yang berarti ruang memiliki sifat intrinsiknya sendiri, yang di sini disebut “ciri penentu” (*lakṣaṇa*), yang kadang-kadang juga diterjemahkan sebagai corak umum. Ciri penentu ruang dikatakan adalah tanpa-halangan: bila terdapat ruang antara meja dan dinding, maka seseorang dapat meletakkan sesuatu di sana tanpa ada halangan dari ruang tersebut. Tinjauan dalam bab ini adalah hubungan antara entitas ruang dan ciri penentunya tanpa halangan.

ciri penentu.

Ia hanya dapat memiliki fungsi hanya ketika [terdapat kemungkinan] ada atau tanpa ciri penentu.²

lakṣaṇāsampravṛttau ca na
lakṣyam upapadyate |
lakṣyasyānupapattau ca
lakṣaṇasyāpy asaṃbhavaḥ || 4 ||

4. Bila ciri penentu tidak memiliki fungsi, maka penyandang ciri penentu tidak menempel padanya. Bila penyandang ciri penentu tidak menempel padanya, maka ciri penentu juga menjadi tidak mungkin.³

2. Karena semua keberadaan dikatakan telah memiliki ciri penentunya, seperti yang diyakini Para Abhidharmika, maka membahas soal yang tanpa ciri penentu menjadi tidak relevan lagi. Bila demikian, maka gagasan tentang ada atau tidak adanya ciri penentu menjadi tidak relevan lagi. Ketika pembahasan soal ada atau tidak adanya ciri penentu tidak relevan lagi, maka gagasan tentang ciri penentu menjadi tidak ada gunanya lagi.
3. Kegunaan ciri penentu adalah untuk menentukan ciri dari penyandanginya. Dalam perumpamaan tentang ruang, ini berarti ciri penentu membuat ruang memiliki ciri tanpa halangan. Dengan demikian kegunaan ini mensyaratkan adanya penyandang yang memiliki kegunaan itu, dan penyandang itu (yang keberadaannya mendahului fungsi penentu) itu sendiri mungkin tanpa ciri penentu ataupun dengan ciri penentu. Karena tidak ada yang namanya ruang tanpa ciri penentunya, maka kemungkinan kemungkinan pertama dikesampingkan. Dengan demikian ciri penentu akan akan menjadi berlebihan. Karena ruang sudah tanpa halangan sedari awalnya, mengapa ia membutuhkan sesuatu yang lain untuk membuatnya menjadi seperti itu? Karena ciri penentu tak dibutuhkan, maka juga tidak ada penyandang ciri penentu. Dengan tidak adanya penyandang ciri penentu, maka ciri penentu juga tak mungkin ada.

tasmān na vidyate lakṣyaṃ
 lakṣaṇaṃ naiva vidyate |
 lakṣyalakṣaṇanirmukto naiva
 bhāvo 'pi vidyate || 5 ||

5. Oleh karena itu, tidak ada penyandang ciri penentu pun tidak tanpa ciri penentu. Sesungguhnya tiada apapun yang terjadi tanpa penyandang ciri penentu dan ciri penentu.⁴

avidyamāne bhāve ca
 kasyābhāvo bhaviṣyati |
 bhāvābhāvavidharmā ca
 bhāvābhāvāv avaiti kaḥ || 6 ||

6. Ketika keberadaan itu tidak nyata, dengan demikian lantas hal apakah yang akan menjadi ketiadaan? Bila keberadaan dan ketiadaan adalah sifat yang saling bertentangan; lantas siapakah yang mengenali sesuatu itu sebagai keberadaan atau ketiadaan?⁵

tasmān na bhāvo nābhāvo na
 lakṣyaṃ nāpi lakṣaṇam |

7. Oleh karena itu, ruang bukan keberadaan pun

-
4. Ruang tidak dapat menjadi keberadaan yang secara hakiki nyata, karena kita tidak dapat memahami ruang sebagai penyandang ciri penentu ataupun tanpa halangan sebagai ciri penentu.
5. Menyangkal bahwa ruang itu ada tak sama dengan menegaskan bahwa ruang itu tidak ada. Untuk menegaskan ketiadaan ruang, seseorang harus dapat menentukan ruang itu seperti apa. Seperti yang dikatakan oleh Buddhapalita, “Ketiadaan dari keberadaan yang manakah?” Kita tidak dapat mengatakan seperti apa ruang yang pada hakiki itu. Selain itu, tidak ada kemungkinan ketiga selain mengatakan bahwa ruang itu ada dan mengatakan bahwa ruang itu tidak ada. Dengan demikian rupanya tidak ada pernyataan tentang ruang yang secara hakiki benar.

ākāśam ākāśasamā dhātavaḥ
pañca ye 'pare || 7 ||

bukan ketiadaan, bukan
penyandang ciri penentu
pun bukan ciri penentu itu
sendiri.

Demikian pula kelima unsur⁶
lainnya sama seperti ruang.

astitvaṃ ye tu paśyanti
nāstitvaṃ cālpabuddhayaḥ |
bhāvānāṃ te na paśyanti
draṣṭavyopaśamaṃ śivam || 8 ||

8. Namun orang-orang dengan kecerdasan rendah yang melekat pada keberadaan dan ketiadaan sehubungan dengan segala sesuatu, mereka tidak melihat kepadaman yang berfaedah dari yang tampak.⁷

6. Kelima unsur (*dhātu*) lainnya adalah api, air, tanah, udara, dan kesadaran.

7. Menurut kitab komentar *Akutoḥayā*, “kepadaman yang berfaedah” adalah *nirvāṇa*, yang merupakan padamnya kesalahmengertian dualistik. Kesimpulan yang bisa ditarik dari ini adalah bahwa mereka yang mencari *nirvāṇa* harus berhenti untuk mencari suatu realitas hakiki dalam bentuk apapun. Bukan karena kecerdasan yang tidak mampu menjangkau sifat hakiki dari realitas, namun justru karena gagasan tentang sifat hakiki realitas itu sendiri yang bermasalah.

Bab Enam

Rāgaraktaparīkṣā

Tinjauan Mengenai Keinginan dan Orang Yang Menginginkan

rāgād yadi bhavet pūrvaṃ rakto
rāgatiraskṛtaḥ |
taṃ pratītya bhaved rāgo rakte
rāgo bhavet sati || 1 ||

1. Bila keberadaan orang yang menginginkan mendahului keinginan dan tanpa keinginan, maka keinginan akan bergantung padanya; ketika terdapat orang yang menginginkan, maka keinginan akan ada.

rakte 'sati punā rāgaḥ kuta eva
bhaviṣyati |
sati vāsati vā rāge rakte 'py eṣa
samaḥ kramaḥ || 2 ||

2. Namun bagaimana keinginan itu sendiri akan muncul bila tidak ada orang yang menginginkan? Entah apakah keinginan itu ada atau tidak ada, penyelidikan terhadap orang yang menginginkan juga akan berlangsung dengan cara yang sama.

sahaiva punar udbhūtir na yuktā
rāgaraktayoḥ |

3. Namun selain itu, tidak mungkin keinginan dan orang yang menginginkan muncul

bhavitām rāgaraktau hi
nirapekṣau parasparam || 3 ||

bersamaan;
bila demikian maka
keinginan dan orang yang
menginginkan akan saling
mandiri satu sama lain.

naikatve sahabhāvo 'sti na
tenaiva hi tat saha |
pṛthaktve sahabhāvo 'tha kuta
eva bhaviṣyati || 4 ||

4. Bila ada penyatuan [keadaan dan subyek] tidak ada kemunculan bersamaan; tidak ada hal yang dengannya segala sesuatu menyatu. Bila ada pemisahan, bagaimana mungkin terdapat kemunculan bersamaan?

ekatve sahabhāvaś cet syāt
sahāyaṃ vināpi saḥ |
pṛthaktve sahabhāvaś cet syāt
sahāyaṃ vināpi saḥ || 5 ||

5. Bila terdapat kemunculan bersamaan dalam kejadian penyatuan, maka hal itu mungkin terjadi tanpa salah satu hubungan. Bila terdapat kemunculan bersamaan dalam kejadian pemisahan, maka hal itu juga akan mungkin terjadi tanpa salah satu hubungan.¹

1. Misalkan ada hubungan kemunculan bersamaan antara A dan B. Maka baik A dan B sebenarnya hanyalah satu hal ("kejadian penyatuan") atau keduanya adalah hal-hal yang terpisah. Bila mereka adalah satu hal, maka kemunculan bersamaan A dan B akan benar-benar hanya kemunculan bersama dari satu hal, yaitu A. Namun kemunculan bersamaan adalah hubungan antara dua hal yang bersifat acak. Tidak masuk akal untuk mengatakan bahwa hubungan ini berlaku antara sesuatu dan

ṛṭhaktve sahabhāvaṣ ca yadi
 kiṃ rāgaraktayoḥ |
 siddhaḥ ṛṭhakṛṭhagbhāvaḥ
 sahabhāvo yatas tayoh || 6 ||

6. Dalam kasus pemisahan, bila muncul bersamaan, lantas bagaimana mungkin keinginan dan orang yang menginginkan dibentuk sebagai terpisah satu sama lain, atas dasar apakah dimungkinkan terjadinya kemunculan bersama dari keduanya?²

siddhaḥ ṛṭhakṛṭhagbhāvo
 yadi vā rāgaraktayoḥ |
 sahabhāvaṃ kim artham tu
 parikalpayase tayoh || 7 ||

7. Bila dibentuk bahwa keinginan dan orang yang menginginkan adalah terpisah, lantas apa gunanya kemunculan bersama yang engkau andaikan terjadi di antara mereka?

ṛṭhag na sidhyatīty evaṃ
 sahabhāvaṃ vikāṅkṣasi |
 sahabhāvaprasiddhyartham

8. Dengan mengatakan bahwa yang satu tidak dibentuk terpisah dari yang lain,

dirinya sendiri. Bila pada kejadian A dan B terpisah, maka akan memungkinkan untuk masing-masing muncul secara terpisah dari yang lain. Bila kemunculan bersamaan dengan B adalah benar-benar keadaan A, maka saat A muncul terpisah dari B, maka seharusnya keadaan kemunculan bersamaan dengan B, ini hal yang tidak masuk akal.

2. Komentar dari Candrakirti mengutip kasus sapi dan kuda sebagai contoh dari dua hal yang mungkin terjadi bersamaan. Namun ini adalah dua hal yang terpisah karena masing-masing dapat terjadi secara mandiri satu sama lain. Menurutnya keinginan dan orang yang tidak menginginkanterjadi secara terpisah, sehingga mereka mungkin dikatakan tidak terjadi bersamaan.

pr̥thaktvaṃ bhūya icchasi || 8 ||

engkau mengarah pada kemunculan bersamaan. Kendati demikian, engkau mengandaikan pemisahan demi membentuk kemunculan bersamaan.³

pr̥thagbhāvāprasiddheś ca sahabhāvo na sidhyati | katamasmin pr̥thagbhāve sahabhāvaṃ satīcchasi || 9 ||

9. Bila pemisahan tidak dibentuk, maka kemunculan bersamaan tidak dibentuk. Bila terdapat pemisahan antara keduanya, di manakah engkau mengandaikan kemunculan bersamaan?

evaṃ raktena rāgasya siddhir na saha nāsaha | rāgavat sarvadharmāṇaṃ siddhir na saha nāsaha || 10 ||

10. Dengan demikian, terdapat pembentukan keinginan entah apakah tidak bersama dengan orang yang menginginkan atau pun terpisah dari orang yang menginginkan. Sama dengan keinginan, demikian pula untuk semua dharma, tidak ada pembentukan bersama atau pun terpisah.

3. Untuk mengatakan bahwa keduanya terjadi bersamaan, pertama-tama kita harus membentuk bahwa keduanya adalah keberadaan yang terpisah dan berbeda. Namun, setelah melakukannya, seseorang dengan demikian merusak kemungkinan kemunculan bersamaan.

Bab Tujuh

Saṃskṛtaparīkṣā

Tinjauan Mengenai Dharma Berkondisi

yadi saṃskṛta utpādas tatra
yuktā trilakṣaṇī |
athāsaṃskṛta utpādaḥ katham
saṃskṛtalakṣaṇam || 1 ||

1. Bila kemunculan berkondisi, maka ketiga corak [muncul, menetap, dan padam] berlaku untuknya. Namun bila kemunculan tidak berkondisi, bagaimana mungkin ia menjadi corak berkondisi?¹
-

utpādādyās trayo vyastā nālam
lakṣaṇakarmani |
saṃskṛtasya samastāḥ syur
ekatra katham ekadā || 2 ||

2. Bila ketiganya yang terdiri dari muncul, dan seterusnya, terjadi secara terpisah, mereka tak akan dapat berfungsi sebagai corak berkondisi. Bila mereka terjadi bersamaan,

1. Kemunculan sendiri adalah sesuatu yang berkondisi. Bila segala sesuatu yang berkondisi ditandai dengan tiga corak umum, maka kemunculan itu sendiri harus tunduk pada muncul, menetap, dan padam. Menurut kitab komentar *Akutoḥayā*, ini harus ditolak karena mengarah pada kemunduran yang tak terbatas: kemunculan dari kemunculan juga akan tunduk pada kemunculannya sendiri, menetap, dan padam, hingga seterusnya. Menurut Candrakīrti, masalahnya adalah bahwa apa yang seharusnya menjadi corak dharma itu sendiri menjadi dharma lain yang termasuk di antara hal-hal yang ditandai oleh corak kemunculan dan seterusnya. Lantas bagaimana suatu corak dapat menjadi corak bagi dirinya sendiri?

bagaimana mungkin mereka dapat berada di tempat dan waktu yang sama?

utpādashitibhaṅgānām anyat
saṃskṛtalakṣaṇam |
asti ced anavasthaivaṃ nāsti cet
te na saṃskṛtāḥ || 3 ||

3. Bila muncul, menetap, dan padam [masing-masing] memiliki serangkaian corak berkondisi lainnya [yakni muncul, menetap, dan padam], maka akan terdapat kemunduran (*anavastha*) tak terbatas;² Bila tidak demikian, maka mereka tidak akan berkondisi.

utpādotpāda utpādo
mūlotpādasya kevalam |
utpādotpādām utpādo maulo
janayate punaḥ || 4 ||

4. Kemunculan dari kemunculan hanyalah berasal dari kemunculan awal; selanjutnya kemunculan awal-lah yang akan menghasilkan

2. Kemunduran tak terbatas di sini adalah bila masing-masing dari muncul, menetap dan padam memiliki corak muncul menetap dan padam, dan seterusnya masing-masing memiliki muncul, menetap, dan padam, hingga diturunkan seterusnya tanpa akhir. Kemunculan memiliki corak muncul, menetap, dan padam, begitu juga menetap memiliki corak muncul, menetap dan padam, dan padam memiliki corak muncul, menetap, dan padam. Sehingga kemunculan dari kemunculan memiliki corak muncul, menetap, dan padam, demikian juga kemenetapan dari kemunculan memiliki corak muncul, menetap, dan padam, serta kepadaman dari kemunculan memiliki corak muncul, menetap, dan padam; dan seterusnya. Pembahasan tentang kemunculan dari kemunculan pada bait berikutnya, bait 4-21, terkait dengan rangkaian kemunduran tanpa akhir ini.

kemunculan dari
kemunculan.³

utpādotpāda utpādo
mūlotpādasya te yadi |
maulenājanitas tam te sa katham
janayiṣyati || 5 ||

5. Bila menurutmu kemunculan dari kemunculan berasal kemunculan awal, lantas bagaimana menurutmu, apakah hal ini, yang tidak dihasilkan oleh kemunculan awal, dapat menghasilkan [kemunculan awal] itu?

sa te maulena janito maulam
janayate yadi |
maulah sa tenājanitas tam
utpādayate katham || 6 ||

6. Bila seperti yang engkau katakan, hal yang dihasilkan oleh kemunculan awal menghasilkan yang awal, yang awal tidak dihasilkan oleh [kemunculan dari kemunculan] itu; lantas bagaimana hal itu dihasilkan?⁴

-
3. Bait ini adalah sanggahan atas pernyataan pada bait-bait sebelumnya. Bahwa agar kemunduran tak terbatas tidak terjadi maka ada satu kemunculan utama yang mendahului kemunculan dari kemunculan.
4. Pertanyaannya adalah bila kemunculan awal dianggap berasal dari kemunculan dari kemunculan, lantas dari mana asal kemunculan dari kemunculan? Bila kemunculan dari kemunculan dikarakan berasal dari yang awal, tidak mungkin yang awal berasal dari kemunculan dari kemunculan; karena hal ini terjebak pada nalar melingkar.

ayam utpādyamānas te kāmam
 utpādayed imam |
 yadīmam utpādayitum ajātaḥ
 śaknuyād ayam || 7 ||

7. Memang, engkau dapat mengatakan bahwa [kemunculan awal] ini ketika sedang menjalani kemunculan akan menghasilkan [kemunculan dari kemunculan] itu dengan sendirinya, bila engkau mengatakan bahwa hal ini, meskipun tidak dihasilkan, mampu menghasilkan kemunculan itu.⁵

pradīpaḥ svaparātmānau
 saṃprakāśayate yathā |
 utpādaḥ svaparātmānāv ubhāv
 utpādayet tathā || 8 ||

8. Sebagaimana cahaya menerangi dirinya sendiri maupun yang lainnya, demikian pula kemunculan menghasilkan baik kemunculan dirinya sendiri maupun yang lainnya.⁶

pradīpe nāndhakāro 'sti yatra
 cāsau pratiṣṭhitaḥ |
 kiṃ prakāśayate dīpaḥ prakāśo hi
 tamovadhaḥ || 9 ||

9. Tidak ada kegelapan baik di dalam terang maupun di tempat penempatannya. Apa yang diterangi oleh cahaya? Sesungguhnya terang adalah pemunahan kegelapan.

5. Bila kemunculan awal berasal dari kemunculan dari kemunculan sementara kemunculan dari kemunculan berasal dari kemunculan awal, maka kemunculan awal harus dapat memulai sesuatu sebelum ia muncul. Hal ini jelas tidak mungkin.

6. Ini adalah argumen lain untuk membantah dengan mengatakan bahwa suatu kemunculan dapat memunculkan dirinya sendiri dan kemunculan lainnya.

katham utpadyamānena
 pradīpena tamo hatam |
 notpadyamāno hi tamaḥ
 pradīpaḥ prāpnute yadā || 10 ||

10. Bagaimana mungkin kegelapan dipunahkan oleh cahaya yang dmunculkan, ketika cahaya yang dimunculkan tidak bersinggungan dengan kegelapan?

aprāpyaiva pradīpena yadi vā
 nihataṃ tamaḥ |
 ihasthaḥ sarvalokasthaṃ sa tamo
 nihaniṣyati || 11 ||

11. Bila kegelapan dipunahkan oleh cahaya yang belum bersinggungan dengannya, maka [cahaya] yang berada di sini akan memunahkan kegelapan yang ada di seluruh dunia.

pradīpaḥ svaparātmānau
 saṃprakāśayate yadi |
 tamo 'pi svaparātmānau
 chādayiṣyaty asaṃśayam || 12 ||

12. Bila cahaya menerangi dirinya sendiri dan yang lainnya, maka kegelapan pun pasti akan menyelubungi dirinya dan yang lainnya.

anutpanno 'yam utpādaḥ
 svātmānaṃ janayet katham |
 athotpanno janayate jāte kiṃ
 janyate punaḥ || 13 ||

13. Bagaimana kemunculan yang belum muncul ini dapat menghasilkan dirinya sendiri?
 Bila dikatakan kemunculan yang telah muncul [menghasilkan dirinya sendiri], karena ia telah

muncul, lantas apa yang dihasilkannya lagi?⁷

notpadyamānaṃ notpannaṃ
nānutpannaṃ kathaṃ cana |
utpadyate tad ākhyātaṃ
gamyamānagatāgataiḥ || 14 ||

14. Sama sekali tidak ada yang saat ini sedang muncul, yang telah muncul, atau yang belum muncul, seperti yang dijelaskan [dalam bagian kedua] tentang yang saat ini sedang dilalui, yang telah dilalui, dan yang belum dilalui.

utpadyamānam utpattāv idaṃ
na kramate yadā |
katham utpadyamānaṃ tu
pratītyotpattim ucyate || 15 ||

15. Karena yang saat ini sedang muncul tidak berhasil menjadi aktivitas kemunculan, lantas mengapa yang saat ini sedang muncul bergantung pada aktivitas kemunculan?

pratītya yad yad bhavati tat tac
chāntaṃ svabhāvataḥ |
tasmād utpadyamānaṃ ca
śāntam utpattir eva ca || 16 ||

16. Apapun yang berada dalam ketergantungan, itu bebas dari hakikat intrinsik. Oleh karena itu yang saat ini sedang muncul bebas [dari

7. Pernyataan pertama “kemunculan yang belum muncul menghasilkan dirinya sendiri” tidak mungkin, karena belum muncul bagaimana ia memunculkan dirinya sendiri? Sedangkan pernyataan kedua “kemunculan yang telah muncul menghasilkan dirinya sendiri” menjadi tidak berarti, karena dirinya telah muncul untuk apa ia memunculkan dirinya sendiri?

hakikat intrinsik], demikian pula aktivitas kemunculan itu sendiri.

yadi kaścid anutpanno bhāvaḥ
saṃvidyate kvacit |
utpadyeta sa kiṃ tasmin bhāva
utpadyate sati || 17 ||

17. Bila terdapat semacam entitas tanpa kemunculan di suatu tempat, maka ia dapat dihasilkan; namun apa yang dihasilkan ketika entitas itu sudah ada?

utpadyamānam utpādo yadi
cotpādayaty ayam |
utpādayet tam utpādam utpādaḥ
katamaḥ punaḥ || 18 ||

18. Bila kemunculan ini yang memunculkan yang saat ini sedang muncul, lantas kemunculan manakah yang nantinya akan memunculkan kemunculan itu?

anya utpādayaty enaṃ yady
utpādo 'navasthitiḥ |
athānutpāda utpannaḥ sarvam
utpadyatām tathā || 19 ||

19. Bila kemunculan lain berasal dari [yang saat ini sedang muncul], maka terjadi kemunduran tak terbatas. Sebaliknya, bila yang telah muncul tidak memiliki kemunculan lain, maka segala sesuatu juga muncul dengan cara yang sama.

sataś ca tāvad utpattir asataś ca

20. Sungguh tidaklah benar

na yujyate |
 na sataś cāsataś ceti pūrvam
 evopapāditam || 20 ||

untuk mengatakan
 bahwa terdapat tindakan
 kemunculan, baik ada, tidak
 ada,
 ataupun ada dan tidak ada;
 hal ini telah ditunjukkan
 sebelumnya.

nirudhyamānasyotpattir na
 bhāvasyopapadyate |
 yaś cānirudhyamānas tu sa bhāvo
 nopapadyate || 21 ||

21. Tidak beranggapan bahwa
 entitas yang sedang
 mengalami kepadaman
 adalah sedang muncul.
 Namun juga tidak
 beranggapan bahwa
 terdapat entitas yang tidak
 mengalami kepadaman.

na sthitabhāvas tiṣṭhaty
 asthitabhāvo na tiṣṭhati |
 na tiṣṭhate tiṣṭhamānaḥ ko
 'nutpannaś ca tiṣṭhati || 22 ||

22. Entitas yang telah menetap
 tidak menetap, entitas
 yang belum menetap tidak
 menetap, hal yang saat
 ini sedang menetap tidak
 menetap, dan entitas yang
 tidak muncul apakah yang
 menetap?

sthitir nirudhyamānasya na
 bhāvasyopapadyate |
 yaś cānirudhyamānas tu sa bhāvo
 nopapadyate || 23 ||

23. Tidak beranggapan bahwa
 entitas yang saat ini sedang
 mengalami kepadaman
 adalah menetap,

namun juga tidak beranggapan bahwa terdapat entitas yang tidak mengalami kepadaman.

jarāmarāṇadharmeṣu
sarvabhāveṣu sarvadā |
tiṣṭhanti katame bhāvā ye
jarāmarāṇaṃ vinā || 24 ||

24. Karena semua entitas selalu memiliki corak penuaan dan kematian, entitas manakah yang bertahan tanpa penuaan dan kematian?

sthityānyayā sthiteḥ sthānaṃ
tayaiva ca na yujyate |
utpādasya yathotpādo nātmanā
na parātmanā || 25 ||

25. Tidaklah benar untuk mengatakan bahwa kementerian dari kementerian adalah melalui kementerian lain atau dengan sendirinya, sebagaimana kemunculan dari kemunculan tidak melalui dirinya sendiri pun tidak melalui kemunculan lain.

nirudhyate nāniruddhaṃ na
niruddhaṃ nirudhyate |
tathā nirudhyamānaṃ ca kim
ajātaṃ nirudhyate || 26 ||

26. Apa yang belum padam tidak sedang mengalami kepadaman, apa yang telah padam tidak sedang mengalami kepadaman; demikian pula untuk apa yang saat ini mengalami

kepadaman, dan hal yang tidak muncul apakah yang sedang mengalami keypadaman?

sthitasya tāvad bhāvasya
nirodho nopapadyate |
nāsthitasyāpi bhāvasya nirodha
upapadyate || 27 ||

27. Demikian pula tidak beranggapan bahwa entitas yang menetap sedang mengalami keypadaman, demikian pula tidak beranggapan bahwa entitas yang tidak menetap⁸ sedang mengalami keypadaman.

tayaivāvasthayāvasthā na
hi saiva nirudhyate |
anyayāvasthayāvasthā na
cānyaiva nirudhyate || 28 ||

28. Suatu keadaan tertentu tidak dengan sendirinya padam melalui keadaan itu sendiri; pun bukan bahwa suatu keadaan tertentu dipadamkan oleh suatu keadaan yang lain.

yadaiva sarvadharmāṇām
utpādo nopapadyate |
tadaivaṃ sarvadharmāṇām
nirodho nopapadyate || 29 ||

29. Demikian pula tidak beranggapan bahwa terdapat kemunculan dharma apa pun, demikian pula tidak beranggapan bahwa terdapat keypadaman dharma apa pun.

8. Dalam hal ini tidak menetap berarti tidak ada.

sataś ca tāvad bhāvasya nirodho
nopapadyate |
ekatve na hi bhāvaś ca nābhāvaś
copapadyate || 30 ||

30. Di satu sisi tidak beranggapan bahwa entitas yang ada sedang mengalami kepadaman, karena sesuatu tidak mungkin ada sekaligus tidak ada.

asato 'pi na bhāvasya nirodha
upapadyate |
na dvitīyasya śirasas chedanam
vidyate yathā || 31 ||

31. Di sisi lain tidak beranggapan bahwa entitas yang tidak ada sedang mengalami kepadaman, seperti halnya tidak ada pemotongan kepala kedua.

na svātmanā nirodhasya nirodho
na parātmanā |
utpādasya yathotpādo nātmanā
na parātmanā || 32 ||

32. Kepadaman dari kepadaman tidak terjadi melalui dirinya sendiri pun tidak terjadi melalui kepadaman yang lain, sama seperti kemunculan tidak terjadi melalui dirinya sendiri pun tidak melalui kemunculan lain.

utpādashthitibhaṅgānām asiddher
nāsti saṃskṛtam |
saṃskṛtasyāprasiddhau ca
katham setsyaty asaṃskṛtam ||
33 ||

33. Karena muncul, menetap, dan padam tidak terbentuk, maka tidak ada corak berkondisi. Dengan tidak terbentuknya

corak berkondisi, lantas
corak tidak berkondisi apa
yang akan terbentuk?

yathā māyā yathā svapno
gandharvanagaram yathā |
tathotpādas tathā sthānaṃ tathā
bhaṅga udāhṛtam || 34 ||

34. Seperti ilusi, seperti
mimpi, seperti kota para
gandharwa, demikianlah
muncul, menetap, dan
padam diumpamakan.

Bab Delapan

Karmakāarakaparīkṣā

Tinjauan Mengenai Pelaku dan Perbuatan

sadbhūtaḥ kārakaḥ karma
sadbhūtaṃ na karoty ayam |
kārako nāpy asadbhūtaḥ
karmāsadbhūtam īhate || 1 ||

1. Pelaku yang nyata tidak menghasilkan perbuatan yang nyata; Pelaku yang tidak nyata juga tidak mengarah pada perbuatan yang tidak nyata.

sadbhūtasya kriyā nāsti karma ca
syād akartṛkam |
sadbhūtasya kriyā nāsti kartā ca
syād akarmakaḥ || 2 ||

2. Tidak ada aktivitas (*kriyā*) berkenaan dengan pelaku yang nyata, [maka] perbuatannya tanpa pelaku. Tidak ada aktivitas yang berkenaan dengan suatu perbuatan yang nyata, maka dengan demikian pelakunya tanpa perbuatan.

karoti yady asadbhūto
'sadbhūtaṃ karma kārakaḥ |
ahetukaṃ bhavet karma kartā
cāhetuko bhavet || 3 ||

3. Bila pelaku yang tidak nyata menghasilkan perbuatan yang tidak nyata, maka perbuatan itu menjadi tanpa penyebab dan pelaku itu menjadi tanpa penyebab.

hetāv asati kāryaṃ ca kāraṇaṃ
ca na vidyate |
tadabhāve kriyā kartā kāraṇaṃ
ca na vidyate || 4 ||

4. Bila tidak ada penyebab, maka akibat dan kondisi penyebab tidak ada. Bila mereka tidak ada, maka aktivitas yang menghasilkan, pelaku, dan sarana tidak ada.

dharmādharmau na vidyete
kriyādīnām asaṃbhave |
dharme cāsaty adharme ca
phalaṃ tajaṃ na vidyate || 5 ||

5. Kebajikan dan keburukan tidak ada bila aktivitas yang menghasilkan dan sebagainya tidak memungkinkan untuk ada. Bila kebajikan dan keburukan tidak ada, maka buah yang dihasilkan oleh mereka tidak ada.

phale 'sati na mokṣāya na
svargāyopapadyate |
mārgaḥ sarvakriyāṇāṃ ca
nairarthakyaṃ prasajyate || 6 ||

6. Bila buah [yang dihasilkan oleh mereka] tidak ada, maka tidak dapat dikatakan bahwa terdapat jalan menuju pembebasan dan surga. Maka dengan demikian semua aktivitas yang menghasilkan menjadi tak ada artinya.

kāraḥ sadasadbhūtaḥ sadasat
kurute na tat |

7. Pelaku yang nyata sekaligus tidak nyata tidak

parasparaviruddhaṃ hi sac cāsac
caikataḥ kutaḥ || 7 ||

menghasilkan perbuatan
yang nyata sekaligus tidak
nyata,
karena bagaimana hal yang
nyata sekaligus tidak nyata,
yang saling bertentangan,
menjadi satu?

satā ca kriyate nāsan nāsatā
kriyate ca sat |
kartrā sarve prasajyante doṣās
tatra ta eva hi || 8 ||

8. Perbuatan yang nyata bukan dihasilkan oleh pelaku yang nyata, un bukan tidak dihasilkan oleh pelaku yang nyata. Dalam hal ini semua kesulitan sama seperti yang sudah ditunjukkan.

nāsadbhūtaṃ na sadbhūtaḥ
sadasadbhūtam eva vā |
karoti kāraḥ karma pūrvoktair
eva hetubhiḥ || 9 ||

9. Pelaku yang nyata tidak menghasilkan perbuatan yang tidak nyata, pun tidak menghasilkan perbuatan yang nyata sekaligus tidak nyata, dengan alasan yang sama seperti sebelumnya.

nāsadbhūto 'pi sadbhūtaṃ
sadasadbhūtam eva vā |
karoti kāraḥ karma pūrvoktair
eva hetubhiḥ || 10 ||

10. Pelaku yang tidak nyata bukan menghasilkan perbuatan yang nyata, pun bukan tidak

menghasilkan perbuatan yang nyata sekaligus tidak nyata, dengan alasan yang sama seperti sebelumnya.

karoti sadasadbhūto na san nāsac
ca kāraḥ |
karma tat tu vijānīyāt pūrvoktair
eva hetubhiḥ || 11 ||

11. Pelaku yang nyata dan tidak nyata tidak menghasilkan perbuatan yang nyata atau tidak nyata; yang harus dipahami dengan alasan yang sama seperti sebelumnya.

pratītya kāraḥ karma taṃ
pratītya ca kārakam |
karma pravartate nānyat
paśyāmaḥ siddhikāraṇam || 12 ||

12. Kemunculan pelaku bergantung pada perbuatan, kemunculan perbuatan bergantung pada pelaku; tidak mungkin menetapkannya dengan cara lain.

