



Buddyjska koncepcja świetlistego umysłu i jej rola w tradycji tathagatagarbhy

Jarosław Zapart

Instytut Filozofii

Uniwersytet Jagielloński

Abstract

The Buddhist Concept of a Luminous Mind and Its Role in the Tathāgatagarbha Tradition

The primary aim of this article is to outline the Buddhist idea of a pure, luminous mind. First, the conception of a “luminous mind” (*pabhassara citta*) from the Pāli Nikāyas is considered. Two functions ascribed to this idea are examined: its soteriological role, i.e. pure mind as an enlightenment-enabling factor, and its role as a “link” between consecutive *samsāric* existences. Next comes the examination of the Theravāda idea of *bhavaṅga*, which is seen as being related to the pure mind in its diachronic function. Main part of the article deals with combining the notion of a pure mind with Mahāyāna Buddhism by showing the role of the “innate mind” (*cittaprakṛti*) in tathāgatagarbha tradition.

Key words: Buddhism, philosophy of mind, pabhassara citta, Pāli canon, Theravāda, bhavaṅga, Buddhaghosa, Mahāyāna, cittaprakṛti, tathāgatagarbha, Ratnagotravibhāga

Słowa kluczowe: buddyzm, filozofia umysłu, pabhassara citta, kanon palijski, therawada, bhawanga, Buddhaghosa, mahajana, citta prakṛti, tathagatagarbha, Ratnagotravibhaga

1. Idea świetlistego umysłu

W kanonie palijskim ludzki umysł (*citta*) niejednokrotnie nazwany zostaje „świetlistym” (*pabhassara*, s. *prabhāsvara*)¹. Mówi się ponadto, iż towarzyszą mu mentalne skazy (*kilesa*, s. *kleśa*), jednak na ich określenie używa się przymiotnika *āgantuka*, oznaczającego „coś, co zostało dodane”, „coś, co przylega”, jak również „coś, co jest

¹ W części artykułu dotyczącej palijskich nikajów i abhidhammy dla najważniejszych terminów podaje się także formy sanskryckie (s.).

przypadkowe” lub „akcydentalne”². Wskazuje to na fakt, że splamienia tak naprawdę nie uczestniczą w strukturze umysłu, ponieważ nie przynależą do jego natury, nawet jeśli uznamy je za empiryczne fakty. W tym miejscu trzeba zaznaczyć, iż użycie przymiotnika „światlisty” w odniesieniu do umysłu implikować ma jedynie jego immanentną czystość, a nie to, że jest on źródłem światła³.

Koncepcja światlistego umysłu, kilkakrotnie wzmiankowana w nikajach (*nikāya*), nie doczekała się systematycznej wykładni w abhidhammie (s. *abhidharma*) palijskiej. Choć posługiwały się nią różne odłamy szkoły mahasanghików (*mahāsāṃghika*), to w ich abhidharmie idea światlistego umysłu także nie była szeroko dyskutowana. Dla szkoły therawady (*theravāda*) idea ta okazała się istotna dopiero w kontekście teorii bhawangi (*bhavaṅga*). Motyw światlistego umysłu częściej pojawiał się w pismach mahajany (*mahāvāna*), i – co najistotniejsze – stanowił ważną inspirację dla koncepcji tathagatagarbhy (*tathāgatagarbha*). Koncepcja ta została odnotowana po raz pierwszy w sutrze *Tathāgatagarbha* (*terminus ante quem* – 350 rok n.e.)⁴, a jej kluczowa nauka zawiera się we frazie „wszystkie żywe istoty posiadają tathagatagarbhę” (*sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ*)⁵. Tekst ukazuje tathagatagarbhę jako czysty element niezbędny do uzyskania wyzwolenia, lecz przesłonięty przez mentalne skazy (*kleśa*)⁶. Już na tym etapie widać, że o pokrewieństwie idei światlistego umysłu oraz tathagatagarbhy można mówić dzięki występowaniu trzech wspólnych cech: immanentnej czystości (1), obecności przygodnych splamień (2), oraz prymarności funkcji soteriologicznej (3).

1.1. Światlisty umysł jako czynnik umożliwiający praktykę

Rozważania na temat światlistego umysłu w palijskich nikajach najlepiej rozpocząć od znanego ustępu z *Anguttara-nikaji* (*Āṅguttaranikāya*, A I, 10):

Światlisty jest umysł, o mnisi, i przesłonięty przez przygodne splamienia. Niepouczony o tym zwykły człowiek nie rozpoznaje, że tak właśnie jest. Z tej przyczyny dla zwykłego człowieka nie jest możliwy rozwój umysłu. Światlisty jest umysł, o mnisi, i wolny od przygodnych skaz. Pouczony o tym uczeń szlachetnych [nauczycieli] rozpoznaje, że tak właśnie jest, i dlatego możliwy jest dlań rozwój umysłu⁷.

² M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1899, s. 129.

³ K. Brunnhölzl, *In Praise of Dharmadhātu*, New York 2007, s. 67–68.

⁴ W wydanej niedawno monografii M. Radich postuluje, że źródłem koncepcji tathagatagarbhy jest w rzeczywistości *Mahāparinirvāṇasūtra*. Zob. *The Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra and the Emergence of Tathāgatagarbha Doctrine*, Hamburg 2015.

⁵ Gdzie *tathāgatagarbhāḥ* rozpatrywane jest jako złożenie typu *bahuvrīhi*.

⁶ J. Zapart, *Wszechprzenikliwa podstawa oświecenia, czyli o formowaniu się koncepcji tathagatagarbhy*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2012, nr 1 (1), s. 127–129.

⁷ Wszystkie przekłady pochodzą od autora. Tłumaczeń fragmentów sutt palijskich dokonano z wersji kanonu zredagowanej na tzw. szóstym soborze buddyjskim (1954–1956) i udostępnionej na *Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka*, <http://tipitaka.org> [dostęp: ...]. Skrót podaje się za systemem przyjętym przez Pali Text Society.

Wrodzona czystość pojawia się tu jako nieoddzielna cecha umysłu wszystkich istot. Czystość ta jest podstawą kultywowania drogi samorozwoju, pod warunkiem że zostanie właściwie rozpoznana jako stan faktyczny (*yathābhūtam*). Nie jest to możliwe dla przeciętnego (pogrążonego w niewiedzy) człowieka (*puṭhujjana*, s. *prthagjana*), a jedynie dla tego, kto uzyskał wyższą wiedzę od zrealizowanego, szlachetnego (*ariya*, s. *ārya*) nauczyciela.

