

Глава Двадесет и седма

ИЗСЛЕДВАНЕ НА ВЪЗГЛЕДИТЕ

(*dr̥ṣṭi-parīkṣā*)

1. *dr̥ṣṭayo 'bhūvaṃ nābhūvaṃ kiṃ nv atīte 'dhvanīti ca |
yās tāḥ śāśvatalokādyāḥ pūrvāntaṃ samupāsritāḥ ||*

1. Всички възгледи, утвърждаващи вечен свят,
основани на [схващането]:
„Аз съществувах ли
или не съществувах в миналото?“
са свързани с първоначалото [на съществуването].

Първият стих на тази строфа е реконструиран от Пусен въз основа на тибетския превод.

В *Pāriṣeyyaka-sutta* (S 3. 94–99; Tsa 2. 25 [Taisho 2. 13c–14a]) Буда твърди, че възгледи като „Аз-ът и светът са вечни“ (*sassato attā ca loko ca*) следват от нагласи (*saṅkhāro so*). Това са отговори, дадени на въпроси за миналото като: „Съществувах ли в миналото или не?“. Такива въпроси са *изцяло* лишени от основание в емпиричните факти. Те са опити за завръщане към първичното начало на съществуването (*pubbanta*). Макар че според Буда това са безполезна опити, най-вече поради ограниченията на човешкото познание и разбиране (вж. глава XI), той е готов да приеме всяко свидетелство, получено чрез истинни спомени (*sadi, pubbenivāsānussati*). Въз основа на такова свидетелство, той характеризира миналите съществувания като не-перманентни (*anicca*), определени от нагласи (*saṅkhata*) и зависимо възникнали (*paṭiccasamuppanna*), а не като перманентни (*nicca*), неизменни (*dhuva*) и вечни (*sassata*). Така обяснението на Нāgārджуна на възгледите на етернализма (*śāśvata*) и т. н. е проекция на отношението на Буда спрямо такива възгледи.

2. *dr̥ṣṭayo na bhaviṣyāmi kim anyo 'nāgate 'dhvani |
bhaviṣyāmīti cāntādyā aparāntaṃ samupāsritāḥ ||*

2. Всички възгледи, утвърждаващи крайното и т. н.,
основани на [схващането]:
„Няма ли да съществувам в бъдещето
или ще се превърна в нещо друго?“
са свързани с окончателния край
[на съществуването].

Допусканията, че Азът и светът са крайни или безкрайни също се основават на човешките нагласи (*saṅkhara*). Тези хора, които са влюбени в живота, какъвто той е, биха настоявали за безкрайността на света. Тези, които са враждебни към живота, биха поддържали другата крайност, твърдейки, че няма начин, по който животът може да продължи. Това е равностойно на аниhilация (*uccheda-ditṭhi*, S 3. 99; Tsa 2. 25 [Taisho 2. 14b]).

3. *abhūm aītam adhvānam ity api etan nopapadyate |
yo hi janmasu pūrveṣu sa eva na bhavaty ayam ||*

3. *Взгледът, че аз съм съществувал в миналото
не е смислен,
защото който и да е бил в миналото прераждане,
той наистина не е идентичен с тази личност.*

На пръв поглед това изказване изглежда като опровержение на прераждането, т. е., то поддържа, че не е удачно да се каже: „Аз съществувах в миналото“. Въпреки това, ако човек обърне внимание на ударението във втория стих, а именно – *sa eva* („той самият“), ще стане очевидно, че тук не се опровергава всяка връзка между два живота, а само *идентичността* на двете личности в различните съществувания. Затова изказването „Аз съществувах в миналото“ се превръща в метафизично само ако се постулира абсолютна идентичност.

4. *sa evātmeti tu bhaved upādānaṃ viśiṣyate |
upādāna-vinirmukta ātmā te katamaḥ punaḥ ||*

4. *Ако мислим: „Аз наистина съм Азът“,
то вкопчването е налице.
Отделно от вкопчването,
кое съставлява нашият „аз“?*

Буда обяснява себе-съзнанието, изразено в изказвания като „Аз съм...“ (*asmīti*) като зависимо от (*upādāya*) петте агрегата. Това е все едно човек да види собственото си отражение в чисто огледало или в съд с чиста вода. В този случай, той не може да възприеме собственото си отражение, освен ако няма отразявана индивидуалност, а последната е съставена от петте агрегата (*S* 3. 105). Превръщането на това-себе съзнание в *cogito*, в Аз, който е перманентен и вечен, е следствие от *upadana* – „вкопчването“ или „придържането“. Понякога *upadana* се описва и като копнеж или жажда (*taṇhā*) за ставане (*bhava*) или друго-ставане (*vibhava*) (*S* 3. 26; *Tsa* 3. 23 [*Taisho* 2. 19a]).