Bab Sembilan

Pūrvaparīkṣā

Tinjauan Mengenai Yang Mendahului¹

darśanaśravaṇādīni vedanādīni
cāpy atha |
bhavanti yasya prāg ebhyaḥ so
'stīty eke vadanty uta || 1 ||

1. Beberapa orang berkata: “penglihatan, pendengaran, dan seterusnya [alat indra lainnya], serta perasaan dan seterusnya [skandha lainnya] —yang mereka miliki ada di hadapan mereka.

kathaṃ hy avidyamānasya
darśanādi bhaviṣyati |
bhāvasya tasmāt prāg ebhyaḥ so
'sti bhāvo vyavasthitah || 2 ||

2. “Bagaimana mungkin penglihatan dan seterusnya menjadi milik entitas yang tidak ada? Oleh karena itu sebelum mereka muncul, terdapat entitas yang mendahului.”²

darśanaśravaṇādibhya
vedanādibhya eva ca |

3. [Jawab:] Namun entitas ini yang terbentuk sebelum

1. Yang mendahului (*pūrva*) yang dimaksud di sini adalah orang atau pribadi (*pudgala*). Argumen pada bab ini adalah untuk menjawab para penganut paham yang meyakini adanya pribadi di balik semua indra dan skandha (*Pudgalavāda*).
2. Entitas yang mendahului di sini yang dimaksud adalah suatu pribadi yang ada sebelum indra dan skandha muncul. Dua bait pertama ini berisi pandangan yang akan dibantah pada bab ini.

yaḥ prāg vyavasthito bhāvah
kena prajñāpyate 'tha saḥ || 3 ||

penglihatan, pendengaran,
dan seterusnya, serta
perasaan, dan seterusnya,
melalui apa yang ia diketahui
ada?

vināpi darśanādīni yadi cāsau
vyavasthitaḥ |
amūny api bhaviṣyanti vinā tena
na saṁśayaḥ || 4 ||

4. Bila ia terbentuk bahkan
tanpa penglihatan, dan
seterusnya,
maka tak diragukan lagi
bahwa mereka akan tetap ada
meskipun tanpanya.³

ajyate kena cit kaś cit kiṁ cit
kena cid ajyate |
kutaḥ kiṁ cid vinā kaś cit kiṁ cit
kiṁ cid vinā kutaḥ || 5 ||

5. Seseorang terwujud
melalui sesuatu [yang
mewujudkannya], sesuatu
[yang mewujudkan] diwujudkan
oleh seseorang [yang
mendasarinya]. Bagaimana
seseorang [diwujudkan] tanpa
sesuatu [yang mewujudkan]?
Bagaimana sesuatu bisa
diwujudkan tanpa seseorang
[yang mewujudkannya]?⁴

3. Bila substansi indra dan skandha ada di luar pribadi, maka indra dan skandha akan ada secara terpisah tanpa pribadi; demikian juga pribadi akan ada secara terpisah dari indra dan skandha.

4. Ini adalah jawaban untuk asumsi pada bait 4, bahwa antara yang mewujudkan dan yang diwujudkan saling mengadakan satu sama lain, tidak mungkin menjadi ada sendiri-sendiri secara terpisah.

sarvebhyo darśanādibhyaḥ kaścit 6.
pūrvo na vidyate |
ajyate darśanādīnām anyena
punar anyadā || 6 ||

[Bantahan:] Tidak ada seorang pun yang ada sebelum semua penglihatan dan seterusnya terwujud bersamaan. Melalui salah satu indra penglihatan dan seterusnya [orang yang mendasarinya] menjadi terwujud pada waktu yang berbeda.⁵

sarvebhyo darśanādibhyo yadi 7.
pūrvo na vidyate |
ekaikasmāt katham pūrvo
darśanādeḥ sa vidyate || 7 ||

[Jawab:] Bila orang itu tidak ada sebelum semua penglihatan dan seterusnya [terwujud bersamaan], Bagaimana mungkin orang itu ada sebelum masing-masing penglihatan dan seterusnya mewujud sendiri-sendiri?⁶

5. Upaya untuk membela adanya suatu pribadi dengan menyanggah argumen pada bait 4 dan 5. Pertanyaan yang kemudian harus mereka hadapi adalah mengapa pribadi tersebut bukan konseptual palsu belaka. Untuk menjawabnya, mereka perlu menunjukkan bahwa pribadi tersebut dalam arti tertentu tidak bergantung pada penglihatan dan yang lainnya. Di sini mereka mengakui bahwa pribadi tidak mungkin ada sebelum semua penglihatan, dan seterusnya, muncul secara bersamaan. Namun mereka menunjukkan, pribadi yang ada sebelum penglihatan mungkin dinamai dan dikonseptualisasikan dalam ketergantungan pada pendengaran, pribadi yang ada sebelum pendengaran mungkin dinamai dan dikonseptualisasikan dalam ketergantungan pada penciuman, dan seterusnya

6. Bait ini memperlihatkan kontradiksi pada argument pada bait sebelumnya.

- draṣṭā sa eva sa śrotā sa eva yadi vedakaḥ |
ekaikasmād bhavet pūrvam evaṃ caitan na yujyate || 8 ||
8. Bila persisnya orang yang melihat juga adalah orang yang mendengar dan orang yang merasakan, maka hal itu akan ada mendahului masing-masing secara sendiri-sendiri— hal ini tidak mungkin demikian.
-
- draṣṭānya eva śrotānyo vedako 'nyaḥ punar yadi |
sati syād draṣṭari śrotā bahutvaṃ cātmanāṃ bhavet || 9 ||
9. Namun bila orang yang melihat itu sendiri berbeda dari orang yang mendengar dan dari orang yang merasakan, maka ketika terdapat orang yang melihat maka akan terdapat juga orang yang mendengar, dengan demikian akan terdapat banyak orang [di balik satu rangkaian indra dan skandha].
-
- darśanaśravaṇādīni vedanādīni cāpy atha |
bhavanti yebhyas teṣv eṣa bhūteṣv api na vidyate || 10 ||
10. Unsur-unsur yang darinya penglihatan, pendengaran, dan seterusnya, serta perasaan dan seterusnya, menjadi muncul, entitas ini tidak ada di antara mereka.

darśanaśravaṇādīni vedanādīni
cāpy atha |
na vidyate ced yasya sa na
vidyanta imāny api || 11 ||

11. Penglihatan, pendengaran, dan seterusnya, dan perasaan dan seterusnya — bila yang memiliki ini tidak ada, pasti mereka juga tidak ada.

prāk ca yo darśanādibhyaḥ
sāṃpratam cordhvam eva ca | na
vidyate 'sti nāstīti nivṛttās tatra
kalpanāḥ || 12 ||

12. Entitas yang mendahului penglihatan dan seterusnya, entitas yang ada bersamaan, dan entitas yang muncul setelahnya — semua ini tidak ada; konsep keberadaan dan ketiadaan tidak lagi berlaku di sini.

Bab Sepuluh

Agnīndhanaparīkṣā

Tinjauan Mengenai Api dan Bahan Bakar

yad indhanaṃ sa ced agnir
ekatvaṃ kartṛkarmaṇoḥ |
anyaś ced indhanād agnir
indhanād apy ṛte bhavet || 1 ||

1. Bila bahan bakar identik dengan api, maka pelaku dan perbuatan menjadi satu. Bila api berbeda dengan bahan bakar, maka akan terdapat api tanpa bahan bakar.

nityapradīpta eva syād
apradīpanahetukaḥ |
punarārambhavaiarthyaṃ
evaṃ cākarmakaḥ sati || 2 ||

2. Api akan selalu menyala; sehingga ia menyala tanpa penyebab. Bila demikian, maka ia tak perlu dinyalakan lagi, serta ia akan menjadi tak memiliki kegunaannya.¹

paratra nirapekṣatvād
apradīpanahetukaḥ |
punarārambhavaiarthyaṃ

3. Karena tidak bergantung pada yang lain, tanpa penyebab penerangan.

1. Bila api adalah sesuatu yang ada secara terpisah dari bahan bakar, maka hal ini berarti: (1) api dapat terus ada setelah bahan bakar habis, sehingga api akan selalu menyala. Ini juga berarti (2) bahwa tidak akan ada hal seperti menyalakan api. Dan ini akan (3) membuat upaya apa pun untuk menyalakan api tidak ada gunanya dengan menemukan bahan bakar, karena hanya menyalakan sesuatu yang sudah menyala. Selain itu, (4) api akan kehilangan kegunaan atau hasil yang didapatkan setelah ia menyala.

nityadīptaḥ prasajyate || 3 ||

Maka ia akan menyala secara permanen, dengan demikian menyalakannya kembali tidak ada gunanya.

tatraitat syād idhyamānam
indhanaṃ bhavatīti cet |
kenedhyatām indhanaṃ tat
tāvanmātram idaṃ yadā || 4 ||

4. Bila engkau kemudian berkata, “Bahan bakar adalah yang sedang dibakar,” lantas dengan [entitas terpisah] apakah bahan bakar itu akan dibakar bila ia dapat dikatakan sebagai [bahan bakar] hanya ketika ia dibakar?

anyo na prāpsyate ’prāpto na
dhakṣyaty adahan punaḥ |
na nirvāsyaty anirvāṇaḥ
sthāsyate vā svaliṅgavān || 5 ||

5. Bila api adalah hal selain dari bahan bakar, maka api tak akan bersinggungan dengan [bahan bakar]; bila tak bersinggungan, maka api tak akan menyala; dan bila api tak menyala, maka tidak akan padam. Bila tidak ada kepadaman, maka ia akan bertahan persis seperti halnya sesuatu yang memiliki karakteristiknya sendiri.²

anya evendhanād agnir

6. [Bantahan:] Api dapat

2. “Memiliki karakteristiknya sendiri” berarti memiliki hakikat intrinsik.

indhanaṃ prāpnuyād yadi |
 strī samprāpnoti puruṣaṃ
 puruṣaś ca striyaṃ yathā || 6 ||

bersinggungan dengan bahan bakar meskipun berbeda dengan bahan bakar, seperti halnya perempuan bersinggungan dengan lelaki, dan lelaki bersinggungan dengan perempuan.

anya evendhanād agnir
 indhanaṃ kāmam āpnuyāt |
 agnīndhane yadi syātām
 anyonyena tiraskṛte || 7 ||

7. [Jawaban:] Bila api terpisah dari bahan bakar, maka api pasti dapat bersinggungan dengan bahan bakar maka api dan bahan bakar tidak saling bergantung satu sama lain.

yadīndhanam apekṣyāgnir
 apekṣyāgniṃ yadīndhanam |
 katarat pūrvaniṣpannaṃ yad
 apekṣyāgnir indhanam || 8 ||

8. Bila api bergantung pada bahan bakar dan bahan bakar bergantung pada api, manakah dari keduanya yang muncul terlebih dahulu, bahan bakar atau api yang bergantung padanya?

yadīndhanam apekṣyāgnir
 agneḥ siddhasya sādhanam |
 evaṃ satīndhanaṃ cāpi
 bhaviṣyati niragnikam || 9 ||

9. Bila api yang bergantung pada bahan bakar, maka terjadi pembentukan pada sesuatu yang sudah terbentuk.³

3. “Pembentukan pada sesuatu yang sudah terbentuk” diterjemahkan dari “*siddhasya*

Bila demikian, maka bahan bakar juga akan muncul tanpa ada hubungannya dengan api.

-
- yo 'pekṣya sidhyate bhāvas tam evāpekṣya sidhyati |
yadi yo 'pekṣitavyaḥ sa sidhyatām kam apekṣya kaḥ
|| 10 ||
10. Bila terbentuknya suatu entitas bergantung [pada entitas lainnya], dan dalam ketergantungan pada entitas lainnya itu terbentuk entitas lain di mana adalah pembentukan suatu entitas yang bergantung, lantas apa yang bergantung pada apa?⁴

-
- yo 'pekṣya sidhyate bhāvaḥ so 'siddho 'pekṣate katham |
athāpy apekṣate siddhas tv
11. Entitas yang terbentuk dalam ketergantungan [pada sesuatu yang lain], bagaimana

sādhana,” yang juga merupakan nama kesalahan nalar dalam teori logia India yang berarti “membuktikan sesuatu yang sudah diterima sebagai terbukti.” Namun Nagarjuna menggunakan istilah ini dalam konteks yang berbeda. Dalam argumen ini, api harus merupakan sesuatu yang sudah ada sebelum adanya bahan bakar, sehingga tak membutuhkan bahan bakar untuk membentuknya.

4. Bila entitas A terbentuk bergantung pada entitas B, namun pembentukan entitas B bergantung pada posisinya sebagai yang membentuk entitas A, sehingga kedua entitas saling membentuk keberadaan saatu sama lain. Bila A adalah api, dan B adalah bahan bakar. Bila terbentuknya api bergantung pada bahan bakar, maka bahan bakar harus ada terlebih dahulu sebelum dapat menimbulkan api. Namun bahan bakar dapat dianggap bahan bakar bila ia yang membentuk api, sehingga entitasnya sebagai bahan bakar bergantung pada keberadaan entitas api, maka bahan bakar tersebut tidak dapat dianggap ada sebagai bahan bakar sebelum kebakaran terjadi.

apekṣāsyā na yujyate || 11 ||

sebelum terbentuk dapat bergantung [pada hal itu]? Namun bila hal itu adalah sesuatu yang sudah terbentuk yang bergantung [pada sesuatu yang lain], maka dalah tidak benar untuk mengatakan bahwa hal itu bergantung [pada sesuatu yang lain].

apekṣyendhanam agnir na nānapekṣyāgnir indhanam |
apekṣyendhanam agniṃ na nānapekṣyāgnim indhanam || 12 ||

12. Api tidak bergantung pada bahan bakar; api tidak mandiri dari bahan bakar. Bahan bakar tidak bergantung pada api pun tidak mandiri dari api.

āgacchaty anyato nāgnir indhane 'gnir na vidyate |
atrendhane śeṣam uktaṃ gamyamānagatāgataiḥ || 13 ||

13. Api tidak berasal dari sesuatu yang lain; api tidak ditemukan dalam bahan bakar.
Ada pun bahan bakar, hal yang sama berlaku seperti yang berlaku pada yang saat ini sedang dilalui, yang telah dilalui, dan yang belum dilalui.

indhanaṃ punar agnir na nāgnir

14. Sekali lagi, api bukanlah bahan

anyatra cendhanāt |
nāgnir indhanavān nāgnāv
indhanāni na teṣu saḥ || 14 ||

bakar, api tak berada di tempat lain selain di tempat bahan bakar berada, api tidak memiliki bahan bakar, bahan bakar tidak ada dalam api, dan api tidak berada dalam bahan bakar.

agnīndhanābhyāṃ vyākhyāta
ātmapādānayoḥ kramah |
sarvo niravaśeṣeṇa sārddham
ghaṭapaṭādibhiḥ || 15 ||

15. Seterusnya hingga termasuk uraian mengenai aku dan kepemilikan, serta [perumpamaan] tembikar, kain, dan sejenisnya, hendaknya dipahami sebagaimana dalam uraian api dan bahan bakar.⁵

ātmanaś ca satattvaṃ ye
bhāvānām ca pṛthak pṛthak |
nirdīśanti na tān manye
śāsanasyārthakovidān || 16 ||

16. Mereka tak kita anggap sebagai guru yang bijaksana dalam ajaran Buddha dengan menggambarkan [hubungan antara] pribadi dan keberadaan dalam persamaan dan perbedaan.⁶

5. Pudgalavādin menggunakan perumpamaan api dan bahan bakar sebagai cara untuk memahami keyakinan mereka bahwa pribadi (*pudgala*) adalah pribadi yang memiliki skandha. Nāgārjuna mengatakan bahwa karena perumpamaan api dan bahan bakar telah dibantah, maka klaim Pudgalavādin tentang pribadi sebagai pemilik indra dan skandha juga telah dibantah. Tinjauan yang sama juga berlaku untuk perumpamaan lain seperti hubungan antara periuk dan tanah liat, kain dan benang, dan lain sebagainya, yang digunakan oleh Pudgalavādin.

6. “Mereka” yang dimaksud di sini adalah para penganut Pudgalavāda.

Bab Sebelas

Pūrvaparakoṭīparīkṣā

pūrvā prajñāyate koṭīr nety
 uvāca mahāmuniḥ |
 saṃsāro 'navarāgro hi nāsyādir
 nāpi paścimam || 1 ||

Tinjauan Mengenai Batas Awal dan Akhir

1. Sang Petapa Agung menyatakan bahwa bagian awal dari *saṃsāra* tidak dapat dikenali; *saṃsāra* itu tanpa yang pertama dan yang terakhir — ia tak berawal pun tak berakhir.¹

1. Menurut Nagarjuna, Sang Buddha mengajarkan bahwa *saṃsāra* (perputaran tumimbal lahir) tak memiliki batas awal dan akhir yang dapat kenali. Sedangkan dalam Buddhisme Awal hanya dikenal bahwa menurut Sang Buddha *saṃsāra* itu tanpa awal yang dapat ditemukan. Dalam *Anamataggasaṃyutta* (Saṃyutta Nikāya), Sang Buddha berkata: “Para bhikkhu, *saṃsāra* ini adalah tanpa awal yang dapat ditemukan. Titik pertama tidak terlihat oleh makhluk-makhluk yang berkelana dan mengembara karena terhalangi oleh kebodohan dan terbelenggu oleh keinginan.” Terdapat keambiguan dari bagian kalimat “tanpa awal yang dapat ditemukan.” Hal ini dapat berarti bahwa awal dari *saṃsāra* tak dapat terlihat oleh pikiran manusia yang terbatas namun juga dapat berarti bahwa *saṃsāra* benar-benar tak memiliki awal. Nagarjuna memahami pernyataan ini sebagai kehidupan pada saat ini hanyalah yang terbaru dalam rangkaian kelahiran kembali yang tak berawal. Dikarenakan apa pun yang ditempatkan sebagai awal dari rangkaian akan diposisikan sebagai tanpa sebab, dan diasumsikan bahwa segala sesuatu yang dikondisikan (seperti kelahiran) memiliki penyebab, maka tidak masuk akal untuk menganggap mungkin ada kehidupan pertama dari rangkaian kelahiran kembali. Pernyataan Sang Buddha ini lantas juga diartikan bahwa *saṃsāra* juga tanpa akhir. Ini agak membingungkan, karena *nirvāṇa* dikatakan sebagai akhir dari kelahiran kembali bagi yang mencapainya. Sedangkan yang yang dicita-citakan oleh Para Bodhisattva adalah mengakhiri kelahiran kembali bagi semua makhluk. Apa yang sebenarnya Sang Buddha katakan dalam paragraf Saṃyutta

naivāgraṃ nāvaram yasya tasya
madhyam kuto bhavet |
tasmān nātropapadyante
pūrvāparasahakramāḥ || 2 ||

2. Bagaimana mungkin terdapat bagian tengah pada hal yang tak berawal pun tak berakhir?

Dengan demikian di sini tidak mungkin terdapat rangkaian di mana yang satu mendahului yang lain, yang satu menggantikan yang lain, atau keduanya terjadi secara bersamaan.²

pūrvam jātir yadi bhavej
jarāmaraṇam uttaram |
nirjarāmaraṇā jātir bhavej jāyeta
cāmṛtaḥ || 3 ||

3. Bila kelahiran terjadi sebelumnya dan penuaan dan kematian terjadi setelahnya, maka akan terdapat

Nikāya adalah bahwa *samsāra* tanpa batasan awal, yang oleh Nagarjuna simpulkan bahwa *samsāra* “tanpa yang pertama dan yang terakhir” (*anavarāgra*). Mungkin yang Nagarjuna maksud adalah bahwa jumlah kehidupan yang dijalani seseorang tidak dihitung banyaknya, yang tidak sama dengan mengatakan bahwa tanpa akhir dari rangkaian kehidupan yang akan dijalani seseorang.

2. Sesuatu bisa berada di tengah hanya jika ia berada di antara awal dan akhir dalam suatu rangkaian. Karena rangkaian tumibal lahir dikatakan tak berawal pun tak berakhir, maka ia juga tak dapat memuat bagian tengah. Alasannya dapat dikemukakan adalah bahwa karena tanpa titik tengah yang dapat ditentukan, maka jarak antara satu kelahiran yang satu dengan kelahiran yang lain pun tidak dapat ditentukan. Bila jarak antara kelahiran yang satu dengan kelahiran yang lain tidak dapat ditentukan, maka juga tidak dapat menentukan jarak antara akhir dari setiap kehidupan yang satu dengan akhir kehidupan yang lain. Konsekuensiannya adalah batasan antara yang sebelum dan sesudah dalam rangkaian tumibal lahir pun tidak ada. Dengan demikian bila rangkaian kehidupan tidak memiliki batasan sebelum dan sesudahnya, maka kehidupan saat ini tidak dapat disebut satu kehidupan dalam rangkaian kehidupan. Juga tidak mungkin dua kehidupan berlangsung secara bersamaan.

kelahiran tanpa penuaan dan kematian, dan yang tidak meninggal akan terlahir.³

paścāj jātir yadi bhavej
jarāmarāṇam āditaḥ |
ahetukam ajātasya syāj
jarāmarāṇam katham || 4 ||

4. Seandainya kelahiran terjadi setelahnya serta penuaan dan kematian terjadi sebelumnya; bagaimana mungkin terdapat penuaan dan kematian tanpa sebab dari orang yang belum lahir?

na jarāmarāṇam caiva jātis ca
saha yujyate |
mriyeta jāyamānaś ca syāc
cāhetukatobhayoḥ || 5 ||

5. Sudah barang tentu tidak benar bahwa kelahiran terjadi bersamaan dengan penuaan dan kematian. Bila demikian halnya, maka sesuatu yang sedang menjalani kelahiran akan mati pada saat yang sama,

3. Menurut Candrakirti, *Samsāra* tidak mungkin memiliki kebenaran hakiki. Candrakirti membandingkannya dengan kasus api yang berputar, di mana kita melihat lingkaran api yang sebenarnya tidak ada. Asumsinya adalah rangkaian tumimbal lahir tak memiliki awal, tengah, atau akhir, maka satu kehidupan dapat muncul bersamaan dengan lainnya. Namun *samsāra* yang nyata masih ada. Namun hal ini sekaigus mengasumsikan bahwa terdapat kehidupan yang berbeda yang terjadi sebelumnya dan yang terjadi setelahnya. Agar hal ini benar, harus ada waktu nyata di mana kehidupan dapat terjadi. Namun bila asumsi ini ternyata salah, maka tidak ada urutan kelahiran (sebelum), kematian (setelah), dan penuaan (sekarang) dalam satu kehidupan. Bila asumsi bahwa kelahiran ada sebelum kematian selalu benar, maka tak akan ada kelahiran kembali, karena menurut kemunculan bergantung penyebab kelahiran adalah penuaan dan kematian, yang berarti penuaan dan kematian mendahului kelahiran.

serta keduanya tanpa penyebab.

yatra na prabhavanty ete
pūrvāparasahakramāḥ|
prapañcayanti tāṃ jātiṃ taj
jarāmaraṇaṃ ca kim || 6 ||

6. Bila tidak terdapat rangkaian di mana A mendahului B, B menggantikan A, atau A dan B terjadi secara bersamaan, lantas bagaimana mereka dapat menyalahmengertikan bahwa: “Ini adalah kelahiran dan itu adalah penuaan dan kematian”?⁴

kāryaṃ ca kāraṇaṃ caiva
lakṣyaṃ lakṣaṇaṃ eva ca |
vedanā vedakaś caiva santy arthā
ye ca ke cana || 7 ||

7. Akibat dan sebab, serta penyandang ciri penentu dan ciri penentu, perasaan dan obyek yang dirasakan, serta pada keberadaan apapun itu,⁵

pūrvā na vidyate koṭiḥ
saṃsārasya na kevalam |
sarveṣāṃ api bhāvānāṃ pūrvā
koṭī na vidyate || 8 ||

8. Tidak hanya tidak ada bagian awal pada *saṃsāra*, juga tidak ada bagian awal pada setiap keberadaan.

4. Menyalahmengertikan di sini diterjemahkan sebagai *prapañca* yang kadang-kadang juga digunakan dalam Nikāya-nikāya untuk mengartikan kecenderungan untuk mengembangkan berbagai nama dan konsep yang dengannya seseorang dapat berpikir dan berbicara tentang suatu objek yang menurutnya diinginkan atau tidak diinginkan.

5. Tinjauan pada bagian ini dapat diberlakukan juga pada tinjauan pada bagian-bagian lainnya tentang keberadaan, buka hanya tentang kehidupan.

Bab Dua Belas

Duḥkharīkṣā

svayaṃ kṛtaṃ parakṛtaṃ
dvābhyāṃ kṛtaṃ ahetukam |
duḥkham ity eka icchanti tac ca
kāryaṃ na yujyate || 1 ||

Tinjauan Mengenai Penderitaan

1. Beberapa orang mengatakan bahwa penderitaan dihasilkan oleh diri sendiri, beberapa mengatakan dihasilkan oleh yang lain, beberapa mengatakan dihasilkan oleh keduanya, dan beberapa mengatakan tanpa sebab; namun tidaklah benar untuk menganggap penderitaan sebagai akibat.

svayaṃ kṛtaṃ yadi bhavet
pratītya na tato bhavet |
skandhān imān amī skandhāḥ
saṃbhavanti pratītya hi || 2 ||

2. Bila ia dihasilkan oleh diri sendiri, maka tak akan bergantung [pada yang lain], karena asal dari skandha ini bergantung pada skandha [kehidupan sebelumnya].¹

1. Ketika lima skandha dianggap sebagai obyek kepemilikan, sebagai “aku” atau “milikku,” semuanya dikatakan bersifat penderitaan. Bila skandha yang menderita, maka mengatakan penderitaan adalah dihasilkan oleh diri sendiri berarti mengatakan bahwa skandha adalah dihasilkan oleh diri sendiri, bahwa mereka ada secara mandiri terpisah dari semua yang lain. Namun semua skandha tidak permanen karena merupakan hasil dari sebab dan kondisi, yaitu skandha kehidupan sebelumnya (yang sama-sama tidak permanen). Maka penderitaan tidak dapat dihasilkan oleh dirinya sendiri. Bila ia dihasilkan oleh dirinya sendiri, maka ia akan menjadi kekal, dan tak akan mungkin lenyap.

yady amībhya ime 'nye syur
 ebhyo vāmī pare yadi |
 bhavet parakṛtaṃ duḥkhaṃ
 parair ebhir amī kṛtāḥ || 3 ||

3. Bila ini berbeda dari itu, atau itu bukan ini, maka penderitaan akan dihasilkan oleh yang lain, karena ini akan dibuat oleh yang lain itu.²

svapudgalakṛtaṃ duḥkhaṃ yadi
 duḥkhaṃ punar vinā |
 svapudgalaḥ sa katamo yena
 duḥkhaṃ svayaṃ kṛtaṃ || 4 ||

4. Bila penderitaan dihasilkan oleh orang itu sendiri, lantas siapakah orang tanpa penderitaan yang kemudian menghasilkan penderitaan oleh diri sendiri?³

2. Asumsinya adalah bahwa penderitaan yang terbentuk dari skandha saat ini disebabkan oleh skandha yang berbeda pada kehidupan sebelumnya. Ini yang dimaksud sebagai penderitaan “dihasilkan oleh orang lain,” yang disebabkan oleh sesuatu yang berbeda dari penderitaan itu sendiri. Bantahan untuk hal ini adalah bahwa hubungan sebab akibat antara hal-hal yang berbeda tak pernah mungkin terjadi. Karena bila sebab dan akibat berbeda, maka apa pun bisa menjadi penyebab dari hal lain, sehingga kita bisa membuat panci dari seember susu sama seperti dari gumpalan tanah liat. Karena pasti ada hubungan antara sebab dan akibat, maka penderitaan yang terkandung dalam skandha saat ini tidak dapat ditimbulkan oleh skandha dari kehidupan sebelumnya yang berbeda.

