

599.311

P86

Porósz Tibor

A buddhista filozófia kialakulása

és fejlődése a théraváda irányzatban



A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, 2000

Tartalom

A címlap
egy Ming-oi-ból származó 8–9. századi
falfestmény töredék felhasználásával készült.

© Porosz Tibor
Lektorálta: Dr. Ruzsa Ferenc

ISBN 963 00 5152 4



Bevezetés	7
1. A hagyományok születése	15
2. Az új szemlélet	29
3. A valóság tana	42
4. Kontinuitás és diszkontinuitás. Az okság, a tér és az idő kérdései	57
5. A létezés formái	72
6. A tudat és folyamatai	87
7. Megismerés és tudás	101
8. A Buddha logikája és negatív gondolkodása	116
9. A Felsőbb Tan pozitív gondolkodása és logikája	130
10. A Felsőbb Tan három hagyományának kánoni irodalma	144
11. Az Abhidhamma páli nyelvű kommentárirodalma.	158
12. Hagyomány és megújulás	171
Függelék	189
Útmutató a páli és szanszkrit szavak kiejtéséhez	189
A buddhista filozófia és pszichológia alapfogalmai a théraváda irányzatban	191
Páli-magyar szómagyarzatok	191
Magyar-páli szószedet	211
A valóságelemek (dhammā) felsorolása	217
A kozmológiai rend	229
A szövegben előforduló páli és szanszkrit szavak magyar kiejtése	231
Rövidítések	240
Ábrák és táblázatok	242
Irodalomjegyzék	248

Bevezetés

A buddhista filozófia jellegzetességeinek, kérdéseinek és válaszainak bemutatása több szempontból is nehézségekbe ütköző vállalkozás. Mindenekelőtt a „buddhista filozófia” nem egy egységes nézetrendszer, hiszen sokszor az irányzatok és iskolák kérdésfelvetése is radikálisan különbözik egymástól, nemhogy az ezekre adott válaszok. Ezen túl az egyes iskolák hagyományainak része a többszöri megújulás is, szemléletük történetük során is folytonosan változott, tanaik a mai napig sem tekinthetők véglegesen lezárt rendszereknek. E sokszínűség és változatosság mélyén meghúzódó – tartalmilag azonos vagy hasonló – gondolatok legfeljebb csak a nem-buddhista nézetektől való megkülönböztetést segíthetik, de egy „buddhista filozófia” tematikus, vagy éppen szisztematikus leírására nem alkalmasak. Szerencsés volna, ha legalább a buddhista filozófiai gondolkodás gyökere, a Buddha Tana rekonstruálható lenne, csak hogy a Buddha tanításai is csupán az egyes iskolák hagyományainak szűrőjén keresztül őrződtek meg. Már a korai buddhizmus később hínájának nevezett irányzata is mintegy 20 iskolára osztódott, majd időszámításunk kezdete körül megjelent a buddhizmus másik, szintén több iskolából álló nagy irányzata, a mahájána, amely után többnyire harmadik nagy irányzatnak számítják a 7–8. században színre lépő tantrikus buddhizmust.

Mivel a Tan az egyes iskolák hagyományainak átadási láncolatán keresztül jutott el hozzánk, az értelmezések és átértelmezések sorozatából egy pompázatosan gazdag buddhista kultúra képe rajzolódik ki. A keleten élő buddhista törekvő számára e sokféleség nem feltétlenül zavaró, mivel saját iskolájának hagyományait autentikusnak tekintve

meggyőződéssel vallja, hogy a Buddha tanai szerint él és gondolkodik. A „buddhista filozófia” megismerésének egyik legproblematisabb tényezője az, hogy a nyugati szemlélő gyakran zavarba jön e gazdagságtól és keresni kezdi az „eredeti buddhizmust”, illetve saját filozófiai alapállásából értelmezve a különböző hagyományok tanait, egy saját „buddhista filozófiát” kreál. Így az anglo-germán buddhológiai iskola (például T.W. Rhys Davids, H. Oldenberg) a théraváda buddhizmus páli nyelvű kánonjának tanulmányozásával kutatott az eredeti vagy „igazi” buddhizmus után. A franko-belga (például E. Burnouf, L. de La Vallée Poussin) és az orosz (például Th. Stcherbatsky) buddhológusok azonban a „tisza” buddhizmus rekonstrukciójának kísérletét elvetették, a théraváda tanokat perifériusnak, szektariánusnak tekintették, és a buddhista iskolák sokféleségéből kiindulva inkább a szanszkrit nyelvű iskolák és a mahájána – több esetben csak tibetiül meglevő – szövegeinek tanulmányozására összpontosítottak, mert ezekben látták megtalálhatónak a „buddhizmus lényegét”, amelyet azután a korai buddhizmusra is visszavetítettek.

Egy „buddhista filozófia” létezésének tévképzetét feladva, a buddhista filozófiai gondolkodás iránt érdeklődő számára jobbra nem marad más hátra, mint az irányzatok és iskolák történetének megismerése és a nézetek megértése aszerint, ahogyan azok önmagukat bemutatják.

A korai buddhista iskolák közül a *szarvásztivádínok* (i.e. 3. század) filozófiai elemzéssel leírt végső valóság-elemekről (szanszkrit: *dharmá*) beszélnek, amelyek mindig két síkon léteznek: az érzékszervi észlelés számára adottan csupán jelenbeli, pillanatnyi megnyilvánulásként, valamint a múltbeli és jövőbeli létezés hatásának lehetőségét tartalmazó öntermészetként. Ennek értelmében gondolkodás nincs külső tárgy nélkül, tehát csak azért lehet valami a gondolkodás tárgya, mert a gondolkodástól függetlenül is hat, és ez vonatkozik a múltra és a jövőre irányuló gondolatokra is.

E nézetet a *szautrántikák* (i.e. 2. század) kritikája azzal utasítja el, hogy ugyan az érzékszervi észlelés nem létezik külső tárgy nélkül, de az emlékezés vagy a képzelet nem feltétlenül rendelkezik reális tárggyal.

A *szautrántika* szemlélethez kapcsolódó *ismeretelméleti-logikai iskola* (Dignága 5–6. század, Dharmakírti 7. század) szerint a szavak nem közvetlenül a tárgy valóságát fejezik ki, hanem a más dolgoktól való elhatárolódást mutatják meg, így például az „alma” szó arra utal, hogy az a valami nem „szék”, nem „ember” stb., a végtelenségig. A nyelvi jel és a jelentés különböznek egymástól, így a fogalmi ismeret a tárgy nyelvi jelentésének felfogása. Ily módon az igaz ismeretnek két forrása lehet, a tárgyak reális létét, egyedi vonásait közvetlenül megragadó érzékelés, és az egyetemes, általános jegyeket feltáró következtetés.

A *szarvásztivádínok* nézeteit dialektikus érveléssel utasítja el a mahájána 2. századtól létező irányzata, a *madhjamaka* („középső”). Ürességtana úgy véli, a dolgoknak nincsen öntermészetük vagy önlétük, mert minden mindig csak valamilyen viszonylat, kölcsönös függőségi kapcsolatrendszer része – mint például a „bal” és a „jobb” egymáshoz való viszonyánál –, önmagában tehát üres. Az önlét nem lehet önmaga által okozott, mert akkor ok és okozat azonos lenne, ami önellentmondás. Csakhogy az önlét nem lehet más által okozott sem, mert akkor az önlétet valami tőle teljesen különböző hozná létre, ami szintén képtelenség. Ebből következően, amint értelmetlen a „bal” „jobb” nélkül, ugyanígy, ha nincs „önlét”, akkor „máslet” sem lehetséges, ezzel voltaképpen egyáltalában véve nincsen „lét”, következésképpen az eddigiiek értelmében „nemlétről” sem lehet beszélni. A „lét” és „nemlét” szélsőségei közötti közép a valóság végső természete, ami nem fogalmazható meg másként, mint ürességként.

A 4. századtól önálló iskolává váló másik mahájána nézet, a *csak tudat tan*, a lét és nemlét közötti közepet nem az ürességben találja meg, hanem azt állítja, hogy a *dharmák* csak annyiban léteznek, amennyiben a tudat tartalmává válnak, ebből

azonban nem vonható le következtetés a dolgok külső tárgyi létére vonatkozóan. A valóságnak három szintje van, az érzékelési tudatosságok (látástudatosság, hallástudatosság stb.) által létrehozott képzelte tárgyi világ, az elképzelés alanyi síkja, valamint az alany és tárgy kettőssége nélküli abszolút tudat, amely minden létező anyaole.

A buddhizmus értelmezésének nyugati típusai bevallottan vagy kevésbé nyíltan aszerint jönnek létre, hogy az egyes szerzők melyik nyugati filozófiai iskola szemléletét képviselik. Ennek függvényében azután a Buddha Tanát, illetve egyes kiemelkedő buddhista gondolkodók, kedveltebb buddhista iskola nézeteit vagy saját véleményük keleti előfutárának, első megfogalmazásának vélik, vagy saját filozófiai módszerükkel elemzik őket, esetleg egyes nyugati filozófusok nézeteihez hasonló jellegzetességeiket hangsúlyozzák. E beállítódás jól szemléltethető a buddhizmus egyik kulcsfogalmának, a filozófiai értelemben is sokféle jelentésű, iskolánként és ezen belül koronként is változó jelentéstartalmakat kapó *dharma* terminusnak értelmezési kísérleteiből, illetve a valósághoz való viszonyulás leírásaiból vett következő ízelítővel.

E. Burnouf *karteziánus* álláspontja szerint a *dharma* a Tan pszichológiai és metafizikai terminusainak meghatározott rendje, az egyetemes igazság vagy „Törvény” formája és elve (*Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien. Paris, 1844*). L. de la Vallée Poussin labilis és szubsztancianélküli elemeknek fordítja (*Bouddhisme. Paris, 1909*), A. Bareau pedig végül a „dolog” kifejezés mellett dönt (*Dhammasaṅgaṇī. Paris, 1951*).

H. Kern *kantiánus* módon tudati és fizikai jelenségekről szól (*Manual of Indian Buddhism. Strasbourg, 1896*), O. Rosenberg szerint a tartalmi entitások rendszerét jelöli a kifejezés (*Problemü Buggyijszkoj Filozofii. Petrograd, 1918*). A szentpétervári buddhológiai iskola megalapítója, Th. Stcherbatsky nyíltan kantiánus szemlélettel értelmezte a buddhizmust, így a *dharmákat* a szarvástiváda nézetek alapján – „radikális pluralizmussal” – egymástól elkülönült, független elemek sokaságának látta, amelyek az érzékszervek számára adott jelenség-

világként szemben állnak az egyes elemek magánvalóságával, bár – Kanttól eltérően – szerinte a magasabb szintű tudat feloldhatja a magánvaló megismerését gátló zárójelet (*The Central Conception of Buddhism. London, 1923*).

Az *analitikus filozófia* képviselőjének tartja a Buddhát és a Tant megőrző théravádinokat és a sautrántikákat A. Singh, amennyiben nézetük kritikai elemző, pragmatikus, racionális-logikai, dinamikus és pluralista, metafizika-ellenes, szkepszis-ellenes, idealizmus-ellenes, abszolutizmus-ellenes vonásokkal jellemezhető (*Buddha's Original Logical. The Sautrāntika Analytical Philosophy. Delhi, 1995*). Az analitikus filozófia úgy véli, hogy a nyelvi közlések tiszta, egyetemes logikai szerkezetekkel leírhatók, és éppen erre tett kísérletet (S. Schayer és H. Nakamura nyomdokain járva) R. H. Robinson is, amikor a buddhista filozófia néhány problémájára alkalmazta a szimbolikus logikát (*Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System. In: Philosophy East and West, Vol. 6/4, 1957*).

A *logikai empirizmus* hatása alatt A. K. Warder a *dharmákat* eleinte „természet, természeti” értelemben fogta fel (*Introduction to Pāli. London, 1963*), majd a „princípium” jelentést részécsítette előnyben (*Dharmas and Data. In: Journal of Indian Philosophy, Vol. I., No. 3., 1971*), utóbb azután a „Tan, princípium és minőség” jelentések mellett döntött (*Indian Buddhism. Delhi, 1980*). A laboratóriumi tisztaságú, szigorúan objektív tudományos értelmezés *pozitivist*a illúziójával közelítette meg a buddhizmust K. Potter, akinek elemzéseiben a behaviorista pszichológiai analízis szemlélete is tetten érhető (*Presuppositions of India's Philosophies. Englewood Cliffs, 1963*).

A *dharmák pszichologista* felfogását adja R. Johansson, aki szerint ezek pusztán mentális képzetek, tudati folyamatok, amelyeket folytonosan a tudatunkban hordozunk (*The Psychology of Nirvana. London, 1969; The Dynamic Psychology of Early Buddhism. London/Malmö, 1979*). A *dharmák* üdvös, káros vagy semleges tartalmait szem előtt tartó C. A. F. Rhys Davids asszony viszont szívesebben szól „pszichológiai etikáról” (*A Buddhist Manual of Psychological Ethics. London, 1900*).

A buddhológusok olykor szembe állítják az ontológiát az etikával (Poussin, Rhys Davids asszony) vagy a megismeréssel (Stcherbatsky, Rosenberg), mégis található enélkül is próbálkozás a *dharma ontológiai* megértésére. Az önmagát a franko-belga buddhológiai iskolához soroló E. Conze szerint a *dharma* egy ősi szellemi entitás, amely „mint olyan” kívül áll minden oksági soron, mindennek kezdete előtt van. Az ontológiai entitások ilyen gnosztikus felfogása a *philosophia perennis* újrafogalmazásának kísérletét jelenti (*The Memoirs of a Modern Gnostic. I-II. Sherborne, 1979; Thirty Years of Buddhist Studies. London, 1967*).

A *husserli fenomenológiai* módszer szemléletét követő Ch. B. Varma szerint az empirizmus és pozitívizmus felfogásától eltérően a *dharmák* nem pusztán az érzéki tapasztalás adatai, de a racionalista állásponttól eltérően nem is csupán fogalmi értelmezés eredményei – mint ahogyan az analitikus filozófiával szemben viszont közvetlenül magukat az adottságokat jelenti, nem pedig az azokat helyettesítő egyszerűsített konstrukciókat –, így végül is a *dharmák* nem tekinthetők kizárólag az emberi pszichéhez tartozó jelenségeknek sem, hiszen azon kívül is léteznek (*Buddhist Phenomenology. Delhi, 1993*). A. Piatigorsky fenomenológiai és szemiotikai elemzéssel szándékozik megérteni a *dharma*-tant, hangsúlyozva, hogy az nem fokozható le ontológiai, ismeretelméleti vagy pszichológiai redukcióval (*The Buddhist Philosophy of Thought. London/Dublin, 1984*).

A buddhizmust vagy annak valamelyik iskoláját, jelentősebb gondolkodóját olykor konkrétan valamelyik nyugati filozófus nézeteivel is összehasonlítják. Például Wittgensteinnel kapcsolatban ezt teszi többek között Ch. Gudmunsen (*Wittgenstein and Buddhism. New York, 1977*), N. Katz (*Buddhist and Western Philosophy. New Delhi, 1981*) és R. Thurman (*Philosophical Nonegocentrism in Wittgenstein and Candrakīrti in Their Treatment of the Private Language Problem. In: Philosophy East and West, Vol. 30/3, 1980*). Whitehead folyamat-filozófiája inspirálta a K. Inada által szerkesztett könyv több

szerzőjének értelmezési javaslatát (*Buddhism and American Thinkers. Albany, 1983*), és szintén Whiteheadnek a valóságot organikus teljességként megfogalmazó szemlélete ad összehasonlításra alkalmat többek között G. C. C. Chang számára is (*The Buddhist Teaching of Totality. Pennsylvania, 1971*).

A Buddhánál és tanítványainál valóban számos utalást, kijelentést, gondolatmenetet lehet találni, amelyek rokon vonást mutatnak nem egy nyugati filozófiai nézettel, de nyilvánvalóan elhamarkodott következtetés lenne a túl szoros elvi kapcsolat feltételezése, különösen, ha egy bizonyos buddhista tant egyszerűre több, Nyugaton akár egymással vitában is álló szemlélet tekinti előfutárának. Indokoltnak látszik tehát egy – vagy több – buddhista hagyomány minél átfogóbb és sokoldalúbb feltárása.

Az itt következő írás azt tűzi ki célul, hogy a théraváda filozófiai hagyomány kialakulását és fejlődését megismeresse, vagyis az eredeti szövegek alapján röviden összefoglalja és átláthatóvá tegye a Buddha legfontosabb gondolatait, ami után megkülönböztethetővé és követhetővé válik, mely nézet származik tőle, és melyek közvetlen tanítványaitól, valamint melyek a kanonikus értelmezésekből vagy a posztkanonikus tanulmányokból. Az első és a Buddha társadalomelméletét is felidéző utolsó fejezet történeti keretbe illeszti a théraváda filozófiai gondolkodásnak ezt a belső eszmetörténeti menetét. A gondolatokban gazdag és sokrétű források üdvtani, etikai, hermeneutikai, nyelvfilozófiai, ontológiai, ismeretelméleti, logikai és társadalomelméleti fejtegetései számtalan értelmezési lehetőséget kínálnak majd az olvasó számára, magam azonban igyekeztem minél kevesebb értelmező magyarázatot adni, és a nyugati filozófiai nézetekkel való összehasonlítást elkerülni, hogy elsődlegesen az eredeti szövegek mondanivalója szólalhasson meg. Ugyanakkor az olvasónak figyelembe kell vennie az „objektivitásba” vetett hit hiábavalóságát, így nem pusztán tárgyilagos leírásokkal találkozunk, hanem a kérdéskört ismertető szemléletével, netán önmaga saját gondolataival is. Az egyes témakörök

bemutatása elsősorban a théraváda páli nyelvű irodalmának hagyományára támaszkodik, és csak utalásszerűen, összehasonlításként hivatkozik a többi buddhista iskola nézeteire. A sok páli nyelvű forrásra hivatkozás miatt az egyéb forrásokra történő utalást a lehetőségek szerint mellőzöm, ahogyan a másodlagos irodalomra hivatkozás is csak a minimumra szorítkozik. A belső eszmetörténeti fejlődés markánsabb megjelenítése érdekében a buddhista filozófia buddhizmuson kívüli előzményeit, illetve a nem-buddhista nézeteknek a buddhista filozófiai gondolkodás további útjára gyakorolt hatásait és a kölcsönhatásokat ez a rövid áttekintés nem tartalmazza. Viszont remélhetőleg segíteni fogja a tájékozódást a mellékelt filozófiai kisszótár.

1. A hagyományok születése

A korai buddhista iskolák a Buddha szavaiként számon tartott szövegeket három fő gyűjteménybe szerkesztették: a szerzetesek életét elrendező *Fegyelmi Szabályok Kosarába* (páli, szanszkrit: *Vinaya Piṭaka*), a tanítóbeszédeket tartalmazó *Beszédek Kosarába* (páli: *Sutta Piṭaka*, szanszkrit: *Sūtra Piṭaka*), és a filozófiai értekezések gyűjteményébe, a *Felsőbb Tan Kosarába* (páli: *Abhidhamma Piṭaka*, szanszkrit: *Abhidharma Piṭaka*). E három nagy gyűjteménynek iskolánként eltérően többféle változata is létezett, közülük azonban mára csak az egyébként is a legősibb hagyományt folytató páli nyelvű théravádinok („öregek tanát követők”) szövegei maradtak fenn teljes egészében eredeti nyelvükön. Más iskolák összeállításából csupán töredékek ismertek az eredeti nyelven, néhányuk kánoni írásai viszont kínai és részben tibeti fordításokban megőrződtek.

A buddhista filozófia keletkezése sokrétű és bonyolult folyamat, amelynek kezdete első lépésben megragadható annak leírásával, ahogyan a harmadik kosár, a filozófiai értekezések eltérő hagyományai létrejöttek, és ahogyan – részben ehhez kapcsolódóan – az iskolák is kialakultak. A különböző korai iskolák eleinte mindenekelőtt a fegyelmi szabályok bizonyos eltérései nyomán, később már inkább a filozófiai nézetkülönbségek mentén különültek el, de még létezhetett egy olyan közös hagyomány, amely a Buddha beszédei tartalmazó gyűjtemények lényegi hasonlóságát vagy gyakran akár szó szerinti azonosságát is megtartotta. A hagyomány a *Beszédek* keletkezésének módját is rögzítette. Az egyes beszédek elhangzásának helyszínét és körülményeit egy preambulummal vezetik fel, amelynek általános sémája

a következő: „Így hallottam. Ekkor a Magasztos itt és itt tartózkodott, ... ennyi és ennyi szerzetes kíséretében.” Az egyes iskolák eltérő kánonjainak azonos című és tartalmú szövegei előtti formális bevezetők által említett települések és helyzetek túlnyomórészt megegyeznek egymással (Chau), a közös hagyomány forrására azonban az első mondat utal: „Így hallottam.” E mondat a buddhizmus összes hagyománya számára ugyanazt jelenti, tudniillik igazolja, hogy a következő szavak valóban közvetlenül a Buddhától, vagy valamelyik megnevezett tanítványától származnak, illetve valamilyen ténylegesen megtörtént eseményről van szó. A hitelesítés forrása Ánanda, aki a Buddhát élete utolsó huszonöt évében a haláláig személyes segítőkjeként mindenhova elkísérte, így ebből az időszakból gyakorlatilag minden beszédet ön maga hallott és jegyzett meg, emellett a korábbi beszédek hitelességét is igazolni tudta.¹

A théraváda hagyomány szerint e hitelesítési eljárás nem sokkal a Buddha halála után Rádzsagahában megtartott zsinaton, vagyis az első Recitáción (*saṅgīti*; szó szerint „elmondás”) történt meg, amikor Mahákasszapa kérdéseire Upáli a Gyülekezet (*Saṅgha*) szabályait és azok keletkezési körülményeit mondta el, míg Ánanda a tanbeszédeket idézte fel úgy, ahogyan azokat ő hallotta (Vin ii, 284-293; Cv XI. fej.). A théraváda irányzat nem tud arról, hogy a filozófiai gyűjteményt, a *Felsőbb Tan Kosarát* is ekkor mondták volna el.

¹ A jelen írás nem vizsgálja azt a kérdést, hogy a théraváda kánon minden olyan szövege, melynek kezdetén az említett preambulum áll és amelyben a Buddha szól, valójában mindig a Buddha szavait adja-e vissza, hanem egyszerűen elfogadja a hagyomány erre vonatkozó állításait. Másként kezeli viszont a filozófiai gyűjtemény tanulmányait, amelyek nemcsak tartalmilag és stilisztikailag térnek el az előbbi szövegektől, de a preambulum sem áll előttük. A mahájána szútrákat a mahájána követői szintén a Buddha szavaiként tartják számon, ezért azok ugyancsak az említett preambulummal kezdődnek, azonban úgy tartalmi, mint formai tekintetben lényegesen különböznek a történelmi Buddha tanításaitól – ezt e szövegek is kihangsúlyozzák –, így nem tekinthetők hitelesnek.

A többi iskola közül a mahászamghikák sem említik a harmadik kosár felmondását, noha szerintük az *Abhidharma* is az első Recitáció után maradt az utókorra (T 22,491c-492a). A mahászszakák nem szólnak egy harmadik kosárról (T 22,190b-c). A szarvásztiváda és dharmaguptaka *Vinaya* szerint viszont Ánanda nemcsak a *Beszédeket* mondta el, hanem a *Felsőbb Tan* is (T 23,445b és T 22,9686). A kásjapíják említik ugyan az *Abhidharma Piṭakát*, de elmondóját nem. A szarvásztivádinok egy késői szövege, az *Aśokāvadāna* szerint Kásjapa (páli: Kasszapa) recitálta a *Māṭṛkā* vagy a *Māṭṛkā Piṭakát*. A szarvásztivádinok egy későbbi elágazása, az egész Hármaskosarat átértékelő mászarvásztivádinok, szintén ezt a nézetet képviselték (Warder 1980, p. 202).

Bár a legkorábbi théraváda szövegek nem tesznek említést a harmadik kosárról, de a kánon három részéről már a *Fegyelmi Szabályoknak (Vinaya) A szabályok fejezete (Suttavibhaṅga)* című része szól (Vin iv, 144; 344), míg a *Vinaya* legfiatalabb részében, az *Egybefoglalásban (Parivāra)*, a kánon három részét felsorolva a „három kosár” (*tipiṭaka*) kifejezés is előfordul (Vin v, 86). A páli kánon gyűjteményének azonban nem a „három kosár” kifejezés a legrégebbi megnevezése, hanem a *dhamma-vinaya* (a Tan és a fegyelmi szabályok), amihez a *mātikā* (szanszkrit: *māṭṛkā*), azaz a szerzetesek és szerzetesnők életét szabályozó rövid *Előírások (Pātimokkha)* elsorolása is hozzá tartozik (AN i, 74-75; AN i, 117; AN ii, 147; AN ii, 170; Vin i, 119 és 337; Vin ii, 8 és 299).

A *dhamma* és a *vinaya* tanulmányozása az idők során két új szakterület lett, a Tanról (*abhidhamma*) és a fegyelmi szabályokról (*abhiwinaya*) szóló tudomány. Akik ezek tanulmányozásának szentelődtek, azokat a későbbiekben a Tan hordozóinak (*dhammadharā*), a fegyelmi szabályok hordozóinak (*vinayadharā*) és a mindkettőben jártasakat a Tan vagy a szabályok rövid összegzését adó szövegek hordozóinak (*mātikā-dharā*) nevezték (Vin ii, 8 és 299).

A kánoni szövegek gyűjteményekbe rendezésének első formája így nem a három „kosár”, hanem témák, illetve



műfajok szerint részekbe, tagokba (*aṅga*) osztás lehetővé, amely eredetileg három, majd négy, később már kilenc csoportot jelenthetett. Az eredeti hármass beosztás: 1. *sutta*, vagyis a *Pātimokkhasutta* (ahol is a *sutta* szó jelentése „szabály”, éppen úgy, ahogyan a *Suttavibhaṅga* cím is a szabályok összefoglalására utal); 2. *geyya*, azaz „vers és próza” vegyesen; 3. *veyyākaraṇa*, tehát a *Beszédek* „magyarázata”. Ezekhez járult azután a 4., az *abbhūta-dhamma*, vagyis a „csodás események” a Buddha életéből. A legrégebbi hagyomány kilenctagú tanítása (*navāṅga-sāsana*) végül is a következő lett:

1. *sutta* („szabály”)
2. *geyya* („vers és próza”)
3. *veyyākaraṇa* („magyarázat”)
4. *gāthā* („versek”)
5. *udāna* („kijelentések”)
6. *itivuttaka* („így szólott”)
7. *jātaka* („születéstörténetek” a Buddha előző életeiből)
8. *vedalla* („töredék”, kérdés–felelet formájú tanmagyarázat)
9. *abbhūta-dhamma* („csodás események”)

(AN ii, 6–7; AN ii, 103; AN ii, 178; AN ii, 185; AN iii, 177;
MN i, 133; Vin iii, 8)

A későbbi kommentárok az iménti felsorolás *sutta* kifejezését már egyértelműen a Buddha *Beszédeiként* értelmezik (Sv i, 23; Asl 26). Ez a kilences osztályozás található meg a mahászamghikák *Fegyelmi Szabályaiban* is, ugyanakkor több későbbi szanszkrit nyelvű iskola (dharmaguptaka, szarvástiváda, mahásászaka, múlaszarvástiváda) újabb három rész hozzáadásával tizenkettes osztályozást (szanszkrit: *dvādaśaṅga-dharmaprapaścana*) ismer:

1. *sūtra*
2. *geya*
3. *vyākaraṇa*
4. *gāthā*

5. *udāna*
6. *nidāna* („eredet”, a beszédek, versek keletkezésének körülményeit elmondó történetek);
7. *itvuttaka* (téves szanszkritizálás miatt gyakran *itivyttaka* = „így történt”)
8. *jātaka*
9. *vaidalya* (vagy tévesen *vaipulya* = „terjedelmes”)
10. *adhbhūta-dharma*
11. *avadāna* („hősi tettek”)
12. *upadeśa* („útmutatás”)

(Hirakawa p.74-75)

A továbbiakban a Buddha *Beszédeinek* immár a *Tan Kosaraként* (*Dhamma Piṭaka*) avagy a *Beszédek Kosaraként* (*Sutta Piṭaka*) történő elrendezése során újabb fejlemény azok négy vagy öt *Gyűjteménybe* (*nikāya*) sorolása:

1. *Hosszú Beszédek Gyűjteménye* (páli: *Dīghanikāya*, szanszkrit: *Dīrghāgama*)
2. *Középhosszú Beszédek Gyűjteménye* (páli: *Majjhimanikāya*, szanszkrit: *Madhyamāgama*)
3. *Csoportosított Beszédek Gyűjteménye* (páli: *Samyuttanikāya*, szanszkrit: *Samyuktāgama*)
4. *Sorbarendezett Beszédek Gyűjteménye* (páli: *Aṅguttaranikāya*, szanszkrit: *Ekottarāgama*)
5. *Rövid Beszédek Gyűjteménye* (páli: *Khuddakanikāya*, szanszkrit: *Kṣudrakāgama*)

Az utolsó *Gyűjtemény* egyes iskolák (théraváda, mahászamghika, dharmaguptaka, mahásászaka) viszonylag kései összeállítása, amely főleg az előző négy gyűjteményben nem szereplő verseket, születéstörténeteket, kommentárokat, nagy tetteket, legendákat és csodás történeteket tartalmazza. A magvát képező szövegek még azon iskolák más gyűjteményeiben is megtalálhatók, amelyek ilyen önálló gyűjteményként nem is ismerték azokat.

Ez az ötödik *Gyűjtemény* még sokáig lezáratlan maradt, változhatott, kiegészülhetett, ami módot nyújtott arra, hogy az antológiák mellett magyarázatok is helyt kapjanak itt. Amikor azután létrejött a harmadik, a filozófiai magyarázatokat tartalmazó rész, a *Felsőbb Tan Kosara*, annak véglegesítése után a *Rövid Beszéd Gyűjteménye* még mindig nyitott maradt az újabban keletkező vagy újabban szerkesztett könyvek számára. Ezért kerülhetett például a théravádinok Srí Lanka-i kánonjának e részébe a formailag és tartalmilag egyaránt inkább a harmadik kosárba illő korai *Magyarázatok (Niddesa)* éppúgy, mint a kései *Megkülönböztetés ösvénye (Paṭisambhidāmagga)* című írás, és ezért sorol ide a burmai kánon még további négy könyvet (*Suttasaṅgaha, Nettipakaraṇa, Peṭakopadesa, Milindapañha*), illetve nem tartalmaz a thai kánon a Srí Lanka-i tizenöt könyvből hetet (*Vimānavatthu, Petavatthu, Theragāthā, Therīgāthā, Jātaka, Buddhavaṃsa, Cariyāpīṭaka*).

A szanszkrit nyelvű iskolák a *Beszédek Kosarát* a théravádinokéhoz hasonlóan osztották fel, de a *Gyűjtemény* szó helyett inkább a théravádinok által csak ritkán használt (például Ps i, 60) *Hagyomány (āgama)* kifejezést alkalmazták. A „hagyomány” megnevezés a páli és a szanszkrit nyelvű buddhizmusban mindenekelett az egyes szövegcsoportok szóbeli megőrzésére és továbbadására szakosodott tanhirdetők (*bhāṇaka*) – olykor szövegrendező, szerkesztő – tevékenységére utal. Közülük Ánanda és tanítványai a *Dīghanikāya*, Száriputta tanítványai a *Majjhimanikāya*, Mahákasszapa és tanítványai a *Samyuttanikāya*, Anuruddha és tanítványai az *Anguttaranikāya* örökségét vitték tovább (Sv i, 15). Így az egyes tanhirdetők – a *Dīghabhāṇakák*, a *Majjhimbhāṇakák*, a *Samyuttabhāṇakák* és az *Anguttarabhāṇakák* – különböző hagyományok fenntartóivá válhattak. Ezt jelzi például az is, hogy a *Dīghabhāṇakák* a *Rövid Beszéd Gyűjteményének* részei közül elutasították a *Khuddakapāṭha* autentikusságát, és a többi részt az *Abhidhamma Piṭakába* sorolták. A *Majjhimbhāṇakák* a *Khuddakapāṭhát* szintén nem ismerték el, de a fennmaradó könyveket a *Sutta Piṭaka* részének tekintették (Hinüber p. 43).

A Tan szóbeli megőrzésének e módja mellett olyan eljárások is kialakultak, amelyek a tanítások főbb fogalmait már valamilyen szempont szerint rendszerbe foglalva mondták el. Ezekhez tartozik a *mātikā* („mátrix, lista, összegző felsorolás”), ami a szerzetesi fegyelem főbb szabályait tömören felsoroló *227 Előírás (Pātimokkha)* rendszeres felmondásából ered. A Tan fogalmait felsoroló listák azonban csak emlékeztetőül szolgáltak, kifejtésük és magyarázatuk nélkül önmagukban érthetetlenek voltak. A *Felsőbb Tan* filozófiai értekezései nagyrészt ezekből a *mātikā*-magyarázatokból bontakoztak ki. A harmadik kosár szakosodott tanhirdetőit *ābhīdhammika* (szanszkrit: *ābhidhārmika*) néven ismerték. Ugyanakkor azt is meg kell jegyezni, hogy nem minden iskola hozta létre a harmadik kosarat.

A Buddha gondolatait bővebben kifejtő és magyarázó kánoni részek már az egyes iskolák akár jelentős elméleti nézetkülönbségeit is tükrözik, így a buddhista iskolák kialakulása leírható filozófiai szövegek eltéréseinek figyelembevételével, vagy éppen e szövegekhez való elfogadó, illetve elutasító viszonyulásuk alapján. Az egyértelmű különbségek ellenére az egyes iskolák saját filozófiai szövegeiket kánoninak tekintették, mivel azokat közvetlenül vagy közvetve a Buddha szavaiként tartották számon.

A théraváda *Hármas Kosár (Tīpīṭaka)* ma ismert végső tartalmát és formáját az egyes Recitációk alakították ki. A hagyomány szerint a Buddha halála után száz esztendővel Vészálban megtartott II. Recitáción a buddhizmus első nagy szakadása történt meg, amikor a tíz fegyelmi szabály enyhítését követelő mahászamghikák („a nagy Gyülekezethez tartozók”) különváltak a théravádinoktól („az öregek tanát követők”). A korai beszámolók szerint ez az esemény csupán a *Fegyelmi Szabályok* elmondásának (*vinayaśaṅgīti*) alkalma volt (Cv XII. fej.), de nem került szóba a Tan felidézése, viszont a később keletkezett Srí Lanka-i krónikák már a Tan összefoglalását (*dhamma-saṅgaha*) is említik (Dīp V.27; Mhv IV.).

Az ekkori szakadás végül is pusztán az első lépése lett az iskolák kialakulásának. Más iskolák nem említik, de a

théraváda hagyomány feljegyezte, hogy a Buddha halála után 218 évvel hatalomra került Asóka császár uralkodásának ideje alatt egy újabb Recitációt hívtak össze Pátaliputtában (lásd az 1. ábrát!), mivel sok szerzetes nem tartotta be a fegyelmi szabályokat és elhanyagolta a Tan gyakorlását, illetve több iskola eltért az eredeti tanoktól (Mhv V. 228 ff.).² Mindernek nyomán a második nagy szakadás jött létre a Gyülekezetben, mert e III. Recitáción az újabb nézeteket bírálták, és az azokat képviselő iskolák követőt kizárták a Gyülekezetből.

Ekkor kezdték véglegesíteni a kánoni szövegek három kosárba rendezését. Ezek közül a filozófiai gyűjtemény néhány könyve már létezett, míg mások a következő kétszáz évben jöttek létre.

Szintén Asóka uralkodásának időszakához kapcsolódik missziók küldése kilenc különböző területre, országba. Ezek: Kásmíra és Gandhára, Mahisamandala, Vanavászí, Aparántaka, Mahárattha, a görög Arachosia, a Himálaja térsége, Burma és a Maláj-félsziget, Srí Lanka (Mhv XII.1 ff.; Dīp VIII.).

Ettől kezdve rohamosan szaporodni kezdtek a buddhizmus iskolái, és az i.e. 2. századra a théraváda hagyomány szerint már tizenhét iskola létezett, tizenegy ortodox és hét újító (Mhv V.1-13). A korai buddhista iskolák száma végül is ennél több volt, de nem mindegyikük nézete ismert, néhányuknak csak a neve maradt fenn. Az iskolák nevei utalhatnak sajátos nézeteikre, arra a helyre, ahol éltek, azokra a vezetőkre, akiket követtek, és lehetnek ma már bizonytalan vagy ismeretlen eredetűek. Az iskolák elágazásairól, osztódásairól rendelkezésünkre álló források korántsem egybehangoznak, ezért a továbbiakban a leszármazások bemutatása nem

² A Buddha halálának időpontja vitatott kérdés. Erre vonatkozóan gyakran a különböző buddhista iskolák hagyományai is eltérő évszámokat adnak meg. A théraváda hagyomány szerint a Buddha i.e. 624–544 között élt. A tudományos vizsgálatok sem tudtak egyezsége jutni, így a 80 évet élt Buddha halálának időpontját egy viszonylag széles időszívon belül, az i.e. 480-as évektől az i.e. 360-as évek közepéig terjedő szakaszban keresik. Az Asóka idején megtartott III. Recitáció időpontját a történészek i.e. 244 tájára teszik.

feltétlenül „tényszerű”, inkább csak a nézetek rokonságát kívánja jelezni (Dutt, Hirakawa, Warder 1980). (Lásd a 2. ábrát!)

A théravádinok első központja Pátaliputtában volt, majd Kószambí, Avantí, Uddzséni körzetében és Nyugat-India más területein, végül Dél-Indiában is megtelepedtek. A délre érkezték egy csoportja az i.e. 3. század közepén, a misszió nyomán Mahisamandalában telepedett le, így őket *mahásaszakák-nak* nevezték. Nézetük később a szarvásztivádinok tanaihoz közeledett. A mahásaszakáktól váltak ki Dharmagupta követői, a *dharmaguptakák*, akik a théraváda és a szarvásztiváda tanokat sajátosan összekapcsolták.

A szarvásztivádinok („minden [mind a három időben] van” tana) iskoláját az i.e. 3. század első negyedében az Észak-Indiába távozottak egy része képviselte Mathurá, Gandhára és Kásmíra területein. Szerintük a valóságkelemek (*dharmá*) mind a három időben, a jelenben, a múltban és a jövőben is léteznek, bár e két utóbbi esetben csak potenciálisan. A szarvásztivádinok utóbb *vaibhásika* néven is ismertek voltak, mivel többségükben az *Abhidharma Piṭakájuk* első könyvéhez írt magyarázatokat (*Vibhāṣā*) követték. Ugyanakkor valójában nem mindegyikük fogadta el e kommentárt, tehát nem mindegyikük volt vaibhásika is.

A szarvásztivádinoktól váltak ki később a *múlaszarvásztivádinok* (az „eredeti szarvásztivádinok”), valamint a *kásjapiják* (Kásjapa követői). Az utóbbiak közül a Himálaja térségébe jutottak neve *haimavatasz* volt.

A kásjapiják leszármazottai talán a *szankrántikák* (az elnevezés eredete bizonytalan, lehetséges, hogy a következő iskola nevének eltorzítása), akiktől a szarvásztivádinokat már az i.e. 2. századtól bíráló *szautrántikák* („szútrákkal végetérő”) önálló iskolája jött létre az i.sz. 2. századra. Ők csak a *Vinaya* és a *Sūtrák* hitelességét fogadták el, a filozófiai gyűjtemény tanulmányai számukra még csak közvetetten sem a Buddha szavait jelentették.

Mindazokat az iskolákat, amelyek már a III. Recitáción bírálták a szarvásztivádinokat, összefoglalóan „különbség-

tevők"-nek (páli: *vibhajjavādin*, szanszkrit: *vibhajjavādin*) nevezték, mert úgy vélték, hogy különbséget kell tenni a ténylegesen létező valóságelemek, és a ténylegesen nem létező, csupán potenciálisan, múltban vagy jövőben létező valóságelemek között. Így tehát a théravádinokon kívül más iskolákat is illetett e kifejezés.

Közülük az Avantiban élőkét *vátsziputríjasz* (Vátsziputra követői) és *szammitíja*, vagy egyszerűen csak *avantakasz* néven ismerték, de az *Abhidharma* nézeteit átértékelő és a személyiség (*pudgala*) önálló létét hirdető tanuk miatt *pudgalavādin* névvel is jelölték őket.

Az *Abhidharma Piṭakát* újabb saját tanulmányokkal egészítették ki, és ennek nyomán újabb iskolát hoztak létre a *dharmottaríják*, a *bhadrajáníják* és a *sannagárikák*.

A théraváda ágtól még a II. Recitáción különvált *mahászamghikák* Magadhából két irányba vándoroltak: észak-északnyugat és dél felé. Az első csoport később öt iskolára bomlott: *ékavjavahárika*, *gókulika*, *bahusrutíja*, *pradnyaptiváda* és *lókóttaraváda*. A déliek Andhra Prades vidékére értek és ott szintén öt iskolára oszlottak, amelyeket együttesen *andhrakáknak* is neveztek: *púrvasaila* vagy *uttarasaila*, *aparasaila*, *sziddhárthika*, *rádzsagirika* és *csaitika*.

Az *ékavjavahárikák* szerint minden valóságelem (*dharmá*) pusztán konvencionális értelemben létezik, tulajdonképpen nem valóságosak. A *lókóttaravádinok* nézete ettől alapvetően annyiban tér el, hogy a nirvána megvalósításához tartozó világfölköti (*lokottara*) valóságelemek létezését ténylegesnek értelmezték.

A *gókulikák* alapállása a kétely volt. Szerintük a Buddha tényleges tanításai az *Abhidharma Piṭakában* vannak lefektetve, ennek megfelelően a megvilágosodáshoz vezető eszközök közül inkább a logikát emelték ki, és a fegyelmi szabályok betartását vagy a meditáció fontosságát kevésbé hangsúlyozták.

A *bahusrutíják* („tanultak”) az állandótlanság (*anityatā*), a szenvedés (*duḥkha*), a valóságelemek üressége (*śūnya*), a szubsztancianélküliség (*anātma*) és a kialvás (*nirvāṇa*) gondo-

latait világfölköti tekintették, más eszméket viszont világinak. Ugyanakkor számukra az egyetlen valóságos és egyben boldogságos a nirvána. Minden más nem valóságos és nem boldogságos.

A *pradnyaptivádinok* a Buddha tanítását névleges (*prajñāpti*), szokásos (*samvṛti*) és ok-okozati (*hetuphala*) szempontok alapján különböztették meg. Így szerintük a valóságelemek lehetnek ténylegesen létezők, mint az öt halmaz (*skandha*), és lehetnek pusztán névlegesek, mint az érzékelés hat alapja (*āyatana*) vagy az érzékelés tizennyolc tartománya (*dhātu*).

A *saila* iskolák gondolataiból kiemelhető az az álláspont, amely szerint az adomány mindenki számára hozhat boldogságot, de a nirvána csak önmagunk számára.

A *sziddhárthikák* és a *rádzsagirikák* szerint viszont az adományozás nem anyagi természetű, hanem a tudat olyan beállítódásaként értendő, mely által így az érdemek felhalmozódnak. Mindenki, még a megvilágosodást elért Méltó (*arhat*) is, a karma törvényének alávetett. Ennek megfelelően e két iskola a tudat tartalmait, a tudattényezőket (*cetasika*) nem létezőnek tekinti, a valóságelemeket nem tartja más valóságelemek alá besorolhatónak vagy másokkal társíthatónak.

Srí Lankára a buddhizmus több iskolája is eljutott, azonban közülük a théravádinok igyekeztek mindenben a legrégibbi hagyományokat fenntartani. Végül a szövegek emlékezetben tartását is veszélyeztető zavar megszüntetésének szándékával az i.e. 1. században az addig csupán szájhagyomány útján megőrzött szövegeket egy újabb Recitáción most már írásba foglalták. A hagyomány szerint a théraváda kánon ekkor nyerte el a végső, ma is ismert formáját (Dīp XX.20-21; Mhv XXXIII.100-101).

A többi iskola töredékekben, vagy kínai és tibeti fordításokban megmaradt kánonjai közül a szarvászttivádinoké a legjelentősebb, amelyet az i.sz. 1. vagy 2. században írtak le szanszkritul. (Lásd az 1. táblázatot!)

Az iskolák saját, csak rájuk jellemző filozófiai nézetei a legegységesebben kánonjuk harmadik részében voltak kifejtve. Csaknem minden iskolának lehetett ilyen gyűjteménye, amire már az iskolák kialakulásának rövid vázlatára is következtetni enged. Emellett erre utal egy 7. századi kínai záródok utazó, Hszüan-cang is, aki hazájába visszatérve a théraváda, a sarváasztiváda, a mahászamghika, a szammítija, a mahásászaka, a kásjapíja és a dharmaguptaka iskolák műveit vitte magával, és úgy tűnik, mindezen iskoláknak volt *Abhidharma* szövegük (Hirakawa p. 133).

Ezeknek a *Felsőbb Tant* bemutatató értekezéseknek végül is három főbb, egymástól eltérő hagyománya maradt fenn, amelyek mellett még néhány kisebb jelentőségű iskola kánoni írása is ismert.

I. *Abhidhamma Piṭaka*. A *théraváda* páli nyelvű tanulmányai.

1. *Dhammasaṅgaṇī* (A valóság-elemek felsorolása)
2. *Vibhaṅga* (Az elemzés könyve)
3. *Dhātukathā* (Beszélgetés az elemekről)
4. *Puggalapaññatti* (A személy leírása)
5. *Kathāvatthu* (Vitapontok); szerzője: Moggaliputta Tissza
6. *Yamaka* (Párok)
7. *Paṭṭhāna* (Feltételes viszonyok)

II. *Abhidharma Piṭaka*. A *sarváasztiváda* eredetileg szanszkritul írott gyűjteménye. Az egyes könyvek szerzőjének személye nem mindig egyértelmű.

1. *Jñānaprasthāna* (A tudás keletkezése; T 1543-1544); Kátjájániputra
2. *Saṅgītiparyāya* (Az elmondás módszere; T 1536); Mahákausthila vagy Sáriputra
3. *Prakaraṇapāda* (Kiegészítő fejezet; T 1541-1542); Vaszumitra
4. *Vijñānakāya* (A tudati csoport; T 1539); Dévasarman

5. *Dhātukāya* (Az elemek csoportja; T 1540); Púrna vagy Vaszumitra
6. *Dharmaskandha* (A Tan összefoglalása; T 1537); Sáriputra vagy Maudgaljájana
7. *Prajñaptiśāstra* (Értekezés a megnevezésről; T 1538); Maudgaljájana

III. *Sáriputrābhidharmaśāstra* (*She-li-fu a-p'i-t'an lun*, Sáriputra értekezése a Felsőbb Tanról; T 1548). Ismeretlen iskolához tartozik, valószínűleg a *dharmaguptakák* kánonjának része.

IV. *Sammitiyaśāstra* (*San-mi-ti-pu lun*, A szammítiják értekezése; T 1649). A *szammítija* iskola könyve. A *pudgalaváda* tanainak kifejtése.

V. *Tattvasiddhiśāstra* (*Ch'eng-shih lun*, Értekezés a való igazságról; T 1646). A *bahusrutija* iskolához tartozó Harivarman műve, i.sz. 250-350 között.

VI. *Catuḥsatyaśāstra* (*Ssu-ti lun*, Értekezés a négy igazságról; T 1647). Ismeretlen iskola írása, mely idézeteket tartalmaz többek között *sautrāntika* forrásokból is.

A *Felsőbb Tan* hagyománya ezen alapműveknél tágabb körű, hiszen számos posztkanonikus kommentár született, amelyek egyben a nézetek módosulásairól is tanúskodnak. A hagyomány őrzői és továbbfejlesztői kezdetben a szövegeket kívülről megtanuló és terjesztő *abhidhammikák* vagy *abhidharmikák* voltak. Ahogyan a *théraváda* kommentár fogalmaz, az első *abhidhammika* maga a Buddha volt (Asl 17). Ő a *Felsőbb Tant* Száriputtának adta tovább, aki ötszáz tanítványának hirdette. Innen a tanítványi lánc a III. Recitációig a következő: Száriputta, Bhaddadzsi, Szóbhita, Pijadzsalí, Pijapála, Pijadasszi, Kószijaputta, Sziggava, Szandéha, Moggaliputta, Viszudatta, Dhammija (Dhammika), Dászaka, Szónaka, Révata és mások. Az *Abhidhammát* Srí Lankára Mahinda,

Iddhija, Uttija, Bhaddanāma (Bhaddaszála) és Szambala vitte, akiktől tanítványaik vették át (Asl 32).

Az *Abhidharma* tanulmányozására szakosodott tanhirdetőkön kívül az *ābhidhārmika* kifejezést gyakran a vaibhāsika iskola nagy tanítóira (Dharmatrāta, Ghósaka, Vaszumitra, Buddhadéva) alkalmazták, de olykor valamennyi elméleti kérdésekkel foglalkozóra is. Ez utóbbi értelemben a kínai hagyományban még a mahájána jelentősebb filozófusait is *ābhidhārmikáknak* nevezték, noha a mahájána részben éppen az abhidharmikus nézetek cáfolata mentén jött létre. A mahájána követőinek nem volt saját *Abhidharmájuk*, hanem elsősorban a szarvásztrivádinok *Abhidharma* szövegeit, vagy még inkább azok szautrāntika oldalról adott kritikáját tanulmányozták. Ennek ellenére a kínaiak a mahájána négy nagy *ābhidhārmikájáról* (*lun-shih*) is szóltak (Asvaghósa, Nágárdzsuna, Ārjadéva és Kumáraláta), illetve a vidnyánaváda tíz kommentátorát (Gunamati, Sthíramati, Nanda, Dharmapála, Bandhusrí, Csitrabhána, Suddhacsandra, Visésamitra, Dzsinaputra és Dzsnyánacsandra) is így nevezték (E.B. Vol. I., p. 89).

2. Az új szemlélet

A korai buddhizmus filozófiai hagyományainak létrejöttével a Tan tartalmilag és formailag egyaránt megváltozott. E változás figyelemmel kísérhető a filozófiai szövegek összefoglaló elnevezésének jelentésmódosulásait követve.

Az *abhidhamma* kifejezés a kánon első két kosarában sokszor bizonytalan jelentéssel, de többször is előfordul. Megtalálható:

1. az *abhidhamme-abhivinaye* szó párban,
2. a *gāthā, suttanta, abhidhamma, abhivinaya* szó csoportban,
3. önállóan, mint *abhidhamma*.

A leggyakrabban az *abhivinaya* szóval együtt, locativus esetben szerepel. Ekkor az *abhi-* prefixum jelentése „irányába”, „-ról”, míg a *dhamma* a Buddha tanítóbeszédeit, a „Tan”-t, a *vinaya* a „fegyelmi szabályokat” jelöli. Az *abhidhamme-abhivinaye* szó pár ezért „a Tanra vonatkozó, a fegyelmi szabályokra vonatkozó” értelmet hordozza. Így fejezhető ki a *dhammában* és a *vinayában* megszerezhető jártasság (Vin i; Mv 64 és 68), a bennük lelhető öröm (DN iii, 267; AN v, 27 és 339), vagy az, hogy lehet róluk gondolkodni, kérdéseket feltenni (MN i, 469-473) és beszélgetni.

A Tanról való beszélgetés kétféle lehet. Általában a Tanról beszélgetés (*dhammakathā*) többnyire tíz témakörben zajlott:

1. a kevés szükségletéről,
2. a megelégedésről,
3. az elvonultságról,
4. a társaság kerüléséről,

5. a tetterő kifejlesztéséről,
6. az erkölcs gyakorlásáról,
7. az összpontosításról,
8. a bölcsességről,
9. a megszabadulásról,
10. a megszabadulás tudva-látásáról.

(MN iii, 113; 115; AN iii, 117,118; AN iv, 357;
AN v, 67; Ud 36.)

A Tanról való haladottabb beszélgetés (*abhidhammakathā*) valójában kérdések és válaszok formájában történő beszélgetés (*vedallakathā*), azaz a Tan mélyebb megértése, amikor két szerzetes:

1. egymásnak tesz fel kérdést, vagy
2. az egyikük kérdésére a másik válaszul alaposabban kifejti a témát, vagy
3. egy szerzetes önállóan elmagyaráz valamit.

(MN i, 214 és 218; AN iii, 107; 392)

Az *abhidhamma* szó a Tan mélyebb megértését jelenti akkor is, amikor a *gāthā*, *suttanta*, *abhidhamma*, *vinaya* kifejezésegyüttes részeként olvasható. Ekkor egyfajta szakosodásról lehet szó, vagyis a versek, a tanítóbeszéd, a tankifejtés és a fegyelmi szabályok specializálódott ismeretéről (Vin iv, 144 és 344). A *suttanta* itt a Tan általános kifejtése (*dhamma* vagy *dhammakathā*), míg az *abhidhamma* az arról szóló magyarázó elemzés (*abhidhammakathā*).