Przytoczony fragment *Anguttara-nikaji* poprzedzony jest innymi charakterystykami umysłu. W A I, 8 czytamy, że umysł może stać się narzędziem do osiągnięcia nirwany, jeżeli zostanie właściwie ukierunkowany (*paṇihita*), zupełnie tak jak skierowany we właściwą stronę jęczmienny kłos, który może przebić skórę dłoni lub też nie przebić jej, jeżeli tylko ustawi się go pod odpowiednim kątem. Człowiek, którego umysł jest zepsuty, nie przeniknie zasłony niewiedzy, a jeżeli umrze w stanie ignorancji, odrodzi się w sferach piekielnych. Jeśli jednak jego umysł jest czysty, odrodzi się w niebie. Umysł może być zarówno największym wrogiem, jak i największym sprzymierzeńcem człowieka. Nierozwijany, niepoddawany właściwej praktyce (*abhāvita*), może przynieść człowiekowi ogromną szkodę, gdyż jest trudny do okiełznania (*akammañña*) i nieuchronnie prowadzi do wielkiej krzywdy (*mahato anantthāya samvattati*) (A I, 5). Poddany jednak właściwej kultywacji, staje się uległy (*muḍu*, s. *mṛdu*) i podatny (*kammañña*, s. *karmaṇya*). W A I, 7 Budda stwierdza:

Mnisi, tak jak spośród wszystkich drzew drzewo *phandana* jest najmniejsze i najbardziej podatne, tak też nie dostrzegam żadnej innej rzeczy tak uległej i podatnej jak umysł poddawany praktyce i rozwijany.

Nieco dalej (A I, 9) znajdujemy porównanie umysłu do wody w sadzawce. Jeśli woda jest mętna, nawet człowiek o dobrym wzroku nie będzie w stanie dostrzec pływających w niej ryb i bogactwa rzeczy, które spoczywają na dnie. Tak samo mnich, którego umysł jest zanieczyszczony (*āvila*) nie potrafi działać ani dla dobra własnego, ani dla dobra innych. Natomiast człowiek o czystym umyśle potrafi rozpoznać działanie przynoszące korzyść i potrafi uzyskać szlachetną mądrość oraz wgląd (*ariya ñāṇadassana*, s. *ārya jñānadarśana*). Widzimy tu, że czystość umysłu jest podstawą zarówno dalszego rozwoju jego samego (*cittabhāvanā*), jak i osiągnięcia postępów w praktyce. Jednocześnie podkreśla się wagę ciągłego nadzoru nad umysłem, ponieważ pozbawiony kontroli może bardzo prędko cofnąć się do stanu wyjściowego; dlatego też nadaje się mu miano *lahuparivatta* – „szybko zmieniający się”, ale także „szybko zwracający” (A I, 10).

Chociaż w samym rozpoznaniu immanentnej czystości umysłu tkwi potencjalność dalszego rozwoju, to samo posiadanie świetlistego umysłu nie jest warunkiem wystarczającym do uzyskania zaawansowanych owoców praktyki, takich jak mądrość i wgląd. Jego rozpoznanie jest wszakże początkiem procesu eliminowania przygodnych skaz przesłaniających wrodzoną czystość. Dopiero całkowite ich usunięcie skutkować ma wyzwoleniem, o czym poświadcza *Samyuttanikāya* (S III, 15):

Dlatego mnisi, należy nieustannie kontemplować swój własny umysł w następujący sposób: „od bardzo dawna ten umysł jest splamiony pożądaniem, gniewem i ignorancją”. Z powodu splamień umysłu istoty są splamione, poprzez oczyszczenie umysłu stają się czyste.

Wzmianki o procesie oczyszczania umysłu pojawiają się w *Digha-nikaji* (*Dīghanikāya*, D I, 76), w kontekście rozwijania poziomów skupienia (*jhāna*, s. *dhyāna*). Jak głosi tekst, wraz z osiągnięciem czwartej dźhany zostają przekroczone zarówno przyjemność, jak i ból, a medytujący wkracza w stan pełen spokojnej przytomności. Czwarta dźhana jest etapem, na którym zanikają uczucia szczęścia (*sukha*) i radości (*pīti*), a umysł ulega przemianie:

Mnich z umysłem skupionym, oczyszczonym, nieskalanym, wolnym od splamień, uległym (*mudu*), podatnym (*kammanīya*) i stałym, zyskawszy niewzruszoność, kieruje i skłania swój umysł ku mądrości i wglądowi.

Użycie słów *mudu* i *kammanīya* (wcześniej widzieliśmy synonimiczne *kammañña*) oraz nazwanie *ćitty* wolną od splamień (*vigatūpakkilesa*) skłaniają nas ku przekonaniu, że mowa jest tu o pozbawionym mentalnych skaz świetlistym umyśle wzmiankowanym w A I, 10. Umysł ten, w czwartej dźhanie, nakierowany jest na zdobycie mądrości i wglądu, czyli owoców najwyższej praktyki.

Wydaje się, że sutty ukazują dwie drogi do oczyszczenia świetlistej *ćitty* ze skaz. Pierwsza z nich zakłada osiąganie kolejnych stanów skupienia (*samādhi*). Proces ten musi być jednak uzupełniony o element mądrościowy, który w tym wypadku reprezentowany jest przez osiąganie nadnaturalnych mocy (*abhiññā*, s. *abhiñña*) oraz mądrości i wglądu (*ñāṇadassana*)⁸.

Druga droga okazuje się łatwiejsza – nie uwzględnia trudów medytacji i jest dostępna dla tych, którym nie przysługuje przydomek *ariyapuggala* (s. *āryapudgala*)⁹. Przykładem tej metody oczyszczania umysłu jest sytuacja opisana w D I, 110, kiedy to Budda wygłasza kazanie w domu Pokkharasatiego (Pokkharasāti) – bogatego bramina z wioski Mahāsālā. Przedmiotem kazania są, między innymi, zepsucie wynikające z pożądania zmysłowego i korzyści płynące z wyrzeczenia.

A kiedy Budda uznał, że umysł bramina Pokkharasatiego jest gotowy, uległy (*mudu*), wolny od przeszkód (*vinīvaraṇa*), radosny i czysty, wygłosił krótkie kazanie o nieszczęściu, jego źródle i drodze do jego zakończenia. I tak jak biała, niesplamiona tkanina dobrze przyjmuje barwnik, tak też w siedzącym tam Pokkharasatim wykształciło się czyste, niesplamione oko Dhammy i wiedział już, że „wszystko, co powstaje musi zaniknąć”.