Така нито себе-съзнанието, нито „аз“-ът могат да бъдат независими (*upādāna-vinirmukta*). От друга страна, постигането на свобода, описано като *anupādā vimukti*, не имплицира отрицание на „себе-съзнанието“, а само на „жаждата за ставане“ (*bhava-taṇhā*), която би могла да доведе до вяра в перманентен и вечен Аз, независим от агрегатите – идея, вече отхвърлена от Нāgārджуна в глава XXV.

5. *upādāna-vinirmukto nāsty ātmeti kṛte sati |
syād upādānam evātmā nāsti cātmeti vaḥ punaḥ ||*

5. *Когато се приема, че няма Аз,
отделен от вкопчването,
самото вкопчване би било Аз-ът.
Но това е все едно да се каже, че няма Аз.*

Твърдението, че няма Аз, отделен от вкопчването (*upādāna-vinirmukta*) предоставя на теоретиците на идентичността възможност да отъждествят „аз“-а

с вкопчването. Когато, след отхвърлянето на Аза, Буда твърди, че съзнанието (*viññāṇa*) осигурява връзка между два живота (*D* 3. 105; *Чан* 12. 2 [*Taisho* 1. 767a]), един от учениците му, Сāti, веднага допуска, че „самото това съзнание се преражда, а не друго“ (*idam eva viññāṇaṃ sandhāvati saṃsarati anaññaṃ*, *M* 1. 256; *Чун* 54. 2 [*Taisho* 1. 767a]), като по този начин приписва на Буда теория за идентичност. Буда веднага отхвърля такава идентичност, твърдейки, че съзнанието е възникнало по зависимост (*paṭiccasamuppanna*). След това Буда показва как съзнанието, обяснено чрез зависимост, отхвърля такава идентичност. Тук Нāgārджуна се опитва да направи същото.

*6. na copādānam evātmā vyeti tat samudeti ca |
kathaṃ hi nātopādānam upādātā bhaviṣyati ||*

*6. Вкопчването не е идентично с аза,
защото това [вкопчването] възниква и изчезва.
Как е възможно вкопчването
да бъде вкопчващият се?*

Подобно на Буда (вж. коментарите към фрагмент XXVII. 5), Нāgārджуна отхвърля понятието за Аз (*ātman*) на две основания. Първо, за Аза се смята, че е перманентен и вечен, а вкопчването, което се отъждествява с Аза, е обект на възникване и изчезване. Второ, за Аза също така се смята, че е агентът зад всички човешки действия, и, следователно, – агент на вкопчването. Ако това е така, как е възможно той да бъде едновременно действие и агент?

*7. anyañ punar upādānād ātmā naivopapadyate |
grhyeta hy anupādāno yady anyo na ca grhyate ||*

*7. Обаче аз, който е различен от вкопчването,
не е смислен.
Човек, който е без вкопчване,
може да бъде наблюдаван.
Ако обаче е различен от вкопчването,
той не може да бъде наблюдаван.*

За Буда, както и за Нāgārджуна, отрицанието на субстанциална същност се основава на емпирични свидетелства, а именно възприятието за индивидуалност, съставена от пет агрегата. Петте агрегата не се явяват по единично като изолирани дискретни елементи. Те се явяват като струпване (*puñja*), което запазва своята индивидуалност (основана на нагласите) и трайност (основана на съзнанието). В такъв контекст, човек се нарича личност (*hoti satto ti sammuti*, *S* 1. 135; *Tsa* 45. 5 [*Taisho* 2. 327a]). В социален контекст той се превръща в социално същество с връзки към останалите (като син, баща, дъщеря, майка и т. н.). В контекста на моралното поведение той става добър или лош (вж. обяснението на емпиричния аз от Уилям Джеймс, *The Principles of Psychology*, vol 1, 291–293). Ако обаче азът се схваща като различен от възприетата индивидуалност, той би се оказал тайнствена същност, непостижима чрез наличните познавателни средства. Чандракīрти в една трансценденталистка интерпретация на Нāgārджуна, дава негативно обяснение на това очевидно позитивно изказване.