Az *abhidhamma* kifejezés előfordulásának más eseteiben – illetve olyankor, amikor csupán önmagában szerepel – az *abhi-* prefixum melléknévi funkciót kap, mint „további”, „külön”, „különleges”, „rendkívüli” (MN i, 472; MN ii, 239).

Az *abhidhamma* szó két fő jelentése, a „*dhammáról*” és a „*további dhamma*” nem mindig egyértelműen különíthető el a kánon első két kosarában. Ezzel szemben a posztkanonikus kommentárok már a kifejezés „különleges”, „rendkívüli”,

„felsőbb” értelmezését hangsúlyozzák (Sp i, 20; Ps iv, 29; Mp iii, 271; Asl 2; 19-20), amivel határozottan nyilvánvalóvá teszik a Tan megértésének és kifejtésének egyébként korábban is meglevő két útját. Eszerint amíg a *dhamma* és a *vinaya* kifejezések a Tan és a fegyelmi szabályokat általában jelölik, addig az *abhidhamma* és *abhivāyana* a további Tanra meg fegyelmi szabályokra vonatkoznak. Hasonló a különbség a további értelmezést nem igénylő (*nīl'attha*) és a további értelmezést igénylő (*neyy'attha*) beszédek (AN i, 60), vagy a *dhammakathā* és az *abhidhammakathā* között, mely utóbbi során a szerzetesek elemzik a megvilágosodáshoz tartozó harminchét tényezőt, kifejtik a függő keletkezést, kimutatják a valóság három ismertetőjegyet és az egyes fogalmakat, kifejezéseket különböző szempontok szerint osztályozzák (*vibhajanti*).

Az elemzésnek (*vibhāṅga*) két alapformája létezett: az, ahogyan a szerzetes az elveket, a Tan fogalmait osztályokba sorolja (*dhammāni vibhajati*), és ahogyan azok értelmét, jelentését megadja (*atthāni vibhajati*) (SN iv, 93; 97; MN i, 364; MN iii, 203; MN iii, 223). Az elemző ily módon voltaképpen négy megkülönböztető (*paṭisambhidā*) tudással rendelkezik:

1. a Tan jelentésének megkülönböztető tudásával (*atthapaṭisambhidā*),
2. a Tan megkülönböztető tudásával (*dhamma-paṭisambhidā*),
3. a Tan kifejtő köznyelv megkülönböztető tudásával (*nīrutti-paṭisambhidā*),
4. az előző három együttes értésének megkülönböztető tudásával (*paṭibhāna-paṭisambhidā*).

(AN iii, 113 és 120)

A Buddha e gondolatait az *Abhidhamma Piṭaka* úgy értelmezi, hogy az *attha* tudás a szenvedésről és annak megszüntetéséről, a *dhamma* pedig tudás a szenvedés keletkezéséről és az azt megszüntető útról, vagyis a *dhamma* az ok (*hetu*) feltárása, az *attha* a következményeké (*phala*) (Vibh XV. fej. p. 293-305).

A nyelv hermeneutikai jelentőségét már a Buddha felismerte, de igazi problémává inkább a követői számára vált. A Buddha álláspontja szerint ismerheti valaki a Tan értelmét (*attha*) és a tanszövegeket (*dhamma*), miközben nem jó előadó, nem jó szónok, és lehet valaki jó előadó, noha a Tan értelmét és szavait nem ismeri. Csak az képes egyformán önmaga és mások üdvéért tenni, aki mindkettőben jártas (AN ii, 97-98; AN iv, 296-298). Az is lehetséges, hogy valaki a Tan értelmét (*attha*) nem fogja fel, csak a szavakat (*byañjana*) ismeri, míg más az értelmet tudja ugyan, de a szavakat nem ismeri. A Tan értelmét és szavait csak az ismerheti hibátlanul, aki a négy megkülönböztető tudást birtokolja (AN ii, 139). A hitelességhez nem elegendő pusztán sok szöveg ismerete, ha az nem társul gyakorlással, ellenben kevés szöveg ismeretével bár, de gyakorlással igaz törekvővé lehet válni (Dhp v. 19-20). A legkedvezőbb esetben azonban a törekvő nemcsak az erkölcsösséget, vagy az erkölcsösséget és a meditációt gyakorolja, hanem egyúttal a bölcsességet is (AN ii, 137). A hitelesség forrása lehet továbbá az, aki a Tant közvetlenül magától a Buddhától hallotta, vagy egy vezetővel rendelkező szerzetesi Gyülekezet, egy képzett öregekből álló közösség, netán egyetlen jól képzett öreg szerzetes. Szavaik hitelessége ellenőrizhető, ha az általuk mondottakat összehasonlítják a Buddha *Beszédeivel* és a *Fegyelmi Szabályokkal*, vajon ott megtalálhatók-e az elhangzottak (AN ii, 168-170).

Ez utóbbi megfogalmazás talán későbbi betoldás lehet, mindenesetre egy a „tudósok” és a „gyakorlók” közötti későbbi vita eredményének álláspontját tükrözi. Az i.e. 1. században Srí Lankán a háborúk, valamint az ennek következtében fellépő fejtelenség és éhínség miatt zűrzavar uralkodott. Ez a kánon szájhagyomány útján történő továbbadását veszélyeztette, ezért írásba foglalták a *Hármas Kosár* szövegeit. Ekkoriban az a kérdés merült fel, vajon mi a teljes tanítás (*sāsana*) alapja: a szövegek szó szerinti megtanulása (*pariyatti*), vagy a gyakorlás (*paṭipatti*). Végül is az első vélemény győzött (Rāhula p. 158-159).

Az 5. századi kommentárok már bővebben kifejtik, mi a tanítás jelentés szerinti (*sāttha*) és szó szerinti (*sabyañjana*) értelme. A mondanivaló hű jelentését a négy megkülönböztető tudás közül az *attha* és a *paṭibhāna* adja vissza, vagy egy újabb osztályozás szerint a jelentés (*attha*) és a Tan megvalósítása, teljes áthatása (*paṭivedha*). A tanítás jelentésének, értelmének felel meg az útmutatások, magyarázatok követése és a gyakorlás (*paṭipatti*). A szó szerinti értelmet a négy megkülönböztető tudás közül a *dhamma* és a *nirutti* jelenti, vagy az újabb osztályozás szerint a Tan (*dhamma*) és a kifejtés (*desanā*). A tanítás szöveghű értelme továbbá a szótagoknak, szavaknak, kifejezéseknek való megfelelés, valamint a szövegek szó szerinti megtanulása (*pariyatti*) (Vism 214). A nemes tanítványnak ezek közül mindenekelőtt a megtanulásra kell törekednie (Asl 374). Összefoglalva, a tanítás hitelességét alapvetően három dolog tarthatja fenn: 1. a megtanulás (*pariyatti*), 2. a megvalósítás áthatása (*paṭivedha*), és 3. a gyakorlás (*paṭipatti*). Az áthatás és a gyakorlás időről-időre meggyengülhet vagy akár meg is szűnhet, de a tanítás még ekkor is fennmaradhat, amennyiben a szó szerinti megtanulás még nem tűnt el. Annak megszűntével azonban a tanítás is megszűnik (Svin 431-432).

Mármost konkrétan a nyelvre vonatkozó megkülönböztető tudás, Buddhaghósa kommentárja szerint, a jelentés (*attha*) és a Tan (*dhamma*) természetes nyelvének (*sabhāvanirutti*) ismerete, ami jelenthet egyszerű nyelvhelyességet, vagy éppen a mágadhai nyelv használatát. Ugyanis egy gyermek azt a nyelvet fogja természetes nyelvének tekinteni, amelyet elsőként elsajátít, azaz, ha például az anyja tamil és az apja andhaka, akkor az anyjától tanulva a szavakat tamil, az apjától tanulva andhaka lesz az alapnyelve. Viszont, ha egyik-től sem hall beszédet, akkor a mágadhai nyelven fog beszélni. Hasonlóképpen az is, aki az erdőben születik és senkivel sem beszél, mert az alvilágtól kezdve minden világban a mágadhai nyelv a legelső. Maga a Buddha is a mágadhai nyelven fejtette ki a kánon három kosarát, mert ezen az úton könnyű

levezetni a jelentést, míg az más nyelven csak száz meg ezer úton jelenik meg (Svin 387-388).

Az abhidhammikus kommentár e fejtegetése végső soron azt az igényt fejezi ki, hogy szükség van egy a köznapitól eltérő nyelvre, amely a mélyebb tanításokat félreértések nélkül közölheti. Márpedig ez a nyelv a szerző számára csak az lehet, amelyen a Buddha tanított: a mágadhai, amit a théraváda hagyomány a páli nyelvvel azonosít.³ Ez az igény már akkor is megfogalmazódott, amikor két brahmin származású szerzetes elpanaszolta a Buddhának, hogy a különböző nevű, nemzetségu, eltérő rendbe és családhoz tartozó emberek a Buddha szavait a saját dialektusukban mondják, ezzel azonban elferdítik azt. Ezért azt a javaslatot tették, hogy csak a védikus nyelvet, vagyis a szanszkritot (szó szerint *chandasa*, a „versek nyelve” kifejezést említik, ami mai általános vélemény szerint a védikus szanszkritot jelenti) használják. A Buddha határozottan elutasítja ezt a kérést, mivel ekkor nem volna megnyerhető az átlagember, aki számára nem volna könnyen érthető e szanszkrit nyelv. Ezért kijelenti:

„A Buddha szavait nem szabad szanszkritul előadni. Aki így adja elő, az rossz tettel vétkezik. Szerzetesek, elrendelem, hogy a Buddha szavait saját nyelvén tanuljátok.” (*Na, bhikkhave, buddhavacanāni chandaso āropetabbāni. Yo āropeyya, āpatti dukkaṭassa. Anujānāmi, bhikkhave, sakāya niruttiyā buddhavacanāni pariyāpuṇitum.*) (Vin ii, 139)

Az utolsó mondat többféleképpen is értelmezhető. Felfogható úgy, mintha arra ösztönözne, hogy a Buddha szavait mindenki a saját nyelvén tanulja. E fordítás azonban nyelvtanilag nem eléggé támasztható alá, és tartalmilag is eltér a Buddha módszerétől. Ő helytelennek tartja a helyi dialektushoz ragaszkodást és az általánosan használt nyelvezet

³ A páli nyelv eredete bizonytalan, különböző nyelvjárásokból próbálták meg levezetni. Vesd össze: Geiger, 1968, p. 1-7.

semmbevételét. Mint mondja, különböző helyeken ugyanazt a dolgot másként és másként hívják. Például a koldulócsészét vidékenként eltérően nevezhetik úgy, hogy *pāti*, *patta*, *vittha*, *serāva*, *dhāropa*, *poṇa*, *hana* vagy *pisāla*. E kifejezések valamelyikéhez ragaszkodva helytelenül mondhatja valaki, hogy csak ez a helyes szóhasználat, a többi téves (MN iii, 234-235). A Buddha számára a szanszkrit nyelv nem lehetett az akkori India északnyugati területein volt a műveltek – főleg a brahminok – köznyelve. Valószínűbb, hogy a Buddha tanítói tevékenységének fő területén, Magadhában, létezhetett vagy kialakulhatott egy a mágadhai nyelvre alapozott – esetleg már a Buddha által is használt – *lingua franca*, amely később az ilyen értelemben mesterséges, szakrális páli nyelv létrejöttéhez vezethetett. Tehát a Buddha a kérdéses idézetben a szó szoros értelmében véve ugyan az általa is beszélt köznyelvnek, „saját nyelvének” használatát rendelte el, viszont éppen e szöveg alapján is értelemszerű, hogy más vidékeken, országokban az ottani általánosan értett népnyelv vagy köznyelv legyen a Tan elsajátításának nyelve. A Buddha gondolatainak tartalma szerint ezért teljesen jogosultnak tekinthető az, ha például az északnyugaton élő szarvásztivádinok a Buddha szavait az ott honos és közérthető szanszkrit nyelvre ültették át.

Valójában a korai buddhizmus iskolái főleg négy nyelvet használtak. A théravádinok a Buddha beszédeinek nyelveként számon tartott pālit, a mahászamghikák egy prākritot, a szammitiják az apabhramsát, és a szarvásztivádinok a szanszkrit nyelvet, bár gandháriaiul is maradt fenn szöveg, és nyilván más dialektusokat is használhattak (Warder 1980, p. 294-295).

A mindennapi szóhasználat nyelvi, társadalmi, politikai, erkölcsi vagy vallási szokásokra épül, amelynek megjelölésére a Buddha a szokás (*sammuti*), az általános (*sāmaññā*), a köznapi (*voḥāra*) kifejezéseket említette, míg a kimondottan nyelvi szokásokra a köznyelv (*nirutti*) megnevezést alkalmazta (DN i, 202).

A Buddha számára azonban a nyelv közérthetősége csak az egyik alapfeltétele a jó tanhirdetésnek. A jó tanító emellett mindig a megfelelő időben szól (*kāla-vādin*), a valóságnak megfelelően beszél (*bhūta-vādin*), a Tan értelmét mondja (*attha-vādin*), a Tant hirdeti (*dhamma-vādin*) és a fegyelmi szabályokat mondja el (*vinaya-vādin*) (MN i, 288; MN iii, 48-49). Ezzel a nyelvnek végül is akkor van igazi jelentése (*attha*), ha értékes eredményű (*attha*), a megvilágosodás szempontjából hasznos (MN i, 288; MN iii, 237), vagyis amennyiben a kialakításhoz vezető út végigjárását célozza (AN ii, 46). Ha tehát az *attha* eredmény (*phala*), akkor a megszabadulás céljának elérése a legmagasabb szintű értékes eredmény (*paramattha*) (Snp v. 68), vagy másként fogalmazva: a Tan elmélyültebb ismerete (*abhidhamma*). A Buddha megfogalmazásában ezek szerint a szokás (*sammuti*) és a legmagasabb szintű eredmény (*paramattha*) között erkölcsi, pszichikai-tudati fokozatok különbsége húzódik, ahogyan a *dhamma* és az *abhidhamma*, a *nī'tattha* és a *neyy'attha* eltérései között is.

Ugyanígy különbözteti meg az átlagember szokásokon alapuló nézetétől a bölcs nézetét (Snp v. 897). Mindketten ugyanazt a valóságot látják, de másként mondják el azt. „Az igazság egy, nincsen második” (*Ekam hi saccam na dutīyam atthi*) (Snp v. 884). Csupán csak az érvelésekbe, elméletekbe rögzített spekulációk kettőzik meg az igazságot, azt gondolván, hogy kizárólag a saját ítélet az igaz és mások ostobák (Snp v. 886-887).

Végül is egy megvilágosodott használja a világban szokásos szavakat, megjelöléseket, beszédmódokat és kifejezéseket, ezek azonban nem vezetik őt félre. Kimondja például az „én” szót, de jól tudja, hogy az „én” önálló, változatlan entitásként nem létezik (DN i, 202).

Ez utóbbi gondolatot tovább víve a Buddha tanítványai az átlagember szokásos (*sammuti*) nyelvhasználati módját csak a mindennapi igazság (*sammuti-sacca*) leírására látták alkalmazni, míg a legmagasabb szintű eredményt (*paramattha*) elért

úton haladó nemes emberek a magasabb értelemben vett igazságot (*paramattha-sacca*) láthatják.

A *sammuti* és a *paramattha* kifejezések ilyen értelmezése már a kánon egyik későbbben írott részében, az *Abhidhamma Piṭaka* „Vitapontok” (*Kathāvatthu*) című könyvében is előfordul (Kvu I,1,8; V,6), de valójában csak a posztkanonikus szemléletre jellemző. Eszerint csak a szokás nyelve fogalmaz úgy, hogy egy lény megszületik vagy meghal, magasabb értelemben véve viszont pusztán a „lény”, a „személyiség” képzetét alkotó halmazok (*khandha*) összetevődéséről és széteséséről van szó. Ennek megfelelően amikor az a kérdés merül fel, hogy a különböző tanítók miért hirdetnek különböző igazságokat, akkor a sokféle „igazság” téves nézetet, vélekedést jelent, viszont a Buddha azon kijelentése, miszerint az igazság egy és nincsen második, a magasabb értelemben vett igazságra, a kialakítás és az ahhoz vezető ösvény igazságára utal (Svin 86; 95; 100). Mint amikor az olyan alkotórészeket, mint a tengely, a kerék, a kocsiderék, a rúd stb. bizonyos módon összeillesztik, és létrejön az, amit köznapi szóhasználatnál (*vohāra*) „kocsi”-nak neveznek, magasabb értelemben (*paramattha*) azonban – az egyik részt a másik után megvizsgálva – egyáltalán nem létezik olyan, hogy kocsi. Vagy amikor az olyan alkotórészeket, mint a fa, kő stb. egy bizonyos módon egy teret zárnak körül, az a köznapi szóhasználatnál „ház”, magasabb értelemben azonban nem létezik olyan, hogy ház. Vagy, mint amikor az ujjak és a hüvelykujj egy bizonyos helyzetben köznapi szóhasználatnál „ököl”-lé válnak. Ugyanígy van a „lény” és a „személy” esetében is (Vism 594). Hasonlóképpen az „én” és az „enyém” kifejezések pusztán szokás szerinti, nem magasabb értelemben vettek (Mil 160).

A *sammuti* és *paramattha* szópár további története jól mutatja, milyen szemléletváltás zajlott le az idők során a buddhista filozófiában. Az eddigieket is összefoglalva és kiegészítve e folyamat röviden a következőképpen írható le:

1. A Buddhánál a két szó üdvtani tartalmú, azaz a megvilágosodás szempontjából elért eredményesség alacsonyabb vagy magasabb szintjeit jelenti. A magasabb igazság (*paramasacca*) ezért a kialvást megvalósító bölcsessége (MN i, 480; AN ii, 115). A megvilágosodott úgy látja a dolgokat, ahogyan azok vannak (*yathābhūtam*). Az „igazság” ugyanakkor nem ismeretelméleti megfontolások tárgya. Ami „igaz”, az „valóságos”, és ami „valóságos”, az „igaz”. Csak egyetlen „valóság” és csak egyetlen „igazság” létezik. Ismeretelméletileg különböző „igazságok” csak akkor keletkeznek, ha a saját tapasztalatokat és megfontolásokat dogmává merevítve másoké fölé helyezik, és a saját nézetet magasabbrendű igazságnak, mások álláspontját pedig alacsonyabbrendű igazságnak, vagy éppen hamisnak tekintik. Ezért el kell vetni a korlátozott gondolkodást, vagyis a pusztán egyéni tapasztalatokhoz és nézetekhez való ragaszkodást (Snp v. 796-803), hiszen azok saját álláspontjukról sohasem úgy látják a valóságot, amint az van.
2. A *théraváda* gondolkodás már két igazságról, a szokásokon alapuló és a magasabb értelemben vett igazságról beszél, azonban hangsúlyozza, hogy a *paramattha-sacca* nem felsőbbrendű, mint a *sammuti-sacca*, vagyis ami igaz az egyik értelemben, az attól még nem hamis a másik értelemben: „A köznapi közlés szavai igazak, mert a világ szokásain alapulnak; a magasabb értelem szavai igazak, mert a létezés valós ismertetőjegyein alapulnak.” (*Saṅketavacanāṃ saccāṃ lokasammūtikāraṇā; paramatthavacanāṃ saccāṃ dhammānaṃ bhūtalakkhaṇā*) (Mp i, 95; vesd össze még: KvuA 34; Sv i, 251). Tulajdonképpen itt nem is két külön, önálló igazságról van szó, hanem az igazság közlésének két formájáról. Ennek megfelelően a Tan hirdetésének alapvetően kétféle módját kezdték megkülönböztetni: a könnyebben érthető, inkább köznyelven fogalmazott *Beszédek* (*suttanta*) és az elmélyültebb magyarázatok, azaz a *Felsőbb Tan* (*abhidhamma*) szerinti kifejtést, mely

a valóságelemek (*dhamma*) természetét elemzi. Az *abhidhamma* kifejezés ekkor már az új stílust, az új szemléletet, a filozófiai gondolkodást jelöli, és a „Felsőbb Tan” értelmet kapja. Emellett a 4-5. századtól a szarvászttivádinok hatására ismeretelméletileg is különbséget tesznek a *sammuti* és a *paramattha* fogalmai között.

3. A buddhizmus többi iskolája a páli *sammuti* és *paramattha* kifejezések szanszkritizált formáját használja, illetve fordítja tovább a saját nyelvére. A két szó szanszkrit megfelelőjének a *samvṛti* és a *paramārtha* kifejezéseket gondolják, melyek közül a *samvṛti* téves szanszkritizáció eredménye. A téves szanszkritizáció és az iskolák eltérő szemlélete azonban egyúttal újraértelmezi jelentésüket, aminek alapján azután a théraváda álláspontot is félreértelmezték. A páli *sammuti* etimológiailag a \sqrt{man} „gondolkodik” származéka, így a *sam-man* „együtt gondolkodni, beleegyezni, közösen megegyezni” jelentésből kapja a „szokás” értelmet. Ezzel szemben a szanszkrit *samvṛti* a \sqrt{vr} „betakar, elfed” eredetből a *sam-vr* képzéssel a „befedés, elrejtés” értelmet nyeri.
4. A *sarvászttiváda* szóhasználatban a *samvṛti* még megőrzi a „szokás” jelentést, így a *samvṛti* és a *paramārtha* egyazon valóság kétféle nézetét képviseli. Ugyanakkor ismeretelméletileg a kettő külön válik, mert a *samvṛti* a dolgok általános jegyeinek megértését jelenti, a *paramārtha* viszont a dolgok saját egyedi jegyeit és öntermészetét (*svabhāva*) hordozó valóságelemeket (*dharma*) ismeri meg. Mindemellett ontológiailag a dolgok öntermészete változatlan lényegiség (*dravya*). A létezés (*bhāva*) ezért átfogja a szokás igazságát (*samvṛti-satya*) éppúgy, mint a magasabb igazságot (*paramārtha-satya*) és a lényegiség létezését (*dravya-sat*).
5. A szarvászttivádinokat bíráló *sauvāntikák* szemében a *samvṛti* és a *paramārtha* már egymással szöges ellentétben álló tudást és igazságot képviselnek. A kettős igazság e gondolata mögött az a megfontolás áll, miszerint

a szarvászktivádinok által számba vett valóságselemek (*dharma*) közül jó néhány csak fogalmi konstrukció (*vikalpa*), pusztán névlegesen létező (*prajñapti-sat*), látszólagos valóság (*saṃvṛti-sat*), mely elfedi a tényleges valóságot (*paramārtha-sat*). A tényleges valóság megértéséhez meg kell haladni a látszólagos valóságot.

6. A *mahájána* buddhizmus a kettős igazságnak ez utóbbi értelmezését veszi át. Számára *saṃvṛti* és *paramārtha* ellentétek, nincsen közös alapjuk, a *paramārtha* csak a *saṃvṛti* megszüntetésével valósítható meg. A *mahájána* iskolái megneveznek valamilyen abszolútumot, és csak azt tekintik tényleges valóságnak. Akár az ürességet (*śūnyatā*), akár a tiszta tudatot (*citta*) tekintik abszolútumnak, hozzájuk képest minden más csak látszólagos létezés, amely elfedi az abszolútum valóságát. Az abszolútum eléréséhez szét kell törni az azt elfedő látszatot.

Összességében elmondható, hogy a buddhista filozófiai gondolkodás mindegyik változata egyfajta magasabb szemléletet kíván nyújtani, mint amelyet a köznapi szemlélet kínál. E szemléletváltás első lépését az *abhidhamma* filozófia teszi meg akkor, amikor különbséget tesz a Buddha köznapi tanhirdetése, a *Beszédek* szerinti kifejtés (*suttanta-bhājanīya*) és a *Felsőbb Tan* szerinti kifejtés (*abhidhamma-bhājanīya*) között. Az előbbi lelkesít, tanácsokat ad, ösztönöz, a hallgatóság értelméhez, hajlamaihoz, adottságaihoz igazodik, ilyen értelemben személyes, helyzetfüggő. Megfogalmazása képi, gyakori a hasonlatok, metaforák alkalmazása. Ezzel szemben a filozófiai kifejtés személytelen, elvont, hogy tárgyát minden oldalról körülírja, bemutassa. E célból a definiálás különböző eszközeit is igénybe veszi, mint amilyen a szinonimák hosszú listája, az etimológiai fejtegetések, a kifejezések fogalomcsoportok alá sorolása, valamint egy bizonyos jelenség négy jellegzetességének – az ismertetőjegynek, a funkciónak, a manifesztációnak és a közvetlen oknak – leírása. Ezekon kívül szemléletváltás érhető tetten az egyén és a világ értelmezésében is,

amikor a filozófiai kifejtés végigviszi a struktúrákat feltáró analízis módszerét, majd szintézis segítségével a működési folyamatok összességét is megismerteti. E szemlélet számára elégtelennek bizonyulnak a *Beszédek* kifejezései, kategóriacsoportjai, mint amilyen az öt halmaz (*khandha*), az érzékelés tizenkét alapja (*āyatana*), az érzékelés tizenhét tartománya (*dhātu*), vagy a tizenkét tagú függő keletkezés (*paṭiccasamuppāda*). Az e kifejezésekkel leírt valóság az elvont gondolkodás számára túlságosan megfoghatatlan, folytonosan változó áramlás. E kifejezéscsoport mindegyike számos olyan tényezőt tartalmaz, amely még további összetevőkre bontható, ugyanakkor a valóság számos elemi ténye kimaradt e beosztásokból. Az új szemlélet ezért a valóság megértéséhez tovább nem elemezhető, ilyen értelemben végső elemeket keres kiindulópontként. Az így megtalált valóságselemeket (*dhammā*) végül egy új tanban fejti ki, mely radikálisan újraértelmezi a Buddha valóságról alkotott nézeteit.

3. A valóság tana

A Buddha tanítványai számára az egyik legfontosabb hermeneutikai problémává a *Tan értelmezése* vált, vagyis az a kérdés, vajon a gyakorlat, vagy az elmélet, a szövegek, a hagyomány átadása a hitelesség legalapvetőbb forrása, illetve, hogy a Buddha szavait mennyiben kell szó szerint követni és mi azok tényleges értelme, azaz mi mutatja meg a megvilágosodáshoz vezető igazságot: a hagyomány, a gondolati következtetés, vagy a tapasztalat. Az igazság keresése viszont így módon visszavezet a kiindulópontoz, a *valóság értelmezéséhez*.

A Buddha nem bocsátkozott a valóságról, a létezésről szóló önálló, általános fejtegetésekbe, mindig a konkrét, meghatározott környezetbe illeszkedő helyzeteket tartotta szembe előtt, ezért számára a valóság a szituációkban megjelenő dolgok események, jelenségek összessége, egésze. „Egész” (*sabba*) alatt az öt érzékszervi és a tudati észlelést, valamint ezek tárgyait, azaz a tizenkét érzékelési alapot (*āyatana*), vagyis az emberi tapasztalást értette (SN iv, 15):

szem	forma
fül	hang
orr	szag
nyelv	íz
test	tapintás
elme-alap	tudattartalom-alap
(<i>manāyatana</i>)	(<i>dhammāyatana</i>)

A valóság nem múltból vagy jövőből történő spekulációk tárgya, hanem az emberi tapasztalás jelene számára adott

„egész”. Ez az „egész” nem statikus entitás, hanem egy megszakítatlan keletkezési és elmúlási folyamat, mely egyúttal e mozgás tényezői közötti viszonyokat is jelent. A dolgok, események és jelenségek éppúgy reálisan létező empirikus tények, mint a kapcsolataikból formálódó viszonylataik. E viszonylatrendszer mint név és forma (*nāma-rūpa*) írható le. A név a pszichikai, tudati események (érzés, észlelés, akarat, érzékelés és figyelem) megnevezése, melyek lehetnek a tapasztalás tárgyai is, a forma pedig a testiség-anyagiság, azaz a négy nagy alapelem (föld, víz, tűz, levegő) és a belőlük levezetett többi forma (SN ii, 3). Név és forma egymás feltételei, név hiányában nem létezhet forma, forma nélkül nincsen név (DN ii, 62). A név és forma mindezek miatt nem egyfajta tárgyaktól elválasztott tudati és a tudattól független tárgyi világ leírása.

A tapasztalás tárgya szűkebb értelemben a forma (*rūpa*), az érzékelő „saját” teste éppúgy, mint az ezen kívüli, „külső” anyagiságok, avagy tágabb értelemben a név és forma minden eleme. Azaz a négy nagy alapelemen és a fizikai téren túl még a nevet (*nāma*), vagyis a tudati teret és a tudatosságot (*viññāṇa*) is magában foglaló hat tartomány (*dhātu*) (MN 115; MN 140).

A tapasztalási, érzékelési folyamat az alany oldaláról kifejtve megragadható, mint a tapasztaló formájának, testiségének (*rūpa*), valamint a névnek (*nāma*), tehát az érzékelés során keletkezett kellemes, kellemetlen vagy semleges érzéseknek (*vedanā*), a tárgyak észlelésének (*saññā*), a tárgyak felé irányuló belső készletéseknek (*saṅkhāra*) és az érzékelő tudatosságoknak (*viññāṇa*) együttműködéséből létrejövő egész. Ugyanakkor ez az öt halmaz (*khandha*) sem egyenként, sem összességként nem értelmezhető önálló, statikus létezőnek, vagyis sem egyenként, sem együttesen nem személyiségünk állandó és változatlan összetevői, alkotói, csupán a velük való azonosulásunk, a hozzájuk való ragaszkodásunk miatt tűnik így (SN iii, 158). A Buddha számára ezért értelmetlen az a kérdés, *ki* az aki érez, ehelyett csak arra lehet válaszolni, *hogyan* történik az érzékelés.

Az érzékelés tárgya és az érzékelési tudatosság közötti közvetítő szerepet az érzékszerv tölti be, hármasságuk az érzékelés elemi pszichikai működési tartományait (*dhātu*) írja le, ezért szűkebb értelmű, mint a tizenkét érzékelési alap:

szem	forma	látástudatosság
fül	hang	hallástudatosság
orr	szag	szaglástudatosság
nyelv	íz	ízleléstudatosság
test	tapintás	tapintástudatosság
elme-	tudattartalom-	az elme-tudatosság
tartomány	tartomány	tartománya
(<i>mano-dhātu</i>)	(<i>dhamma-dhātu</i>)	(<i>manoviññāṇa-dhātu</i>)

A tapasztalási folyamatban a tudat szerepe korántsem passzív, a tapasztalás nem fogható fel a tárgy-érezékszerv-tudatosság mechanikus lineáris menetként, hanem két-irányú, egy egészet képező folyamat, mert a tudat meg is alkotja a tárgyat olyannak, amilyenek az érzékelhető, és a tudat kiindulópontja, mozgatója, irányítója is az emberek cselekvéseinek, a világgal fennálló kapcsolatuknak:

1. tárgy + érzékszerv = tudatosság (SN ii,73; SN iv, 86),
2. tudat + érzékszerv = tárgy (Dhp v. 1 ; SN i, 39; AN ii, 177).

A teljes érzékelési folyamatban az „eredmény” – akár a tárgy, akár a tudatosság – egyben aktív és teremtő előfeltétel is:

„A szemtől és formától feltételezve a látástudatosság keletkezik; a három találkozása az érzékelés; az érzékeléstől feltételezett az érzés; az érzéstől feltételezett a szomj; a szomjtól feltételezett a ragaszkodás; a ragaszkodástól feltételezett a létesülés; a létesüléstől feltételezett a születés; a születéstől feltételezve az öregség és a halál, a bánat, a siránkozás, a szenvedés, a szomorúság és a kétségbeesés jön létre. Ez a világ keletkezése.” (*Cakkhum ca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhu-*

viññāṇani; tiṇṇam saṅgati phasso; phassapaccayā vedanā; vedanā-paccayā taṇhā; taṇhāpaccayā upādānam; upādānapaccayā bhavo; bhavapaccayā jāti; jātipaccayā jarāmaraṇani sokaparidevadukkhado-manassupāyāsā sambhavanti. Ayaṃ lokassa samudayo.) (SN ii, 73)

Mindennek nemtudása, különösen egy állandó, biztos ponthoz való hiábavaló ragaszkodás szomja, továbbá a kellemes utáni folytonos vágyódás, és a kellemetlen elkerülésére tett erőfeszítések végül is létezésünket a születéstől kezdve az öregségen és betegségeken át a halálig szenvedéstelivé teszik (SN v, 420).

A Buddha szerint azonban a szenvedés ilyen egyetemes érvényének nem kell kiúttalansághoz, valamiféle egyetemes világfájdalommal teli pesszimizmushoz vezetnie. Inkább kiindulópont lehet a szenvedéstől való megszabadulás útjára lépéshez, mert lehetővé teszi a szenvedés természetének megértését, ami nélkül annak meghaladása sem történhet meg. Feltárja, hogy a létezés összes formája keletkezésnek és elmúlásnak alávetett, tehát valamilyen módon készített (*saṅkhāra*), egyfajta hiányosság, elégtelenség, azaz „szenvedés” (*dukkha*), mert „állandótlan” (*anicca*) és szubsztancia nélküli, „önmagátlan” (*anattā*). Mivel a világ azonos az emberi tapasztalás világával, ezért a szenvedéstől való megszabadulás lehetősége ugyanott található meg, ahol a szenvedés:

„Azt mondom, testvér, nem lehetséges gyalog a világ végét megismerni, meglátni, elérni, ahol sem születés, sem öregség, sem halál nincs, sem elmúlás, sem keletkezés. Viszont azt is mondom testvér, a világ végének elérése nélkül sem lehet a szenvedésnek véget vetni. Azt mondom testvér, éppen ebben az ölnyi nagyságú, észleléssel és tudattal ellátott testben van a világ, a világ keletkezése, a világ vége és a világ végéhez vezető út.” (*Attha kho, āvuso, na jāyati na jīyati na mīyati na cavati na uppajjati, nāhaṃ taṃ gamanena lokassa antaṃ nāteyyaṃi daṭṭheyyaṃi patteyyaṃi 'ti vadāmi. Na cāhaṃ, āvuso, appatvā va*

lokassa antaṃ dukkhassa antakiriyaṃ vadāmi. Api cāhaṃ, āvuso, imasmiṃyeva byāmaṃmatte kaḷevare sasaññiṃhi samanke lokāṃ ca paññāpemi lokasamudayaṃ ca lokanirodhaṃ ca lokanirodhagāminiṃ ca paṭipadaṃ ti.) (AN ii, 48)

A szenvedéstől való megszabadulás, a kialvás (*nibbāna*) elérésével nem szűnik meg a valóság, hanem éppen ellenkezőleg, csak akkor lesz ténylegesen olyannak megtapasztalható, „amint az van” (*yathābhūtaṃ*), azaz mint elégtelen-szenvedő, állandótlán és szubsztancianélküli-önmagátlan (SN iii, 13-14; SN iv, 43-45). Ebből következően a valóság alapvetően kétféle módon tapasztalható meg, egyfelől a megszabadulás előtt kötődések, ragaszkodások, szenvedések, késztetettségek „világaként”, másfelől a kialvást elérve az ezektől való mentességként, késztetésnélküliségként. A késztetettségek világa a keletkezések és elmúlások miatt állandótlán, ezért elégtelen-szenvedő, és így a változások közepette változatlanul megmaradó szubsztanciát nélkülöző, önmagátlan. Ezzel szemben a késztetettségektől mentesség, a kialvás nem állandótlán, de nem azért, mert az állandóság vagy az öröklét birodalma lenne, hanem azért, mert mentes a keletkezéstől és az elmúlástól éppúgy, mint attól a késztetettségek világára jellemző sajátosságtól, hogy a ragaszkodások következtében a dolgok időben folytonosnak, a múltban, a jelenben és a jövőben változatlan entitásnak tapasztalhatók, azaz mentes az idő múlta, jelenre és jövőre osztott lineáris folytonosságától. Időn kívüli, amennyiben nem más, mint a dolgok tapasztalása a jelen itt-és-mostjában. A keletkezéstől és elmúlástól mentes, késztetettségnélküli „világ” ezért nem is elégtelen és szenvedő. Ugyanakkor mivel nem is örök, állandó és változatlan, ezért egyben szubsztancianélküli is. Tehát a késztetett és a késztetésnélküli egyetlen közös jellegzetessége szubsztancianélküliségük. Más szóval a valóság egészét úgy lehet jellemezni, hogy szubsztancianélküli vagy önmagátlan (*anattā*), míg ezen belül a szenvedések világa három ismertetőjeggyel írható le (*anicca, dukkha, anattā*).

A valóság három ismertetőjegyét (*tilakkhaṇa*) a Buddha a következőképpen foglalja össze:

„Minden késztetett állandótlán, (*sabbe saṅkhārā aniccā*,
minden késztetett szenvedő, *sabbe saṅkhārā dukkhā*,
minden valóságos önmagátlan.” *sabbe dhammā anattā*.)
(AN i, 286; Dh p. v. 277-279)

Feltűnő e megfogalmazásban, hogy minden szava több értelmet hordoz, és egyaránt vonatkozik az úgynevezett „szubjektív” és „objektív” oldalra. A *sabbe* („minden”) kifejezheti azt az egészet, ami az emberi tapasztalás világának összessége, és utalhat valamennyi ettől függetlenül létező „objektív” létezőre is. A *dukkha* jelentheti az ember testi, lelki szenvedéseit és ragaszkodásokba rögzültségét, vagy általában minden létezés fogyatékoságát, elégtelenségét, az állandótlanság miatti tökéletlenségét. Az *anattā* értelme egyaránt tartalmazza az önálló, változatlan egyéni személyiség létének hiányát, és egyetemlegesen mindenféle szubsztancialitás hiányát. A *saṅkhāra* jelezheti a „belső” pszichikai, tudati ösztönzőerőket, indítékokat, késztetéseket, vagy bármely „külső” létező más létezőktől függését, az általuk való késztetettséget, a dolgok közötti viszonyokat, viszonylatrendszereket. Végül a *dhamma* kifejezés ugyanúgy vonatkozhat az emberi tudat tartalmaira, tárgyaira, mint a „külső” tárgyi-dologi világra, sőt legátfogóbban a késztetettre és a késztetésnélküli-re is. Ez utóbbi használatában a szó egyszerűen „valóság”-ot, „valóságos”-at jelent, hiszen összefoglalóan a lehetséges valóságok mindegyikét jelöli. Tehát amíg a *saṅkhāra* csak az újrászületések létforgatagának világát jelöli, addig a *dhamma* ezen kívül a nem késztetett kialvást (*nibbāna*) is jelenti.

A *dhamma* (szanszkrit: *dharma*) jelentéstartománya azonban már a Buddhánál olyan sokrétű, hogy nyugati nyelvekre nem lehet egyetlen szóval lefordítani, emellett a különböző későbbi tanításokban is gyakran más és más értelmeket kap.

A szó etimológiailag a \sqrt{dhr} „tart, hordoz” származéka. A Buddhánál kifejezheti a valóságot, mindazt, ami valóságos, jelölheti a világ rendjét, a természeti jelenségeket, a tudati eseményeket és tartalmakat, a valóság természetét bemutató Tant, a valóságnak megfelelő igazságot, vagy az igazságosságot, a jogot, a törvényt, az igazságosság, tisztességesség és erkölcsösség magatartásformáit, az erkölcsi előírásokat és szabályokat, a szokásokat, a minőséget, a tulajdonságot, az értéket, az eszméket és elveket.⁴

A sokféle jelentés áttekinthetőbbé válik annak figyelembe vételével, hogy a *dhamma* szó többes számban az egyedileg elkülönült tényezők sokaságát fejezi ki, míg egyes számban azok általános, közös sajátosságait hangsúlyozza:

1. A *dhammā* (többes szám) egyrészt a tapasztalás tényeit, az eseményeket, a jelenségeket, a dolgokat, valamint kész-tetettséget, feltételektől függően keletkezett voltukat jelöli.
2. A *dhamma* (egyes szám) ehhez kapcsolódóan az ilyen egyedi tényeken és viszonylataikon túli, általános érvényű tan, elv, törvényszerűség megfogalmazását adja, mint például a feltételektől függő keletkezés törvényszerűsége és tana.
3. A *dhammā* másrészt a dolgok, események üdvös vagy káros eredményei közül az üdvösekre, a kedvezőkre, a

4 A *dhamma* szó kánoni előfordulásait, jelentéseit többen is számbavették és tipizálták. Közülük a legjelentősebbek közé tartoznak: Magdalene és Wilhelm Geiger munkája, amelyben a kifejezés több mint hatvan jelentését gyűjtötték össze (*Pāli Dhamma*. Munich, 1921); Th. Stcherbatsky írása a szarvástiváda tanok alapján (*The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word „Dharma”*. Royal Asiatic Society, London, 1923.); A. K. Warder többször átértékelt álláspontja (*Introduction to Pāli*. PTS, 1963; *Indian Buddhism*. Delhi, 1970, és második kiadása: Delhi, 1980; *Dharmas and Data*. Journal of Indian Philosophy, Vol. 1, No.3, 1971, pp. 272-295.); a Warder nyomdokain járó F. Watanabe (*Philosophy and its Development in the Nikāyas and Abhidhamma*. Delhi, 1983.); D. J. Kalupahana nézete („*Dhamma*”. Encyclopaedia of Buddhism, Vol. IV, fasc. 4. 1989, pp. 438-453.).

helyénvalókra utal, amivel szemben áll a negatív értékű *a-dhammā*.

4. A *dhamma* ezzel kapcsolatban az egyetemes érvényű morális elv, a tisztességes, az igaz, aminek ellentettje az *a-dhamma*.

(Kalupahana 1989)

A Buddha olyan következetesen vitte végig a valóság dinamikus értelmezését, hogy – az indiai gondolkodás történetében egyedülállóan – szkepticizmus nélkül elutasított minden törekvést, amely valamiféle szubsztanciát vagy abszolútumot, felsőbb realitást keres.

Őt megelőzően a Védákban szerepel az *ātman* („önmagam”) kifejezés, amely azonos a légzéssel, így az étellel, a lélekkel és végül a metafizikai szubsztanciával, a magánvalóval (RV. X, 97, 11; AV. X, 8, 44). A Bráhmanák az *ātman*t már a legfelsőbb létezővel, a brahmannel azonosítják (ŚBr. XIV), miként az Upanisadok is (BUp. IV, 4, 5; ChUp. III, 14), amelyek hozzáteszik, hogy az *ātman* nem hal meg, nem szomorú (ChUp. VIII, 7, 1), az az igazság és elpusztíthatatlan, nem öregszik, nem szenvedő, nem éhező, nem szomjazó (ChUp. VIII, 1, 5; VIII, 3, 4). A nemtudás az *ātman* nem ismerése, ezért a feladat tudni azt, mi az *ātman* és mi nem az (BUp. II, 3; II, 4, 5). Az *ātman*t megismerő tudja: „Én ez vagyok!” (*Ayam asmi!*) – és ezzel hatalmat szerez a világ fölött (BUp. IV, 4, 12-13). A brahman teljes kibontakozása a Törvény (*dharma*), a Törvény pedig nem más, mint az igazság (BUp. I, 4, 14), ezért az igazság, illetve a *dharma* azonos az *ātman*nal (BUp. II, 5, 11).

A Buddha álláspontja szerint a *dhamma* (szanszkrit: *dharma*) nem más, mint önmagatlanság, *anattā* (szanszkrit: *an-ātman*). Már a második nagy előadásában felhívja a figyelmet arra, hogy egy önálló önmagam (páli: *attā*, szanszkrit: *ātman*) léte esetén lennie kellene valaminek, ami nem betegszik meg, nem szenved és állandó, azonban ilyet találni nem lehet, hiszen minden állandótlan (*anicca*), ezért elégtelen-szenvedő (*dukkha*), így mindenről csak az mondható: „Ez nem az

enyém, ez nem én vagyok, ez nem az én önmagam.” (*N’etari mama, n’eso’ham asmi, n’eso me attā.*) (SN iii, 67)

A Buddha e gondolatai mindazon nézetek kritikáját adják, amelyek valamilyen végső realitást neveznek meg, legyen az akár a bráhmánizmus, a materializmus, az ádzsivikák véleménye vagy a dzsainizmus, illetve bármilyen későbbi nézetrendszer. Ennek ellenére még magában a buddhizmusban is megjelent ez a Buddha által bírált szemlélet, sőt minden későbbi buddhista iskola legjellegzetesebb vonásává vált. Az ehhez vezető kezdeti lépések szervesen kapcsolódnak az abhidhammikus valóság-tan, a *dhamma*-tan kialakulásához, fejlődéséhez, de egy felsőbb realitás keresése több szálon is elindult.⁵

A Buddha Tanának helyes értelmezésére irányuló törekvések tovább fejlesztették a tanítások rendszerezésének, osztályozásának, elemzésének és magyarázatának módszereit, így a *khandhák*, *āyatanák* és *dhātuk* tényezőinek részletesebb vizsgálatával a tapasztalati valóság elemi részeiig jutottak el, amelyeket a *dhamma* szóval jelöltek. E kifejezés így a korábbiaktól eltérő új jelentést kapott, azonban alapvetően megőrizte, sőt fel is erősítette a szó két legjelentősebb tartalmát:

1. az önmagátlanság tanának igazolását, csak most egyúttal egyértelműen pozitív választ is ad arra a kérdésre, hogy az „önmagam” helyett mi az, ami valóban létezik;

⁵ A felsőbb realitás keresése többek között a buddhizmuson kívüli hatások nyomán a buddhizmus négy főbb változásával jellemezhető:

1. A Buddha természetfelettségének hangsúlyozásával, kultuszainak kialakulásával.
2. Az istenek és a megvilágosodás lényegűek (*bodhisattva*) iránti személyes odaadó szeretet (*bhakti*), valamint e lények kultuszainak létrejöttével.
3. A meditáció azon eljárásának előtérbe kerülésével, amely egy felsőbb realitással (lényvel, tudattal, fényvel, ürességgel) való egyesülést célozza.
4. Filozófiailag egy végső vagy felsőbb realitás (*dhamma/dharma*, tudat, üresség) megfogalmazásával.

2. üdvöztani szerepüket, azaz az üdvös vagy káros következményekhez vezető tettek (páli: *kamma*; szanszkrit: *karma*) tanából kiindulva annak tudatosítását, hogy tapasztalati tényeink közül melyek a megvilágosodáshoz vezető üdvösek és melyek a károsak, ezért most a *dhammákat* üdvösekre, károsakra és egyikhez sem tartozókra osztják fel.

Az üdvöztan megnövekedett szerepét mutatja a Buddha legendájának kialakítása, személyének mitizálása és a köréje kialakított kultusz is. E kultusz a Buddha személyét – különösen a lókóttaravádinok körében – eleinte csupán világfölvétivé tette, később azonban a mahájánában a buddhaság, a megvilágosodottság megszemélyesített és örökké létező képviselőjévé változtatta. E változási folyamat már a kezdetén megerősítette a Buddha iránti személyes szeretetet, ilyen értelemben a hozzá való személyes viszonyt.

Feltételezhetően a személyesség e megnövekedett jelentősége is szerepet játszott abban, hogy néhányan a Buddha és a korai buddhizmus *anattā* nézetét túlságosan személytelennek találták, ezen kívül megoldandó feladatnak látták e nézet és az újraszületés tana összeegyeztetését, az emlékezés problémáját, illetve az öt halmaz közötti kapcsolat kérdését. Az utóbbi felvetésekre az idők során iskolánként eltérő megoldások születtek. Az egyik választ a pudgalavádinok fogalmazták meg, akik szerint a személy (szanszkrit: *pudgala*; páli: *puggala*) reálisan létező (*saccikattha*), nem azonos az öt halmazzal, de nem is különbözik attól, így tehát felsőbb értelemben (*paramattha*) tudható és értelmezhető (Kvu I, 1 ff.).

A théraváda iskola e nézettel vitatkozva arra a megállapításra jut, amely szerint nem a személy az, ami reálisan és felsőbb értelemben létezik, hanem a személyiség tévképzetet alkotó halmazok, vagy még inkább a *dhammák*. A *dhamma* szó e szemléletben a korábbi tartalmakat is megőrizve ismét új értelmet nyer, amennyiben most már az empirikus létezés elemzésének végső határát reprezentálja, mint:

1. felsőbb értelemben vett, vagyis magasabb tudással, elemzéssel megismerhető,
2. reális, azaz empirikusan létező,
3. végső, tehát tovább nem redukálható valóságseleket.

A valóságselekek felsőbb realitásként kezelésével immár megszületik a *dhamma*-tan, amely eleinte a főbb vonásokat tekintve minden abhidharmikus–abhidharmikus álláspontban azonos. A valóság-tan fejlődésében az hoz újabb fordulatot, hogy a szarvásztiivádinok megfogalmazzák a mindhárom időben – múltban, jelenben és jövőben – valóságos *dharmák* tanát. Különbséget tesznek a *dharmák*nak a jelenben érzékszervekkel megtapasztható aktuális megjelenése (létezése) és mindhárom időben fennmaradó potenciális lényegisége (valóságossága) között. A *dharmák* aktuális megjelenésükben állandótlanak, folytonos változásnak kitettek, pillanatnyi létűek, valóságos lényegiségük, öntermészetük (szanszkrit: *svabhāva*)⁶ azonban akkor is hat a jelen pillanatban (tehát valóságos), ha a *dharmák* már vagy még nem léteznek, ennél fogva az öntermészet nem más, mint a felsőbb értelemben vett létezés (szanszkrit: *paramārtha-sat*). Mindezzel módosul a *dharma* definíciója, amely most etimologizálva azt tekinti *dharmának*, ami öntermészetét hordozza.

E nézetek két ponton is lényegi változást hoznak a valóság-tanban:

1. a *svabhāva* három időbelisége részben megkérdőjelezi a valóságselekek empirikus alapját, és értelmezésüket metafizikai síkra tolja, ugyanakkor
2. a *svabhāva* gondolata radikális pluralizmushoz vezet, amikor az egyes valóságselekek teljesen zártak, egymástól különválasztottak.

⁶ Addig a páli *sabhāva* kifejezés csak néhány helyen fordul elő, de sehol sem a szarvásztiivádinok által használt érelemben (Vinaya, Apadāna, Paṭi-sambhidāmagga, Milindapaṇha, Peṭakopadesa, Nettipakarāṇa).

A théraváda gondolkodás egészen az i.sz. 5. századig mentes maradt e nézetek hatásától, akkor azonban Buddhaghósa látszólag szó szerint a szarvásztiiváda definíciót veszi át, és a *dhammák* meghatározásába bevezeti az öntermészet (páli: *sabhāva*) fogalmát: „Az öntermészetüket hordozók a valóságselekek” (*Sabhāvadharanato dhammā.*) (Asl 40) A théraváda azonban nem fogadja el az öntermészetet potenciálisként, minden időben valóságosként értelmező szarvásztiiváda nézetet, a létezés és a valóságosság megkülönböztetését, és annak fentebb említett két következményét. Az öntermészet (*sabhāva*) és a valóságselem (*dhamma*) kettősségét elutasítva azt hangsúlyozza, hogy nincsen külön „hordozott” és „hordozó”, illetve nincs a valóságselekek mögött valamiféle felsőbb valóság, mert szerintük a valóság egyben aktuális létezés, a valóságselekek aktuális megjelenése egyúttal viszonyaik és öntermészetük megjelenése is: „Saját öntermészetüket hordozzák, ezért valóságselekek. Vagy feltételek által hordozottak, vagy öntermészetük szerint hordozottak, ezért valóságselekek.” (*Attano pana sabhāvāni dhārentī ti dhammā. Dhāriyanti vā pacca-yehi dhāriyanti vā yathā sabhāvato ti dhammā.*) (Asl 39) A *sabhāva* és a *dhamma* ebben az értelemben megegyeznek, szinonimák: „A valóságselekek az öntermészetek.” (*Dhammā ti sabhāvā.*) (Vism 293)

Buddhaghósa hasonló értelmezést ad a szarvásztiivádinok *dharmára* vonatkozó definíciójának egy másik vonásáról is, amely szerint valóságselem az, ami önjegyét „hordozza”. A théraváda kommentátor szerint a valóságselem, az öntermészet és az önjegy azonosak: „Önmaguk jegyét hordozzák, ezért valóságselekek.” (*Attano lakkhāṇāni dhārentīti dhammā.*) (Vism 481; Svīn 45) Buddhadatta, Buddhaghósa kortársa, ezen túl a théraváda ismeretelmélet szerves részévé teszi azt a már Buddhaghószánál felmerült (Spk ii, 291; Spk iii, 181) gondolatot is, hogy a valóságselekek önjeggyel és általános jeggyel rendelkeznek (Abhvī v. 633), sőt a 12. századi kommentátor, Szumangala, már a szarvásztiivádinokéval szó szerint megegyezően definiálja a *dhamma* fogalmát:

„Öntermészeti és általános jegyüket hordozzák, ezért valóságselemek.” (*Sabhāva-sāmāñña-lakkhaṇaṃ dhārentīti dhammā.*) (Abhv 11) Ez az egyezés azonban továbbra is látszólagos. A szarvásztiবাদinok szerint a *dharmák* potenciális öntermészete és aktuális megjelenése – avagy jegye – között különbség van, amennyiben az előbbi a jelenségek közötti folytonosságot képviseli, az utóbbi pedig különbségeiket és érzékelhetőségüket. A théraváda ezzel szemben úgy véli: ahogyan a valóságselem (*dhamma*) és az öntermészet (*sabhāva*) megkülönböztetése kizárólag ismeretelméleti eljárás, ugyanúgy az önjegy és az általános jegy sem kezelhető a valóságselemtől különböző, pusztán csak „hordozott” jellegzetességként. Például a föld elem csak reá jellemző önjegye a szilárdság, általános jegye a más anyagi-formai tényezőkre is érvényes formáltság, de nem a föld hordozza a szilárdságot és a formáltságot, mert a föld nem más, mint maguk ezek a tulajdonságok, ismertetőjegyek. A valóságselemek viszonyaiktól, létezésük feltételeitől aktuálisan ugyanígy elválaszthatatlanok.