Po usłyszeniu kazania umysł bramina uległ przemianie i zyskał cechy, które wcześniej widzieliśmy jako charakteryzujące świetlistą *ćittę*. Co równie ważne, zdobył także cechę wolności od przeszkód (*nīvaraṇa*). Tradycyjnie przyjmuje się zestaw pięciu tego typu skaz mentalnych – *pañca nīvaraṇāni*; są to: pożądanie (*kāmacchanda*), gniew (*vyāpāda*), apatia-lenistwo (*thīna-middha*), niepokój-żal (*uddhacca-kukkucca*) oraz wątpliwości (*vicikicchā*). W S V, 92 znajdujemy fragment

⁸ W D I, 207, po pytaniu „Anando, jakie są elementy szlachetnego skupienia, które wychwalał czciogodny Gotama?”, następuje długi cytat o kulturowaniu czterech dźhan (za: D I, 70–77). Po analogicznym pytaniu odnoszącym się do podziału szlachetnej mądrości (*paññā*) pojawia się fragment mówiący o zdobywaniu mądrości, wglądu oraz nadnaturalnych zdolności, a na końcu o zrealizowaniu czterech szlachetnych prawd (za: D I, 77–85).

⁹ Miano *ariyapuggala* przysługuje wchodzącym w strumień (*sotāpanna*, s. *srotāpanna*), raz powracającym (*sakadāgāmi*, s. *sakridāgāmi*), niepowracającym (*anāgāmi*), arahantom (s. *arhat*) oraz buddom.

mówiący, że usunięcie pięciu przeszkód jest najważniejszym czynnikiem pozwalającym ujawnić naturalną czystość umysłu. Wysiłek medytującego jest tu porównywany do procesu oddzielania od złota zanieczyszczeń i nieszlachetnych metali, czyli odpowiedników pięciu przeszkód niewolących *ćittę*. Jest on konieczny do tego, by mogła nastąpić dalsza praktyka¹⁰:

Podobnie istnieje pięć przeszkód dla umysłu, którymi przesłonięty nie jest ani uległy (*na mudu*), ani gotów do pracy (*na kammanīya*), ani świetlisty (*na pabhassara*), lecz wątyły (*pabhaṅgu*) i niezdolny do właściwej koncentracji wiodącej do usunięcia skaz.

Jeżeli usunięcie pięciu przeszkód wystarcza do nadania umysłowi uległości i podatności, to można uznać, że umysł bramina Pokkharasatiego po usłyszeniu kazania znalazł się w stanie zbliżonym do czwartej *džhany*. Wykształcenie się „oka Dhammy” u słuchacza możemy odczytać jako awans do poziomu „wejścia w strumień” (*soṭāpanna*).

Podsumowując, należy uznać, że powyższe przykłady ukazujące drogi do oczyszczenia *ćitty* ze splamień traktują świetlisty umysł jako stan poprzedzający zarówno zdobycie nadnaturalnych mocy, jak i „wejście w strumień” oraz stan arhata.

1.2. Świetlisty umysł w funkcji diachronicznej

Dotychczas wykazaliśmy, że świetlista *ćitta* funkcjonuje przede wszystkim jako warunek umożliwiający rozwijanie umysłu, a w dalszej perspektywie – oświecenie. Pewne fragmenty nikajów wydają się jednak sugerować, że *pabhassara citta* może pełnić także funkcję czynnika zapewniającego ciągłość tożsamości istot w cyklu odrodzeń.

W kanonie palijskim napotykamy postacie bogów zwanych *Ābhassara* („promieniejący”), zamieszkujących sferę formy (*rūpaloka*). *Abhassarowie* swą nazwę zyskali dzięki temu, że ich ciała emitują jasne promienie światła na podobieństwo błyskawic. Przypisuje się im zdobycie drugiej *džhany* w poprzednim żywocie, a ich pożywieniem jest uczucie radości¹¹.

W *Itiuttace* (*Itiuttaka*) Budda wyznaje, że jeszcze jako *bodhisattwa*, dzięki rozwinięciu umysłu przepelnionego miłującą dobrocią (*mettacitta*), wielokrotnie odradzał się jako *Abhassara* (It 15)¹². Co ciekawe, we fragmentach *Anguttary*, które następują po wzmiance o świetlistym umyśle, pojawia się pochwała praktyki *metty*. Tekst mówi, że jeżeli mnich choćby na krótki moment może utrzymać w umyśle uczucie miłującej dobroci, ma prawo nazywać się tym, który przestrzega nakazów Nauczyciela i przyjmuje dobre rady (A I, 10). Możemy z tego wnioskować, że kul-

¹⁰ Bardzo podobny obraz znajdujemy w A I, 252–257, gdzie kształtowanie umysłu zostaje porównane do pracy złotnika, który oczyszcza złoto tak długo, aż staje się ono *mudu*, *kammanīya* i *pabhassara*. Rozwinięcie umysłu do stanu podatności i świetlistości jest możliwe dzięki praktyce uwzględniającej skupienie (*samādhi*), energiczny wysiłek (*paggaha*) oraz opanowanie (*upekkhā*). Model ten możemy uznać za uzupełnienie pierwszej, „džhanicznej” ścieżki oczyszczania umysłu ze splamień (por. D I, 207).

¹¹ S I, 114 nadaje im przydomek *pītibhakkha* – „żywiący się radością”.

¹² P. Harvey, *Consciousness Mysticism in the Discourses of the Buddha* [w:] *The Yogi and the Mystic*, K. Werner (ed.), London 1994, s. 95–96.

tywowanie metty sprzyja wykształceniu czystego, wolnego od skaz umysłu. Podobnie możemy domniemywać, że bogowie zwani Abhassarami zyskali swoją pozycję (między innymi) dzięki tej praktyce, a więc muszą posiadać umysły odznaczające się „światlistością”.

Abhassarowie odgrywają ważną rolę podczas odradzania się świata po zakończeniu kosmicznego cyklu. Gdy rozpoczyna się nowa epoka wszechświata (*kalpa*), istoty żywe odradzają się głównie pod postacią tych właśnie boskich istot. Kiedy pierwsze spośród nich pojawiają się na ziemi, są unoszącymi się w przestworzach półbogami żywiącymi się radością; są samoświelni (*sayampabha*) i przebywający w blasku (*subhaṭṭhāyina*), przez co przypominają samych Abhassarów (D III, 84–85). Wraz z upływem czasu istoty te tracą swe doskonałe właściwości, a ich umysły zaczynają spowijać splamienia. Sugeruje to, iż *pabhassara citta* może pełnić funkcję stałego, czystego pierwiastka umysłu/świadomości, który podróżuje przez kolejne wcielenia, coraz bardziej oddalając się od stanu pierwotnej czystości¹³.