8. *evaṃ nānya upādānān na copādānam eva saḥ |*
ātma nāsty anupādānaḥ nāpi nāsty eṣa niścayaḥ ||

8. Така той не е нито различен от вкопчането, нито идентичен с него.
 „Аз“ не съществува.

Това обаче не значи, че личност, която не се вкопчва, не съществува. Поне това е сигурно.

Чандракърти, в трансценденталистското си тълкуване на Нāgāрджуна, превръща това изказване в негативно. Позитивната трактовка е оправдана с оглед на две основания. Първо, в предишните случаи Нāgāрджуна ясно утвърждава емпирично позната личност (= *grhyeta*) *anupādānaḥ* (т. е. освободена от вкопчане), като в същото време отхвърля *ātman*, различен от вкопчането и невкопчането. Второ, позитивната трактовка е оправдана от китайския превод на тази строфа, направен от Кумāраджйва. По такъв начин Нāgāрджуна опровергава както идентичността (*upādānam eva saḥ*), така и различието (*anya upādānam*). Отхвърлянето на концепциите за идентичност и различие не означава, че Нāgāрджуна се отказва от емпирична индивидуалност. Според Нāgāрджуна, езикът не следва да бъде непременно метафизичен по своя характер.

9. *nābhūm aītam adhvānam ity etan nopapadyate |*
yo hi janmasu pūrveṣu tato 'nyo na bhavaty ayam ||

9. Изказването „Аз не съществувах в миналото“
 не е смислено,
 защото тази личност не е различна от който и да е
 съществувал в минали животи.

Това е недвусмислено отрицание на абсолютното различие. Точно както изказването „Аз съществувах в миналото“ не е удачно ако се интерпретира като означаващо абсолютна идентичност, така и изказването „Аз не съществувах в миналото“ не е удачно ако се смята за означаващо абсолютно различие.

10. *yadi hy ayam bhaved anyah pratyākhyāyāpi taṃ bhavet |*
tathaiva ca sa samtiṣṭhet tatra jāyeta vāmṛtaḥ ||

10. Ако аз бях различен
 [от личността в предишното съществуване],
 Тогава дори ако онзи не е съществувал,
 аз щях да съществувам.
 В такъв случай, щеше да се появи безсмъртен.

Абсолютното различие имплицира абсолютна идентичност. Нāgāрджуна вече е показал, че „друго-природа“ (*para-bhāva*) означава себе-природата (*svabhāva*) на друг (XV. 3, *svabhāvaḥ parabhāvasya parabhāvo hi kathyate*). Абсолютната идентичност и абсолютното различие изискват пълна независимост и по този начин биха имплицирали безсмъртие. В този смисъл нищо не би следвало да се постига. Кумāраджйва превежда фразата *tatra jāyeta vāmṛtaḥ* като „*Ātman*-ът ще бъде себе-причинен“.

11. *ucchedaḥ karmaṇāṃ nāśas tathā 'nyena kṛta-karmaṇām |
anyena paribhogaḥ syād evam ādi prasajyate ||*

11. *Товага щеше да има унищожение на действията.
Това имплицира, че плод на действие,
извършено от един,
ще бъде изпитан от друг.*

Тази строфа е реконструирана от Пусен въз основа на тибетския превод.

В глава XII Nāgārdжуна вече разгледа начина, по който една абсолютистка концепция за различие би довела не само до отхвърляне на оцеляването, но и до непризнаване на нравствената отговорност. Там беше показано, че той разчита на беседата на Буда, за да изясни този проблем. Настоящата строфа е просто преизказване на същия аргумент.

12. *nāpy abhūtvā samudbhūto doṣo hy atra prasajyate |
kṛtako vā bhaved ātmā sambhūto vāpy ahetukaḥ ||*

12. *Оттук не следва грешката да се допусне
появяващ се без предишно съществуване.
Или азът би бил причин || н, или като съществуващ
той би бил без причина.*

Понятието за „Аз“ (*ātman*) е постулирано с цел да обясни континуитета на човешката индивидуалност, която пък би могла да обясни нравствената отговорност. Отрицанието на вечен Аз обаче води до обратния възглед, т. е., че няма никаква продължителност, а само унищожение (*uccheda*). Отхвърлянето на вечен Аз и следващото от него утвърждаване на унищожение не имплицират (*na prasajyate*) допълнителния възглед, че нещо, което не е съществувало преди това, започва да съществува (*abhūtvā sambhoti*). Този възглед бива интерпретиран от школата Саутрāнтика като *abhūtvā bhāva utpāda* (вж. Калупахана, *Causality*, 152–254). Казано по друг начин, няма импликация, че съществуването е напълно независимо и не притежава предшестващи връзки. Така, ако има какъвто и да е аз (*ātman*), той би бил „направен“ (*kṛtaka*, вж. *kāraka* във фрагмент XXVI. 10). Ако азът не е направен и за него се смята, че възниква, то той би бил безпричинен.