Az említettekén túl a szarvásztiবাদá és a théraváda valóság-tanban a tizenkét érzékelési alap tényezőit megőrizve, de az öt halmaz alkotóit tovább elemezve a valóság szerkezeti leírásának új formája jött létre. A két iskola között viszont itt is lényeges különbség látható a valóságselemek csoportosítása, osztályozása terén, illetve abban a kérdésben, mit is tekintenek valóságselemnek.

A szarvásztiবাদinok az összesen 75 *dharmát* öt főbb csoportba rendezték, a 11 forma (*rūpa*), az egyetlen tudat (*citta*), a 46 tudathoz társuló (*citta-saṃprayukta*), a 14 tudattól elválasztott (*citta-viprayukta*) és a 3 nem készített (*asaṃskṛtam*) elem csoportjaira. A théravádinok ezek közül számosat nem tekintettek valóságselemnek, de korábbi saját osztályozási szempontjaikat módosítva, valóság-tanukat immár véglegessé téve, a 170 *dhammát* négy főbb osztályba sorolták: a 89 tudatalapot (*citta*), az 52 tudattényező (*ceṭasika*), a 28 forma (*rūpa*) és a nem készített kialvás (*nibbāna*) csoportjaira.

A sautrántika iskola ismeretelméleti oldalról bírálta a szarvásztiবাদinok *dharmá*-tanát, amikor a *dharmákról* kijelentette, hogy azok nem három időben, hanem mindig csak egyetlen pillanatnyi ideig léteznek, és közülük számos nem is valóságos, csupán fogalmi konstrukció, pusztán névlegesen létező; ezért a ténylegesen létező valóságselemek számát mintegy negyvenre redukálta. E gondolatok hatására a théravádin Dhammapála az önjegy (*salakkhaṇa*) és az általános jegy (*sāmāñña-lakkhaṇa*) ismeretelméleti megkülönböztetésének jelentőségét azzal hangsúlyozza, hogy az előbbit érzékszervvel felfogható tapasztalati, érzékeléssel megismerhető valóságnak tekinti, az utóbbit viszont tudati működés eredményének, következtetés által megismerhetőnek (DNAT 191–192).

A théraváda irányzatban a *dhammáknak* végül is alapvetően két fő jellegzetességük van: a gondolkodás, a tudati viszonyulás tárgyai, miközben maga a gondolkodás, a tudat is tárgy e viszonyban. Összességében tehát a *dhammák*:

1. Nem azonosak valamiféle tudattól független tárgyi-dologi világgal, mert a *dhammák* nagy részét éppen a tudat állapotai és tartalmai teszik ki;
2. Nem azonosak az empirikusan érzékelhető tárgyi vagy tudati jelenségvilággal, mert a realitás az érzékszervi tapasztalhatóságon túl az öntermészetet jelenti;
3. Nem empirikusan érzékelhetetlen lényegiségek, mert az érzékszervi tapasztalásnak is tárgyai;
4. Nem a tudat pusztá teremtényei, fogalmi konstrukciói, mert a tudati reflexiótól függetlenül is léteznek.

A korai buddhista iskolák abhidharmikus nézetei és vitái a felsőbb realitás keresésének első szakaszát jelentik a buddhizmuson belül. A következő szakaszban a mahájána buddhizmus iskolái alapvetően szakítanak az addigi hagyománnyal, és végső, magasabb realitásként valamilyen abszolútumot, minden létező közös lényegiségét nevezik meg. Azt állítják,

hogy mindaz, amit a *dharm*-tan valóságként leír, pusztán látszat:

1. Első szövegek az i.e. 1. századtól mindenekelőtt azt hangoztatják, hogy a *dharmáknak* nincsen egyedi öntermészetük (*svabhāva*), így tehát üresek (*śūnya*), ezzel közös lényegiségük az üresség (*śūnyatā*). A valóságelemek (*dharm*), mint egyes elkülönült entitások, voltaképpen nem valóságosak, az egyetlen felsőbb realitás a közös lényegiségük, ezért az üresség a tényleges valóságosság (*dharmatā*). Ugyanígy a világ tartománya (*loka-dhātu*) látszólagos, viszont az abszolút valóság tartománya (*dharmadhātu*) realitás. Hasonló a helyzet magával a Buddhával is: nem földi forma-teste (*rūpa-kāya*), hanem a minden buddhában közös és az abszolútummal azonos valóság-teste (*dharmakāya*) az igazi lényege.
2. Az i.sz. 3–4. századtól a mahájánában a jógácsára („a jóga útjának követője”) filozófiája már azt a véleményt fogalmazza meg, amely szerint a *dharmák*, az ember és a tárgyi világ (ahogyan a számunkra adottak) pusztán tudati konstrukciók, végső realitásnak ezért – szemben az ürességet megnevező madhjamaka filozófiával – a tiszta, abszolút tudatot (*citta*), vagy más néven a raktározó tudatot (*ālayavijñāna*) tekinti.

4. Kontinuitás és diszkontinuitás. Az okság, a tér és az idő kérdései

A Buddha abszolútum ellenessége egyben a valóság statikus értelmezéseinek elutasítását is jelentette. Statikusak a másik érvényességét kizáró, egymással szemben álló nézetek, mint például a létezés (*atthitā*) és nem létezés (*natthitā*), a minden van (*sabbam atthi*) és a minden nincs (*sabbam n’atthi*), a minden egységes (*sabbam ekattam*) és a minden sokféle (*sabbam puthuttam*) álláspontjai. Az ilyen szélsőségekbe merevedett felfogásokat annak belátása oldhatja, hogy a világ folytonosan keletkezik és elmúlik, és a dolgok csak egymást feltételezve létezhetnek (SN ii, 17; SN ii, 77). A valóság dinamikus természetét tehát csak az önmagátlanság dinamikus megfogalmazása adhatja vissza.

A Buddha az önmagátlanság gondolatát kétféle megközelítésben fejtette ki. Egyrészt a valóság strukturális elemzésével (*khandhák*, *āyatanák* és *dhātuk*), másrészt funkcionális leírással, azaz a készített világot létrehozó és alkotó tényezők feltételes viszonyainak, a függő keletkezésnek (*paṭiccasamuppāda*) megmutatásával. A függő keletkezést több téma kapcsán is megemlítette, így például a tudatlanság (*avijjā*), a léthez kötő szomj (*taṇhā*), vagy a tudással való megszabadulás feltételeiről szólva (AN v, 113-119), a káros tudatállapotok (AN i, 82-83), a vágy és a gyűlölet, a téves és a helyes nézet keletkezésének feltételeit feltárva (AN i, 87) stb. A későbbiekben a Buddha által gyakran elmondott tizenkét tagú függő keletkezés tanát fogadták el „klasszikusnak”:

1. a tudatlanság (*avijjā*) feltétele a késztetéseknek,
2. a késztetések (*saṅkhārā*) feltételei az érzékelési tudatosságnak,

3. az érzékelési tudatosság (*viññāṇa*) feltétele a név és formának,
4. a név és forma (*nāmarūpa*) feltétele az érzékelés hat alapjának,
5. az érzékelés hat alapja (*saḷāyatana*) feltételei az érzékelésnek,
6. az érzékelés (*phassa*) feltétele az érzésnek,
7. az érzés (*vedanā*) feltétele a szomjnak,
8. a szomj (*taṇhā*) feltétele a ragaszkodásnak,
9. a ragaszkodás (*upādāna*) feltétele a létesülésnek,
10. a létesülés (*bhava*) feltétele a születésnek,
11. a születés (*jāti*) feltétele az
12. öregségnek és halálnak (*jarā-maraṇa*).

A Buddha strukturális és funkcionális elemzései az önmagatlanságról kérdéseket vetettek fel követői számára, akik e tanokat ugyan meg kívánták őrizni, de kifejtésére már nem találtak elegendőnek a halmazok, az érzékelési alapok és tartományok eszméit, hanem végső valóságselemeket kerestek. Ennek következtében minél különállóbb elemekre bontva értelmezték strukturálisan a valóságot a *dhanna/dharma*-tanál, annál inkább problémává vált annak funkcionális megragadása, vagyis a személyiség egységének és időbeli folytonosságának, valamint egyáltalán a valóságselemek közötti térbeli és időbeli kapcsolatoknak, viszonylatoknak, az okoknak és a feltételeknek a megmagyarázása.

Ezzel kapcsolatban a buddhista iskoláknak az egyénre, a személyre vonatkozó megoldási kísérletei közül a legtávolabbi az eredeti tanoktól a pudgalavádinok álláspontja volt a személy önálló létéről. Tanításukat a többi iskola elvetette ugyan, de a felmerült kérdésre immár nekik is választ kellett adniuk.

A szarvásztrivádinok egymástól teljesen elkülönült entitásokként értelmezett *dharmái* között a kapcsolat csak mesterkélt és külsődleges lehet, amit a személy esetében az egyes tudati jelenségek sokaságának tudat-talaja (*citta-bhūmi*)

hivatott megteremteni, időbeli kapcsolataikat pedig a tudat folyamatossága (*citta-santāna*) hozza létre. Az egyén cselekedetei (*karma*) lehetnek megnyilvánultak, tudhatók (*vijñapti*) és megnyilvánulatlanok, nem tudhatók (*avijñapti*). Az okként ható cselekedetek (*karma*) és okozataik között a fizikailag ténylegesen is létező meg nem nyilvánult a közvetítő. Ugyancsak reálisan létező a halál és az újraszületés közötti köztes lét (*antarābhava*) és szellemlénye (*gandharva*), aki az újraszületéskor az anya méhébe lép.

A szautrántikák az előző iskolát bírálva csak a jelenségek pillanatnyi létét ismerik el, így szerintük a folytonosságot nem valamilyen reálisan meglevő potencialitás képviseli. Az egyes cselekedeteknek csak a megnyilvánult formája létezik, ezek azonban mint magok (*bija*) pillanatnyi idő alatt keletkeznek és megszűnnek, miközben a pillanatnyi létrejövésük és elmúlásuk egymásra következő folytonos áramlásá (*santati*) válik. Az egyes megnyilvánulások közötti okosági kapocs hatására az áramlás pillanatról pillanatra fokozatosan megváltozik, amíg az utolsó mag végső okozatá nem válik.

A théravádinok a kontinuitás és a diszkontinuitás módszereit egyszerre alkalmazva éppúgy beszélnek a tudat folyamatosságáról (*santāna*), mint a pillanatnyi jelenségek egymásra következőséből keletkező folytonosságról (*santati*). A születéstől a halálig terjedő időszak tudati folyamatosságát létfolyamnak (*bhavaṅga*) nevezik, ami az elme mindenféle tudati aktivitás nélküli alapállapota, ezt azonban a pillanatnyi tudati események sorozatának folytonossága minduntalan megzavarja.

A többi buddhista iskola e témához kapcsolódó nézetei közül kiemelhető a mahászamghikák elképzelése egy gyökér (*mūla*) tudatról, ahol a tettek következményei beérnek, a szaukrántivádinok és a dárstántikák feltételezése egyfajta szubtilis tudat folytonosságáról, és a mahászszakák tanítása a személyiséget alkotó öt halmaz három szintjéről, a pillanatnyi, az élethossznyi és a megvilágosodásig tartó fajtájáról.

A mahájána irányzatán belül a jógácsára – más néven vidnyánaváda („tudat-tan”) vagy csittamátra („csak tudat”) – a személyiség egységének és a tudat folytonosságának kérdését a fentebb idézett nézetek hatására a káros befolyásokat is hordozó, de azoktól megtisztulni képes raktározó tudat (*ālaya-vijñāna*) segítségével kívánja megválaszolni, amely tudatot egyben abszolútnak is tekinti.

A személyiség alkotóelemeinek viszonya, a tudati folytonosság és a tettek következményei közötti kapcsolat kérdéseire adott válaszok, valójában a *dharm*-tan *karma*-tanként való megfogalmazását jelentették, a *dharmák* viszonylatának problémája azonban ezzel nem merült ki.

A valóság tényezői közötti feltételes viszonyok Buddha által adott leírását tanítványai két ponton is újraértelmezték. Egyrészt a *karma*-tanhoz kapcsolódóan a függő keletkezés tizenkét tagú láncolatát három életre, vagy három időre kiterjedőnek fogták fel, amikor a tudatlanság és a késztetések az elmúlt élet hatóerői, a születés, valamint az öregség és a halál a következő élet eseményei, míg a jelenhez az érzékelési tudatossággal kezdődő és a létesüléssel végződő nyolc tag tartozik. Ez a felosztás arra is magyarázatul kívánt szolgálni, hogy a Buddha beszédeiben a szenvedés keletkezésének alapfeltételeként miért egyszer a szomj, másszor a tudatlanság fordul elő. Eszerint a tudatlanság a múltból a jelenbe lépés, a szomj pedig a jelenből a jövőbe lépés kezdete (Vim XI, 1; Vism 578).

Másrészt a Felsőbb Tan követői kidolgozták a feltételes viszonyok általánosabb rendszerét. Ez kezdetekben csak annak elengedhetetlen ismeretét jelentette a gyakorló számára, hogy milyen feltételei vannak a káros vagy üdvös tudatállapotok létrejöttének, a későbbiekben azonban, ezen túlmenően, szándéka szerint a késztetett valóságselemek összes lehetséges kapcsolatát fel kívánta tárni. E kapcsolatok hálóját a legátfogóbban a théravádinok fogalmazták meg a huszonnégy feltétel (*paccaya*) részletes elemzésével. A feltételek között vannak egyidejűek, megelőzők, következők, elválasztók stb.

Egy részük magában foglalja az ok-okozati (*hetu-phala*) viszonyt is, de többségük nem fogható fel egyirányú, közvetlen ok-okozati kapcsolatnak, hanem inkább egy esemény megtörténéseinek elengedhetetlen, kölcsönösségen alapuló körülményeit adják meg.

A szarvászttivádinok elfogadják a feltételek tanát, viszont azt az öntermészet (*svabhāva*) elve alapján fejtik ki. Mivel szerintük a *dharmák* tényleges valóságát potenciális öntermészetük képviseli, ezért létük oka önmagukban van, tehát különböznek feltételes viszonyaiktól. Ugyanakkor az ily módon külsődlegessé váló feltételek is csupán alapjai az aktuális hatásnak, a működésnek, azaz a feltétel és a működés két eltérő dolog. Ebből következően a szarvászttivádinok a feltételekről (szanszkrit: *pratyaya*) szóló tanítást új gondolatként az ok-okozati (*hetu-phala*) kapcsolatok önálló kifejtésével egészítik ki, így négy feltételről, hat okról és öt okozatról szólnak.

Amint az látható volt, a théraváda irányzat az okság kérdését eleinte egyrészt üdváni kereteken belül értelmezte, vagyis a hat gyökérok – a zavarodottság (*moha*), a mohóság (*lobha*), a gyűlölködés (*dosa*), a zavarodottságtól való mentesség (*amoha*), a mohóságtól való mentesség (*alobha*) és a gyűlöletmentesség (*adosa*) – káros vagy üdvös eredményt hozó hatásaként, másrészt pedig a függő viszonylatok általános rendszerében bennefoglalt tartalomként. A későbbiekben az okok és feltételek viszonyát részletesebben is megfogalmazzák. Ennek során mindenekelőtt a függő keletkezés tizenkét tagú láncolatát vizsgálják, először ok-okozat-következmény, azután ok-feltétel-visszahatás-következmény szerint taglalva.

Az első esetben a tudatlanság, a késztetések, a szomj és a ragaszkodás okok (*hetu*), az érzékelési tudatosság, a név és forma, az érzékelés hat alapja, az érzékelés és az érzés okozatok (*phala*), míg a létesülés, a születés, az öregség és halál következmények (*nissanda*). A második felosztás szerint a tudatlanság és a szomj, a késztetések és a ragaszkodás okok (*hetu*), viszont az érzékelési tudatosság feltétele a név és

formának, a név és forma pedig az érzékelés hat alapjának, így az érzékelésnek és az érzésnek is feltétele (*paccaya*). Végül a létesülés már visszahatás (*vipāka*), a születés, az öregség és halál meg következmény (*nissanda*) (Pe 100). Ezekon kívül a függő keletkezés a Négy Nemes Igazságot is kibontja, hiszen rámutat arra, mi a szenvedés (*dukkha*) és mi a szenvedés keletkezése (*dukkha samudaya*), ezeknek ismeretében azután a szenvedés megszüntetése is lehetséges a tudatlanság megszüntetésével (*nirodha*), azaz a szenvedés megszüntetéséhez vezető ösvény (*magga*) tudásával, gyakorlásával.

1. <i>avijjā</i> 2. <i>saṅkhāra</i>	<i>hetu</i>	<i>hetu</i>	<i>dukkha samudaya</i>
3. <i>viññāna</i> 4. <i>nāma-rūpa</i> 5. <i>salāyatana</i> 6. <i>phassa</i> 7. <i>vedanā</i>	<i>phala</i>	<i>paccaya</i>	<i>dukkha</i>
8. <i>tanhā</i> 9. <i>upādāna</i>	<i>hetu</i>	<i>hetu</i>	<i>dukkha samudaya</i>
10. <i>bhava</i> 11. <i>jāti</i> 12. <i>jarā-maraṇa</i>	<i>nissanda</i>	<i>vipāka</i> <i>nissanda</i>	<i>dukkha</i>

Az ok és a feltétel közötti különbség a következőképpen határozható meg: „Az öntermészet az ok, a mástermészet a feltétel.” (*Sabhāvo hetu, parabhāvo paccaya.*) (Pe 104) Ami az öntermészet számára ok, az a mástermészetnek feltétele, de nem oka. Az oknak nincsen közössége mással, a feltételnek van. A „belső” kapcsolat az ok, a „külső” viszony a feltétel. A feltétel és az ok egyaránt lehet közeli és távoli, vagyis közvetlenül vagy közvetítések révén ható. Így például a tudatlanság a név és forma távoli feltétele, míg az érzékelési tudatosság annak közeli feltétele; a tudatlanság az érzékelési tudatosság távoli oka, a késztetések viszont annak közvetlen okai (Pe 104-105; vedd össze Netti 78-80).

Az öntermészet (*sabhāva*) és a mástermészet (*parabhāva*) szemléletének együttes alkalmazásával – amikor is a *sabhāva* kifejezés nem a valóságalelemek által hordozott öntermészetet jelenti – a théraváda két szélsőséges módszert kíván elkerülni: az egyoldalúan használt egység vagy azonosság, és a tévesen alkalmazott sokféleség vagy különbözőség módszereit.

Az egység avagy azonosság módszere (*ekatta-naya*) a valóság elemeinek, tényezőinek, eseményeinek, oknak és okozatnak térbeli egymásmellettségét, illetve időbeli egymásutániságát, összetartozását, kohézióját hangsúlyozza. Így például a „lény” vagy az „én” kifejezések ekkor azt sugallják, mintha a személyiséget alkotó tényezők önálló létezésű „egészet” képeznének, aminek időbeli folytonossága is van. Ezen a módszeren alapulnak a világ végességét és végtelenségét hirdető nézetei (*antānantavāda*), az örökkévalóságot hirdető tanok (*sassatavāda*), az őszanyagot (*pakati*), őslényt (*purisa*) vagy teremtőt (*pajāpati*) elfogadók álláspontjai, az okság nézőpontjáról pedig a determinizmust vagy a végzet-szerűséget (*niyati*) hirdető véleményei erednek.

A sokféleség módszere (*puṭhutta-naya*) vagy a különbözőség módszere (*nānatta-naya*) a valóság elemeit, eseményeit, okot és okozatot úgy tekinti, mintha azok egymástól teljesen elkülönültek lennének. Így a megsemmisülési tanok (*ucchedavāda*) szerint a világ, az események, a lények minden előzmény nélkül jelennek meg, majd minden következmény nélkül múlnak el, létüknek, tettüknek nincsen következménye (*akiriyavāda*), visszahatása. Az okság kérdésében ezért ez a módszer a véletlen keletkezés (*adhicca-samuppannavāda*) indeterminista álláspontját képviseli.

Aki e két módszer közül bármelyiket is egyoldalúan használja, az a másik eljárást is tévesen alkalmazza, ezért nem látja az egységben a különbözőséget és a különbözőségben az egységet. Példa lehet erre egyfelől a szarvástivádinok, másfelől a szautrántikák véleménye. A szarvástivádinok szerint a valóságalelemek három idejűek, miközben minden egyes *dharm*a saját önálló öntermészetét hordozza, így azok

egymástól teljesen elkülönült és független, térközzel is elválasztott atomokként (*paramāṇu*), a másikat nem is érintve, mintegy külsődlegesen lépnek egymással kapcsolatba. A sautrántikák a különbözőség elve alapján a *dharmák* időbeli folytonosságát tagadják, és csak azok pillanatnyi (*kṣaṇa*) létéről beszélnek, de egyben a *dharmákat* önmagukban zárt egységként értelmezik, így nem adnak magyarázatot időbeli egymásra következésükre, ok és okozat kapcsolatára.

Az egység és a különbözőség ellentétét a théraváda a valóságalelemek elválaszthatatlanságának és feltételezettségének gondolatával kívánja feloldani. A *dhammák* aktuálisan nem választhatók szét, mert a tudati valóság elemei egymáshoz társultak (*samsaṭṭha*), a formai valóságalelemek pedig el nem különülők (*avinibhoga*). A tudatállapotokhoz társuló tudat-tényezők közül az érzékelés, az érzés, az észlelés, az akarat, a tudat összpontosítottsága, az életképesség és a figyelem minden tudatállapotban fennmaradók, amikhez alkalmilag kapcsolódhatnak üdvös vagy káros tudat-tényezők is. A formai valóságalemeknél a szín, a szag, az íz, a táperő és a négy nagy alapelem (föld, víz, tűz, levegő) az a nyolc el nem különült forma, amelyekhez a többi formai elem közül kapcsolódhat egynéhány, így 9–12 tagú csoportok (*kalāpa*) jönnek létre. A formai elemek közötti különbözőség nem ragadható meg mennyiségileg, csak minőségileg, intenzitásuk alapján. Egy szilárd tárgyban a föld elem az intenzívebb, a folyékony anyagokban a víz, a tűzben a hő és a gázokban a levegő. A formai valóságalelemek atomokra (*paramāṇu*) esnének szét és oldódnának fel, ha a föld-elem nem lenne alapjuk, a víz-elem nem tartaná össze, a tűz-elem nem védené meg, a szél-elem nem támogatná őket. Azonban nem esnek szét, és ez a természet sokféleségéhez vezet, és megmutatja a kicsinységet és nagyságot, a hosszúságot és rövideiséget, a keménységet és lágyaságot stb. (Vism 365)

Ez teszi lehetővé a tér egységekre tagolását is. Az atomok (*paramāṇu*) a tér legkisebb szubtilis anyagi részecskéi, melyek maguk is állandótlanak, és amelyeket fizikai szem nem láthat,

csak égi szem. Harminchat atom tesz ki egy parányt (*aṇu*), ami körbe-körbe kavarog a fal résén beszűrődő nap fényében; harminchat parány egy porszem (*tajjārī*); harminchat porszem egy ide-oda tapadó szemcse (*rathareṇu*); harminchat szemcse egy tetűtojásnyi (*likkhā*); hét tetűtojásnyi egy tetűnyi (*ūkā*); hét tetűnyi egy rizsszemnyi (*dhaññamāsa*); hét rizsszem egy ujj (*aṅgula*); tizenkét ujj egy arasz (*vidatthi*); két arasz egy könyök (*ratana*); hét könyök egy rúd (*yaṭṭhi*); húsz rúd egy ökör-menet (*usabha*); nyolc ökör-menet egy negyed mérföld (*gāvuta*); négy negyed mérföld egy mérföld (*yojana*), és hatvannyolcezer mérföldnyi a Szinéru-hegy a világ közepén (Svin 343).

A *dhammák* ugyan aktuálisan el nem választhatók, de az analitikus elemzés mégis képes arra a megkülönböztetésre, amin a *dhamma*-tan alapszik. Ugyanakkor a szintézis módszere egyúttal a *dhammák* feltételezettségre épülő viszonyát is feltárja. A feltételezettség (*sappaccayatā*) a kapcsolatok következő alapelveit mondja ki:

1. A létforgatagnak és a *dhammák* keletkezésének és elmúlásának nincsen egy végső kezdeti oka (*anamatagga*).
2. Semmi sem keletkezik megfelelő feltételek nélkül; azaz elveti a véletlen keletkezés elméletét (*adhiccasamuppannavāda*).
3. Semmi sem keletkezik egyetlen okból; tehát elutasítja az egyetlen ok tanát (*ekakāraṇavāda*).
4. Semmi sem keletkezik egyedül, elszigetelt jelenségként; vagyis cáfolja az egyetlen valóságalelem keletkezésének gondolatát (*ekassa dhamassa uppatti*).
5. A feltételek sokféleségéből az okozatok (*phala*) sokfélesége következik, de ezen előzményeknek csak akkor van okozatuk, ha azok egymással összhangban, egy irányba hatnak.

(Asl 59-61; Karunadasa 1996, p. 25-26)

A kezdetnélküliség (*anamatagga*) a théraváda gondolkodásban nem ismeretelméleti-logikai probléma, hanem a jelen

szenvedés keletkezésének kérdése. Az idő, az időbeliség elválaszthatatlan a szenvedéstől, a késztetett (*saṅkhata*) valóságselemek állandó keletkezésétől és elmúlásától. A végső kialakást elértek számára az idő többé már nem létezik. Aki tehát az időt legyőzi, az megszabadul a szenvedéstől is. Erre utal a Buddha, amikor az időhöz nem kötött (*akālika*) – éppen ezért nem is örök – Tanról beszél, hangsúlyozva, hogy aki mindig a jelen pillanat tudatosságát éli meg, az közvetlenül gyakorlatilag is megvalósítja a Tant (SN iv, 41; SN ii, 58; SN ii, 69; AN i, 149; AN iii, 285; MN i, 37). Így a tudatlanság legyőzése elvezet az időnélküli megszabaduláshoz (*asamaya-vimutti*) (MN i, 196; MN iii, 110). A kialakás ezért az egyetlen olyan realitás, amely időmentes (*kāla-vimutta*), vagyis keletkezés, változás, elmúlás nélküli, más szóval nem késztetett (*asaṅkhata*) (Vism 507-509; Abhs III. § 17; VI. § 32).

Az idő nem önálló, reálisan létező végső valóságselem (*dhamma*), de a reális létezőkkel elválaszthatatlan feltételes viszonyban van. A théraváda buddhizmusban az idő legáltalánosabb elnevezése *samaya*, amely szó egyszerre jelent „időt” és „feltételt” is. Tartalmilag öt főbb csoportba sorolható be (Asl 57-61; Nyanaponika p. 69-70):

1. Idő (*kāla*), azaz időrendiség, avagy egy dolog, egy helyzet fennállása, tartama. E fogalom kilenc szempont szerint osztható tovább:

- a) mint valóságselemek (*dhamma*), vagyis a tudatállapotok, a tudattényezők és a formák időtartama;
- b) mint a valóságselemek múltként és jövőként való megjelenése (*dhammavutti*);
- c) mint a dolgok egymásra következése (*dhammapatipāṭi*), hasonlóan a mag kicsírázásához, vagy a csírázás idejéhez;
- d) mint a jelenségek ismertetőjegye (*dhammalakkhaṇa*), azaz keletkezésük és elmúlásuk ideje;
- e) mint a jelenségek működése (*dhammakicca*), miként az „érzés ideje” vagy az „észlelés ideje”;

- f) mint a lények működése (*sattakicca*), miként a fürdés ideje vagy az ivás ideje;
- g) mint a testhelyzetek (*iriyāpatha*), például a menés vagy a megállás ideje;
- h) mint a Nap, a Hold és a többi égitest forgásából (*candimasuriyādi-parivattana*) következő „reggel és este”, „nappal és éjszaka”;
- i) mint az idő beosztása (*kālasamcaya*) fél hónapra, hónapra stb.

2. A körülmények egybeesése (*samavāya*), azaz a feltételek teljessége (*paccaya-sāmaggī*), amikor sokaságukból közös okozat keletkezik. Így például a látás szerve, a tárgy, a fény, a figyelem stb., a látástudatossághoz vezetnek. A *samaya* e jelentése a tudat adott pillanatát a feltételek együttlétéhez, tehát a jelenhez viszonyítja.

3. Ok (*hetu*) vagy feltétel, azaz a feltételezettség módja. Például a látás szerve és tárgya a „megelőzés-feltétel” (*purejāta-paccaya*) értelmében feltételei a látástudatosságnak, a felfigyelés (*āvajjana*) már annak „közelség-feltétele” (*samanantara-paccaya*) stb. A *samaya* e jelentése a múltra, a jelenre és a jövőre is vonatkozik, hiszen a tudat összes állapota nem csak feltételezett, hanem egyben a következő állapot feltétele is.

4. A pillanat (*khaṇa*) egy megfelelő alkalom az üdvös tettek számára, ezért ez az üdvös tudatállapot jövőre vonatkozó lehetősége. A pillanatnyiságot nehéz megragadni, tehát nehéz az üdvös tudatállapot felkeltése és megőrzése.

5. A felhalmozás (*samūha*) a tudat egyes tényezőinek időleges csoportosulása. E kapcsolatok kizárólag a jelenhez kötődnek, és a jelenségek kölcsönös egymást feltételezettségét illusztrálják.

Az idő a többé már nem létező múltra, a még nem létező jövőre és a korábban nem volt, a jövőben nem levő jelenre

tagolható. Ezek közül egyedül a „jelen” (*paccuppanna*) érvényes a reálisan létezőkre, azonban maga is háromféle lehet: (1) a pillanatnyi jelen (*khaṇa-paccuppanna*), amely három fázisból áll, a keletkezés (*uppāda*), a fennállás (*thīti*) és az elenyészés (*bhaṅga*) szakaszaiból; (2) a pillanatáramlások folytonosságának jelene (*santati-paccuppanna*); és (3) az élettartam jelene (*addhā-paccuppanna*). A jelen nem más, mint aktualitás, csak hogy ennek megragadása jószerivel lehetetlen, hiszen jelenként csak múltbeli hatások, események érzékelhetők, ezért az aktualitásnak, a jelenben keletkezésnek különböző szintjei vannak.

A „pillanatnyi jelen” (*khaṇa-paccuppanna*) a szó szoros értelmében vett jelen, így „aktuálisan keletkezettnek” (*vat-tamān’uppanna*) is nevezhető. Tartama azonos egy tudatpillanattal (*citta-khaṇa*), ami egy szempillantás billiomod része, ezért érzékszerveinkkel nem fogható fel. A tudatpillanat egy tudati esemény, a tudatállapotok és az egymással társuló tudattényezők megjelenése és megszűnése, így a pillanat – vagyis az idő – a tudattényezők együttlétének tartamával mérhető. Másrészt a tudatállapotok tartamát a tudattényezők együttlétének időhossza írja le, tehát idő és tudat egymást kölcsönösen meghatározó viszonyban vannak.

A közvetlen aktualitástól már távolabb áll az, ami a „volt és elmúlt szerint keletkezett” (*bhūtāpagat’uppanna*), azaz az érzékelés során a pillanatok keletkezéséből, fennállásából és elenyészéséből összeálló sorozat, ami egy jelenség hosszabb-rövidebb ideig tartó változékonyságának vagy változatlanságának képzetét adja. Mivel a tudati események nagyon gyorsan váltják egymást, ezért azok inkább tűnnek állandóknak, mint a lassabban változó anyagi-formai dolgok. Egy formai valóság-elem érzékelésének teljes folyamata tizenhét tudatpillanatig tart. Egy tárgy hatásának intenzitását az mutatja, hogy egy múltbeli tudatpillanat után mikor szűnik meg, tehát e tizenhét tudatpillanat közül hányadikat éri el. Az egész folyamatot végigjáró hatása „nagy”, míg a csupán az érzékelési küszöb-ig jutó hatása „nagyon csekély”. A jelennek

ebben az értelmezésében pusztán a múltbeli az, ami az érzékelés számára jelenlevő.

Az „alkalommal keletkezett” (*okāsat’uppanna*) a saját múltbeli ok-okozati cselekedeteink (*kamma*) folytatódása a jelenben. Bár a múlt tett már nem létezik, hatása még mindig tart, és csak a jövőben hoz eredményt, ezért itt a múlt és a jövő viszonylatáról van szó.

Az aktualitástól legtávolabb levő keletkező a „talajhoz kapcsolódva keletkezett” (*bhūmiladdh’uppanna*), azaz az öt halmazhoz ragaszkodás leendő káros tudatállapotai, melyek ugyanúgy kötnek az újraszületések forgatagához, mint ahogyan a fát a gyökere a talajhoz és a vízhez. A keletkezésnek ez a fajtája a potenciálisan káros jövőt fejezi ki.

Összegzésként tehát elmondható, hogy a függő keletkezés és a feltételek végső soron az idő feltételezettségét is jelentik, miközben mindez egyben a tudatállapotok feltételezettségének kifejeződése is. Az idő elsősorban üdvtani kategória, amit az is mutat, hogy az időn kívüliség a megvilágosodással egyenlő, a pillanatnyi jelen az üdvös tudatállapotok lehetősége, viszont a pillanatnyiságtól legtávolabb levő jelen a káros tudatállapotok lehetősége.

Külön kérdés a *kamma* hatása, amely időben nem korlátozott, így a három káros és három üdvös ok eredménye bekövetkezhethet a jelen életben, a következő életben, vagy azon is túl, hosszú távon. Az ok-okozati cselekedetek hatása átlépi az idő és a tér határait, ezért a Felsőbb Tan értelmében nincsen realitása, nem tekinthető végső valóság-elemnek.

A *dhammák* az empirikus létezés elemzésének végső határai, és többek között éppen e tovább nem analízálhatóságuk miatt tényleges valóságok. Közülük az összes készített *dhamma* létezésének határait az idő és a tér szabja meg. A tér mibenlétének abhidharmikus értelmezése többértelmű.

A Buddha a teret (*ākāsa*) a hat elem-tartomány (*dhātu*) közé sorolta be a föld, a víz, a tűz és a levegő után, a tudatosság előtt. A tér e konkrét, fizikai értelmezése (MN iii, 242) lehet belső, azaz az emberi testen belüli üregek, lyukak, nyílások

elnevezése, vagy jelentheti a külső, tehát az emberi testen kívüli üregeket, lyukakat, réseket, barlangokat stb., valamint a nyílt teret. A nyílt tér a többi elemtől eltérő sajátosságú, hiszen amíg a föld a vízre támaszkodik, a víz a levegőre és a levegő a térre, addig a tér semmire sem támaszkodik (DN ii, 107; MN i, 424). A térre nem lehet rajzolni, mert a tér nem látható és formanélküli (*arūpī*) (MN i, 127). E konkrét fizikai tértől való elvonatkoztatás az elmélyedés (*jhāna*) második szintjének kezdete, a tér végtelenségének megtapasztalása, ami a formanélküli tudatszintek első foka (MN iii, 243). Így a Buddha az anyagi formákat körbevevő fizikai nyílt tér és a tudati végtelen tér formanélküliségét emelte ki. Száriputta felfogása viszont az emberi testhez tartozó belső, és az azon kívüli külső zárt, vagyis anyagi formák által lehatárolt teret a formák (*rūpa*) közé sorolta be (MN i, 190).

Ez utóbbi értelmezést az abhidhammikus osztályozás oly módon veszi át, hogy a teret a négy nagy alapelemtől függő formaként tartja számon (Dhs § 596, § 638; Vibh 84-85). Igaz, emellett nem felel meg a nyílt tér jellegzetességeiről sem, amikor azt megfoghatatlannak, félelemkeltőnek, határtalannak, mérhetetlennek, semmihez sem kötődőnek, csatlakozónak vagy támaszkodónak tekinti, olyannak, amit semmi sem akadályoz (Mil 387-388). A tér megítélésének e kettőssége a théraváda iskolában ahhoz a bizonytalansághoz vezetett, amely ugyan elvetette a tér nem készítettésként (*asāṅkhata*) – egyfajta újabb nirvánaként – történő felfogását, de készítettnek sem tudta azt tekinteni (Kvu VI, 6-7). A szarvástivádinok ezzel szemben a nyílt, határtalan teret (*ākāśa*) nem készítettnek tekintették, a zárt elem-tartomány terét (*ākāśa-dhātu*) azonban készítettnek gondolták. A théraváda számára viszont a tér voltaképpen nem „létező”, nem „valóságos”, tehát nem *dhamma*. Ennek ellenére a *dhammák* rendszerében a készített formák közé sorolják be, de hangsúlyozottan nem *dhammaként*, hanem a formáktól elválaszthatatlan, azokat körülhatároló (*paricchada*) tényezőként (Asl 325; Vism 448; 451; KvuA 93; Svin 72).

Ahogy a valóságselemek létének tartamát az idő határolja körül, úgy a tér sem más, mint az anyagi-formai elemek elkülönültségének és lehatárolt terjedelmének kifejeződése. Ahogy a tudatállapotok és az idő egymást feltételezik, úgy a tér és a formák is. Minden tudatállapot megjelenése és elmúlása leírható az idővel, de az idő csak a tudatállapot határáként értelmezhető, és nem önállóan létezőként. Minden formai elemet körülhatárol tér, de a tér csak a kiterjedés határáként fogható fel, és nem önállóan létezőként. Tehát sem az idő, sem a tér nem önmagában létező realitás, egyik sem végső valóságselem. Az idő és a tér magasabb értelemben véve nem létezők, hanem fogalmak, pusztán tudomások (*paññatti*) (Abhs VIII. § 30).

5. A létezés formái

Az érzékszervi tapasztalás köznapi szinten mindenkor időhöz és térhez kötött, vagyis az észlelt jelenségek időbeli és térbeli korlátokhoz rögzített folytonosságát sugallja, ezért mindenekelőtt azt érzékeli, *mi* az empirikus valóság. A Buddha szerint a tapasztalati folyamatok egésze, valamint a dolgok, jelenségek és események közötti kapcsolatok, viszonylatok – amellet, hogy feltárják, *mi* valóságosan létező – elsődlegesen azt mutatják meg, *hogyan* történik a tapasztalás, és *hogyan* van a létezés. A tapasztalás módja a létezés formája. E szemlélet számára érvénytelen a „szubjektum” és „objektum” dualitásának nézőpontja. Az érzékelés menetét leíró fogalmak (*khandha*, *āyatana*, *dhātu*) egyben a valóság egészéről, szerkezetéről is szólnak. A tapasztalás és a létezés módjai ezért olyan formák, amelyekben a *mi* és a *hogyan* egyaránt megtalálható.

A köznapi érzékelés számára az öt érzékszerv és annak tárgyai az érzéki (*kāma*) tapasztalás módjait jelentik. A Buddha szerint a létezésnek ez a módja az öt halmaz közül az első, a fizikai-testi forma (*rūpa*): A „forma” kifejezés itt többértelmű, mert vonatkozhat:

1. az emberi testre, amit a hideg és a meleg, az éhség és a szomjúság, a szúnyogok és a moszkító, a szél és a nap gyötör, formál (*rūpati*) (SN iii, 86);
2. a négy nagy alapelemre és mindarra, ami attól függ (SN iii, 58);
3. minden formára (*sabbam rūpam*), akár múltbeli, jövőbeli vagy jelenlevő, belső vagy külső, durva vagy finom, silány vagy kiváló, távoli vagy közeli (SN iii, 68).

E jelentéstartalmak közül a „belső és külső” megnevezések voltaképpen magukban foglalják a formának azt a szűkebb értelmét, ami az érzékelési alapok (*āyatana*) és az érzékelési tartományok (*dhātu*) felosztásában is megtalálható, amikor is „belső” forma az öt érzékszerv, „külső” forma pedig egyszerűen a szem által látható fizikai forma. Mindemellett a négy nagy alapelem mindegyike is lehet belső vagy külső. A Buddha a külsőket nem nevezi meg, de a belsőket felsorolja. A föld elem esetében belső a haj, szőr, köröm, fog, bőr, hús, az ín, csont, csontvelő, vese, szív, máj, rekeszizom, lép, tüdő, bél, bélfodor, gyomortartalom és ürülék. A belső víz az epe, nyálka, genny, vér, izzadság, zsír, könny, bőrfaggyú, nyál, takony, ízületi nedv és vizelet. A belső tűz az, ami az embert felmelegíti, ami felemészt, vagyis megöregíti, ami a betegségben felhevíti, vagy ami által az evett, ivott, megrágott és megízelt étel teljesen megemésztődik. Belső levegő a felszálló szél (a kommentárok szerint az, ami például a hányást vagy a csuklást idézi elő), a leszálló szél (ami a széket vagy a vizelet ürítését váltja ki), a gyomor szele, a belek szele és a minden végtagon átáramló szél (ami a test hajlítását, nyújtását segíti) (MN i, 421-422; MN iii, 240-241).

Összességében tehát az érzékiség világában a létezés fizikai formája mindaz, ami nem pszichikai-tudati (*nāma*), vagyis – az öt halmaz kategóriáit használva – ami nem érzés, észlelés, készletés vagy tudatosság, függetlenül attól, vajon a tapasztaló alany testiségéről, vagy azon kívüli formákról van-e szó. A forma azonban nem csak „objektív” *valami*, de egyben *valahogyan* létező is. Ebbe a „valahogyan”-ba a szubjektumtól való elválaszthatatlanságán túl az is beletartozik, hogy bár maga nem rendelkezik etikai tartalommal de etikai *kammikus* hatást is kifejt. A forma – az öt halmaz pszichikai-tudati tagjaival együtt – a szenvedés létforratagához köt, bilincsekhez (*samyojana*), ragaszkodásokhoz (*upādāniya*) vezet (SN iii, 166-167). A szenvedés általánosabb megfogalmazásban nem más, mint az öt halmaz által előidézett ragaszkodás (SN v, 420). Száriputta magyarázata szerint nem a szem a bilincs a forma

számára, vagy a forma a szem számára, hanem e kettő kapcsolatának eredményéből keletkező vágy és szenvedély a bilincs, mint ahogyan egy ígával összekapcsolt fekete és fehér ökör esetében sem a fekete ökör (az érzékszervek) a fehér ökör (az érzékelés tárgya) igája, avagy megfordítva, hanem az iga mindkettőjük köteléke (SN iv, 163).

A vágy és a szenvedély *kammikus* kötelékeket hoznak létre, ezért az érzéki létezésben való újraszületést eredményezik. A Buddha szerint, ha az érzéki tartományban (*kāmadhātu*) okozati cselekvés (*kamma*) nem volna, akkor érzéki létesülés (*kāmahava*) sem lenne (AN i, 223). A Buddha nem, vagy nem csak pszichikai értelemben beszél az érzékiség tartományában való létezésről. Szerinte az érzéki létesülésnek öt létállomása lehet: az alvilág, az állatvilág, az eltávozott szellemek (*petā*), az emberek és az alsóbbrendű istenek (MN i, 73; AN iv, 459). Később hatodiknak besorolták a titánokat (*asura*) is.

Az érzéki létesülés a létezési formák közül a legalacsonyabb szintű, amennyiben az öt érzékszerv, valamint a négy nagy alapelem és az abból levezethető formák világa. Ezen kívül még két létezési mód fordul elő. Ezek alapjaira a hat elem-tartomány (*dhātu*) (föld, víz, tűz, levegő, tér, tudatosság) gondolata hívja fel a figyelmet (MN 140). Ahogyan a föld, a víz, a tűz és a levegő az érzéki tartomány létezési módjainak, formáinak az alapja, úgy a tér és a tudatosság elem-tartományai is egy-egy újabb létforma alapjai, amelyek már a fizikai világból a pszichikai és tudati tartományba visznek el.

Az érzékelési alapok és az érzékelési tartományok szerinti felosztás alapján ezen létformákban a tapasztalás már a hatodik érzékszerv, az elme (*manāyatana*, *manodhātu*) fizikain túli tárgyait, tudattartalmait (*dharmāyatana*, *dhammadhātu*) tapasztalja, ez a nézőpont azonban még túl általános ahhoz, hogy a tudati érzékelés szintjeit, és az ahhoz kapcsolódó létmódokat is feltárja. Ezek kellően differenciált megismeréséhez az elmélyedés (*jhāna*) szintjeinek gyakorlása juttathat el.

A köznapi tapasztalást, az érzéki tartományt – végső soron a szenvedés létforgatagát – meghaladni kívánó törekvő

az elmélyedés első szintjének fokaiba merülve összpontosítása révén képes arra, hogy egy külső fizikai tárgy belső mentális képzetét (*nimitta*) hozza létre (MN i, 249; MN iii, 112), amely ily módon egy lehatárolt konkrét, de már nem fizikai, hanem tudati térben jelenik meg. Ez a belső tudati tér lehet az alapja annak, hogy a meditációs tapasztalás egyes fokain különböző – külső fizikai tárgy észlelésétől már független – fény (*obhāsa*) és formák (*rūpa*) láthatók (MN iii, 157), illetve égi formák (*dibbāni rūpāni*) és égi hangok (*dibbāni saddāni*) hallhatók (DN i, 152-153). Mindennek következtében e belső tudati képzetek fizikain túli „tisztá” formák (*rūpa*), de nem pusztán pszichikai jelenségek, hanem a létesülés, az újraszületés létsíkjai is, ahol a magasabb létsíkok alakot öltött lakói, a magasabb rendű istenségek élnek. Bár az elmélyedés már túllépett a fizikai-érzéki világon, de azért a *kammikus* hatásoktól még nem mentesült, így e „tisztá” formai tartományban (*rūpadhātu*) levő ok-okozati cselekvés eredményeként formai létesülés (*rūpabhava*) következik be (AN i, 223). Eszerint mindenki annak megfelelő létsíkon születik újra, amilyen elmélyedési fokot ért el, így az első fokon a Brahmá istenségek körébe, a második fokon a fénylő, a harmadik fokon a ragyogó, a negyedik fokon a bőséges gyümölcsű (azaz üdvös következményekben gazdag) istenségek között, illetve az úgynevezett Tisza Földek valamelyikén (AN iv, 127-128).

Az elmélyedés második szintjén tovább folytatódik az elvonatkoztatás az öt érzékszerv világától, amely az érzékszervek közül most már csak a tudatosságon alapul, így a konkrét tér tapasztalási területén túlhaladva a tér végtelensége, majd a tudat végtelensége tapasztalható meg. Ekkor fények, formák többé már nem jelennek meg – ez az összpontosítás képzetnélküli (*animitta*) (MN iii, 107) –, majd az elmélyedés következő fokán eleinte az észleletek minden minőség nélküliek (a semmilyenesség fokán), végül a sem észlelés, sem nem észlelés állapota érhető el (MN 41; MN 120). Ez az elmélyedés ugyan minden formát nélkülöző (*arūpa*) tapasztalási mód, azonban még mindig nem mentes a *kammikus* hatások

létrehozásától, ezért e formanélküli tartományban (*arūpadhātu*) végrehajtott üdvös ok-okozati tettek formanélküli létesüléshez (*arūpabhava*), a pusztán tudati létsíkokra vezetnek (AN i, 223).

A tudatszintek és létszintek egymásnak való megfelelését a Buddha az említettekén túl még külön két kifejezéssel is hangsúlyozza, amikor a tudatosság szintjeiről (*viññāṇaṭṭhiti*) és a lények tartózkodási helyeiről (*sattāvāsa*) beszél. Ennek alapján az érzékiség területére az jellemző, hogy ott a testi formájukban és észlelésükben különböző lények élnek, a formai terület lényei pedig vagy testi formájukban különbözőek, de észlelésükben azonosak, vagy magasabb szinten formájuk szerint már nem különböznek egymástól – mindegyikük fény-lény –, csak észlelésük eltérő, végül legfelsőbb szinten sem formájuk, sem észlelésük nem különbözik egymástól. A formanélküli világ lényei a végtelen tér, végtelen tudat stb. helyein élnek (AN iv, 39-40; AN iv, 401).

Az eddigiekből kiderült, hogy a Buddhánál a tapasztalás módjai és a létezési formák leírásának egyik kulcsszava a „fizikai” és „tudati” értelemben egyaránt használt kifejezés, a „forma” (*rūpa*). A *rūpa* következő jelentései fordultak elő:

1. a szem számára látható fizikai tárgy;
2. a különböző külső hatásokat elszenvedő emberi test;
3. a négy nagy alapelem és a belőlük levezethető többi forma;
4. minden testi-anyagi fizikai létforma, akár „alanyi” vagy „tárgyi”, akár „belső” vagy „külső”;
5. egy fizikai tárgy belső mentális képzete (*nimitta*);
6. külső fizikai tárgy hatása nélkül keletkező belső mentális forma, illetve a tudattartalom formái (*dhamma*);
7. a pusztán tudati formák tapasztalási- és létsíkjai (*dibbāni rūpāni*).

A forma e meghatározásainak többségében közös jellegzetesség a létezés egyik módja, a láthatóság, amihez képest

minden más tapasztalás a „nem-láthatóság” körébe tartozik. A forma azonban nem azonos a láthatósággal, hiszen például a Buddha által említett belső tűz vagy szél nehezen sorolható ide, amint a szintén anyagi-fizikai létformához tartozó – ezért *rūpa* – hang, illat, íz sem látható alakzat. Ugyanakkor nem csak a szem, de mind az öt érzékszerv közvetlenül, fizikailag lép érintkezésbe, ütközik tárgyával, ami a tudatról, a hatodik érzékszervről, nem mondható el. E megfontolásokra építhetett a későbbi abhidharmikus szemléletet előkészítő Száriputta, amikor a következőképpen kísérelte meg osztályozni a formát:

1. látható és ütköző (*sanidassana-sappaṭigha*);
 2. nem látható és ütköző (*anidassana-sappaṭigha*);
 3. nem látható és nem ütköző (*anidassana-appaṭigha*).
- (DN iii, 217)

Száriputta nem részletezi, mit is ért e beosztás alatt, de a korai abhidharmikus elemzések azt a magyarázatot adják, mely szerint az első csoportba a négy alapelemből levezethető és a szem által látható fizikai forma tartozik, a második csoportba az öt érzékszerv és a formán kívül azok tárgyai, míg az utolsó csoport a többi levezetett formát képviseli (Dhs §§ 617-632; §§ 659-660).

Az ütköző és nem ütköző forma szerinti besorolás az abhidharmikus gondolkodás számára lehetőséget teremtett a *rūpa* osztályozásának továbbgondolására, ezzel alaposabb megértésére. A Buddha még részletes magyarázatok nélkül nevezi a *rūpāt* durvának vagy finomnak, közelinek vagy távolinak, amit a kánoni Abhidhamma már úgy értelmez, hogy az ütköző forma nem más, mint a durva és a közeli – vagyis az öt érzékszerv és azok tárgyai –, míg nem ütköző forma, azaz finom és távoli, a négy alapelemből levezethető többi forma, tehát a női és férfi forma, az életképesség formája, a testi és szóbeli közlésformák, a tér, a forma könnyűsége, hajlékonysága, kezelhetősége, keletkezése, folytonossága,

romlása és állandótlansága, valamint a szilárd táplálék (Dhs §§ 633-646; 675-678). A „távoli” kifejezés ebben a fejtegetésben nem térbeli távolságot takar, a fizikalitás lehetséges előfordulási módjait, formáit átvittebb értelemben adja vissza. Ezt az értelmezést megint új tartalommal tölti meg az 5. századi kommentár, amely szerint az öt érzékszerv és tárgyaik durvasága és közelsége egyben azt is jelenti, hogy ezek a formák – mivel közvetlenül, fizikailag is kapcsolatba lépnek, ütköznek egymással –, könnyen felfoghatók, észlelhetők, megismerhetők (Vism 450; Asl 337).