Powyższy przykład wskazuje na predestynację czystej świadomości do pełnienia funkcji „spoiwa” utrzymującego integralność strumienia osobowego w cyklu odrodzeń. Jest to prawdopodobne także dzięki temu, że w nikajach już świadomość jako taka podpadała pod taką rolę. W rzeczywistości pełniła ona podwójną funkcję, która uległa wyeksplikowaniu dopiero w okresie kształtowania się abhidhammy. Z jednej strony *viññāṇa* (s. *vijñāna*) oznaczała jedną ze skandh, będącą podstawą poznawczej manifestacji, z drugiej zaś – czynnik ożywiający ciało i zapewniający ciągłość egzystencji¹⁴.

2. Czysty umysł w abhidhammie szkoły therawady. Bhawanga

Tekstualne źródła palijskiej abhidhammy szczegółowo przedstawiają, w jaki sposób dochodzi do skażenia umysłu oraz do jego oczyszczenia na drodze praktyki. Chociaż jednak abhidhamma uznaje wrodzoną światlistość umysłu, ujmuje to zagadnienie w sposób ograniczony¹⁵. Opisując serce jako jeden z 32 organów ludzkiego ciała, komentator tradycji therawady, Buddhaghosa (V w.), stwierdza, że ma ono kształt odwróconego kwiatu lotosu. Wewnątrz serca mieści się komnata zawierająca kroplę krwi. Odgrywa ona rolę podstawy i źródła dla umysłu (*manodhātu*) oraz świadomości umysłowej (*manoviññāṇa*). U ludzi chciwych kropla ta jest czerwona, u przepełnionych nienawiścią – czarna, natomiast u ludzi mądrych jest jasna i czysta na podobieństwo obmytego klejnotu (*Visuddhimagga* [Vism] VIII, 111–112)¹⁶. Widzimy zatem, że umysł ludzi przepełnionych mądrością jest określany w kategoriach zbliżonych do tych przypisywanych światlistemu umysłowi nikajów.

¹³ *Ibidem*, s. 96.

¹⁴ M. Szymański, *Koncepcja alajawidźniani na tle abhidharmicznej filozofii umysłu*, „Politeja” 2012, nr 2 (18), s. 102.

¹⁵ T. Skorupski, *Consciousness and Luminosity in Indian and Tibetan Buddhism* [w:] *Buddhist Philosophy and Meditation Practice*, Dr. Khammai Dhammasami et al. (eds.), Ayutthaya 2012, s. 44.

¹⁶ Buddhaghosa, *Visuddhimagga. The Path of Purification*, Kandy 2010, s. 250.

W innym ustępie Vism (XII, 14) można znaleźć odniesienie do stanu umysłu znajdującego się w czwartej dźhanie. Buddhaghosa pisze, iż umysł na tym etapie skupienia jest na tyle oczyszczony, że można przypisać mu cechę świetlistości (*pabhassara*)¹⁷. W jeszcze innym fragmencie (Vism VII, 110) Buddhaghosa głosi, iż u ludzi naznaczonych chciwością świetlistość umysłu (*cittaprabhassara*) jest przesłonięta¹⁸.

Pewne elementy koncepcji świetlistego umysłu przeniknęły do nauk palijskiej abhidhammy pod postacią koncepcji bhawangi. Komentatorzy tej tradycji, tacy jak Buddhaghosa, przeprowadzali bezpośrednie analogie pomiędzy świetlistym umysłem nikajów a bhawangą, dlatego teraz zostaną naszkicowane najistotniejsze elementy tej idei.

Bhawanga – w znaczeniu specjalnej formy świadomości – pojawiła się po raz pierwszy w *Paṭṭhanie* (*Paṭṭhāna*), będącej częścią *Abhidhamma-pitaki* (*Abhidhammapitaka*), jak również w *Milindapañha* (*Pytaniach króla Milindy*). Abhidharma szkoły sarvastiwady (*sarvastivāda*) używała tego terminu na oznaczenie członów prawa zależnego występowania. W takim też, pierwotnym, znaczeniu termin *bhavaṅga* pojawił się w dwóch postkanonicznych tekstach therawady: *Netti-pakaranie* (*Nettipakaraṇa*, II wiek p.n.e.) i *Petakopadeszy* (*Petakopadesa*, I wiek n.e.)¹⁹.

Koncepcja bhawangi jest rezultatem próby pogodzenia wymienionych już dwóch funkcji przypisywanych świadomości. Jest także sposobem na wyjaśnienie, jak dochodzi do zachowania ciągłości tożsamości w stanach (pozornie) pozbawionych świadomości, takich jak głęboki sen bez marzeń. Therawadini uznali, że właśnie w takich przypadkach nie następuje zawieszenie działania świadomości, lecz działa wtedy bhawanga. Jej aktywność nie jest jednak rejestrowana przez naszą pamięć. Z tego powodu pewne szczególne przeżycia jesteśmy skłonni uznać za pozbawione przytomności, choć *de facto* takimi nie są²⁰. Elementy bhawangi występują w momencie śmierci, w momencie poczęcia oraz snu bez marzeń, ale również w okresie normalnej życiowej aktywności, wtedy gdy nie zachodzą aktywne procesy świadomościowe. Świadomość, kiedy nie jest zaangażowana w odbiór bodźców płynących z przedmiotów zmysłów, cofa się każdorazowo do stanu pasywnego, by następnie, przy ponowieniu kontaktu, znów się z niego wyłonić. Zjawisko bycia świadomym polega więc na nieustannym przechodzeniu umysłu z trybu aktywności do trybu nieaktywności²¹.

Rupert Gethin wykazał, że w klasycznych tekstach therawady bhawangę traktuje się nie jako stan nieświadomy (*acittaka*) – jak czasem pojmowana była na Zachodzie – ale jako specyficzny tryb (*ākāra*) świadomości spełniający odpowiednią funkcję

¹⁷ *Ibidem*, s. 372.

¹⁸ *Ibidem*, s. 220.

¹⁹ Kompendium therawadyjskiej abhidhammy, *Abhidhammatthasangaha* Anuruddhy, podaje, że bhawanga oznacza „czynnik (*aṅga*) egzystencji (*bhava*), czyli konieczny warunek egzystencji”, dodając, że jest to czynnik zabezpieczający ciągłość indywidualnego istnienia. Por. B. Bodhi, *A Comprehensive Manual of Abhidharma*, Charleston 2007, s. 106.