3. Pudgalavādin menganggap pribadi dinamai dan dikonseptualisasikan bergantung pada skandha. Karena di dalam skandha inilah penderitaan ditemukan, ini berarti mengatakan bahwa pribadi tersebut dinamai dan dikonseptualisasikan bergantung pada penderitaan. Ketika pribadi dinamai dan dikonseptualisasikan dalam ketergantungan pada sesuatu, maka hal ini berarti bahwa pribadi tersebut tidak pernah ditemukan selain kemunculan sesuatu itu. Dengan demikian seakan-akan pribadi tersebut hanya terdiri dari sesuatu itu. Jadi posisi Pudgalavādin adalah bahwa pribadi tersebut hanya terdiri dari penderitaan. Bila pribadi tersebut semata terdiri dari penderitaan, maka pendapat yang mengatakan bahwa penderitaan dihasilkan oleh oleh orang itu sendiri, berarti penderitaan itu disebabkan oleh diri sendiri. Pendapat ini telah is itu ditolak

parapudgalajaṃ duḥkhaṃ yaḍi
 yasmai pradīyate |
 pareṇa kṛtvā tad duḥkhaṃ sa
 duḥkhena vinā kutah || 5 ||

5. Bila penderitaan [orang B] dihasilkan oleh orang lain [A], lantas bagaimana, penderitaan yang telah dihasilkan oleh orang lain [A] itu? apakah terdapat [orang B] ini, yang tanpa penderitaan, yang kepadanya penderitaan itu diberikan?⁴

parapudgalajaṃ duḥkhaṃ yaḍi
 kaḥ parapudgalaḥ |

6. Bila penderitaan dihasilkan oleh orang yang berbeda,

dalam bait 2, karena penderitaan tidak dapat disebabkan oleh penderitaan itu sendiri. Pudgalavādin harus menjelaskan tentang siapa orang ini yang olehnya penderitaan dapat dikatakan "buatan sendiri," siapakah "orang itu sendiri" yang ada selain penderitaan? Karena dengan mengatakan bahwa penderitaan adalah hasil dari orang itu sendiri sama saja mengatakan bahwa orang itu awalnya bebas dari penderitaan namun setelah itu menjadi menderita setelah ia membuat penderitaan itu. Untuk menghasilkan penderitaan maka seharusnya ia bebas dari penderitaan itu sendiri, lantas di manakah orang tersebut?

4. Alternatif untuk Pudgalavādin adalah mengatakan bahwa penderitaan "dihasilkan oleh yang lain" dalam artian dihasilkan oleh orang yang berbeda dari orang yang menderita. Di sini berarti penderitaan dibuat oleh satu orang dalam satu kehidupan dan diberikan kepada orang lain di kehidupan lain. Hal ini tentunya membuat karma tidak adil, karena satu orang diberi ganjaran atau dihukum atas perbuatan baik dan buruk orang lain. Namun masalah yang diangkat Nagarjuna adalah bahwa penderitaan tidak dapat diberikan kepada seseorang yang tidak ada. Agar A dapat memberikan sesuatu kepada B, maka B harus ada sebelum menerima penderitaan. Bila seseorang ada sebelum penderitaan dilimpahkan, maka orang itu ada tanpa penderitaan. Ini bertentangan dengan posisi Pudgalavāda itu sendiri bahwa orang tersebut dinamai dan dikonseptualisasikan dalam ketergantungan pada skandha, dan karenanya hakikatnya adalah penderitaan. Karena itu penderitaan tak mungkin berasal dari orang lain.

vinā duḥkhena yaḥ kṛtvā
parasmai prahiṇoti tat || 6 ||

siapakah orang yang
berbeda ini yang, meskipun
tanpa penderitaan,
telah membuatnya dan
melimpahkannya kepada
orang lain?

svayaṃ kṛtasyāprasiddher
duḥkhaṃ parakṛtaṃ kutaḥ |
paro hi duḥkhaṃ yat kuryāt tat
tasya syāt svayaṃ kṛtam || 7 ||

7. Bila yang dihasilkan diri sendiri tidak mungkin terjadi, lantas bagaimana mungkin penderitaan dapat dihasilkan oleh orang lain? Dikarenakan penderitaan dihasilkan oleh orang lain, maka penderitaan akan dihasilkan oleh diri sendiri sehubungan dengan orang lain itu.

na tāvat svakṛtaṃ duḥkhaṃ
na hi tenaiva tat kṛtam |
paro nātmakṛtaś cet syād
duḥkhaṃ parakṛtaṃ katham
|| 8 ||

8. Pertama-tama, penderitaan bukan dihasilkan oleh diri sendiri, sama sekali bukan dihasilkan oleh orang lain. Bila orang lain tak menghasilkan penderitaannya sendiri, lantas bagaimana mungkin dihasilkan oleh orang lain?

syād ubhābhyāṃ kṛtaṃ

9. Penderitaan itu dapat

duḥkhaṃ syād ekaikakṛtaṃ yadi |
 parākārāsvayaṃkāraṃ duḥkham
 ahetukaṃ kutaḥ || 9 |

dihasilkan oleh oleh diri
 sendiri dan orang lain bila
 dapat dihasilkan oleh salah
 satu dari mereka.

Selain itu bagaimana
 mungkin terdapat
 penderitaan yang tidak
 dihasilkan oleh diri sendiri
 atau orang lain, atau tanpa
 ada penyebabnya?

na kevalaṃ hi duḥkhasya
 cāturvidhyaṃ na vidyate |
 bāhyānām api bhāvānām
 cāturvidhyaṃ na vidyate || 10 ||

-
10. Bukan hanya penderitaan
 yang tidak dapat ditemukan
 pada salah satu dari empat
 kemungkinan,
 obyek eksternal pun tidak
 dapat ditemukan pada
 salah satu dari empat
 kemungkinan.

Bab Tiga Belas

Saṃskāraparīkṣā

tan mṛṣā moṣadharmā yad
bhagavān ity abhāṣata |
sarve ca moṣadharmāṇaḥ
saṃskārās tena te mṛṣā || 1 ||

Tinjauan Mengenai Penggabungan Unsur-unsur

1. Sang Bhagawa berkata bahwa apapun yang bersifat menipu adalah sia-sia dan bahwa segala penggabungan unsur-unsur yang bersifat menipu adalah sia-sia.¹

tan mṛṣā moṣadharmā yad yadi
kiṃ tatra muṣyate |

2. Bila pernyataan Sang Buddha “Apa pun yang sifatnya

1. Pokok bahasan bab ini adalah apa itu *saṃskāra* yang secara harfiah berarti “terbentuk melalui suatu penggabungan,” yaitu, penggabungan unsur-unsur. Sebagai salah satu dari lima skandha, *saṃskāra* juga dapat diterjemahkan faktor pembentuk. Dalam konteks ini, penggabungan unsur-unsur dapat berarti dua hal, yaitu; (1) penggabungan unsur-unsur seperti kereta terbentuk dari bagian-bagian yang membentuknya; (2) juga dapat berarti sesuatu yang dihasilkan melalui penggabungan serangkaian sebab dan kondisi. Pada dasarnya semua pengikut ajaran Buddha bersepakat bahwa apapun yang digabungkan pada akhirnya tidak nyata karena tidak memiliki hakikat intrinsik, seperti dalam perumpamaan tentang kereta dan bagian pembentuknya dalam pengertian pertama. Namun para Abhidharmika berpendapat bahwa meskipun dharma adalah unsur-unsur gabungan, seperti dalam pengertian kedua, mereka bukan unsur-unsur gabungan dalam pengertian pertama. Maka mereka mengklaim bahwa dharma pada hakikatnya adalah nyata. Para penganut Madhyamika tidak sepakat akan hal ini. Menurut mereka segala sesuatu yang terdiri penggabungan unsur-unsur seperti dalam pengertian kedua sama kosongnya dengan sesuatu yang tergabung dalam pengertian pertama. Oleh karena segala sesuatu yang dianggap nyata adalah hasil dari sebab dan kondisi, ini berarti bahwa segala sesuatu tanpa hakikat intrinsik.

etat tūktam bhagavatā
śūnyatāparidīpakam || 2 ||

menipu itu sia-sia” adalah benar, lantas apakah ada yang ditipu?

Hal ini dikatakan oleh Sang Bhagawa untuk menerangi kekosongan.²

bhāvānām niḥsvabhāvatvam
anyathābhāvarśānāt |
nāsvabhāvaś ca bhāvo ’sti
bhāvānām śūnyatā yataḥ || 3 ||

3. [Bantahan:] Keberadaan tampak tak memiliki hakikat intrinsik, karena mereka terlihat berubah-ubah. Tidak ada keberadaan [yang secara absolut nyata] tanpa hakikat intrinsik, karena kekosongan keberadaan.³

kasya syād anyathābhāvaḥ
svabhāvaś cen na vidyate |
kasya syād anyathābhāvaḥ

4. Hal apakah yang akan berubah-ubah bila hakikat intrinsik tidak nyata?

2. Semua penggabungan unsur-unsur bersifat menipu dan sia-sia berarti mengatakan bahwa mereka pada akhirnya tidak nyata. Menurut Mādhyamika, maknanya yang lebih dalam mengenai hal ini adalah bahwa semua penggabungan unsur-unsur adalah kosong atau tanpa hakikat intrinsik. Abhidharma dan Mahayana sama-sama bersepakat bahwa ada hal-hal yang kosong atau tanpa hakikat intrinsik, namun mereka tidak setuju tentang hal-hal apa saja yang kosong. Abhidharma mengajarkan bahwa pribadi tidak memiliki hakikat intrinsik (pudgalanairātmya) dan karenanya pada akhirnya tidak nyata, sedangkan Mahayana mengajarkan bahwa segala sesuatu kosong atau tanpa hakikat intrinsik (dharmanairātmya). Pada bait 3-4 berikutnya adalah bantahan Abhidharmika terhadap Mahayana.

3. Dalam hal ini Para Abhidharmika mengkritik Mahayana sebagai penganut nihilism karena menganggap tidak ada hakikat intrinsik atau keberadaan kosong dari hakikat intrinsik.

svabhāvo yadi vidyate || 4 ||

[Jawaban:] Hal yang akan berubah bila hakikat intrinsik itu nyata?

tasyaiva nānyathābhāvo nāpy
anyasyaiva yujyate |
yuvā na jīryate yasmād yasmāj
jīrṇo na jīryate || 5 ||

5. Tidaklah benar untuk mengatakan bahwa perubahan berkaitan dengan hal itu sendiri yang dikatakan mengubah, ataupun dengan hal lainnya. Karena [dengan demikian] seorang pemuda tidak menua, begitu pula yang berusia tua tidak menua.⁴

tasya ced anyathābhāvaḥ kṣīram
eva bhaved dadhi |
kṣīrād anyasya kasyātha
dadhibhāvo bhaviṣyati || 6 ||

6. Bila perubahan berkaitan dengan hal itu sendiri, maka susu itu sendiri yang akan menjadi dadih. Sebaliknya, apa lagi selain

4. Bila seorang pemuda secara hakiki nyata, maka hakikat intrinsiknya adalah kemudahan. Penuaan adalah melapuknya kemudahan, sehingga seorang pemuda yang secara hakiki nyata tidak mungkin menua. Orang berusia tua berbeda dengan orang muda, tanpa kemudahan, sehingga karena tak memiliki kemudahan maka ia tak mungkin menua. Bila kita mengatakan bahwa orang yang menua, pertama menjadi muda dan kemudian menjadi tua, hal ini berarti kita menerima bahwa seseorang adalah penggabungan dalam pengertian pertama, seperti bagian-bagian kereta menyusun kereta, sehingga pada hakikatnya tidak nyata. Karena kita kemudian akan memikirkan seseorang yang sebagai sesuatu dengan sifat sebagai diri yang pada suatu ketika sifat muda namun pada waktu lain memiliki sifat tua. Jadi pada waktu tertentu orang tersebut memiliki setidaknya dua sifat, muda dan tua sekaligus, yang akan membuat pribadi itu menjadi sesuatu yang terdiri dari bagian-bagian.

susu yang akan memiliki sifat dadih?

yady aśūnyaṃ bhavet kiṃ cit
syāc chūnyam iti api kiṃ cana |
na kiṃ cid asty aśūnyaṃ ca kutaḥ
śūnyaṃ bhaviṣyati || 7 ||

7. Bila sesuatu yang tidak kosong itu ada, maka sesuatu yang kosong mungkin juga ada.

Tidak ada apapun yang ada dengan tanpa kekosongan; lantas bagaimana mungkin yang kosong akan ada?⁵

śūnyatā sarvadṛṣṭināṃ proktā
niḥsaraṇaṃ jinaiḥ |
yeṣāṃ tu śūnyatādṛṣṭis tān
asādhyān babhāṣire || 8 ||

8. Kekosongan diajarkan oleh para penakluk sebagai cara untuk menyingkirkan semua pandangan.

Namun mereka yang menganggap kekosongan sebagai pandangan dikatakan tak dapat disembuhkan.⁶

5. Di sini Nagarjuna sepakat bahwa kekosongan pada akhirnya tidak dapat terjadi tanpa hal-hal nyata yang dicirikannya. Namun menurutnya semua hal adalah kosong bahwa ia tidak ada apapun yang memiliki hakikat intrinsik. Bagaimana ini mungkin? Sebagaimana yang ditunjukkan pada bait 8, Madhyamika tidak mengklaim bahwa kekosongan dari segala sesuatu secara hakiki nyata. Mengatakan tentang segala sesuatu bahwa mereka itu kosong sama saja dengan mengatakan bahwa mereka secara hakiki tidak nyata, dan ketidaknyataan secara hakiki mereka pada akhirnya bukanlah kenyataan hakiki.

6. Pada bait ini Nagarjuna mengingatkan pada bahayanya menjadikan kekosongan sebagai pandangan, yang menjadikan seseorang menjadi dogmatis. Maka kekosongan harus dilihat sebagai kosong dari kekosongan.

Bab Empat Belas

Saṃsargaparīkṣā

draṣṭavyaṃ darśanam draṣṭā
trīṇy etāni dviśo dviśaḥ |
sarvaśāś ca na saṃsargam
anyonyena vrajanty uta || 1 ||

Tinjauan Mengenai Perhubungan¹

1. Obyek yang dilihat, penglihatan, dan yang melihat, ketiganya, baik secara berpasangan atau bersamaan semuanya, tidak terhubung satu sama lain.²

evaṃ rāgaś ca raktaś ca

2. Maka keinginan, orang yang

-
1. Perhubungan (*saṃsarga*) yang dimaksud di sini adalah kontak (*sparsā*), yakni adalah hubungan yang terjadi antara indra, seperti penglihatan, dan obyeknya (warna dan bentuk), yang mengakibatkan munculnya kesadaran penglihatan. Pandangan yang akan ditinjau oleh Nagarjuna terkait hal ini adalah pandangan yang mengatakan bahwa karena Buddha mengajarkan hubungan antara alat indra dan obyek inderanya, pada akhirnya pasti terdapat hal-hal nyata yang bersinggungan satu sama lain, sehingga harus terdapat hal-hal dengan hakikat intrinsik; tidak mungkin semua hal itu kosong. Keseluruhan bab ini adalah sanggahan Nāgārjuna atas atas kemungkinan perhubungan menjadi nyata.
 2. Obyek yang bisa dilihat adalah wujud (warna dan bentuk), penglihatan adalah mata, dan yang melihat adalah kesadaran. Ini adalah satu dari enam rangkap tiga (satu rangkaian untuk masing-masing dari enam indra) yang secara bersamaan membentuk delapan belas unsur indrawi (*dhātu*). Yang pertama adalah pandangan bahwa dalam dua belas rangkaian kemunculan bergantung, terdapat kontak di antara ketiganya yang mengkondisikan munculnya perasaan dan kemudian nafsu indrawi (ini yang disebut sebagai “bersamaan semuanya” dalam bait ini). Padangan lain mengatakan kontak yang terjadi adalah antara obyek yang dilihat dan penglihatan, dengan kesadaran penglihatan sebagai hasilnya (ini yang disebut sebagai “berpasangan” dalam bait ini). Argumen Nagarjuna dimaksudkan untuk membantah kedua pandangan ini, oleh karena itu “baik berpasangan atau bersamaan semuanya.”

rañjanīyaṃ ca dṛśyatām |
 traidhena śeṣāḥ kleśās ca śeṣāṅy
 āyatanāni ca || 2 ||

menginginkan, dan obyek yang diinginkan [juga] harus dilihat demikian.

Demikian pula nota batin lainnya dan landasan indra lainnya harus dilihat melalui tiga kelompok [perbuatan, pelaku, dan obyek].³

anyenānyasya saṃsargas tac
 cānyatvaṃ na vidyate |
 draṣṭavyaprabhṛtīnām yan na
 saṃsargaṃ vrajanty ataḥ || 3 ||

3. Hubungan merupakan soal antara satu hal yang terpisah dengan hal terpisah lainnya, dan tidak ada keterpisahan sehubungan dengan obyek yang dilihat dan seterusnya; dengan demikian mereka tidak terhubung.

na ca kevalam anyatvaṃ
 draṣṭavyāder na vidyate |
 kasyacit kenacit sārddham
 nānyatvam upapadyate || 4 ||

4. Bukan hanya tidak ada keterpisahan antara obyek yang dilihat dan seterusnya, dengan demikian keterpisahan satu sama

3. Tiga noda batin (*kleśa*) adalah keinginan (*lobha*), kebencian (*dosa*), dan kebodohan batin (*moha*), jadi yang dimaksud dengan "noda batin lainnya" berarti dua noda batin selain keinginan. Untuk landasan indra (*āyatana*) yang lainnya terkait dengan indra-indra lain selain penglihatan. Pada semua ini terdapat tiga hal yang terlibat: perbuatan atau daya aktif (misalnya, penglihatan, keinginan), pelaku (misalnya, kesadaran yang melihat, kesadaran yang menginginkan), dan obyek (misalnya, obyek yang dilihat, obyek yang diinginkan). Menurut Nagarjuna dalam setiap hal tersebut tidak terdapat dari ketiga hal ini yang dapat berhubungan atau berkontak dengan yang lain.

lain antara sesuatu dengan sesuatu yang lain tidak mungkin terjadi.

anyad anyat pratīyānyan
nānyad anyad ṛte 'nyataḥ |
yat pratīya ca yat tasmāt tad
anyan nopadyate || 5 ||

5. Sesuatu yang terpisah itu menjadi terpisah bergantung pada sesuatu yang darinya ia terpisah; ia tidak terpisah dari sesuatu yang darinya ia terpisah.
Ketika A bergantung pada B, hal ini berarti bahwa A tidak terpisah dari B.

yady anyad anyad anyasmād
anyasmād apy ṛte bhavet |
tad anyad anyad anyasmād ṛte
nāsti ca nāsty ataḥ || 6 ||

6. Bila sesuatu yang terpisah itu terpisah dari sesuatu yang darinya ia terpisah, maka ia akan menjadi terpisah [bahkan] tanpa hal yang darinya ia terpisah.
Namun hal yang terpisah tidak dapat menjadi terpisah tanpa sesuatu yang darinya ia terpisah; karenanya tidak keterpisahan.

nānyasmin vidyate 'nyatvam
ananyasmin na vidyate |
avidyamāne cānyatve nāsty
anyad vā tad eva vā || 7 ||

7. Keterpisahan tidak ditemukan pada hal yang terpisah pun tidak ditemukan pada hal yang

tidak terpisah.

Karena keterpisahan tidak ditemukan, maka tidak ada yang terpisah pun tidak ada yang tidak terpisah.

tena tasya saṃsargo
nānyenānyasya yujyate |
saṃsrjyamānaṃ saṃsrṣṭaṃ
saṃsraṣṭā ca na vidyate || 8 ||

8. Tidaklah benar untuk mengatakan bahwa perhubungan adalah antara sesuatu dengan dirinya sendiri, pun tidak ada perhubungan antara sesuatu dengan yang lain. Hubungan, sesuatu yang terhubung, dan yang menghubungkan — tidak satu pun dari ini yang ada.

Bab Lima Belas

Svabhāvaparīkṣā

Tinjauan Mengenai Hakikat Intrinsik

na saṁbhavaḥ svabhāvasya
yuktaḥ pratyayahetubhiḥ |
hetupratyayasam̐bhūtaḥ
svabhāvaḥ kṛtako bhavet || 1 ||

1. Tidaklah benar untuk mengatakan bahwa hakikat intrinsik (*svabhāva*) dihasilkan melalui sebab dan kondisi. Hakikat intrinsik yang dihasilkan oleh sebab dan kondisi akan menjadi akibat.

svabhāvaḥ kṛtako nāma
bhaviṣyati punaḥ katham |
akṛtrimaḥ svabhāvo hi
nirapekṣaḥ paratra ca || 2 ||

2. Namun bagaimana mungkin hakikat intrinsik merupakan akibat? Karena hakikat intrinsik tidak dihasilkan oleh obyek eksternal, juga tidak bergantung pada sesuatu yang lain.

kutaḥ svabhāvasyābhāve
parabhāvo bhaviṣyati |
svabhāvaḥ parabhāvasya
parabhāvo hi kathyate || 3 ||

3. Mengingat tidak adanya hakikat intrinsik, maka bagaimana mungkin terdapat hakikat ekstrinsik (*parabhāva*)? Karena hakikat ekstrinsik tak lain adalah hakikat

intrinsik dari keberadaan lain
(*parabhāva*).

svabhāvaparabhāvābhyām ṛte
bhāvaḥ kutaḥ punaḥ |
svabhāve parabhāve ca sati
bhāvo hi sidhyati || 4 ||

4. Selanjutnya, tanpa hakikat intrinsik dan ekstrinsik bagaimana mungkin terdapat keberadaan (*bhāva*)? Karena keberadaan terbentuk sehubungan dengan keberadaan baik yang pada hakikatnya adalah intrinsik maupun ekstrinsik.

bhāvasya ced aprasiddhir
abhāvo naiva sidhyati |
bhāvasya hy anyathābhāvam
abhāvaṃ bruvate janāḥ || 5 ||

5. Bila keberadaan tak terbentuk, maka ketiadaan (*abhāva*) juga tak terbentuk. Hal ini karena perubahan keberadaan yang orang-orang umumnya sebut sebagai ketiadaan.

svabhāvaṃ parabhāvaṃ ca
bhāvaṃ cābhāvam eva ca |
ye paśyanti na paśyanti te
tattvaṃ buddhaśāsane || 6 ||

6. Hakikat intrinsik dan ekstrinsik, keberadaan dan ketiadaan — yang melihat ini tidak melihat kebenaran ajaran Sang Buddha.

kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti
cobhayam |
pratiṣiddhaṃ bhagavatā
bhāvābhāvavibhāvinā || 7 ||

7. Dalam “Ajaran Katyāyana” baik “itu ada” dan “itu tidak ada” ditolak oleh Sang Bhagawa,

yang dengan jelas mengenali keberadaan dan ketiadaan.¹

yady astitvaṃ prakṛtyā syān na bhaved asya nāstitā |
prakṛter anyathābhāvo na hi jātūpapadyate || 8 ||

8. Bila sesuatu ada karena hakikat dasar (prakṛti), maka tidak akan ada hal demikian. Karena tidak dimungkinkan bahwa terdapat perubahan dari hakikat dasar.

prakṛtau kasya vāsatyām anyathātvaṃ bhaviṣyati |
prakṛtau kasya vā satyām anyathātvaṃ bhaviṣyati || 9 ||

9. [Bantahan:] Bila hakikat dasar tidak ada, lantas apakah mungkin terjadi perubahan nyata?
[Balas:] Bila hakikat dasar memang ada, lantas perubahan nyata apa yang

1. Bagian ini merujuk pada *Kaccāyanagotta Sutta* (Saṃyutta Nikāya), di mana Sang Buddha memberitahu Katyāyana bahwa jalannya adalah jalan tengah antara dua pandangan ekstrim tentang keberadaan dan ketiadaan. Para Abhidharmika menafsirkan bahwa sutra ini menolak dua pandangan tentang diri, yaitu pandangan bahwa diri itu ada permanen maupun pandangan bahwa diri itu tidak ada atau musnah pada saat kehidupan berakhir, sehingga jalan tengah yang mereka yakini adalah bahwa tidak ada diri namun terdapat rangkaian keberlangsungan sebab akibat dari skandha yang dengan mudah disebut sebagai pribadi (*puḍgala*). Nagarjuna berpendapat bahwa meskipun pendapat dalam Abhidharma tentang diri dan pribadi ini tidak salah, terdapat makna yang lebih dalam dari ajaran Buddha dalam sutra ini. Nagarjuna berpendapat bahwa terdapat jalan tengah antara satu sisi ekstrim yang meyakini bahwa terdapat keberadaan hakiki dengan sisi ekstrim lain yang berpandangan bahwa terdapat ketiadaan hakiki. Jalan tengah yang ditawarkan adalah bahwa seseorang dapat menyangkal setiap pandangan ekstrim tanpa terjebak pada salah satunya.

mungkin terjadi?²

astīti śāśvatagrāho nāstīty
ucchedadarśanam |
tasmād astitvanāstitve nāśrīyeta
vicakṣaṇaḥ || 10 ||

10. “Itu ada” adalah pandangan mengenai kekekalan; “Itu tidak ada” adalah gagasan mengenai kemusnahan. Oleh karena itu, sang bijak hendaknya tak berpegangan pada keberadaan maupun ketiadaan.

asti yad dhi svabhāvena na tan
nāstīti śāśvatam |
nāstidānīm abhūt pūrvam ity
ucchedaḥ prasajyate || 11 ||

11. Karena apapun yang ada karena hakikat intrinsik tak akan menjadi tidak ada; maka akibatnya adalah pandangan mengenai kekekalan. “Itu tidak ada pada saat ini, [namun] itu ada sebelumnya” —maka akibatnya adalah pandangan mengenai kemusnahan.³

2. Yang dimaksud dengan “hakikat dasar” (prakṛti) di sini hanya berarti hakikat intrinsik. Argumen baru: Bila terdapat hal-hal yang memiliki keberadaan hakiki karena memiliki hakikat intrinsik, maka hal itu tak akan berhenti ada. Bila hakikat intrinsik tidak bergantung pada sebab dan kondisi, maka sesuatu yang memiliki hakikat demikian tidak bergantung pada faktor lain. Namun hal ini berarti bahwa tidak ada alasan untuk lenyapnya hakikat ini. Dengan demikian pandangan bahwa terdapat keberadaan hakiki dengan hakikat intrinsik membawa tanpa disadari kepada kesimpulan bahwa hal yang ada adalah kekal dan tidak berubah.
3. Artinya terjebak dalam salah satu dari pandangan ekstrim mengenai kekekalan (*śāśvatavāda*) dan kemusnahan (*ucchedavāda*) yang ditolak Sang Buddha dalam *Kaccāyanagotta Sutta*.

Bab Enam Belas

Bandhanamokṣaparīkṣā

Tinjauan Mengenai Belunggu dan
Pembebasan

saṃskārāḥ saṃsaranti cen na
nityāḥ saṃsaranti te |
saṃsaranti ca nānityāḥ sattve 'py
eṣa samaḥ kramāḥ || 1 ||

1. Bila unsur-unsur gabungan yang mengalami kelahiran kembali, maka mereka tak terlahir kembali sebagai entitas permanen ataupun sebagai entitas tak permanen;¹ Bila makhluk hidup yang terlahir kembali, metode [sanghannya] adalah sama.²

-
1. Gabungan (*saṃskāra*) di sini merujuk pada skandha. Seandainya dikatakan bahwa gabungan skandha yang mengalami kelahiran kembali. Maka mereka harus menjadi permanen atau tidak permanen. Bila skandha bersifat permanen, maka unsur tersebut tidak akan berubah-ubah, sedangkan apa pun yang tidak berubah-ubah tidak memiliki fungsi apa pun; suatu entitas dapat berfungsi hanya bila ia dapat berubah-ubah. Namun terlahir kembali memerlukan suatu entitas yang dapat berfungsi, yaitu berpindah dari satu kehidupan ke kehidupan lain atas dasar perbuatan seseorang dalam satu kehidupan, yang artinya untuk terlahirkan kembali skandha tidak bisa menjadi permanen. Sehingga bila skandha itu permanen, maka ia tidak bisa menjadi sesuatu yang terlahir kembali. Namun ia juga tidak dapat menjadi skandha yang tidak permanen. Mengatakan ini tidak permanen berarti mengatakan bahwa mereka tidak bertahan dari satu saat ke saat berikutnya. Dalam hal ini mereka tidak dapat mengalami perubahan atau menghasilkan akibat. Oleh sebab itu sesuatu yang permanen tidak dapat mengalami kelahiran kembali, sehingga hal yang tidak permanen juga tak dapat dikatakan terlahir kembali.
 2. Pada bagian ini mungkin ada yang berpendapat bahwa bukan skandha yang terlahir kembali, namun entitas makhluk hidup (*sattva*) yang terlahir kembali. Bila makhluk hidup yang tersusun dari gabungan skandha-skandha, maka akan timbul anggapan bahwa makhluk hiduplah yang mengalami kelahiran kembali.

pudgalah saṃsarati cet
skandhāyatanadhātuṣu |
pañcadhā mṛgyamāṇo 'sau nāsti
kaḥ saṃsariṣyati || 2 ||

2. Bila dikatakan bahwa itu adalah pribadi (*pudgala*) yang terlahir kembali, maka — setelah diselidiki dengan lima kemungkinan seperti halnya pada skandha, landasan indra (*āyatana*), dan unsur (*dhātu*) — tidak ada; lantas siapa yang akan terlahir kembali?³

upādānād upādānaṃ saṃsaran
vibhavo bhavet |
vibhavaś cānupādānaḥ kaḥ sa
kiṃ saṃsariṣyati || 3 ||

3. Terlahir kembali dari satu kepemilikan [yaitu kehidupan] ke [kehidupan] yang lain, maka hal itu akan

Alasan dari anggapan ini adalah bahwa makhluk hidup dapat berfungsi sebagai hal permanen yang terdiri dari gabungan skandha yang berbeda-beda pada setiap kelahiran yang berbeda. Dengan demikian asumsinya adalah makhluk hidup dapat bertahan untuk mengalami perubahan. Namun Nagarjuna membantah hal ini dengan alasan yang sama dengan bantahan terhadap asumsi bahwa skandha yang terlahir kembali. Bila makhluk hidup itu permanen, maka ia tak memiliki fungsi karena tak dapat berubah-ubah. Bila makhluk hidup tidak permanen, maka ia tak dapat menghasilkan akibat secara kausal. Bait-bait selanjutnya berisi argumen yang memperkuat sanggahan ini.