A forma számos osztályozása közül (például: látható/nem látható, ütköző/nem ütköző, érzékszerv/nem érzékszerv, belső/külső, durva/finom, közeli/távoli) a legalapvetőbb annak megkülönböztetése, mi a négy alapelem, és mi nem az. A négy nagy alapelem egyre inkább szimbolikus jelentést kapott, így végül a „föld” a szilárdság és a kiterjedés, a „víz” a folyékonyság és a kohézió, a „tűz” a hideg-meleg hőmérséklet és a sugárzás, a „levegő” a mozgás és a rezgés jelképévé vált (Aung p. 155, 168–171). A négy alapelem olyan minőség, amelyeknek önmagukban, az említettekén kívül nincsen más tulajdonságuk, tehát nem kékek, sárgák, vörösek vagy fehérek. A színek olyan másodlagos tulajdonságok, amelyek egy agyagot aranyra láttató varázsló illúziójához hasonlóan másnak mutatják az alapelemeket, mint amilyenek valójában (Asl 299). E hasonlat nem a négy alapelemből levezethető többi forma illuzórikus, nem valóságos voltára kíván utalni, hanem arra, hogy a *rūpa* minden egyes fajtáját – legyen az a négy alapelem, vagy a másodlagos formák – a *dhamma*-tannak megfelelően az öntermészet (*sabhāva*) alapján kell értelmezni. A formák mindegyike attól valóságos, hogy öntermészetét hordozza, és minden formának más és más az öntermészete.

Egy *dhamma* és annak öntermészete egymástól elválaszthatatlanok, és a tapasztalás számára is egységes egészként jelennek meg. A *rūpa-dhammák* esetében az is látható, hogy – mint belső és külső, alanyi és tárgyi, közeli és távoli stb.

formák – a tapasztalás egészét átfogják, sőt, a *rūpa* szó általánosabb használatában a „fizikális” és a „tudati” tartományokat is lefedi, így módon a *rūpa* a tapasztalati valóság holisztikus bemutatására alkalmas kifejezés. A *rūpa* leírásaiba, így e holisztikus képbe beletartozik az a mód is, ahogyan a formák feltételezettségeik, oksági kapcsolataik nyomán létrejönnek, keletkeznek.

Az abhidhammikus szemlélet alapvetően kétféle fizikális formáról szól (Abhs VI, §§ 2-4): a négy nagy alapelemről (*mahābhūta*) és az ezekből származó formákról (*upādārūpa*). A származó formáknak ismét két fajtája létezik, az alapelemből közvetlenül eredményezett formák (*nipphanā rūpa*), és a nem közvetlenül eredményezett formák (*anipphanārūpa*). A közvetlenül eredményezett formák az alapelemekkel együtt születnek, azokra támaszkodnak, azoktól függetlenül nem létezhetnek, és azokkal azonos hosszúságú ideig maradnak fenn. Ezen alapulhat a nyolc el nem különülő (*avinibhoga*) forma (a négy alapelem, a szín, a szag, az íz és a táplálék essenciáját adó táperő [*ojā*]) állandó kapcsolata, illetve e kapcsolat kiegészülésével a formák csoportokba rendeződése.

A nyolc el nem különülő forma és a fizikai életképesség azt a kilences csoportot alkotja, ami minden élő szervezetre jellemző. Ha ehhez a csoportosuláshoz a szem formája kapcsolódik, akkor abból a szem érzékszerve jön létre, és ugyanígy történik a füllel, az orral, a nyelvvel, a testtel, sőt a női és férfi természet formájával, és a tudat fizikai szerveként felfogott szív-alapzattal is. Mivel ezek a formák, formacsoportok már az újrászületés pillanatától léteznek, ezért eredetük a korábbi életek ok-okozati tettei következményének tekinthetők, e formák tehát *kammából* születettek (*kammaja*) (Vism 451, 613-614; Abhs VI, §§ 10 és 17). Ezek a formák nem pusztán eredetük szerint közvetlenül eredményezettek, de amiatt is, mert közvetlenül saját öntermészetükben foghatók fel, ismerhetők meg (Vism 450). E közvetlenül eredményezett formákat még formált formának (*rūpa-rūpa*) is nevezik, mivel a formálás tárgyai (Abhs VI, § 3). Másként

szólva a késztettség (*saṅkhata*) jellegzetességével rendelkeznek, azaz keletkezésnek, folytonosságnak, romlásnak és megszűnésnek alávetettek, ezért állandótlanok, elégtelenek és önmagátlanok (Kvu XI, 7-8; XIII, 5; Abhs VI, § 3). Mindemiattnem pusztán közvetlenül saját öntermészetük szerint ismerhetők meg, és egyben a valóság három ismertetőjegyének meditáció során történő megértését is elősegítik, így megértett formák (*sammasana-rūpa*) (Abhs VI, § 3).

A forma megértése a formák keletkezését négyféle eredetűnek látja: a *kammából* származóknak, a tudatállapotokból (*citta*), a hőből (*utu*) és a táplálékból (*āhāra*) létrejövőknek. Tudatállapotokból született (*cittaja*) formának számítanak a nyolc el nem különülő formához kapcsolódó testi és szóbeli közlésformák, valamint a könnyűség, hajlékonyság és kezelhetőség. Ezek közül csak a két közlésforma az, ami kizárólag a tudatállapotok eredménye, a hang a tudatállapotokból és a hőből születik, míg a könnyűség, hajlékonyság és kezelhetőség a tudatállapotokból, a hőből és a táplálékból jön létre. A nyolc el nem különülő forma és a tér mind a négyféle eredet következménye. Viszont a formák létezésének legáltalánosabb módjai, az ismertetőjegy formái – keletkezés, folytonosság, romlás és állandótlanság – nem valamiből keletkeznek (Vism 451-452; Abhs VI, §§ 9-21).

Az összességében négyféle eredetű formák folytonossága az érzéki világban újraszülető lényeknél fordul elő többféle változatban, viszont a „fizikálison” túl lévő, alsóbb szintű elmélyedésben és a formai világban csak a látás és a hallás szervei léteznek, nem találhatók meg a nemek természeti formái, sem a táplálékból születő formák. Végül a magasabb szintű elmélyedésben, illetve az észlelés nélküli lényeknél, már a szem, a fül, a hang és a szív-alapzat sem található meg, így az összes tudatállapotból született forma sem (Abhs VI, §§ 23-28). A formának a fizikalitás világaként való théraváda leírását összefoglalva az eddigiekben említett 28 *rūpa* a következő:

I. Közvetlenül eredményezett formák (*nīpphanna rūpa*)

1. Az alapelem formái: föld, víz, tűz, levegő.
2. Az érzékelő formák: szem, fül, orr, nyelv, test.
3. A dologi formák: (szín és) forma, hang, szag, íz, tapintható forma.
4. A természeti formák: nő, férfi.
5. A szív forma: szív-alapzat.
6. Az élet formája: életképesség.
7. A táplálék formája: szilárd táplálék.

Mindezek főbb jellegzetessége:

- öntermészeti forma (*sabhāva-rūpa*)
- önjegy forma (*salakkhaṇa-rūpa*)
- formált forma (*rūpa-rūpa*)
- megértett forma (*sammasana-rūpa*).

II. Nem közvetlenül eredményezett formák (*anīpphanna-rūpa*)

8. A határolás formája: tér.
9. A közlésformák: testi közlés, szóbeli közlés.
10. A változás formái: könnyűség, hajlékonyság, kezelhetőség.
11. Az ismertetőjegy formái: keletkezés, folytonosság, romlás és állandótlanság.

Megfigyelhető, hogy ez a felosztás a fizikalitás egyre általánosabb, elvontabb értelmezése felé vezet, míg végül a változás és az ismertetőjegy formái nem is annyira önálló formákként, valóságelmekként jelennek meg, mint inkább minden más forma kísérő jellegzetességeként. Hasonló a szerepe a térnek is, amely voltaképpen nem önálló valóságalelem, hanem a formák kiterjedésének határát jelzi. A tudatból származó két közlésforma megint nem önálló, elkülönült valóságalelem. A testhelyzetek, illetve a testi közlések a levegő,

a mozgás változásainak megjelenési módjai, ily módon a levegő elemhez kapcsolódnak, mivel azonban a levegő sem független a másik három alapelemtől, így végső soron a testi közlés a négy alapelemtől függ. A szóbeli közlés a hang keletkezési körülményei alapján a föld elemhez kapcsolódik, de végső elemzésben ez a közlésforma is mind a négy alapelemtől függ (Vism 447-448). A magasabb értelem (*paramattha*) szerinti vizsgálat tehát a két közlésformát nem tekinti sem tényleges valóságselemnek, sem tudatból származónak (Asl 337). A théraváda abhidhammikus gondolkodás tulajdonképpen csak a közvetlenül eredményezett formákat tartja önálló, öntermészettel rendelkező és négy eredetből származó formáknak, a nem közvetlenül eredményezetteket nem látja ilyennek (Abhvbh 153; Abhvk 291).

A théraváda a nem közvetlenül eredményezett formák megítélésében ugyanolyan bizonytalanságot árul el, mint a tér értelmezések. Csupán köznapi értelemben tekinti azokat valóságosnak, de mégis a *dhammák* közé sorolja be, mint tőlük elválaszthatatlan jellegzetességeket. Magasabb értelem szerint nem gondolja azokat készítettetteknek (*sañkhata*), de nem készítettetteknek (*asañkhata*) sem fogja fel, hiszen ez csak a nirvánára érvényes kifejezés. A nem közvetlenül eredményezett formák ezek szerint nem lehetnek mások, mint fogalmak, tudomások (*paññatti*) (Karunadasa 1989, p. 67-68, 94-95).

A szokásokon alapuló nézet és az abhidhammikus szemlélet kettőssége mutatkozik meg a théravádban annak megítélésekor is, hogy a közvetlenül eredményezett formák négyféle eredete során mely formák „alanyi”, „belső” származásúak, és melyek „külső” hatás következményei. Az abhidhammikus szemlélet átveszi a Buddha azon meghatározását, mely szerint „belső” az „én”-hez tartozó öt érzékszerv, de „külsőnek” számít minden más formát (Dhs §§ 673-674; Vism 450). Az Abhidhamma figyelembe veszi azt is, hogy az alapelemek is lehetnek belső és külsők, így a tűz elemhez kapcsolódó, hőből származó formákat is külső és belső eredetűekre osztja. Eszerint belső hőből származó a föld elemhez tartozó

gyomortartalom és ürülék, valamint a víz elem megnyilvánulásai közül a genny és a vizelet. Más testi alkotók nem csupán a hőből származnak, például a könny, az izzadság, a nyál és a takony lehet hő vagy tudatállapot által is meghatározott (Vism 366). Máskülönben a négy alapelem, a szín, a szag, az íz és a táperő nyolcas csoportja egy élőlény fizikai testétől függetlenül is létezik, ilyen értelemben hőből eredő „külsőnek” tekinthetők. Mivel e nyolcas csoport minden „belső” organizmusnak is alapja, ezért a hő mellett származhat a táplálékból, a tudatállapotokból és az ok-okozati cselekvésből is.

Mindez arra utal, hogy az abhidhammikus megfogalmazásokban az „én”-hez tartozó „belső” hagyományosan az öt érzékszerv, vagy ennél tágabb értelmezésben az egyén fizikai teste, ami ugyanakkor nem foglalja magában az abhidhammikus szemlélet újabb osztályozásából az ember testiségét szintén leíró női és férfi formákat, az életképességet és a szív-alapzatot. Az ember fizikai testének e formái – tehát az öt érzékszerv, a két természeti forma, az életképesség és a szív-alapzat – együttesen nem „belsőnek” számítanak az abhidhammikus szemléletben, hanem olyan formáknak, amelyek kizárólag csak egy eredetűek, csak az ok-okozati cselekvésből származnak. E *kamma* eredetű formákat az abhidhamma a ragaszkodás (*upādāṇa*) formáinak nevezi, minden más formát a nem ragaszkodásának (*anupādāṇa*). Az *upādāṇa* kifejezés eredetileg a Buddhánál a „belsővel” azonos kifejezés volt, amennyiben ezalatt mindaz érthető volt, ami ragaszkodás tárgya lehetett, és amiről az ember tévesen azt gondolhatja: „Ez az enyém, ez én vagyok, ez az én önmagam” (MN i, 421; MN iii, 240-242). Rokon ezzel az Abhidhammának az a meghatározása, amely „én” és „nem-én”, „belső” és „külső” dichotómiáját látszólagossá teszi, mivel „én” alatt az énképzetet keltő öt halmaz mindegyikét érti, és úgy fogja fel, hogy ami az egyik egyén számára „én” vagy „belső”, az egy másik ember számára „nem-én”, „külső” (Dhs §§ 1044-1045; Vibh 2).

Az abhidhamma a ragaszkodás formáinak csak azokat a formákat tekinti, amelyek *kammikus* eredetűek (Karunadasa 1989, p. 105-108), a *kamma* hatása viszont ezeken túl kiterjedhet az öt halmaz többi tagjára, tehát minden pszichikai-tudati tényezőre is, amelyeket az abhidhammikus gondolkodás a 89 tudatállapot (*citta*) és az 52 tudattényező (*cetasika*) valóság-elemeiként vesz számba. Az abhidhammikus definíció szerint a ragaszkodás valóság-elemei (*upādiṇṇā dhammā*) így nem mások, mint a káros befolyásokkal (*āsava*) együttjáró üdvös vagy káros *kammikus* visszahatások (*vipāka*), akár az érzéki területen (*kāmāvacara*), akár a forma területén (*rūpāvacara*) vagy a formanélküli területén (*arūpāvacara*) létező érzésekről, észlelésekről, késztetésekről vagy tudatosságokról van is szó, valamint az ok-okozati cselekvés által létrehozott (*kammiassa kaṭattā*) formák (Dhs §§ 990, 1211, 1219).

Mivel a *kamma* hatása lehet üdvös, káros vagy semleges, felmerülhet a kérdés, van-e a fizikális formáknak – illetve akár csupán a ragaszkodás formáinak – etikai tartalma? Az idézett definíció arra utal, hogy az etikai értékeket hordozó *kammikus* visszahatás (*vipāka*) csak a tudati eseményekre érvényes kifejezés, és még a *kammikus* eredetű formák sem rendelkeznek etikai értékrenddel (Karunadasa 1989, p. 110). Az összes fizikai forma gyökérnélküli, feltételezett, befolyásoló, késztetett, világi, érzéki területhez tartozó, tárgynélküli és fel nem adható (Abhs VI, § 6). Gyökérnélküli, mert nem üdvös vagy káros okok eredménye; feltételezett, amennyiben négyféle eredetű; befolyásoló, hiszen káros befolyásokat kelt, miközben maga nem káros befolyás; késztetett, mivel állandótlan és elégtelen-szenvedésteli; a létszintek közül az érzékihez tartozik, vagyis az öt érzékszervvel tapasztalható, és mindezek miatt egyúttal világi is; tárgynélküli, ugyanis tárgya csak a tudatosságnak lehet; végül a mentális szennyeződésektől eltérően nem adható fel a megvilágosodáshoz vezető úton. A formák tehát *kammikus*an csak semlegesek lehetnek.

Ezzel szemben ami tudati, az lehet semleges, káros és üdvös is. A tudat szerkezete és a létszintek rétegződése

megfelelnek egymásnak (Abhs I–II. fej.). Szerkezetileg alapvetően három rétegről van szó, az érzéki terület, a formai terület és a formanélküli terület szintjeiről, amelyekhez az Abhidhamma a megvilágosodottak világfeletti (*lokuttara*) síkját is hozzáteszi. Ezeken belül megvizsgálható, melyek azok a tudati események és létszintek, amelyeknek múltbeli káros vagy üdvös *kammikus* előfeltétele, gyökéroka van (*sahetuka*), és melyek azok, amelyeknek nincsen (*ahetuka*). Számba vehető az is, hogy a jövőbeni *kammikus* hatás szempontjából egy tapasztalás aktívan káros vagy üdvös hatású, esetleg passzív visszahatás (*vipāka*), netán újabb ok-okozati hatást már nem keltő, pusztán működtető (*kriyā*) természetű.

Ily módon az érzéki terület az etikailag semleges fizikai formák (*rūpa*) világa, az öt érzékszerv tapasztalása és a hétköznapi tudatállapotok (*citta*) és tudattényezők (*cetasika*) szintje. Ezek közül az érzékelési tapasztalások *kammikus*an semlegesek, mert olyan tudatállapotok, melyek korábbi káros vagy üdvös ok-okozati cselekvések önmagukban most már nem káros vagy üdvös visszahatásai, illetve olyan tudattényezők, amelyek az érzéki tapasztalás alapjaiként minden tudatállapotban fennmaradnak (érezékelés, érzés, észlelés, akarat, a tudat egyhegyűsége, a tudat életképessége és a figyelem), avagy alkalmaktól függően a káros vagy az üdvös tényezőkhöz csatlakoznak. A *kammikus*an semleges tudatállapotok az átlagembernél káros visszahatás esetében szenvedéssel, üdvös visszahatáskor boldogsággal vagy kellemes érzéssel járhatnak együtt, a világi szintet meghaladó megvilágosodottnál viszont az érzéki világ jelenségein mosolygó kellemes tudatállapotokkal társulnak. Az érzéki terület káros tudatállapotai közül a mohóság gyökerűek lehetnek kellemesek vagy semleges érzéssel járók, téves nézethez kapcsolódók vagy téves nézettől elválasztottak és akaratlagosak vagy szándéktalanok. A gyűlölködés gyökerű tudatállapotok kellemetlen érzéssel járnak együtt és ellenszenvhez kapcsolódnak, akár akaratlagosak, akár nem azok. A zavarodottság gyökerű tudatállapotok ugyan semleges érzéssel járnak együtt,

de a káros tudattényezők közül a kételyhez és a nyugtalan-
sághoz kapcsolódnak. Az érzéki terület üdvös gyökérekkel
bíró tudatállapotai lehetnek kellemesek vagy semlegesek,
tudástól elválasztottak vagy már tudáshoz kapcsolódók és
akaratlagosak vagy akaratlanok. Az ok-okozati cselekvés
szempontjából nézve ezek a tudatállapotok az átlagember
esetében lehetnek üdvös hatást aktívan kifejtők és passzív
üdvös visszahatások, a megvilágosodottaknál pedig ugyan
szintén üdvös gyökerűek, de *kammikusan* már nem hatók,
tehát csupán működtetők.

A formai területen a „fizikai” forma már nem létezik, ez a
csak „tudati” formák világa, ennek megfelelően csak a térhez
kapcsolódó érzékelés létezik, vagyis a látás és a hallás. Ezen a
szinten a gyakorló átlagember *kammikusan* üdvös tudatál-
lapotai vagy azok visszahatásai fordulnak elő, és a megvilá-
gosodottak működtető tudatállapotai. E három beállítódás
tulajdonképpen az azonos tapasztaláshoz és tudatállapo-
tokhoz való eltérő viszonyulást fejezi ki, mert mindhárom
esetben az elmélyedés (*jhāna*) első szintjének fokai élhetők át.
Hasonló a helyzet a formanélküli területen is, ahol az elmé-
lyedés második szintjének fokozatai szintén az üdvös hatás, a
visszahatás és a működtetés alapján csoportosíthatók.

A világleletti sikot csak a nemes emberek (*ariya puggala*)
érik el, akik a megvilágosodáshoz vezető utat járva fokoza-
tosan eloldódnak a világhoz ragaszkodás minden fajtájától,
végül megvilágosodottak, Méltók (*arahat*) lesznek. E nemes
emberek tettei részben üdvös hatásúak, részben az ilyen üd-
vös tettek visszahatásai, gyümölcsei (*phala*). A nemes emberek
mind a három világban élhetnek, és amint az látható, a
megvilágosodottak tudatállapotai még az érzéki és a formai
világban is leírhatók a működtető tudatállapotokkal.

6. A tudat és folyamatai

A valóság érzékelésének leírása megmutatta, hogy a tudat
valósága aktív tevékenység. A tudat aktivitása természetesen
nem korlátozódik az érzékelési folyamatra. A Buddha a tudati
események megjelölésére alapvetően három kifejezést
használt, melyek ugyan nem mindig egymástól elválaszt-
hatóan és pontosan körülhatárolhatóan, végképpen nem önál-
ló entitásként, de lényegében mégis három eltérő működést
fejeznek ki, „amit tudatnak, elmének és tudatosságnak
neveznek” (*yam ca kho etaṃ vuccati cittaṃ iti pi, mano iti pi,
viññāṇaṃ iti pi*) (SN ii, 94-95).

A legáltalánosabb funkciójú az „elme” (*mano* vagy *manas*).
E kifejezés a Buddhánál előfordul magában, valamint az
érezékelési folyamat különböző megfogalmazásaiban is. Az
elme racionális képesség, rendező, szintetizáló értelmi
működés, úgy általános szinten, mint a tágabb értelemben
vett tapasztalás vagy az érzékelés elemibb fokán. Funk-
ciójának tömör összefoglalását a legáltalában a következő
versrészlet fogalmazza meg:

„A dolgokat az elme vezérli,
az elme uralja, az elme teremti.”
(*Mano-pubbaṅgamaṃ dhammā
mano-seṭṭhā mano-mayā.*)

(Dhp v. 1; vesd össze: AN i, 11)

A *mano* a tapasztalás hatodik érzékszerveként, elme-alapként
(*manāyatana*) a tudatállapotok összessége és ösztudati felada-
tot lát el. Az érzékelés pszichikai folyamatában elme-tarto-
mányként (*manodhātu*) a figyelem és az érzékszervi észlelések

koordinációja. A kommentárok szerint a *mano* tevékenysége a méréshez hasonló, ami tárgyat mérlegeli (Asl 123).

A „tudatosság” (*viññāṇa*) részben passzív tudatműködés, amennyiben az érzékelés során szerzett benyomások reflektáló tudatossága, illetve a jelenlegi és az előző életből származó késztetések és *kammikus* hatások összegyűjtője. A tudatosság az ötödik halmazként, avagy a hat érzékelési tudatosság tartományaként (*dhātu*) mindig konkrét, természetű és neve attól függ, milyen feltételek mellett jön létre, így lehet látástudatosság, hallástudatosság stb. Keletkezésének feltételei közé tartozik az, ha valaki valamire gondol (*ceteti*), valamit szándékozik (*pakappeti*), és ha ezek melletti – vagy akár mindezek nélkül is – valami iránt hajlamot érez (*anuseti*). Ekkor a tudatosság fennmaradásával név és forma keletkezik, majd a jövőben újraszületés (*punabbhava*) és szenvedés következik (SN ii, 65-66). Az öntudatlan hajlamok (*anusaya*), vagyis az érzéki vágy (*kāmarāga*), az ellenszenv (*paṭigha*), a téves nézet (*diṭṭhi*), a kétely (*vicikicchā*), az önteltség (*māna*), a létvágy (*bhavarāga*) és a tudatlanság (*avijjā*) a tudatosságot *kammikus*an befolyásolják (SN v, 60; AN iv, 9). A tudatlan ember érdemteli, érdemtelen vagy semleges késztetéseket (*saṅkhāra*) hoz létre, így ennek megfelelően a tudatosság is érdemteli, érdemtelen vagy semleges. A tudással rendelkező nem hoz létre késztetéseket, ezért megszünteti az újraszületést, a szenvedést, és eléri a *nibbānāt* (SN ii, 82).

Az eddigiekből is következően a tudatosság a folytonosságot képviseli a jelen életben, amennyiben a név és formával kölcsönös feltételezettségben áll, ugyanakkor folytonosság az újraszületéskor is, mivel a tudatműködés egy fajtájaként az anya méhébe „lép” (DN ii, 63).

A tudatosságot a Buddha a hat elem-tartomány (*dhātu*) tagjaként is említi a testi-formai (*rūpa*) négy nagy alapelem (föld, víz, tűz, levegő) és a tér (*ākāsa*) után (MN 115; MN 140). A négy nagy alapelem és a tér önmagátlanságának belátása után a tiszta (*parisuddha*) és világos (*pariyodāta*) tudatosság

marad, amely kellemeset, kellemetlent, vagy sem kellemeset, sem kellemetlent érezhet. Ezek érzékelésének megszűntével a tiszta, világos és fénylő (*pabhassara*) egykedvűség (*upekkhā*), az elmélyedés alsóbb szintjének legfelsőbb foka marad. A tudatosság szoros kapcsolatban áll a formanélküli (*arūpī*) térrel, amely a magasabb szintű elmélyedés első fokaként – a konkrét, öt érzékszervvel érzékelhető dolgoktól elvonatkoztatva – már a végtelen tér és a végtelen tudatosság elmélyedési szinteknek előzménye és feltétele. Ez utóbbi tudatosság megszűnik az elmélyedés magasabb fokain, azaz a semmilyen és a sem észlelés, sem nem észlelés fokainak elérésével (MN iii, 242-244).

A „tudat” vagy „tudatállapot” (*citta*) aktív, dinamikus tudatműködés, a tudati események sora a gondolkodás folyamatában. Természete szerint semmihez sem hasonlítható, amint állandóan és gyorsan változik. A *citta* a tudati aktivitás, az emberi magatartás, a személyesség középpontja. Kifejezheti a gondolkodást (SN i, 57-58), az érzelmeket, az egyéni karaktert. Általánosságban a *citta* az, ami a világot vezeti, ráncigálja, az ő hatalmának van alávetve a világ (SN i, 39; AN ii, 177).

A *citta* nehezen kontrollálható, ezért e fénylő (*pabhassara*), tiszta tudat foltokkal (*upakkilesa*) borított (AN i, 10). Viszont e szennyezett *citta* a megfelelő rendszeres gyakorlással megtisztítható (AN i, 207), ellenőrzés alá vonható, és csapongása a meditáció, az összpontosítás (*samādhi*) során megnyugtatható és egyhegyűvé (*ekaggatā*) változtatható. Az így iskolázott tudat eléri a bölcsességet (*paññā*), minden káros befolyástól mentessé válik, és a kialakáshoz vezet (SN iii, 45).

A *citta* keletkezése a név és forma létrejöttéhez kapcsolódik (SN v, 184), viszont a *cittától* függenek a tudati tulajdonságok (*cetasika*), az észlelés és az érzés (SN iv, 293). A „tudati” jelentésű *cetasika* kifejezést a Buddha még a *citta* szinonimájaként használta (MN iii, 288), a korai buddhizmus azonban már a két kifejezés jelentéseinek elkülönítésére építette a tudatról szóló tanítását.

Az abhidhammikus gondolkodás a tudati működéseket elvonatkoztató és analitikus szemlélettel értelmezi, azaz egyfelől kijelenti, hogy a *mano*, a *viññāṇa* és a *citta* egyazon jelentésű szavak (Vism 452), másfelől különválasztja a *citta* és a *cetasika* jelentéstartalmait (Pṭs 84), és egy osztályozás rendszerébe illeszti azokat (Dhs XI. fej.). A 4. században, Buddhadatta értelmezésével, létrejön a théraváda klasszikus felfogása, amely a tudatállapotok szintjeit megmutató *cittát*, és az ezektől elválaszthatatlan, velük együtt keletkező és együtt megszűnő, valamennyi tudattartalmat kifejező *cetasikát*, a magasabb értelemben vett végső valóságselemek (*dhamma*) négy fő csoportjába sorolja a forma (*rūpa*) és a kialakulás (*nibbāna*) mellé.

A tudatállapotok (*citta*) rendszerezésének elsődleges szempontja annak vizsgálata, hogy egy tudatállapot az érzé-
kiség területén (*kāmāvacara*), az elmélyedés alsóbb szintjein, tehát a forma területén (*rūpāvacara*), vagy az elmélyedés magasabb szintjein, azaz a formanélküli területen (*arūpāvacara*), esetleg már a létforgataghoz való kötöttséget meghaladó világszintű (*lokuttara*) szinten jelenik-e meg. E szintek tovább elemezhetőek az üdvös (*kusala*), a káros (*akusala*) és a semleges (*abyākata*) etikai tartalom nézőpontjáról, illetve aszerint, hogy e tartalmak eredményéről, visszahatásáról (*vipāka*) van-e szó, vagy egy etikailag nem értékelhető, pusztán működtető (*kiriya*) tudatállapotról. Az egyes tudatállapotok alapvető motivációját a hat gyökérok (*hetu*), vagyis a mohóság (*lobha*), a gyűlölködés (*dosa*), a zavarodottság (*moha*) és ellentéteik jelenthetik. Figyelembe vehető az is, vajon szándékolt, kész-tetett (*sankhata*), vagy szándéktalan, nem kész-tetett (*asankhata*) állapotról van-e szó. A *citta* lokalizálható fiziológiai alapját a szív-alapzat (*hadaya-vatthu*) képezi.

A tudatállapotok motivációi egyben a személyiségtípusok felállításának is szempontjai, így alapvetően hatféle magatartás (*carita*) vagy alkat létezik, három káros és három üdvös: a vágyakozó (*rāga-carita*), a gyűlölködő (*dosa-carita*), a zavarodott (*moha-carita*), a bizalomteli (*saddhā-carita*), az értelmes

(*buddhi-carita*) és a csapongó gondolkodású (*vitakka-carita*). A káros és az üdvös alkatok párba állíthatók, hiszen a vágyakozó és a bizalomteli egyaránt tárgyához vonzódik, a gyűlölködő és az értelmes egyformán elhatárolnak, a zavarodott és a csapongó gondolkodású ugyanúgy képtelen a zavartalan gondolkodásra. Az egyes alkatok megismerhetők hétköznapi magatartásuk megfigyelésével, tehát testtartásuk, járásuk, evésük, nézésük, tudatállapotuk szerint (Vism 101-110).

Az emberek természetének megnyilvánulásától elvonatkoztatva a filozófiai szemlélet a tudat (*citta*) általánosabb meghatározását is kereste. Az abhidhammikus definíció egyik módja négy jellegzetesség megadása, ami a *citta* esetében a következő: ismertetőjegye (*lakkaṇa*) a tárgyról való gondolkodás, funkciója (*rasa*) a tárgyat megelőző előrerohanás, manifesztációja (*paccupaṭṭhāna*) a kapcsolódás, és közvetlen oka (*padaṭṭhāna*) a név és forma (Asl 112).

A későbbi kommentárok a definíciós újabb változatát dolgozták ki. A köznapi szinten két meghatározás adható, amelyek a vizsgált tárgyat dualitásban, másához való viszonyában mutatják be: a tevékeny-ható (*kattu-sādhana*) és az eszköz (*karaṇa-sādhana*) nézőpontjából. A magasabb értelemben vett definíció azonban a dolgok valódi természetét tárja fel (*bhāva-sādhana*). Ennek megfelelően a *citta* meghatározása többféle lehet:

1. *kattu-sādhana*: „ami gondol, az a tudat” (*cinteti ti cittani*);
2. *karaṇa-sādhana*: „amivel gondolkodunk, az a tudat” (*cinteti etena cittani*);
3. *bhāva-sādhana*: „pusztán maga a gondolkodás a tudat” (*cintanamattani eva cittani*).

(Abhvbh 57)

A tudattényező (*cetasika*) tana a Buddha egyik beszédében gyökerezik, ahol a tudat mellett tizenöt pszichikai tényezőt sorol föl (MN iii, 25). Az *Abhidhammāban* a *cetasika* kifejezés voltaképpen olyan a Buddhától származó fogalmakat, illetve

azok egy részét fedi, mint a *khandhák* közül az érzés, észlelés és készítetések, az *āyatánákból* a *dhammāyatana* és a *manāyatana*, a tizennyolc *dhātuból* a *dhammadhātu* és a *manodhātu*, valamint az érzékelőképességek (*indriya*), erők (*bala*), akadályok (*nīvaraṇa*), bilincsek (*saṃyojana*), elmélyedések (*jhāna*) tagjai. A későbbi számbavételek és rendszerezések is ezen alapulnak, míg végül Buddhaghószától és Buddhadattától kezdve a tudattényezők számát ötvenkettőben rögzítik. Ezeket Anuruddha már három főbb csoportba osztja: a minden tudatállapotban fennmaradókra, az üdvös, valamint a káros tudatállapotokban meglevőkre. Anuruddha pontosan rögzíti, melyik tudatállapothoz mely tudattényezők társulhatnak, így azután egy olyan mátrixot kap eredményül, amely pszichikai működésünk szerkezetét és tartalmait teljesen lefedi. Ezáltal azonban még csak statikus kép nyerhető a tudati szféráról, ezért a tudat működési folyamatait (*citta-vīthi*) is bemutatja.

A lények élete a születéstől a halálig tart, és Anuruddha szerint e két végpont két különböző tudatműködésnek tekinthető, melyek bizonyosan bekövetkeznek. A közöttük levő életszakasz folytonosságát a tudat alapállapota, az érzések, gondolatok és tudattartalmak nélküli, mindenféle tudati eseménytől mentes létfolyam áramlása (*bhavaṅga-sota*) biztosítja, mely közvetlenül a születés utáni pillanatban jelenik meg. Ezt követően ez az áramlás a maga zavartalan, természetes mivoltában már csak ritkán – például az álom nélküli mélyalvásban – létezik, mert az érzékelés minduntalan rezgésbe hozza, és ezzel tudati események keletkeznek. Az érzékelés menete és a tudati események további tudatműködésekkel írhatók le, három lehetséges módon: vagy az öt érzékszerv észlelési folyamataiként, vagy az elme folyamataiként (*citta-vīthi*), vagy folyamatoktól mentes állapotokként (*vīthi-mutta*).

Az érzékszevek érzékelőfelülettel (*pasāda*) ellátott kapuk (*dvāra*), érzékelési küszöbök, amelyeken keresztül tárgyaik eltérő intenzitású benyomásokat keltenek, meghatározva a tapasztalás intenzitását is. A hatodik érzékszerv, az elme

esetében az az inger lépi át a tudatküszöböt, amelyik a létfolyamot már rezgésbe tudja hozni, ezért az elme-kapu nem más, mint a létfolyam. Az érzékelés teljes menetében a tárgyra való felfigyelést az érzékszervek észlelési küszöbének átlépése, majd a befogadás, a vizsgálás, a meghatározás, az indíttatás és a rögzítés tudatműködései követik. Lehetséges azonban az is, hogy egy tárgy gyenge intenzitású benyomást keltve csupán az indíttatás, vagy a meghatározás, esetleg pusztán a vizsgálás működéséig jut el, majd a tudatküszöb alá, a létfolyamba süllyed.

Az öt érzékszerv ezen érzékelési menetétől különbözik az elme tapasztalási folyamata, amennyiben tárgyai nem külső formák, hangok stb., hanem a tudat tartalmi. E mentális tárgyak lehetnek világosak vagy homályosak, így ettől függ, elérik-e a rögzítést, vagy csak az indíttatásig jutnak el. A teljes tapasztalási folyamat azonban itt a tudatküszöb átlépése, azaz az elme-kapun át történő felfigyelés után közvetlenül az indíttatással és a rögzítéssel folytatódik, tehát az öt érzékszerv észlelése, valamint a befogadás, a vizsgálás és a meghatározás tudatműködései hiányzanak (Abhs IV, §§ 1-12).

A közvetlen érzékszervi észleléstől független, sajátos tudatfolyamat az emlékezés és az álom. Az emlékezés (*sati*) az érzékelési folyamat tapasztalásán túllépve a tudati események időbeni folytonosságának problémáját is felveti. Hogyan lehetséges a közvetlen érzékelés elmúltával annak felidézése? Mi az, ami ebben az esetben a folytonosságot képviseli, és hogyan teszi ezt? A *Milinda kérdései* (*Milindapañha*) című könyvben is erre kíváncsi Milinda király. A bölcs Nágaszéna válasza szerint az emlékezettel (*sati*) emlékezünk arra, ami elmúlt és korábban megtörtént, nem pedig a tudattal (*citta*), hiszen egy régebben elintézett ügy elfelejtésekor az emlékezet vész el, nem a tudat. Persze az emlékezést elő lehet idézni kívülről, de azért alapjában az mindig a saját ismerettől függ. Így az emlékezés számos ok miatt keletkezhet: saját ismeret révén, külső okozás nyomán, jelentős események felidézéseként, öröm vagy bánat hatására, hasonlóság vagy

különbözőség következtében, szavak ösztönzésére, egy ismertetőjegy segítségével, szándékos felidézéssel, megjegyzéssel, nagyobb összegek összeszámolásakor számolással, kívülről megtanulva, meditáció (*bhāvanā*) állapotában, könyvre hivatkozással, letétbe helyezett záloggal, egy tárgy érzéki benyomásaira (alak, hang, illat, íz) emlékezve (Mil 77-80). Arra a kérdésre, hogyan történik az időtávlat áthidalása, újabb értelmezés szerint a feltételek (*paccaya*) rendszere adhat választ, amelyben minden elmúlt állapot a következő állapot alapjául szolgál, és átadja teljes feltétel-energiáját (*paccaya-satti*) (Aung p. 42).

A közvetlen érzékszervi észleléstől legtávolabb álló mindennapi tudati esemény az alváskor jelentkező álmok (*supina*). Vannak jó és rossz álmok, álmodunk olyan dolgokról, amelyeket egyszer már láttunk, és olyanokról, amelyeket még nem. Egyes álmok békések, mások félelmetesek, vannak közeli és távoliak is. Álmodunk arról, amit megtettünk, vagy arról, amit nem végeztünk el. De vajon mi az álmok, és ki az, aki észleli? Az álmok képzet (*nimitta*), ami a tudat térségébe lép (Mil 298). Hat körülmény idézhet elő álmot: Először is a három testi elem (*dhātukkhobha*), (1) a szél (*vāta*), (2) az epe (*pitta*) és (3) a nyálka (*semha*) zavara. Ekkor olyan álmok jelennek meg, mint egy nagy hegyről való leesés, levegőben repülés, vagy mint amikor vadállatok, elefántok, rablók üldöznek. Álom kiváltói lehetnek még (4) a korábbi tapasztalatok (*anubhūtapubba*), (5) az istenek hatása (*devatopasamhāra*), vagy (6) az előjelek (*pubbanimitta*). Ezek közül az elemek zavara és a korábbi tapasztalatok nem igazak, tehát nem felelnek meg semmilyen jelenlegi vagy jövőbeni eseménynek, míg az istenek hatására keletkezett álmok a jelenre vonatkoznak és lehetnek igazak vagy hamisak, végül a jövőt jelző előjel álmok mindig igazak. Az előjel esetében nem a tudat vándorol és keresi meg a jelet, de nem is valamilyen lény közvetíti azt, hanem maga a képzet lép be a tudat mezejére, ahogyan a tükörbe a tükörkép. Ugyanakkor csak az átlagemberek és a gyakorlók látják az említett módokon az álmokat, mert ők

még nem szabadultak meg a torzulásoktól (*vipallāsa*). A többé már nem gyakorlók nem látják ezeket az álmokat, hiszen náluk már megszűnt a gondolkodás torzulása (*citta-vipallāsa*).

Álmot nem lehet látni sem ébren, sem mélyalvásban. Ébredésnél a tudat nyugtalan, kötetlen, ezért álmot nem láthat. Mélyalvásban a tudat nyugalomban van a létfolyamban, ekkor sem öröm, sem fájdalom nem érezhető, így tehát álmok sincsen, ahogyan a teljes sötöttségben sincsen tükörkép a tükörben. Álom tehát az alvásnak abban a szakaszában jelentkezik, amikor felszíni alvás már van, de a mélyalvás nyugalmát még nem érte el a tudat. Az alvásnak ugyanis három szakasza van. A kezdet a testi korlátozottság érzése, gyengeség, álmoság és munkaképtelenség. A közepe a „majomalvás” (*makkaṭaniddā*), a gyakori ébredésekkel megszakított felszínes alvás – amikor is álmodunk –, végül az utolsó szakasz a mélyalvás (Mil 297-301; Svin 406-409). Amikor valaki külső fény (vagy hang, illat) hatására felébred, akkor először még nem a szem-kapun (fül-kapun, orr-kapun) át történő felfigyelés szakítja meg a létfolyam áramlását, hanem az elme-kapun át történő felfigyelés. Másodszorra már az érzékszerveken át történő felfigyelés is megzavarja a létfolyamot, és ezt követően ezek impulzusai lesznek az erősek (Svin 406).

Kérdés lehet még az is, vajon erkölcsileg semlegesek-e az álmok, hiszen álomban rossz gondolatok merülhetnek fel, sőt akár ölni is lehet. Nos, az álmok ugyanúgy lehetnek üdvösek, károsak vagy meghatározatlanok, mint az ébren végrehajtott tetteink. Az álmoknak tehát van *kammikus* visszahatásuk, azok azonban olyan gyengék, hogy érdemben nem befolyásolják jövőbeni életünket (Kvu XII, 6; Svin 409).

Kamma (szanszkrit: *karma*), vagyis ok-okozati hatást kiváltó cselekedet a Buddha szerint csak annyiban keletkezik, amennyiben a testben, szóban vagy gondolatban megnyilvánuló tettben jelen van az akarat (*cetanā*) mozzanata is (AN iii, 415), így az akarat hatóereje befolyásolja a *kammikus* következmény erősségét is. A hinduista vagy a dzsaina felfogástól eltérően tehát a buddhista szemlélet nem

a következmény-etikán, hanem a szándék-etikán alapszik, azaz nem bármely tett mechanikus ok-okozati eredményéről, még kevésbé valamilyen sorsszerűségről van szó. Ezért döntő jelentőségű e szempontból a Buddhánál az akarat, a szándékosság mozzanatát képviselő „késztetés” (*saṅkhāra*) kifejezés, és az abhidharmikus gondolkodásban a hasonló tartalmat hordozó „indíttatás” (*javana*) műszó. A kommentátorok szerint a szándékolt tett (*kamma*) négyféle lehet:

- I. *A működése szerint*: 1. teremtő; 2. támogató; 3. elnyomó; 4. károsító.
- II. *A hatás rendje szerint*: 1. a jelentős tett korábban hat, mint a jelentéktelentelen; 2. a halálközeli a halál órájában hat és az újraszületéshez vezet; 3. a szokásos előbb hat, mint a ritkán végrehajtott; 4. az előző három hiányában a felhalmozott *kamma* vezet az újraszületéshez.
- III. *Az időbeli hatás szerint*: 1. jelen életben ható; 2. a következő életben ható; 3. valamilyik további életben ható; 4. már hatástalan, kihúnyt.
- IV. *Az újraszületés helyét befolyásoló hatása szerint*: 1. rossz újraszületéshez vezető káros tett; 2. az érzéki területre vezető üdvös; 3. a formai területre vezető üdvös; 4. a formanélküli területre vezető üdvös.

(Vism 601-605; Abhs V, §§ 18-21)

A *kammikus* hatás a tudatműködések közül elsősorban az indíttatás során keletkezik, korábbi tettek visszahatásának jeleként pedig a haláltudatban és az újraszületés tudatműködéseiben tapasztalható meg. A halálközeli élmények során a haldokló szembesülhet (1) korábbi üdvös vagy káros tetteivel (*kamma*), vagy (2) annak képzetével (*kamma-nimitta*), tehát az arra utaló jellegzetes, kiemelt jelképpel (például gyilkolás esetén a karddal), avagy (3) a következő újraszületés helyének képzetével (*gati-nimitta*). Az érzéki területen történő újraszületéskor mind a három tapasztalás megjelenhet, a formai és formanélküli területen történő újraszületés esetében

azonban csak a *kamma-nimitta* (Abhs V, §§ 34-39). Mivel ezek az élmények nem a hat érzékszerv valamelyikének tapasztalási folyamatában bukkannak fel, ezért ezek folyamatmentes tudatállapotoknak tekinthetők.

A köznapi életre jellemző nem irányított, nem kontrollált tudatfolyamatok és tudatműködések *kammikus* kötődések létrejöttéhez, káros befolyások (*āsava*) – az érzékiség befolyása (*kāmāsava*); a léthez kötődés befolyása (*bhavāsava*); a téves nézet befolyása (*diṭṭhāsava*); a nemtudás befolyása (*avijjāsava*) – és hajlamok (*anusaya*) keletkezéséhez vezetnek, de a tudat összpontosítása kezdeti ellenszere lehet a kötöttségeket kiépítő torzult, csapongó, asszociatív gondolkodásnak. Ehhez viszont mindenképpen meg kell haladni a tudati aktivitás, a figyelem hétköznapi szintjeit.

A tudati aktivitás legalsó szintje a létfolyam (*bhavaṅga*), amikor tudati esemény nincsen.⁷ Ezt követi a mélyalvás és az ébredés közötti álmodás (*supina*), és az ébredés során a pusztán az elme-kapun át történő felfigyelés (*āvajjana*). Az érzékelés folyamatában történő felfigyelés és a minden tudatállapotban megtalálható általános figyelem (*manasikāra*), illetve a gondolatot a tárgyra irányító egyhegyűség (*ekaggatā*) és gondolati megragadás (*vitakka*) a köznapi élet szokásos figyelmi szintjei.

A mindennapiság szintjét meghaladja, egyúttal azonban attól elválaszthatatlan is, a valamennyi élettevékenység során alkalmazható *vigilancia*, az éberség (*sati*). Az éberség az éppen történő események emlékezetben (*sati*) tartása, asszociációs kalandozások nélküli tudatos éber jelenlét az itt-és-mostban, csak abban, ami ténylegesen van. Az éberség készenlétben tartásának (*satipaṭṭhāna*) jellegzetessége, hogy figyelme nem egy konkrét tárgyra korlátozódik, hanem beavatkozás, szabályozás nélkül folyamatok és helyzetek

⁷ E gondolat első megfogalmazója Száriputta volt, aki a tudat-áramlás (*viññāṇa-sota*) kifejezést használta az élet folytonosságának megjelölésére (DN iii, 105; MN i, 295-296). A *bhavaṅga* kifejezés először a *Paṭṭhāna* könyveiben fordul elő (Paṭṭh ii, 34, 159, 160, 169).

egészét fogja át, a test alkotóelemeitől és a légzéstől kezdve az érzéseken, tudatállapotokon és tudattartalmakon keresztül a testhelyzetekig és élethelyzetekig. Az éberség fenntartása esetén már nincs szükség más eszközre a megvilágosodás eléréséhez, mivel az elvezet a létezés három ismertetőjegyét felismerő, és ezzel a szenvedéstől megszabadító belátás (*vipassanā*) megtapasztalásához.

A megszabadulás kiegészítő eszközét kínálja a tudat valamilyen konkrét tárgyra történő összpontosításának megőrzése és fokozása. Kezdetben ez a tudat mindennapi összeszedettségét meghaladó egyhegyűsége (*citt'ekaggatā*), vagy más szóval az összpontosítás (*samādhi*). Ennek első szakaszában, az előkészítő összpontosításban (*parikamma-samādhi*), a meditáció tárgyának – például a négy alapelem, avagy a kék, sárga, vörös, fehér szín közül valamelyik „összsképeknek” (*kaṣiṇa*) – eleinte még bizonytalan előkészítő képzelet (*parikamma-nimitta*), majd az érzékszervi észleléshez hasonlító felfogott képzelet (*uggaha-nimitta*) jelenik meg. Amikor azonban a tárgy képzelet már az érzékszervi észleléstől mentesen, mégis annak valóságosságát mintegy ideaként utánózva, képmás képzetként (*paṭigha-nimitta*) tapasztalható, akkor a közeli összpontosítás (*upacāra-samādhi*), és ennek folytatódásakor a teljes összpontosítás (*appanā-samādhi*) érhető el. A közeli összpontosítás már lehetővé teszi a meditáció újabb szakaszába lépést, a formai terület (*rūpāvacara*) tudatállapotába jutást, vagyis az alsóbb elmélyedést (*jhāna*). Ekkor eleinte a gondolati megragadás (*vitakka*) és a gondolati megtartás (*vicāra*), az öröm (*pīti*), a boldogság (*sukkhā*) és az egyhegyűség van jelen a tudatban, az alsóbb elmélyedés utolsó fokán viszont már csak az egyhegyűség és az egykedvűség (*upekkhā*).

Meghatározott meditációs tárgyakon folytatva az elmélyedés gyakorlatát, a formanélküli terület (*arūpāvacara*) magasabb elmélyedési szintjei, a végtelen tér, a végtelen tudat, a semmilyenesség és a sem észlelés, sem nem észlelés tapasztalhatók meg, végül a minden tapasztalástól mentes

megszűnés (*nirodha*) állapota következhet be. Ez a tapasztaláson túli állapot annyiban tér el egy halott állapotától, hogy az életerő (*āyu*), az élet melege (*usmā*) és az érzékelés képessége (*indriya*) még megmarad, egyébként minden normális életműködés (például légzés, szívverés) megszűnik (MN i, 295-296). Ez azonban nem a kialvás elérését jelenti. A megszabadulás – a hinduista és a dzsaina elképzelésekkel szemben – nem a *nirodhában* érhető el. A kialvás (*nibbāna*) nem uralom a világ felett, nem annak legyőzése, nem mindenféle aktivitás leállítása, hanem megszabadulás a világhoz rögzítő kötelékektől, azaz a cselekedetek ragaszkodásmentessé tétele, újabb késztetések, újabb *kammikus* következmények létrehozása nélküli tevékenység. A kialvás az éberség készenlétének fenntartásával, illetve az alsóbb elmélyedés utolsó szintjén keletkező egyhegyűség és egykedvűség eredményeként megjelenő belátással érhető el.

Szintén az utóbbi szint tudatállapotának eredménye lehet az extraszenzoriális percepció (ESP), vagy a paranormális képességek elnyerése. E felsőbb tudások (*abhijñā*) következő fajtái fordulhatnak elő:

1. Mágikus hatalmak (*iddhividha*), vagyis pszichokinézis: megsokszorozódás és eggyéválás, láthatatlanná válás, falon áthatolás, vízben járás, földbe merülés, levitáció és repülés, alakváltás, más testbe lépés.
2. Égi hallás (*dibba-sota*), azaz tisztánhallás (clairaudience): emberi és égi, közeli és távoli hangok érzékelése.
3. Mások tudatának látása (*parassa ceto-pariyaññāna*), avagy telepátia: annak ismerete, hogy valaki mohó, gyűlölködő vagy zavarodott gondolkodású, illetve ezektől mentes.
4. Égi látás (*dibba-cakkhu*), másként tisztánlátás (clairvoyance): más lények tetteinek látása.
5. Korábbi létformák felidézése (*pubbe nivāsānussati-ññāna*), vagy retrokogníció: saját korábbi életek helyének és tetteinek látása.

6. Jövőbelátás (*anāgatamsa-ñāṇa*), tehát prekogníció: saját és mások jövőbeni újraszületésének ismerete.
7. A káros befolyások elpusztítása (*āsavakkhaya*).
(DN i, 78-83; Pts ii, 207-214; Vism 373-435)

E képességek közül az első hat (a hatodikat gyakran nem is említik) az összpontosítás nyomán megjelenő világi tudás, míg az utolsó a valóság természetét felismerő belátással (*vipassanā*) megszülető világfeletti felsőbb tudás. A paranormális képességek elérése a buddhizmusban nem cél, hanem némi kerülő utat jelentő esetleges segédeszköze vagy kísérő jelensége a kialváshoz vezető, a dolgok állandótlanságát, elégtelenségét és önmagátlanságát átlátó, és az utat megvalósító bölcsesség (*paññā*) megszerzésének.



7. Megismerés és tudás

A tapasztalásnak alapvetően két formája létezik, az érzékszervi észlelés (*saññā*) és a gondolkodás (*citta*), ugyanakkor a tapasztalási folyamat végeredményeképpen megjelenik a nézet (*diṭṭhi*) is. Az érzékszervi észlelés által közvetített benyomások értékelése, elrendezése a gondolkodás, ami sematizálódva egy szemlélet rögzüléséhez, vélekedés, nézet kialakulásához vezet. A Buddha szerint a tapasztalási folyamat nem független a megismerő személyétől, a tudat nem *tabula rasa*, hiszen a tapasztaló már eleve egy meghatározott beállítódással közelít tárgyhöz. Ennek megfelelően különbség tehető a tanulatlan átlagember (*assutavā puthujjana*) és a megvilágosodás útjára lépett nemes emberek (*ariya puggala*) tapasztalásai között.

Az átlagember esetében, főleg a vágy, a gyűlölködés és a zavarodottság hatására, négy torzulás (*vipallāsa*) lép fel a tapasztalás mindhárom szintjén, azaz az észlelés, a gondolkodás és a nézet létrejöttékor: a mulandó állandónak tartása, a szenvedés boldogságnak vélelése, az önmagátlan önmagunknak gondolása, és az undorító vonzónak találása (AN ii, 523). Itt tehát arról van szó, hogy a valóság megismerésének egyetlen formája sem semleges, „objektív”, mivel már a tárgyra irányuló figyelem (*manasikāra*) is torzító, felületes figyelem (*ayoniso manasikāra*) (AN i, 3; MN i, 7), és a tárgyról való gondolkodás is téves nézetet létrehozó ésszerűtlen meggondolás (*ayoniso manasikāra*) (AN i, 31; AN i, 87). Mindehhez még hozzájárul, hogy az észleléskor egy asszociációs lánc keletkezik, amely az észleletet a hozzá való ragaszkodással együtt kiterjeszti (Snp v. 874), és ezzel az „én vagyok” önteltségéből létrehozza a kiterjesztésen alapuló tudati és testi énképzetet

(*papañca-nāmarūpa*) (Snv v. 916 és v. 530), vagyis az érzékelés során mindig az „én” válik viszonyítási ponttá.