²⁰ M. Szymański, *op.cit.*, s. 103.

²¹ R. Gethin, *Bhavaṅga and Rebirth According to the Abhidharma* [w:] *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, vol. 4, P. Williams (ed.), London–New York 2005, s. 162.

(*kiCCA*). Bhawanga, jak każda świadomość, funkcjonuje w odniesieniu do przedmiotu. Przedmiotem tym może być przeszły lub czasem terażniejszy obiekt materialny, przeszły przedmiot mentalny (świadomość oraz towarzyszące jej dharmy psychiczne), a także pozbawiona charakterystyki temporalnej treść pojęcia (*paññatti*). Bhawanga występuje nieprzerwanie – każdy proces poznawczy jest poprzedzony jej pojawieniem się, ma ona występować także przez cały czas jego trwania. Pozostaje niezmienną przez całe życie danej istoty; może się przeobrazić jedynie w czasie śmierci i ponownych narodzin.

Ostatni przedmiot świadomości osoby umierającej jest jednocześnie ostatnim momentem starej bhawangi i zyskuje nazwę „świadomości umierania” (*cuticitta*). Ostatni przejaw starej bhawangi jest zaś pierwszym momentem przejawienia się bhawangi następnego żywota. Ta jej forma nosi nazwę „świadomości łączącej” (*paṭisandhicitta*). Z tej przyczyny nowa bhawanga jest skutkiem (*vipāka*) starej, a jej funkcją jest przechowanie ostatniego przejawu aktywnej świadomości starego żywota aż do momentu, w którym pojawi się nowy, aktywny proces świadomościowy²².

Widzimy, że abhidhamma szkoły therawady nadaje bhawandze funkcję zapewniania ciągłości egzystencji w kolejnych wcieleniach. Co więcej, bhawanga zdaje się także utrzymywać tożsamość synchroniczną istoty żywej, ponieważ to za jej sprawą dana istota pozostaje sobą, a nie kimś innym; tak jak człowiek pozostaje człowiekiem, nie zwierzęciem, ponieważ posiada „ludzką” bhawangę²³.

W komentarzach Buddhaghosy bhawanga, podobnie jak *pabhassara citta*, opisana została jako „czysta z natury” (*pakatiparisuddha*), choć przesłonięta przez akcydentalne skazy, które pojawiają się wraz z manifestacjami splamionej świadomości²⁴. W ten sposób i dla tej koncepcji zaznacza się problem jednoczesnej czystości i splamienia, obecny w dyskursie o czystym umyśle od samego początku. I podobnie jak koncept świetlistego, choć splamionego umysłu nie doczekał się opracowania w ramach palijskiej abhidhammy, tak też problem „naturalnie czystej” bhawangi, przenoszącej negatywne skutki karmiczne, nie uzyskał tam systematycznej wykładni. Paradoks ten starał się rozstrzygnąć Buddhaghosa w *Manorathapūraṇī* (AA I, 60), choć uczynił to w sposób dość ekwilibrystyczny. Przyporównał on sytuację splamienia oryginalnie czystej bhawangi do pozycji rodziców, na których spada odpowiedzialność za nieczne czyny swoich dzieci. Tak jak z powodu czynów dzieci rodzice okrywają się złą sławą, tak też czystą bhawangę nazywa się splamioną, ponieważ wchodzi ona w kontakt ze świadomością skażoną pożądaniem, gniewem i niewiedzą.

Powyższe przykłady dowodzą, że chociaż bhawangę uznaje się za niesplamioną, to jednak równocześnie przyznaje się jej funkcję „podstawy” dla splamionej, aktywnej świadomości. Fakt ten jeszcze dobitniej ilustruje Buddhaghosa w *Atthasālinī* 140, gdzie powiada, że tak jak strumień wypływający z Gangesu jest jak Ganges, tak też nawet splamiona świadomość wypływająca z bhawangi jest tak czysta jak ona²⁵.

²² *Ibidem*, s. 166.

²³ *Ibidem*, s. 171.

²⁴ P. Harvey, *op.cit.*, s. 98.

²⁵ R. Gethin, *op.cit.*, s. 175.

W koncepcji bhawangii można dostrzec ważny element buddyjskiej psychologii, w systematyczny sposób łączący dwie funkcje świadomości – synchroniczną oraz diachroniczną. Koncepcja ta, wykorzystując – aczkolwiek powierzchownie – cechę świetlistości umysłu, zdołała połączyć ją z funkcją czynnika stanowiącego o tożsamości i ciągłości istoty żywej w ciągu wcieleń. Posunięcie było to możliwe dlatego, że już w nikajach świetlistemu umysłowi, choć pełnił on przede wszystkim funkcję soteryczną, przypisywano pewne funkcje diachroniczne, co widać na przykładzie boskich istot zwanych Abhassarami.

3. Czysty umysł w tradycji tathagatagarbhy – *cittaprakṛti* w śastrze *Ratnagoṭravibhāga*

Podobnie jak dla buddyzmu kanonu palijskiego, także dla tradycji tathagatagarbhy głównym zadaniem jest doprowadzenie do oczyszczenia umysłu. Poza tym, w paradygmacie buddyzmu mahajany, koncepcja wrodzonej czystości i świetlistości umysłu pełni jeszcze dwie inne funkcje. Po pierwsze, zostaje wykorzystana jako dowód na istotową tożsamość buddów i zwykłych istot. Staje się tym samym kolejnym argumentem na prawdziwość twierdzenia o możliwości powszechnego oświecenia głoszonego przez teksty takie jak *Sutra lotosu (Saddharmapuṇḍarīkasūtra)*. Po drugie, stanowi łącznik pomiędzy myślą okresu buddyzmu szkół a czasem mahajanistycznej innowacji, przez co przyczynia się do uznania koncepcji tathagatagarbhy i powszechnego oświecenia za „ortodoksyjne”.

Teoria „wrodzonego” (czystego) umysłu (*cittaprakṛti*) postulowana jest przez grupę wczesnych sutr mahajany, takich jak *Dhāraṇīśvararāja*, *Sāgaramatipariprechā*, *Gaganagañjāpariprechā*²⁶ oraz innych tekstów skompilowanych w *Saṅghata-sutrze (Saṅghātasūtra)*. Prawdopodobnie to autorzy tych właśnie dzieł w późniejszym okresie stworzyli koncepcję tathagatagarbhy²⁷. Teorię *cittaprakṛti* w syntetyczny sposób ujmuje *Ratnagoṭravibhāga (RGV)*²⁸. Jest to sanskrycki traktat (*śāstra*), który stanowi systematyczny przegląd koncepcji tathagatagarbhy i podsumowuje najwcześniejsze stadium jej rozwoju. Tekst ten używa idei czystego umysłu, aby wesprzeć tezę o istotowej jedności tathagaty i istot żywych.