3. Untuk tinjauan mengenai skandha periksa kembali bab 4, untuk landasan indra (*āyatana*) lihat bab 3, dan untuk unsur (*dhātu*) lihat bab 5. Lima kemungkinan itu antara lain: (1) Pribadi tersebut memiliki hakikat intrinsik dari skandha, landasan indra, dan unsur (artinya pribadi identik dengan skandha dan sebagainya); (2) pribadi itu berbeda dari skandha dan sebagainya; (3) pribadi yang memiliki skandha dan sebagainya; (4) pribadi itu ada berada di dalam skandha, dan sebagainya; (5) skandha dan sebagainya berada di dalam diri pribadi. Untuk membantah lima kemungkinan ini, dapat merujuk kembali pada tinjauan mengenai api dan bahan bakar (lihat bab 10).

musnah.⁴

Ketika musnah dan tanpa kepemilikan, maka siapakah yang akan terlahir kembali menjadi apa?⁵

saṃskārāṇaṃ na nirvāṇaṃ
kathaṃ cid upapadyate |
sattvasyāpi na nirvāṇaṃ
kathaṃ cid upapadyate || 4 ||

4. *Nirvāṇa* unsur-unsur gabungan sama sekali tidak mungkin. Begitu pula *nirvāṇa* makhluk hidup tidak mungkin terjadi.⁶

na badhyante na mucyanta
udayavyayadharmiṇaḥ |

5. Unsur-unsur gabungan, yang sifatnya akan berbentuk

4. Argumennya adalah bahwa pribadi yang diasumsikan mengalami kelahiran kembali melakukannya dengan skandha yang dimilikinya. Kepemilikan skandha oleh pribadi dianggap sebagai suatu keberadaan atau kehidupan dalam setiap rangkaian kehidupan dalam perputaran tumimbal lahir. Namun karena skandha dimiliki pribadi itu berbeda antara yang dimilikinya pada kehidupan sebelumnya dengan yang dimilikinya pada kehidupan sekarang, sedangkan kelahiran kembali berarti berpindah dari satu kehidupan ke kehidupan lainnya. Dengan demikian pribadi tersebut akan tidak memiliki lagi skandha-skandha yang dimiliki pada kehidupan sebelumnya ketika menjalani kelahiran kembali dan dengan demikian akan punah atau hancur (*vibhava*). Jadi tidak ada pribadi yang terlahir kembali.
5. Adanya gagasan dari sebagian umat Buddha bahwa keadaan peralihan (*antarābhava*) untuk mengisi celah antara kematian dan kelahiran kembali, "makhluk" ini selalu dilengkapi dengan skandha yang dianggap berkaitan dengannya. Menjadi sama sekali tanpa unsur skandha apa pun tampaknya sama dengan musnah sama sekali. Oleh pertanyaannya adalah bila pribadi itu tak memiliki skandha: siapakah pribadi ini dan kemana ia perginya?
6. Alasan yang sama berlaku untuk pencapaian *nirvāṇa* sebagaimana untuk tinjauan mengenai kelahiran kembali di atas. Maka skandha maupun makhluk hidup tak dapat mencapai *nirvāṇa* karena bila ia permanen maka ia tak akan berubah dan bila ia tidak permanen maka tak akan berfungsi.

saṃskārāḥ pūrvavat sattvo
badhyate na na mucyate || 5 ||

dan telah berlalu, tidak terbelenggu pun tidak terbebaskan.

Seperti sebelumnya, makhluk hidup tidak terbelenggu pun tidak terbebaskan.⁷

bandhanaṃ ced upādānaṃ
sopādāno na badhyate |
badhyate nānupādānaḥ
kimavastho 'tha badhyate || 6 ||

6. Bila terbelenggu karena kepemilikan, maka sesuatu yang dengan kepemilikan tidak terbelenggu.

Sesuatu tanpa kepemilikan tidak terbelenggu. Lantas dalam keadaan apakah seseorang terbelenggu?⁸

badhniyād bandhanaṃ kāmaṃ
bandhyāt pūrvaṃ bhaved yadi |
na cāsti tac cheṣam uktaṃ

7. Bila hal yang membelenggu telah ada sebelum hal yang akan dibelenggu, maka ia pasti akan membelenggu

7. Ini adalah penekanan kembali dari tinjauan bait-bait sebelumnya dengan penekanan bahwa kelahiran kembali (*samsara*) adalah kondisi “terbelenggu, ” sedangkan *nirvāṇa* “terbebaskan.”

8. Misalkan belenggu pada *samsāra* muncul melalui kepemilikan dengan menjadikan skandha sebagai "aku" dan "milikku", lantas hal apakah yang membelenggu? Sesuatu yang telah memiliki skandha itu atau sesuatu tanpa kepemilikan demikian? Jawabanya tidak mungkin sesuatu yang telah memiliki skandha, karena hal demikian yang pada dasarnya telah terbelenggu, karena kepemilikan telah menjadi hakikatnya, tidak mungkin terbelenggu lagi. Namun juga tidak mungkin sesuatu yang tanpa kepemilikan, karena hal seperti itu pada dasarnya tidak terbelenggu, seperti Yang Tercerahkan.

gamyamānagatāgataiḥ || 7 ||

[tanpa hal yang akan dibelenggu].

Namun hal demikian tidak ada; seterusnya [argumen harus dipahami sebagaimana halnya] saat ini sedang dilalui, yang telah dilalui, dan yang belum dilalui.⁹

baddho na mucyate tāvad
abaddho naiva mucyate |
syātām baddhe mucyamāne
yugapad bandhamokṣaṇe || 8 ||

8. Di satu sisi, bukan hal yang terbelenggu yang terbebaskan; juga bukan hal yang belum terbelenggu yang terbebaskan.¹⁰ Bila hal yang terbelenggu yang mengalami proses pembebasan, maka akan terjadi belenggu dan pembebasan yang muncul

9. Hal yang membelenggu tak dapat menjadi hal yang membelenggu sebelum adanya sesuatu yang dibelenggu. Bila hal yang membelenggu telah ada sebelum hal yang dibelenggu, maka hal yang membelenggu akan tetap ada tanpa ada sesuatu yang dibelenggu. Hal ini tidak mungkin terjadi karena mengandaikan adanya suatu hakikat intrinsik pada hal yang membelenggu. Argumen yang berlaku di sini sama seperti yang telah diterapkan pada bab 2. Bagian ini harus dilanjutkan mengikuti pola uraian sebagaimana dalam bab-bab sebelumnya bahwa tidak ada hakikat intrinsik, tidak ada hakikat ekstrinsik, tidak keduanya, maupun tidak tanpa penyebab.

10. Siapa atau apa yang terbebaskan? Bila yang terbebaskan adalah sesuatu yang terbelenggu, maka karena hakikatnya adalah terbelenggu maka ia tidak dapat menjadi terbebaskan tanpa berhenti ada. Namun yang terbebaskan tidak mungkin adalah sesuatu yang belum terbelenggu, karena dalam hal itu pembebasan menjadi tak berarti.

bersamaan.¹¹

nirvāsyāmy anupādāno
nirvāṇaṃ me bhaviṣyati |
iti yeṣāṃ grahas teṣāṃ
upādānamahāgrahaḥ || 9 ||

9. “Karena tanpa kepemilikan, aku akan terbebaskan; nirvāṇa akan menjadi milikku.”
Bagi mereka yang mencengkeram segala sesuatu dengan cara demikian, maka terdapat pencengkeraman yang besar pada kepemilikan.¹²

na nirvāṇasamāropo na
saṃsārāpakarṣaṇam |
yatra kas tatra saṃsāro
nirvāṇaṃ kiṃ vikalpyate || 10 ||

10. Dimana *nirvāṇa* tidak dibuktikan atau *saṃsāra* tidak ditolak, *saṃsāra* apakah yang

11. Kemungkinan alternatif dari dua kemungkinan di atas adalah bahwa sesuatu yang terbelenggu mengalami proses pembebasan. Namun hal ini mengandaikan adanya sesuatu yang setengah terbelenggu dan setengah terbebaskan. Namun karena keterbelengguan dan pembebasan adalah dua kondisi yang berlawanan, maka hal ini mengandaikan adanya dua hakikat pada satu diri yang terbelah oleh dua kondisi berlawanan tersebut. Dengan demikian hal ini tak lain hanyalah fiksi konseptual, bukan sesuatu yang pada akhirnya nyata. Hal secara hakiki nyata tanpa bagian. Oleh karena itu, ia harus terbelenggu atau terbebaskan, tidak mungkin dua-duanya.

12. Bila pembebasan dari *saṃsāra* muncul melalui lenyapnya kepemilikan, dengan berhenti memiliki pikiran tentang “aku” dan “milikku,” maka keinginan untuk pembebasan itu sendiri merupakan penghalang untuk pencapaiannya. Ketika seseorang memiliki pikiran, “Aku akan terbebaskan,” seseorang melekat pada skandhanya yang menyebabkan belenggu pada *saṃsāra*.

ada? *nirvāṇa* apakah yang
dibayangkan secara salah?¹³

13. Tidak mungkin ada dualitas antara *samsāra* dan *nirvāṇa*, oleh karena itu keduanya tidak semestinya dikonseptualisasikan serta tidak mengambil sikap menginginkan ataupun menolak keduanya. Meskipun *samsāra* dan *nirvāṇa* pada hakikatnya adalah nyata, namun hakikat mereka tak dapat dicengkeraman pemahaman.

Bab Tujuh Belas

Karmaphalaparīkṣa

Tinjauan Mengenai Perbuatan (Karma) dan Buah Perbuatan (Phala)

ātmasaṃyamakaṃ cetaḥ
parānugrāhakaṃ ca yat |
maitraṃ sa dharmas tad bjaṃ
phalasya pretya ceḥ ca || 1 ||

1. Pengendalian diri, memikirkan orang lain, dan keramahan
— kondisi pikiran ini menghasilkan jasa kebajikan dan merupakan benih buah baik di kehidupan mendatang maupun di sini.¹
-

cetanā cetaiyivā ca karmoktaṃ
paramarṣiṇā |
tasyānekavidho bhedaḥ
karmaṇaḥ parikīrtitaḥ || 2 ||

2. Perbuatan dikatakan oleh Yang Maha Bijaksana sebagai kehendak dan hal yang dihasilkan oleh kehendak.²
Ia telah memabarkan bahwa terdapat banyak ragam perbuatan yang berbeda.
-

tatra yac cetanety uktaṃ karma

3. Dari semua ini, yang disebut

-
1. Bait 1-5 adalah pembabaran mengenai pandangan tentang perbuatan dan buah dari perbuatan menurut paham dalam Abhidharma yang akan disanggah.
 2. Ada beberapa pendapat yang dimaksud sebagai Yang Maha Bijaksana di sini, sebagian komentator mengatakan yang dimaksud adalah Sang Buddha, sebagian lagi mengatakan bahwa yang dimaksud adalah Sang Buddha beserta seluruh murid-muridnya yang mencapai tingkat kesucian termasuk para Bodhisatwa.

tan mānasam smṛtam |
 cetayitvā ca yat tūktam tat tu
 kāyikavācikaṃ || 3 ||

“kehendak” dikenal sebagai
 perbuatan pikiran.
 Sedangkan yang disebut
 “yang dihasilkan oleh
 kehendak” adalah perbuatan
 jasmani dan ucapan.

vāgviṣpando ’viratayo yās
 cāvijñaptisaṃjñitāḥ |
 avijñaptaya evānyāḥ smṛtā
 viratayas tathā || 4 ||

4. Ucapan dan perbuatan
 jasmani adalah hal yang
 dikenal sebagai hal tampak
 yang tidak terkendali,
 demikian juga hal tak
 tampak lainnya yang disebut
 sebagai yang terkendali,

paribhogānvayaṃ puṇyaṃ
 apuṇyaṃ ca tathāvidham |
 cetanā ceti saptaita dharmāḥ
 karmāñjanāḥ smṛtāḥ || 5 ||

5. Jasa kebajikan (*puṇya*) yang
 dihasilkan oleh pemanfaatan,
 ketidakbajikan (*apuṇya*) yang
 terkait dengan pemanfaatan,
 serta kehendak — ketujuh
 dharma ini dikatakan sebagai
 ragam perbuatan.

tiṣṭhaty ā pākakālāc cet karma
 tan nityatām iyāt |
 niruddham cen niruddham sat
 kiṃ phalaṃ janayiṣyati || 6 ||

6. Bila perbuatan itu bertahan
 sampai saat pematangan,
 maka ia akan menjadi
 permanen.
 Bila ia padam, lantas
 padam, buah apa yang akan
 dihasilkannya?

yo 'ñkuraprabhṛtir bijāt
saṃtāno 'bhipravartate |
tataḥ phalam ṛte bijāt sa ca
nābhipravartate || 7 ||

7. Rangkaian dimulai dari tunas yang berasal dari benih, buah dimulai rangkaian itu, dan tanpa benih, rangkaian itu tak akan terjadi.

bījāc ca yasmāt saṃtānaḥ
saṃtānāc ca phalodbhavaḥ |
bījapūrvam phalam tasmān
nocchinnaṃ nāpi śāśvatam || 8 ||

8. Karena rangkaian itu dimulai dari benih, dan buah dimulai dari rangkaian tersebut, maka buah tersebut memiliki benih seperti pendahulunya; maka [benih] tidak lenyap pun tidak kekal.

yas tasmāc cittasaṃtānaś
cetaso 'bhipravartate |
tataḥ phalam ṛte cittāt sa ca
nābhipravartate || 9 ||

9. Demikian pula rangkaian batin dimulai dari unsur batin, buah dimulai dari rangkaian itu, tanpa unsur batin, rangkaian itu tak akan terjadi.

cittāc ca yasmāt saṃtānaḥ
saṃtānāc ca phalodbhavaḥ |
karmapūrvam phalam tasmān
nocchinnaṃ nāpi śāśvatam || 10 ||

10. Karena rangkaian itu dimulai dari unsur batin, dan buah dimulai dari rangkaian, buah memiliki perbuatan sebagai pendahulunya; dengan demikian perbuatan tersebut tidak lenyap pun tidak kekal.

dharmasya sādhanopāyāḥ
 śuklāḥ karmapathā daśa |
 phalaṃ kāmagaṇāḥ pañca
 dharmasya pretya ceḥ ca || 11 ||

11. Terdapat sepuluh jalan perbuatan murni yang merupakan sarana untuk membangun jasa kebajikan. Buah dari jasa kebajikan adalah obyek dari panca indera, baik di kehidupan mendatang maupun di sini.

bahavaś ca mahāntaś ca doṣāḥ
 syur yadi kalpanā |
 syād eṣā tena naivaiṣā
 kalpanātropapadyate || 12 ||

12. [Bantahan:] Akan terdapat banyak kesalahan besar pada asumsi ini; Maka asumsi [rangkaiian yang dimulai dari benih] ini tidak berlaku di sini.

imāṃ punaḥ pravakṣyāmi
 kalpanāṃ yātra yojyate |
 buddhaiḥ pratyekabuddhaiś ca
 śrāvakaiś cānuvarṇitām || 13 ||

13. Aku, bagaimanapun, di sini akan mengajukan asumsi berikut yang sesuai dengan yang telah dibabarkan oleh Para Buddha, Pratyekabuddha, dan Śrāvaka.

pattraṃ yathāvipraṇāśas
 tathārṇam iva karma ca |
 caturvidho dhātutaḥ sa

14. Hal yang tidak lenyap itu seperti pena surat perjanjian utang, perbuatan seperti utang.³

3. “Yang tidak lenyap” adalah dharma yang dikatakan sebagai hasil dari perbuatan yang tidak segera menghasilkan buah karmanya. Analoginya di sini adalah pena yang digunakan seseorang untuk menandatangani surat perjanjian utang,

prakṛtyāvyākṛtaś ca saḥ || 14 ||

Ini meliputi empat lapisan alam, dan pada hakikat dasarnya tidak dapat ditentukan.⁴

prahāṇato na praheyo
bhāvanāheya eva vā |
tasmād avipraṇāśena jāyate
karmaṇām phalam || 15 ||

15. Hal ini tidak harus dilepaskan dengan penghentian; hal ini hendaknya dilepaskan semata dengan meditasi (*bhāvana*)— atau sebaliknya. Dengan demikian buah perbuatan dihasilkan oleh yang tidak lenyap.⁵

sementara tindakan menimbulkan hutang dengan menandatangani surat perjanjian sudah berlalu, catatan tetap ada selama utang belum dilunasi, dan hal itu berfungsi sebagai penyebab langsung pembayaran kembali.

4. Empat lapisan yang dimaksud berkaitan dengan lingkungan di mana karma bekerja: yaitu alam nafsu (*kāmāvacara*) dan tiga alam lainnya yang terkait dengan pencapaian meditasi, yaitu alam wujud (*rūpāvacara*), tanpa wujud (*arūpāvacara*), dan tanpa noda (*āśrava*). Sedangkan sifat ketidakpastiannya terkait dengan cara kerja hukum karma yang rumit, bertentangan dengan asumsi yang dijelaskan dengan perumpamaan benih pada bait sebelumnya.
5. Utang karma seseorang yang tidak lenyap, tak akan ditinggalkan, hanya dengan berhenti melakukan perbuatan yang menuntun pada penderitaan. Umumnya penghentian perbuatan demikian umumnya muncul dari pemahaman Empat Kebenaran Mulia secara intelektual belaka. Pemahaman demikian akan mengarah pada ditinggalkannya cara-cara yang membawa pada kelahiran kembali, seperti kehidupan perumah tangga yang menghasilkan utang karma baru. Namun hal itu tidak dengan sendirinya menghapus dharma yang tak lenyap yang dihasilkan oleh perbuatan dalam kehidupan saat ini sebelum seseorang mencapai pemahaman itu. Utang karma ini hanya dapat dibebaskan melalui jalan meditasi atau dengan “sebaliknya.” Kata “sebaliknya” menurut para komentator adalah kelahiran kembali di alam kehidupan yang berbeda, sesuatu yang dicapai oleh

prahāṇataḥ praheyaḥ syāt
karmaṇaḥ saṃkramaṇa vā |
yadi doṣāḥ prasajyerams tatra
karmavadhādayaḥ || 16 ||

16. Bila harus dilepaskan lewat penghentian atau pelimpahan perbuatan, berbagai kesulitan akan timbul, termasuk lenyapnya perbuatan [masa lalu].⁶

sarveṣāṃ visabhāgānām
sabhāgānām ca karmaṇām |
pratisaṃdhau sadhātūnām eka
utpadyate tu saḥ || 17 ||

17. Pada saat kelahiran kembali, terjadi satu [yang tidak binasa] sehubungan dengan semua perbuatan dari alam kehidupan yang sama, baik yang berbeda maupun yang sama.

karmaṇaḥ karmaṇo dṛṣṭe
dharma utpadyate tu saḥ |

18. Hal itu muncul sehubungan dengan semua perbuatan

praktisi tingkat lanjut yang mendekati pembebasan. Singkatnya, dharma-dharma demikian akan menghasilkan buah yang sesuai dengan masing-masing.

6. Terdapat pandangan tentang dua cara utang karma seseorang dapat dihindari di sini yang dibantah di sini. Yang pertama adalah yang telah ditolak dalam bait sebelumnya, bahwa penghentian atau “jalan pemahaman” dapat menyebabkan kehancuran dharma yang tidak binasa yang dihasilkan oleh perbuatan seseorang. Yang kedua adalah “pelimpahan perbuatan,” yakni ketika seseorang meninggalkan semua utang karma seseorang saat kematian, ketika ada perpindahan ke kehidupan baru. (Ini adalah kematian dan kelahiran kembali “normal,” yang bertentangan dengan jenis kelahiran kembali di alam kehidupan yang lebih tinggi yang disebutkan dalam catatan kaki bait 15). Menganggap bahwa hanya dengan meninggalkan cara hidup duniawi atau beralih ke keberadaan dalam kehidupan baru akan membebaskan seseorang utang karma seseorang adalah menyarankan bahwa perbuatan masa lalu mungkin tidak membuahkan hasil atau bahwa buah yang muncul dalam kehidupan seseorang mungkin bukan karena perbuatannya di masa lalu.

dviprakārasya sarvasya vipakve
'pi ca tiṣṭhati || 18 ||

seseorang dari dua jenis yang berbeda di dunia ini, dan meskipun buahnya telah matang, ia tetap ada.

phalavyatikramād vā sa
maraṇād vā nirudhyate |
anāsravaṃ sāsravaṃ ca
vibhāgaṃ tatra lakṣayet || 19 ||

19. Hal itu lenyap baik dengan melampaui buah atau dengan kematian.
Dalam keadaan yang terakhir ini menunjukkan dirinya sebagai keadaan berbeda dari murni dan tidak murni.

śūnyatā ca na cocchedaḥ
saṃsāraś ca na śāśvatam |
karmaṇo 'vipraṇāśaś ca dharmo
buddhena deśitaḥ || 20 ||

20. Ada kekosongan namun tak ada kemusnahan; ada *saṃsāra* namun tak ada kekekalan.
Sedangkan dharma perbuatan yang tidak lenyap telah diajarkan oleh Sang Buddha.

karma notpadyate kasmān
niḥsvabhāvaṃ yatas tataḥ |
yasmāc ca tad anutpannaṃ na
tasmād vipraṇāśyati || 21 ||

21. Mengapa suatu perbuatan tidak muncul? Karena ia tanpa hakikat intrinsik. Karena belum muncul, ia tidak lenyap.

karma svabhāvataś cet syāc
chāśvataṃ syād asaṃśayam |

22. Bila perbuatan itu adalah sesuatu yang memiliki

akṛtaṃ ca bhavet karma kriyate
na hi śāśvatam || 22 ||

hakikat intrinsik, maka ia pasti akan kekal. Perbuatan itu tak akan dilakukan, karena hal yang kekal bukanlah sesuatu yang dilakukan.⁷

akṛtābhyāgamabhayaṃ syāt
karmākṛtakaṃ yadi |
abrahmacaryavāśāś ca doṣas
tatra prasajyate || 23 ||

23. Bila perbuatan itu tidak dilakukan [oleh pelaku], maka masalahnya akan terdapat akibat dari hal yang tidak dilakukan [oleh pelaku], sehingga dengan demikian akan terdapat kesalahan yang ditimbulkan oleh perbuatan yang tak disertai dengan kehendak.⁸

-
7. Bila perbuatan itu memiliki hakikat intrinsik yang mana berarti ia kekal maka ia tak membutuhkan lagi dilakukan, karena perbuatan itu sudah ada sebelum dilakukan. “Dilakukan” yang dimaksud di sini adalah kemunculan dari perbuatan itu. Ini mengikuti pola argumen sebelumnya bahwa sesuatu yang memiliki hakikat intrinsik atau permanen tak membutuhkan kemunculan.
8. Akibat perbuatan sudah ada sebelum dilakukan adalah antara orang yang berbuat atau pelaku dengan perbuatan menjadi mandiri terpisah dari satu sama lain. Bila perbuatan terpisah dari pelaku, maka akan ada perbuatan yang tanpa pelaku, dan pelaku yang tanpa perbuatan. Hal ini mengisyaratkan bahwa ada perbuatan yang dapat dihasilkan oleh perbuatan itu sendiri tanpa ada niat dari pelaku, namun tetap menghasilkan akibat perbuatan. Karena menurut Buddhisme seharusnya perbuatan yang memiliki akibat perbuatan adalah hanya perbuatan yang disertai oleh niat. Namun dengan dipisahkannya perbuatan dengan pelaku (atau niat), maka terjadi pemisahan antara akibat perbuatan dengan niat, yang mana hal ini tidak mungkin terjadi.

vyavahārā virudhyante sarva
 eva na saṁśayaḥ |
 puṇyapāpakṛtām naiva
 pravibhāgaś ca yujyate || 24 ||

24. Tak diragukan lagi, hal ini akan bertentangan dengan semua tabiat duniawi. Hal ini juga menjadi tak tepat lagi untuk membedakan antara mereka yang melakukan kebajikan dan mereka yang melakukan keburukan.⁹

tad vipakvavipākaṁ ca punar
 eva vipakṣyati |
 karma vyavasthitaṁ yasmāt
 tasmāt svābhāvikaṁ yadi || 25 ||

25. Selain itu perbuatan yang telah matang pun akan menghasilkan buah lagi bila mengikuti kepastian hasil dari perbuatan yang memiliki hakikat intrinsik.¹⁰

karma kleśātmakaṁ cedam
 te ca kleśā na tattvataḥ |
 na cet te tattvataḥ kleśāḥ karma
 syāt tattvataḥ katham || 26 ||

26. Engkau berpendapat bahwa perbuatan itu pada dasarnya tercemar dan noda batin secara hakiki tidak nyata.

9. Karena semua buah perbuatan dari dihasilkan oleh kehendak yang dilakukan, ketika perbuatan terpisah dengan pelaku maka tidak ada lagi gunanya membedakan antara perbuatan dengan jasa kebajikan dan keburukan, karena pembedaan demikian hanya dapat terjadi bila perbuatan tidak terpisah dari pelaku (atau kehendak) yang melandasinya.

10. Bila suatu perbuatan terjadi tanpa dilakukan oleh seseorang (*akṛtakam*), maka ia akan terjadi dengan sendirinya, yang artinya ia memiliki hakikat intrinsik (*svabhava*). Perbuatan yang memiliki hakikat intrinsic demikian itu akan memiliki akibatnya sendiri (*vipaka*) yang melekat di dalamnya, sehingga akibat perbuatan akan terus berbuah terus-menerus karena keberadaan perbuatan itu kekal maka akibatnya juga akan terus muncul tiada henti.

Bila bagi engkau noda
 batin itu tidak nyata,
 lantas bagaimana mungkin
 perbuatan akhirnya menjadi
 nyata?

karma kleśās ca dehānāṃ
 pratyayāḥ samudāhrtāḥ |
 karma kleśās ca te śūnyā yadi
 deheṣu kā kathā || 27 ||

27. Perbuatan dan noda batin
 dijabarkan sebagai kondisi
 untuk munculnya jasmani.
 Bila perbuatan dan noda
 batin itu adalah kosong,
 lantas apa lagi dengan
 jasmani?

avidyānivṛto jantus
 tṛṣṇāsamyojanaś ca yaḥ |
 sa bhoktā sa ca na kartur anyo
 na ca sa eva saḥ || 28 ||

28. [Bantahan:] Orang
 yang terhalang oleh
 ketidaktahuan dan
 terbelenggu oleh keinginan,
 orang itu adalah yang
 merasakan akibatnya;
 namun orang itu bukanlah
 orang yang berbeda dengan
 pelaku pun bukan seseorang
 yang sama dengan pelaku
 tersebut.¹¹

11. Bagian ini mengutip kata-kata Sang Buddha dalam Anavarāgra Sūtra (Sāmyutta Nikāya): “Para bhikkhu, bagi si dungu, terhalang oleh ketidaktahuan dan terbelenggu oleh keinginan,” Seperti yang dijelaskan dalam konteksnya, makhluk seperti itu harus menjadi pelaku perbuatan dan sekaligus yang merasakan buah dari perbuatan. Karena dalam rumusan dua belas rangkaian kemunculan bergantung, ketidaktahuan dikatakan terjadi dalam satu kehidupan sementara keinginan adalah buah yang dihasilkan dari ketidaktahuan itu dalam kehidupan

na pratyayasamutpannaṃ
 nāpratyayasamutthitam |
 asti yasmād idaṃ karma tasmāt
 kartāpi nāsty atah || 29 ||

29. [Jawaban:] Karena perbuatan tidak menjadi ada bergantung pada kondisi pun tidak menjadi muncul tanpa bergantung pada kondisi, oleh karena itu pun tidak ada pelaku.¹²

karma cen nāsti kartā ca kutaḥ
 syāt karmajaṃ phalam |
 asaty atha phale bhoktā kuta eva
 bhaviṣyati || 30 ||

30. Bila tidak terdapat perbuatan atau pelaku, lantas bagaimana mungkin terdapat buah yang lahir dari perbuatan tersebut? Bila buahnya tidak ada, apa lagi dengan yang merasakannya?

yathā nirmitakaṃ śāstā
 nirmimītārdhdhisampadā |
 nirmito nirmimītānyaṃ sa ca

31. Sama seperti Guru dengan kemampuan supernormalnya memunculkan makhluk

selanjutnya. Namun Sang Buddha juga berkata bahwa orang yang berbuat dan orang yang memetik buah dari perbuatan bukanlah orang yang sama dan juga bukan orang yang berbeda.

12. Ketika pihak yang membantah mengutip Sang Buddha guna mendukung pandangannya, ia mengabaikan sesuatu yang penting. Ketika Sang Buddha berkata bahwa pelaku dan penikmat buah karma tidak identik pun tidak berbeda, pernyataan ini justru menegaskan bahwa tidak ada yang namanya pelaku (atau penikmat). Pernyataan ini sama sekali tak berarti bahwa ada pelaku nyata yang memiliki semacam hubungan tidak pasti dengan penikmat nyata. Bila perbuatan itu kosong (sebagaimana diungkap dalam bait 27), pada akhirnya tidak mungkin benar bahwa perbuatan itu muncul, entah apakah kemunculannya bergantung pada kondisi atau tanpa kondisi. Namun tanpa perbuatan tindakan secara hakiki nyata, tidak mungkin terdapat pelaku dari perbuatan tersebut.

nirmitakah punaḥ || 31 ||

gaib yang kemudian memunculkan makhluk gaib lainnya.

tathā nirmitakākāraḥ kartā yat karma tatkr̥tam | tadyathā nirmitenānyo nirmito nirmitas tathā || 32 ||

32. Sebagaimana pelaku, yang berbentuk makhluk gaib, dan perbuatan yang dilakukan olehnya, itu seperti halnya makhluk gaib kedua dimunculkan oleh makhluk gaib itu.

kleśāḥ karmāṇi dehās ca kartāraś ca phalāni ca | gandharvanagarākārā marīcisvapnasaṃnibhāḥ || 33 ||

33. Noda batin, perbuatan, dan jasmani, pelaku, dan buahnya, serupa dengan kota para gandharwa; mereka seperti fatamorgana, seperti mimpi.