A személyiség nézete a tudati és testi halmazok felértékeléséből (*ussena*) származik, amikor ezeket úgy értelmezik, hogy

1. a forma (az érzés, az észlelés, a készletések, a tudatosság) önmagam (*rūpaṃ attato*), vagy
2. a forma önmagamé (*rūpavantaṃ attānaṃ*), vagy
3. a forma önmagamban levő (*attani rūpaṃ*), vagy
4. önmagam a formában levő (*rūpasmim attānaṃ*).
(MN iii, 17; AN ii, 214-215)

Az átlagember ezek mellett mindenféle más tapasztalását is ugyanígy félreérti (*sañjānāti*). Ezen értelmezésnek négy útja van: tapasztalási tárgyát úgy fogja fel, hogy az

1. önmaga,
2. önmaga abban van,
3. önmaga abból a másból keletkezett,
4. az „enyém”.

Tapasztalásának tárgya lehet a föld, a víz, a tűz, a levegő; a lények, az istenek; az elmélyedés első négy szintjén megjelenő istenek; az elmélyedés felsőbb négy szintje (a végtelen tér, a végtelen tudatosság, a semmilyenesség és a sem észlelés, sem nem észlelés alapjai); a látott, a hallott, az érzett, a tudott; az egység, a sokféleség, a minden és a kialvás (MN i, 1 ff.). A téves észlelésen és gondolkodáson kívül az átlagember téves nézetének kialakulásához vezet még a logikai érvelés (*takka*) és a vizsgálódó megfontolás (*vīmaṃsā*) is (DN i, 16).

Az átlagember – aki lehet nem buddhista világi, remete vagy pap, és buddhista világi vagy a világtól elvonult szerzetes – nem tapasztalási területei szerint különbözik a nemes emberektől, hanem a tapasztalásához való viszonyát illetően. A nemes ember megismerése tárgyát kezdetből megalapozott

figyelemmel, ésszerű megfontolással (*yoniso manasikāra*) fogja fel (AN i, 4; AN i, 31; i, 87; MN i, 7). A nemes embereknek két fő típusa van, a gyakorló (*sekha*) és a megvilágosodott Méltó (*arahat*). Négy nemes emberről is szokás beszélni, amikor a gyakorlók közül a „folyamba lépett” (*sotāpanna*) az, aki tíz bilincsből (*saṃyojana*) háromtól megszabadult (az „én” tévképzete, kétely, szabályokhoz és szertartásokhoz ragaszkodás); „egyszer visszatérő” (*sakadāgāmi*) az, aki ezek mellett részben megszabadult az érzéki vágyakozás és a gyűlölködés bilincseitől is, ezért már csak egyszer fog újraszületni; és „vissza nem térő” (*anāgāmi*) az, aki mindeme bilincsektől teljesen megszabadult. A negyedik nemes ember a Méltó, aki ezen alsóbb bilincseken túl a felsőbbektől (a formák iránti vágy, a formanélküli iránti vágy, a gőg, a nyugtalanság, a tudatlanság) is megszabadult (MN i, 34; MN i, 141). A gyakorló, a Méltó és a tökéletesen megvilágosodott Buddha tapasztalásai is különböznek egymástól. A gyakorló ugyan közvetlen tudással ismeri meg (*abhijānāti*) tárgyát, de még fennáll a lehetősége annak, hogy a torzulások és a kiterjesztés (*papañca*) megjelenjenek. A káros befolyásoktól, a torzulástól és a kiterjesztéstől teljesen megszabadult Méltó közvetlen tudása más, mint a gyakorlóé, mivel már mentes a vágytól, a gyűlölködéstől és a zavarodottságtól, így megismerése tárgyát teljesen megértette (*pariññātaṃ tassa*). A Buddha mind ezen túl még a szenvedés gyökerét is tudja, látja, érti (MN 1).

A közvetlen tudáshoz eljutók között különbséget lehet tenni aszerint, hogy hagyományt követők (*anussavikā*), pusztán a hitre hagyatkozók (*kevalaṃ saddhāmatkena*), érvelők (*takkī*) és megfontolók (*vīmaṃsī*), vagy a Tant önmaguk megvalósítók (*sāmaṃ yeva dhammaṃ*). A Buddha magát az utóbbiak közé sorolja be (MN ii, 211). Tanítványainak is azt javasolja, hogy csak arról beszéljenek, amit maguk értettek (*sāmaṃ ñātanti*), maguk láttak (*sāmaṃ diṭṭhanti*) és maguk tudtak meg (*sāmaṃ viditanti*) (MN i, 265). Ezért nem elegendő az igazság megismeréséhez sem a hittel teli bizalom (*saddhā*), sem valaminek a kedvelése (*ruci*), sem a hagyomány (*anussava*),

az okfejtő meggondolás (*ākāraparivitakka*), vagy a meggyőződésen alapuló nézet (*diṭṭhiniijhānakkhanti*), mivel ezek önmagukban elvezethetnek a téveshez (*musā*) is, és az igazhoz (*bhūtam*) is (MN ii, 170-171).

Módszertanilag a tudás megszerzésének útja főbb vonalaiban háromféle lehet. Támaszkodhat a különböző hagyományok vagy tanítók tekintélyére, alapulhat az értelmes gondolkodáson, és eredményre vezethet a saját érzékszervi tapasztalás is. Részleteiben a megismerés főbb forrásai a következők:

1. a hit (*saddhā*) vagy a kedvelés (*ruci*),
2. a hagyomány (*anussava*),
3. a tanítás átadási láncolata (*paramparā*),
4. a hallomás (*itikirā*),
5. a szentiratok öröksége (*piṭakasampadā*),
6. a társadalmi szokások elvárásai (*bhabbarūpatā*),
7. a mester tisztelete (*samaṇo no garu*),
8. az érvelés (*takkahetu*),
9. a következtetés módszere (*nayahetu*),
10. a megfontolás (*vīmāṃsa*),
11. az okfejtő meggondolás (*ākāraparivitakka*),
12. a meggyőződésen alapuló nézet (*diṭṭhiniijhānakkhanti*),
13. az érzékelés (*phassa*),
14. az elmélyedés (*jhāna*),
15. az érzékszerveken túli észlelés felsőbb tudása (*abhiññā*).

Ezek közül tekintélyre hivatkozik az első hét, értelmes gondolkodás a következő öt tapasztalás. A megismerésnek ezek a forrásai önmagukban sohasem eléggé megbízhatóak. A Buddha tanácsa szerint e módszerek egyikét sem célszerű követni, inkább annak felismerésére kell törekedni, mi a káros és mi az üdvös, mert ekkor a káros elhagyható, az üdvös viszont elsajátítható (AN i, 189-192).

Mindemellett az érzékszervi megismerés sem feltétlenül forrása az igaz ismeretnek. Már a hat érzékszerv észleléseinek

leírásakor látható volt, hogy az az átlagember esetében torzul, de az úton haladók közül is csak a megvilágosodott Méltó és a Buddha látja a dolgokat úgy, ahogyan azok vannak. Az érzékszervi tapasztalás további lehetőségét az elmélyedés szintjein jelentkező élmények nyújtják. Ekkor megint nem az az elsődleges kérdés, vajon igaz-e az, amit a tapasztalás mutat, hanem az, hogy végső igazságként értékeli-e a tapasztaló. Ha igen, akkor sokféle egymástól eltérő, egymással szembenálló és vitatkozó nézet jön létre (DN 1), amelyek mindegyike azt gondolja, „csak ez az igaz, más nézet téves”. Ezek az igazságok ezért mindenkor csak egyedi, részleges igazságok (*pacceka-sacca*) (Snv v. 824; AN ii, 41; AN v, 29-30). A személyes tudásnak tehát az a veszélye, hogy szubjektívvé teszi az igazságot. Kérdés, mennyiben lépnek ezen túl az érzékelés harmadik módja, az extraszenzoriális észlelés, a felsőbb tudás képességei. E képességek a köznapi ember számára szokatlan területről tudósítanak, tartalmilag azonban semmit sem módosítanak az átlagember világhoz való viszonyán, kivéve az utolsót, a káros befolyások elpusztítását. Csak ez utóbbi távolítja el a valóság megismerésének akadályait, a többi paranormális képességnek nincsen jelentősége a megvilágosodás szempontjából. Maga a Buddha saját bevétele szerint a felsőbb tudások közül csak hárommal rendelkezik, a korábbi életeire való visszaemlékezéssel, a más lények tetteit látó égi látással és a káros befolyások elpusztításával (MN i, 482). E hármat a három tudásnak (*tevijjā*) is nevezi (It 99.).

A Buddha e megjegyzései arra utalnak, hogy elutasítja azt az állítást, miszerint ő mindentudó (*sabbaññū*), mindentlátó (*sabbadassāvī*) lenne, és akár jár, akár áll, akár alszik vagy ébren van, állandóan és megszakítatlanul jelen van számára a tudva-látás (*ñāṇadassana*) (MN i, 482). Máskor nyomatékosítja, hogy nincs olyan remete vagy pap, aki egyidejűleg mindent tud és mindent lát (MN ii, 127).

Az eddigiekből kitűnik, hogy a Buddha az igaz ismeret elvileg lehetséges összes forrását bírálta, és a mindenkor

mindent tudás lehetőségét is elvetette. Akkor pedig számára mi a megismerés forrása, mi az a tudás, amit elért, és vajon nem szubjektív-e a hangsúlyozottan személyes tapasztalással elnyert tudása?

A Buddha szerint a káros befolyásokat (*āsava*) csak az pusztíthatja el, aki tud (*jānato*) és lát (*passato*). A látás egyaránt vonatkozik a normális és a paranormális érzékelésre, és a káros befolyásokat csak az ésszerű megfontolás (*yoniso manasikāra*) látásával (*dassana*) lehet eltávolítani (MN i, 7). Az ilyen látás ezért már tudva-látás (*ñānadassana*). A meditatív összpontosítást végző „tudja és látja, ahogyan a dolgok vannak” (*yathābhūtam jānāti passati*) (AN v, 3). Mindennek nyomán a legmagasabb tudás (*anuttariya-ñāna*) keletkezik, azaz annak tudása, ahogyan a dolgok vannak (*yathābhūta-ñāna*) (AN v, 37). Ennek a tudásnak a forrása a szennyeződések eltávolítása, ezért e személyesen megszerzett tudás mindenféle személyesség akadályának az eltávolítása az igaz ismeret útjából, tehát az egyedül „objektív”, az egyetlen igazság. Ez egyszerre „tudás”, vagyis helyes ismeret, és „látás”, azaz érzékszervi tapasztalás, ezért annak tudva-látása, ahogyan a dolgok vannak (*yathābhūta-ñānadassana*). A tudva-látásnak azonban van egy másik aspektusa is, ami arra mutat rá, hogy az „igaz ismeret” a Buddha számára nem ismeretelméleti kategória. A *yathābhūta-ñānadassana* birtokában ugyanis megszűnik a dolgokhoz kötődés és ragaszkodás, ezért elérhető a szenvedéstől való megszabadulás (*vimutti*), így a megszabadulás tudva-látása (*vimutti-ñānadassana*) megtapasztalható (AN v, 3). A Buddha számára tehát az igazság tudásánál nem a tapasztalás tárgyai vagy az ismeret forrásai a meghatározók, hanem az ezek által közvetített ismeretekhez való viszonyulás.

Az igazság tudása ezek szerint üdváni kategória, és mintegy válasz a szenvedés természetének, valamint az attól való megszabadulás útjának nemtudására (*avijjā*). Az igazság legjellegzetesebb megfogalmazását a Buddha a Négy Nemes Igazság (*cattāri-ariya-saccāni*) tanában fejt ki. Az első igazság tényfeltáró, megmutatja, mi a szenvedés. A testi szenvedéshez

tartozik a születés, az öregség, a betegség és a halál; lelki szenvedés a nem kedvelttel együtt lenni, a kedvelttől elválasztva lenni és a vágyottat el nem érni; általánosan fogalmazva az öt halmazhoz való ragaszkodás a szenvedés. A második igazság a szenvedés keletkezésének okát a vágyakozásban, a szomjban ismeri fel. A harmadik igazság a szenvedés megszüntetésének lehetőségét a szomj kioltásában látja. Végül a negyedik igazság a szenvedéstől való megszabadulás útját a Nemes Nyolcérteű Ösvény (*ariya-aṭṭhaṅgika-magga*) végigjárásában jelöli meg: igaz nézet, igaz elhatározás, igaz szó, igaz tett, igaz megélhetés, igaz törekvés, igaz éberség és igaz összpontosítás (SN v, 420).

Az úton haladás során képességek és tudások keletkeznek. Először a „nem tudottat tudni fogom” képességével a káros befolyások elpusztításának módjára vonatkozó tudás, közvetlenül ezután a megszabadulást jelentő végső tudás (*aññā*) érhető el; aki majd végső tudással rendelkezik, képességével felismeri, hogy a léthez kötő bilincseket egyszer s mindenkorra széttörte (It 62.; AN i, 231). A végső tudás (*aññā*) és a tudva-látás (*ñānadassana*) tehát szinonimák, és többnyire a bölcsesség (*paññā*) szó is ezekkel azonos jelentésű.

Az ismeretet és a tudást a Buddha és a buddhizmus sokféle megnevezéssel írja le. A nemtudás vagy tudatlanság (*avijjā*) ellentétét viszonylag ritkán jelöli a „*vijjā*”. E kifejezés elsődlegesen a „*tevijjā*” (három tudás) szóösszetételben szerepel, ahol a Buddha három tudása a már említett felsőbb tudások (*abhiññā*) közül három, voltaképpen szembeállítva a Védák hagyományait követő orthodox bráhmín tudásával, aki az ekkor még csak három Veda ismerője (szanszkrit: *trayī vidyā*). A tudás számos formáját a Buddha a leggyakrabban a „*jñā*” (tud) gyökű szavakkal fogalmazza meg. Az ezen alapuló legtöbbször használt kifejezések a „*viññāna*”, a „*saññā*”, a „*ñāna*” és a „*paññā*”. A Buddha nem elemzi részletesen kapcsolatukat és jelentésük eltéréseit, sőt, szóhasználatában az utóbbi kettő lényegében szinonimának tekinthető, tanítványai azonban már a különbözőségeket is kiemelik.

Száríputta szerint az észlelés (*saññā*) észleli a kéket, a sárgát, a vöröset és a fehéret, a tudatosság (*viññāna*) az, ami tudja, tudatosítja, mi a kellemes, a kellemetlen, vagy egyik sem. A bölcsesség (*paññā*) megérti a Négy Nemes Igazságot. Az érzés (*vedanā*), az észlelés és a tudatosság elválaszthatatlanok, hiszen amit érzünk, azt észleljük, és amit észlelünk, azt gondoljuk, tudjuk. De a tudatosság és a bölcsesség is elválaszthatatlanok, mivel amit bölcsességgel megértünk, azt tudjuk, gondoljuk, és amit gondolunk, azt értjük meg bölcsességgel. A kettő közötti különbség az, hogy a bölcsesség az, amit a meditációban kell kibontakoztatni, a tudatosság viszont az amit, teljesen „meg kell érteni” (*paññā bhāvetabbā viññānam pariññeyyam*). A bölcsesség célja a közvetlen tudás (*abhiññā*), a teljes megértés (*pariññā*) és a szennyeződések eltávolítása (MN i, 292-293). Ebben az értelmezésben tehát a *viññāna* a megismerés általános formája, mint tudatosítás, a *paññā* ellenben a megszabadulásra irányuló gyakorlás kifejezése. Ezt a felfogást húzza alá Száríputta egy másik beszédében is, ahol a bölcsesség három fajtájáról szól, a Tan hallásának segítségével, a gondolkodás útján és a meditációs kibontakoztatás révén elért bölcsességről (*sutamayā-paññā, cintamayā-paññā, bhāvanāmayā-paññā*) DN iii, 219). Ez a felosztás tulajdonképpen tömörítése a Buddha által megnevezett megismerési források főbb csoportjainak, a hagyományoknak, az értelmes gondolkodásnak és a meditációs eljárásoknak. Egy újabb hármas beosztásban Száríputta a tanuló, a már nem tanuló és a sem nem tanuló, sem nem nem tanuló bölcsességéről (*sekha-, asekhā-, nevasekhānāsekhā-paññā*) beszél, így e helyen is a *paññā* gyakorlati jellegét hangsúlyozza. Ugyanakkor a tudás típusainak felsorolásakor statikusabb jelentéseket ad meg: „Négy tudás van: a Tan tudása, a következtetés tudása, a körülhatárolás tudása és a mindennapi tudás”. (*Cattāri ñāṇāni: dhamme ñāṇam, anvaye ñāṇam, paricchede ñāṇam, sammuti-ñāṇam.*) (DN iii, 226)

Az abhidhammikus gondolkodás a *paññā* és a *ñāna* e különbségeit még kifejezettebbé teszi (Sasaki p. 92-98). Ekkor

a *paññā* szubjektív tudás, ami az alanyra vonatkozik: valamihez értés, gyakorlati ismeret. A *ñāna* a tárgyra vonatkozik, valamit tud. Mivel mindkét szó gyöke a „tud”, e kifejezés két jelentése talán magyarul is visszaadható: *paññā* = tud, képes valamire; *ñāna* = tud, ismer valamit. Mivel a *ñāna* elérésének előfeltétele a *paññā*, ezért a *paññā* tágabb értelmű szó, míg a *ñāna* meghatározott, felhalmozott ismeretet jelent.

Az *Abhidhamma Piṭaka* egy könyve külön fejezetben tárgyalja a tudás típusait (Vibh XVI. fejezet). Felsorolja azokat az ismereteket, amelyek egyfélék, kétfélék, és így tovább, egészen a tízfélékig. A tudás alapjaként (*ñāna-vatthu*) különböző bölcsességeket említ. E bölcsességek (*paññā*) egy része a gyakorlás módjaira utal, így például a bölcsességek között említi a könyv a világi és a világfeletti bölcsességet, a gondolati megragadáshoz kapcsolódó és az ahhoz nem kapcsolódó bölcsességet, a gondolkodás, a hallás és a meditáció kibontakoztatásával elért bölcsességet, az adás, az erkölcsösség bölcsességét stb. A bölcsességek másik része azt mutatja meg, hogy a bölcsességnek különböző tárgyai lehetnek: kicsiny, finom, mérhetetlen, múltbeli, jelenlegi vagy jövőbeli, belső vagy külső stb. A tudás (*ñāna*) ezzel szemben a szenvedés tudása, az igazság tudása, a négy megkülönböztető (*paṭisambhidā*) tudás, a hat paranormális felsőbb tudás, a Buddha tíz tudása stb., tehát a tudás megszerzett eredmény. Más szóval a *paññā*nak szüksége van a tárgyait működtető, dinamikus, aktív alanyi hatásra, a *ñāna* azonban mindennek statikus következménye. A *paññā* az út a cél eléréséhez, a *ñāna* az eredmény, a cél.

Az út és az eredmény kettőssége fejeződik ki a négyféle nemes ember azon felosztásában is, amely tapasztalataikat az ösvény (*magga*) és a következmény, a gyümölcs (*phala*) mozanataira bontja szét, ezzel külön szól a folyamba lépés ösvényéről (*sotāpatti-magga*) és a folyambalépés gyümölcseről (*sotāpatti-phala*) stb., ily módon végül is nyolcféle nemes emberről lehet beszélni (Pugg 73).

Az abhidhammikus szemléletben a *ñāna* kifejezést a részleges tudások sokaságára kezdték alkalmazni, így például

a *Megkülönböztetés ösvénye (Paṭisambhidāmagga)* című könyv 73 féle tudást sorol fel, melyek az úton haladás egy-egy állomását, eredményét nevezik meg. Ezek közül kiemelhető egyfelől annak a tudása, aki az átlagember szemléletétől már elfordult és a nemes emberek útjára kíván lépni, ezért az áttérő tudásával (*gotrabhū-ñāṇa*) rendelkezik, másfelől a négyféle nemes ember tudása, ami lehet az ösvény tudása (*magga-ñāṇa*) vagy a gyümölcs tudása (*phala-ñāṇa*) (Pṭs 68-72).

A *paññā* és a *ñāṇa* viszonyának teljeskörű áttekintését, rendszerezését és részletes leírását Buddhaghósa, az 5. századi kommentátor végezte el. A *tisztaság ösvénye (Visuddhimagga)* című műve többek között Száriputta fentebb idézett gondolataira és a tisztaság hét szintjéről szóló beszédére (MN 24), valamint az említett abhidhammikus könyvekre épül. Eszerint a *paññā* három főbb jellegzetességgel rendelkezik: (1) gyakorlati természetű, (2) megalapozza a tudást (*ñāṇa*), és (3) megvalósítja a végső kialvást. Ennek megfelelően a *ñāṇa*: (1) a kezdeti bölcsességre épül, (2) az úton haladás részleges eredményeit jelzi és (3) előkészíti a kialváshoz vezető bölcsességet.

A tudás tűnhet végeredménynek, holott csak részeredmény. Ezt illusztrálja az is, hogy a valóság természetét felismerő meditatív belátás (*vipassanā*) folyamatában a fény, az öröm, a megnyugvás, a boldogság, a döntés, az igyekvés, a készenlét, az egykedvűség és az áhítás mellett a tudás is olyan eredményként jelenik meg, amely azt a benyomást keltheti, mintha a gyakorló célhoz ért volna, és már nem az ösvényen lenne, hanem a gyümölcsöt élvezné, tehát nem látja, mi az ösvény és mi nem az ösvény, ezért ezek a jellegzetességek valójában a belátást akadályozó foltok (*vipassanūpakkilesa*) (Vism 633-637). A tudás ekkor csupán a belátás tudása (*ñāṇan ti vipassanāñāṇam*) (Vism 635). A bölcsesség ezzel szemben dinamikusabb, mert a továbblendítő üdvös tudatállapothoz kapcsolódó belátó tudás (*kusalacitta-sampayuttam vipassanāñāṇam paññā*) (Vism 436).

A *paññā* gyakorlati üdvtani jellegét mutatja összehasonlítása az észleléssel (*saññā*) és a tudatossággal (*viññāṇa*). Az észlelés tárgyait kéznek, sárgának stb. ismeri meg, de a létezés három ismertetőjegyét, az állandótlanságot, az elégtelenséget és az önmagátlanságot nem képes belátni. A tudatosság a színek érzékelésén túl erre is képes, a bölcsesség azonban mindezek mellett még az ösvény megvalósításához is elvezet (Vism 437). Az abhidhammikus szokásoknak megfelelő definiálás szerint a bölcsesség ismertetőjegye (*lakkhāṇa*), hogy a dolgok öntermészetét (*dhammasabhāva*) áthatja, funkciója (*rasa*) szerint a dolgok öntermészetét beárnyékoló zavarodottságot eloszlatja, így megnyilvánulása (*paccupatthāna*) éppen e zavarodottság hiánya, végül a bölcsesség közvetlen oka (*padatthāna*) az összpontosítás (Vism 438).

Az összpontosítás kibontakoztatása (*samādhi-bhāvanā*) könnyebbé teszi a bölcsesség kibontakoztatását (*paññā-bhāvanā*) (Vism 373). A bölcsesség kibontakoztatásának három főbb állomása lehet (Vism 443):

1. A bölcsesség talaja (*paññā-bhūmi*), azaz olyan alapfogalmak ismerete, mint a halmazok (*khandha*), az érzékelési alapok (*āyatana*), az érzékelési tartományok (*dhātu*), az igazságok (*sacca*), a függő keletkezés (*paṭiccasamuppāda*) és a feltételek (*paccaya*).
2. A gyökér (*mūla*), vagyis az erkölcs (*sīla*) és a tudat (*citta*) tisztasága (*visuddhi*). Az erkölcs tisztasága a fegyelmi *Előírások (Pātimokkha)* követése, a képességek fegyelme, a megélhetés és a létfeltételek tisztasága. A tudat tisztasága az összpontosítás (*samādhi*) fajtáit jelenti. Az erkölcs és az összpontosítás a bölcsesség előfeltételei, ezért e három csak együtt vezethet el a teljes kialváshoz.
3. A törzs (*sarīra*) további öt tisztaság: (1) a nézet tisztasága, (2) a bizonytalanság legyőzésének tisztasága, (3) az ösvény és a nem ösvény tudva-látásának tisztasága, (4) az út tudva-látásának tisztasága, és (5) a tudva-látás tisztasága.

A három szint egymásra épül, hiszen csak a talajt jól megalapozó tudja meggyökereztetni az erkölcsöt és az összpontosítást, valamint csak ezek gondozásával fejlődhet ki a törzs. A nézet tisztasága a nevet (*nāma*) és a formát (*rūpa*) különválasztó tudás, a 16 bizonytalanság legyőzésének tudása pedig előkészíti a törzs szilárdan tartását. A törzs három fő tagja a tudva-látás három fajtáját írja le. Az ösvény és a nem ösvény tudva-látása (*maggāmagga-ñānadassana*) annak felismerése nyomán keletkezik, mi az ösvény és mi nem az. Az ekkor keletkező tudást a megértés tudásának (*sammasane ñāṇa*) nevezik. Ennek birtokában az út tudva-látása (*paṭipadā-ñānadassana*) érhető el, ami további kilenc tudáshoz juttat el: (1) a növekedés és csökkenés tudása, (2) az elenyésztés tudása, (3) a félelem tudása, (4) a veszély tudása, (5) az elfordulás tudása, (6) a szabadulás kívánásának tudása, (7) az elmélkedés tudása, (8) a késztetett iránti egykedvűség tudása, és (9) az igazsághoz illeszkedés tudása.

Az út tudva-látásának birtokában a törekvő átlagember a nemes emberek ösvénye felé fordul, ezzel az áttérő tudását (*gotrabhū-ñāṇa*) szerzi meg, hogy azután az ösvényre lépve az ösvény tudását (*magga-ñāṇa*) is elérje. Az ösvény tudását követően a gyümölcs tudása (*phala-ñāṇa*) tapasztalható meg, amit az ösvényre visszapillantó tudás (*paccavekkhaṇa-ñāṇa*) pillanatai követnek.

Aki a nemes emberek ösvény-tudásával rendelkezik, az a Négy Nemes Igazságot egyazon pillanatban egyszerre négy funkcióval (*kiicca*) – a teljes megértéssel, a kötődések feladásával, a meditáció megvalósításával és kibontakoztatásával – sajátítja el. A szenvedés igazságát a megismert, vizsgált és feladott dolgok teljes megértésével (*pariññā*) tudja, a szenvedés keletkezésének igazságát a feladás (*pahāna*) formáival ismeri, a szenvedés megszüntetésének igazságát az elmélyedés, majd a látás (*dassana*) és a meditációs kibontakoztatás (*bhāvanā*) megvalósításával (*sacchikiriyā*) éli meg, végül a szenvedés megszüntetéséhez vezető ösvény igazságát a meditációs kibontakoztatással (*bhāvanā*) tapasztalja meg. A nemes

emberek közül a Méltó az ösvény bölcsességét (*magga-paññā*) kibontakoztatva már a megszabadulás gyümölcsét élvezheti.

A tudás és a bölcsesség ezen üdvtani értelmezésétől az ismeretelméleti felfogás útjára visz annak meggondolása, hogy valójában mi is a tudás és a bölcsesség megismerésének tárgya. A nemes emberek, de különösen a Méltó és a Buddha, torzulások nélkül ismerik meg a valóságot. Ugyanakkor ők sem csak arról tudnak, ami valóságos, és képesek megkülönböztetni a valóságostól a nem valóságosat. Ezért is lehet őket megvilágosodottnak tekinteni. A valóságos és nem valóságos elválasztásának megvilágítására dolgozta ki a filozófiai szemlélet a *dhamma*-tant, amely az empirikus tények logikai elemzésével a végső valóságelemek csoportjait mutatja be. Ez a gondolati lépés különbséget tesz a mindennapi igazság (*sammuti-sacca*) és a dhammák világát feltáró magasabb értelemben vett igazság (*paramattha-sacca*) között, de nyitva hagy többek között olyan problémákat, hogy mennyiben tekinthetők valóságosan létezőnek az általános fogalmak. E bizonytalanságot tükrözi az a kérdés, hogy ha a *dhamma*-tanban például mind az öt halmaz tovább elemezhető végső valóságelemekre, akkor van-e egyáltalán értelme formáról, érzésről stb. beszélni? A théraváda válasza szerint nem indokolatlan a dhammák bizonyos csoportjait általánosabb fogalmak alá sorolni. A hat érzékszerv és tárgyaik összefoglalóan formák, a kellemes, kellemetlen és semleges érzés mindegyike érzés stb. (Kvu VII, 1)

A bizonytalanságok eloszlására a théraváda a valóságos meghatározásába bevonta az öntermészet (*sabhāva*) gondolatát, amely szerint csak az valóságos, aminek van öntermészete. Amennyiben tehát a halmazoknak nincsen öntermésztük, annyiban csupán öntermészettel rendelkező dhammák konglomerátumai. Az egyes dhammák csak rájuk jellemző egyedi tulajdonságait az öntermésztük fejezi ki, tehát valóságosságuk ismertetőjegye saját önjegyük (*salakkhaṇa*). A dhammák emellett közös tulajdonságokkal is leírhatók, mert önjegyükön kívül mindegyikük általános

jegyét (*sāmāñña-lakkhaṇa*) is hordoz. Az önjegy az érzékszervekkel felfogható tényleges valóság, az általános jegy viszont a gondolkodás terméke. A théraváda e ponton átveszi a száutrántika Dignága elméletét arról, hogy az igaz ismeretnek (szanszkrit: *pramāṇa*) két és csak két forrása van, az érzékelés (szanszkrit: *pratyakṣa*) és a következtetés (szanszkrit: *anumāna*). Ennek megfelelően a théraváda szerint az egyedi és az általános jegy különbsége tudhatóságuk forrásában is megmutatkozik, azaz az egyedi jegy az érzékelésből származó tudás (*paccakkha-ñāṇa*), míg az általános jegy a következtetés tudásából származik (*anumāna-ñāṇa*) (DNAT 192). A „tudás” a dhammák öntermészetének és általános jegyének tudása.

Tudni tehát nem csak a valóságos öntermészetet vagy önjegyet lehet, hanem a nem valóságos általános jegyet is. Ehhez hasonlóan nem csak a dhammák egyedi és általános jegyeiről szereshető ismeret, hanem arról is, ami nem dhamma, ami nem végső valóságselem. A magasabb értelemben vett igazság és a mindennapi igazság egymást ki nem záró tudhatóságát a „tudomás” (*paññatti*) kifejezés adja vissza (Abhs VIII, §§ 29-31). A „*jñā*” gyökű szó a szövegkörnyezettől függően jelenthet tudomást, megnevezést, leírást, vagyis mindannak számbavételét és rögzítését, amiről tudunk. Kétféle tudomásról lehet beszélni. Az egyik az elnevezés, a jelölés tudomása (*nāma-paññatti*), a másik a fogalmi jelentés tudomása (*attha-paññatti*).

A *nāma-paññatti* megnevezi a dolgokat, függetlenül attól, hogy a *dhamma*-tan szerint valóságosan léteznek-e vagy sem. Funkciója szerint a tudatás miatt „tudomás”, tehát ismertté, tudottá tesz, ezért „tudottá tevő tudomás” (*paññāpanato paññatti*). Az elnevezés vagy jelölés hatféle lehet (a nemlétezőt idézőjellel jelölve):

1. A létező tudomása (*vijjamāna-paññatti*), például: érzés.
2. A nem létező tudomása (*avijjamāna-paññatti*), például: „föld”.
3. A nem létező tudomása a létezővel kifejezve (*vijjamānena avijjamāna-paññatti*), például: tudást „birtokló”.

4. A létező tudomása a nem létezővel kifejezve (*avijjamānena vijjamāna-paññatti*), például: „asszony” hangja.
5. A létező tudomása a létezővel kifejezve (*vijjamānena vijjamāna-paññatti*), például: látás-tudatosság.
6. A nem létező tudomása a nem létezővel kifejezve (*avijjamānena avijjamāna-paññatti*), például: „király fia”.

Az *attha-paññatti* kizárólag a tudat értelmező tevékenységének eredménye, ezért csak a valóságosan nem létező dolgokra vonatkozik. Így például a köznapi szokásokon alapuló olyan kifejezések, mint „ház”, „kutya”, „ember”, valóságosnak nem nevezhetők, mivel pusztán a magasabb értelemben vett valóságselemek kombinációinak tekinthetők. E fogalmi jelentések csupán a tudhatóság miatt „tudomások”, tehát „tudottá tett tudomások” (*paññāpiyattā paññatti*). A fogalmi jelentés hat főbb csoportba osztható:

1. A természet változatosságából származó tudomás („föld”, „hegy”).
2. Az alkotórészek elrendezéséből származó tudomás („ház”, „szekér”).
3. Az öt halmazból származó tudomás („ember”, „személy”).
4. A hold és az égitestek forgásából származó tudomás („irány”, „idő”).
5. A tapinthatatlanságból származó tudomás („gödör”, „barlang”).
6. A természeti jegyekből és azok meditációs kibontakoztatásából származó tudomás („összkép képzete”).

A *paññatti* tartalma ily módon nem azonos a mindennapival (*sammuti*), mert jelentésként ugyan a mindennapit képviseli, jelölésként azonban a magasabbrendűre (*paramattha*) is érvényes. Maga a *paññatti* viszont egyik formájában sem tekinthető magasabb értelemben vett valóságnak, dhammának.

8. A Buddha logikája és negatív gondolkodása

A Buddha számára a Tan avagy a valóság tudása (*dhamme ñāṇam*) nem más, mint a jelenségek közötti kapcsolatok megértése, a dolgok összefüggéseinek és egymásra következéseinek induktív úton nyert tudása (*anvaye ñāṇam*) (SN ii, 58). Ennek kifejtésére számos módszert alkalmazott, a metaforáktól, hasonlatoktól és analógiáktól kezdve a logikai érvelésekig. A Buddha beszédeiben a képletes ábrázolás és a logikai érvelés, illetve a valóság viszonylatainak leírása és a jelenségek logikai kapcsolata nem mindig válik külön.⁸

Így például a függő keletkezés feltételezettségének bemutatása egyben a „ha-akkor” típusú hipotetikus állítások kézenfekvő példája is. „Ha *A* jelen van, akkor *B* is jelen van; ha jelen van *B*, akkor *C* is jelen van stb.”, azaz „ha tudatlanság van, akkor késztetések vannak, ha késztetések vannak, akkor érzékelési tudatosság van stb.” Vagy a feltételezettség másik kifejezése: „Ha van keletkezés (például a szenvedés), akkor van megszűnés is.”

A feltételezettség elvének általános megfogalmazásával a Buddha már szinte a formális logika egzaktásával írja le a hipotetikus állításokat: „Így, ha az van, ez létezik; annak keletkezésével ez keletkezik. Ha az nincs, ez nem létezik; annak megszűnésével ez megszűnik.” (*Iti imasmiṃ sati idaṃ hoti, imassuppādā idaṃ uppajjati. Imasmiṃ asati idaṃ na hoti,*

⁸ A buddhista gondolkodás logikai értelmezésében úttörő munkát végzett a lengyel Schayer, aki Lukaszewicz hatására megkísérelte alkalmazni a szimbolikus logikát az indiai filozófiára. A későbbi hasonló törekvések közül talán kiemelhető Jayatilke és Robinson tevékenysége. A Buddha és a korai buddhizmus logikájának részletes bemutatását és elemzését lásd Watanabe és Vidyabhusana könyvében.

imassa nirodhā idaṃ nirujjhati.) (SN ii, 28) Mindez a szimbolikus logika jeleivel is visszaadható:

$$(p \supset q) \& (\sim p \supset \sim q) \Leftrightarrow p \equiv q$$

A Buddha érvelésében olykor – mint a fent idézett helyen is – az általános megfogalmazásból, deduktíve vezeti le a függő viszonylatok láncolatát, amely lánc-szabályként (hipotetikus szillogizmusként) a modern logika nyelvén a következőképpen írható le:

$$\begin{array}{l} p \supset q \\ q \supset r \\ p \supset r \end{array}$$

A Buddha két jelenség közötti kapcsolat ténylegességét – mintegy szükségszerűségét – néha külön is nyomatékosítja: „Szerzetesek, a tudatlanságból keletkeznek a késztetések. Szerzetesek, ez az olyanság, a nem nem-olyanság, a nem más-milyenség, az ezt feltételezettség”. (*Avijjāpaccayā, bhikkhave, saṅkhārā. Iti kho, bhikkhave, yā tatra tathatā avitathatā anaññathatā idappaccayatā.*) (SN ii, 26)

Az eddigiekből is kitűnik, hogy a Buddha a kategorikus állítások helyett szívesebben használ feltételes állításokat, vagy – mint az utóbbi idézet is mutatja – kettős tagadást. Ezzel függ össze az is, hogy kerüli a kategorikus szillogizmusok alkalmazását, helyettük inkább feltételes ítéletekkel érvel. A látszólag kategorikus kijelentések is valójában feltételes állítások. Jellegzetes példája ennek az alábbi gondolatmenet:

„A forma (az érzés, az észlelés, a késztetések, a tudatosság), szerzetesek, állandótlan. Ami állandótlan, az szenvedés; ami szenvedés, az önmagátlan; ami önmagátlan, az 'nem az enyém, az nem én vagyok, az nem az én önmagam'.” (*Rūpaṃ [vedanā, saññā, saṅkhārā, viññāṇaṃ], bhikkhave, aniccaṃ. Yadaniccaṃ taṃ dukkhaṃ; yaṃ dukkhaṃ tadanattā; yadanattā taṃ 'netanṃ mama, nesohamasmi, na meso attā'.*) (SN iii, 22)

A szöveg tényleges tartalma tehát ez: „ha valami állandótlan, akkor az szenvedés; és ha valami szenvedés, akkor az önmagátlan”. A feltételes mód persze nem bizonytalanságra utal, nem jelenti azt, hogy a Buddha véleménye ne lenne határozott és egyértelmű. Igazolja ezt a párbeszédekben gyakran használt, alternatív állításokra épülő érvelése is. Az előbbi gondolatmenet kérdés-felelet formájú kifejtése tipikusan a következő:

„– Mit gondoltok szerzetesek, a forma (az érzés, az észlelés, a késztetések, a tudatosság) állandó vagy állandótlan?

– Állandótlan, uram.

– Ami pedig állandótlan, az szenvedés vagy boldogság?

– Szennvedés, uram.

– Ami állandótlan, szenvedés, változó természetű, azt helyénvaló-e úgy tekinteni: ‘ez az enyém, ez én vagyok, ez az én önmagam’?

– Valóban nem, uram.”

(– *Tam kim maññattha, bhikkhave, rūpaṃ [vedanā, saññā, saṅkhārā, viññāṇaṃ] niccaṃ vā aniccaṃ vā? – Aniccaṃ, bhante. – Yaṃ paṇāniccaṃ dukkhaṃ vā taṃ sukkaṃ vā? – Dukkhaṃ, bhante. – Yaṃ paṇāniccaṃ dukkhaṃ vipariṇāmadhammaṃ, kallaṃ nu taṃ samaṇupassitaṃ : ‘etaṃ mama, esohamasmi, eso me attā’? – Nohetam, bhante.)*

(SN iii, 67).

A fenti dialógust szigorú vagylagossággal értelmezve már az arisztotelészi klasszikus kétértékű logika érhető tetten, amire a Buddha szavai valóban lehetőséget adnak. A kérdés csupán az, kizárólagos-e ez a Buddha gondolkodásában? Látható volt, hogy az egymásnak ellentmondó szélsőséges, illetve a csak „igenekben” vagy „nemekben” formálódó véleményeket a Buddha elvetette, hiszen mint mondta: „Megkülönböztető elemző vagyok, nem egyoldalú”. (*Vibhajjavādo kho ahametha,*

nāhametha ekamsavādo.) (MN ii, 197) Éppen ezért figyelemre méltó a válasza a szenvedés okozóját firtató kérdésekre, melyek a logikai válaszlehetőségeket kínálják fel.

– A szenvedés magam által okozott (*sayam katanī*)?

– Ne így [mondd] (*mā hevaṃ*)

– A szenvedés más által okozott (*paraṃ katanī*)?

– Ne így [mondd] (*mā hevaṃ*)

– A szenvedés magam által okozott és más által okozott (*sayam katanī ca paraṃ katanī ca*)?

– Ne így [mondd] (*mā hevaṃ*)

– A szenvedés sem nem magam által okozott, sem nem más által okozott (*asayaṃkāraṃ aparāṃkāraṃ*)?

– Ne így [mondd] (*mā hevaṃ*)

(SN ii, 19-20)

A kérdések látszólag elkerülik az egyoldalúságot, a Buddha azonban a logikailag lehetséges összes választ elutasította. Ez a magatartása tulajdonképpen nem meglepő, ugyanis a Buddha a kérdések egy jól meghatározott körére nem volt hajlandó válaszolni. Itt hagyományosan tíz kérdéstről van szó.⁹ A meg nem válaszolt, vagy el nem mondott (*avyākata*) kérdések így hangzanak:

1. Örökkévaló a világ?
2. Nem örökkévaló a világ?
3. Véges a világ?
4. Nem véges a világ?
5. A lélek és a test azonos?
6. A lélek és a test különböző?

⁹ A kérdések száma a különböző hagyományok szövegeiben gyakran eltérő. A páli kánon tíz kérdéssel összhangban van a szanszkrit nyelvű *Madhyaṃgama* (T. 1,803 c, 804 a-b), a théraváda *Milindapañha* tizenkettőt említ (Mil p. 145), a szanszkrit *Saṃyuktāgama* (T. 2, 245 c, 246 a-b) és a *Dharmasamgraha* (CXXXVII.), meg a *Mahāvīyūtpatti* (206. §) tizennégyet sorol fel, a szanszkrit *Dīrghāgama* pedig tizenhatot (T. 1,111 a, 75 c-76 a).

7. Létezik a Túlonjutott a halál után?
8. Nem létezik a Túlonjutott a halál után?
9. Létezik is, meg nem is a Túlonjutott a halál után?
10. Sem nem létezik, sem nem nem létezik a Túlonjutott a halál után?

(DN i, 187–188; MN i, 426, 431, MN i, 484, 486–487; SN ii, 222 stb.)

Amint látható, négy témában merülnek fel a kérdések: a világ időbeli és térbeli terjedelmét illetően, a lélek (*jīva*) és a test (*sarīra*) kapcsolatára vonatkozóan, és az újraszületések láncolatát megszakító megvilágosodott Buddha halála utáni állapotával kapcsolatban. A kérdések egy bizonyos sémát követnek, amely teljes egészében csak a negyedik témában jelenik meg. Az első három téma esetében csak az „igen?” és a „nem?” fordul elő, míg az utolsó esetben az „is-is?” és a „sem-sem?” is. Ezzel végül is egy tetralemma adódik, amely teljes körűen, azaz mind a négy témára alkalmazva összesen tizenhat kérdésből állna. Ugyancsak a tetralemmát követik a szenvedés okozóját kereső fentebbi kérdések is.¹⁰ A tetralemma teljes formája tehát a következő:

1. Van (*atthi*).
2. Nincs (*n'atthi*).
3. Van is, meg nincs is (*atthi ca n'atthi ca*).
4. Sem nem van, sem nem nincs (*n'ev'atthi na n'atthi*).

A tetralemmának az elvileg lehetséges, alternatív igaz válaszokat kellene jelentenie, de formállogikai értelmezése prob-

¹⁰ A tetralemma szanszkrit elnevezése *catuṣkoṭi*, azonban ez a terminus elég késői, hiszen még Nágárdzsuna (2. század) és Ārjadéva (2–3. század), sőt Csandrakīrti (7. század) sem használta. (Vesd össze: Ruegg, p. 39.!) Magának a tetralemmának az alkalmazását, illetve az általa megfogalmazott lehetőségek elvetését főleg a madhjamaka kedvelte, a valóság ürességtermészetének bemutatására.

lematikus. A számos variáció közül példaként álljon itt most kettő.¹¹ A legegyszerűbb változat kijelentéslogikai lehetne:

1. p
2. $\sim p$
3. $p \ \& \ \sim p$
4. $\sim p \ \& \ \sim \sim p$

Ebben az esetben a formális logika szerint a harmadik kijelentés mindenkor csak hamis lehet, így tehát elvileg sem adhat érvényes választ a kérdésfelvetésre. Emellett a kettős negáció szabálya szerint $\sim p \ \& \ \sim \sim p \Leftrightarrow p \ \& \ \sim p$, ezért a negyedik tétel sem lehet igaz. Kérdéses tehát, hogy a négy tétel logikailag értelmes-e egyáltalán. A probléma megoldását nyújthatja esetleg annak feltételezése, hogy „ p ” és „ $\sim p$ ” nem ellentmondó (kontradiktórium), hanem ellentétes (kontrárius) viszonyban áll.

Ekkor a harmadik tétel azt kívánja kifejezni, hogy valami bizonyos értelemben – vagyis részlegesen – létezik, bizonyos értelemben viszont nem létezik (például a Buddha a halála után, vagy akár a világ végessége). Mivel itt az első és a második tétel kontrárius viszonyban áll egymással, azaz lehet mindkettő hamis, ezért megengedhető a harmadik tétel. A negyedik tétel a kettős negáció alapján nem más, mint az első kettő konjunkciója, azonban a kontrárius viszony nem engedi meg, hogy mindkettő igaz legyen, a negyedik tétel tehát hamis.

A különböző formállogikai értelmezésektől függetlenül úgy tűnik, a Buddha számára a tetralemma nem valódi logikai lehetőségeket fejez ki. Ezt a gyanút erősítheti az is, hogy a tetralemma többnyire metafizikai kérdések kapcsán fogalmazódik meg, így elvetésük sem fogható fel logikai tagadásként. A Buddha számára a kiindulópont megint csak üdv-tani, azaz a kérdéseknek és válaszoknak azt a tartalmát nézi,

¹¹ Több értelmezési kísérletről is áttekintést ad Rigopoulos 2.

mennyiben segítik elő a megszabadulást, a kialakítást. Ezért a metafizikai kérdésekkel kapcsolatban a Buddha, nagyrészt a tetralemma formájának alkalmazásával, a szerinte elvileg lehetséges összes nézetet elutasítja, mondván, hogy azok a tudatlanságban gyökereznek, és a hozzájuk való ragaszkodás révén a vágyakozás kíséri azokat (DN 1). A Buddhának ez a tagadó álláspontja mégsem tekinthető nihilistának, hiszen kifejtette a megvilágosodáshoz elvezető Tant. Felületesen szemlélve e Tan mégis összetéveszthetőnek tűnhet kortársai más tartalmú tanításaival.

A Védák, Bráhma-*n*ák és Upanisadok *ātman* eszméjét nem csak a Buddha vetette el, hanem korának materialistái (csár-*v*ák, lókájata) is, ezért őket szintén az önmagátlanság tanát hirdetőknak (*anātmavādin*) nevezték. Csakhogy ők a Buddhával szemben nem minden szubsztancialitást tagadtak, mert az *ātman* helyett az anyagi elemeket és esetleg a testet alkotó tényezőket tekintették örök és változatlan entitásnak, amivel egyben a karma törvényét, az újraszületés lehetőségét is elutasították, és ilyen értelemben a megsemmisülés tanát (*ucchedavāda*) képviselték (DN i, 52; 55-56).

A Buddha kortársa volt Makkháli Gószála, az ádzsivikák akkori vezetője. Nézete közel állt a materialistákéhoz, azonban ő elfogadta az újraszületés gondolatát. Ezzel mégsem került közelebb a Buddha Tanához, mivel minden esemény és magatartás teljes determináltságát hirdette, amelyet az emberi akarat nem képes megváltoztatni. Számára a karma nem más, mint sors, végzet (DN i, 53).

A Buddha idejében élt Nigantha Nátaputta, más néven Mahāvira vagy Dzsina, a niganthák, későbbi nevükön dzsainák, vezetője is. Ő az ádzsivikák determinizmusától eltérően azt az álláspontot képviselte, amely szerint egy tett végrehajtásának szándékától teljesen függetlenül, csupán közvetlen hatása alapján, mechanikusan vezet következményeihez, így a jó tett mindig csak jó eredményeket hoz, a rossz pedig mindig rosszakat, de a káros karmáktól meg lehet szabadulni úgy, hogy aszkézissal leállítják az újabb karmák

felhalmozódását, így azoknak nem lesz jövőbeni hatása (MN ii, 214; AN i, 173-174; DN i, 57). Ebben az értelemben teret engedett az akarat szabadságának, amit egyeztetni akart a determinizmussal. Hasonlóképpen egyszerre kívánta képviselni az örök változatlanság és az állandó változás tanát, ezért mindkettő részleges igazságát állítva, az egymással közös egyéni lelkek (*ātman*) és sokféle megtestesülésük (*jīva*) dualitásában, értelmezte a világot. Ebből következően a relativista „minden lehetséges” tant (*syādvāda*) képviselte. Későbbi követői ezt a gondolatot hét lehetséges állítással formalizálták:

1. Lehetséges, hogy van.
 2. Lehetséges, hogy nincs.
 3. Lehetséges, hogy van is, meg nincs is.
 4. Lehetséges, hogy kimondhatatlan (*avyākata*).
 5. Lehetséges, hogy van és kimondhattalan.
 6. Lehetséges, hogy nincs és kimondhattalan.
 7. Lehetséges, hogy van is, meg nincs is és kimondhatatlan.
- (Radhrakrishnan Vol. I., pp. 302-304)

Az első pillantásra közelállónak tűnhet a Buddha Tanához Szanydzsaja Bélatthiputta szkepticizmusa és agnoszticizmusa (DN i, 27; 58). Ezt a látszatot támogathatja, hogy saját maga a tetralemmák szerinti kérdéseket tesz fel arról, létezik-e másik világ, léteznek-e spontánul megjelenő lények, van-e a jó és a rossz tetteknek visszaható eredménye, létezik-e a megvilágosodott a halála után, és ezeket a kérdéseket a következőképpen válaszolja meg:

1. Nem mondom ezt.
2. Nem mondom, hogy úgy van.
3. Nem mondom, hogy másként van.
4. Nem mondom, hogy nem úgy van.
5. Nem mondom, hogy nem nem úgy van.

(DN i, 58-59)

A Buddha hasonlóan látszó módon válaszol Vaccshagotta kérdéseire a megszabadult halála utáni létezéséről: Nem lehet azt mondani, hogy megjelenik; nem lehet azt mondani, hogy nem jelenik meg; nem lehet azt mondani, hogy meg is jelenik, meg nem is; nem lehet azt mondani, hogy sem megjelenik, sem nem jelenik meg (MN i, 486). Minden látszólagos hasonlóság ellenére Szanydzsaja álláspontját a Buddha egyszerűen butának és ostobának nevezi, amely nem tudja, mi az üdvös és mi a káros, így azután kitérő válaszokhoz és csűrőcsavaráshoz folyamodik (DN i, 27). A Buddha saját válaszai kapcsán azt hangsúlyozza – és ez általában is érvényes a tetralemmákra adott elutasító reagálásaira –, hogy egy megszabadult halála utáni helyzete nem fejezhető ki a szokványos kifejezésekkel és fogalmakkal, így mondanivalója azt a célt szolgálja, hogy a hallgató ne ragadjon bele valamelyik szokványos nézetbe, melynek alapján azt lehetné: „csak ez az igazság, más nézet téves” (MN i, 498-499).

A Buddha a párbeszéd és viták mestere volt, de elvetette az öncélú vitatkozást. Mint mondta: „Szerzetesek, nem én vitázom a világgal, a világ vitatkozik velem. Szerzetesek, a Tan hirdetője nem vitatkozik a világban.” (*Nāhami, bhikkhave, lokenavivādāmi, loko va mayā vivadati. Na, bhikkhave, dhammavādī kenaci lokasmiñ vivadati.*) (SN iii, 138) Ennek megfelelően a Buddha számára a logikai érvelés sem az öncélú vita eszköze, vagy az önálló logikai levezetések módszere, ahogyan egyébként már kortársai nyilvánosság előtt lefolytatott vitái (*pariṣad*) során is gyakran tapasztalható volt. A Buddha megkülönböztette a hamis érveléstől (*takka*) (DN i, 16; Snp v. 886) az igaz okfejtést, azaz a Tan érvelő kifejtését (*dhammatakkā*) (Snp v. 1107). Így tehát a Tan hirdetése bevalótan nem nélkülözte a logikai érvelést, de a Buddha számára elfogadhatatlan volt pusztán erre alapozni az igazság felismerését, mivel az a logikai érvelésen túl van (*atakkāvācāra*) (MN i, 167; MN i, 487; MN ii, 172).