Żywe istoty (*sattvadhātu*) w RGV określane są terminem *tathāgatagarbhāḥ*, co należy odczytywać jako „istoty posiadające tathagatagarbhę”. Tathagatagarbhę rozumie się tu jako możliwość osiągnięcia stanu buddy, dzięki posiadaniu czystego

²⁶ To głównie tych z dwóch ostatnich sutr RGV zacerpnęła materiał do rozważań nad *cittaprakṛti*. Por. D.S. Ruegg, *La théorie du tathāgatagarbha et du goṭra*, Paris 1969, s. 417.

²⁷ J. Takasaki, *A Study on the Ratnagoṭravibhāga*, Rome 1966, s. 34.

²⁸ Pełny tytuł dzieła brzmi *Ratnagoṭravibhāga-mahāyānottaratantra-śāstra (Analiza linii klejnotu [nauki], najwyższa tantra mahajany)*. W pierwotnej postaci (wersy) tekst mógł powstać ok. połowy III w., jego zaś forma ostateczna (wersy i komentarz) skompilowana została na początku V w. Tekst powołuje się na ponad 20 źródeł, z których najważniejszym jest sutra *Śrīmālādevīsīṃhanāda* (III w.). Śāstra ma formę wersyfikowaną (*kārikā*), opatrzoną komentarzem wierszem i prozą (*vyākhyā*, RGVV). RGV, jako *Uttaratantra*, jest w Tybecie uznawana za jeden z „pięciu traktatów (bodhisattwy) Maitreji (Maitreya)”, któremu przypisuje się autorstwo strof, podczas gdy Asandze (Asaṅga) – stworzenie komentarza. Chińscy autorzy całego dzieła upatrują w Saramatim (Sāramati).

pierwiastka, tożsamego z tym, który posiada budda. Jego występowanie jest możliwe dzięki trojkiej zależności (RGV I, 27–28):

Wszystkie żywe istoty przebywają w mądrości buddy,
ich niesplamienie jest niedwoiste z natury.
Skutek [aktywności dharmakaji] przejawia się jako zarodek buddy,
dlatego powiedziane jest, że wszystkie istoty posiadają tathagatagarbhę.

Dharmakaja buddy przenika, natura rzeczywistości jest niezróżnicowana,
[istnieje] gotra, wszystkie istoty zawsze posiadają tathagatagarbhę.

Tathagatagarbha istnieje wewnątrz żywych istot dzięki przenikaniu mądrości tathagaty (1), istotowej jedności istot żywych z takością (*tathatā*) (2) oraz dlatego, że jest elementem (*gotra*), za sprawą którego tathagata pojawia się na świecie (3)²⁹. Żywe istoty są tożsame z tathagatą, ponieważ posiadają immanentnie czysty umysł (*cittaprakṛti*). Istnienie tegoż umysłu jest możliwe dzięki nieprzerwanej aktywności ciała esencji (*dharmakāya*) buddy, które promieniuje mądrością (*tathāgatajñāna*) przenikającą wszystkie żywe istoty³⁰. Chociaż wszystkie spośród nich obdarzone są czystym umysłem, różnią się między sobą przez posiadanie rozmaitych splamień. Stopień splamienia umysłu przesądza o przynależności do trzech klas istot: „zwykłych” (*sattvadhātu*), bodhisattwów lub tathagatów (RGV I, 47).

Śastra przyrównuje czysty umysł do przestrzeni i przypisuje mu posiadanie czystej natury (*vaimalyadhātu*) (RGV I, 49):

Tak jak przestrzeń o niezróżnicowanej naturze wszystko przenika,
tak też wrodzony umysł o niesplamionej esencji jest wszechprzenikliwy.

Znaczne poszerzenie charakterystyki czystego umysłu w stosunku do opisu znanego z nikajów obserwujemy, gdy śastra mówi o umyśle jako dzielącym z przestrzenią cechy nieuwarunkowania (*asamskṛta*) (RGV I, 62):

Wrodzony umysł jest jak przestrzeń,
nie posiada przyczyny, warunku,
ani też ich złożenia;
nie ma powstawania i zaniku, ani też oparcia.

²⁹ *Gotra* w RGV przyjmuje trzy podstawowe znaczenia: przyczyny (synonim *hetu*); esencji lub natury (synonim *dhātu*); zarodka lub nasiona (*bija*) (synonim *garbha*). *Ratnagotra* jest zarodkiem-przyczyną trzech klejnotów (*gotraṃ ratnatrayasya*, RGV I, 24), ponieważ to za sprawą obecności elementu buddy dochodzi do przejawienia się tathagaty i jego nauki. W podobnym znaczeniu terminu *gotra* używa się w RGV I, 28.

³⁰ Idea mądrości tathagaty przenikającej umysły żywych istot była jednym z podstawowych źródeł koncepcji tathagatagarbhy. Najpełniej wyartykułowana została przez sutrę *Tathāgatopattisambhavanir deśa* – jeden z rozdziałów *Sutry kwietnej girlandy* (*Avatamsakasūtra*). *Tathāgatajñāna* jest formą umysłowej aktywności buddy (*manaskarman*), dzięki której manifestuje się on w świecie. Mądrość tathagaty, przenikając żywe istoty na podobieństwo przestrzeni, wyposaża je w mentalną jakość niezbędną do uzyskania oświecenia. Fragment sutry *Tathāgatopatti...*, opisujący działanie tej mądrości, cytuje RGVV 22.10–24.8. Por. J. Zapart, *op.cit.*, s. 135–140.

Kolejna strofa (RGV I, 63), niejako w zgodzie z poetyką kanonu palijskiego, przypisuje umysłowi świetlistość i posiadanie skaz o przygodnym charakterze (*āgantuka*):

Natura umysłu jest świetlista
i podobnie jak przestrzeń – niezmienna.
Jest on [jednak] splamiony przygodnymi skazami, takimi jak pożądanie,
które pochodzą z błędnego działania umysłu.