Bab Delapan Belas

Ātmaparīkṣā

ātmā skandhā yadi bhaved
 udayavyayabhāg bhavet|
 skandhebhyo 'nyo yadi bhaved
 bhaved askandhalakṣaṇaḥ || 1 ||

Tinjauan Mengenai Diri (Ātman)

1. Bila diri adalah skandha, maka ia akan ikut serta dalam yang akan muncul dan yang telah berlalu. Bila ia sesuatu yang bukan skandha, maka ia akan menjadi sesuatu yang memiliki ciri penentu bukan skandha.¹

1. Menurut Candrakīrti yang dimaksud dengan “diri” (*ātman*) adalah obyek dari rasa “aku.” Tinjauan mengenai hubungan antara diri dan skandha telah dilakukan pada bab sebelumnya (lihat 10.14, 16.2) dengan menggunakan skema lima kemungkinan yang digunakan dalam melihat hubungan antara api dan bahan bakar. Pada bagian ini tinjauan mengenai hubungan antara diri dan skandha hanya akan mempertimbangkan dua kemungkinan, yaitu antara identik dan terpisah (atau berbeda). Mengatakan bahwa diri identik dengan skandha berarti mengatakan bahwa diri tidak lebih dari unsur-unsur skandha, seperti halnya menganggap setumpuk batu bata tak berbeda dengan batu batu sebagai satuan. Pandangan tentang diri identik dengan skandha ditolak karena karena mereka muncul dan menghilang berkali-kali selama kehidupan tunggal dan juga selama kelahiran kembali, sehingga mengandaikan seseorang akan memiliki banyak diri seiring waktu. Ini jelas bertentangan dengan perasaan kita tentang “aku,” karena kita masing-masing menganggap diri kita sendiri sebagai entitas tunggal yang bertahan dari waktu ke waktu. Sedangkan pandangan tentang diri yang berbeda dari skandha ditolak karena bahwa ia kemudian harus dipahami sebagai sesuatu yang memiliki hakikat intrinsiknya sendiri, yang berbeda dari hakikat intrinsik dari lima skandha. Namun tidak ada hal seperti itu yang pernah dipahami dalam pengalaman kita tentang diri pribadi.

ātmany asati cātmiyaṃ kuta
eva bhaviṣyati |
nirmamo nirahaṃkāraḥ śamād
ātmātmaniyaḥ || 2 ||

2. Bila diri tidak ada, lantas bagaimana masih terdapat “hal yang menjadi milik diri”?
Tidak ada “milikku” dan tidak ada “aku” karena padamnya diri dan hal yang berhubungan dengan diri.

nirmamo nirahaṃkāro yaś
ca so 'pi na vidyate |
nirmamaṃ nirahaṃkāraṃ yaḥ
paśyati na paśyati || 3 ||

3. Sesuatu yang tanpa rasa “aku” dan “milikku,” ia tak ditemukan.
Sesuatu yang melihat hal yang tanpa rasa “aku” dan “milikku” tak melihat.²

mamety aham iti kṣiṇe
bahirdhādhyātmam eva ca |

4. Rasa “aku” dan “milikku” yang berdasarkan pada yang

2. Bait ini adalah tanggapan atas bantahan terhadap ajaran mengenai tanpa diri (*anātman*). Bantahan tersebut mengatakan bahwa bila realitas tanpa “aku” dan “milikku,” maka mereka yang mengetahui realitas ini adalah diri mereka sendiri yang tanpa “aku” dan “milikku.” Namun agar ini menjadi kenyataan, harus terdapat entitas demikian yang tak memiliki rasa “aku” dan “milikku.” Dan agar terdapat entitas demikian, harus terdapat diri dan skandha yang dimiliki oleh diri itu. Dengan demikian, agar melihat bahwa tanpa diri dan aku, maka sesuatu itu harus ada terlebih dahulu, dan keberadaan sesuatu itu mengasumsikan bahwa ia memiliki diri dan skandha. Sanggahan ini pada dasarnya mengatakan bahwa pemahaman tentang tanpa diri mengandung kontradiksi, sehingga tak mungkin benar. Nagarjuna menanggapi bantahan ini dengan mengatakan bahwa hanya “penglihatan yang tanpa penglihatan” yang dapat membuat seseorang melihat seseorang yang tanpa diri dan tanpa skandha. Karena orang tersebut dinamai dan dikonseptualisasikan dalam ketergantungan pada skandha yang dianggap miliknya. Jadi tanpa diri dan penggunaan skandha, bagaimana mungkin ada konsepsi tentang seseorang?

nirudhyata upādānaṃ tatkṣayāḥ
janmanaḥ kṣayaḥ || 4 ||

di luar dan di dalam hilang,
maka kepemilikan padam;
karena lenyapnya itu, maka
kelahiran terhenti.

karmakleśakṣayān mokṣaḥ
karmakleśā vikalpataḥ |
te prapañcāt prapañcas tu
śūnyatāyāṃ nirudhyate || 5 ||

5. Pembebasan dicapai melalui kehancuran perbuatan dan noda batin; perbuatan dan noda batin muncul karena bentukan pikiran (*vikalpataḥ*); yang muncul dari kesalahmengertian (*prapañca*); namun kesalahmengertian dipadamkan melalui kekosongan.³

3. “Bentukan pikiran” (*vikalpa*) di sini berarti semua pikiran yang melibatkan konsep “aku” dan “milikku.” Perbuatan tidak dapat muncul dari noda batin tanpa bentukan pikiran ini. Perbuatan yang dilandasi oleh penolakan, misalnya, membutuhkan konsep “aku” dan “bukan-aku.” Bentukan pikiran demikian berasal dari kesalahmengertian (*prapañca*), yang merupakan kecenderungan untuk menjadikan sesuatu yang sebenarnya abstrak—yang semata merupakan makna bentukan bahasa yang mempermudah pemahaman dalam berkomunikasi— sebagai sesuatu yang nyata. Namun kecenderungan ini dapat dihancurkan dengan menyadari kekosongan dari semua dharma. *Prapañca* kadang-kadang diterjemahkan juga sebagai pemahaman yang beranak-pinak atau meluas. Menurut Mādhyamikas, pembebasan membutuhkan pengetahuan tentang kekosongan semua fenomena, bukan hanya kekosongan diri seperti yang dianut oleh Para Abhidharmika. Berikut penjelasan Candrakīrti, “Bentukan pikiran ini muncul karena berbagai kesalahmengertian yang berasal dari praktik berulang selama kelahiran tanpa awal dari dikotomi seperti yang mengetahui dan yang diketahui, yang mengungkapkan dan yang diungkapkan, pelaku dan perbuatan, sarana dan perbuatan, periuk dan kain, mahkota dan kereta, wujud dan perasaan, perempuan dan lelaki, keuntungan dan kerugiab, kesenangan dan kesakitan, ketenaran dan keburukan, kecaman

ātmety api prajñapitam
 anātmety api deśitam |
 buddhair nātmā na cānātmā
 kaścīd ity api deśitam || 6 ||

6. “Diri” (*ātman*) telah diuraikan dan “tanpa-diri” (*anātmam*) telah diajarkan oleh Para Buddha; demikian pula bahwa bukan diri pun bukan tanpa-diri telah diajarkan.

nivṛttam abhidhātavyam
 nivṛttaś cittagocaraḥ |
 anutpannāniruddhā hi nirvāṇam
 iva dharmatā || 7 ||

7. Begitu obyek yang dialami batin (*cittagocaraḥ*) telah lenyap, obyek yang dinamai lenyap, [mengungkap] Hakikat sejati fenomena (*dharmatā*) sama seperti *nirvāṇa*, tanpa kemunculan pun tanpa kepadaman.⁴

sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ
 tathyaṃ cātathyam eva ca |
 naivātathyaṃ naiva tathyam

8. Semuanya itu nyata, atau semuanya itu tidak nyata, semuanya itu nyata pun tidak nyata,

dan pujian, dan seterusnya.” Semua dikotomi semacam itu, dengan kata lain, berkontribusi pada penderitaan ketika kita menganggapnya mencerminkan hakikat realitas dan gagal melihatnya sebagai sarana yang berguna belaka.

4. Kitab komentar *Akutoḥayā* menjelaskan bahwa setelah seseorang memahami bahwa wujud dan fenomena lain adalah kosong dari hakikat intrinsik, ia menyadari bahwa tidak terdapat objek hakiki yang harus diperhatikan. Dan ketika seseorang tidak lagi menganggap sesuatu secara hakiki nyata, godaan untuk menggunakan konsep dikotomis dan kesalahmengertian mengenai hal-hal seperti periuk dan kain, mahkota dan kereta, berhenti. Dengan demikian realisasi kekosongan (dalam pengertian *Madhyamaka*) terhubung dengan keadaan meditasi “tanpa tanda” (*animitta*) yang Sang Buddha katakan terjadi sesaat sebelum pencapaian *nirvāṇa*.

etat buddhānuśāsanam || 8 ||

semuanya itu bukan nyata
pun bukan tidak nyata; inilah
ajaran bertahap Sang Buddha.⁵

aparapratyayaṃ śāntaṃ
prapañcair aprapañcitam |
nirvikalpam anānārtham etat
tattvasya lakṣaṇam || 9 ||

9. Tidak dapat dicapai melalui
yang lain, bebas [dari hakikat
intrinsik], tidak dipadati
kesalahmengertian,
bebas dari bentukan pikiran,
tidak memiliki keragaman

5. Kata “Semua” di sini mengacu pada skandha, *āyatana*, *dhātu*, dan sejenisnya, hal-hal yang diklaim oleh para Abhidharmika sebagai nyata ada. Menurut para Abhidharmika, keberadaan mereka yang nyata terdiri dari keberadaan mereka yang sebenarnya dengan sifat yang dianggap mereka miliki (seperti penglihatan yang memiliki kekuatan untuk memahami warna dan bentuk). Namun di samping dari pandangan Abhidharmika ini, Nagarjuna mengajukan tiga kemungkinan lainnya, yaitu bahwa semua itu tidak nyata, semua itu nyata sekaligus tidak nyata, dan semua itu bukan nyata pun bukan tidak nyata. Kata “ajaran bertahap” dimaksudkan untuk mencegah pandangan bahwa hanya satu dari empat kemungkinan ini yang bisa benar. Gagasan ini adalah varian dari upaya terampil Sang Buddha dalam menyampaikan ajarannya dengan rumusan berbeda (yang tampaknya bertentangan) untuk tingkatan pemahaman yang berbeda, namun tujuannya mengarah ke suatu pemahaman atau tujuan tunggal. Menurut kitab komentar *Akutoḥbhayā*, tingkatan-tingkatan yang dimaksud adalah sebagai berikut: “Semuanya itu nyata” menegaskan pandangan Abhidharma tentang skandha dan seterusnya hanyalah kebenaran konvensional. “Semuanya itu tidak nyata” mengacu pada fakta bahwa tidak ada dari pandangan ini yang memiliki kebenaran hakiki (karena semua entitas ini kosong dan dengan demikian tidak memiliki hakikat intrinsik yang seakan-akan dimiliki mereka). “Semuanya itu nyata sekaligus tidak nyata” menegaskan bahwa pandangan Abhidharma adalah kebenaran konvensional yang dari segi kebenaran hakiki adalah artifisial belaka. Sedangkan “Semuanya bukan nyata pun bukan tidak nyata” mengungkapkan wawasan para yogi, yang karena mereka menyelidiki realitas dengan cara yang tidak melibatkan konsep-konsep yang menyesatkan, tidak dapat menemukan apa pun untuk diucapkan atau dipikirkan mengenai corak realitas fenomena. Dengan demikian corak realitas fenomena tak terucapkan pun tak terpikirkan.

makna — inilah corak realitas (*tattvasya-lakṣaṇam*) [dari fenomena].⁶

pratītya yad yad bhavati na hi
tāvat tad eva tat |
na cānyad api tat tasmān
nocchinnaṃ nāpi śāśvatam || 10 ||

10. Ketika sesuatu ada bergantung pada sesuatu [sebagai penyebabnya], ia tidak di satu sisi identik dengan [penyebab] itu, namun juga tidak berbeda; oleh karena itu [penyebab] itu

6. Corak dari realitas adalah semua fenomena tanpa hakikat intrinsik, bebas dari kesalahmengertian, bentukkan pikiran, serta tidak banyak ragam makna. Mengatakan bahwa corak realitas tidak dapat dicapai melalui yang lain berarti mengatakan bahwa seseorang harus menyelaminya secara langsung untuk dirinya sendiri. Candrakīrti memberikan contoh seseorang yang melihat rambut di mana-mana karena mengalami kelainan mata. Meskipun orang itu dapat memahami bahwa wujud seperti rambut itu tidak nyata ketika diberitahukan oleh seseorang yang berpenglihatan normal, hal ini tak akan menghalangi orang tersebut untuk tetap melihat rambut itu. Hanya melalui semacam transformasi yang dialami langsung, orang itu tidak lagi melihat rambut di mana-mana. Sedang mengatakan bahwa realitas tidak memiliki ragam makna yang berbeda-beda maksudnya adalah mengatakan bahwa semua hal pada dasarnya memiliki corak yang sama — yaitu kosong dari hakikat intrinsik. Namun semua komentator menambahkan bahwa ini juga merupakan konsekuensi dari realitas yang ditangkap tanpa menggunakan bentukkan pikiran. Karena tanpa adanya hakikat intrinsik, maka penglihatan sejati mengenai segala sesuatu tidak dapat menggunakan hakikat sesuatu itu sendiri untuk menarik perbedaan konseptual. Kerna untuk membedakan antara “ini” dan “itu,” seseorang mesti dapat menemukan beberapa perbedaan ciri dalam hakikat “ini” dan “itu.” Ini akan terbukti tidak mungkin bila hal-hal tidak memiliki hakikatnya sendiri (atau tanpa hakikat intrinsik). Selain itu, hal yang sangat penting adalah bahwa meskipun bait 8 dan bait 9 membahas soal corak realitas, namun pandangan-pandangan bertahap dalam bait 8 dikatakan semuanya tidak memenuhi untuk suatu sifat hakiki bagi corak realitas, sementara tidak ada kualifikasi semacam itu yang dibuat tentang pandangan yang dikemukakan dalam bait 9. Perhatikan juga bahwa semua istilah dalam ayat 9 adalah kalimat negatif.

tidak musnah pun tidak kekal.⁷

anekārtham anānārtham
anucchedam aśāśvatam |
etat tal lokanāthānām
buddhānām śāsanāmṛtam || 11 ||

11. Tidak memiliki satu tujuan, tidak memiliki beragam tujuan, tidak musnah, tidak kekal: Inilah inti dari ajaran Para Buddha, sang penguasa dunia.

saṃbuddhānām anupāde
śrāvakāṇām punaḥ kṣaye
|jñānaṃ pratyekabuddhānām
asamsargāt pravartate || 12 ||

12. Meskipun Yang Tercerahkan Sempurna tidak muncul dan Para Śrāvaka telah tiada, Kebijaksanaan Para Pratyekabuddha muncul tanpa guru.⁸

7. Bila sebab dan akibat identik, maka menghasilkan akibat tidak ada gunanya. Bila mereka terpisah, maka apapun bisa menjadi penyebab dari apapun. Maka dari itu, dharma tidak musnah ataupun kekal bergantung pada poin bahwa agar sesuatu menjadi kekal atau musnah, hal itu harus secara hakiki nyata. Salah satu dari hal yang secara hakiki nyata itu harus identik atau terpisah. Bila sebab dan akibat bukan keduanya, maka pada akhirnya tidak mungkin benar bahwa penyebabnya bersifat kekal atau tunduk pada kemusnahan total.
8. Pratyekabuddha adalah seseorang yang mencapai *nirvāṇa* sepenuhnya dengan usahanya sendiri, tanpa mempelajari jalan pembebasan melalui pertemuan dengan ajaran dari seorang Buddha. Ini juga berlaku untuk Para Samyaksambuddha (Buddha Yang Sepenuhnya Tercerahkan). Namun Para Samyaksambuddha membabarkan Dharma-Nya sementara Pratyekabuddha tidak. Para Śrāvaka, atau “pendengar,” adalah mereka yang mencapai pembebasan dengan mengikuti ajaran seorang Samyaksambuddha. Menurut kitab komentar Akutobhayā, Nagarjuna mengemukakan ketiga figure tercerahkan ini untuk menunjukkan bahwa Buddhisme selalu mengenali sejenis wawasan yang mencerahkan yang “tidak dapat dicapai melalui orang lain” (lihat bait 9). Namun Pratyekabuddha mungkin juga berfungsi sebagai gambaran konkret yang menggambarkan bahwa Buddhadharma itu tidak kekal pun tidak musnah total, karena Pratyekabuddha muncul pada saat Buddhadharma sebelumnya telah dilupakan dan Buddha masa mendatang belum muncul.

Bab Sembilan Belas

Kālaparīkṣā

Tinjauan Mengenai Waktu

pratyutpanno 'nāgataś ca
yady atītam apekṣya hi |
pratyutpanno 'nāgataś ca kāle
'tīte bhaviṣyataḥ || 1 ||

1. Bila keberadaan masa kini dan masa depan bergantung pada masa lalu, maka masa kini dan masa depan akan berada di masa lalu.¹
-

pratyutpanno 'nāgataś ca na
stas tatra punar yadi |
pratyutpanno 'nāgataś ca syātām
katham apekṣya tam || 2 ||

2. Bila masa kini dan masa depan tidak berada di sana, lantas bagaimana mungkin keberadaan masa kini dan masa depan bergantung padanya?
-

anapekṣya punaḥ siddhir
nātītam vidyate tayoḥ |
pratyutpanno 'nāgataś ca tasmāt
kālo na vidyate || 3 ||

3. Selanjutnya, dengan tak ada pembentukan keduanya, bila mereka terlepas dari masa lalu. Oleh karena itu, tidak ada masa kini maupun masa depan.
-

etenai vāvaśiṣṭau dvau
krameṇa parivartakau |

4. Dengan cara inilah seseorang memperlakukan dua kasus

1. Terdapat dua kemungkinan yang ditelaah pada bab ini. Kemungkinan pertama adalah asumsi mengenai waktu itu memiliki kenyataan hakiki yang dibahas pada bait 1-5, yang berarti waktu memiliki hakikat intrinsik. Sedangkan kemungkinan kedua adalah keberadaan waktu bergantung pada keberadaan entitas lain yang dibahas pada bait 6, yang berarti waktu menjadi ada karena hakikat ekstrinsik.

uttamādhama madhyādīn
ekatvādīṃś ca lakṣayet || 4 ||

lainnya. Demikianlah seseorang akan memperlakukan yang terbaik, terburuk, dan sedang, serta tunggal dan seterusnya.²

nāsthito grhyate kālaḥ
sthitaḥ kālo na vidyate |
yo grhyetāgrhītaś ca kālaḥ
prajñāpyate katham || 5 ||

5. Waktu yang tidak menetap tidak dapat dipahami; waktu yang menetap yang dapat dipahami itu tidak ada. Lantas bagaimana mungkin waktu yang tidak dapat dipahami dipahami?

bhāvaṃ pratītya kālāś cet
kālo bhāvād ṛte kutaḥ |
na ca kaś cana bhāvo 'sti kutaḥ
kālo bhaviṣyati || 6 ||

6. Bila waktu menjadi ada dengan bergantung pada keberadaan, lantas bagaimana mungkin waktu akan ada bila tanpa keberadaan? Tidak ada keberadaan [lain] apapun yang ada; bila demikian, bagaimana mungkin terdapat waktu.

2. Penalaran yang sama dapat diterapkan untuk menunjukkan bahwa masa lalu dan masa depan harus ada di masa kini, serta masa lalu dan masa kini harus berada di masa depan, dengan demikian menunjukkan tidak masuk akal nya anggapan bahwa keberadaan tiga waktu saling bergantung satu sama lain. Demikian juga, seseorang dapat mengembangkan argumen untuk masalah dengan lain seperti: terbaik, terburuk, dan sedang, misalnya, serta tunggal, ganda, dan jamak. Komentator dari Buddhapalita menambahkan bahwa penalaran yang sama akan merusak keberadaan nyata dari pasangan-pasangan seperti dekat dan jauh, sebelum dan setelah, sebab dan akibat, dan seterusnya.

Bab Dua Puluh

Sāmagrīparikṣā

hetoś ca pratyayānām ca
 sāmagryā jāyate yadi |
 phalam asti ca sāmagryām
 sāmagryā jāyate katham || 1 ||

Tinjauan Mengenai Pengkombinasian

1. Bila akibat dihasilkan oleh pengkombinasian sebab dan kondisi serta akibat berada dalam pengkombinasian itu, lantas bagaimana hal itu akan dihasilkan oleh pengkombinasian itu?¹

-
1. Pada bab ini Nagarjuna kembali ke hubungan antara sebab dan akibat. “Pengkombinasian” yang dimaksud adalah hubungan sebab dan kondisi, hubungan ini sesuai dengan apa yang sekarang disebut penyebab secara keseluruhan. Dalam contoh kasus penghasilan tunas. Sering dikatakan bahwa benih adalah penyebab yang menghasilkan tunas, namun hal ini tidaklah benar bila yang kita maksud dengan “sebab” adalah satu-satunya kondisi yang diperlukan dan cukup untuk menghasilkan tunas. Selain benih, faktor-faktor seperti tanah, kelembaban, dan kehangatan harus ada sebelum tunas muncul. Pengkombinasian adalah kombinasi dari semua faktor-faktor yang terjadi bersama-sama itu. Dalam Abhidharma, hal ini disebut sebagai “sebab dan kondisi” (*hetupratyaya*). “Sebab” (*hetu*) adalah penyebab materialnya (dalam hal ini benih). “Kondisi” (*pratyaya*) adalah faktor-faktor lainnya. Bait 1 terkait dengan pandangan *satkāryavāda*, yaitu pandangan bahwa akibat itu telah terlebih ada dalam bentuk yang belum terwujud dalam penyebabnya. “Bila demikian halnya, maka kita tidak dapat mengatakan bahwa pengkombinasian yang menghasilkan akibat. Agar sesuatu dapat dihasilkan, ia harus muncul pada waktu tertentu, yaitu waktu ketika penghasilan terjadi. Bila tunas sudah ada dalam kombinasi antara benih dengan tanah, kelembaban, kehangatan, dan sebagainya, maka kita tidak dapat mengatakan bahwa inilah yang menghasilkan tunas. Karena bila tunas sudah ada sebelumnya, maka mereka tidak dapat mewujudkannya.”

hetoś ca pratyayānām ca
 sāmāgryā jāyate yadi |
 phalam nāsti ca sāmāgryām
 sāmāgryā jāyate katham || 2 ||

2. Bila akibat dihasilkan oleh pengkombinasian sebab dan kondisi serta akibat tidak berada dalam pengkombinasian itu, lantas bagaimana hal itu akan dihasilkan oleh pengkombinasian?²

hetoś ca pratyayānām ca
 sāmāgryām asti cet phalam |
 gr̥hyeta nanu sāmāgryām
 sāmāgryām ca na gr̥hyate || 3 ||

3. Bila akibat berada dalam pengkombinasian sebab dan kondisi, bukankah ia akan dapat ditemukan dalam pengkombinasian? Namun ia tak dapat ditemukan dalam pengkombinasian.³

-
2. Bukan saja *satkāryavāda* yang disangkal, pandangan sebaliknya, *asatkāryavāda*, juga harus disangkal. Karena akibat yang dihasilkan oleh pengkombinasian sebab dan kondisi berarti mengatakan yang satu dihasilkan dari yang lain, sehingga sesuatu yang sebelumnya tak berada di dalam pengkombinasian itu tidak dapat diproduksi dari mereka, seperti minyak wijen dapat diproduksi dengan menumbuk pasir.
3. Tidak peduli seberapa dekat kita mengamati, kita tak akan pernah menemukan tunas di antara benih, tanah, kelembaban, kehangatan, dan sebagainya. Dengan demikian tidak ada alasan untuk mempertahankan bahwa akibat tersebut sebelumnya telah ada dalam pengkombinasian itu. Menurut Candrakīrti, tidak tertutup kemungkinan bahwa para pendukung *satkāryavāda* akan mempertahankan bahwa terdapat dasar kesimpulan, seperti fakta bahwa seseorang tidak dapat menghasilkan minyak wijen dari pasir atau dadih dari gentong air, seperti yang digunakan dalam membantah pandangan sebaliknya (*asatkāryavāda*) untuk membenarkannya pendapatnya. Namun menurut Candrakīrti, kesimpulan ini adalah argumen untuk menentang *asatkāryavāda*, bukan argumen yang secara langsung menguatkan pandangan *satkāryavāda*. Hal ini akan menjadi dasar kesimpulan untuk membenarkan *satkāryavāda* hanya bila kedua pandangan tersebut telah

hetoś ca pratyayānām ca
sāmagryām nāsti cet phalam |
hetavaḥ pratyayās ca syur
ahetupratyayaiḥ samāḥ || 4 ||

4. Bila akibat tidak berada dalam pengkombinasian sebab dan kondisi, maka sebab dan kondisi akan sama dengan bukan sebab dan bukan kondisi.⁴

hetuṃ phalasya dattvā ca yadi
hetur nirudhyate |
yad dattaṃ yan nirudhaṃ ca
hetor ātmadvayaṃ bhavet || 5 ||

5. Bila penyebab, setelah memberikan karakter penyebab pada akibat, kemudian padam, maka akan terdapat hakikat ganda dari penyebabnya: hal yang diberikan dan hal yang padam.

hetuṃ phalasyādattvā ca yadi
hetur nirudhyate |
hetau niruddhe jātaṃ tat phalam
āhetukaṃ bhavet || 6 ||

6. Bila penyebab padam tanpa memberikan karakter penyebab pada akibat, maka ketika penyebab padam, akibat yang dihasilkan akan menjadi tanpa sebab.

kehabisan kemungkinan-kemungkinan masing-masing, sehingga yang satu atau yang lainnya harus benar. Hal inilah yang disangkal oleh Mādhyamika.

4. Kesulitan yang paling mendasar bagi *asatkāryavāda* adalah menjelaskan mengapa kita dapat menghasilkan belanga, namun bukan dadih, dengan membanting dan membakar tanah liat. Kombinasi antara tanah liat, bantingan, dan pembakaran merupakan sebab dan kondisi belanga namun bukan sebab dan bukan kondisi sehubungan dengan dadih. Menurut *asatkāryavāda*, baik belanga maupun dadih tidak ada di dalam pengkombinasian. Lantas bagaimana mungkin menjelaskan perbedaan ini?

phalaṃ sahaiva sāmagryā yadi
prādurbhavet punaḥ |
ekakālau prasajyete janako yaś
ca janyate || 7 ||

7. Bila akibatnya terwujud secara bersamaan dengan pengkombinasian, maka yang menghasilkan dan yang dihasilkan terjadi bersamaan.

pūrvam eva ca sāmagryāḥ
phalaṃ prādurbhaved yadi |
hetupratyayanirmuktaṃ phalam
āhetukaṃ bhavet || 8 ||

8. Bila akibatnya terwujud sebelum pengkombinasian, maka akibat akan tanpa sebab, dan kondisi akan menjadi tanpa sebab.

niruddhe cet phalaṃ hetau
hetoḥ saṃkramaṇaṃ bhavet |
pūrvajātasya hetoś ca
punarjanma prasajyate || 9 ||

9. Bila beranggapan bahwa ketika sebab padam kemudian terjadi pemindahan sebab ke akibat, maka ada kemunculan lain dari sebab yang telah ada sebelumnya.

janayet phalam utpannaṃ
niruddho 'staṃgataḥ katham |
hetus tiṣṭhann api katham
phalena janayed vṛtaḥ || 10 ||

10. Bagaimana mungkin sesuatu padam dan terhenti menghasilkan akibat yang muncul?
Sebaliknya, lantas bagaimana mungkin suatu penyebab yang berhubungan dengan akibat, meskipun menetap, dapat menghasilkan akibat?

athāvṛtaḥ phalenāsau katamaj
janayet phalam |
na hy adṛṣṭvā na drṣṭvāpi hetur
janayate phalam || 11 ||

11. Bila tidak berhubungan dengan akibatnya, lantas akibat macam apa yang akan dihasilkan?⁵
Penyebab tidak akan menghasilkan akibat entah apakah ia terlihat atau tak terlihat.⁶

nātītasya hy atītena phalasya
saha hetunā |
nājātena na jātena saṃgatir jātu
vidyate || 12 ||

12. Tidak pernah terjadi kontak antara akibat di masa lalu dengan penyebab di masa lalu,
pun juga tidak dengan penyebab di masa depan,

-
5. Seseorang yang setuju bahwa penyebab tidak dapat memiliki jenis hubungan yang sesuai dengan akibat harus mengakui bahwa penyebab tidak dapat menentukan sifat dari akibat. Sehingga sifat yang diwarisi akibat dari penyebabnya menjadi tak menentu atau acak..
6. Kitab komentar *Akutobhayā* menggunakan contoh pembentukan kesadaran penglihatan oleh indra penglihatan untuk menjelaskan mengenai hal ini. Pertanyaannya adalah apakah penglihatan menghasilkan kesadaran penglihatan ini setelah dirinya sendiri melihat obyek yang dilihat atau tidak melihatnya? Bila seseorang menjawab yang pertama, maka pembentukan kesadaran penglihatan oleh indra penglihatan akan menjadi sesuatu yang telah muncul, karena indra penglihatan melihat obyek yang dilihat adalah sebuah contoh dari kesadaran penglihatan. Adapun alternatif lain adalah bahwa indra penglihatan menghasilkan kesadaran penglihatan tanpa melihat objek yang dilihat, maka dalam hal ini obyek apa pun yang dapat dilihat, terlepas dari kontak penglihatan itu. Misalkan mataku bersentuhan dengan bercak biru dan kontak ini menghasilkan kesadaran penglihatan. Bila penglihatanku yang menghasilkan kesadaran penglihatan ini sendiri tanpa melihat obyek berwarna biru, mengapa kesadaran visual yang dihasilkan harus berwarna biru dan bukan merah, yang sama-sama tidak bersentuhan dengan penglihatanku?

ataupun dengan penyebab di masa kini.

na jātasya hy ajātena phalasya saha hetunā |
nātītena na jātena saṃgatir jātu vidyate || 13 ||

13. Tidak pernah terjadi kontak antara akibat di masa depan dengan penyebab di masa depan, pun juga tidak dengan penyebab di masa lalu, ataupun dengan penyebab di masa kini.

nājātasya hi jātena phalasya saha hetunā |
nājātena na naṣṭena saṃgatir jātu vidyate || 14 ||

14. Tidak pernah terjadi kontak akibat di masa kini dengan penyebab di masa kini, pun juga tidak dengan penyebab yang akan datang, atau dengan penyebab yang telah lenyap.

asatyāṃ saṃgatau hetuḥ katham janayate phalam |
satyāṃ vā saṃgatau hetuḥ katham janayate phalam || 15 ||

15. Dengan tidak terjadinya kontak, bagaimana mungkin suatu sebab dapat menghasilkan suatu akibat? Namun bila kemudian terjadi kontak, bagaimana mungkin suatu sebab dapat menghasilkan suatu akibat?

hetuḥ phalena śūnyaś cet

16. Bila sebab kosong dari

katham janayate phalam |
 hetuḥ phalenāsūnyaś cet katham
 janayate phalam || 16 ||

akibat, lantas bagaimana
 mungkin ia dapat
 menghasilkan akibat?
 Bila sebab tidak kosong dari
 akibat, lantas bagaimana
 mungkin ia dapat
 menghasilkan akibat?

phalam notpatsyate 'śūnyam
 aśūnyaṃ na nirotsyate |
 aniruddham anutpannam
 aśūnyaṃ tad bhaviṣyati || 17 ||

17. Akibat yang tidak kosong
 tak akan muncul, akibat
 yang tidak kosong tak akan
 padam.
 Dengan menjadi tidak
 kosong, ia tak akan padam
 pun tak akan muncul.

katham utpatsyate śūnyam
 katham śūnyam nirotsyate |
 śūnyam apy aniruddham tad
 anutpannam prasajyate || 18 ||

18. Bagaimana mungkin sesuatu
 yang kosong akan muncul?
 Bagaimana mungkin sesuatu
 yang kosong akan padam?
 Oleh karena itu, sesuatu
 yang kosong juga tak akan
 padam dan tak akan muncul.

hetuḥ phalasya caikatvaṃ na hi
 jātūpapadyate |
 hetuḥ phalasya cānyatvaṃ na hi
 jātūpapadyate || 19 ||

19. Tidaklah mungkin
 berpandangan bahwa sebab
 dan akibat adalah tunggal.
 Tidaklah mungkin
 berpandangan bahwa sebab
 dan akibat itu berbeda.

ekatve phalāhetvoḥ syād
aikyaṃ janakajanyayoḥ |
pṛthaktve phalāhetvoḥ syāt
tulyo hetur ahetunā || 20 ||

20. Karena kesatuan antara sebab dan akibat, maka akan terjadi kesatuan antara yang menghasilkan dan yang dihasilkan.

Mengingat keterpisahan antara sebab dan akibat, akan ada persamaan hal yang merupakan penyebab dan yang bukan penyebab.

phalaṃ svabhāvasadbhūtaṃ
kiṃ hetur janayiṣyati |
phalaṃ svabhāvāsadbhūtaṃ kiṃ
hetur janayiṣyati || 21 ||

21. Bagaimana mungkin suatu sebab menghasilkan akibat yang secara intrinsik nyata? Bagaimana mungkin sebab menghasilkan akibat yang secara intrinsik tidak nyata?

na cājanayamānasya
hetutvam upapadyate |
hetutvānupapattau ca phalaṃ
kasya bhaviṣyati || 22 ||

22. Bila sesuatu tidak menghasilkan [akibat], maka ia tidak mungkin menjadi penyebabnya.

Dan bila ia tidak mungkin menjadi penyebab, maka akibatnya akan menjadi [akibat dari] siapa?

na ca pratyayahetūnām iyaṃ
ātmānam ātmanā |

23. Bila kombinasi sebab dan kondisi tidak menghasilkan dirinya sendiri dengan

yā sāmāgrī janayate sā katham
janayet phalam || 23 ||

dirinya sendiri,
Lantas bagaimana mungkin
ia dapat menghasilkan
akibat?

na sāmāgrīkṛtam phalam
nāsāmāgrīkṛtam phalam |
asti pratyayasāmāgrī kuta eva
phalam vinā || 24 ||

24. Akibat tidak dihasilkan oleh
pengkombinasian, akibat
juga tidak dihasilkan tanpa
pengkombinasian.
Bagaimana memang
mungkin terdapat
pengkombinasian tanpa
adanya akibat?