Amint az eddigiek mutatják, a tetralemma többnyire meg nem válaszolt kérdések kifejezésének eszköze, melyek nem

értelmezhetők logikailag, és a kérdések tartalmát visszautasítva a Buddha sem logikailag tagadja azokat, ugyanakkor ezzel nem veti el magát a négytétéles formulát. Például ennek segítségével fejezi ki annak érvényességét, ha valamit tud, mert ekkor nem állítható, hogy nem tudja; vagy tudja is, meg nem is; vagy sem nem tudja, sem nem nem tudja (AN ii, 25). A tetralemma tehát a Buddha számára érvényes formula is lehet, viszont ehhez tisztázni szükséges, hogy „p” és „~ p” mikor állnak ellentétes, és mikor ellentmondásos viszonyban, mi ad egy kijelentésnek igazságértéket, mi az igaz vagy hamis. Alapvető kérdéssé válik, mi a Buddha tagadó álláspontjának tényleges tartalma. Válasza nem fog megoldhatatlan, önellentmondó képletekhez vezetni, mint a fentebb bemutatott értelmezési kísérletek, mert megoldása nem logikai természetű.

Nézete szerint az a pusztá két kijelentés, amelyek szerint valami „van” (*atthi*) vagy „nincs” (*natthi*), egymással homlok-egyenest ellentmondó (*ujjuvipaccanīka*) viszonyban áll. Például:

1. Van másik világ (*atthi paro loko*).
2. Nincs másik világ (*natthi paro loko*).

Ezzel szemben „hogya van másik világ”, akkor az a kijelentés, mely szerint „nincs másik világ”, csupán az ellentét (*paccanīka*) viszonyában áll azzal az állítással, hogy „van másik világ”. Ebben az esetben téves nézetről (*micchā-dīṭṭhi*) és igaz nézetről (*sammā-dīṭṭhi*) van szó, melyek egymásnak csupán ellentétei. Ekkor a téves nézet csak ellentétes azok nézetével, akik *tudják*, hogy van másik világ (MN i, 402-403). Ezek szerint téves (*micchā*) és igaz (*sammā*) nem kibékíthetetlen ellentmondások, hanem az üdvösség fokozatai, mint a köznapi (*sammuti*) és a felsőbb értelemben vett (*paranatttha*) igazságok is.

A Buddha számára egy kijelentés igaz vagy hamis volta túlmutat a logikai értelmezésen, az üdvözülés kereteibe illeszkedik, és nem azonos a létezés vagy nem létezés kérdésével

sem. Szerinte ugyanis, ha egy állítás valótlan, hamis és kártékony, akkor azt nem kell közölni. Amennyiben az állítás valós, igaz, de kártékony hatású, akkor azt sem kell elmondani. Viszont ha valós, igaz és egyben jótékony hatású, akkor azt a megfelelő időben közölni kell (MN i, 395; MN iii, 234). A kijelentések értékének felsorolása a következő lenne:

1. valótlan – kártékony
2. valótlan – jótékony
3. valós – kártékony
4. valós – jótékony

Ezek közül a Buddha a második esetet nem említi, mivel annak semmilyen lehetősége nincsen, így értékkel sem rendelkezik. Mindez arra utal, hogy a létezés vagy nem létezés szükséges, de nem elégséges feltétele egy kijelentés értékének, a tényleges minősítést azonban annak üdvös vagy káros jellege határozza meg. Az igazság tehát erkölcsi, üdvteni kategória. Így igaz az, ami valóságos (*dhamma*), létező (*bhūta*), és ami a valósággal összhangban van, vagyis erkölcsös (*dhama*); viszont hamis a nemlétező (*a-bhūta*) és az erkölcstelen (*a-dhamma*). A megszabadulást kísérő tudás annak megfelelően látja a dolgokat, ahogyan léteznek (*yathābhūta*).

Egy kijelentés értéke tehát aszerint módosul, hogy elvont vagy konkrét (empirikus) állításról van-e szó. Ennek megfelelően egy konkrét állítás tagadása nem ellentmondás, hanem ellentét. A téves vagy az igaz állításoknak van igazságértékük, az elvont, abszolutisztikus kijelentések értelmetlenek, értelmezhetetlenek, logikailag sem érvényesek. Végül is az igazságnak két ismérve van: 1. tényleg van, de legalábbis valóban lehetséges, és 2. közölhető, ezért ismert, tudott. A Buddha ezért azokat a kérdéseket és állításokat veti el, amelyeknek a valóságban semmi nem felel meg, és így nincs is róla tudás.

A Buddha nézeteit nem minden esetben lehet a formális logika eszközeivel megragadni, sőt, éppen mondanivalójának

lényegét nem lehet így leírni. A Buddha szemléletére a „negatív gondolkodás” volt a jellemző, ami egész tanításán végigvonult, és még az egyes szavak használatában is kifejeződésre jutott. Negatív gondolkodását mutatja a kategorikus, dogmatikus kijelentések kerülése, amelyek helyett inkább a hipotetikus és az alternatív állításokat használta; illetve arra utal határozott véleményeinek kettős tagadás formájában történő megfogalmazása is, amivel elkerüli, hogy egy kategorikus kijelentéssel egy másikat szegezzen szembe. Negatív gondolkodás az abszolutisztikus állítások és az azokra alapozott válaszlehetőségek elvetése, valamint az egymással ellentmondásban szembenálló nézetek, a „van” és a „nincs” feloldása a függő keletkezés feltárásával. A Buddha a valóság ismertetőjegyeit három negatív jelzővel illeti: állandótlan (*a-nicca*), szenvedő vagy elégtelen (*dus-kha*) és önmagátlan (*an-attā*). A páli nyelv számos formáját ismeri a tagadás és megfosztás kifejezésének. Ilyenek a prefixumok (*a-, an-, na-, vi-, nis-*) vagy a tagadószók (*na, no, mā*). Az *a-nicca*, *an-attā* szavakban a prefixumok egyértelműen fosztóképzőként viselkednek, míg a *dukkha* esetében a negativitást a *dus*, azaz „rossz” prefixum jelzi.

A Buddha *anattā*-tanának és egyáltalán negatív gondolkodásának legfőbb szándéka és hatása a megvilágosodás, a kialvás elérése a dolgokhoz való kötődés eloldásával, az irántuk meglevő vágyakozás feladásával. A Buddha negatív gondolkodása nem logikai tagadás. Amit tagad, az a ragaszkodás, miközben e tagadásának „pozitív” tartalma is van: a kialvás.

Ugyanakkor a nyelvi forma nem mindig felel meg a logikai tartalomnak, mert a Buddha nem kizárólag tagadással mutat rá a negatív tartalmakra, miközben a tagadás formái is kifejezhetnek pozitív jelentést. Semleges, pontosabban helyzettől függően pozitív vagy negatív lehet a törekvés (*vīryāma*), az elhatározás (*saṅkappa*), az akarat (*cetanā*), a szándék (*chanda*) stb. Negatív kifejezésnek számít többek között a szomj (*taṇhā*), az érzékiség (*kāma*), a vágy (*rāga*), a mohóság (*lobha*), a gyűlölködés (*dosa*), a zavarodottság (*moha*).

Pozitív terminus az érzékiségtől való mentesség (*a-kāma*), a vágymentesség (*vi-rāga*), a mohóságtól való mentesség (*a-lobha*), a gyűlöletmentesség (*a-dosa*), a zavarodottságtól való mentesség (*a-moha*). Ez utóbbi három gyakran pozitív megfogalmazásban is előfordul, mint bőkezűség (*cāga*), szerető jóság (*mettā*) és bölcsesség (*paññā*).

Mindezek mellett a Buddha természetesen használja a formális logikai tagadás módszerét is. A logikai ellentmondás, a kizárt harmadik elvén alapulnak alternatív érvelései, és alkalmazza az ellentéteket, amikor egy állítás és tagadása közül vagy az egyik, vagy a másik igaz, tehát együtt nem lehetnek igazak, de lehet egyszerre mindkettő hamis. Így például a boldogság (*sukha*) ellentéte a szenvedés (*dukkha*), viszont lehetséges, hogy valaki sem nem boldog, sem nem szenvedő (*adukkhamasukhā*). Hasonlóan, érezhet valaki kellemes (*somanassa*) érzést vagy kellemetlent (*domanassa*), és lehet semleges (*upekkhā*) érzésű is.

E nyelvi kifejezés módok már alakjukban is elősegítik az ellentétek valóban logikus használatát. A formális logikának tehát nagyon is megvan a helye a Buddha gondolkodásában, de a logikán túli kérdések mellett. Tartalmától függően alapvetően kétféle formáját különbözteti meg a kérdéseknek: az egyértelműen, azaz igennel vagy nemmel megválaszolható kérdések (*ekam̐sa-vyākaraṇīya-pañha*), és az így meg nem válaszolható (*anekam̐sa-vyākaraṇīya-pañha*) (DN i, 191-192). Az utóbbi továbbosztásával végül négyféle „kérdés-választ” (*pañhabyākaraṇā*) különböztet meg:

1. A közvetlenül igennel vagy nemmel megválaszolható kérdés (*ekam̐sa-pañhabyākaraṇa*).
2. Az elemzéssel megválaszolható kérdés (*vibhajja-pañhabyākaraṇa*).
3. Az ellenkérdéssel megválaszolható kérdés (*paṭipucchā-pañhabyākaraṇa*).
4. Az elutasított, vagy hallgatással megválaszolt kérdés (*thapanīya-pañhabyākaraṇa*). (AN i, 197; AN ii, 46)

Ezek közül a negyedik a meg nem válaszolt (*avyākata*) kérdések körét jelenti. Az itt felsoroltakon kívül létezik még egy kérdéstípus, a nem megfelelő kérdés (*na kalla pañha*), amely csak tagadással válaszolható meg. Az a kérdés, hogy „ki az aki érzel, ki az aki érez stb.”, nem megfelelő, mert a megfelelő kérdés az, „mi az érzékelés feltétele, mi az érzés feltétele stb.” (SN ii, 13) Az ilyen fajta kérdés tehát csak tagadott, de nem elutasított, mint a *thapanīya* típusú. E kétféle kérdés negációja is eltérő módon fejezhető ki, mert a nem megfelelő „valóban nem” (*nohetam̐*), a *thapanīya* kérdése pedig „ne így [mondj]” (*mā hevam̐*).

A kérdésekre adható válaszok ezen felosztása a Tan kifejtésének formalizálódását segítette elő. Ezt azután tanítványai igyekeztek is alkalmazni, és a tanhirdetés eszköztárában az előadásmód egyszerű formákba öltöztetésének egyik kiindulópontjává tették.

9. A Felsőbb Tan pozitív gondolkodása és logikája

A Buddha tanítása és a buddhizmus összes iskolája közötti leglényegesebb különbség a buddhista tan legsajátabb nézetének, a szubsztancianélküliségnek (*anattāvāda*) az értelmezésében keletkezett. A végső realitások vagy a *dhamma*-tan éppúgy a „pozitív gondolkodás” eredményei, mint valamilyen abszolút megnevezése. Mindkét esetben pozitív kifejezéseket is használnak a szubsztancianélküliség leírására, mint a Felsőbb Tan iskoláinál a valóságelem (*dhamma*, *dharmā*), vagy a mahájána szóhasználatában a valóságosság (*dharmatā*), a valóság tartománya (*dharmā-dhātu*), létezés (*bhūtata*) stb.

A pozitív gondolkodás kialakulásának kezdetén a Buddha közvetlen tanítványai a tanhirdetés során megkísérlik könnyen érthetővé tenni mesterük mondanivalóját, magyarázatokat adnak, explicitté teszik a részletesen ki nem fejtett, vagy a negatív gondolkodás miatt csak indirekten megfogalmazott gondolatokat, igyekeznek átláthatóvá tenni a sokféle helyzetben gyakran különbözőképpen elmondottakat. Mindennek egyik elsődleges eszköze a nézetek, úgymond, következetes végiggondolása, és ennek eredményeként formalizálása. Ekkor már definíciószerűen jelennek meg a következtetések, így például Csitta félreérthetetlenül kimondja a kétértékű logika alapelvét is: „Uram, ha az előbbi [állításon] igaz, akkor az utóbbi hamis. Ha viszont, uram, az előbbi téves, akkor az utóbbi igaz.” (*Sace te, bhante, purimam saccam, pacchimam te micchā. Sace pana te, bhante, purimam micchā, pacchimam te saccam.*) (SN iv, 299)

Bevett szokássá vált a Buddha beszédeinek akár szavankénti magyarázata, amire egyébként rövidebb tanításai esetében időnként már a Buddha vagy a Gyülekezet is felkérte az

arra alkalmas tanítványokat. Ezek a megfogalmazások viszont a Buddháénál szárazabbak, elvontabbak, sematizáltabbak. Például így magyarázza Száriputta egyenként a függő keletkezés tizenkét tagjának jelentését (MN 9), a Négy Nemes Igazságot (MN 28; MN 141), a bölcsességet és nem bölcsességet, a tudatot, érzést, észlelést, a megtisztított tudattal tudhatót (MN 43). Száriputta egyik jellegzetes tankifejtési módszere a Buddha tanításainak különböző szempontok szerinti osztályozása, rendszerezése a könnyebb memorizálhatóság kedvéért. Egy alkalommal felsorolja azokat a tanításokat, amelyek egy, kettő...tíz tanból állnak. Egy tannak számítja többek között azt, hogy minden lény táplálék által létezik, vagy azt a nézetet, miszerint a lények készletek révén léteznek; két tan a név és forma, vagy a tudatlanság és a létszomj; három tan a három káros gyökérok, vagy a három üdvös gyökérok; négyféle az éberség készenléte, vagy az elmélyedés szintjei; öt halmaz létezik, öt újrászületési létállomás van (DN 33). Máskor számba veszi azt az egy, kettő...tíz tant, amelyek sokat segítők, kibontakoztatni valók, megtanulandók, amelyek az elvetendőkről szólnak, amelyek a feladnivalókat mondják el, vagy amelyek megkülönböztetéshez vezetnek, avagy amelyek nehezen felfoghatók, amelyek az előidézendő tulajdonságokról szólnak, amelyek tudnivalók és megvalósítandók, így végül is 10 x 10 kérdésre ad rövid, áttekinthető választ (DN 34). Száriputta beállítódására jellemző az is, ahogyan a Buddha egy hasonlatát kezeli. A Buddha egyszer arról az okos elefántvadászról beszél, aki egy hatalmas elefántlábnyomot látva nem gondolja rögtön, hogy az egy hatalmas elefánt nyoma, mert tudja, lehet az például egy törpe elefánt nagy lábnyoma, ezért csak ha látja az elefántot, akkor mondja: ez egy hatalmas elefánt. Ugyanígy tudja a megfelelően törekvő is, hogy mi a Buddha nyoma (MN 27). Száriputta példázatában az elefántnyom már az osztályba sorolás eszközüvé válik, hiszen – mint mondja – ahogyan az elefánt lábnyoma minden más állat lábnyománál nagyobb és azok mind beleférnek, ugyanígy a Négy Nemes Igazság is minden

üdvöset magában foglal (MN 28). Ehhez hasonlóan, a nyelvi kifejezésekkel kapcsolatban hangsúlyozza, hogy adott esetben a különböző szavak egy bizonyos szempontból hordozhatnak eltérő jelentést, más szempontból viszont azonos jelentésűek lehetnek (MN i, 297-298).

A Buddha közvetlen tanítványai közül kiváló elméleti érzékkel rendelkezett Mahákaccsá(ja)na, aki hol a Buddha egy rövid versének szavait értelmezi (MN 133), hol egy-két mondatos tanítását fejti ki bővebben (MN 18; MN 138). Mahákaccsána igazi kommentátorként nemcsak a szokásos szómagyarázatokat vagy azok változatait adja elő, de önálló fejtegetéssel ismeretelméleti kérdéseket is igyekszik feltárni, amikor a Buddha által ritkán használt és valójában el nem magyarázott, gazdag jelentéstartalmú, „kiterjesztés” (*papañca*) kifejezés jelentését bontja ki. A Buddha szólt a kiterjesztés világában örömet lelkéről (*papañcābhiratā*) és a kiterjesztés világtól elfordulóról (*nippapañcā*) (Dhp v. 254), a kiterjesztésből származó név és formáról (*papañca-nāmarūpa*) (Snp v. 530), a kiterjesztés számosságának gyökereit (*mūlaṃ papañca-samkhyā*), vagyis az „én vagyok” önteltségét megsemmisítő bölcsről (Snp v. 916), és arról, hogy a kiterjesztés számossága az észlelésből ered (*saññā-nidānā hi papañca-samikhā*) (Snp v. 874). Száriputta erre vonatkozó magyarázata általánosságban annyit mond, hogy ameddig a hat érzékszervi benyomás elér, addig jut a kiterjesztés is (*tāvatā papañcassa gati*), és az érzékszervek azt fogják át, ami a kiterjesztés, így az érzékelés megszűnésével a kiterjesztés is megszűnik és nyugalomba ér (*papañcanirodho papañcavūpasamo*). Aki az ezen túllévőre kérdez rá, az a kiterjeszhetetlent terjeszti ki (*appapañcaṃ papañceti*), a magyarázhatatlant magyarázza (AN ii, 161-162). Mahákaccsána e kérdéssel kapcsolatban a Buddhának azt a tömören megfogalmazott gondolatát fejti ki, amely szerint a kiterjesztésen alapuló észlelés és számosság nem lenne lehetséges, ha az emberek nem lennének örömet a dolgokban, ha nem akarnák azokat, nem ragaszkodnának hozzájuk. Mahákaccsána magyarázata szerint a kiterjesztés az érzékelés

folyamatának az a mozzanata, amelynek során gondolati és fogalmi társítások épülnek a közvetlen tapasztalásra, ezzel fokozódik a léthez való kötődés, és így a világ számunkra tulajdonképpen olyan, amilyennek mi magunk véljük: „Testvérek, a szemtől és a formától függésben a látástudatosság keletkezik, a három találkozása az érzékelés, az érzékeléstől függ az érzés, amit éreznek, azt észreveszik, amit észrevesznek, azt gondolják, amit gondolnak, azt kiterjesztik, amit kiterjesztenek, abból erednek az ember kiterjesztett észlelésen alapuló számosságai, mint elmúlt, jövőbeli és jelenlegi formák, melyeket a szem felfog.” (*Cakkhū cāvuso, paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññāṇaṃ, tiṇṇaṃ saṅgati phasso, phassapaccayā vedanā, yaṃ vedeti taṃ sañjānāti, yaṃ sañjānāti taṃ vitakketi, yaṃ vitakketi taṃ papañceti, yaṃ papañceti taṇnidānaṃ purisaṃ papañca-saññā-samikhā samudācaranti atītānāgata-paccuppanesu cakkhuvīññeyyesu rūpesu.*) (MN i, 111-112)

A tanhoz értő, jelentős kommentátor volt még Dhammādinna szerzetesnő is, aki kérdés-felelet (*vedalla*) formájában közérthetően magyarázza el, mi a személyiség, mi annak keletkezése és megszűnése, mi a személyiség tévképzete, mi a Nemes Nyolcúttú Ösvény, mi az összpontosítás, mik a készletek, az érzések, és mi a megszűnés (*nirodha*) elérése. Ezt követően ellentétpárokat (*paṭibhāga*) állít fel, amelyek nem logikai kapcsolatukat jelzik, hanem inkább a kialakulás elérésének menetét adják meg. Ezért a boldogság ellentéte a szenvedés, a szenvedés a boldogság, viszont a sem szenvedés, sem boldogság ellentéte a tudatlanság, aminek ellentéte ugyan a tudás, de a tudás fogalompárja már a megszabadulás, azé pedig a kialakulás (MN 44).

Amint látható, a további tan (*abhidhamma*) tanítványok által alkalmazott előadásmódjai definíciókat adnak, bemutatják az egyes témák viszonyát másokhoz, elemzéseket végeznek, típusok szerint osztályozzák és számosság szerint elrendezik a tanításokat, felhasználják a kérdés-felelet technikáját, illetve a katekizmus formáját. Ezek mellett egy sajátos mnemotechnikát is létrehoznak, amikor az emlékezetbe vésés

eszközzé válnak a listák (*mātikā*). Ez az eredetileg a fegyelmi *Előírások* (*Pātimokkha*) felsorolását nyújtó technika a tanítások címszavakba foglalt összegzésének módszerévé is vált. Ennek talán legrégebbi változatát még maga a Buddha fogalmazta meg a harminchét megvilágosodáshoz tartozó, ahhoz vezető tanítás (*bodhipakkhiya-dhammā*) elmondásával:

1. A négy éber készenlét (*satipaṭṭhāna*): a test szemlélése, az érzés szemlélése, a tudatállapot szemlélése és a tudattartalmak szemlélése.
2. A négy igaz erőfeszítés (*sammappadhāna*): a keletkezett rossz és káros tudattartalmak feladása, a nem keletkezett rossz tudattartalmak fel nem keltése, a nem keletkezett üdvös tudattartalmak felkeltése és a már keletkezett üdvösek gyarapítása.
3. A négy hatalmi eszköz (*iddhi-pāda*): a szándék, a tetterő, a tudat összpontosítása és a megfontolás.
4. Az öt képesség (*indriya*): a bizalom, a tetterő, az éberség, az összpontosítás és a bölcsesség.
5. Az öt erő (*bala*): ugyanaz, mint az öt képesség.¹²
6. A megvilágosodás hét tényezője (*bojjhaṅga*): az éberség, a valóság tanulmányozása, a tetterő, az öröm, a megnyugvás, az összpontosítás és az egykedvűség.
7. A nyolckrétű ösvény (*magga*): az igaz nézet, az igaz elhatározás, az igaz szó, az igaz tett, az igaz megélhetés, az igaz törekvés, az igaz éberség és az igaz összpontosítás.

(MN ii, 11-12; AN i, 296-297; AN iv, 225)

Emellett még szintén a Buddha élete során alakulhatott ki a valóság természetét elemző olyan fogalomcsoportok összegző felsorolása, mint az öt halmaz (*khandha*), a tizenkét érzékelési alap (*āyatana*), a tizennyolc érzékelési tartomány (*dhātu*),

12 Az öt képesség és az öt erő felsorolása ugyanazon tényezőket tartalmazza, amit a kommentátorok azzal magyaráznak, hogy a képességek feletti uralom legyőzi ellentéteiket, az erők viszont rendíthetlenségükkel megakadályozzák, hogy ellentéteik legyőzzék őket (Vism 679).

a tizenkéttagú függő keletkezés (*paṭiccasamuppāda*) stb. Kezdetben a címszavaknak nem volt egy állandó, rendezett formája, de tematikailag magában foglalta a harminchét megvilágosodáshoz tartozó tanítást, a törekvés és a meditáció fajtáit, valamint a valóságot leíró fogalomcsoportokat.

A Buddha beszédeinek későbbi elrendezői, a *Hármas Kosár* szerkesztői, már a különböző előadások, tanítások csoportosításakor is törekedtek az eddig említett módszerek alkalmazására. Önálló tanhirdetői (*bhāṅga*) hagyományokra támaszkodva külön Gyűjteményt hoztak létre a szám szerint egytől tizenegyig sorba rendezett tanok számára (*Aṅguttaranikāya*), és külön Gyűjtemény tartalmazza a tematikusan csoportosított beszédeket (*Saṃyuttanikāya*). Ez utóbbin belül önálló gyűjteménybe válogatták például a függő keletkezésre, az érzékelési tartományokra, az öt halmazra, az érzékelés hat alapjára, az érzésre, az ösvényre, a megvilágosodás hét tényezőjére stb. vonatkozó szövegeket. A tematikus elrendezés bizonyos mértékig megfigyelhető másik két *sutta*-gyűjteményben is, de különösen a *Középhosszú Beszédek Gyűjteményében*, ahol az egyik fejezetben párokba csoportosították a nagyrészükből azonos tartalmú vagy formájú rövidebb és hosszabb beszédeket (MN 31-50), így például párt képez a két kérdés-felelet (*vedalla*) formájú beszéd, máshol pedig külön fejezetet alkotnak az elemző (*vibhaṅga*) magyarázatokat nyújtó szövegek (MN 131-142).

A listák megtanulói és megőrzői (*mātikādhārā*) a *sutták* szövegeitől független, saját hagyományt kezdtek megteremteni, amely a listák szerint haladva a *Beszédekből* vett idézetek kérdés nélküli kifejtésére, a kérdés-válaszokra és a függő viszonylatok magyarázatára támaszkodott. Az abhidhammikus gondolkodás ezen újabb szakaszában ezzel megszületett a Felsőbb Tan legrégebbi formája. A théraváda hagyományban ez a következő módszerek alkalmazását jelentette:

1. kérdésfelvetésen (*pañha-pucchā*) alapuló válaszok,
2. a *Beszédek* témáinak osztályozó összefoglalása (*saṅgaha*) jelentésük szerint,

3. a tudati jelenségek összekötődéseinek (*sampayoga*) bemutatása,
4. a jelenségek feltételezettségének (*paccaya*) feltárása.

Módszertanilag ezt a felépítést követi a théraváda kánon harmadik kosara, az *Abhidhamma Piṭaka* is, amelynek könyvei – más iskolák hagyományaitól eltérően – standardizálódott *mātikākon* alapulnak. Ezek legjellegzetesebb vonása a kategóriák 22 triádba (*tika*) és 100 diádba (*duka*) osztályozása már e *Kosár* első könyvében, a *Valóságselemek felsorolásában* (*Dhammasaṅgaṇī*), de *Az elemzés könyve* (*Vibhaṅga*), a *Beszélgetés az elemekről* (*Dhātukathā*), *A személy leírása* (*Puggalapaññatti*) és a *Feltételes viszonyok* (*Paṭṭhāna*) is közlik és alkalmazzák a *mātikákat*.

A triádok listája a következőkkel kezdődik:

1. Az üdvös (*kusala*), káros (*akusala*) és meghatározatlan (*abyākata*) dolgok.
2. A boldog érzéssel kísért dolgok (*sukhāya vedanāya sampayuttā dhammā*); a szenvedés érzésével kísért dolgok (*dukkhāya vedanāya sampayuttā dhammā*); a sem szenvedés, sem boldogság érzésével kísért dolgok (*adukkham-asukhāya vedanāya sampayuttā dhammā*).
3. A *kammikus* visszahatás jelenségei (*vipāka dhammā*); a visszahatás tárgyainak jelenségei (*vipākadhamma dhammā*); a sem visszahatás, sem nem visszahatás tárgyainak jelenségei (*nevavipāka-navipākadhamma dhammā*).
4. A ragaszkodás és a ragaszkodást kiváltó dolgok (*upādāṇṇupādāṇīyā dhammā*); a nem ragaszkodás és a ragaszkodást kiváltó dolgok (*anupādāṇṇupādāṇīyā dhammā*); a nem ragaszkodás és a ragaszkodást nem kiváltó dolgok (*anupādāṇṇ-anupādāṇīyā dhammā*).

Ezek közül már az első triád az abhidhammikus gondolkodásra jellemző terminológiai és tartalmi újítást jelez. Az *abyākata* kifejezést a Buddha (*avyākata* formában) a meg nem

válaszolt kérdések megnevezésére használta, jelen előfordulásában viszont az üdvös vagy káros dolgokhoz be nem sorolhatókat jelöli. A tartalmi változás is éppen ebben van, ugyanis a Buddha nem utalt a sem nem üdvös, sem nem káros természetű dolgokra. A triádok címszavai egymással kontrárius kapcsolatban álló kategóriák, ezért az üdvös és a káros ellentétes viszonyát segíti kifejezni a semleges, új filozófiai szemléletet is tükröző *abyākata* szó. A triádok sémája a modern logika szimbólumaival:

$$\forall x [A(x) \nabla B(x) \nabla \sim (A(x) \vee B(x))]$$

A triádokkal szemben a diádok túlnyomórészt kontradiktórikus kapcsolatot mutatnak be. E lista elején a gyökérokok témacsoportjának sémája a következő:

1. Gyökérokok (*hetū*) – nem gyökérokok (*na hetū*).
2. Gyökérokkal bírók (*saHetukā*) – gyökérokkal nem bírók (*aHetukā*).
3. Gyökérokhoz kapcsolódók (*hetu-sampayuttā*) – gyökérok-tól elválasztottak (*hetu-vippayuttā*).
4. Gyökérokok és gyökérokkal bírók (*hetū ceva saHetukā ca*) – gyökérokkal bírók és nem gyökérokok (*saHetukā ceva na ca hetū*).
5. Gyökérokok és gyökérokhoz kapcsolódók (*hetū ceva hetu-sampayuttā ca*) – gyökérokhoz kapcsolódók és nem gyökérokok (*hetu-sampayuttā ceva na ca hetū*).
6. Nem gyökérokok, de gyökérokkal bírók (*na hetū kho pana saHetukā pi*) – nem gyökérokok (*na hetū*) és gyökérokkal nem bírók (*aHetukā pi*).

Az iménti sémát részben vagy egészében a legkülönbözőbb fogalomkörökre alkalmazzák, például a feltételezettségre (*paccaya*), a káros befolyásokra (*āsava*), a bilincsekre (*saṇyojana*), a csomókra (*gantha*), az áradásokra (*ogha*), a kötelékekre (*yoga*), az akadályokra (*nīvaraṇa*) stb. A felsorolt fogalom-

csoporthoz gyakran teljesen azonos tartalmúak, tehát egyazon jelenséget akár több fogalomkörbe is besorolnak, ami valójában a definíálás egy sajátos módja, amikor valami jellemezhető áradásként, csomóként stb. A diádok alapsémája a következő:

$$\forall x (A(x) \vee \sim A(x))$$

Az abhidhammikus beállítódás egyértelműen megfogalmazott álláspontokat kíván nyújtani, ezért szemlélete első lépésben analitikus. Az egyes fogalmak megértését, implicit tartalmuk nyilvánvalóvá tételét nem csak magyarázatok, definíciók segítik elő, hanem a kijelentések logikailag lehetséges párokba rendezése is, amikor két kifejezés kölcsönös viszonya feltárul. E módszer letisztult formáját alkalmazza az *Abhidhamma Piṭaka Párok (Yamaka)* című könyve, amely kettős csoportokban fogalmaz meg kérdéseket. Az első kérdés alanyát és állítmányát megfordítja, majd ezt a párt még tagadással is megfogalmazza. A mechanikusan alkalmazott alapséma a halmaz (*khandha*) és a forma (*rūpa*) viszonyáról ekkor ezt a képet mutatja:

I. Állítással (*anuloma*)

1. A forma az formahalmaz (*rūpaṃ rūpakhandho*)?
2. A formahalmaz az forma (*rūpakhandho rūpaṃ*)?

II. Tagadással (*paccanīya*)

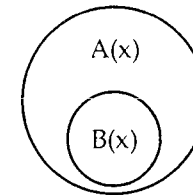
1. A nem forma az nem formahalmaz (*na rūpaṃ na rūpakhandho*)?
2. A nem formahalmaz az nem forma (*na rūpakhandho na rūpaṃ*)?

Az e kérdésekre kapott válaszokból levonható következtetések tartalmilag új információhoz nem juttatnak, de az *Abhidhamma Piṭaka* korábbi könyveitől eltérően most nem is a valóságselemek (*dhammā*) osztályozásáról és kapcsolatairól van szó, hanem a fogalmak logikai viszonyának vizsgálatáról.

Így az iménti kérdések voltaképpen arra keresik a választ, hogy a négy lehetséges állítás közül melyek igazak, azaz milyen viszony van a *forma*, azaz $A(x)$ és a *formahalmaz*, azaz $B(x)$ között:

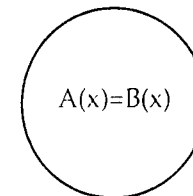
1. $\forall x (A(x) \supset B(x))$
2. $\forall x (B(x) \supset A(x))$
3. $\forall x (\sim A(x) \supset \sim B(x))$
4. $\forall x (\sim B(x) \supset \sim A(x))$

A válaszhoz tudni kell, hogy a forma (*rūpa*, azaz $A(x)$) legáltalánosabban a létezés formáját, módját, természetét, fajtáját, megjelenését jelenti, ezért átfogóbb kategória, mint a formahalmaz (*rūpakhandha*, azaz $B(x)$):



Ennek megfelelően az egymással ekvivalens 1. és 4. kijelentések hamisak, az egymással ekvivalens 2. és 3. állítások igazak.

A más kategóriáknál is sematikus ismétlődő kérdésekre adott válaszok a fogalmak terjedelmétől függően más és más logikai sémát követhetnek. Így például a forma esetétől különbözően más válaszok adódnak az érzésre (*vedanā*, azaz $A(x)$) vonatkozó kérdésekre, mert az érzés azonos az érzéshalmazzal (*vedanākhandha*, azaz $B(x)$):



Ily módon a *Yamaka* fent említett kérdései, a különböző fogalomcsoportok mindegyik tagjával kombinálva, a kategóriák közötti valamennyi lehetséges összefüggést feltárják.

Az eddig bemutatott módszerek, osztályozások és besorolások az analízis eszközével nyerhető megértéshez vezettek, az *Abhidhamma Piṭaka* utolsó könyve, a *Feltételes viszonyok (Paṭṭhāna)* viszont megmutatja, hogy a *dhammák* nem elszigetelt entitások, hanem mindenkor egy feltételezettségből álló kapcsolatrendszer alkotói. E megközelítésben a szintézis éppúgy vonatkozik a valóság egészének leírására, mint a különböző módszerek, eljárások integrálására. A könyv a 24 feltételt (*paccaya*) vizsgálja négy szempont alapján, miközben a listákat is alkalmazza:

I. Állító feltételes viszonyok (*anuloma paṭṭhāna*). Azokat a körülményeket vizsgálja, amelyekben létezik feltételes viszony a jelenségek között. A vizsgálat menetét jól példázza az a kérdés, keletkezhet-e üdvös jelenségtől feltételezve és gyökérok-feltétel révén

1. üdvös jelenség,
2. káros jelenség,
3. meghatározatlan jelenség,
4. üdvös és meghatározatlan jelenség,
5. káros és meghatározatlan jelenség,
6. üdvös és káros jelenség,
7. üdvös, káros és meghatározatlan jelenség.

II. Tagadó feltételes viszonyok (*paccanīya paṭṭhāna*). Azokat a körülményeket veszi szemügyre, amelyekben nem létezik feltételes viszony a *dhammák* között. A kérdések a fentiekhez hasonlóak, csupán tagadással.

III. Állító-tagadó feltételes viszonyok (*anuloma-paccanīya paṭṭhāna*). E körülmények közepette néhány feltételes viszony létezik, mások azonban nem léteznek.

IV. Tagadó-állító feltételes viszonyok (*paccanīya-anuloma paṭṭhāna*). E körülményekben néhány feltételes viszony nem létezik, mások viszont léteznek.

Mindenhhez a 24 feltételt a 22 triád (*tika*) és a 100 diád (*duka*) szerint hatféle eljárással alkalmazzák:

1. Triád feltételes viszonyok (*tika paṭṭhāna*).
 2. Diád feltételes viszonyok (*duka paṭṭhāna*).
 3. Diád és triád feltételes viszonyok (*duka-tika paṭṭhāna*).
 4. Triád és diád feltételes viszonyok (*tika-duka paṭṭhāna*).
 5. Triád és triád feltételes viszonyok (*tika-tika paṭṭhāna*).
 6. Diád és diád feltételes viszonyok (*duka-duka paṭṭhāna*).
- (Kashyap II. p. 197-200)

A gondolkodás formalizált sémái, a kifejezések rendszerben definiálása, a fogalompárok, triádok felállítása és azok állító vagy tagadó szempont szerinti vizsgálata, illetve megfordítása az abhidhammikus szemléletben nem öncélú logikai játék. A logikai viszonyok feltárása elsődlegesen a Tan mélyebb megértését és viták során történő megvédését célozták. Más oldalról ez azt jelentette, hogy a tévesnek tartott nézetekkel való viták során a formális logika szabályait is egyértelműbben alkalmazták. A théraváda *Abhidhamma Piṭaka Vitapontok (Kathāvatthu)* című könyve a legrégebbi ismert indiai filozófiai mű, amely már valóban megalapozott logikai technikákból indul ki, definíciókat ad, a fogalmakat osztályozza, logikai kifejezéseket használ, az érvényes logikai következtetések standard formuláit vonultatja fel, és a kvantifikáció eszközét is alkalmazza (Warder 1980, p. 299-300).

A feltételes szillogizmusokra épülő írás¹³ egyik jellegzetessége, hogy a *Beszédek Kosarában* tiszta formájában még nem található *modus tollens* (indirekt cáfolat, avagy *reductio ad*

¹³ Bővebben lásd Warder 1963(a) és Watanabe p. 154-174.

absurdum) érvelési formát is használja, aminek értelmében, ha a következmény (*pāpanā*) téves, akkor az előzmény (*thapanā*) is téves, azaz:

$$\begin{array}{l} p \supset q \\ \sim q \\ \sim p \end{array}$$

A könyv a következtetéseket állító-tagadó (*anuloma-paccanīka*) és tagadó-állító (*paccanīka-anuloma*) módszerekkel pentádokban és tetrádokban alkalmazza. Az állító-tagadó cáfoló érvelés a pentád menetével így hangzik: (1) Ha azt állítod, hogy *A*, akkor *B*-t is el kell ismerned; (2) te azonban csak *A* igazságát állítod, *B* igazságát tagadod, ez viszont téves; (3) ha *B*-t nem fogadod el, (4) akkor *A*-t sem fogadhatod el; (5) tehát amit mondasz, az téves, mivel *A*-t igeneled és *B*-t tagadod. Az érvelés e fomája tulajdonképpen egymással ekvivalens kijelentések sora:

1. $p \supset q$
2. $\sim (p \& \sim q)$
- 3-4. $\sim q \supset \sim p$
5. $\sim (p \& \sim q)$

A vitapartner a válaszában ugyanezt az érvelési sémát alkalmazza negációval, amit a cáfolat (*niggaha*), az alkalmazás (*upanayana*) és a következtetés (*niggama*) tetrádjai követnek. A tagadó-állító kifejtés ennek az egész menetnek a negált formája. Az állító-tagadó érvelés kiindulópontja az a kijelentés, amely szerint „*F* létezik”, vagy „van olyan dolog, ami *F*”; a tagadó-állító érvelés szerint viszont „*F* nem létezik”, „nem igaz, hogy van olyan dolog, ami *F*”, vagy másként fogalmazva „minden dolog nem *F*”. Az első kijelentés tehát egzisztenciális kvantifikáció, a második annak tagadása, de a formális logika szabályai értelmében ez univerzális kvantifikációval is megfogalmazható:

1. $\exists x.F(x)$
2. $\sim \exists x.F(x) \Leftrightarrow \forall x. \sim F(x)$

A könyvben a cáfoló érvelések mellett az egybevetés, az ellenőrzés (*samsandanā*) módszerei is megtalálhatók, amelyek egyike annak vizsgálata, hogy az adott kifejezés (1) azonos-e más kifejezéssel, (2) része-e a másiknak, (3) különbözik-e a másiktól, vagy (4) a másik része-e ennek.

Az abhidhammikus gondolkodás formalizált logikájából látható az igazság megítélésében bekövetkezett változás. Amíg a Buddha kijelentéseit empirikus úton, illetve a gyakorlat szempontjai alapján tekinthette igaznak, addig a filozófiai fejtegetésekben egy állítás igazságértékét többnyire logikai következtetéssel igyekeznek megállapítani. A Buddha alkalmazta a kétértékű logika elemi műveleteit, de gondolkodása gyakorlati irányultsága miatt minduntalan túllépi e kereteket. Szemléletében a negatív gondolkodás a meghatározó, amely szintén nem értelmezhető logikai tagadásként. Az empirikus verifikáció visszaszorulásával azonban a negatív gondolkodás is megfordul, és a formális logika eszköztárával is főszerelkezve „pozitívva” válik.

10. A Felsőbb Tan három hagyományának kánoni irodalma

I.

A Buddha személyes tanítványainál a későbbi abhidhammi-kus szemlélet számos eleme megtalálható, úgy tartalmilag, mint módszertanilag és stilisztikai vonásokban. A théraváda hagyomány azonban az abhidhamma filozófia kezdeteit nem a tanítványoknál találja meg, hiszen az *Abhidhamma Piṭaka* szövegeit is a Buddha szavaiként tartja számon. Ezek szerint a Buddha a megvilágosodását követő negyedik héten északnyugati irányban a drágakő házban ült, ahol az *Abhidhamma Piṭaka* hét könyvét kontemplálta. Amikor ennek során az utolsó könyvhöz érkezett, testéből hat színben fénysugarak törtek elő. Hajából és szemének kék részéből kék fénysugár, aranyszínű bőréből és szemének aranyszínű részéből arany sugarak, húsából, véreből és szemének vörös részéből vörös fény, csontjaiból és fogaiból, valamint szemének fehér részéből fehér fény, testének különböző részeiből pedig karmazsin és élénk fénysugarak indultak el, és az egész világot áthatották. A Buddha az *Abhidhamma* tanítását először a harminchárom isten egében tartózkodva mondta el anyjának és az ottani isteneknek, három hónapon át. Miközben az emberi világban alamizsnát gyűjtött és étkezett, saját kép-mására egy kolduló szerzetesként megjelenő Buddhát hozott létre, aki folyamatosan továbbra is hirdette az *Abhidhamma* tanokat. Végül a Buddha Száriputtának átadta az *Abhidhamma* módszerét. Száriputta azután ötszáz tanítványának hirdette a megtanultakat, de az *Abhidhamma* szövegeinek elrendezése is az ő nevéhez fűződik (Asl 13-17). Figyelemre méltó e történetben, hogy a Buddha voltaképpen csak a módszert (*naya*) adja

át Száriputtának, ezzel viszont történetileg is helytállóan a *mātikākra* vagy más felsorolásokra vezeti vissza az *Abhidhamma* eredetét.

Az *Abhidhamma Piṭaka* könyveinek sorrendje hagyományosan a következő:

1. *Dhammasaṅgaṇī* (A valóságelemek felsorolása)
2. *Vibhaṅga* (Az elemzés könyve)
3. *Dhātukathā* (Beszélgetés az elemekről)
4. *Puggalapaññatti* (A személy leírása)
5. *Kathāvatthu* (Vitapontok)
6. *Yamaka* (Párok)
7. *Paṭṭhāna* (Feltételes viszonyok)

Ezek mellett a kánon *Sutta Piṭaka* része tartalmaz még két tanulmányt, amelyek valójában nem szutták, hanem abhidhammikus értekezések. E két könyv – a *Niddesa* (*Magyarázatok*) és a *Paṭisambhidāmagga* (*A megkülönböztetés ösvénye*) – besorolása a korai időszakban nem volt egyértelmű. A *Majjhima-bhāṅgák* a *Sutta Piṭaka*, a *Dīgha-bhāṅgák* pedig az *Abhidhamma Piṭaka* könyvei között említik őket. Mindez részben magyarázható azzal is, hogy bár abhidhammikus módszerű magvuk elég régi lehet, de végső formájukat viszonylag későn nyerték el, így az addigra már lezárt harmadik kosár helyett végül is a *Sutta Piṭaka* utolsó, még nyitott gyűjteményében (*Khuddakanikāya*) találtak helyet a számukra. A harmadik kosár könyvei logikai elrendezés szerint követik egymást, azonban keletkezésük sorrendje ettől némileg eltér.

A legrégebbi szövegek közé tartoznak a *Dhammasaṅgaṇī* és a *Vibhaṅga* egyes részei, valamint a *Puggalapaññatti*. E szövegek a szuttákból vett idézeteket magyarázzák és fejtik ki.

A *Dhammasaṅgaṇī* első elmondását a hagyomány a II. Recitáció alkalmához kapcsolja. Bár bizonyos részei valóban a legkorábbi időkből származhatnak, a szöveg egésze különböző források kompilációja, és az *Abhidhamma* könyvei közül utolsóként nyerte el mai alakját, így egyben

az *Abhidhamma* fejlődésének reprezentánsa (Frauwallner p. 53–54). A szöveg a valóságelemek számbavétele, a tudati-testi (*nāma-rūpa*) analitikus elemzése. A könyv *mātikāval* kezdődik, ami nem egyszerűen ezen írás tartalmának és módszereinek felsorolása, hanem tulajdonképpen az egész *Abhidhamma Piṭaka* kereteit megadó vázlat is. A *mātikā* két részből áll: *abhidhamma-mātikā* és *suttanta-mātikā*. Az *abhidhamma-mātikā* 22 triádot (*tika*) és 100 diádot (*duka*) sorol fel, a *suttanta-mātikā* pedig Száriputta beszédére, a *Saṅgīti-sutta* (DN 33) szövegére támaszkodva 42 diádot említ. A *mātikā* egészét a könyv III. fejezete fejt ki kérdés-felelet formájában, míg a legfiatalabb szövegrész, a IV. fejezet, csak az *abhidhamma-mātikā* összefoglalását adja.

Az I. fejezet a tudati eseményekkel, a tudat állapotaival és tartalmaival foglalkozik, besorolja azokat üdvös, káros vagy semleges kammikus természetük szerint. Az üdvös tényezőket ezen kívül az érzékiség területe, a formai terület, a formanélküli terület és a világfölötti ösvény tudatállapotai szerint is osztályozza. Az anyagi-formai (*rūpa*) elemzése a II. fejezetben található, és tartalmilag a kammikusan semlegesek kiegészítésének is tekinthető.

A *Vibhaṅga* 18 önálló fejezetből áll, amelyek elrendezése a *Dhammasaṅgaṇīban* közölt *mātikā* módszerén alapul, és három csoportot alkot. A fejezetek első csoportja a valóságot leíró alapfogalmakat mondja el, a második csoport a megszabadulás útjának fogalmait elemzi, a harmadik csoport egyes tételekről szól és összefoglalást ad. Az egyes fejezetek a korai buddhizmus egy-egy kifejezését tárgyalják: (1) halmazok (*khandha*), (2) érzékelési alapok (*āyatana*), (3) érzékelési tartományok (*dhātu*), (4) igazságok (*sacca*), (5) képességek (*indriya*), (6) függő keletkezés (*paṭiccasamuppāda*), (7) az éberség készenléte (*satipaṭṭhāna*), (8) igaz erőfeszítések (*sammapadhāna*), (9) hatalmi eszközök (*iddhipāda*), (10) megvilágosodási tényezők (*bojjhaṅga*), (11) ösvény (*magga*), (12) elmélyedés (*jhāna*), (13) mérhetetlenek (*appamaññā*), (14) gyakorlási utak (*sikkhāpada*), (15) megkülönböztetés (*paṭisambhidā*),

(16) tudás (*nāṇa*), (17) rövid tételek (*khuddaka-vatthu*), (18) a Tan szíve (*dhamma-hadaya*).

Az utolsó három fejezetet kivéve mindegyik tanulmány három részből tevődik össze: 1. szutták szerinti kifejtés (*suttanta-bhājanīya*), 2. *abhidhamma* szerinti kifejtés (*abhidhamma-bhājanīya*), 3. *tikák* és *dukák* szerinti kérdés-felelet (*pañha-puccha*) formájú kifejtés. Az utolsó három fejezet a könyv legrégibbi anyaga, amelyek eredetileg önálló tanulmányok voltak, de terjedelmük nem érte el azt a nagyságot, amivel önálló könyvek is lehettek volna. A 16. fejezet a tudás fajtáit mutatja be egytől tízig terjedő számozással, és hasonlóan jár el témáit elemezve az *abhidhammikus* módszert és kifejezéseket nem alkalmazó 17. fejezet is. A *Vibhaṅga* számos része megtalálható a későbbi *Paṭisambhidāmaggában*.

Az *Abhidhamma Piṭaka* talán legkorábban befejezett, de mindenképpen a legrövidebb könyve a *Személy leírása* (*Puggalapaññatti*). Témája különbözik az *Abhidhamma* más írásaitól. Amíg azok azzal foglalkoznak, ami magasabb értelemben (*paramattha*) valóban létezik, addig ennek a tanulmánynak az érdeklődése egy csak konvencionális (*sammuti*) értelemben létezőre, a személyre (*puggala*) terjed ki. Bevezetője szerint hatféle leírás (*paññatti*) fordul elő: (1) a halmazok leírása (*khandha-paññatti*), (2) az érzékelési alapok leírása (*āyatana-paññatti*), (3) az érzékelési tartományok leírása (*dhātu-paññatti*), (4) az igazság leírása (*sacca-paññatti*), (5) a képességek leírása (*indriya-paññatti*), és (6) a személy leírása (*puggala-paññatti*). A könyv e kérdések közül csak az utolsót fejt ki részletesen a megadott lista alapján, amely a személyek természetét egytől tízig csoportosítja. A leírások a szutták köznap nyelvezetét használják, és több szutta szövegét is átveszik az élő beszédre utaló formák, például megszólítások kihagyásával.

A szöveg nem egy személyiségtipológiához hasonló osztályozást ad, hanem a megvilágosodáshoz vezető út állomásainak különböző típusú tudatállapotait és magatartásait ismerteti. Katekizmus formájában szól arról, ki az

átlagember, a gyakorló, az időlegesen megszabadult, a tökéletesen megvilágosodott, vagy ki az, aki mérges, szégyentelen, mértéktelenül evő, aki saját üdvéért vagy mások üdvéért, mindkettőért vagy egyikért sem tesz stb.

Az *Abhidhamma Piṭaka* létrejöttének középső fázisához azok a művek tartoznak, amelyek az i.e. 240 körül, Asóka idején megtartott III. Recitáció idején keletkeztek. A III. Recitációval közvetlen kapcsolatban van a *Vitapontok* (*Kathāvatthu*) című könyv, mivel szerzője, Moggaliputta Tiszsa, e Recitáció elnöke volt, és egyik legfontosabb feladatának az újonnan létrejött iskolák tévtanainak bírálatát tartotta. Könyve többnyire rövid párbeszéd formájában, tisztán logikai érvelésekkel, 219 kérdést vitat meg a szutták és az abhidhamma témaköreiből. A szöveg ugyan nem nevez meg iskolákat – azonosításukat a későbbi kommentárok végzik el –, mégis mindig valamelyik iskolának az ortodox állásponttól eltérő nézetére reagál, a théraváda tanokat védelmezve. Elsőként mindjárt az önmagátlanág nézete mellett érvel a pudgalavádinok állítását cáfolva, de a személy folytonosságának témáján túl terítékre kerülnek az érzékelés, az észlelés, a tudattartalmak és tudatműködések, a meditáció és a tudás egyes kérdései is. Ezekon kívül szó esik még az erkölcs, illetve a kamma vitatott problémáiról, az átlagember, az útra lépett nemes emberek, az istenek jellegzetességeiről, a Buddha képességeiről, a Gyülekezetről és a Tanról, a kozmológiáról és a kialakulás sajátosságairól stb.

A könyv legrégebbi része a még magadhizmusokat is tartalmazó hosszú fejezet a személyiségről. A tematikailag némiképpen rendezetlen szerkezetű könyv utolsó három fejezete az idők során hozzátett kiegészítés, hogy az újonnan felmerült problémákat is tárgyalhassa, így a szöveg mai formáját végül is viszonylag hosszabb idő alatt érte el. Ez az írás az *Abhidhamma* egyetlen olyan könyve, amely még a hagyomány szerint sem a Buddha szava, illetve amelyeknek egy konkrét megnevezett szerzője van. A kánonba sorolását a hagyomány azzal indokolja, hogy a felmerülő problémákat és az

azokat tisztázó Recitáció összehívását, valamint ebben Moggaliputta Tiszsa szerepét, maga a Buddha előre kinyilvánította még a mennyben, és segítségül egy *mātikā* is adott (Points p. 2; Asl 4).

Bizonytalan datálású, de többnyire a *Kathāvatthu* korszakához tartozónak vélik a *Dhātukathā* című könyvet is (Potter p. 359; Hinüber p. 69). A szöveg *mātikāval* kezdődik, amit kérdés-felelet formájú kifejtés követ. A *dhātuk* máshol (*Vibhaṅga*, *Yamaka*) előforduló elemzéseitől eltér az itteni, mivel a vizsgálat tárgya most az, hogy mi a viszonya a 22 triádba és 100 diádba sorolt *dhammáknak* a hagyományos *khandha*, *āyatana*, *dhātu* fogalomcsoportokhoz, melyik foglaltatik bennük és melyik nem, melyik kapcsolódik velük és melyik nem. A tizennégy szempont alapján végzett analitikus elemzés a könyv tizennégy fejezetét képezi, az összetevődés (*saṅgaha*) és nem összetevődés (*asaṅgaha*), az összekötődés (*sampayoga*) és az elválasztás (*vippayoga*) különböző kombinációit figyelembe véve.