Aby jeszcze dokładniej zilustrować nieuwarunkowany charakter wrodzonego umysłu, tekst ucieka się do buddyjskiej kosmologii (RGV I, 55–59, RGVV 44–45.9). Śastra podaje wiele makrokosmicznych zależności, które zostają następnie odniesione do wymiaru psychologicznego. Według tego ujęcia żywioł ziemi ma oparcie w wodzie, woda w powietrzu, ono zaś – w przestrzeni (*ākāśa*). Przestrzeń kończy ten łańcuch zależności, ponieważ nie wspiera się już na niczym. Wszystkie czynniki konstytuujące egzystencję istoty świadomej³¹ są podobne żywiołowi ziemi. Jako takie mają oparcie w splamieniach, które są podobne wodzie i podtrzymywane błędnym działaniem umysłu (*ayoniśomanaskāra*), będącym odpowiednikiem powietrza. Ostatni w szeregu jest podobny przestrzeni wrodzony umysł – niepowstały (*anutpāda*), niezniszczalny (*anirodha*) i niezmienny (*avikāra*). To właśnie on jest podłożem, na którym dochodzi do zmanifestowania się wszystkich elementów fenomenalnej egzystencji; tę zaś określa się jako skutek błędnego działania umysłu (RGV I, 60–61).

Termin *ayoniśomanaskāra*, oznaczający źródło niewiedzy w postaci niewłaściwej aktywności mentalnej, składa się z dwóch członów: *ayoniśo* i *manaskāra*. Pierwszy element pochodzi od *yonī*, czyli żeńskiego organu płciowego, i oznacza „niemający początku”; drugi element pochodzi od rzeczownika *manas* (umysł) oraz rdzenia czasownikowego *kr* („robić”) i oznacza „ukierunkowanie, skupienie umysłu” lub „aktywność mentalną”³². *Ayoniśomanaskāra* można więc przetłumaczyć jako „mentalną aktywność bez początku”³³, jednakże negatywna rola owej umysłowej aktywności każe oddawać termin w duchu tłumaczeń chińskich – jako błędną, nieprawidłową³⁴.

Nieprawidłowa aktywność umysłu polega na lgnięciu do obiektów zmysłów, a następnie na uznawaniu owych obiektów za substancjalnie istniejące. Aktywność ta staje się następnie podstawą wszystkich innych operacji kognitywnych. Prowadzi to do namnażania się negatywnych skutków karmicznych, które podtrzymują egzystencję w sansarze (*saṃsāra*). Pojęcie nieprawidłowej aktywności umysłu służy przede wszystkim wyjaśnieniu pochodzenia niewiedzy. Ma jednak także inny cel – wykluczenie konieczności poszukiwania tego, co warunkuje poszczególne przejawy

³¹ Pięć „agregatów” (*skandha*), dwanaście podstaw poznania (*āyatana* – sześć zmysłów ujmujących sześć odpowiednich obiektów) oraz osiemnaście *dhātu* – dwanaście podstaw poznania poszerzonych o sześć świadomości odpowiadających każdemu z przedmiotów zmysłów.

³² M. Monier-Williams, *op.cit.*, s. 784; F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, Delhi 1993, s. 418.

³³ W.H. Grosnick, *Cittaprakṛti and Ayoniśomanaskāra in the Ratnagotravibhāga*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 1983, nr 6 (2), s. 41.

³⁴ *Ibidem*; J. Takasaki, *op.cit.*, s. 236.

niewiedzy, i tego, jak niewiedza wpływa na dyspozycje, które napędzając egzystencję w sansarze, ciągle ją pogłębiają. Takiego *regressus ad infinitum* unika się właśnie dzięki uznaniu istnienia *ayoniśomanaskāra*.

Wrodzony umysł stanowi podstawę przejawiania się splamień. Ich źródłem jest niewiedza, która przejawia się jako *ayoniśomanaskāra* i jako taka nie jest substancjalnym bytem, a jedynie rodzajem błędnej operacji mentalnej zachodzącej w nieskalanym umyśle, który jest warunkiem możliwości jej występowania. Skoro *ayoniśomanaskāra* zasadza się na czystym umyśle, to wszelka niewiedza (*avidyā*) nie jest różna od *cittaprakṛti*, a splamienia funkcjonują jedynie jako skrzywione przejawy aktywności czystego umysłu³⁵.

RGV wskazuje, że dzięki właściwemu rozpoznaniu ontycznego statusu niewiedzy, można doprowadzić do jej unieszkodliwienia. Proces ten powinien jednak przebiegać nie przez przeciwstawienie się niewiedzy – bo wtedy traktuje się ją jak substancjalnie istniejącą – lecz na drodze jej niewytwarzania. Operacja taka jest postępowaniem w zgodzie z paradygmatem, który śastra przejęła z sutry *Jñānālokāṅkāra*. W tekście tym droga do nirwany wiedzie nie przez unicestwienie (*nirodha*) dharm niewiedzy i pożądania, ale przez potraktowanie ich jako niepowstałych (*anutpāda*)³⁶.

RGVV 12.6–9 cytuje fragment tej sutry³⁷:

Tam, gdzie nie ma powstawania ani zaniku, Mañđuśri, nie pojawia się też umysł i świadomość. Gdzie nie pojawia się umysł i świadomość, tam nie ma żadnych [fałszywych] wyobrażeń, dzięki którym ktoś mógłby przejawiać niewłaściwe myślenie. Kto zaś stosuje właściwe myślenie (*yoniśomanasikāra*), ten nie gromadzi niewiedzy. Niepojawianie się niewiedzy to niepojawianie się dwunastu ogniwi zależnego występowania (*dvadaśabhavaṅga*).

Istotą błędnej aktywności umysłu jest uznawanie za realnie istniejące tego, co jest jedynie pojęciowym przedstawieniem (*nimitta*). Jeśli jednak zdobędzie się przekonanie, że błędne działanie umysłu jest w rzeczywistości niepowstałe, to w rezultacie dojdzie do zatrzymania fałszywych rozróżnień i nieszczęścia (*duḥkha*), jakie niosą one z sobą. Tym sposobem RGV przekonuje, że nieszczęście jest iluzorycznym produktem błędnej aktywności mentalnej. Innymi słowy, nie jest dharma, którą należy usunąć, ale iluzją, której nie należy wytwarzać³⁸. W tym kontekście zrozumiałe jest, że wyzwolenie (brak niewiedzy) postrzegane jest nie jako pewien stan, ale ciągła praktyka, zwana praktyką „nierozróżniającej mądrości” (*avikalpajñāna*) (RGVV 12.16–17).

Usunięcie niewiedzy jest w RGV postrzegane również jako proces oczyszczenia immanentnej formy ostatecznej rzeczywistości w postaci tathagatagarbhy. Tathagatagarbha opisywana jest przez śastrę dokładnie tak samo jak wrodzony umysł, który w rzeczywistości stanowi jej aspekt kognitywny³⁹. RGVV 21.8–10 informu-

³⁵ B.E. Brown, *The Buddha Nature*, Delhi 2004, s. 110.