13. *evaṃ drṣṭir atīte yā nābhūm aham abhūm aham |
ubhayaṃ nobhayaṃ ceti naiṣā samupapadyate ||*

13. *Така, за какъвто и възглед да става дума, като
„Аз съществувах в миналото; аз не съществувах;
и двете или нито едното“
той фактически не е смислен.*

Възгледите (*drṣṭi*), за които става дума тук, са относно идентичността, различieto, двете заедно или нито едното от тях. Трябва да се отбележи, че основанията за отхвърляне на тези възгледи са емпирични. Емпиризмът, както при Буда, така и при Nāgārdжуна, позволява признаване на трайността без да е необходимо да се постулира абсолютна идентичност или абсолютно различие.

14. *adhvany anāgate kiṃ nu bhaviṣyāmīti darśanaṃ |
na bhaviṣyāmi cety etad atītenadhvanā samaḥ ||*

14. *Възгледу като:*

„Ще съществувам в бъдещето“ или
„Няма да съществувам в бъдещ живот“,
са сравними с тези, свързани с миналото.

Тук като неудачни отново са посочени само онези възгледи, свързани с идентичност и различие, а не всички обяснения на това какво бъдещето би могло да бъде въз основа на човешкия опит с процеса на зависимия произход.

15. *sa devaḥ sa manuṣyaś ced evaṃ bhavati śāśvatam |
anutpannaś ca devaḥ syāj jāyate na hi śāśvatam ||*

15. *Ако се мисли,*

че един човек е същия
като едно божествено същество,
тогава би го имало вечното.
Ако божественото същество беше не-възникнало,
тогава той не би бил роден
и това би представлявало вечното.

16. *devād anyo manuṣyaś ced aśāśvatam ato bhavet |
devād anyo manuṣyaś ced samtatir nopapadyate ||*

16. *Ако се мисли,*

че човек е като божествено същество,
тогава би го имало не-вечното.
Ако се мисли,
че човек е различен от божествено същество,
то преходността не е смислена.

Освен възможността за постигането на върховната цел на живота (*paramārtha*), т. е., свободата (*nirvāṇa*), Буда признава възможността едно човешко същество да достигне статуса на божество или божествено същество (*deva*), за което се смята, че превъзхожда обикновените хора материално и нравствено, но без да се приближава до върховната цел (вж. *S* 1. 228; *Tsa* 40. 1 [*Taisho* 2. 290b]). Буда обаче отказва да признае тези божествени същества за вечни и перманентни същности (*D* 1. 20, вж. *Чан* 14. 1 [*Taisho* 1. 90b–c]).

Признаването на тази възможност би могло да даде повод на субстанциалистите да намерят в човешкото същество „нещо“¹ (*kiṃcit*), което е идентично с божественото. Тук Нāgārджуна отрича всяка подобна идентичност, както и всяка алтернативна теория, която би третирила божествеността като непричинена.

От друга страна, , наблягането на абсолютното различие би довело до вяра в не-вечност (*aśāśvata*), която би имплицирала отхвърляне на трайността или

¹ вж. бел. 2 (бел. прев.).

процеса на ставане (*saṃtati*). Последният обаче трябва да се разграничи от метафизичния процес, за който стана дума по-рано (вж. XVII. 7–10).

17. *divyo yady ekadeśaḥ syād ekadeśaś ca mānuṣaḥ |
aśāśvataṃ śāśvataṃ ca bhavet tac ca na yujiyate ||*

17. Ако едната част беше божествена,
а другата част беше човешка,
тогава би ги имало едновременно
вечното и не-вечното
и това също не би било смислено.

Съчетанието от два възгледа не води до не-метафизичен възглед. Отрицанието на Буда по отношение на такива възгледи е ясно изказано в *Brahmajāla-suttanta* (D 1. 21). Тук Нāgārджуна просто потвърждава същата позиция.