Bab Dua Puluh Satu

Sam̐bhavavibhavaṇṅikṣā

Tinjauan Mengenai Kemunculan dan Kehancuran

vinā vā saha vā nāsti vibhavaḥ
 sam̐bhavena vai |
 vinā vā saha vā nāsti sam̐bhavo
 vibhavena vai || 1 ||

1. Kehancuran sama sekali tidak ada baik dengan atau tanpa munculnya. Kemunculan sama sekali tidak ada dengan atau tanpa kehancuran.
-

bhaviṣyati katham̐ nāma
 vibhavaḥ sam̐bhavaṇṅ vinā |
 vinaiva janma maraṇaṇṅ vibhavo
 nodbhavaṇṅ vinā || 2 ||

2. Bagaimana mungkin ada kehancuran tanpa kemunculan? Tidak ada kematian tanpa kelahiran [yang mendahuluinya], [dan juga] tidak ada kehancuran tanpa kemunculan.
-

sam̐bhavenaiva vibhavaḥ
 katham̐ saha bhaviṣyati |
 na janma maraṇaṇṅ caiva
 tulyakālaṇṅ hi vidyate || 3 ||

3. Bagaimana mungkin kehancuran terjadi bersamaan dengan kemunculan? Karena kematian dan kelahiran tidak terjadi pada waktu yang bersamaan.

bhaviṣyati katham nāma
 sambhavo vibhavam vinā |
 anityatā hi bhāveṣu na kadācin
 na vidyate || 4 ||

4. Bagaimana mungkin akan ada kemunculan tanpa kehancuran? Karena belum pernah bahwasannya ketidakpermanenan tak dapat ditemukan di antara keberadaan.

sambhavo vibhavaiva
 katham saha bhaviṣyati |
 na janma maraṇam caiva
 tulyakālam hi vidyate || 5 ||

5. Bagaimana mungkin kemunculan terjadi bersamaan dengan kehancuran? Karena kematian dan kelahiran tidak terjadi pada waktu yang bersamaan.

sahānyonyena vā siddhir
 vinānyonyena vā yayoḥ |
 na vidyate tayoh siddhiḥ katham
 nu khalu vidyate || 6 ||

6. Dikarenakan kedua hal ini tidak terbentuk bersamaan ataupun terpisah satu sama lain, Bagaimana mungkin pembentukan mereka dapat terjadi?

kṣayasya sambhavo nāsti
 nākṣayasyāsti sambhavaḥ |
 kṣayasya vibhavo nāsti vibhavo
 nākṣayasya ca || 7 ||

7. Tidak ada kemunculan sesuatu yang dicirikan dengan kehancuran; pun tidak ada kemunculan sesuatu yang tidak dicirikan

dengan kehancuran.
 Tidak ada kehancuran
 sesuatu yang dicirikan
 dengan kehancuran, pun
 tidak ada kehancuran
 sesuatu yang tidak dicirikan
 dengan kehancuran.

saṃbhavaṃ vibhavaṃ caiva
 vinā bhāvo na vidyate |
 saṃbhavo vibhavaś caiva vinā
 bhāvaṃ na vidyate || 8 ||

8. Keberadaan tidak terjadi
 tanpa kemunculan dan
 kehancuran.
 Kemunculan dan
 kehancuran tidak terjadi
 tanpa keberadaan.

saṃbhavo vibhavaś caiva
 na śūnyasyopapadyate |
 saṃbhavo vibhavaś caiva
 nāśūnyasyopapadyate || 9 ||

9. Kemunculan dan kehancuran
 tidak terkait dengan hal
 yang kosong.
 Kemunculan dan kehancuran
 tidak terkait dengan hal
 yang tidak kosong.

saṃbhavo vibhavaś caiva
 naika ity upapadyate |
 saṃbhavo vibhavaś caiva na
 nānety upapadyate || 10 ||

10. Tidak benar anggapan bahwa
 bahwa kemunculan dan
 kehancuran itu satu.
 Tidak benar anggapan
 bahwa kemunculan dan
 kemunculan itu berbeda.

dr̥śyate saṃbhavaś caiva

11. Bila engkau beranggapan

vibhavaś ceti te bhavet |
 drśyate saṃbhavaś caiva mohād
 vibhava eva ca || 11 ||

bahwa kemunculan dan kehancuran keberadaan memang dapat dilihat, kemunculan dan kehancuran dapat dilihat hanya karena delusi.

na bhāvāj jāyate bhāvo 'bhāvo
 bhāvān na jāyate |
 nābhāvāj jāyate bhāvo 'bhāvo
 'bhāvān na jāyate || 12 ||

12. Keberadaan tidak dihasilkan dari keberadaan, juga ketiadaan tidak dihasilkan dari keberadaan. Keberadaan tidak dihasilkan dari ketiadaan, juga ketiadaan tidak dihasilkan dari ketiadaan.

na svato jāyate bhāvaḥ parato
 naiva jāyate |
 na svataḥ parataś caiva jāyate
 jāyate kutaḥ || 13 ||

13. Bukan dari dirinya sendiri pun bukan dari yang lain suatu keberadaan dihasilkan, dan juga bukan dihasilkan dari dirinya sendiri sekaligus yang lainnya; lantas dari apakah ia dihasilkan?

bhāvam abhyupapannasya
 śāśvatocchedadarśanam |
 prasajyate sa bhāvo hi nityo
 'nityo 'pi vā bhavet || 14 ||

14. Bagi seseorang yang mengakui keberadaan, akibatnya adalah paham mengenai kekekalan atau kemusnahan total, karena keberadaan dapat

menjadi permanen atau tidak permanen.

bhāvam abhyupapannasya
naivocchedo na śāsvatam |
udayavyayasamtānaḥ
phalahetvor bhavaḥ sa hi || 15 ||

15. [Bantahan:] Bagi seseorang yang mengakui keberadaan tidak akan ada kemusnahan atau kekekalan, karena keberlangsungan adalah rangkaian yang terdiri dari timbul dan hilangnya sebab dan akibat.

udayavyayasamtānaḥ
phalahetvor bhavaḥ sa cet |
vyayasyāpunarutpatter
hetūcchedaḥ prasajyate || 16 ||

16. [Jawaban:] Bila keberlangsungan adalah rangkaian yang terdiri dari timbul dan hilangnya sebab dan akibat, Maka penyebab akan musnah, karena tidak ada kemunculan kembali dari sesuatu yang hilang.¹

sadbhāvasya svabhāvena
nāsadbhāvaś ca yujyate |

17. Sesuatu yang ada secara intrinsik tidak mungkin menjadi tiada.

1. Jawaban Nagarjuna atas sanggahan pada bait sebelumnya adalah bahwa pihak penyanggah tak menghindari pandangan kemusnahan total, karena kehancuran penyebab di setiap tahapan dalam rangkaian justru merupakan kehancuran dari keberadaan. Tidak dapat dikatakan bahwa penyebabnya tidak musnah karena melahirkan akibat. Karena akibat harus merupakan keberadaan yang terpisah bila ingin menjadi hasil dari penyebabnya. Dengan demikian akibatnya tidak dapat dilihat sebagai penyebab yang terlahir kembali.

nirvāṇakāle cocchedaḥ praśamād
bhavasamṭateḥ || 17 ||

Maka ketika *nirvāṇa* akan terjadi kemusnahan, karena rangkaian keberlangsungan lenyap.²

carama na niruddhe ca
prathamo yujyate bhavaḥ |
carama nāniruddhe ca prathamo
yujyate bhavaḥ || 18 ||

18. Tidaklah benar untuk mengatakan bahwa momen pertama dari keberlangsungan yang baru terjadi ketika momen terakhir dari keberlangsungan yang lama telah padam. Juga tidak benar untuk mengatakan bahwa momen pertama dari keberlangsungan yang baru terjadi ketika momen terakhir dari kondisi keberadaaan yang lama belum padam.

2. Bila mengikuti pengertian penyanggah, maka sebab dan akibat adalah entitas secara hakiki nyata, sehingga dengan demikian memiliki hakikat intrinsik. Entitas semacam itu tak dapat menjadi tiada, karena dengan menjadi tiada akan terjadi perubahan dalam hakikatnya: hal yang tak mungkin terjadi pada sesuatu yang memiliki hakikat intrinsik. Dengan demikian, penyanggah terjebak pada kesalahan pandangan mengenai kekekalan (eternalisme). Selain itu, ketika para Arhat mencapai *nirvāṇa*, atau padam total, maka rangkaian sebab akibat skandha pun ikut lenyap dan tidak ada kelahiran kembali. Dalam hal ini penyanggah tidak dapat mengatakan bahwa kesalahan pandangan kemusnahan total (nihilisme) telah berhasil dihindari, karena tidak ada akibat penerus dalam rangkaian tersebut.

nirudhyamāne carame
prathamo yadi jāyate |
nirudhyamāna ekaḥ syāj
jāyamāno 'paro bhavet || 19 ||

19. Bila momen pertama dari keberlangsungan yang baru dihasilkan ketika momen terakhir dari keberlangsungan yang lama telah padam, maka hal yang padam akan menjadi satu hal dan hal yang muncul akan menjadi hal lain.

na cen nirudhyamānaś ca
jāyamānaś ca yujyate |
sārdhaṃ ca mriyate yeṣu teṣu
skandheṣu jāyate || 20 ||

20. Tidaklah benar untuk beranggapan bahwa padam dan muncul terjadi bersamaan. Apakah seseorang akan persis terlahir dalam skandha pada saat ia meninggal?

evaṃ triṣv api kāleṣu na
yuktā bhavaṣṭatiḥ |
triṣu kāleṣu yā nāsti sā kathaṃ
bhavaṣṭatiḥ || 21 ||

21. Dengan demikian, tak satu pun dari tiga waktu ini yang dapat memiliki rangkaian keberlangsungan. Bagaimana mungkin dapat menjadi rangkaian keberlangsungan bila tidak ada dalam tiga waktu?

Bab Dua Puluh Dua

Tathāgataparīkṣā

Tinjauan Mengenai Tathāgata

skandhā na nānyaḥ
 skandhebhyo nāsmīn skandhā
 na teṣu saḥ |
 tathāgataḥ skandhavān na
 katamo 'tra tathāgataḥ || 1 ||

1. “Tathāgata tidak identik dengan skandha pun tidak berbeda dengan skandha; skandha tidak berada di dalam dirinya pun ia tidak berada di dalam skandha; Ia tidak menjadi ada dengan memiliki skandha. Lantas apakah Tathāgata itu?

buddhaḥ skandhān upādāya
 yadi nāsti svabhāvataḥ |
 svabhāvataś ca yo nāsti kutaḥ sa
 parabhāvataḥ || 2 ||

2. Bila Buddha bergantung pada skandha, maka ia tidak ada secara intrinsik. Namun bagaimana sesuatu yang tidak ada secara intrinsik dapat ada secara ekstrinsik?

pratītya parabhāvaṃ yaḥ so
 'nātmety upapadyate |
 yaś cānātmā sa ca kathaṃ
 bhaviṣyati tathāgataḥ || 3 ||

3. Adalah mungkin bahwa seseorang yang bergantung pada hakikat ekstrinsik tidak memiliki esensi. Tetapi bagaimana seseorang yang tanpa esensi menjadi Tathāgata?

yadi nāsti svabhāvaś ca
parabhāvaḥ katham bhavet |
svabhāvaparabhāvābhyām ṛte
kaḥ sa tathāgataḥ || 4 ||

4. Bila tidak terdapat hakikat intrinsik, bagaimana mungkin terdapat hakikat ekstrinsik?
Tanpa hakikat intrinsik dan ekstrinsik, apakah Tathāgata itu?

skandhān yady anupādāya
bhavet kaścit tathāgataḥ |
sa idānīm upādadyād upādāya
tato bhavet || 5 ||

5. Bila terdapat beberapa Tathāgata yang tidak bergantung pada skandha, maka ia dapat mencapai kebergantungan [pada skandha]; dengan demikian ia akan menjadi bergantung.

skandhāṃś cāpy anupādāya
nāsti kaścit tathāgataḥ |
yaś ca nāsty anupādāya sa
upādāsyate katham || 6 ||

6. Namun sama sekali tidak ada Tathāgata tanpa kebergantungan pada skandha.
Bagaimana mungkin seseorang yang tidak ada tanpa kebergantungan menjadi bergantung padanya?

na bhavaty anupādattam
upādānaṃ ca kiṃ cana |
na cāsti nirupādānaḥ katham
cana tathāgataḥ || 7 ||

7. Sesuatu tidak bisa menjadi hal yang ia bergantung padanya tanpa bergantung padanya.

Juga tidak mungkin
Tathāgata menjadi ada tanpa
bergantung pada sesuatu.

tattvānyatvena yo nāsti
mṛgyamāṇas ca pañcadhā |
upādānena sa katham
prajñapyate tathāgataḥ || 8 ||

8. Sebagai sesuatu yang tidak ada baik sebagai yang identik ataupun terpisah dari [skandha] ketika diselidiki dalam salah satu dari lima kemungkinan, lantas bagaimana mungkin Tathāgata dikonseptualisasikan melalui hal yang ia bergantung padanya?

yaḍ apīdam upādānaṃ tat
svabhāvān na vidyate |
svabhāvataś ca yan nāsti kutas
tat parabhāvataḥ || 9 ||

9. Selain itu, hal yang ia bergantung padanya itu tidak menjadi ada karena hakikat intrinsiknya. Lantas bagaimana mungkin sesuatu yang tidak menjadi ada secara intrinsik menjadi ada secara ekstrinsik?¹

evaṃ śūnyam upādānam

10. Dengan demikian, baik

1. Menurut Candrakīrti, “sesuatu yang ia bergantung padanya” adalah kelima skandha yang dikatakan sebagai sesuatu yang Tathāgata bergantung padanya. Hal ini tidak menjadi ada karena hakikat intrinsik, karena muncul secara bergantungan mereka tak memiliki hakikat intrinsik. Dari hal ini dikatakan bahwa skandha juga tidak ada secara ekstrinsik.

upādātā ca sarvaśaḥ |
 prajñāpyate ca śūnyena katham
 śūnyas tathāgataḥ || 10 ||

ia yang bergantung pada
 sesuatu maupun sesuatu
 yang ia bergantung padanya,
 semuanya sama sekali
 kosong. Lantas bagaimanakah
 seorang Tathāgata yang
 kosong dikonseptualisasikan
 melalui sesuatu yang kosong?

śūnyam iti na vaktavyam
 aśūnyam iti vā bhavet |
 ubhayaṃ nobhayaṃ ceti
 prajñāptyarthaṃ tu kathyate
 || 11 ||

11. “Ini kosong” tidak untuk
 diucapkan dengan kata-kata,
 demikian juga “ini bukan
 kosong,”
 juga bukan “ini adalah
 keduanya,” bukan juga “ini
 bukan keduanya”; Kata
 [“kosong”] diucapkan semata
 demi membabarkan.

śāśvatāśāśvatādy atra kutaḥ
 śānte catuṣṭayam |
 antānantādi cāpy atra kutaḥ
 śānte catuṣṭayam || 12 ||

12. Bagaimana mungkin “ini
 kekal,” “ini tidak kekal,”
 dan seterusnya keempat
 penalaran (*catuṣṭayam*) ini
 berlaku [untuk Tathāgata],
 yang bebas dari hakikat
 intrinsik?²
 Lantas bagaimana mungkin
 “ia memiliki akhir,” “ia

2. Keempat penalaran (atau tetralemma) adalah: ada, tidak ada, ada sekaligus tidak ada, bukan ada pun bukan tidak ada.

tidak memiliki akhir,” dan seterusnya keempat prinsip penalaran ini berlaku [untuk Tathāgata], yang bebas dari hakikat intrinsik?

-
- ghanagrāho gr̥hītas tu yenāstīti |
tathāgataḥ |
nāstīti sa vikalpayan nirvṛtasyāpi
kalpayet || 13 ||
13. Namun seseorang yang telah menganut banyak keyakinan, seperti bahwa Sang Tathāgata itu ada, dengan melakukan konseptualisasi, orang tersebut juga akan membayangkan bahwa [Sang Tathāgata] itu menjadi tidak ada ketika padam.
-
- svabhāvataś ca śūnye ’smiṃś
cintā naivopapadyate |
paraṃ nirodhād bhavati buddho
na bhavatīti vā || 14 ||
14. Sehingga pikiran tidak menganggap, sehubungan bahwasannya (Tathāgata) secara hakikat intrinsiknya kosong, bahwa Sang Buddha itu masih ada atau tidak ada setelah padam.
-
- prapañcayanti ye buddhaṃ
prapañcātītam avyayam |
te prapañcahatāḥ sarve na
paśyanti tathāgatam || 15 ||
15. Mereka yang salah mengerti akan Sang Buddha, yang melampaui kesalahmengertian dan tak tergoyahkan,

mereka semua, yang tertipu oleh kesalahmengertian, gagal untuk melihat Sang Tathāgata.

tathāgato yatsvabhāvas
 tatsvabhāvam idaṃ jagat |
 tathāgato niḥsvabhāvo
 niḥsvabhāvam idaṃ jagat || 16 ||

16. Apapun yang menjadi hakikat intrinsik Tathāgata, itulah hakikat intrinsik dunia ini. Tathāgata tidak memiliki hakikat intrinsik, dunia ini pun tidak memiliki hakikat intrinsik.

Bab Dua Puluh Tiga

Viparyāsaparīkṣā

Tinjauan Mengenai Pengetahuan Keliru

saṃkalpaprabhavo rāgo dveṣo
mohaś ca kathyate |
śubhāśubhaviparyāsān
saṃbhavanti pratītya hi || 1 ||

1. Keinginan, kebencian, dan kegelapan batin dikatakan muncul dari perbedaan palsu. Kemunculannya bergantung pada baik, buruk, dan pengetahuan keliru.¹
-

śubhāśubhaviparyāsān
saṃbhavanti pratītya ye |
te svabhāvān na vidyante tasmāt
kleśā na tattvataḥ || 2 ||

2. Hal yang kemunculannya bergantung pada baik, buruk, dan pengetahuan keliru, yang tidak memiliki keberadaan intrinsik, oleh karena itu noda batin pada hakikatnya tidak nyata.²

-
1. Bait ini menyajikan pandangan tentang akar penderitaan yang dianut dalam Buddhisme. Keinginan, kebencian, dan kegelapan batin adalah tiga noda batin (*kleśa*). Mereka dikatakan muncul dari tiga jenis kekeliruan: Keinginan/nafsu muncul dari perbedaan palsu yang terkait dengan sifat baik atau menyenangkan (*śubha*), kebencian/penolakan dari perbedaan palsu yang terkait dengan sifat buruk atau tidak menyenangkan (*aśubha*), dan kegelapan batin berasal dari pengetahuan keliru (*viparyāsa*). (Sepanjang bab ini akan menggunakan ungkapan “baik, buruk, dan pengetahuan keliru” untuk ketiganya.
 2. Karena ketiganya adalah perbedaan palsu maka mereka tidak memiliki hakikat yang nyata pada dirinya.

ātmano 'stitvanāstitve na
kathaṃ cic ca sidhyataḥ |
taṃ vināstitvanāstitve kleśānāṃ
sidhyataḥ kathaṃ || 3 ||

3. Baik keberadaan maupun ketiadaan diri sama sekali tidak dapat dibuktikan. Tanpa pembuktian akan hal ini, bagaimana mungkin terdapat pembuktian akan ada atau tidak adanya noda batin?

kasya cid dhi bhavantīme kleśāḥ
sa ca na sidhyati |
kaścid āho vinā kaṃcit santi
kleśā na kasyacit || 4 ||

4. Noda batin ini adalah milik seseorang, namun [seseorang itu] tak terbukti keberadaannya. Tanpa seseorang itu [sebagai titik tumpunya], maka noda batin sama sekali bukan noda apa pun.³

svakāyadr̥ṣṭivat kleśāḥ kliṣṭe
santi na pañcadhā |
svakāyadr̥ṣṭivat kliṣṭaṃ kleśeṣv
api na pañcadhā || 5 ||

5. Sebagaimana paham bahwa “Aku adalah tubuhku,” noda batin tidak terkait dengan yang ternoda dalam salah satu dari lima kemungkinan. Sebagaimana paham bahwa “Aku adalah tubuhku,”

3. Karena noda batin harus memiliki titik tumpu, sama seperti warna yang dihasilkan dari pembakaran batu bata memiliki batu bata sebagai titik tumpu. Namun tidak mungkin diri (ego ataupun pribadi) menjadi titik tumpu untuk noda batin, karena telah terbukti bahwa tidak ada hal seperti itu. Juga bukan salah satu skandha, seperti kesadaran, karena mereka juga telah terbukti tidak memiliki keberadaan hakiki. Dengan demikian noda batin tidak memiliki titik tumpu dan karenanya tidak nyata.

yang ternoda juga tidak terkait dengan noda batin dalam salah satu dari lima kemungkinan.⁴

svabhāvato na vidyante
śubhāśubhaviparyayāḥ |
pratītya katamān kleśāḥ
śubhāśubhaviparyayān || 6 ||

6. Baik, buruk, dan pengetahuan keliru tidak terjadi secara intrinsik; dalam kebergantungan pada baik, buruk, dan pengetahuan keliru apa yang kemudian akan muncul noda batin?

rūpaśabdarasasparśā gandhā
dharmās ca ṣaḍvidham |
vastu rāgasya doṣasya mohasya
ca vikalpyate || 7 ||

7. [Bantahan:] Terkait dengan keinginan, kebencian, dan kegelapan batin, terdapat enam jenis objek yang dianggap nyata — wujud, suara, rasa, sentuhan,

4. Menurut Candrakīrti kata *kāya*, yang biasanya berarti “tubuh,” di sini berarti gabungan kelima skandha secara keseluruhan. Dengan demikian, kalimat “aku adalah tubuhku” dapat juga diterjemahkan sebagai “aku adalah skandhaku.” Pandangan yang dikenal sebagai *svakāya*, yaitu pandangan bahwa “Aku” hanyalah kumpulan dari skandha yang dimiliki seseorang. Oleh karena itu, “lima kemungkinan” adalah lima cara berbeda di mana subyek yang merupakan sumber dari pengertian “aku” dan “milikku” dapat dikaitkan dengan lima skandha. Kata “yang ternoda” yang di maksud adalah titik tumpu dari noda batin, subyek diri yang memilikinya. Noda batin tidak dapat ditemukan, karena mereka tidak mungkin identik dengan batin atau subyek yang ternoda, mereka tidak mungkin berbeda darinya, tidak mungkin berada di dalamnya, tidak mungkin tidak berada di dalamnya, dan itu tidak mungkin menjadi pemilik mereka. Ini yang disebut sebagai lima kemungkinan.

bau, serta obyek indra pikiran (*dharma*).

rūpaśabdarasasparśā gandhā
dharmās ca kevalāḥ |
gandharvanagarākārā
marīcisvapnasaṃnibhāḥ || 8 ||

8. [Jawaban:] Mereka semata warna, suara, rasa, sentuhan, bau, dan obyek indra pikiran, yang tak ubahnya kota gandharwa, seperti fatamorgana dan mimpi [belaka].

aśubhaṃ vā śubhaṃ vāpi kutas
teṣu bhaviṣyati |
māyāpuruṣakalpeṣu
pratibimbameṣu ca || 9 ||

9. Lantas bagaimana mungkin [penetapan] mereka sebagai baik atau buruk terjadi, ketika mereka tak ubahnya tampilan pribadi ilusi dan tak ubahnya pantulan [belaka]?

anapekṣya śubhaṃ nāsty
aśubhaṃ prajñapayemahi |
yat pratītya śubhaṃ tasmāc
chubhaṃ naivopapadyate || 10 ||

10. Terlepas dari yang baik tidak ada yang buruk, makhluk buruk yang bergantung pada yang kita anggap baik; oleh karena itu kebaikan itu sendiri tidak mungkin.

anapekṣyāśubhaṃ nāsti śubhaṃ
prajñapayemahi |
yat pratītyāśubhaṃ tasmād
aśubhaṃ naiva vidyate || 11 ||

11. Terlepas dari yang buruk, maka tak ada yang baik; yang baik itu bergantung pada yang kita anggap buruk;

oleh karena itu yang buruk itu sendiri tidak mungkin.⁵

<p>avidyamāne ca śubhe kuto rāgo bhaviṣyati aśubhe 'vidyamāne ca kuto dveṣo bhaviṣyati 12 </p>	<p>12. Bila yang baik tidak nyata, bagaimana mungkin keinginan dapat muncul? Bila buruk juga tidak nyata, bagaimana mungkin kebencian dapat muncul?⁶</p>
--	---

<p>anitye nityam ity evaṃ yadi grāho viparyayaḥ nānityaṃ vidyate śūnye kuto grāho viparyayaḥ 13 </p>	<p>13. Bila merupakan pengetahuan keliru untuk berpikir bahwa hal-hal yang tidak permanen itu permanen, karena tidak terdapat ketidakpermanenan sehubungan dengan yang kosong, lantas bagaimana mungkin terdapat pengetahuan keliru?</p>
--	--

<p>anitye nityam ity evaṃ yadi</p>	<p>14. Bila merupakan</p>
------------------------------------	---------------------------

-
5. Baik dan buruk, kata Candrakirti, seperti dua tepi sungai, panjang dan pendek, dan sebagainya; kehadiran yang satu hanya mungkin terjadi melalui hubungannya dengan kehadiran yang lain.
 6. “Yang baik” di sini berarti “hal yang diinginkan,” sedangkan “yang buruk” di sini berarti hal yang ditolak atau dibenci. Bila hal yang diinginkan tidak nyata maka semestinya tidak ada keinginan yang nyata, demikian juga bila hal yang tidak ditolak atau dibenci tidak nyata maka semestinya tidak ada penolakan atau kebencian yang nyata.

grāho viparyayaḥ |
 anityam ity api grāhaḥ śūnye
 kiṃ na viparyayaḥ || 14 ||

pengetahuan keliru untuk
 berpikir bahwa hal-hal
 yang tidak permanen itu
 permanen,
 karena segala sesuatu itu
 kosong, lantas bukankah
 memahami bahwa hal-hal itu
 tidak permanen juga keliru?

yena gr̥hṇāti yo grāho grahitā
 yac ca gr̥hyate |
 upaśāntāni sarvāṇi tasmād grāho
 na vidyate || 15 ||

15. Sarana yang digunakan
 seseorang untuk memahami,
 pemahaman, orang yang
 memahami, dan obyek yang
 dipahami –
 semua hal itu telah padam,
 maka tidak ada pengetahuan.

avidyamāne grāhe ca mithyā vā
 samyag eva vā |
 bhaved viparyayaḥ kasya bhavet
 kasyāviparyayaḥ || 16 ||

16. Bila tidak ada pengetahuan,
 entah yang keliru ataupun
 yang benar,
 lantas siapa yang dapat
 memiliki pengetahuan
 keliru? siapa yang dapat
 memiliki pengetahuan tidak
 keliru?

na cāpi viparītasya saṃbhavanti
 viparyayāḥ |
 na cāpy aviparītasya
 saṃbhavanti viparyayāḥ || 17 ||

17. Pengetahuan keliru tidak
 mungkin terjadi dalam
 kasus seseorang yang telah
 memahami secara keliru.

Pengetahuan keliru juga tidak mungkin terjadi dalam kasus seseorang yang belum memahami secara keliru.

na viparyasyamānasya
saṃbhavanti viparyayāḥ |
vimṛśasva svayaṃ kasya
saṃbhavanti viparyayāḥ || 18 ||

18. Pengetahuan keliru tidak mungkin terjadi dalam kasus seseorang yang saat ini sedang memahami secara keliru.

Selidikilah sendiri:

Pengetahuan-pengetahuan keliru muncul untuk siapa?⁷

anutpannāḥ katham nāma
bhaviṣyanti viparyayāḥ |
viparyayeṣv ajāteṣu
viparyayagataḥ kutah || 19 ||

19. Bagaimana mungkin pengetahuan keliru yang belum muncul akan pernah muncul?

Bila pengetahuan keliru tidak dihasilkan, lantas bagaimana mungkin

7. Menurut kitab komentar *Akutobhayā*, argumen di sini sejajar dengan bab 2 tentang yang telah berlalu, yang belum-berlalu, dan saat ini sedang berlalu. Bagi orang yang telah keliru dalam memahami tentang ketidakpermanenan, kekeliruan pengetahuan tentang ketidakpermanen tidak dapat muncul karena bahwa hal itu sudah ada sebelumnya. Sedang orang yang belum keliru memahami ketidakpermanen tidak mungkin menjadi orang yang memiliki pengetahuan yang keliru tentang ketidakkekalan, karena orang yang belum atau tidak memiliki pemahaman keliru ini adalah mereka yang tercerahkan dan melihat sesuatu dengan benar. Mengenai kemungkinan ketiga, Candrakirti berkata bahwa hal ini meminta kita untuk membayangkan seseorang yang setengah keliru dan setengah benar. Hal mana ini tidak mungkin demikian, karena sebagian keliru dan sebagian benar untuk masalah ini sama sekali tak dapat terjadi.

terdapat seseorang yang tiba
pada pengetahuan keliru?