³⁶ Por. RGVV 12.10: „Usunięcie nieszczęścia nie jest zniszczeniem dharmy”.

³⁷ Por. W.H. Grosnick, *Nonorigination and Nirvāṇa in the Early Tathāgatagarbha Literature*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 1981, nr 4 (2), s. 36.

³⁸ *Ibidem*, s. 37.

³⁹ Chociaż *cittaprakṛti* nie przypisuje się funkcji diachronicznej, to zaznacza ona swoją obecność w koncepcji tathagatagarbhy. Jest to widoczne w sutrze *Śrīmālādevīsīmanāda*, gdzie tathagatagarbhę

je, że ostateczna rzeczywistość w stanie splamionym (*samalā tathatā*) jest tym samym co tathagatagarbha, natomiast ta sama rzeczywistość wolna od skaz (*nirmalā tathatā*) jest niczym innym niż doskonałym ciałem buddy (*dharmakāya*). Proces, który doprowadza do tej przemiany, nazywa się „odwróceniem podstawy” (*āśraya-parivṛtti*). Przez „podstawę” rozumie się tu tathagatagarbhę, przez usunięcie splamień manifestuje się jako pełny stan buddy⁴⁰.

4. Wnioski

W mahajanistycznej tradycji tathagatagarbhy idea czystego umysłu zajmuje pierwszoplanowe miejsce. Umysł zwany *cittaprakṛti*, noszący większość charakterystyk świetlistej *śitty* z nikajów, stanowi przejaw kognitywnego wymiaru tathagatagarbhy, która w RGV jest immanentnym aspektem ostatecznej rzeczywistości. Prymarna funkcja *cittaprakṛti* jest epistemiczno-soteryczna. Dzięki swojej paradoksalnej czystej-nieczystej naturze umysł ten może funkcjonować jako podłoże wszelkich operacji poznawczych w dziedzinie sansary. Jednocześnie, jako element współdzielony z tathagatą, gwarantuje, iż żadna z tych operacji – jako ugruntowanych w czystej naturze umysłu – nie przekreśla perspektywy oświecenia. Dzięki niemu widoczny jest mechanizm koegzystencji niewiedzy i „zarodkowej” mądrości buddy w ramach psychologicznej struktury istoty świadomej. Służy także jako immanentny czynnik, za pomocą którego realizuje się zbawczy proces automanifestacji ostatecznej rzeczywistości (*tathatā*); innymi słowy – jest pierwiastkiem, który umożliwia zrealizowanie się doskonałego ciała buddy (*dharmakāya*) w ramach struktury psychologicznej istoty żywej⁴¹.

Bibliografia

- Bodhi B., *The Connected Discourses of the Buddha. A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, vol. 1–2, Boston 2000.
- Bodhi B., *A Comprehensive Manual of Abhidharma. The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*, Charleston 2007.
- Brown B.E., *The Buddha Nature. A Study of the Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna*, Delhi 2004.
- Brunnhözl K., *In Praise of Dharmadhātu*, New York 2007.
- Buddhaghosa, *Visuddhimagga. The Path of Purification. The Classic Manual of Buddhist Doctrine and Meditation*, trans. B. Ñāṇamoli, Kandy 2010.

uznaje się za rodzaj trwałej zasady utrzymującej tożsamość istoty świadomej (T0353.12.0222b05–10). RGVV 55.16–17 nawiązuje do tej roli tathagatagarbhy, cytując sutrę *Ṣadāyatana*, która mówi o zarodku (*gotra*) przenoszącym karmiczne uposażenie przez kolejne narodziny.

⁴⁰ W tradycji jogačary (*yogācāra*) oświecenie jest często określane mianem *āśraya-parāvṛtti*. Podstawą, o jakiej tu mowa, jest nie tathagatagarbha, lecz świadomość zbiorcza (*ālayavijñāna*). Zarówno *parāvṛtti*, jak i *parivṛtti* mogą oznaczać „wymianę”, „odwrót” lub „powrót”. Dla jogačary *parāvṛtti* jest jednakże istotną zmianą natury świadomości zbiorczej, natomiast *parivṛtti* w RGV oznacza, że tathagatagarbha zarówno przed, jak i po oświeceniu pozostaje tym samym, a pozbywa się jedynie przygodnych splamień.

⁴¹ B.E. Brown, *op.cit.*, s. 172.

- Edgerton F., *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, Delhi 1993.
- Gethin R., *Bhavaṅga and Rebirth According to the Abhidharma* [w:] *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, vol. 4, P. Williams (ed.), London–New York 2005, s. 159–182.
- Grosnick W.H., *Nonorigination and Nirvāṇa in the Early Tathāgatarbha Literature*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 1981, nr 4 (2), s. 33–43.
- Grosnick W.H., *Cittaprakṛti and Ayoniśomanaskāra in the Ratnagotravibhāga: A Precedent for the Hsin-Nien Distinction of The Awakening of Faith*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 1983, nr 6 (2), s. 35–47.
- Harvey P., *Consciousness Mysticism in the Discourses of the Buddha* [w:] *The Yogi and the Mystic. Studies in Indian and Comparative Mysticism*, K. Werner (ed.), London 1994, s. 82–102.
- Monier-Williams M., *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1899.
- Radich, M., *The Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra and the Emergence of Tathāgatarbha Doctrine*, Hamburg 2015.
- Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*, J.H. Johnston (ed.), Patna 1950.
- Ruegg D.S., *La théorie du tathāgatarbha et du gotra*, Paris 1969.
- Skorupski T., *Consciousness and Luminosity in Indian and Tibetan Buddhism* [w:] *Buddhist Philosophy and Meditation Practice*, Academic Papers Presented at the 2nd IABU Conference, Dr. Khammai Dhammasami et al. (eds.), Ayutthaya 2012.
- Szymański M., *Koncepcja alajawidźniany na tle abhidharmicznej filozofii umysłu*, „Politeja” 2012, nr 2 (18), s. 89–123.
- Takasaki J., *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra): Being a Treatise on the Tathāgatarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*, Rome 1966.
- Walshe M., *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Dīgha Nikāya*, Boston 1995.
- Woodward F.L., Hare E.M., *The Book of the Gradual Sayings (Aṅguttara Nikāya)*, vol. 1, Delhi 2000.
- Zapart J., *Wszechprzenikliwa podstawa oświecenia, czyli o formowaniu się koncepcji tathagatarbhy*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2012, nr 1 (1), s. 127–148.