18. *aśāśvataṃ śāśvataṃ ca prasiddham ubhayaṃ yadi |
siddhe na śāśvataṃ kātaṃ naivāśāśvataṃ ity api ||*

18. Полагайки и вечното, и не-вечното за реални,
не може да се отстоява
нищо вечното, нищо не-вечното.

Тук Нāgārджуна отказва да приеме заключение, което е само част от конюнктивна (свързваща) пропозиция.

19. *kutaścid āgataḥ kaścit kiṃcid gacchet punaḥ kvacit |
yadi tasmād anādis tu saṃsāraḥ syān na cāsti saḥ ||*

19. Ако някой е дошъл от някъде
и отново отива някъде,
тогава жизненият процес би бил безсмислен.
Такава ситуация не съществува.

В първия стих става дума за метафизиката, отхвърлена във втора глава. Вторият стих подчертава идеите, изразени в глава единадесета.

20. *nāsti cec chāśvataḥ kaścit ko bhaviṣyaty aśāśvataḥ |
śāśvato 'śāśvataś cāpi dvābhyām ābhyām tiraskṛtaḥ ||*

20. Ако се мисли, че няма нищо вечно,
кое ще не-вечно, едновременно вечно и не-вечно,
а също различно от тези две?

Тук Нāgārджуна отново анализира „нещо“ (*kaścit*) – същност, която той беше твърдо решен да премахне в редица предишни случаи (XXV. 19, 20, 24). Теориите за идентичност, различие, двете заедно или никое от тях, са свързани с такива същности. Оттук произлиза и отказа на Нāgārджуна да приеме такава теоретизация.

21. *antavān yadi lokaḥ syāt paralokaṃ kathaṃ bhavet |*

athāpy anantavāṃl lokaḥ paralokaḥ kathaṃ bhavet ||

21. Ако светът имаше граница,
как би могло да има друг свят?
Но, ако светът нямаше граница,
как би могло да има друг свят?

След като е обсъдил възгледите за вечността на света и Аза, Нāgārdжуна преминава към дискусия върху теориите, свързани с обсега на света.

Отхвърлянето на безусловните понятия за крайно и безкрайно се основава на признаването на възможността за бъдещ свят (*para-loka*). Според Нāgārdжуна, крайното (*anta*) имплицира отсъствие на трайност (*uccheda*), а това противоречи на всяка концепция за бъдещ свят, обяснен чрез зависимия произход (*prāṭhyasamutpāda*). Безкрайното (*ananta*) имплицира перманентност или вечност (*śāśvata*) и така обезсмисля говоренето за бъдещ свят като за „друг свят“ (*para-loka*), доколкото този свят би бил идентичен с предишния.

22. *skandhānām eṣa saṃtāno yasmād dīpārciṣām iva |
pravartate tasmān nāntānantavattvaṃ sa yujyate ||*

22. Докато тази редица от агрегати
продължава подобно пламък на факла,
[спекулацията за]
неговата крайност или безкрайност
е безсмислена.

Сравнението с факла (*radīra*) е популярно сред Буда и неговите ученици, особено при обяснението на свободата (*nibbāna*). Както пламъкът на факлата угасва поради отсъствието на условията, необходими за неговото горене, така умът на човек е освободен, когато се изчерпи горящото, поддържащо чрез безпокойство непрекъснатото му „горене“. При обясняването на този процес от зависимост би било изключително неподходящо да се говори за неговата крайност или безкрайност независимо от всички условия на неговата трайност или нетрайност. Това е ясен знак, че една абсолютистка концепция е несъвместима с обяснение, основано на обусловеността.

23. *pūrve yadi ca bhajyerann utpadyeran na cāpy amī |
skandhāḥ skandhān prāṭhyemān atha loko 'ntavān bhavet ||*

23. Ако предходните агрегати биваха унищожени
и тези агрегати не възникваха
в зависимост от предходните,
тогава светът би бил краен.

24. *purve yadi na bhajyerann utpadyeran na cāpy amī |
skandhāḥ skandhān prāṭhyemān loko 'nanto
bhaved atha||*

24. Ако предходните агрегати не биваха унищожени,
и тези агрегати не възникваха в зависимост от тях,
то светът би бил безкраен.

Това е критика на обяснението на трайността на агрегатите, което не взема под внимание тяхната каузална зависимост. Ако на агрегатите се гледа като на неща, които се появяват и изчезват без каузални връзки, то човек може да говори за краен свят. Т. е., концепцията за краен свят е свързана с един от екстремните възгледи, обсъдени по-рано, а именно – унищожението (*uccheda*).