-
- | | |
|--|--|
| <p>na svato jāyate bhāvaḥ parato
naiva jāyate
na svataḥ parataś ceti
viparyayagataḥ kutaḥ 20 </p> | <p>20. Suatu entitas tidak lahir dari dirinya sendiri, tidak lahir dari yang lain, tidak lahir dari dirinya sendiri sekaligus dari yang lain; lantas bagaimana mungkin terdapat seseorang yang tiba pada pengetahuan keliru?</p> |
|--|--|
-
- | | |
|--|---|
| <p>ātmā ca śuci nityaṃ ca sukhaṃ
ca yadi vidyate
ātmā ca śuci nityaṃ ca sukhaṃ
ca na viparyayaḥ 21 </p> | <p>21. Bila diri, kemurnian, kepermanenan, dan kebahagiaan itu ada, maka [keyakinan akan] diri, kemurnian, kepermanenan, dan kebahagiaan tidak akan keliru.</p> |
|--|---|
-
- | | |
|---|---|
| <p>nātmā ca śuci nityaṃ ca sukhaṃ
ca yadi vidyate
anātmā 'śucy anityaṃ ca naiva
duḥkhaṃ ca vidyate 22 </p> | <p>22. Bila diri, kemurnian, kepermanenan, dan kebahagiaan tidak ada, maka tanpa-diri, ketidakmurnian, ketidakkekalan, dan penderitaan tidak ada.</p> |
|---|---|
-
- | | |
|---|--|
| <p>evaṃ nirudhyate 'vidyā
viparyayanirodhanāt </p> | <p>23. Dengan demikian, ketidaktahuan padam karena</p> |
|---|--|

avidyāyāṃ niruddhāyāṃ
saṃskārādyāṃ nirudhyate || 23 ||

padamnya pengetahuan
keliru.

Bila ketidaktahuan
telah padam, kehendak/
faktor-faktor penggabung
(*saṃskāra*) dan seterusnya
[yang menyebabkan
kelahiran kembali] pun
padam.

yadi bhūtāḥ svabhāvena kleśāḥ
kecid dhi kasyacit |
kathāṃ nāma prahīyeran kaḥ
svabhāvaṃ prahāsyati || 24 ||

24. Bila seseorang memiliki noda
batin yang secara intrinsik
nyata,
lantas bagaimana mungkin
mereka dapat ditinggalkan?
Siapa yang meninggalkan
hakikat intrinsik?

yady abhūtāḥ svabhāvena kleśāḥ
kecid dhi kasyacit |
kathāṃ nāma prahīyeran ko
'sadbhāvaṃ prahāsyati || 25 ||

25. Bila seseorang memiliki noda
batin yang secara intrinsik
tidak nyata,
lantas bagaimana
mungkin noda batin dapat
ditinggalkan?
Siapa yang meninggalkan
yang tidak ada?

Bab Dua Puluh Empat

Āryasatyaparīkṣā

Tinjauan Mengenai Kebenaran Mulia

yadi śūnyam idaṃ sarvam udayo
nāsti na vyayaḥ |
caturṇām āryasatyānām abhāvas
te prasajyate || 1 ||

1. [Bantahan:] Bila semua ini kosong, maka tidak ada kemunculan pun tidak ada kelenyapan. Sehingga menurutmu Empat Kebenaran Mulia itu tidak ada.

parijñā ca prahāṇaṃ ca bhāvanā
sākṣikarma ca |
caturṇām āryasatyānām abhāvān
nopapadyate || 2 ||

2. Pemahaman, penghentian, praktik, dan realisasi — tak satu pun dari ini yang mungkin dengan tidak adanya Empat Kebenaran Mulia.¹

1. Empat hal yang disebutkan di sini mewakili unsur dasar dari jalan yang mengarah pada padamnya penderitaan. Yang dimaksud dengan "pemahaman" adalah pemahaman yang jernih tentang penderitaan (Kebenaran Mulia yang pertama). "Penghentian" berarti mengakhiri kemelekatan yang merupakan penyebab utama penderitaan (Kebenaran Mulia kedua adalah bahwa penderitaan memiliki penyebab). "Praktik" mengacu pada mempraktikkan jalan menuju padamnya penderitaan Kebenaran Keempat bahwa terdapat jalan menuju padamnya penderitaan). Sedangkan "realisasi" berarti tercapainya jalan menuju padamnya penderitaan (Kebenaran Mulia ketiga adalah terdapat padamnya penderitaan, yakni *nirvāṇa*).

- tadabhāvān na vidyante catvāry 3. Dengan tidak adanya hal-hal
 āryaphalāni ca | tersebut, maka empat buah
 phalābhāve phalasthā no na mulia [pemasuk arus, yang-
 santi pratipannakāḥ || 3 || kembali-sekali, yang-tidak-
 kembali, dan Kerahatan] itu
 tidak ada.
 Bila buah-buah itu tidak
 ada, maka tidak ada yang
 berjuang pun tidak ada yang
 mencapai buah-buah itu.
-
- saṃgho nāsti na cet santi 4. Sangha tidak ada jika
 te 'ṣṭau puruṣapudgalāḥ | delapan ragam pribadi tidak
 abhāvāc cāryasatyānām ada.
 saddharmo 'pi na vidyate || 4 || Dengan tidak adanya
 Kebenaran Mulia, maka
 Dharma sejati pun tidak ada.
-
- dharme cāsati saṃghe ca 5. Bila Dharma dan Sangha
 kathaṃ buddho bhaviṣyati | tidak ada, bagaimana
 evaṃ trīṇy api ratnāni bruvāṇaḥ mungkin Buddha dapat
 pratibādhase || 5 || muncul?
 Dengan cara demikian
 engkau menyangkal Tiga
 Mestika ketika engkau
 menyatakan tentang
 kekosongan.
-
- śūnyatāṃ phalasadbhāvam 6. Engkau menyangkal hakikat
 adharmāṃ dharmam eva ca | nyata dari buah karma, baik

sarvasaṃvyavahārāṃś ca
laukikān pratibādhase || 6 ||

perbuatan bajik maupun
buruk, dan semua jenis
perilaku duniawi.

atra brūmah śūnyatāyāṃ na
tvaṃ vetsi prayojanam |
śūnyatāṃ śūnyatārthaṃ ca tata
evaṃ vihanyase || 7 ||

7. [Jawaban:] Menurut
hemat kami, engkau tidak
memahami pokok dari
kekosongan,
kekosongan itu sendiri, dan
arti dari kekosongan; dengan
cara ini engkau menjadi
putus asa.

dve satye samupāśritya
buddhānāṃ dharmadeśanā |
lokaśaṃvṛtisatyam ca satyam ca
paramārthataḥ || 8 ||

8. Ajaran Buddhadharma
bersandar pada dua
kebenaran:
kebenaran konvensional dan
kebenaran hakiki.²

2. “Konvensional” (*lokaśaṃvṛti*) berasal dari gabungan dari kata *loka* dan *saṃvṛti*. Menurut Candrakīrti terdapat tiga makna berbeda untuk *saṃvṛti*. Pengertian pertama adalah “menyembunyikan,” sehingga kebenaran konvensional adalah semua cara berpikir dan berbicara yang menyembunyikan keadaan sebenarnya dari orang-orang biasa (*loka*). Pengertian yang kedua menjelaskan istilah yang berarti “saling bergantung.” Pada pengertian yang ketiga, istilah tersebut mengacu pada kesepakatan yang terlibat dalam praktik kebiasaan duniawi, yaitu tata cara duniawi yang mengatur tingkah laku sehari-hari orang biasa (*loka*). Kata *saṃvṛti* bersifat (hubungan antara) kata dan makna, yang mengetahui dan yang diketahui, dan sejenisnya. Jadi dalam pengertian ini, kebenaran konvensional adalah seperangkat keyakinan yang digunakan oleh orang-orang biasa (*loka*) dalam tingkah lakunya sehari-hari, dan bersifat konvensional (*saṃvṛti*) karena ketergantungannya pada kesepakatan tentang hubungan makna dan pengetahuan. Kitab komentar *Akutobhayā* menjelaskan bahwa kebenaran hakiki (*paramārtha-satya*) adalah realisasi tanpa noda dari Para Ārya, yaitu bahwa tidak ada dharma apapun yang muncul. Terdapat dua cara untuk memahami hal ini.

ye 'naylor na vijānanti
vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ |
te tattvaṃ na vijānanti gambhīre
buddhaśāsane || 9 ||

9. Barang siapa yang tidak mengetahui perbedaan antara dua kebenaran ini, mereka tidak memahami realitas sesuai dengan ajaran Buddha yang mendalam.

vyavahāram anāśritya
paramārtho na deśyate |
paramārtham anāgamyā
nirvāṇaṃ nādhigamyate || 10 ||

10. Kebenaran hakiki tidak diajarkan dengan terpisah dari kebiasaan cara berbicara dan berpikir yang umum. Bila tidak mencapai kebenaran hakiki, maka *nirvāṇa* pun tidak tercapai.³

Pertama, menurut Madhyamaka, realitas tertinggi tidak mengandung apapun yang muncul. (Dan karena umat Buddha pada umumnya setuju bahwa tidak ada entitas yang kekal, ini berarti bahwa realitas tertinggi tidak mengandung entitas apa pun.) Realisasi kekosongan kemudian akan menjadi wawasan tentang karakter sejati dari realitas: bahwa ia sama sekali tanpa entitas yang ada. Menurut kemungkinan penafsiran kedua, kebenaran hakiki menurut Madhyamaka hanyalah bahwa tidak ada yang namanya realitas hakiki. Dengan demikian, kebenaran hakiki adalah tidak ada kebenaran hakiki. Hal yang disadari oleh Para Ārya adalah bahwa gagasan tentang bagaimana hakikat segala sesuatu adalah tanpa kebenaran yang sebenarnya hanyalah hasil dari kesepakatan makna dan pengetahuan.

3. "Cara berbicara dan berpikir yang umum" (*vyavahāra*) yang dimaksud adalah kebiasaan sehari-hari orang biasa, sebagai suatu tata cara atau adat istiadat yang berlaku. Ini sama dengan yang dimaksud sebagai kebenaran konvensional. Dengan demikian bait ini menegaskan bahwa kebenaran hakiki tidak dapat diajarkan tanpa bergantung pada kebenaran konvensional. Candrakīrti menyamakan kebenaran konvensional dengan cangkir yang harus digunakan orang yang haus untuk memenuhi kebutuhan akan air, meskipun cangkir itu bukan air dan air bukan cangkir. Dengan demikian kebenaran hakiki tidak dapat direalisasikan tanpa terlebih dahulu menguasai kebenaran konvensional bahwa pribadi palsu yang terbentuk dari skandha dan sebagainya dalam hubungan kemunculan

- vināśayati durdṛṣṭā sūnyatā
mandamedhasam |
sarpo yathā durgrhīto vidyā vā
duṣprasādhitā || 11 ||
11. Kekosongan yang dipahami dengan keliru menghancurkan orang-orang yang lamban, ibarat ular yang dipegang dengan kelitu atau mantra yang diterapkan dengan keliru.⁴
-
- ataś ca pratyudāvṛtṭam cittam
deśayituṃ muneḥ |
dharmam matvāsyā dharmasya
mandair duravagāhatām || 12 ||
12. Oleh karena itu niat orang bijak untuk mengajarkan Dharma berbalik, mengingat sulitnya dan lambatnya untuk menembus Dharma ini.
-
- sūnyatāyām adhilayaṃ yaṃ
punaḥ kurute bhavān |
13. Selain itu, sanggahan yang engkau buat tentang

bergantungan. Skandha dan sebagainya itu sendiri merupakan konstruksi konseptual, tetapi ternyata berguna untuk merealisasi kebenaran hakiki. Tanpa realisasi demikian, *nirvāṇa* tak tercapai. Singkatnya, apa yang Abhidharma anggap sebagai kebenaran hakiki ternyata, menurut pemahaman Madhyamaka hanyalah kebenaran konvensional.

4. Bagian ini mungkin merujuk pada *Alagaddūpama Sutta* (dalam Majjhima Nikāya), yang di dalamnya Sang Buddha menyamakan kesalahpahaman Dharma dengan apa yang menimpa seseorang yang menggunakan cara yang keliru dalam menangkap seekor ular. Nagarjuna menerapkan perumpamaan ini dalam hal kekosongan. Candrakīrti membahas dua cara di mana orang “yang lamban” dapat tersesat. Yang pertama adalah melihat kekosongan sebagai tidak adanya semua hal yang berkondisi, sedangkan yang kedua adalah anggapan bahwa kekosongan adalah sesuatu yang benar-benar ada dan nyata. Kedua kesalahan tersebut berasal dari kegagalan untuk memahami perbedaan antara kedua kebenaran tersebut, dan keduanya dapat menghancurkan peluang seseorang mencapai pembebasan.

doṣaprasaṅgo nāsmākaṃ sa
śūnye nopapadyate || 13 ||

kekosongan,
tidak mungkin menjadi
kesimpulan yang salah
untuk kami maupun untuk
kekosongan.

sarvaṃ ca yujyate tasya
śūnyatā yasya yujyate |
sarvaṃ na yujyate tasya śūnyaṃ
yasya na yujyate || 14 ||

14. Semuanya mungkin bila
kekosongan mungkin.
Tidak ada yang mungkin
ketika kekosongan tidak
mungkin.

sa tvaṃ doṣān ātmaniṃyān
asmāsu paripātayan |
aśvam evābhirūḍhaḥ sann
aśvam evāsi vismr̥taḥ || 15 ||

15. Engkau melemparkan
kesalahan engkau sendiri
kepada kami,
tak ubahnya orang yang
menunggang kuda yang
melupakan kudanya.

svabhāvād yadi bhāvānāṃ
sadbhāvam anupaśyasi |
ahetupratyayān bhāvāṃs tvam
evaṃ sati paśyasi || 16 ||

16. Bila engkau melihat
keberadaan sebagai nyata
secara intrinsik,
dalam hal ini engkau
menganggap keberadaan
sebagai sesuatu yang tanpa
sebab dan kondisi.

kāryaṃ ca kāraṇaṃ caiva
kartāraṃ karaṇaṃ kriyāṃ |
utpādaṃ ca nirodhaṃ ca phalaṃ

17. Akibat dan sebab, juga
pelaku, sarana, dan aktivitas,
muncul dan padam, serta

ca pratibādhasē || 17 ||

buah — semua ini dengan demikian engkau tolak.

yaḥ pratīyasamutpādaḥ
 sūnyatām tām pracakṣmahe |
 sā prajñaptir upādāya pratipat
 saiva madhyamā || 18 ||

18. Kami menyatakan bahwa rangkaian kemunculan bergantung (*pratīyasamutpāda*) adalah kekosongan. [Kekosongan] itu adalah bentukan nama dan makna yang muncul secara bergantung; semata demikianlah Jalan Tengah itu.⁵

5. Menurut Candrakīrti, ketika sesuatu seperti tunas atau kesadaran muncul dari bergantung pada sebab dan kondisinya masing-masing (misalnya tunas dari benih berada di tanah lembab yang hangat, dan kesadaran dikondisikan oleh kontak antara alat indra dan obyek indra), itu berarti ia muncul tanpa hakikat intrinsik. Apapun yang muncul tanpa hakikat intrinsik adalah kosong atau tanpa hakikat intrinsik. Yang dimaksud dalam bagian pertama bait 18 ini bukanlah kekosongan itu sama dengan kemunculan bergantung; namun lebih merupakan sesuatu yang menyertai kemunculan bergantung. Apa pun yang bermula secara bergantung harus kosong, namun masih terbuka dengan pertanyaan apakah ada hal-hal kosong yang tidak muncul secara bergantung. Sedangkan mengatakan bahwa kekosongan itu adalah bentukan nama dan makna artifisial yang bergantung, berarti mengatakan bahwa kekosongan itu seperti kereta, sebuah nama dan makna. Karena kereta adalah bentukan nama dan makna artifisial belaka karena tidak memiliki hakikat intrinsik (hanya dipahami dalam kebergantungan pada bagian-bagiannya, sehingga hakikatnya sepenuhnya dipinjam dari bagian-bagiannya), maka kekosongan juga tanpa hakikat intrinsik. Artinya, kekosongan itu sendiri kosong. Kekosongan bukanlah entitas yang nyata secara hakiki atau atribut dari entitas yang nyata secara hakiki. Kekosongan tidak lebih dari cara yang berguna untuk mengkonseptualisasikan pengalaman. Sedangkan menyebut kekosongan sebagai jalan tengah berarti menghindari dua pandangan ekstrim tentang keberadaan dan ketiadaan. Ini menghindari pandangan ekstrim tentang keberadaan dengan menyangkal bahwa pada akhirnya terdapat keberadaan nyata,

- apratītya samutpanno dharmah |
kaścīn na vidyate |
yasmāt tasmād aśūnyo hi
dharmah kaścīn na vidyate || 19 ||
19. Dengan tidak adanya dharma apapun yang tidak muncul secara bergantung, maka sama sekali tidak ada dharma apapun yang tidak kosong.
-
- yady aśūnyam idaṃ sarvaṃ |
udayo nāsti na vyayaḥ |
caturṇām āryasatyānām abhāvas
te prasajyate || 20 ||
20. Bila semua ini tidak kosong, maka tidak ada muncul pun tidak ada lenyap. Sebagai konsekuensinya engkau menganggap bahwa Empat Kebenaran Mulia itu tidak ada.
-
- apratītya samutpannaṃ kuto
duḥkhaṃ bhaviṣyati |
anityam uktaṃ duḥkhaṃ hi tat
svābhāvye na vidyate || 21 ||
21. Bagaimana mungkin penderitaan terjadi bila tidak muncul secara saling bergantung? Sesungguhnya ketidakpermanenan dinyatakan sebagai penderitaan, dan [ketidakpermanenan] tidak ada bila terdapat hakikat intrinsik.

hal-hal dengan hakikat intrinsik. Namun pada saat yang sama ia menghindari pandangan ekstrim tentang ketiadaan dengan menyangkal bahwa realitas hakiki dicirikan oleh ketiadaan keberadaan. Ia mampu menghindari kedua ekstrim karena ia menyangkal bahwa ada hal yang disebut keberadaan hakiki realitas.

- svabhāvato vidyamānaṃ kiṃ punaḥ samudeśyate |
tasmāt samudayo nāsti śūnyatāṃ
pratibādhataḥ || 22 ||
22. Bagaimana mungkin sesuatu yang ada secara intrinsik dapat muncul kembali? Oleh karena itu, munculnya penderitaan tidak mungkin terjadi bagi seseorang yang menyangkal kekosongan.
-
- na nirodhaḥ svabhāvena sato duḥkhasya vidyate |
svabhāvaparyavasthānān
nirodhaṃ pratibādhase || 23 ||
23. Tidak ada padamnya penderitaan yang ada secara intrinsik. Engkau menyangkal terjadinya kepadaman dengan engkau mempertahankan hakikat intrinsik.
-
- svābhāvye sati mārgasya bhāvanā nopapadyate |
athāsau bhāvyaṭe mārgaḥ
svābhāvyaṃ te na vidyate || 24 ||
24. Praktik jalan yang ada secara intrinsik tidak mungkin dilakukan. Namun bila jalan ini dipraktikkan, maka engkau harus mengatakan bahwa ia tidak memiliki hakikat intrinsik.
-
- yadā duḥkhaṃ samudayo nirodhaś ca na vidyate |
mārgo duḥkhanirodhaṃ tvāṃ
katamaḥ prāpayiṣyati || 25 ||
25. Ketika tidak ada penderitaan, pun tidak ada kemunculan dan kepadaman penderitaan, maka jalan macam apakah

yang akan menuntun
engkau menuju padamnya
penderitaan?

svabhāvenāparijñānaṃ yadi
tasya punaḥ katham |
parijñānaṃ nanu kila svabhāvaḥ
samavasthitaḥ || 26 ||

26. Bila ketidaktahuan tentang
penderitaan memiliki
hakikat intrinsik,
lantas bagaimana mungkin
kemudian muncul
pemahamannya? Bukankah
hakikat intrinsik dikatakan
permanen?

prahāṇasākṣātkaraṇe bhāvanā
caivam eva te |
parijñāvan na yujyante catvāry
api phalāni ca || 27 ||

27. Dengan cara yang sama,
penghentian, realisasi, dan
praktik,
seperti halnya pemahaman,
yang tidak mungkin bagi
engkau, demikian pula
keempat buah.

svabhāvenānadhigataṃ yat
phalaṃ tat punaḥ katham |
śakyaṃ samadhigantaṃ syāt
svabhāvaṃ parigrhṇataḥ || 28 ||

28. Bagi mereka yang
berpendapat bahwa terdapat
hakikat intrinsik,
bila kurangnya pencapaian
buah memiliki hakikat
intrinsik, lantas bagaimana
mungkin mencapainya
kemudian?

- phalābhāve phalasthā no na
santi pratipannakāḥ |
saṃgho nāsti na cet santi te 'ṣṭau
puruṣapudgalāḥ || 29 ||
29. Bila buahnya tidak ada, maka tidak ada seseorang yang berjuang atau mencapai buah itu.
Sangha tidak ada bila delapan jenis pribadi tidak ada.
-
- abhāvāc cāryasatyānām
saddharmo 'pi na vidyate |
dharme cāsati saṃghe ca kathaṃ
buddho bhaviṣyati || 30 ||
30. Dengan tidak adanya Kebenaran Mulia, maka Dharma yang sejati pun tidak ada.
Bila Dharma dan Sangha tidak ada, bagaimana mungkin Buddha dapat muncul?
-
- apratītyāpi bodhiṃ ca tava
buddhaḥ prasajyate |
apratītyāpi buddhaṃ ca tava
bodhiḥ prasajyate || 31 ||
31. Dengan demikian menurut engkau adalah mungkin terdapat seorang Buddha yang tidak bergantung pada pencerahan.
Demikian pula menurut engkau adalah mungkin terdapat pencerahan yang tidak bergantung pada seorang Buddha.
-
- yaś cābuddhaḥ svabhāvena sa
bodhāya ghaṭann api |
32. Dengan demikian menurut engkau, seseorang yang pada

na bodhisattvacaryāyāṃ bodhiṃ
te 'dhigamiṣyati || 32 ||

hakikat intrinsiknya tidak
tercerahkan,
meskipun ia berjuang untuk
pencerahan tidak akan
mencapai pencerahan lewat
cara Bodhisattva.

na ca dharmam adharmaṃ vā
kaścij jātu kariṣyati |
kim aśūnyasya kartavyaṃ
svabhāvaḥ kriyate na hi || 33 ||

33. Selain itu, tidak ada yang
akan melakukan perbuatan
baik atau buruk. Apa yang
harus dilakukan sehubungan
dengan yang tidak kosong?
Karena apa yang memiliki
hakikat intrinsik tidak
dilakukan.

vinā dharmam adharmaṃ ca
phalaṃ hi tava vidyate |
dharmādharmanimittaṃ ca
phalaṃ tava na vidyate || 34 ||

34. Bagi engkau, sesungguhnya
terdapat buah bahkan tanpa
perbuatan baik atau buruk;
bagi engkau tidak terdapat
buah yang dikondisikan oleh
perbuatan baik atau buruk.

dharmādharmanimittaṃ vā yadi
te vidyate phalam |
dharmādharmasamutpannam
aśūnyaṃ te kathaṃ phalam
|| 35 ||

35. Atau bila, bagi engkau, buah
dikondisikan oleh perbuatan
baik atau buruk,
lantas bagaimana mungkin
buah
yang bagi engkau berasal
dari perbuatan baik atau

buruk itu tidak kosong?

sarvasaṃvyvahārāṃś ca
laukikān pratibādhase |
yat pratīyasamutpādaśūnyatām
pratibādhase || 36 ||

36. Engkau juga menyangkal semua jenis perilaku duniawi ketika engkau menyangkal kekosongan sebagai rangkaian kemunculan saling bergantung.

na kartavyaṃ bhavet kiṃ cid
anārabdhā bhavet kriyā |
kāraḱaḱ syād akurvāṇaḱ
śūnyatām pratibādhataḱ || 37 ||

37. Tidak akan ada apa pun yang harus dilakukan, aktivitas tidak akan dilakukan, dan pelaku tidak akan beraktivitas, dengan disangkalnya kekosongan.

ajātam aniruddhaṃ ca
kūṭasthaṃ ca bhaviṣyati |
vicitrābhir avasthābhiḱ svabhāve
rahitaṃ jagat || 38 ||

38. Dunia tak akan dihasilkan, tak akan padam, dan tak akan dapat berubah, ia akan hampa dari penampakan beragamnya, bila hakikat intrinsik itu ada.

asaṃprāptasya ca prāptir
duḱkhaparyantakarma ca |
sarvakeśaprahāṇaṃ ca yady
aśūnyaṃ na vidyate || 39 ||

39. Mencapai sesuatu yang tak dicapai sebelumnya, perbuatan untuk mengakhiri penderitaan, melepaskan semua kekotoran batin — tak satupun dari ini ada bila semua ini tidak kosong.

yaḥ pratīyasamutpādaṃ
paśyatīdaṃ sa paśyati |
duḥkhaṃ samudayaṃ caiva
nirodhaṃ mārgam eva ca || 40 ||

40. Ia yang melihat
rangkaiannya kemunculan
saling bergantung, melihat: penderitaan,
kemunculannya,
kepadamannya, dan jalan.

Bab Dua Puluh Lima

Nirvānaparīkṣā

Tinjauan Mengenai Nirvana

yadi śūnyam idaṃ sarvam udayo
nāsti na vyayaḥ |
prahāṇād vā nirodhād vā kasya
nirvāṇam iṣyate || 1 ||

1. [Bantahan:] Bila semuanya ini kosong, maka tidak ada muncul pun tidak ada lenyap.
Lantas dengan pelepasan atau lenyapnya apakah maka *nirvāṇa* kemudian diakui?
-

yady aśūnyam idaṃ sarvam
udayo nāsti na vyayaḥ |
prahāṇād vā nirodhād vā kasya
nirvāṇam iṣyate || 2 ||

2. [Jawab:] Bila semua ini tidak kosong, maka tidak ada muncul pun tidak ada lenyap.
Karena pelepasan atau lenyapnya apakah maka *nirvāṇa* kemudian diakui?
-

aprahīṇam asaṃprāptam
anucchinam aśāśvatam |
aniruddham anutpannam etan
nirvāṇam ucyate || 3 ||

3. Tidak dilepaskan pun tidak dicapai, tidak musnah pun tidak kekal,
tidak padam pun tidak muncul, demikianlah dikatakan *nirvāṇa*.

bhāvas tāvan na nirvāṇam
jarāmarāṇalakṣaṇam |
prasajyetāsti bhāvo hi na
jarāmarāṇam vinā || 4 ||

4. Di satu sisi, *nirvāṇa* bukanlah suatu keberadaan; Bila merupakan keberadaan, maka ciri penandaan penuaan dan kematian akan mengikuti, karena tidak ada keberadaan yang tanpa penuaan dan kematian.

bhāvaś ca yadi nirvāṇam
nirvāṇam saṃskṛtaṃ bhavet |
nāsaṃskṛto hi vidyate bhāvaḥ
kva cana kaś cana || 5 ||

5. Sedangkan bila *nirvāṇa* itu ada, maka *nirvāṇa* akan berkondisi, karena tidak mungkin terdapat keberadaan yang tidak berkondisi.

bhāvaś ca yadi nirvāṇam
anupādāya tat katham |
nirvāṇam nānupādāya kaścid
bhāvo hi vidyate || 6 ||

6. Selain itu, bila *nirvāṇa* itu ada, bagaimana mungkin mengatakan bahwa *nirvāṇa* itu tidak bergantung? Karena tidak mungkin terdapat keberadaan yang ada tanpa kebergantungan.

yadi bhāvo na nirvāṇam
abhāvaḥ kiṃ bhaviṣyati |
nirvāṇam yatra bhāvo na
nābhāvas tatra vidyate || 7 ||

7. Bila *nirvāṇa* bukanlah keberadaan [positif], lantas bagaimana mungkin *nirvāṇa* menjadi ketiadaan? Di mana tidak terdapat keberadaan, maka tidak

terdapat ketiadaan.¹

yady abhāvaś ca nirvāṇam
anupādāya tat katham |
nirvāṇam na hy abhāvo 'sti yo
'nupādāya vidyate || 8 ||

8. Sedangkan bila nirvāṇa adalah ketiadaan, bagaimana mungkin nirvāṇa dapat tidak bergantung?
Tidak mungkin terdapat ketiadaan yang terdapat tanpa keberagungan.

ya ājavamjavibhāva upādāya
pratītya vā |
so 'pratītyānupādāya nirvāṇam
upadīsyate || 9 ||

9. Ketika bergantung atau berkondisi, itulah [yang disebut] masuk dan keluar dari keberadaan, ketika tidak terkondisi atau bergantung, itulah yang disebut *nirvāṇa*.²

1. Menurut komentar Bhaviveka, argumen di sini ditujukan pada para penganut aliran Sautrāntika, yang berpendapat bahwa *nirvāṇa* hanyalah ketiadaan. Sedangkan Candrakīrti menafsirkan bahwa argument ini ditujukan pada pandangan yang meyakini bahwa *nirvāṇa* adalah tidak adanya noda batin dan kelahiran. Kata “ketiadaan” yang dimaksud dalam bait ini dengan demikian adalah ketiadaan noda batin dan kelahiran. Menurut Candrakīrti, konsekuensi dari pandangan demikian adalah *nirvāṇa* akan sama tidak permanennya seperti noda batin dan kelahiran (karena kalau hanya ketiadaan noda batin dan kelahiran masih mengandaikan adanya suatu keberadaan yang tanpa noda batin dan kelahiran, dan sesuatu itu harus terikat pada corak berkondisi). Bila *nirvāṇa* sama tidak permanennya dengan noda batin dan kelahiran, maka ia tak ada gunanya untuk dicapai. Selain itu karena kemunculan noda batin atau kelahiran adalah tidak permanen (seperti yang lainnya), maka noda batin dan kelahiran akan berhenti sendiri tanpa usaha. Dengan demikian, ketiadaan noda batin dan kelahiran akan terjadi terlepas dari apakah seseorang berusaha untuk mencapai *nirvāṇa* atau tidak.
2. Candrakīrti menjelaskan bahwa “masuk dan keluar dari keberadaan” berarti keadaan datang dan pergi melalui kelahiran dan kematian yang berurutan. Keadaan

prahāṇaṃ cābravīc chāstā
bhavasya vibhavasya ca |
tasmān na bhāvo nābhāvo
nirvāṇam iti yujyate || 10 ||

10. Sang Guru mengajarkan pelepasan dari masuk dan keluar dari keberadaan. Oleh karena itu, adalah benar untuk mengatakan *nirvāṇa* sebagai bukan keberadaan pun bukan ketiadaan.³

bhaved abhāvo bhāvaś ca
nirvāṇam ubhayaṃ yadi |
bhaved abhāvo bhāvaś ca mokṣas
tac ca na yujyate || 11 ||

11. Bila *nirvāṇa* itu merupakan keberadaan sekaligus ketiadaan, maka pembebasan akan menjadi ketiadaan sekaligus

seperti itu muncul atas dasar kondisi ketidaktahuan dan seterusnya seperti cahaya muncul dari kebergantungan pada lampu, dan itu dikonseptualisasikan dalam kebergantungan pada skandha. *Nirvāṇa* dikonseptualisasikan sebagai tidak dikondisikan oleh ketidaktahuan dan sebagainya, atau tidak bergantung pada skandha. Dengan demikian, karena *nirvāṇa* tidak muncul melalui kondisi ketidaktahuan, atau tidak bergantung pada skandha, tidak dapat dikatakan sebagai ada atau tidak ada. Ada dugaan bahwa pendapat ini mewakili posisi aliran Pudgalavāda dalam memandang *nirvāṇa*. Aliran ini berpendapat bahwa pribadi, meskipun pada secara hakiki nyata, tidak identik dengan atau berbeda dari skandha yang menjadi dasarnya ia dinamai dan dikonseptualisasikan. Mengingat bahwa *nirvāṇa* adalah keadaan pribadi ketika tidak lagi dikondisikan oleh atau bergantung pada skandha, maka masuk akal bahwa *nirvāṇa* harus dianggap sebagai keadaan yang tak dapat dikategorikan dalam salah satu dualitas ada dan tidak ada.