Már az Asóka utáni időkre tehető az *Abhidhamma* utolsó két könyvének megszületése. A *Párok* (*Yamaka*) a kettes csoportokban megfogalmazott kérdéseiről kapta a címét, amikor is egy kérdést annak megfordításával is feltesznek. (Például: „Minden forma formahalmaz?” – „Minden formahalmaz forma?”) A következetesen végigvitt logikai formulák célja az egyes kifejezések jelentéstartományának, más kategóriákhoz való viszonyának meghatározása, lehatárolása. Amíg a *Dhammasaṅgani*, a *Vibhaṅga* és a *Dhātukathā* a végső valóság-elemeket osztályozza, a *Puggalapaññatti* és a *Kathāvatthu* a személy és a lények világával foglalkozik, addig a *Yamaka* a *dhammák* és a *puggalák* viszonyát elemzi. A tíz fejezetből álló mű teljes terjedelmében mintegy 2500 oldalnyi lenne, de az ismétlődő sémák által lehetővé vált rövidítések miatt a szövegkiadások a felére csökkentik a méretét. Minden egyes fejezetnek azonos a szerkezete. Először az alapkategóriák kérdéspárjait sorolja fel különböző kombinációkban (*uddesa-vāra*), majd a kérdésekkel és megfordításaival meghatározza

a kifejezések jelentésének terjedelmét (*paññatti-vāra*), azután keletkezésük (*uppāda-vāra*), megszűnésük (*nirodha-vāra*), keletkezésük és megszűnésük (*uppāda-nirodha-vāra*) viszonylatait tárja fel, végül az egyes kategóriák megértésének kapcsolatait írja le (*pariññā-vāra*). (Például: „Aki ismeri a formahalmazt, az ismeri az érzéshalmazt is?” – „Aki ismeri az érzéshalmazt, az ismeri a formahalmazt is?”)

A páli kánon leghosszabb önálló műve, a *Paṭṭhāna*, nyomtatásban több mint 3000 oldal, emiatt – és fontosságát hangsúlyozva – Nagy *Tanulmány*nak (*Mahāpakaraṇa*) is nevezik. Keletkezési dátuma nem ismeretes, de az i.e. 2. századtól az i.sz. 1. századig terjedő időszakra tehető (Potter p. 337). A valóságélemek vizsgálatának módja eltér az eddig megismertektől. Az analitikus módszerrel feltárt kapcsolatokat most rendszerben összegzi, és megmutatja, hogy a *dhammák* nem elszigetelt entitások, hanem egy viszonylatrendszer feltételezettségeinek alkotórészei. E könyvben jelenik meg először a *bhavaṅga* kifejezés, mint ami megelőzi a felfigyelést az érzékelés folyamatában (*Paṭṭh* ii, 34, 159, 160, 169).

Az *Abhidhamma Piṭaka* lezárása után került a *Sutta Piṭaka* utolsó gyűjteményébe két Száriputtának tulajdonított abhidhammikus szemléletű mű, a *Niddesa* és a *Paṭisambhidāmagga*. A *Dīpavaṃsa* (A sziget krónikája) beszámolója szerint (*Dīp* v, 37) mindkettőt elmondták a II. Recitáción, de ez nyilvánvalóan nem történhetett meg.

A *Niddesa* (Magyarázatok) egy hosszabb és egy rövidebb részből áll, voltaképpen nem más, mint a kánon legősibb szövegeihez tartozó verses gyűjtemény, a *Sutta-nipāta* (Beszéd szöveggyűjteménye) című könyv egyes részeinek (Sn p. 35-75; Sn p. 766-975; Sn p. 976-1149) kommentárja. Kommentárként a *Niddesa* is meglehetősen régi, de kanonikus szöveggéként viszonylag új (Hinüber p. 59). A könyv a magyarázni szándékozott versek egyes szavait szinonimák hosszú sorával kívánja definiálni, azonban az így kapott értelmezések gyakran eltérnek az eredeti szöveg mondanivalójától.

Ugyancsak a *Sutta Piṭakában* található a legrégebbi változatában akár az i.e. 4. századra is keltezhető, de véglegesen talán az i.sz. 1–2. században összeállított (Warder 1982, p. xxix-xxxix; Frauwallner p. 42) *Paṭisambhidāmagga* című terjedelmes mű. A szöveg *mātikāval* kezdődik, felsorolva a tudás (*ñāṇa*) 73 különböző aspektusát, amelyeket azután részletesen kifejti, a szutták tanainak egyfajta enciklopédiáját nyújtva. Az írás alapja a négy megkülönböztető tudás (*paṭisambhidā*), vagyis a Tan értelme (*attha*), a Tan (*dhamma*), a Tan nyelve (*nirutti*) és e három megértése (*paṭibhāna*). A fejezetek a legtöbb esetben egy szuttát idéznek, majd azt magyarázzák. A könyv magva a Száriputta által elmondott *Dasuttara-sutta* (DN 34) kommentárja. A leírtak gyakorlati jelentőséggel bírnak, hiszen bemutatják, milyen előrehaladást ér el, milyen tudást szerez meg az úton haladó, mi és hogyan történik a Buddha Tanának megértésekor. A fejezetek látszólag rendezetlen egymásra következése mögött valójában meghatározott logikai és üdvtani előrehaladás lépései fedezhetők fel.

A burmai kánon szintén a *Khuddakanikāyāba* sorol még négy könyvet, amelyeket azért más théraváda országokban is szemelvényként ismernek el: *Suttasaṅgaha* (Beszéd gyűjteménye), *Peṭakopadesa* (A Kosár útmutatója), *Nettipakaraṇa* (Az irányadás könyve) és *Milindapañha* (Milinda kérdései). Ezek közül az első könyv túlnyomórészt szövegválogatás a kánoni szuttákból, a másik három viszont abhidhammikus szemléletű írás.

A *Peṭakopadesa* és a *Nettipakaraṇa* a théraváda iskola első hermeneutikai művei, inkább a kommentátoroknak szóló kézikönyvek, mint magyarázó elemzések. A hagyomány mindkettő szerzőjének Mahākaccá(ja)nát, a Buddha egyik jeles tanítványát tartja, a művek azonban ténylegesen az Asókát követő időszakban, de még az i.e. 2. század előtt keletkeztek. A régebbi valószínűleg a *Peṭakopadesa*, bár a kérdés vitatott (Guide p. xxviii; Hinüber p. 81; Potter p. 381). A két könyv rokonságát mutatja, hogy a *Nettipakaraṇa* négy fejezete címében és tartalmában csaknem azonos a

Petakopadesa nyolc fejezetéből négygel. A kézikönyvek a szutták értelmezésének eljárásait mutatják be. Ezek közé tartozik a Tan átadásának (*hāra*) 16 módja, és olyan öt módszer (*naya*), amely 18 alapfogalmat (*mūlapada*) meghatározott módon rendez el, és gyakorlatilag alkalmazza azokat. Az alapfogalmak közül az első kilenc üdvös, a többi káros: nyugalom, belátás, mohóságtól való mentesség, gyűlöletmentesség, zavardottságtól való mentesség, a nem szép észlelése, a szenvedés észlelése, az állandótlanság észlelése, az önmagátlanság észlelése; szomj, tudatlanság, mohóság, gyűlölködés, zavardottság, a szép észlelése, a boldogság észlelése, az állandóság észlelése, az önmagam észlelése. Ezek mellett a Buddha Beszédei két szempontból értelmezhetők: a szavak (*byañjana*) és az értelem-cél (*attha*) alapján. A „szavak” magukban foglalják az átadás 16 módját és az öt módszer közül az utolsó kettőt, amelyek az értelmezett szöveg kifejezéseit különböző rendszerekbe osztályozzák. Az „értelem” az első három módszert tartalmazza, megmutatva, hogyan győzik le a káros tulajdonságokat az üdvösek, tehát az első módszer szerint a szomjat és a tudatlanságot a nyugalom és a belátás, a második módszerrel a három káros gyökérokot a három üdvös gyökérok, és a harmadik módszer segítségével a négy torzulást (*vipallāsa*) a nem szép, a szenvedés, az állandótlanság és az önmagátlanság észlelése.

A korai buddhizmus talán legismertebb és legkedveltebb alkotása a *Milinda kérdései*. A címében szereplő Milinda történelmi személy, az i.e. 2. században a szubkontinens északnyugati részén uralkodott görög származású – görög nevén Menandrosz – király. Az viszont már kétséges, vajon valóban létrejött-e a könyvben leírt találkozás és beszélgetés közte és az egyébként máshonnan nem ismert bölcs Nágaszéna között. A könyv szerint a több napon át tartó párbeszéd a buddhizmus minden főbb kérdését érintette. Hangsúlyt kap – és ezzel a témával is kezdődik a mű – az önmagátlanság gondolata, amit az azóta híressé vált példázat világít meg, amely a szekér részeihez hasonlítja az „én”

képzetét alkotó tényezőket, mondván, hogy mindkét esetben hiányzik egy azokat összekapcsoló szubsztancialitás. Az írás nyelvezete és stílusa könnyen érthető és élvezetes, noha tartalmilag az *Abhidhamma* gondolatait fejt ki és bizonyítja. A páli irodalomban először itt történik említés a Hármas Kosárról úgy, hogy annak részeit is felsorolja. Keletkezési ideje nehezen behatárolható, mivel többször is kiegészítették vagy részben átírták, így szövege több rétegből áll. Az eredeti szöveg a könyv első három részének fejezeteit tartalmazta, a többi négy rész későbbi hozzátoldás, amelyek mindegyike egymástól is különbözik, nemcsak az eredeti változattól térnek el. Az őanyag talán egy északnyugat-indiai prákrit nyelven fogalmazódott, amelyet azután az északi buddhizmus kevert-szanszkrit nyelvére és pálija is lefordítottak. A többi iskola által is ismert írás tehát nem a páli nyelvű théraváda szülte, bár Srí Lankára érkezését követően néhány helyen a régi részeket is megváltoztatták, és a théraváda nézetekhez igazították, illetve a többi résszel kiegészítették. Az őszöveget általában a Kasmírban honos szarvászti váda munkájának tartják, de az sem kizárható, hogy szerzője a dharmaguptaka iskolához tartozott.

II.

Vélhetően a dharmaguptakák írása lehetett a többi abhidharmikus hagyománytól önállóvá vált *Sāriputrābhidharmaśāstra* (*Sāriputra értekezése a Felsőbb Tanról*) (Frauwallner p. 97-116). Az alapszöveg igen régi, a buddhizmusnak azt a korszakát tükrözi, amikor a szthaviraváda (théraváda) irányzat még nem oszlott a théraváda, mahászákaka és szarvászti váda iskolákra. A könyv szerkezetileg öt részből áll:

1. Kérdéssel (*Sapraśnaka*)
2. Kérdés nélkül (*Apraśnaka*)
3. Összetevődés (*Saṅgraha*)

4. Összekötődés (*Samprayoga*)
5. Feltételes viszonyok (*Prasthāna*)

Az eredetileg szanszkritul írott, de mára csak kínai fordításában rendelkezésre álló mű ősi magva az első négy részben található. Ezek a páli *Vibhaṅga* fejezetein alapulnak, amelyek eleinte a valóság természetét feltáró fogalmakat elemzik, azután az úton haladás kategóriáit vizsgálják. A *Vibhaṅga* e két fogalomcsoport minden tagját a szutták, az abhidhamma és a kérdés-felelet módszerei alapján mutatja be, a *Śāriputrābhidharmaśāstra* viszont az első csoportot csak a kérdés-felelet, a második csoportot pedig csak a szutták szerinti kifejtéssel írja le, így ezek külön részekbe kerültek. Ezen túlmenően a *dharmákat* felsoroló és kapcsolataikat magyarázó *Összetevődés* (*Samgraha*) és a tudattartalmakat külön felsoroló és kapcsolataikat magyarázó *Összekötődés* (*Samprayoga*) című részek megfelelnek a *Dhātukathā Saṅgaha* és *Sampayoga* című részeknek. Mindez a mű egységes alapja, amihez az okokról és feltételekről szóló utolsó részt is hozzáadták. Ez a rész tíz feltélt (*pratyaya*) sorol fel, amelyek megtalálhatók a *Paṭṭhāna* huszonnégy feltétele (*paccaya*) között, így valószínűleg közös forrásuk lehetett. A könyv e kezdeti alapanyagának szerkezetén a későbbi kiegészítések már nem változtattak. Ilyen betoldásnak számítanak többek között a személyről és a tudásról szóló fejezetek a második részben, amelyek megfeleltethetők a *Puggalapaññattinak* és a *Vibhaṅga* 16. fejezetének. Mindezzel szemben viszont a tudattartalmak összekötődését vizsgáló *Samprayoga* rész rendszerezése a szarvásztivádínok kánonjába tartozó *Dhātukāya* című könyv módszeréhez áll közel, de emellett számos más fogalom vagy fogalomcsoport használata is a szarvásztivádínok *Abhidharma* szövegeivel mutat rokonságot.

III.

A szarvásztivádínok hagyománya szerint az *Abhidharma Piṭaka* a Buddha által inspirált tanulmányokat tartalmaz, amelyeket vagy közvetlen tanítványai, vagy későbbi követői fogalmaztak meg. A kínai hagyomány egyes könyveknél más szerzőt nevez meg, mint a szanszkrit és a tibeti szövegek. A kommentárok leírásaiban a gyűjtemény hét könyvének sorrendje eltérő lehet, abban azonban mindenki egyetért, hogy mivel az iskolára jellemző nézetek kidolgozott, markáns összefoglalását a *Jñānaprasthāna* (*A tudás keletkezése*) adja, ezért azt a fő szövegnek, a testnek (*śarīra*) tekintik, míg a többi művet a hat végtagnak (szó szerint „láb”-nak: *pāda*) nevezik. Az írásművek időrendi besorolása nem mindig egyértelmű.

A legrégebbi könyv a *Saṅgīti-paryāya* (*Az elmondás módszere*), amely formailag a *Hosszú Beszéd*ek *Hagyományjának* *Sāriputrától* származó *Saṅgīti-sūtrájához* hasonlít (megfelelője a páli kánonban a DN 33), tartalmilag viszont a *Daśottara-sūtrához* (a páli kánonban a DN 34) áll közelebb. A könyv listája 203 kategóriát 122 osztályba sorol egyestől tízesig elrendezett csoportokban. A tíz fejezet etikai és üdváni tényezőket vesz számba, ennyiben rokon a páli *Dhammasaṅgāṇīval*.

A *Dharmaskandha* (*A Tan összefoglalása*) szoros kapcsolatban áll a páli *Vibhaṅgával* és a *Śāriputrābhidharmaśāstra* első két részével, tudniillik az itt felsoroltak tematikailag megegyeznek azokkal. A *Prajñaptiśāstra* (*Értekezés a megnevezésről*) az egyetlen mű az *Abhidharma Piṭakából*, amelynek nincs teljes kínai fordítása. A könyv első része a Buddha Beszédei alapján a világ (*loka*) egy mitikus kozmológiáját vázolja fel, a második része az üdvös és a káros keletkezési okaival (*hetu*) foglalkozik, végül a harmadik rész a *karma* tanát fejt ki. A *Dhātukāya* (*Az elemek csoportja*) a tudattényezőket (*cetasika*) rendszerezi aszerint, hogy minden tudatállapotban előfordulók, minden káros tudatállapotban fellelhetők, csak bizonyos káros tudatállapotokban meglevők stb. Ez az osztályozás a tudattényezők későbbi szarvásztiváda rendszerezésének előfutára.

volt. Ettől kezdve a következő írások már egyértelműbben viselik magukon az iskola egyéni jellegzetességeit.

A *Vijñānakāya* (A tudati csoport) először fogalmazza meg világosan a *dharmák* mindhárom időben való létezését. A könyv első fejezetében érvelő vitapartnerével szemben azt állítja, hogy a jelenségek nem volnának tudhatók, ha nem valóságosan léteznének, így amiről tudni lehet, akár múltbeli vagy jövőbeli, annak reálisan létezőnek kell lennie. E gondolatok folytatásaként a második fejezet elveti a pudgalavádinok személyről alkotott véleményét, és vitatja egy örök entitás eszméjét, majd a következő fejezetekben a tizennégy okról és a négy feltételről szóló szarvásztiváda tant fejt ki.

Az *Abhidharma* kialakulásának késői – Asóka utáni – korszakához tartozik a *Prakaraṇapāda* (Kiegészítő fejezet). A *Dhātukāyában* alkalmazott osztályozás továbbfejlesztésével először itt rendezik a *dharmákat* a következő öt csoportba: a formák (*rūpa*), a tudat (*citta*), a tudattényezők (*cetasika*) vagy másként a tudathoz kapcsolódók (*citta-saṃprayukta*), a tudattól elválasztottak (*citta-viprayukta*), és a nem készítettettek (*asaṃskṛta*).

Az *Abhidharma* témáit eddig csak részkérdéseiben tárgyaló hat „végtag” értekezéseitől eltérően a *Jñānaprasthāna* a szarvásztiváda filozófiát nyolc fejezetben, a maga egészében mutatja be: a vegyes kategóriák fejezete után a bilincsek, a tudás, a karma, a négy nagy alapelem, a képességek, az összpontosítás és a téves nézetek vizsgálata következik.

A *Jñānaprasthāna* megírása után, a Kasmíri Kaniska uralkodásakor, az i.sz. 1. vagy 2. században, vagyis a szarvásztiváda kánon írásban rögzítésének idején, terjedelmes kommentár született e műről, az *Abhidharmamahāvibhāṣāśāstra*, vagy röviden *Mahāvibhāṣā* (Nagy kommentár) (T 1545). Ez már a szarvásztiváda nézetek továbbfejlődését képviseli, és katekizmus formájában nem pusztán kommentárt nyújt, hanem más iskolák álláspontjait is erősen bírálja. Ezt követően számos kommentátor (*vaibhāṣika*) írt magyarázatokat, bírálatokat. Köztük a legjelentősebb a négy nagy tanító: Ghósaka, Dharmatráta, Vaszumitra és Buddhadéva. A Nagy

kommentár a szarvásztiváda-vaibhāsika tanítást részletesen és átfogóan fejtette ki, de egy kezdőnek ezt nehéz volt megérteni, ezért a 3. és 4. században különböző szerzőktől (Szitapáni, Dharmasrí, Dharmatráta, Szanghabadra) rövidítések, filozófiai kézikönyvek sora jött létre. Később, a 4. században, Vaszubandhu egy hatalmas összefoglaló művet készített (*Abhidharmakośabhāṣya*; T 1558-1559), amiben a szarvásztiváda tanokat versekben foglalta össze, majd saját véleményének megváltozását követve szautrántika bírálókkal is kiegészítette.

Vaszubandhu után a szarvásztiváda iskola jelentősebb művet már nem hozott létre, a kommentátorok inkább csak az ő műveit magyarázták, mint Gunamati, Szthiramati, Jasómitra.

11. Az Abhidhamma páli nyelvű kommentárirodalma

A théraváda kommentárirodalom gyökerei egészen a Buddha idejéig vezethetők vissza. Közvetlen tanítványai – gyakran az ő kérésére – többször is magyarázatokat adtak, illetve kifejtették az általa csak röviden elmondottak értelmét. A rövid tanításokat részletesen megvilágító tanítványai közül a Buddha a legkiválóbbnak Mahákaccsánát tartotta (AN i, 23). Mahákaccsána képességeiről meggyőző bizonyítékkal szolgál a páli kánon (SN 22, 3-4; SN 35, 130; MN 18), de Száriputta (DN 33; DN 34; MN 141; MN 43), Ánanda (DN 10; MN 52; MN 88) és Dhammathinná (MN 44) is kiváló kommentátornak bizonyult. Az előző fejezetben bemutatott ősi *Niddesa* is kifejezetten kommentárszöveg. Mindezek alapján nem tűnik túlzásnak a théraváda hagyomány állítása, miszerint a kommentárokat már az I. Recitáción elmondták, majd az i.e. 3. században Mahinda Srí Lankára vitte a szövegeket, ahol azokat szingaléz nyelvre fordították (Sv 1; Ps 1; Asl 1-2). Addigra persze a magyarázatok száma és terjedelme jócskán megnövekedett, és a már kanonizálódott szövegek részletes elemzésévé vált, ami szükségessé tette, hogy a kánon egyes részeinek megtanulására és elmondására szakosodott *bhāṇakā*k mellett egyesek kommentátorokká (*aṭṭhakathika*) (KhpA 151), illetve a kommentárok tanítóivá (*aṭṭhakathācariya*) (KhpA 110; Asl 85) váljanak.

A kommentároknak (*aṭṭhakathā*, szó szerint: „beszélgetés a jelentésről”) azután különböző hagyományai jöttek létre, amelyek a szövegeket megőrizték. Ezen korai, legkésőbbben is az 1. és a 2. században keletkezett, magyarázatok mára már elvesztek, létükről és tartalmukról az 5. századi páli nyelvű kommentátorok hivatkozásaiból, és a 10–13. században írt

szingaléz kommentárok idézeteiből értesülhetünk.¹⁴ Mindezek alapján az ősi kommentárok a következők voltak (Goonasekere p. 337):

1. *Mūla-aṭṭhakathā* (Alapvető magyarázatok) vagy *Mahā-aṭṭhakathā* (Nagy magyarázatok)
2. *Uttaravihāra-aṭṭhakathā* (Az északi kolostor magyarázatai)
3. *Mahā-paccariya-aṭṭhakathā* (Nagy tutaj magyarázatok)
4. *Kurundī-aṭṭhakathā* (Kurundabeli magyarázatok)
5. *Andhaka-aṭṭhakathā* (Andhabeli magyarázatok)
6. *Saṅkhepa-aṭṭhakathā* (Rövid magyarázatok)
7. *Porāṇa-aṭṭhakathā* (Régi magyarázatok)
8. *Pubbopadesa-aṭṭhakathā* (A hajdani útmutatás magyarázatai)
9. *Āgama-aṭṭhakathā* (A hagyomány magyarázatai)
10. *Vinaya-aṭṭhakathā* (A Fegyelmi Szabály magyarázatai)
11. *Suttanta-aṭṭhakathā* (A Beszéd magyarázatai)
12. *Abhidhamma-aṭṭhakathā* (A Felsőbb Tan magyarázatai)
13. *Sīhalamātikā-aṭṭhakathā* (A szingaléz listák magyarázatai)
14. *Dīgha-aṭṭhakathā* (A Hosszú Beszéd magyarázatai)
15. *Majjhima-aṭṭhakathā* (A Középhosszú Beszéd magyarázatai)
16. *Saṃyutta-aṭṭhakathā* (A Csoportosított Beszéd magyarázatai)
17. *Aṅguttara-aṭṭhakathā* (A Sorbarendezt Beszéd magyarázatai)
18. *Jātaka-aṭṭhakathā* (A születéstörténetek magyarázatai)
19. *Vibhaṅgappakaraṇassa Sīhala-aṭṭhakathā* (Az Elemzés könyvének szingaléz magyarázatai)

Ezek közül a legrégebbi, szingaléz nyelvre lefordított magyarázatokat összefoglalóan *Sīhala-aṭṭhakathā* (Szingaléz magyarázatok) néven is ismerték. Az állítólag már az I. Recitáción

¹⁴ Például rövid kivonatokat közöl egy 10. századi mű: *Dhampiyā-Aṭṭvā-Gāṭapadaya*. Colombo, 1932.

elhangzott *Mūla-* vagy *Mahā-aṭṭhakathā* írásait Srí Lankán az anurádhapurai ortodox Mahāvihára kolostor őrizte meg. Elképzelhető, hogy a *Porāna-aṭṭhakathā* és a *Pubbopadesa-aṭṭhakathā* az előbbi kommentárok más elnevezései. Az ortodoxia szigorúságát enyhítő, más nézeteket is befogadó, és a Mahāvihárával vetélkedő Abhajagirivihára iskola szövegei voltak az egyik kolostorokról elnevezett *Uttaravihāra-aṭṭhakathā* kommentárok. E két Srí Lanka-i rivális iskola magyarázatai valószínűleg a kánon mindhárom részére vonatkoztak. A másik két szingaléz szöveg közül a „tutajon írott” *Mahā-paccariya-aṭṭhakathā* az *Abhidhammával* foglalkozhatott, míg a Kurunduvelu kolostoré inkább a *Vinaya* magyarázata lehetett. Szintén a *Vinaya* kommentárjai lehettek az indiai Ándhra vidékén, Káncsipuriban megőrzött *Andhaka-aṭṭhakathā* szövegek, de talán a dél-indiai *Śaṅkhepa-aṭṭhakathā* magyarázatai is. Az *Āgama-aṭṭhakathā* szövegeit a későbbi *Abhidhamma* kommentátorok idézik, de címe alapján a szuttákkal, azaz az *āgamákkal* (= *nikāya*) is foglalkozhatott. A további kommentárokról nem ismeretes, vajon önálló művek voltak-e, vagy a már említett nagyobb, átfogóbb magyarázatok valamelyikének részei.

E régi kommentárok egy része az indiai szárazföldön nem volt hozzáférhető, mivel csak szingaléz fordításban léteztek Srí Lankán. Ez indokolta, hogy a kommentárirodalmat az 5. században újra felvirágoztató Buddhaghósa Srí Lankára utazott. A théraváda e legjelentősebb kommentátora Indiában, Bódhgájá közelében született. A bráhmanikus hagyományon nevelkedve jól ismerte az indiai irodalmat, Pánini nyelvtanát, valamint a jóga és a számkhja rendszerében is jártas volt. A théraváda kánont Indiában kezdte tanulmányozni, az ortodoxiától eltérő Abhajagirivihára iskola tanítójának vezetésével, miután azonban az *Abhidhamma* vizsgálatokor kommentárok után kutatott, tanítója Srí Lankára küldte. A keresett szövegeket az ortodox Mahāvihára kolostorában meg is találta, teljes egészében azonban csak úgy férhetett hozzájuk, hogy a kommentárok egy részének felhasználásával próbaként

előzetesen megírta az ortodox abhidhammikus nézeteket összefoglaló *Visuddhimagga* (*A tisztaság ösvénye*) című enciklopédikus művét.

A könyv a megszabaduláshoz vezető út három aspektusát, az erkölcsöt (*sīla*), az összpontosítást (*samādhī*) és a bölcsességet (*paññā*) tárgyalja. Sajátossága, hogy az *Abhidhamma* kategóriáit még a Buddhától származó fogalomcsoportok (*khandha*, *āyatana*, *dhātu*) alá sorolja be, így például a 28 *rūpa* a *rūpa-khandha* elemzésekor kerül szóba, a 89 *cittāt* és a tudatfolyamatokat az ötödik halmoz, a *viññāṇa-khandha* kifejtésekor írja le, végül az 50 *cetasika* a *saṅkhāra-khandha* magyarázatok szerepel, amihez a maradék két tudattényező – a *vedanā* és a *saññā* – önálló vizsgálata járul. A *Visuddhimagga* további jellegzetessége, hogy a hangsúlyt a meditáció eljárásainak bemutatására helyezi. Ennek során a száz évvel korábban Indiában élt Upatissza írására, a *Vimuttimagma* (*A megszabadulás ösvénye*) című könyvre támaszkodott, aminek eredeti páli nyelvű változata mára már elveszett, és csupán kínai fordítása maradt meg (T 1648). A *Visuddhimagga* Buddhaghósa első Srí Lankán készült alkotása volt. A továbbiakban a régi kommentárok felhasználásával magyarázatokat írt csaknem az egész kánonhoz, így a *Vinayához*, az első négy *nikāyához* és az ötödik *nikāya* néhány részéhez, valamint a teljes *Abhidhamma Piṭakához*.

Az *Abhidhamma* első könyvének kommentárját még Indiában, a szárazföldi források alapján írta meg, *Atthasālinī* címmel. A cím jelentése bizonytalan, valószínűleg „a jelentés lényege” értelmű. A ma rendelkezésre álló szöveg számos későbbi betoldást tartalmaz, de több értelmezésében így is különbözik a már Srí Lankán írt magyarázataitól. A *Vibhaṅga* kommentárja a *Sammohavinodanī* (*A teljes zavarodottság eloszlátása*), míg az *Abhidhamma* hátralevő öt könyvét egyetlen műben, a *Pañcappakaraṇa-aṭṭhakathā* (*Az öt könyv magyarázata*) című írásában magyarázza.

Buddhaghósa kommentárjai módszertanilag néhány, a kánoni *Abhidhammától* eltérő, új elemet is tartalmaznak. Így

a kifejezések definiálásakor nem pusztán szinonimák elsorolására, etimologizálásra és fogalomcsoportok alá történő besorolásra hagyatkozik, hanem a *Peṭakopadesa* és a *Nettipakkaraṇa* módszereit továbbgondolva a vizsgálat tárgyának négy jellegzetességét is leírja: ismertetőjegy (*lakkhaṇa*), funkció (*rasa*), manifesztáció (*paccupaṭṭhāna*) és közvetlen ok (*padaṭṭhāna*). A théravádában Buddhaghósa használja először a *sabhāva* (öntermészet) kifejezést a *dhammák* definiálásakor (Asl 39-40). Ezekon túl számos kifejezést új osztályozással és az addigi értelmezéseknél jóval részletesebben magyaráz el.

Buddhaghósa művei India kulturtörténetének hatalmas tárházává váltak, legendák, történetek, mesék, népmesék, életrajzok, történelem és hagyomány, szómagyarázatok és filológiai fejtegetések találhatók bennük. Mindemellet Buddhaghósa tartózkodott attól, hogy saját véleményét írja le, ugyanakkor munkássága nem abból állt, hogy a régi szingaléz magyarázatokat szó szerint pálira fordította. Alapvetően kompilátor volt, aki a mahāvihárai ortodox nézőpontból újra feldolgozta az ősi szövegeket. Tevékenysége nyomán a kommentáriródalom új korszaka következett, amit rajta kívül még olyan nevek fémjeleznek, mint Dhammapála, Buddhaddatta, Upaszéna, Mahánáma, majd később a 6-7. században Ánanda és tanítványa, Dhammapála, a 12. században Száriputta és tanítványa, Szumangala, Vácsisszara stb.

E szerzők az idők folyamán a kánoni szövegek kommentárjaihoz (*aṭṭhakathā*) és az újabban keletkező abhidhammikus művekhez alkommentárokat (*ṭīkā*) írtak, sőt, az alkommentárokat is tovább magyarázták, és ezeket különböző nevekkel illették: alap alkommentár (*mūla-ṭīkā*), régi alkommentár (*porāṇa-ṭīkā*), további alkommentár (*anuṭṭīkā*), új alkommentár (*nava-ṭīkā*), teljesen új alkommentár (*abhinava-ṭīkā*) stb. (Az *Abhidhamma Piṭaka* legfontosabb kommentárjait lásd a 2. táblázatban!).

Természetesen a többi abhidhammikus szemléletű kánoni írás (*Niddesa*, *Paṭisambhidāmagga*), szemi-kanonikus mű

(*Peṭakopadesa*, *Nettipakkaraṇa*, *Milindapañha*), és a posztkanonikus *Visuddhimagga* is rendelkezik kommentárokkal és alkommentárokkal. A *mātikākról* külön kézikönyv született, a *Mohavicchedanī* (A zavarodottság megszüntetője), vagy más néven *Abhidhammāmātikathavaṇṇanā* (A Felsőbb Tan listájának kommentárja), amelynek szerzője a 12. századi Mahākassapa. Ez a könyv már az abhidhammikus irodalom újabb fejleményének, a kézikönyvek keletkezésének terméke. Buddhaghósa és a többi kommentátor írásai terjedelmesek és nehezen áttekinthetők, nehezen érthetőek voltak, ezért igen korán igény támadt az egyszerűbb összefoglaló kézikönyvekre, amelyek önálló írásművek és nem a kánont kommentálják.

Már Buddhaghósa kortársa, a dél-indiai születésű Buddhaddatta is írt önálló kézikönyveket az *Abhidhammāról*, amelyekben a régi kommentárok hagyománya mellett saját álláspontja is teret kapott. *Abhidhammāvatāra* (Bevezetés a Felsőbb Tanba) című műve vers és próza 24 fejezetben, a *Rūpārūpavibhāga* (A formai és formanélküli osztályozása) rövid prózai tanulmány. Buddhaddatta újítása e könyveiben az, hogy a théravádában először ő rendezi a valóságélemeket négy fő csoportba (*citta*, *cetasika*, *rūpa*, *nibbāna*), tovább elemzi a *cetasika* és a *rūpa* kifejezéseket, alkalmazza a Buddhaghószánál csak ritkán előforduló megkülönböztetést a *dhammák* önjegye (*salakkhaṇa*) és általános jegye (*sāmāññalakkhaṇa*) között. Az *Abhidhammāvatāra* elemzi a 89 tudatállapotot, a tudattényezőket és kapcsolódásaikat, a tudat típusait az újrászületés helyei és személyei szempontjából, felsorolja a tudat tárgyait és megvizsgálja a tárgyak tudatban való megjelenésének folyamatát, foglalkozik az oksággal, a tudomással, a meditáció szintjeivel és a paranormális képességekkel, kifejti a bölcsességhez vezető utat és a megtisztulás módjait, valamint a tudás fajtáit stb. A könyv sok tekintetben emlékeztet a *Visuddhimaggára*, de annál tömörebb, jobban követhető.

A Buddhaddatta által bevezetett szemléleti újításokat is megjelenítő filozófiai kézikönyvek fénykora a 10. századtól az

abhidhammikus irodalom második fellendülésének időszaka volt. Az *Abhidhamma* tanulmányozását segítő számos összefoglalás (*saṅgaha*) közül Burmában a hagyomány kilencet tekint mérvadónak és a legkiemelkedőbbnek, amelyeket „kisujj kézikönyvek”-nek (*let-than*) neveznek. (Lásd a 3a és 3b táblázatot!)

A kézikönyvek szerzőiről a legtöbb esetben igen keveset lehet tudni és gyakran az is kétséges vagy ellentmondásos (Malalasekera 1994; Jayawardhana; Hinüber). Khémáról csak annyi ismert, hogy valószínűleg egy Srí Lanka-i théra volt a 10. században. Buddhaghósa kommentárjához írt alkomentárt Ánanda, aki az „idő” (*kāla*) kategóriáját nem valóságként elemzi. Az ő tanítványa volt Dhammapála a 6–7. században, akinek a neve elé – megkülönböztetésül a *Sutta Piṭaka* egyes részeit kommentáló nagy Dhammapálától –, a „Kis” (*Culla*) jelzőt is oda szokták tenni. Műveiben kifejti a két igazság, tehát a valós felsőbb és a nem valós fogalmi igazság gondolatát, valamint – az egyedi és az általános jegyek elkülönítésére alapozva – elfogadja a szautrántika ismeretelmélet nagy alakjának, Dignágának az elméletét, miszerint az érvényes igaz ismeret (*pramāṇa*) két lehetséges forrása az érzékelés és a következtetés. Mahákasszapa, a *Mohavicchedanī* írója, talán azonos azzal, aki Csóla vidékén élt a 12–13. században. Valószínűleg ugyanebben a korszakban élt az anurádhapurai Mahávihárához tartozó Mahábódhi is. A 12. század nagy kommentátora azonban Száriputta volt, az udumbaragiribeli Mahákasszapa tanítványa. Száriputta több alkomentárt írt a kánon 5. századi magyarázataihoz, és kiváló tanítványok sorát nevelte ki: Szumangala, Buddhána, Médhankara, Vácsisszara, Vimalabuddhi.

A 15. században Burmában élt Cshappata (*Chappaṭa*), vagy más néven Szaddhammadzsótípála, aki egy iskolát hozott létre, aminek tagja volt Arijavamsza is. A 17–18. századra Burma már az *Abhidhamma* tanulmányozásának kiemelkedő helyszíne lett, különösen azután, hogy Srí Lankán a buddhizmus megroppant a gyarmatosítás következtében.

A 19. században Burma és Srí Lanka kapcsolatai szorosabbá váltak, mivel most már Burmába utaztak a Srí Lanka-i szerzetesek az *Abhidhamma* alaposabb megismeréséért. Burma azóta máig is az *Abhidhamma* tanulmányozásának egyik fő központja.

Srí Lankán, Burmában, Thaiföldön és világszerte valamennyi théraváda filozófiával foglalkozó helyen az *Abhidhamma* megismerésébe bevezető legkedveltebb, legkiemelkedőbb és leghitelesebb kézikönyv Anuruddha műve, az *Abhidhammatthasaṅgaha* (*A Felsőbb Tan foglalta*). Népszerűségét és elismertségét mutatja, hogy önálló exegetikai irodalom jött létre körülötte, és például csak Burmában több, mint negyven kommentárt írtak róla. Srí Lankán és Burmában az *Abhidhamma* tanulmányozását e könyv kívülről való megtanulásával kezdik, de a páli nyelvet tanító iskolák is világszerte előszeretettel használják ezt az írást.

Anuruddháról kevés megbízható ismeret áll rendelkezésünkre. Egy hagyomány szerint Buddhadatta kortársa lett volna az 5. században, ez az elképzelés azonban nem tartható. Valószínűleg a 10. és a 12. század között élt. Csupán feltételezések vannak arról is, voltaképpen hol született. Az egyik nevével jegyzett mű (*Paramatthavinicchaya*) kolofónja szerint a dél-indiai Káncsipurában, Kávéri városában látta meg a napvilágot, ugyanakkor az *Abhidhammatthasaṅgaha* kolofónja azt közli, hogy e mű a Múlaszóma kolostorban készült, ami a hagyományok szerint Srí Lankán volt található. Ennek alapján több következtetés is adódhat. Az egyik szerint Dél-Indiában született és később Srí Lankára utazott, de az is lehetséges, hogy a Srí Lanka-i születésű Anuruddha ment Káncsipurába, a dél-indiai buddhizmus jelentős központjába, végül két különböző Anuruddha létének feltételezése sem kizárható (E. B. Vol. I., p. 771). Anuruddhát négy könyv szerzőjének tekintik: *Abhidhammatthasaṅgaha*, *Nāmarūpapariccheda*, *Paramatthavinicchaya*, és a szanszkrit nyelvű *Anuruddhasataka*. A *Nāmarūpapariccheda* (*A név és forma meghatározása*) versben íródott, 13 fejezetet és 1855 versszakot

tartalmaz. Szól az elnevezések jelentéseiről, a kifejezések osztályozásának módjairól, a kammáról, a formáról, a tudattényezőkről, és az utolsó hat fejezetben a meditáció különböző eljárásairól. Szintén verses mű a *Paramatthavinicchaya* (A magasabb értelem vizsgálata), de az előző írásnál rövidebb, 29 fejezete 1144 versszakot foglal magában, és az *Abhidhamma* tanításait a négyes beosztás szerint mutatja be. Az *Anuruddhasataka* (Anuruddha száz versszaka) választékos szanszkrit nyelven írt költemény a Buddha iránti odaadásról, a Buddha életéről, tanításáról és csodás képességeiről (E.B. Vol. I., p. 772).

Bár a fentebbiek értelmében az utóbbi két könyv szerzőjének kiléte kétséges, azonban minden vitán felül áll az, hogy az *Abhidhamma* tanait összefoglaló könyvek máig meg nem haladott csúcspontja az *Abhidhammatthasaṅgaha*. E szútrákhoz hasonló tömörségű írás szinte matematikai pontossággal mutatja be mindazt a tudást, ami a théraváda hagyományban az emberről és a világról addig felhalmozódott. Enciklopédikus tudással megalapozva, rendszerezett formában tárulnak fel a tudat állapotainak és tényezőinek alapelemei, a pszichikai folyamatok legkisebb rezdülései és a megismerés lehetséges tévedései, hogy az olvasó saját természetének megértésével, bölcsesség és meditáció segítségével elindulhasson és végig is mehessen a kialakulóhoz vezető úton. Anuruddha összefoglaló műve nem csupán a régi kanonikus hagyomány szemléletét és elemeit őrzi, de egyben egy fejlődési folyamat eredményeit is tükrözi, illetve más buddhista iskolákban végbement változások számos lényeges gondolatát is magába olvasztja. Ezek közül talán kiemelhető a mindennapok igazságának (*sammuti*) és a magasabb értelemben vett igazságnak (*paramattha*) a megkülönböztetése, a tudomások (*paññatti*) elkülönítése, az öntermészet (*sabhāva*) és az önjegy (*salakkhaṇa*) kifejezések használata, a tudatállapotoknak a pillanatnyiség (*khaṇikavāda*) alapján történő kifejtése, a tudatfolyamatok (*citta-vīthi*) bemutatása, vagy a születéstől a halálig jelenlevő létfolyam áramlásáról (*bhavaṅga-sota*) szóló

nézet. A *Felsőbb Tan foglalatata* a théraváda jellegzetességek mellett a buddhizmus csaknem minden olyan lényeges kifejezését és fogalomcsoportját is tartalmazza, amely a Buddha beszédeitől kezdve a mű megírásáig ívelő mintegy 1500 évben minden buddhista iskola részéről – bár nem feltétlenül azonos értelmezésben – elfogadottá vált. E kifejezések rendszerben történő bemutatása elősegítheti pontosabb megértésüket, hiszen azok így egymást is értelmezik.

Az *Abhidhammatthasaṅgaha* vázlatos összefoglalása a következő:

1. Az első fejezet a tudatállapotokat (*citta*) osztályozza. Az osztályozás elsődleges szempontja a tapasztalás négy szintje: az érzéki terület, a formai terület, a formanélküli terület és a világfeletti. Ezek közül az érzéki terület tudatállapotait aszerint csoportosítja, hogy üdvösek, károsak vagy semlegesek; kellemes, kellemetlen vagy közömbös érzéssel társulnak; téves nézethez vagy tudáshoz kapcsolódnak; akaratlagosak vagy akaratlanok. A formai és formanélküli terület tudatállapotai a meditáció szintjeit írják le, a világfeletti tudatállapotai pedig a megvilágosodáshoz vezető út fokait mutatják be.

2. A második fejezet a tudattényezőket (*cetasika*) osztályozza. A tudattényezők között vannak csak károsak és csak üdvösek, valamint minden tudatállapotban megtalálhatók. A fejezet ezek felsorolása után a tudatállapotoknak az első fejezetben vizsgált struktúrájába helyezi a tudattényezőket, és számba veszi lehetséges kapcsolódásaikat is.

3. A harmadik fejezet a csupán alkalmilag megjelenő tudattényezőket osztályozza. Ennek során rámutat a tudati események, a gondolkodás működésének főbb szakaszaira, a gondolatok keletkezésének, fennállásának és elmúlásának folyamatára. Megvizsgálja az érzékelés legfőbb feltételeit, vagyis az érzékszerveket, az érzékelés tárgyait, valamint az érzékelő személy üdvös vagy káros beállítódását, és kellemes, kellemetlen vagy közömbös érzését, amelyek szintén befolyásolják az érzékelés további menetét.

4. A negyedik fejezet a tudati események folyamatát írja le, az előbbi fejezetben bemutatott működési szakaszok részletes elemzésével, és az érzékelő személyek szerinti beosztással.

5. Az ötödik fejezet elemzi az újraszületés lehetséges sik-jait, az újraszületést eredményező és annak helyét is meghatározó, ok-okozati hatást kiváltó cselekvés típusait, valamint a halál és az újraszületés menetét.

6. A hatodik fejezet a formát (*rūpa*) osztályozza. A formákat aszerint sorolja fel, hogy közvetlenül vagy közvetetten kapcsolódnak a négy nagy alapelemhez (föld, víz, tűz, levegő). Megnézi a formák eredetét, állandó vagy alkalmi csoportosulásait és az első fejezetben leírt négy tapasztalási szinten való megjelenését, érzékelhetőségének fajtáit. Ez a fejezet foglalkozik végül a kialvással (*nibbāna*) is, amely minden érzékelés és tapasztalás feletti, és a megvilágosodáshoz vezető út fokain elért tudással megvalósítható.

7. A hetedik fejezet a buddhizmus főbb kategóriáit, fogalomcsoportjait osztályozza aszerint, hogy káros, vegyes vagy megvilágosodáshoz tartozó állapotokat fejeznek-e ki, végül az egész összefoglalását adja.

8. A nyolcadik fejezet az eddig elemzett valóságalelemek legáltalánosabb kapcsolatrendszerait, összefüggéseit, egymástól függő keletkezését és feltételes viszonyait mutatja be. Mivel a valóságalelemek vizsgálata ezzel be is fejeződött, ezután rátér a megismerés lehetséges tévedéseire. Megkülönbözteti a valóságos létezés nélküli, csupán a köznapi szóhasználaton alapuló fogalmi jelentést az elnevezéstől, a jelöléstől, mely utóbbi a tényleges valósággal nem bíró fogalmak mellett a reálisan létező valóságalemekre is vonatkozhat.

9. A kilencedik fejezet a meditáció tárgyait, fajtáit, módjait veszi számba, bemutatva az általuk elérhető eredményeket.

Az *Abhidhammatthasaṅgaha* számos kommentárja közül néhány kiemelkedik. Az *Abhidhammatthasaṅgaha-ṭīkā* című rövid írás Vimalabuddhitól, mint *Porāṇa-ṭīkā* is ismert, de az

udumbaragiribeli (vagy másként Dimbulágala) Mahākasszapa azonos című munkája is igen népszerű. Az összes kommentár közül a legrangosabb Szumangala 24 nap alatt elkészült írása, az *Abhidhammatthavibhāvinī* (*A Felsőbb Tan értelmének tisztázása*), vagy röviden *Vibhāvinī*. Burmában „híres kommentár”-ként (*ṭīkā-gyaw*) említik. A könyv kilenc fejezete részletesen követi Anuruddha könyvének szerkezetét. A következő kommentátor, Szaddhammadzsótípála, szerint a *Vibhāvinī* az egész világot beragyogó holdhoz hasonló, csakhogy – teszi hozzá – a hold nem tud világítani a bambusznád üregében, viszont saját magyarázata, a *Saṅkhepa-vanṇanā* (*Rövid magyarázat*) a szentjánosbogárhoz hasonlít, ami tud világítani abban. (Abhvbh p. xix) Ledi Sayadaw, Szumangala művét bírálva, a *Vibhāvinī* tekintélyét nem tisztelve, ezért némi vihart kavarva, írta meg saját magyarázatát *Paramatthadīpanī-ṭīkā* (*A magasabb értelem megvilágítása*) címmel. Ledi Sayadaw a jelenkor egyik legnagyobb théraváda tudósa és meditációs mestere volt, több mint hetven művet írt a filozófia, az etika, a páli nyelvtan és a meditáció témaköreiben. A viták során vele szemben védelmébe vette a *Vibhāvinī*t Vimala Sayadaw az *Anikura-ṭīkā* (*Csira alkommentár*) megírásával. E század első harmadában *Navanīta-ṭīkā* (*Vaj magyarázat*) címmel írt kommentárt az indiai Dhammānanda Kosambi. A 20. századi kommentárok közül ki kell még emelni az *Abhidhammatthasaṅgahát* angolra lefordító és részletesen magyarázó burmai születésű Shwe Zan Aung nevét, valamint egy újabb fordításhoz és kommentárjaihoz a páli szöveget is mellékelő Narada Mahāthera munkáját, és az ennek átdolgozását elvégző Bodhi Bhikkhu tevékenységét.

Az *Abhidhamma* filozófiájának Nyugaton történő megismertetésében fordításokkal és monográfiákkal elévülhetetlen érdemeket szereztek a Nyugatról érkező, az ottani műveltséget és képzettséget magukkal hozó, majd Keleten théraváda szerzetessé váló tudósok. Közéjük tartozik a későbbiekben a tibeti buddhizmussal foglalkozó német Anagarika Govinda (Ernst Lothar Hoffmann), az ugyancsak német Nyāṇatiloka

Mahāthera (Anton Gueth) és Nyāṇaponika Mahāthera (Sigmund Feniger), az angol Nāṇamoli Bhikkhu (Osbert Moore), a colomboi születésű, de angol neveltetésű Narada Mahāthera (Sumanapala Perera), az amerikai Bodhi Bhikkhu (Jeffrey Block). Munkásságuk a nyugati és a keleti gondolkodás találkozásának nagyszerű példája.

12. Hagyomány és megújulás

Amint az eddigiekből látható volt, a buddhista filozófia és ezen belül a théraváda gondolkodás nem tekinthető lezárt rendszernek, folytonosan átalakul, megújul. Ez a folyamat még a mai napokban is zajlik. A jelenkori újraértelmezések tendenciái és hatásai még formálódnak, de főbb vonásai már most felvázolhatók. A théraváda szemlélet újragondolását a legradikálisabban a gyarmatosítás és következményei kényszerítették ki. A gyarmatosítás a théraváda országok társadalmában a gazdaság, a politika és a kultúra területén elindította a kapitalizációt, a modernizációt és a nyugatosodás folyamatait. A változások e társadalmak alapjait érintették, ezért minduntalan problematikussá tették a hagyományok megőrzésének lehetőségét, új kérdéseket vetettek fel, amelyek új válaszokat igényeltek. A théraváda hagyomány és a megújulás ellentmondásos kapcsolata szinte modellszerűen vizsgálható a portugál, holland és brit gyarmatosítást is elszenvedő Srí Lanka-i buddhizmusban, ahol a változások egyes jellegzetességei meglehetősen karakterisztikusan látszanak.¹⁵

Srí Lankán, a 16. században kezdődött gyarmatosítást követően, a portugálok üldözték a buddhizmust, a hollandok az ország vezetőit protestáns hitre kényszerítették. A britek kevésbé erőszakosan, de hatékonyabban rendítették meg a buddhizmus társadalmi alapjait. A patrimonális királyság megszüntetésével nemcsak a politikai környezetet

¹⁵ E témakörrel több tanulmány és néhány könyv is foglalkozik. Ezek közül kiemelhető a jelen fejezet megírásakor is felhasznált, jó áttekintést nyújtó, kiváló könyv G. D. Bond tollából (*The Buddhist Revival in Sri Lanka*, Delhi, 1992), valamint R. Gombrich és G. Obeyesekere hatalmas műve (*Buddhism Transformed*, Delhi, 1990).

változtatták meg, de egyúttal a királyok buddhizmust támogató és védelmező szokásos tevékenységének is véget vetettek. A hagyományos faluközpontú földművelést felváltó földbirtok- és ültetvénygazdálkodás – a kereskedelmi központok kialakulása miatt – a gazdaság és a politika központját a városokba helyezte, ahol a nyugati életformát utánzó új gazdasági és politikai elitet hozott létre. Az új elit tagjai angol nyelvű, keresztény és nyugati tanrendű iskolákban tanultak, így vallási gyökereiktől is elszakadtak. Az angol oktatási rendszer bevezetése nyomán a buddhista szerzetesek elvesztették az oktatásban betöltött hagyományos szerepüket és az új világi elit támogatását. A világi elit buddhistának megmaradó tagjai már nem „templomjáró buddhisták” voltak, mert számukra – nyugati mentoraik hatására – a buddhizmus nem vallás volt, hanem filozófia. Az új világi elit, társadalmi-gazdasági felemelkedése következtében, jövő-orientált, optimista volt a társadalom és az egyén lehetőségeit illetően. Az új értékrend középpontjában a teljesítmény elv és az egyéni ambíció állt, ugyanakkor az új elit gyökértelenné vált, és elvesztette nemzeti és egyéni identitását.

A modernizáció e folyamata azt a kérdést vetette fel, vajon megőrizhető-e a hagyomány, az identitás, miközben ezt a hagyományt az új helyzetre alkalmazva újra kell értelmezni? E kérdésre alapvetően két válasz születik, a reformizmus és a neotradicionalizmus, amelyek mellett még megmarad a tradicionalizmus, és jelen van a kereszténységre való áttérés is. A reformizmus és a neotradicionalizmus egyik legfontosabb közös vonása a szentiratok tekintélyére hivatkozás, miközben a reformizmus a hagyományos vallás célját és az ahhoz vezető eszközöket egyaránt racionalizálja; a neotradicionalizmus azonban csak az eszközöket racionalizálja, a hagyomány szerinti célt azonban megtartja. Az eszközök racionalizálása kiküszöböli a megszabaduláshoz vezető út olyan eszközeit, mint az érdemeket felhalmozó rituálék vagy, az istenek imádása. E teljesítmény központúság leértékeli a mágikus és rituális formákat, és gyakran evilági „aszkezishez” vezet,

amelynek révén a komoly törekvő itt és most elérheti a *nibbānát*. A reformizmus szerint a buddhizmus célja a világ igenlésének egyik formája, amikor a világfeletti és a világi nem egymástól teljesen elválasztottak, és a kialvást e világban mindenki univerzálisan elérheti, tehát a világiak is, akár még ebben az életben. A reformizmus az egyéni lehetőségek eme optimizmusát lefordítja a társadalmi fejlődés lehetőségeire is. A reformista nézőpont főbb vonásai tehát a következők:

1. a szentiratokra támaszkodás,
2. racionalizmus és egyén központúság,
3. a világ igenlése,
4. a világiak szerepének univerzalista hangsúlyozása és a közvetítő hierarchiák minimalizálása,
5. a meditáció és a mágiák, rituálék leértékelése,
6. pragmatizmus és teljesítmény központúság,
7. evilági „aszketizmus”.