В такъв случай не-възникването на агрегатите, зависещи от други агрегати, би имплицирало перманентност – тогава става дума за безкраен свят.

25. *antavān ekadeśaś ced ekadeśas tv anantavān |
syād antavān anantaś ca lokas tac ca na yujiyate ||*

25. *Ако светът беше
отчасти краен и отчасти безкраен,
той би бил едновременно краен и безкраен,
което е безсмислено.*

Отхвърлянето на крайното и безкрайното, вечното и не-вечното като конституенти на реалността следва от отказа на Буда да признае две нива на реалността: един променящ се и краен свят, контрастиращ с една вечна и безкрайна върховна реалност или Абсолют. Нито във философията на Буда, нито в начина на мислене на Нāgārджуна има място за какъвто и да било Абсолют.

26. *kathaṃ tāvad upādātur ekadeśo vinaṅkṣyate |
na naṅkṣyate caikadeśaḥ evaṃ caitan na yujiyate ||*

26. *Как би могло
една част от вкопчващия се да е унищожена,
а друга част да не е унищожена?
Това също е безсмислено.*

27. *upādānaikadeśaś ca kathaṃ nāma vinaṅkṣyate |
na naṅkṣyate caikadeśo naitad aṃ upapadyate ||*

27. *Как би могло
една част от вкопчването да е унищожена,
а друга част да не е унищожена?
Това също е безсмислено.*

Нāgārджуна не оставя възможност за разпознаване на вечна и абсолютна същност нито във вкопчващата се личност (*upādātṛ*), нито във вкопчването (*upādāna*).

28. *antavac cāṃ anantaṃ ca prasiddham ubhayaṃ yadi |
siddhe naivāntavat kātaṃ naivānantavad ity api ||*

28. *Ако са установени и крайното, и безкрайното,
то не може да се отстоява
нито крайното, нито безкрайното.*

Отхвърлянето на крайното и безкрайното е сравнимо с отхвърлянето на вечното и не-вечното (XXVII. 18).

29. *athavā sarva-bhāvānāṃ śūnyatvāc chāśvatādayaḥ |
kva kasya katamaḥ kasmāt sambhaviṣyanti drṣṭayaḥ ||*

29. *Поради пустотата на всички съществуващи,
къде, кому, какви и на какво основание
възгледи като вечното въобще биха се случили?*

Признаването на зависимо възникнали феномени (*praītyasamutpanna dharma*) означава приемане на не-субстанциалност или пустота на всички тези неща. Ако нещата са не-субстанциални, как е възможно да има възгледи за вечно и не-вечно, крайно и безкрайно? Отговорът на този въпрос е даден от Буда и ясно препотвърден от Нāgārджуна. Тези възгледи са следствие от копнежа на човешките същества да намерят абсолютни отговори на въпроси като „От къде идвам аз?“ или „Къде ще отида аз оттук нататък?“. Тези въпроси се задават и опити за решаването им се правят дотогава, докато човешките същества са движени от „жаждата за ставане“ (*bhava-trṣṇā*) или „жаждата за друго-ставане“ (*vibhava-trṣṇā*). Това е загадката на човешкото съществуване, с която Буда се сблъсква. Разкрил тази загадка, Буда постига свобода (*nirvāṇa*) като отхвърля жаждата (*trṣṇā*) и изоставя вкопчването (*upādāna*).

30. *sarva-drṣṭi-prahāṇāya yaḥ saddharmam adeśayat |
anukampam upādāya taṃ namasyāmi gautamaṃ ||*

30. *Почтително се прекланям пред Гаутама,
който от състрадание е проповядвал
истинската доктрина
за отказа от всички възгледи.*

Това последно изказване на Нāgārджуна, отнасящо се до проповядване на доктрината (*sad-dharma*) от страна на Буда, контрастира с изказването му в края на главата за свободата (*nirvāṇa*) (XXV. 24), където се казва, че Буда „не е проповядвал каквото и да е като...“ (*na... kaścid dharmo buddhena deśitaḥ*). Това изказване следва да отвори очите на всички, които се придържат към напълно негативно тълкуване на Нāgārджуна. Бележките на Нāgārджуна ясно показват разбирането му, че Буда не е говорил „метафизично“, а само „емпирично“.