3. Pada titik ini, teks ini tampaknya mendukung pandangan bahwa *nirvāṇa* bukan ada pun bukan tidak ada. Bait 11-14 menolak pandangan bahwa *nirvāṇa* itu ada sekaligus tidak ada. Ini tampaknya seperti dukungan untuk pandangan bahwa *nirvāṇa* bukan keduanya. Namun pada bait 15-16 kemungkinan “bukan keduanya” ditolak. Hal ini memperjelas bahwa dukungan pada kemungkinannya “bukan keduanya” dalam ayat ini mewakili posisi pihak Pudgalavāda, bukan posisi Nagarjuna.

keberadaan, hal demikian tidak benar.

bhaved abhāvo bhāvaś ca
nirvāṇam ubhayaṃ yadi |
nānupādāya nirvāṇam
upādāyobhayaṃ hi tat || 12 ||

12. Bila *nirvāṇa* merupakan keberadaan sekaligus ketiadaan, maka *nirvāṇa* tidak akan bergantung, karena ia akan bergantung pada keduanya.

bhaved abhāvo bhāvaś ca
nirvāṇam ubhayaṃ katham |
asaṃskṛtaṃ hi nirvāṇam
bhāvābhāvau ca saṃskṛtau || 13 ||

13. Bagaimana mungkin *nirvāṇa* merupakan keberadaan sekaligus ketiadaan? Karena *nirvāṇa* itu bukan penggabungan, dan keberadaan sekaligus ketiadaan keduanya merupakan penggabungan.

bhaved abhāvo bhāvaś ca
nirvāṇa ubhayaṃ katham |
taylor abhāvo hy ekatra
prakāśatamasor iva || 14 ||

14. Bagaimana mungkin *nirvāṇa* itu merupakan keberadaan sekaligus ketiadaan? Karena keduanya tak terjadi di tempat yang sama, seperti halnya terang dan gelap.

naivābhāvo naiva bhāvo
nirvāṇam iti yāñjanā |
abhāve caiva bhāve ca sā siddhe
sati sidhyati || 15 ||

15. Kesimpulan bahwa “*Nirvāṇa* bukan keberadaan pun bukan ketiadaan” terbukti benar hanya

bila “ketiadaan sekaligus keberadaan” terbukti benar.⁴

naivābhāvo naiva bhāvo
nirvāṇaṃ yadi vidyate |
naivābhāvo naiva bhāvo iti kena
tad ajoyate || 16 ||

16. Bila terungkap bahwa nirvāṇa itu bukan keberadaan pun bukan ketiadaan, lantas dengan hal apakah dapat terungkap bahwa ia adalah bukan keberadaan pun bukan ketiadaan?

paraṃ nirodhād bhagavān
bhavatīty eva nājyate |
na bhavaty ubhayaṃ ceti
nobhayaṃ ceti nājyate || 17 ||

17. Tidak dapat disimpulkan bahwa “Sang Buddha tetap ada setelah padam,” pun juga tidak “tidak ada” atau “ada sekaligus tidak ada,” atau “bukan ada pun bukan tidak ada” —tak satu pun dari ini yang disimpulkan.

tiṣṭhamāno ’pi bhagavān
bhavatīty eva nājyate |
na bhavaty ubhayaṃ ceti

18. Sesungguhnya juga tidak dapat disimpulkan bahwa “Buddha itu ada ketika

4. Alasan-alasan untuk menyanggah “keberadaan sekaligus ketiadaan” dapat juga diterapkan pada “bukan keberadaan pun bukan ketiadaan.” Misalnya karena seperti “keberadaan sekaligus ketiadaan” yang adalah penggabungan dari dua hal, maka “bukan keberadaan pun buan ketiadaan” juga adalah penggabungan, yang mana hal ini tidak mungkin diterapkan untuk nirvāṇa, karena nirvāṇa bukanlah penggabungan.

nobhayaṃ ceti nājyate || 18 ||

masih berada [di dunia ini],” pun juga tidak “tidak ada” atau “ada sekaligus tidak ada,” atau “bukan ada pun bukan tidak ada” —tak satu pun dari ini yang disimpulkan.

na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃ
cid asti viśeṣaṇam |
na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃ
cid asti viśeṣaṇam || 19 ||

19. Tidak ada perbedaan apapun antara *saṃsāra* dan *nirvāṇa*. Tidak ada perbedaan apapun antara *nirvāṇa* dan *saṃsāra*.

nirvāṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ
saṃsaraṇasya ca |
na tayor antaraṃ kiṃ cit
susūkṣmam api vidyate || 20 ||

20. Hal yang merupakan batas *nirvāṇa* juga merupakan batas *saṃsāra*. Bahkan tidak ada jarak terhalus sekalipun yang dapat ditemukan di antara keduanya.

paraṃ nirodhād antādyāḥ
śāśvatādyāś ca dṛṣṭayaḥ |
nirvāṇam aparāntaṃ ca
pūrvāntaṃ ca samāśritāḥ || 21 ||

21. Pandangan tentang setelah kepudaman, akhir dari dunia, dan kekekalan dunia bergantung [masing-masing] pada *nirvāṇa*, kehidupan mendatang, dan kehidupan sebelumnya.

śūnyeṣu sarvadharmeṣu kim

22. Semua dharma itu kosong,

anantaṃ kim antavat |
 kim anantam antavac ca
 nānantaṃ nāntavac ca kim || 22 ||

apakah yang tanpa akhir,
 apakah yang memiliki akhir?
 Apakah yang memiliki
 akhir sekaligus tanpa akhir?
 Apakah yang bukan tanpa
 akhir pun bukan memiliki
 akhir?

kiṃ tad eva kim anyat kiṃ
 śāśvataṃ kim aśāśvatam |
 aśāśvataṃ śāśvataṃ ca kiṃ vā
 nobhayam apy atha || 23 ||

23. Apakah yang identik
 dengannya? Apakah yang
 berbeda dengannya?
 Apakah yang kekal? Apakah
 yang tidak kekal? Apakah
 yang kekal sekaligus tidak
 kekal? Apakah yang bukan
 keduanya?

sarvopalambhopaśamaḥ
 prapañcopaśamaḥ śivaḥ |
 na kva cit kasyacit kaścid
 dharmo buddhena deśitaḥ || 24 ||

24. Dengan berhenti mengenali
 segalanya, berhentinya
 kesalahmengertian, inilah
 kebahagiaan.
 Tidak ada Dharma apapun
 yang pernah diajarkan
 oleh Sang Buddha kepada
 siapapun.

Bab Dua Puluh Enam

Dvādaśāṅgaparīkṣā

Tinjauan Mengenai Dua Belas Rangkaian¹

punarbhavāya saṃskārān
avidyānivṛtas tridhā |
abhisamṣkurute yāṃs tair gatiṃ
gacchati karmabhiḥ || 1 ||

1. Orang yang diselimuti oleh ketidaktahuan membentuk tiga jenis kehendak (saṃskārā) yang mengarah pada kelahiran kembali; dan melalui perbuatan-perbuatan inilah seseorang menuju bentuk kelahiran berikutnya.²

vijñānaṃ saṃniviśate
saṃskārapratyayaṃ gatau |

2. Memiliki kehendak sebagai kondisinya, maka kesadaran

1. Kedua belas rangkaian ini adalah dua belas rangkaian kemunculan bergantung (pratītyasamutpāda) yang terdiri dari: (1.) ketidaktahuan, (2.) kehendak, (3.) kesadaran, (4.) batin-dan-jasmani (nāmarūpa atau kelima skandha), (5.) enam landasan indra, (6.) kontak, (7.) perasaan, (8.) keinginan, (9.) kemelekatan, (10.) penjelmaan, (11.) kelahiran, (12.) penderitaan (penuaan, kematian, dan seterusnya.)
2. Bait ini menjelaskan apa yang terjadi di kehidupan lampau yang menuntun ke kehidupan sekarang. Ketidaktahuan — yaitu ketidaktahuan mengenai kebenaran mengenai penderitaan, ketidakpermanenan, dan tanpa diri — menyebabkan seseorang membentuk kehendak (saṃskāra), faktor pembentuk yang menghasilkan perbuatan. Kehendak menjadi penyebab terdekat dari kelahiran kembali ke kehidupan saat ini. Menurut Candrakīrti ketiga jenis kehendak itu sebagai baik, tidak baik, dan netral. Namun dapat juga merujuk pada kehendak yang menyebabkan perbuatan jasmani, ucapan, dan pikiran.

saṃniviṣṭe 'tha vijñāne
nāmarūpaṃ niṣicyate || 2 ||

masuk ke bentuk kelahiran yang baru. Setelah kesadaran memasuki bentuk kelahiran yang baru, tubuh-dan-batin (nāmarūpa) menjadi tertanam [dengan kehidupan].³

niṣikte nāmarūpe tu
ṣaḍāyatanasaṃbhavaḥ |
ṣaḍāyatanam āgamyā
saṃsparśaḥ saṃpravartate || 3 ||

3. Dengan tubuh-dan-batin tertanam [dengan kehidupan], maka enam alat indra muncul. Dengan tubuh-dan-batin yang tertanam menggapai enam alat indera, maka terjadilah kontak.

cakṣuḥ pratītya rūpaṃ ca
samanvāhāram eva ca |
nāmarūpaṃ pratīyaivaṃ
vijñānaṃ saṃpravartate || 4 ||

4. Dengan bergantung pada mata, wujud, dan perhatian, Dengan bergantung pada tubuh-dan-batin, kesadaran (penglihatan) muncul.

saṃnipātas trayāṇāṃ yo
rūpavijñānacakṣuṣāṃ |
sparśaḥ sa tasmāt sparśāc ca
vedanā saṃpravartate || 5 ||

5. Gabungan dari ketiga hal — wujud, kesadaran, dan mata — adalah kontak; dan dari kontak itu muncullah perasaan.

3. Tubuh-dan-batin (nāmarūpa) yang dimaksud adalah kelima skandha.

- vedanāpratyayā tṛṣṇā
vedanārthaṃ hi tṛṣyate |
tṛṣyamāṇa upādānam upādatte
caturvidham || 6 ||
- 6, Dengan bergantung pada perasaan, maka timbullah keinginan; karena seseorang menginginkan obyek perasaan.
Berkeinginan, seseorang melakukan empat jenis kemelekatan.
-
- upādāne sati bhava upādātuḥ
pravartate |
syād dhi yady anupādāno
mucyeta na bhaved bhavaḥ || 7 ||
7. Karena terdapat kemelekatan, maka muncullah diri yang melekat,
karena bila seseorang tanpa diri yang melekat, maka ia akan terbebaskan; tak akan ada keberadaan lebih lanjut.
-
- pañca skandhāḥ sa ca bhavo
bhavāḥ jātiḥ pravartate |
jarāmaraṇaduḥkhādi śokāḥ
saparidevanāḥ || 8 ||
8. Keberadaan ini adalah kelima skandha; dari keberadaan timbullah kelahiran.
Penderitaan penuaan, kematian, dan seterusnya hingga dukacita disertai ratapan,
-
- daurmanasyam upāyāsā jāter
etat pravartate |
9. kesakitan, dan keputusan — ini dihasilkan oleh kelahiran.

kevalasyaivam etasya
duḥkhaskandhasya saṁbhavaḥ
|| 9 ||

Demikianlah timbullah
seluruh penderitaan ini.

saṁsāramūlaṁ saṁskārān
avidvān saṁskaroty ataḥ |
avidvān kāraṅgasmān na
vidvāṁs tattvadarśanāt || 10 ||

10. Demikianlah orang yang
dungu membentuk kehendak
yang merupakan akar dari
saṁsāra.
Karena itu, orang yang
dungu adalah pelakunya;
orang yang bijak, setelah
melihat kenyataan, bukan
[pelakunya].

avidyāyāṁ niruddhāyāṁ
saṁskārāṅgāṁ asaṁbhavaḥ |
avidyāyā nirodhas tu
jñānasyāyaiva bhāvanāt || 11 ||

11. Setelah lenyapnya
ketidaktahuan, maka
kehendak tidak muncul.
Namun padamnya
ketidaktahuan karena
praktik meditasi hanyalah
pengetahuan akan hal ini.

tasya tasya nirodhena tat tan
nābhipravartate |
duḥkhaskandhaḥ kevalo 'yam
evaṁ samyag nirudhyate || 12 ||

12. Dengan padamnya satu mata
rantai dalam kedua belas
rangkai, mata rantai-mata
rantai selanjutnya tak akan
muncul.
Demikianlah seluruh
penderitaan ini benar-benar
padam.

Bab Dua Puluh Tujuh

Dr̥ṣṭiparīkṣā

Tinjauan Mengenai Pandangan

abhūm atītam adhvānaṃ
nābhūvam iti dr̥ṣṭayaḥ |
yās tāḥ śāśvatalokādyāḥ
pūrvāntaṃ samupāśritāḥ || 1 ||

1. Pandangan “Aku ada di masa lalu” dan “Aku tidak ada,” bahwa dunia ini kekal, dan sebagainya, bergantung pada kehidupan sebelumnya.

dr̥ṣṭayo na bhaviṣyāmi kim
anyo ’nāgate ’dhvani |
bhaviṣyāmīti cāntādyā
aparāntaṃ samāśritāḥ || 2 ||

2. Pandangan “Akankah aku tidak ada sebagai orang lain di masa depan?” “Akankah aku ada?” dan bahwa dunia akan berakhir, dan sebagainya, bergantung pada kehidupan masa depan.

abhūm atītam adhvānam ity
etan nopapadyate |
yo hi janmasu pūrvēṣu sa eva na
bhavaty ayam || 3 ||

3. Pernyataan “Aku ada di masa lalu” tidak berlaku, karena siapa pun yang berada pada kelahiran sebelumnya bukanlah orang yang sekarang ini.

sa evātmeti tu bhaved
upādānaṃ viśiṣyate |

4. Bila “Itu hanya diriku sendiri”, [maka

upādānavinirmukta ātmā te
katamaḥ punaḥ || 4 ||

kepemilikannya tidak akan berbeda dari “Aku” sebagai yang memiliki]; Namun, kepemilikan itu terpisah. Sebaliknya, bagaimana mungkin diri benar-benar terpisah dari kepemilikan?

upādānavinirmukto nāsty
ātmēti kṛte sati |
syād upādānam evātmā nāsti
cātmeti vaḥ punaḥ || 5 ||

5. Disepakati bahwa tidak ada diri yang sama sekali terpisah dari kepemilikan, maka diri tidak lain adalah kepemilikan; dalam hal ini tidak ada yang namanya diri ini.

na copādānam evātmā vyeti
tat samudeti ca |
kathaṃ hi nāmopādānam
upādātā bhaviṣyati || 6 ||

6. Hal ini juga bukan bahwa diri identik dengan kepemilikan, karena kepemilikan itu timbul tenggelam. Bagaimana mungkin kepemilikan menjadi yang memiliki?

anyaḥ punar upādānād ātmā
naivopapadyate |
gr̥hyeta hy anupādāno yady anyo
na ca gr̥hyate || 7 ||

7. Selain itu, diri yang terpisah dari kepemilikan sama sekali tidak mungkin. Bila ia terpisah maka ia akan dianggap tanpa kepemilikan, namun hal ini tidak dikenali.

evaṃ nānya upādānān na
copādānam eva saḥ |
ātmā nāsty anupādāno nāpi
nāsty eṣa niścayaḥ || 8 ||

8. Dengan demikian diri tidak terpisah dari kepemilikan pun tidak identik dengan kepemilikan. Tidak ada diri tanpa kepemilikan, namun juga tidak dipastikan bahwa ini tidak ada.

nābhūm atītam adhvānam ity
etan nopapadyate |
yo hi janmasu pūrveṣu tato 'nyo
na bhavaty ayam || 9 ||

9. Pernyataan “Aku tidak ada di masa lalu” tidak berlaku; karena orang yang sekarang ini tidak berbeda dengan siapa pun yang ada pada kelahiran sebelumnya.

yadi hy ayaṃ bhaved anyah
pratyākhyāyāpi taṃ bhavet |
tathaiva ca sa saṃtiṣṭhet tatra
jāyeta cāmṛtaḥ || 10 ||

10. Karena bila diri sekarang ini memang terpisah dari masa lalu, maka hal ia akan tetap ada bahkan bila masa lalu disangkal. Sedangkan diri masa lalunya akan tinggal sebagaimana adanya, atau akan lahir di sini tanpa mati.

ucchedaḥ karmaṇām nāśaḥ
kṛtam anyena karma ca |
pratisaṃvedayed anya evamādi
prasajyate || 11 ||

11. Akan ada kemusnahan [diri masa lalu] dan kemudian kehancuran [buah dari] perbuatan;

kemudian [buah] dari perbuatan yang dilakukan oleh seseorang akan dipetik oleh orang lain. Konsekuensi ini dan sejenisnya akan menyertai.

nāpy abhūtṽ samudbhūto doṣo 12. Demikian pula bukan halnya
hy atra prasajyate | bahwa ia, setelah tidak ada,
kṛtako vā bhaved ātmā saṃbhūto menjadi ada, karena ini
vāpy ahetukaḥ || 12 || memiliki konsekuensi yang
tak diinginkan:

Diri kemudian akan dihasilkan atau ia akan muncul tanpa sebab.¹

evaṃ dṛṣtir atīte yā nābhūm 13. Dengan demikian pandangan
aham abhūm aham | bahwa di masa lalu aku
ubhayaṃ nobhayaṃ ceti naiṣā tidak ada, aku ada, sekaligus
samupapadyate || 13 || keduanya, dan bukan
sekaligus keduanya – tidak ada yang berlaku.

adhvany anāgate kiṃ nu 14. Pandangan “Akankah aku

1. Mengatakan bahwa diri muncul dari ketiadaan sebelumnya berarti mengatakan bahwa ia adalah hasil dari sesuatu. Namun suatu hasil membutuhkan penghasil yang menghasilkannya. Bila sebelumnya diri ini tidak ada, maka sulit untuk menentukan hal apa yang telah menghasilkannya. Di sisi lain, bila seseorang menyangkal bahwa ia dihasilkan sambil tetap mempertahankan ketiadaan sebelumnya, ini sama saja dengan mengatakan ia muncul sepenuhnya secara spontan, tanpa sebab apa pun.

bhaviṣyāmīti darśanam |
na bhaviṣyāmi cety etad
atītenādhvanā samam || 14 ||

ada di masa depan?”
dan pandangan
“Akankah aku tidak ada?” –
ini seperti halnya masa lalu.

sa devaḥ sa manuṣyaś ced evaṃ |
bhavati śāśvatam |
anutpannaś ca devaḥ syāj jāyate
na hi śāśvatam || 15 ||

15. “Dewa yang ini adalah orang yang sama dengan manusia itu”: bila demikian halnya, maka ini adalah paham tentang kekekalan; dan dewa akan belum muncul, karena yang kekal tidak dilahirkan.²

devād anyo manuṣyaś ced
aśāśvatam ato bhavet |
devād anyo manuṣyaś cet
saṃtatir nopadyate || 16 ||

16. Bila diyakini bahwa manusia saat ini berbeda dari dewa di masa depan, maka konsekuensinya adalah paham bukan-kekekalan. Bila diyakini bahwa manusia saat ini berbeda dari dewa masa depan, maka tidak akan ada keberlanjutan.³

2. Contoh ini terkait dengan manusia yang hidup pada suatu masa kehidupan kemudian terlahir menjadi dewa pada kehidupan berikut, sehingga bila kita menganggap manusia dan dewa itu adalah orang yang sama maka kita terjebak pada paham mengenai kekekalan karena mengandaikan keduanya berasal dari sesuatu yang sama yang terus ada dari satu kehidupan ke kehidupan berikutnya. Dengan mengandaikan ia kekal maka ia tak mungkin memiliki kemunculan karena kalau kekal maka tidak memiliki kemunculan, sehingga karena ia tidak memiliki kemunculan, maka ia menjadi tidak memiliki keberadaan.

3. Bagian ini masih terkait dengan contoh yang digunakan di atas, yaitu manusia

divyo yady ekadeśaḥ syād
ekadeśaś ca mānuṣaḥ |
aśāśvataṃ śāśvataṃ ca bhavet
tac ca na yujyate || 17 ||

17. Bila ia sebagiannya adalah
dewa dan sebagian lain
adalah manusia,
maka ia akan menjadi tidak
kekal sekaligus kekal'; hal ini
tidak mungkin demikian.

aśāśvataṃ śāśvataṃ ca
prasiddham ubhayaṃ yadi |
siddhyen na śāśvataṃ kāmam
naivāśāśvataṃ ity api || 18 ||

18. Bila ia dianggap sebagai
kekal sekaligus idak kekal,
maka hal ini sama dengan
pembuktian untuk bukan
kekal pun bukan tidak kekal.

kutaścid āgataḥ kaścit kiṃcid
gacchet punaḥ kva cit |
yadi tasmād anādis tu saṃsāraḥ
syān na cāsti saḥ || 19 ||

19. Bila hal ini adalah peristiwa
di mana seseorang yang
telah ada, datang ke sini dari
suatu tempat dan kemudian
pergi ke tempat lain,
maka *saṃsāra* tidak akan
memiliki awal; akan namun
[orang] demikian tidak ada.

nāsti cec chāśvataḥ kaścit ko
bhaviṣyaty aśāśvataḥ |
śāśvato 'śāśvataś cāpi dvābhyām
ābhyām tiraskṛtaḥ || 20 ||

20. Bila ada anggapan bahwa
tidak ada yang kekal, lantas
hal apakah yang menjadi
tidak kekal?

yang kemudian terlahir sebagai dewa. Namun kali ini diandaikan bila keduanya adalah orang yang berbeda. Dengan demikian konsekuensinya adalah paham tentang bukan kekekalan. Umumnya lawan dari paham kekekalan adalah paham kemusnahan. Bila mereka adalah dua orang yang berbeda maka keberlangsungan siklus kelahiran kembali tidak terjadi.

Hal apakah yang akan menjadi kekal sekaligus tidak kekal, dan juga hal apakah yang bukan keduanya?

antavān yadi lokaḥ syāt
paralokaḥ kathaṃ bhavet |
athāpy anantavāṃl lokaḥ
paralokaḥ kathaṃ bhavet || 21 ||

21. Bila dunia ini memiliki akhir, bagaimana mungkin ada dunia lain?
Namun bila dunia ini tanpa akhir, bagaimana mungkin ada dunia lain?

skandhānām eṣa samtāno
yasmād dīpārciṣām iva |
tasmān nānantavattvaṃ ca
nāntavattvaṃ ca yujyate || 22 ||

22. Rangkaian skandha dihasilkan seperti nyala api pelita, sehingga tidaklah benar bahwa ia tidak memiliki akhir, pun bukan memiliki akhir.

pūrve yadi ca bhajyerann
utpadyeran na cāpy amī |
skandhāḥ skandhān pratītyemān
atha loko 'ntavān bhavet || 23 ||

23. Bila [skandha] yang dimiliki [pada kehidupan] sebelumnya telah hancur, skandha [pada kehidupan] ini tidak muncul bergantung pada skandha [kehidupan] sebelumnya, dengan demikian maka dunia ini memiliki akhir.⁴

4. Ini adalah penjelasan elaboratif untuk contoh pada bait 16, di mana antara diri pada satu kehidupan dengan diri pada kehidupan adalah yang berbeda dengan

pūrve yadi na bhajyerann
utpadyeran na cāpy amī |
skandhāḥ skandhān pratīyemān
loko ’nanto bhaved atha || 24 ||

24. Bila [skandha] yang dimiliki [pada kehidupan] sebelumnya belum hancur, skandha [pada kehidupan] ini tidak muncul bergantung pada skandha [kehidupan] sebelumnya, maka dunia ini tidak akan memiliki akhir.⁵

antavān ekadeśāś ced
ekadeśas tv anantavān |
syād antavān anantaś ca lokas
tac ca na yujyate || 25 ||

25. Bila seandainya itu adalah sebagian memiliki akhir dan sebagian tanpa akhir, maka dunia ini akan memiliki akhir sekaligus tanpa akhir; dan hal ini tidak benar.⁶

kathaṃ tāvad upādātur
ekadeśo vinaṅśyate |
na naṅśyate caikadeśa evaṃ
caitan na yujyate || 26 ||

26. Bagaimana mungkin di satu sisi, sebagian dari pemiliknya musnah namun sebagian lagi tidak musnah? Hal ni tidak benar.

upādānaikadeśāś ca kathaṃ
nāma vinaṅśyate |

27. Bagaimana mungkin sebagian dari kepemilikan

penekanan diri sebagai gabungan skandha. Bagian ini adalah tentang paham mengenai ketidakkekalan atau kemusnahan total: “dunia memiliki akhir.”

5. Ini adalah penjelasan elaborative untuk contoh pada bait 15, yang mana hal ini terkait dengan paham adanya kekekalan diri atau skandha.
6. Ini adalah elaborasi lanjutan bab 17 tentang sebagian kekal dan sebagian tidak kekal.

na nañkṣyate caikadeśo naitad
apy upapadyate || 27 ||

musnah dan sebagian lagi
tidak mungkin? Hal ini juga
tidak mungkin.

antavac cāpy anantaṃ ca
prasiddham ubhayaṃ yadi |
siddhyen naivāntavat kāmaṃ
naivānantavad ity api || 28 ||

28. Bila baik “memiliki akhir”
sekaligus “tanpa akhir”
diakui benar,
maka hal ini sama dengan
pembuktian untuk bukan
memiliki akhir pun bukan
tanpa akhir.

atha vā sarvabhāvānām
śūnyatvāc chāśvatādayaḥ |
kva kasya katamāḥ kasmāt
saṃbhaviṣyanti dṛṣṭayaḥ || 29 ||

29. Dengan demikian karena
semua keberadaan itu
kosong, pandangan seperti
keabadian dan sejenisnya:
Dimanakah hal itu akan
terjadi? Untuk siapakah
hal itu akan terjadi? Yang
manakah dari mereka yang
akan terjadi? Untuk tujuan
apakah hal itu akan terjadi?

sarvadṛṣṭiprahāṇāya yaḥ
saddharmam adeśayat |
anukampām upādāya taṃ
namasyāmi gautamam || 30 ||

30. Aku menghaturkan hormat
kepada Gautama, yang
karena rasa welas asih-Nya,
telah mengajarkan Dharma
sejati untuk meninggalkan
semua pandangan.

Daftar Pustaka

Garfield, J. L. (1995). *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*. New York/Oxford: Oxford University Press.

Nagarjuna, & Batchelor, S. (2000, April). *Verses from the Centre*. Diunduh 15 Maret 2021, dari Martine & Stephen Batchelor: <https://www.stephenbatchelor.org/index.php/en/verses-from-the-center>

Nagarjuna, & Kalupahana, D. J. (1986). *Nagarjuna : The Philosophy of the Middle Way*. New York: State University of New York Press.

Nagarjuna, A. (n.d.). *Mulamadhyamaka-karikas Fundamentals of the Central Philosophy of Buddhism*. Diunduh 12 Maret 2010, dari Orientalia: <http://www.orientalia.org/article492>.

Siderits, M., & Katsura, S. (2013). *Nāgārjuna's Middle Way : The Mūlamadhyamakakārikā*. Boston: Wisdom Publications.