(Bond p. 34-36)

A reformista és a neotradicionalista alternatívák differenciáltabb leírását adja, egyben a modernizáció kihívásaira adott válaszok és újraértelmezések jellegzetességeit más szemszögből is megmutatja, az a tipizálás, amely egyrészt időrendben követi az újabb és újabb válaszok megszületését, másrészt pedig a théraváda buddhizmusban jelenleg is egyidejűleg létező válaszlehetőségeket mutatja fel:

1. „Protestáns buddhizmus” (a 19. század közepétől az 1940-es évekig).
2. Neotradicionalizmus (az 1940-es évektől az 1980-as évek közepéig).
3. A belátás meditatív kibontakoztatásának (*vipassanā bhāvanā*) mozgalmak (az 1950-es évektől a mai napig).
4. A társadalmi fejlődés eszméjét hangsúlyozó mozgalmak, különösen a *Sarvodaya Śramadāna* mozgalom (1956-tól máig).

(Bond p. 38-39)

A protestáns buddhizmus¹⁶ kettős természetű, mivel számos nézőpontja és szerveződése is a keresztény protestantizmusból ered, ugyanakkor a kereszténység és a nyugati politikai uralom ellen is protestál. A 19. század közepén – először a nyomtatott sajtón keresztül, majd nyilvános viták sorozatával – lehetővé vált a keresztények és a buddhisták közötti nézetkülönbségek megfogalmazása, ami által a világiak számára megnyílt az út a reformmozgalomban való aktív részvételre. E viták híre nyomán azután az 1875-ben alapított Teozófiai Társaság képviselői, C. H. Olcott és Blavatsky asszony, 1880-ban Srí Lankára érkeztek. Olcott még ebben az évben megalapítja a Buddhista Teozófiai Társaságot egyházi és világi szekcióval, így a világiak számára egy saját szervezetet hoz létre. Olcott emellett számos módon támogatta a buddhizmus újraéledését, megtervezte a buddhizmus zászlaját, keresztény mintára buddhista ünnepeket szervezett, valamint buddhista iskolákat alapított, amelyekben ugyan nem a hagyományos buddhizmust tanították, de mégis egy racionális, reformált buddhizmus szellemisége volt jelen. Ezt a szellemiséget terjesztette a „Buddhista katekizmus” című könyve is, amely a buddhizmust racionális és tudományos világszemléletnek értelmezte, így elvetette a rituálékat és ceremóniákat, az istenek imádását; hirdette a ténylegesen létező menyország nélküli boldogságot; tanította a helyettes-megváltó nélküli megváltást, a rítusok, imák és papok közvetítése nélküli megszabadulást; ösztönözte az aktív és pozitív magatartást; állította a nirvána elérésének lehetőségét itt és most.

Olcott munkásságán kívül a buddhizmus újraértelmezésének irányába hatott a teozófia ideológiája is, amely azzal az ígérennyel lépett fel, hogy helyettesíti, illetve magában foglalja az összes jelenlegi fontosabb vallást, miközben határozottan bírálta a kortárs kereszténységet, és az igazság alapjait a

16 E kifejezést Obeyesekere használta először a reformizmus egészére alkalmazva, azonban Bond e megnevezéssel a reformizmus első szakaszát jelöli.

„Kelet” szellemiségében, mindenekeelőtt a hinduizmusban és a buddhizmusban vélte meglelni. Azt hirdette, hogy a vallások sokféleségének zürzavara mögött valójában egyetlen tényleges vallás áll, tudniillik a teozófia.

A Teozófiai Társaság és Olcott tevékenysége voltaképpen nem is annyira a protestáns buddhizmus kezdetét jelentették, mint inkább annak ösztönzését, támogatását. A megújulási mozgalom tényleges vezetője, motorja Anagārika Dharmapāla (Don David Hevāvitarana) volt, aki tizenhat éves diákként már Olcott szigetre érkezésekor, 1880-ban felvette a Teozófiai Társasággal a kapcsolatot. Eleinte Blavatsky asszony tanácsára a buddhizmust és a páli nyelvet tanulmányozta, majd Olcott tolmácsa, illetve indiai és japáni utazásainak kísérője lett. Dharmapāla utazásai nyomán később Japánt a nyugatosodás nélküli modernizáció mintaszármagának tekintette. Életformájában egy új buddhista ideált kívánt megtestesíteni, aki ugyan aktívan a világban él, de mégsem világi, mert evilági „aszkeziszt” gyakorol. Ezt az új szerepet fejezi ki az *anagārika* (otthonatlan) titulus is, amit annak az embernek a megnevezésére hozott létre, aki a világban él, de nem világi, szerzetesi életet folytat, miközben nem szerzetes. Dharmapāla, elnevezésének megfelelően, életét otthon és család nélkül, a világban sehol le nem telepedve, gyakori utazásokkal töltötte. A Teozófiai Társasággal Blavatsky asszony halála után, az 1900-as évek elején szakított, mert a szingaléz királyság Kandyban őrzött több évszázados szentségéről, a „Buddha foga” relikviáról, Olcott „racionalista” módon azt állította, hogy az állati csont. Dharmapāla a buddhizmus újraélesztésére 1891-ben létrehozta a Mahā Bodhi Society-t. Dharmapāla a Srí Lanka-i reformmozgalom szimbólumává és nemzeti hőssé vált, mivel a buddhizmust összekapcsolta a nacionalizmussal (Gombrich-Obeyesekere p. 205-207).

Dharmapāla a hagyományos théraváda buddhizmust racionális és pragmatikus alapon számos lényeges ponton bírálta. Elvetette azt a hitet, hogy a *nibbāna* ebben az életben elérhetetlen, a világleletti utat mindenki számára nyitottnak

gondolta, függetlenül attól, hogy valaki világi-e vagy szerzetes. A végső célt és az ahhoz vezető eszközöket evilágiként kezelte, racionalizálta, az istenek imádását helytelenítette. A buddhizmus filozófiáját az aktív cselekvésre épülőnek tekintette, a *karma* tanát nem negatív, fatalisztikus, hanem pozitív, tettekre ösztönző nézetnek értelmezte, ezzel az erkölcsösséget az útonhaladás kulcskérdésének minősítette. Puritán erkölcsi előírásokat fogalmazott meg az élet minden területére, az étkezés módjaitól, a ruházkodástól és a WC használatától kezdve az utcán, illetve a nyilvánosság előtti magatartáson át a tanítók kötelességeiig és az ünnepek megtartásának módjaiig bezárólag. Erkölcsi nézeteit a társadalom, a gazdaság és a politika területeire egyaránt alkalmazta. A meditáció fontosságát kiemelte, de a hagyománnyal szemben a világi buddhisták meditációs gyakorlását ösztönözte, így a szerzetesek közvetítő szerepét háttérbe szorította.

A Dharmapála nyomdokain járó protestáns buddhizmus jellegzetességei közül a legalapvetőbb az egyén közvetítők, hierarchiák nélküli útkeresése, annak kimondása, hogy mindenki egyformán képes az önvizsgálatra. A szerzetesek Gyülekezetét és az istenek rituáléit elhagyó buddhizmus belső magánüggévé vált. A protestáns buddhizmus fundamentalista nézőpontból fogta fel a buddhizmust. A keresztény protestáns missziók mintájára „misszionáriusokat”, a Tan hírnökeit (*dhammadūta*), küldtek szét, akik közül a legelsőnek természetesen Dharmapālát tekintették. A protestáns buddhizmus a keresztény protestánsokhoz hasonlóan meghirdette a „vissza a szentiratokhoz” jelszót, és ahogyan ez a keresztény protestantizmusnál a római katolicizmus hierarchiái és rituáléi ellen irányult, úgy a buddhista protestantizmus ennek analógiájára elsősorban a mahájána buddhizmus és a „lámaizmus” hierarchiáját és rituáléit vetette el.

A szentiratokhoz való visszatérés ily módon a théraváda által megőrzött „Páli kánon” előtérbe kerülését jelentette, amit az is segített, hogy a T. W. Rhys Davids által 1881-ben alapított Pali Text Society nem csak páli nyelven adta ki a

szövegeket, de azok angol fordítása is megjelent, így a páliul nem tudó, viszont angolul értő világiak megismerhették ezen írásokat. A kánoni szövegek jelentőségének hangsúlyozása nem jelentett filozófia-ellenességet, sőt éppen ellenkezőleg. A buddhizmust pusztán filozófiaként értelmezték, vallási vonásait nem vették figyelembe, hanem csupán népi babonának tekintették. Elfogadták azt a nyugati értelmezést, amely szerint a kereszténység teista, a buddhizmus ateista, a kereszténység hiten alapszik, a buddhizmus az észen. Ezen álláspont szélsőséges formában, a teozófiára emlékeztető módon, úgy vélte, amennyiben a buddhizmus nem vallás, annyiban a világnézetek általános, magasabb szintjét képviseli (Gombrich-Obeyesekere p. 215-222). A buddhista filozófiát a világiak ebben a formában könnyebben fogadták be, ezzel egyúttal megnyílt az út számukra az *Abhidhamma* tanítása, népszerűsítése felé is. Újabb világi szervezetek jöttek létre, amelyek többek között e tevékenységeket is megszervezték, és keretet adtak a világi követők számára a reformmozgalomban való részvételle. Ugyanakkor e világi szervezetek vezetőinek többsége többnyire inkább a hagyomány szerint értelmezte a világiak szerepét, amennyiben elkülönítendőnek tekintette a világi és a világfeletti utat. A világiak emellett – a hagyományoktól eltérő – új szerepet is kaptak, amikor a keresztény misszionáriusok intézményeit lemásolva szociális szolgálat megszervezését is elvállalták.

A szociális munkában való nagyarányú részvételük miatt ez egyben a nők hagyományos szerepének megváltoztatására való törekvést is magával hozta. A keresztény példa nyomán megkísérelték azt is, hogy a szociális munkába bevonják a szerzetesnőket (*sil mātāvas*), ők azonban nem mutattak erre különösebb hajlandóságot, inkább a világtól való elvonulást és a meditációt választották. A Srí Lanka-i buddhizmusban ekkorra a nők már nem rendelkeztek teljes, legfelsőbb felavatással, mert annak átadási láncolata a tizedik század körül megszakadt, így voltaképpen hagyományosan a Buddha által alapított női szerzetesi Gyülekezet (*bhikkhuni*) átadási vonalán

keresztül nem lehetett senki szerzetesnő. A világiak erősödő befolyásával szemben a szerzetesnők (*sil mātāvas*) mozgalomba összefogva megkísérelték elérni a női szerzetesi Gyülekezet újraélesztését, és e célból többen burmai felavatásuk után visszatértek Srí Lankára.

Amint látható, a protestáns buddhizmus reformista és tradicionalista vagy neotradicionalista elemeket egyaránt magába foglalt. Részben a reformizmusra történő válaszként az 1940-es években, a sziget függetlenségi törekvéseivel egyidőben, a neotradicionalista mozgalom kiadja a jelszót az „eredeti buddhizmushoz” való visszatérésre. E mozgalom 1956-ban, a théraváda hagyomány szerint a Buddha halálának 2500-ik évfordulójakor érte el a csúcspontját. A függetlenség 1947-es elnyerésével a buddhizmus és a politika között is új szövetség jött létre, amelyben nemcsak az anglicizált új elit vett részt, hanem a régi elit, a kolostorok vezetői is, akik a buddhizmust vissza kívánták helyezni „jogos helyére”. A neotradicionalizmus a modernizmus és a tradicionalizmus összekapcsolódása. A théraváda hagyomány elméletileg és a gyakorlatban, valamint kozmológiájában is hierarchizált volt, azaz az úton haladás hosszú, fokozatos ösvényét, a világi célok és a világfeletti célok szétválasztását hirdette. A neotradicionalizmus számára megválaszolásra várt az a hermeneutikai kérdés, hogyan lehet érvényes a régi környezetben megfogalmazott tanítás az új környezetben.

A neotradicionalizmus, az egyéni képességek lehetőségeit megítélve, a fokozatos út hagyományát folytatta, a társadalom vonatkozásában azonban – különösen az ország függetlenségének elnyerése után – határozottan optimista várakozással telítődött. Ez az optimizmus a Tan hirdetésével kapcsolatban Srí Lankán túlra is kiterjedt, hiszen felerősödött az a hit, hogy a Tan világszerte elterjed és virágozni fog. Ezt elősegítendő, a világ számos országába küldtek tanhírnököket, és olyan nagyszabású programokat indítottak el, amelyek mindenki számára elérhetővé és érthetővé teszik az „eredeti buddhizmust”. E törekvésnek része többek között a teljes

kánon szingalézre fordítása, ami a páli nyelvet nem ismerő honi világiak számára készült, valamint a világszerte elismerést aratott monumentális, bár még befejezetlen, több kötetes angol nyelvű buddhista enciklopédia. Mindez nem csupán megnövelte a világiak szerepét a buddhista tanok, köztük az *Abhidhamma* terjesztésében, de egyben azoknak a nyugati tudományokkal való összeegyeztetését is elősegítette. A hagyomány és a modern gondolkodás összekapcsolásának egyik példája lehet a hagyományos vegetárius étrend melletti érvelés módszere, amely szerint ez egyfelől segíti a rizstermelő farmereket, másfelől sokkal egészségesebb, mint a húsevés.

A buddhista filozófia értelmezésében megerősödött annak racionális tudományként való felfogása. Úgy gondolták, hogy a tudományos forradalom kihívása a buddhizmusból nem vált ki olyan ellenállást, mint más vallások esetében. A fizikusok kozmológiája, az általános relativitáselmélet, a modern biológia evolúció-elmélete és a genetika, a pszichológia, avagy általánosabban fogalmazva a fizikai, biológiai, pszichikai és erkölcsi törvényekkel foglalkozó tudományok nem haladnak szembe a Buddha tantásaival. A tudományok számos ponton igazolják, alátámasztják a buddhizmus megállapításait, így például a pszichológusok, neurológusok és biológusok is azt állítják, hogy nincs ok feltételezni egy halhatatlan lélek meglétét. Sőt a buddhizmus, mondják, gyakran tovább is lép, mint a tudományok, hiszen a tudományok ugyan a buddhizmushoz hasonlóan a jelenségek okait vizsgálják, de a buddhizmus még azt is megmutatja, hogyan vezethetnek az okok jobb következményekhez (Jayatilleke-Spencer-Wu Shu; Htoon; Kirtisinhge). E tudományokkal való összhang ellenére, ponosabban talán részben emiatt is, valamint az egyéni megszabadulás messzi távlatokba történő eltolása miatt, a különböző rituálék, szertartások és istenimádások igen nagy népszerűsége tettek szert e korszakban. Például *Kataragama* isten kultusza és rituáléi a mobil emberhez, az üzletemberekhez, politikusokhoz szólnak, és gyakran

népszerűbbek lettek, mint a Buddha kegyhelyei. Mindez azt mutatja, hogy az új társadalmi környezethez alkalmazkodva a kozmológiai rendszer képe is átrajzolódott (Gombrich-Obeyesekere p. 163-199).

A hagyomány és modernitás összekapcsolásának törekvése látható a neotradicionalizmus társadalmi aktivitásában is. Ez a vonás nincs összhangban a világtól való elvonulás hagyományos szemléletével, ugyanakkor a hatalom támogatásának igényét, illetve a szociális munkában való részvételt jelentette. E társadalmi aktivitás legfőbb ösztönzője a nemzeti azonosságtudat lett, amely a hagyományokat felvállalja, miközben nem feltétlenül híve a társadalmi változásoknak, a társadalmi haladásnak. Radikálisabb ezen a téren két társadalmi mozgalom, a belátás kibontakoztatása (*vipassanā bhāvanā*), és a társadalmi fejlődés eszméjét hirdető, majd más hasonló társadalmi mozgalmak mintájául is szolgáló *Sarvodaya Śramadāna*.

A meditatív belátás kibontakoztatásának mozgalma az 1950-es években kezdődött Burmában, azzal a jellegzetes reformizmussal, amely vissza kívánt térni a kánon tanulmányozásához, miközben a posztkanonikus kommentárirodalom hagyományának nagy részét elveti. Ennek megfelelően a théraváda addigi hagyományával szemben hangsúlyozza: jelen napjainkban Méltó (*arahat*) bárki lehet, akár szerzetesről, akár világi törekvőről van szó; a világi életről való lemondás nem szükséges a Méltóság eléréséhez, bár a világi „aszketizmus” szellemében célszerű 3–4 hetet eltölteni egy meditációs központban, ahol megalapozható a később otthon gyakorlandó *vipassanā* meditáció. A *vipassanā* meditáció gyakorlása előtt nem szükséges, vagy éppen nem is ajánlott a szövegek tanulmányozása, hiszen csak a gyakorlás (*paṭipatti*) révén elért megvalósítás (*paṭivedha*) saját tapasztalatai adhatnak biztos alapot a haladottabbak számára a Buddha szavainak megértésére, befogadására (*pariyatti*). A *vipassanā bhāvanā* módszere alkalmas és hasznos a szerzeteseken túl a világiak számára is, hiszen egyszerű technikái gyorsan és hatékonyan vezetnek eredményre (Bond p. 130-176).

Ahogy a *vipassanā bhāvanā* meditáció mozgalma újraértelmezte az egyén helyét és szerepét az üdvntanban, ugyanúgy hozott új szemléletet az egyén és a társadalom viszonyának megítélésében a *Sarvodaya Śramadāna* mozgalom is. A *sarvodaya*, „mindenki felemelkedése”, kifejezést először Mahátma Gandhi saját mozgalmára alkalmazva használta, abban az értelemben, hogy addig nem létezhet igazságos társadalom, amíg az emberek nem dolgoznak mindenki jólétéért, felemelkedéséért. Ariyaratne tanulmányozta Gandhi eszméit és mozgalmát, majd 1956-ban Srí Lankán létrehozta saját mozgalmát, *Sarvodaya* néven, amelynek jelentését buddhista felfogással úgy fordította le, hogy „mindenki felébredése”. Ebből a nézőpontból a Tan (*Dhamma*) egy új társadalmi rend és egy erőszakmentes forradalom tervrajzát nyújtja. E mozgalom meghatározó eleme a munka-adomány (*śramadāna*), ami a felajánlott munkavégzésen túl a falvak lakóinak megsegítését, problémáik közös megbeszélését, az egymásért munkálkodást is magában foglalja, így a gyakorlatban mutatja meg, hogyan működhet egy új társadalom. A mozgalom két fő támasza tehát a hagyományos szingaléz falusi kultúra és a buddhista *Dhamma*, azaz a kánoni szövegek.

A *Sarvodaya Śramadāna* középút kíván lenni a világtól elforduló, szigorúan szellemi vallásos szemlélet, és a világot igenlő, modernista társadalmi és gazdasági eszmék között, emellett egyaránt bírálja a nyugati kapitalizmust és a szocialista társadalmi modellt. A kánoni írásokra alapozva, de a hagyományos kommentárirodalmat elvetve újraértelmezi a Tant. A *vipassanā* mozgalommal osztozik az emberi fejlődés lehetőségének optimista megítélésében és hangsúlyozza, hogy potenciálisan minden emberi lény képes elérni a megvilágosodást. A *karmát* is e potencialitás megfogalmazásaként értelmezi, mivel az saját ellenőrzésünk alatt tartható, okozati hatása megváltoztatható. Figyelmen kívül hagyja a világi és világfeletti területek hagyományos elkülönítését, és a megvilágosodás evilági irányultságát hangsúlyozza. Ennek megfelelően társadalmi jelentést ad többek között a Négy

Nemes Igazságnak is. Eszerint a szenvedés-elégtelenség igazsága nem más, mint a falu hanyatlása, a szenvedés-elégtelenség keletkezésének oka az egoizmus, a versengés, a kapzsiság és a gyűlölet. A harmadik igazság az a remény, hogy a falvak szenvedése megszűnhet, végül a szenvedés megszüntetéséhez vezető út igazsága a falvak felé forduló, az ottani szükségletekre odafigyelő magatartás, a társadalomért munkálkodás, a Nemes Nyolcrétű Ösvény tagjainak gyakorlása. Ily módon végül is az egyén felébredése a társadalmi környezetbe illeszkedik, és a társadalom felébredéséhez vezet. A felébredésnek, a fejlődésnek négy szintje van:

1. az egyén felébredése (*pauruṣodaya*),
2. a falu felébredése (*grāmodaya*),
3. az ország felébredése (*deśodaya*),
4. a világ felébredése (*viśodaya*).

A fejlődés ezen eszméjének érvényesülnie kell az erkölcs, a kultúra, az üdvönyt, a társadalom, a politika és a gazdaság területén, de mindenképpen az alapvető emberi szükségletek kielégítését feltételezi. A társadalom egyénekből álló közösség, és a közösségi aktivitás – a *śramadāna* – a közösség minden tagjában felébreszti a társadalmi élet erkölcsi alapelveit, vagyis a szerető jóságot (*mettā*), az együttérzést (*karuṇa*), az együttörvendést (*muditā*) és a kiegyenlített szemléletet (*upekkhā*) (Bond p. 241-298; Gombrich-Obeyesekere p. 243-255).

A Tan társadalmi gyakorlatra történő alkalmazása az első pillanatra a Tan trivializálásának tűnhet, de talán nagyrészt csak azért, mert a buddhizmus irányzatainak és iskoláinak hagyománya mindeddig nem szentelt különösebb figyelmet a Buddha társadalomelméletének. Természetesen nem önálló „társadalomfilozófiáról” van szó, mint ahogyan a Buddha „pszichológiájáról”, „ismeretelméletéről” stb. sem lehet beszélni, azonban az érzékelés, az észlelés, a tudatműködés folyamatairól, vagy a megismerésről, a tudásról szóló

gondolatai egybegyűjthetők, leírhatók. Ebben az értelemben lehet szó a Buddha társadalomelméletéről is, amelyet kidolgozott elméleti rendszerré éppen a napjainkban tesz a théraváda megújulási mozgalmak egy része (lásd például Wijesekera p. 53-70, 93-102, 113-127). E téren a Buddha szemléletének főbb vonalai a következőkben vázolhatók fel:

A társas kapcsolatok, a társas viszonyok üdvönytani szempontból kiemelt fontosságát a Buddha többször is hangsúlyozza. Így felhívja a figyelmet arra, hogy egy ifjú ember bizalomteli, erkölcsös, bőkezű és bölcs házigazdák vagy azok fiai társaságában, velük beszélgetve maga is ezen üdvös jövőbeli hatású erények birtokosává válik (AN iv, 281-285). A szenvedés függő keletkezésének egyik gyökereként számontartott nemtudás létrejöttének feltételeit végigkövetve végül az erénytelen emberekkel való kapcsolathoz lehet eljutni (AN v, 113-119), ezért javallott a balgák társaságának kerülése és a bölcssekkel való társulás (Khp V.; Snp v. 259). Ezen informális társas kapcsolatok mellett a társadalom szerveződése és rétegződése a társadalmi funkciót betöltő tettek (*kamma*), a foglalkozások és kötelezettségek függő keletkezése alapján jön létre és marad fenn (Snp v. 650-654).

Ideális esetben a társadalmi viszonyok hálózata nem más, mint a kötelezettségek kölcsönös gyakorlása. E kötelezettségi rendszer középpontjában a házigazda áll, és a mások felé irányuló köteleltségteljesítések úgy veszik körbe, mint a hat égtáj. A kölcsönösségen alapuló társas viszonyok kezdete nem más, mint *keleten* a gyermek köteleltségei a szülők iránt, azaz a szülők támogatása, haláluk után az emléküik megőrzése, az örökségre méltónak lenni, gyermekeket nemzeni, valamint a szülők köteleltsége a gyermekeik felé, vagyis a gyermekeket táplálni, őket a bűntől óvni és erényre nevelni, művészetekre és tudományokra oktatni, jól házasítani, örökséget hagyni rájuk. *Déli* irányban a tanítványnak vannak köteleltségei a tanítóval szemben, tehát tisztelni, szolgálni, engedelmeskedni, szükségletei kielégítésében segíteni, a tanításkor figyelni, és a tanítóknak is vannak köteleltségei

a tanítvány felé, így a jóra rávezetni, a tudományt és a tantanítani, tudását megszilárdítani, barátai és társai előtt róla jót mondani, veszedelmektől megóvni. *Nyugaton* a férj és a feleség egymás közti kötelezettségei találhatók, amikor a férj jól bánik a feleségével, tiszteli őt, hű hozzá, eléri, hogy más emberek is tiszteljék, és anyagi képességei szerint megfelelő ruhát, ékszert ad neki, míg a feleség rendben tartja a házat, vendégszerető a rokonokkal és a vendégekkel, hű a férjéhez, takarékoskodik, tennivalójában ügyes és szorgalmas. Az *északi* irány a házigazda és barátai viszonyát jelképezi, melyben a házigazda – ha elég gazdag – megajándékozza barátait, udvariasan beszél velük, segíti érdekeik érvényesítését, magával egyenlőnek tekinti őket, megosztja velük a javait, a barátok viszont vigyáznak a házigazdára, vigyáznak a vagyonára, a veszélyben menedéket nyújtanak neki, a bajban mellé állnak, a családja iránt jóindulatúak. A *nadír* a házigazda és a szolgáló viszonyának felel meg, ahol a házigazda tekintetbe veszi a szolgáló erejét és munkabírását a munkák elosztásánál, kellő táplálékot és bért ad neki, betegségben ápolgatja, saját kedvenc ételeiből neki is juttat, időnként pihenőnapot ad, viszonzásul a szolgáló tiszteli urát, csak akkor tér nyugovóra, ha ellátta feladatait, megelégszik azzal, amit kap, lelkiismeretesen dolgozik és uráról jót mond. A *zenit* irányával jelképezve a házigazdának világi törekvőként a szerzetesek felé vannak kötelezései, amelyek keretében jó tettel, jó szóval és jó gondolatokkal viseltetik irántuk, szívesen látja őket otthonában és anyagi szükségleteikről gondoskodik, a szerzetes ellenszolgáltatásként lebeszéli a házigazdát a bűnökről, erényre inti őt, jóakarattal van iránta, a Tant oktatja neki és kételyeit elosztja, az utat mutatja (DN iii, 180).

A családi gazdálkodás közösségének e modellje voltaképpen egy ideális társadalom viszonylatrendszerét, horizontális és vertikális rétegződését írja le, ahol az erkölcsi-szellemi értékek őrzőit és továbbadóit, a társadalom gazdasági és politikai életében közvetlenül részt nem vevő szerzeteseket és papokat éppúgy a társadalom tagjai tartják el, mint ahogyan

a politikai hatalomnak gondoskodnia kell a gazdálkodás fizikai munkásainak szociális szükségleteiről. A Buddha szerint a politikai hatalomnak – például a jó királynak – biztosítania kell a társadalom periferiájára szorultak, a vagyontalanok, a szegények ellátását is, mert enélkül a társadalom erkölcsi romlásnak indul, hiszen elterjed a lopás, a rablás, az ölés stb., illetve megszületik a hatalom erre adott válaszlépése (DN iii, 58). A társadalmi erkölcsösség alapja tehát mindenki alapvető gazdasági szükségleteinek kielégítése, míg a társadalom szerveződésének és fennmaradásának feltétele a kölcsönös kötelezettségekben megjelenő erkölcsösség.

Ugyanakkor a társadalom a tetteikért felelős egyénekből áll, így mindenki saját egyéni képességei és erkölcsi magatartása nyomán, saját tettei által lesz pap, földművelő, kézműves, kereskedő, tolvaj stb. (Snp v. 650-654), maga döntheti el, választ-e olyan foglalkozást, amely másoknak kárt okoz és amelyektől ezért a Buddha a világi követőit eltanácsolta, mint amilyen a mészáros, madarász, csapdaállító, vadász, halász, tolvaj, hóhér, börtönőr (MN i, 343), vagy a kereskedés fegyverrel, élőlényekkel, hússal, kábítószerrel és mérgekkel (AN iii, 208). Az egyes társadalmi rendek privilégiumai, a társadalmi hierarchában elfoglalt hely nem lehet pusztán születés révén örökölhető, hanem a saját tett eredménye (MN ii, 147; MN ii, 177), tehát valakinek a jelenlegi tettei (*kamma*) legalább olyan fontosak és meghatározók a társadalmi helyét illetően, mint a múltban elkövetett tettei (*kamma*). Így az ember mint társas, társadalmi lény az egyéni tettek erkölcsi tartalmával írható le, ezért a társadalom az erkölcsös egyéni tettek hálózata.

Az egyén társadalomban elfoglalt helyének erkölcsi, üdvös sikon történő értelmezésével a születéssel adott helyzetéből való kilépés számos lehetősége nyílik meg. Üdvös tettekkel jobb jövődjé újraszületést lehet elérni, de már a jelen életben is másoknak nem ártó, kedvezőbb munka és foglalkozás választható, ami a társadalmi mobilitást segíti. A társadalomból való kilépés, a világról való lemondás lehetősége is

adott, ha valaki a szerzetesek Gyülekezetébe lép, esetleg világiként vagy szerzetesként a nemes emberek (*ariya puggala*) útjára térhet, és még *arahattá* is válhat.

A Buddha e szemlélete radikálisan szakít a társadalom bráhmánikus modelljével, amely ideológiailag konstruált sémával a papok, a harcosok, valamint az empirikusan nehezen azonosítható közrendűek (gazdálkodók, különféle foglalkozások) és szolgák (alsóbb társadalmi rétegekhez tartozók) rendjeiről (*varṇa*), ezeken belül születés révén adott foglalkozási kasztokról (*jāti*) beszél, melyek között a társadalmi mobilitás igen nehéz, vagy akár lehetetlen. Ehhez képest a Buddha által felrajzolt társadalomkép inkább azt mutatja, ahogyan a dolgok az ő korában ténylegesen voltak (*yathābhūtam*), amennyiben a bráhmánikus négy rend helyett a társadalom felsőbb rétegeiről szólva a harcosok, a papok és a házigazdák elnevezésével a társadalom politikai hatalmát, vallási életét és a gazdasági élet szereplőit jelöli, emellett külön említi a gazdasági élet résztvevőit, mint a munka szerinti megosztásban (*kamma*) a mezőgazda, a marhatevényész, a kereskedő, a bankár, a szolga, a bérmunkás, a vagyontalan, illetve szakmák szerint (*sippa*) például a számoló, az írnok, vagy a kosárkészítő, a fazekas (Chakravarti p. 94-121).

A Buddha társadalomra vonatkozó gondolatait az eredeti szövegek elemzésével társadalomelméleti rendszerré formálja többek között a burmai théraváda reformmozgalom. Jó példája ennek a Burmaszerte igen népszerű *Maṅgala-sutta* (*Az áldás beszéde*) (Khp v.; Snp v. 258-269) értékelése, amely az első szöveg, amit ott a gyermekek az iskolában kívülről megtanulnak, és amelyet az eszményi társadalom, a „Maṅgala-ország” egészére érvényes elvek összefoglalásának tekintenek a köré felépült terjedelmes kommentárirodalomban. A beszéd volta-képpen arról szól, miként érhető el a társadalom, azon belül a kisebb közösségek (család, barátok, törekvők) és az egyének számára a boldogság, a szerencse, az áldás. Így 38 áldás (*maṅgala*) felsorolásával bemutatja a család iránti kötelezett-

ségeket, a társadalom felé teendő kötelességeket, vagy az erkölcsi megtisztulást és a kialakításhoz vezető szellemi gyakorlatot. Egy jellegzetes kommentár szerint a rövid verses szöveg megnevezi az emberi társadalom alapjait, a nevelés aspektusait, a Maṅgala-ország alapelveit, a Maṅgala-ország védelmeit, a Maṅgala-országot megőrző kötelességeket, a világi élet elhagyásának gyakorlatait, és egy megvilágosodott Méltó jellemzőit (Htut). Ezek közül az emberi társadalom négy alapjának tekintett áldásokat (bölcsekkel társulni, megfelelő helyen élni, igaz felé irányulni, a múltban megtett érdemtelitettek) a vallás, a gazdaság, a politika és az oktatás terén egyaránt érvényes általános alapelveknek fogja fel. Eszerint kell lennie egy bölcs vezetőnek, aki mások jól-létéért dolgozik; minden ember azon munkálkodik, hogy országa megfelelő hely legyen, tehát ahol jól-lét van; mindenki a legjobbat akarja országának; végül is ez a munkálkodás idővel – ha nem is azonnal – meghozza a gyümölcsét.

FÜGGELÉK

Útmutató a páli és szanszkrit szavak kiejtéséhez

A páli és szanszkrit hangzók kiejtése

Páli

a, i, u: (rövid) „a”, „i”, „u”

ā, ī, ū: (hosszú) „á”, „í”, „ú”

e, o: (hosszú) „é”, „ó”; de kettős mássalhangzó előtt (rövid)
„e”, „o”

k, g, t, d, n, p, b, m, r, l, v, h: mint a megfelelő magyar hangzók
kiejtésénél

t, d, n: a hátrahajlított nyelvhegyet a szájpadráshoz nyomva
ejteni; egyszerűsített kiejtéssel megfelel a magyar „t, d, n”
hangzók kiejtésének

c: „cs”

j: „dzs”

ñ: „ny”

ñ: torokhangok előtti nazális (mint például a magyar „hang”,
„inkább” szavakban)

y: „j”

ñ: orrhang; az előtte levő magánhangzót nazalizálja (például
saṃskṛt=szanszkrit)

kh, gh, ch, jh, th, dh, th, dh, ph, bh: hehezetes hangok, a „h” is
ejtendő, mint például a magyar „torokhang” szóban, vagy
a „Buddha” névben

l: gyakorlatilag megfelel a magyar „l” kiejtésének

Szanszkrit

Megegyezik a páli kiejtésével, de az „e” és „o” mindig (hosszú) „é”, „ó”. Ezeken túl a szanszkrit nyelvben néhány olyan hang is található, amely a páliban nincsen:

- r*: magánhangzó; könnyített kiejtéssel „ri”
l: magánhangzó; könnyített kiejtéssel „li”
ai: hosszú kettőshangzó; kiejtése „ái”
au: hosszú kettős hangzó; kiejtése „áu”
ś: selypítve (a nyelv hátát a szájpadláshoz nyomva) ejtett „s”; egyszerűsített kiejtéssel, mint a magyar „s”
ṣ: a hátrahajlított nyelvhegyet a szájpadláshoz nyomva ejtett „s”; egyszerűsített kiejtéssel, mint a magyar „s”
h: „h”
ñ: betűkapcsolat; kiejtése „dny”

A buddhista filozófia és pszichológia alapfogalmai a théraváda irányzatban

Páli-magyar szómagyarázatok

abhidhamma: „felsőbb tan”. Filozófiai értekezések és kommentárok, a Buddha beszédeiben levő gondolatok fogalmi rendszerezése és továbbgondolása.

abhiññā: „felsőbb tudás”. 1. Közvetlen tudás, azaz a valóság természetének megértése. 2. Hat vagy hét paranormális képesség: pszichokinézis, clairaudience, telepátia, clairvoyance, retrokogníció, prekogníció és a káros befolyások (→ *āsava*) elpusztítása.

abyākata: „megválaszolatlan; meghatározatlan”. A Buddhánál főleg metafizikai természetű megválaszolatlan kérdések. Az → *abhidhamma* filozófiájában meghatározatlan, azaz se nem üdvös (→ *kusala*), se nem káros (→ *akusala*) tényezők.

addhāna: „tartam, időtartam”. Élettartam. → *paccuppanna*

adosa: „gyűlöletmentesség”. A hat gyökérok egyike. → *hetu akālika*: „időhöz nem kötött”. A jelen pillanat éber tudatossága, amely megvalósítja a Tant, mert olyannak látja a valóságot, mint amilyen az valójában. → *kālavimutta* → *nibbāna* → *yathābhūtañi*

ākāsa: „tér”. Nem valóságalelem (→ *dhamma*), de a formai valóságalemelektől (→ *rūpa*) elválaszthatatlan. → *pariccheda*

akusala: „káros”. A szenvedéshez és az újraszületéshez kötő kedvezőtlen → *kammikus* hatás, tudatállapot vagy tudat-tényező. → *citta* → *cetasika* → *kusala*

alobha: „mohóságtól való mentesség”. A hat gyökérok egyike. → *hetu*

amoha: „zavarodottságtól való mentesség”. A hat gyökérok

egyike → *hetu*

anāgāmī : „vissza nem térő”. A megvilágosodás útját járó nemes emberek (→ *ariya puggala*) egyike, aki tíz bilincs (→ *saṃyojana*) közül megszabadult az alsóbb öttől, és ezért már nem kell az emberek között újrászületnie, hanem az úgynevezett Tiszta földeken születik meg.

anamatagga: „kezdetnélküliség”. Annak kifejezése, hogy a szenvedésnek és a létforgatagnak nincsen egyetlen, végső, kezdeti oka.

anattā: „önmagátlan”. Szubsztancianélküliség, abszolútumnélküliség, a valóság három ismertetőjegyének egyike. → *tilakkhaṇa*

anicca: „állandótlanság”. Egy állandó, örök entitás, szubsztancia vagy abszolútum hiánya, a valóság három ismertetőjegyének egyike. → *tilakkhaṇa*

anuloma: „illeszkedő”. Egyenes irányú, állító logikai kijelentés. → *paccanīya*

anumāna: „következtetés”. Az ismeretelméletben a valóságelemek (→ *dhamma*) érzékszervi tapasztalással nem megismerhető általános jegyére (→ *sāmāñña-lakkhaṇa*) történő következtetés, az érzékelés mellett a megismerés másik érvényes forrása. → *phassa*

anusaya: „hajlam”. Öntudatlan káros hatások: érzéki vágy, ellenszenv, téves nézet, kétely, önteltség, létvágy, tudatlanság.

aññā: „végső tudás”. A nemtudás megszüntetése, a teljes megértés és bölcsesség szinonimája. *avijjā* → *pariññā* → *paññā*

appamaññā: „mérhetetlenek”. Négy erkölcsi magatartás és meditációs téma, melyek egyenként is gyakorolhatók, valójában azonban egyszerre és együtt érvényesek: szerető jóság, együttérzés, együttörvendés, egykedvűség (→ *upekkhā*). Ezeket a legjobb tartózkodási helynek (*brahma vihāra*) is nevezik.

appanā-samādhī: „teljes összpontosítás”. Az elmélyedés (→ *jhāna*) bevezető szakaszának, az összpontosításnak (→ *samādhī*) a csúcspontja. → *bhāvanā*

arahat: „Méltó”. A nemes emberek (→ *ariya puggala*) közül az,

aki elérte a megvilágosodást és mind a tíz bilincset (→ *saṃyojana*) széttörte.

ariya puggala: „nemes ember”. Buddhista világi vagy szerzetes, aki a megvilágosodás ösvényére lépett, és megszabadul a tíz bilincstől (→ *saṃyojana*). Négy típusa van: a folyambalépett (→ *sotāpanna*), az egyszer visszatérő (→ *sakadāgāmī*), a vissza nem térő (→ *anāgāmī*) és a Méltó (→ *arahat*).

ariya-aṭṭhaṅgika-magga: „Nemes Nyolcrésű Ösvény”. A Négy Nemes Igazság (→ *cattāri-ariya-saccāni*) közül a negyedik, az ösvény: igaz nézet, igaz elhatározás, igaz szó, igaz tett, igaz megélhetés, igaz törekvés, igaz éberség, igaz összpontosítás.

arūpa: „formanélküli”. 1. A valóság anyagi és formai megjelenés nélküli állapota. 2. Az öt halmaz (→ *khandha*) közül a formát (→ *rūpa*) követő összes többi mentális tényező. → *nāma*

arūpāvacara: „formanélküli terület”. A tapasztalási és létmódok közül az érzéket (→ *kāmāvacara*) és a mentális formait (→ *rūpāvacara*) követő, az érzékelést fokozatosan megszüntető meditációs szint. → *citta* → *jhāna*

asaikhata: „nem készített”. A szenvedésnélküli, nem állandótlan (de nem is állandó → *akālika*) és önmagátlan valóság, a → *nibbāna*. → *saiikhata*

āsava: „káros befolyás”. A magatartásainkat és szemléletünket befolyásoló tényezők: érzékiség, léthez kötődés, téves nézet, nemtudás. → *ogha* → *yoga*

atakkāvacara: „érvelésen túli terület”. Az igazság logikai fejtegetéseken túli természete. → *takka* → *dhammatakka*

attavāda: „önmagam tana”. A valóság, a személy és a világ szubsztanciával rendelkezésének tana. → *anattā*

attha: 1. értelem, jelentés; 2. cél

aṭṭhakathā: „kommentár”. A Buddha beszédeként nyilvánított kánon magyarázó hagyománya.

attha-paññatti: „a fogalmi jelentés tudomása”. A csupán köznap értelemben létezők, tehát a filozófia nézőpontjából nem

létezők fogalmi. → *nāma-paññatti* → *paññatti* → *vijjamāna āvajjana*: „felfigyelés”. Az érzékelési folyamat kezdete. → *citta-vīthi*

avijjā: „nemtudás, tudatlanság”. A valóság három ismertetőjegyének (→ *tilakkhaṇa*) és a Négy Nemes Igazságnak (→ *cāt-tāri-ariya-saccāni*) nemtudása.

avijjamāna: „nem létező”. Pusztán fogalmi jelölés. → *paññatti āyatana*: „alap”. Az érzékelés általános alapjai, azaz a hat érzékszerv (szem, fül, orr, nyelv, test-tapintás, elme) és azok tárgyai. → *manāyatana* → *dhammāyatana* → *sabba*

ayoniso manasikāra: „felületes figyelem; ésszerűtlen meg-gondolás”. A még meg nem világosodottak beállítódása, amivel már az érzékelés legegyszerűbb folyamatai is torzulást (→ *vipallāsa*) szenvednek. → *manasikāra* → *papañca*

bala: „erő”. Az úton haladást segítő öt tényező: bizalom, tett-erő, éberség, összpontosítás, bölcsesség. → *indriya*

bhāṇaka: tanhirdető.

bhāvanā: „kibontakoztatás”. Egy meditációs téma kibontakoztatása. Három foka van: előkészítő (*parikamma*), közelítő (*upacāra*), teljes (*appanā*). → *samādhi*

bhavaṅga: „létfolyam”. A tudat események nélküli alapállapota, működési készsége, ami a születés utáni pillanatban, az álomnélküli mélyalvásban és a → *nirodhāban* fordul elő. → *citta-vīthi*

bodhipakkhiya-dhammā: „a megvilágosodáshoz tartozók”. Harminchét tényezőt sorol fel a Buddha: a 4 éber készenlét (→ *satipaṭṭhāna*), a 4 igaz erőfeszítés (→ *sammappadhāna*), a 4 hatalmi eszköz (→ *iddhi-pāda*), az 5 képesség (→ *indriya*), az 5 erő (→ *bala*), a megvilágosodás 7 tényezője (→ *bojjhaṅga*), és a nyolcrétű ösvény (→ *ariya-aṭṭhaṅgika-magga*).

bojjhaṅga: „a megvilágosodás tényezői”. Hét megvilágosodást elősegítő tényező van: éberség (→ *sati*), a valóság tanulmányozása, tetterő, öröm, megnyugvás, összpontosítás, egykedvűség. → *bodhipakkhiya-dhammā*

byañjana: „szavak”. A hermeneutikában pusztán a tanítás

szavainak ismerete. → *paṭipatti* → *paṭivedha* → *pariyatti*

carita: „alkat”. Az emberek alapvető személyiség típusai: vágyakozó, gyűlölködő, zavarodott, bizalomteli, értelmes, csapongó gondolkodású.

cattāri-ariya-saccāni: „Négy Nemes Igazság”. Annak igazsága, hogy a létezés elégtelenség-szenvedés (→ *dukkha*), e szenvedés keletkezésének oka a szomj (→ *taṇhā*), lehetséges a szenvedéstől való megszabadulás, azaz elérhető a kialvás (→ *nibbāna*) és a kialváshoz vezető út a Nemes Nyolcrétű Ösvény (→ *ariya-aṭṭhaṅgika-magga*).

cetasika: „tudattényező”. A valóság elemek (→ *dhamma*) egy csoportja, mindig valamely tudatállapottal (→ *citta*) együtt léteznek. Az 52 tudattényező közül hét minden tudatállapotban fennmaradó (érezékelés, érzés, észlelés, akarat, egyhegyűség, életképesség és figyelem), hat helyzettől függően alkal-milag megjelenő, tizenegy káros, tizenkilenc minden üdvös tudatállapotban fennmaradó, a többi hat a megvilágosodáshoz vezető úton jelenik meg, melyek közül az utolsó a nemtudást megszünteti.

citta: „gondolkodás, tudat, tudatállapot”. 1. A Buddhánál a gondolkodás, tudat, tudatállapot megnevezése. 2. Az → *abhi-dhammāban* a 170 valóság elem (→ *dhamma*) közül a 89 tudatállapotokhoz tartozó. A tudatállapotoknak négy szintje létezik a köznapitól a megvilágosodottig: az érzéki terület (→ *kāmāvacara*), a formai terület (→ *rūpāvacara*), a formánélküli terület (→ *arūpāvacara*) és a világleletti (→ *lokuttara*). → *manas* → *viññāṇa*

citta-vīthi: „tudatfolyamat”. A tudat tizenégyfajta működése a születéstől a halálig terjedő élettartam ideje alatt. Ezek az elsőt és az utolsót nem számítva a köznapitól érzékelési folyamatot írják le: 1. újrászületés, a fogamzás pillanata, 2. lét-folyam (→ *bhavaṅga*), a tudat események nélküli alapállapota, 3. felfigyelés (→ *āvajjana*), amikor inger hatására a lét-folyam rezgésbe jön és megkezdődik az érzékelés folyamata, 4-8. a látás, hallás, szaglás, ízlelés, tapintás érzékelési folyamatai,

amikor az inger az érzékszervek kapuján (→ *dvāra*) keresztül átlépi az észlelési küszöböt, 9. befogadás, az öt érzékszervi észlelés utáni tudatpillanat, az érzékelés tárgyának befogadása, 10. vizsgálás, az érzékelés tárgyának összevetése a korábbi tapasztalatokkal, 11. meghatározás, a tárgy természetének beazonosítása, 12. indítatás (→ *javana*), az érzékelt tárgy iránti késztetések (→ *saṅkhāra*) megjelenése, 13. rögzítés, az érzékelés tárgyának későbbi felidézhetősége, 14. halál, a létfolyam legutolsó pillanata.

dassana: „látás”. Fizikai értelemben a szem érzékelő tevékenysége, átvitt értelemben a dolgok valós természetének látása.

dhamma: „való, valóság, Tan”. 1. A Buddhánál általánosságban az, ami valóságos, vagyis a késztetett (→ *saṅkhata*) létforragatag (→ *saṃsāra*) összes jelensége és a nem késztetett (→ *asaṅkhata*) kialakulás (→ *nibbāna*) közös elnevezése. Konkrétabb használatában: valóságos, valóságnak megfelelő, valóigaz, igazságos, üdvös erkölcsi érték, erkölcsösség, minőség, tudattartalom, Tan. 2. Az → *abhidhammā*ban valóságelemek, a valóság analitikus filozófiai elemzésével elérhető végső határok. Négy főbb csoportjuk létezik: a 89 késztetett tudatállapot (→ *citta*), az 52 tudattényező (→ *cetasika*), a 28 forma (→ *rūpa*) és a nem késztetett kialakulás (→ *nibbāna*).

dhamma-dhātu: „tudattartalom-tartomány”. Az érzékelés elemi pszichikai tartományai közül a tudat tárgyai. → *dhātu*

dhamma-takka: „a Tan érvelő kifejtése”. Az igaz okfejtés, amely a Tant mondja el. → *atakkāvacara* → *takka*

dhammāyatana: „tudattartalom-alap”. Az érzékelés általános alapjai közül a tudat tárgyai. → *āyatana*

dhātu: „tartomány”. 1. Az érzékelés elemi pszichikai területe, azaz a hat érzékszerv (szem, fül, orr, nyelv, test, elme), azok tárgyai, valamint az érzékszervek és a tárgyak találkozásából létrejövő érzékelési tudatosságok (látás-tudatosság stb.). 2. Elemi tartomány, vagyis a testi és pszichikai működések elemzése a föld, a víz, a tűz, a levegő, a tér és a tudatosság

tartományaira lebontva. → *manodhātu* → *manoviññāna-dhātu*
ditṭhi: „téves nézet”. A torzult (→ *vipallāsa*) érzékelés és a gondolkodás nyomán kialakult tévesen rögzült vélekedés.

dosa: „gyűlölködés”. A tudat szerkezetében a káros tudatállapotok (→ *citta*) keletkezésének egyik gyökérok (→ *hetu*).

dukkha: „szenvedés, elégtelenség”. Tágabb értelemben a dolgok elégtelensége, nem tökéletessége, abszolúttól való mentessége, késztetettség (→ *saṅkhata*), szűkebb megfogalmazásban a testi vagy lelki szinten tapasztalható szenvedés érzése. A Négy Nemes Igazság (→ *cattāri-ariya-saccāni*) közül az első. → *tilakkhaṇa*

dvāra: „kapu”. Az érzékszervek érzékelési küszöbe. → *cittavīthi*

ekaggatā: „egyhegyűség”. A tudat összpontosítása: 1. Általánosan az érzékelt tárgy körülhatárolása, ami minden tudatállapotban jelen van. → *manasikāra*; 2. Az elmélyedés (→ *jhāna*) során a tudat egy pontra összpontosítása (→ *samāhī*).

ekatta-naya: „az egység módszere”. A valóság elemeit (→ *dhamma*), okot és okozatot összetartozónak, azonosnak, folytonosnak tekintő szemlélet. Mindig együtt alkalmazandó a sokféleség módszerével (→ *puṭhutta-naya*). → *santāna* → *santati*

gantha: „csomók”. A megvilágosodást gátló tényezők: sóvárgás, rosszakarat, szabályoktól és szertartásoktól függés, az „ez az igazság” beállítódása.

gati-nimitta: „a létállomás képzete”. A következő újjaszületés helye, ami a haldoklaskor jelenhet meg. → *kamma-nimitta* → *nimitta*

gotrabhū: „áttérő”. Az, aki az átlagember (→ *puṭhujjana*) élete helyett a nemes emberek (→ *ariya puggala*) családját, vagyis a megvilágosodás útján való haladást választja.

hadaya-vatthu: „szív-alapzat”. A tudat fizikai bázisa, a szövegek szerint egy üreg a szívben.

hetu: „ok”. 1. Gyökérok, azaz a tudat szerkezetében azok az alapvető tényezők, amelyek a tetteket, szavakat, gondolatokat befolyásolják. Három káros és három üdvös gyökérok van: zavarodottság (→ *moha*), mohóság (→ *lobha*), gyűlölködés (→ *dosa*) és ezek ellentétei (→ *amoha*, *alobha*, *adosa*). 2. Az okozati kapcsolatban az ok. → *phala*

iddhi-pāda: „hatalmi eszköz”. A megvilágosodást segítő négy tudattényező: szándék, tetterő, tudatos gondolkodás, megfontolás.

indriya: „képesség”. 1. Az úton haladást segítő öt tényező: bizalom, tetterő, éberség, összpontosítás és bölcsesség. → *bala*
2. Az érzékelés képessége.

javana: „indíttatás”. A tudatfolyamatok (→ *citta-vīthi*) egyike, az érzékelési folyamat része, amikor az akaratlagosság üdvös (→ *kusala*) vagy káros (→ *akusala*) ok-okozati hatást vált ki. → *sankhāra*

jhāna: „elmélyedés”. Az összpontosítás (→ *samādhi*) révén elérhető nyolc meditációs fokozat. Az első szint a formai terület (→ *rūpāvacara*), a második szint a formanélküli terület (→ *arūpāvacara*) négy-négy tapasztalása. Az egyes fokozatok tudattartalmi: 1. gondolati megragadás, gondolati megtartás, egyhegyűség, öröm, boldogság; 2. egyhegyűség, öröm, boldogság; 3. egyhegyűség, boldogság, egykedvűség; 4. egyhegyűség, egykedvűség; 5. végtelen tér; 6. végtelen tudat; 7. semmilyenesség; 8. sem észlelés, sem nem észlelés.

kāla: „idő”. Időrendiség, a múltat, a jelent (→ *paccuppanna*) és a jövőt átfogó kronológiai idő.

kalāpa: „csoport”. A formai valóságselemek (→ *rūpa*) állandó és alkalmi összekapcsolódása, amiből a létezés eltérő minőségei adódnak.

kālavimutta: „időmentes”. Keletkezés, változás és elmúlás nélküli, azaz nem készített. → *asaṅkhata* → *saṅkhata* → *akālika* → *nibbāna*

kāma: „érzéki”. Az érzékszervekhez kapcsolódó.

kāmāvacara: „érzéki terület”. Az érzékszervi tapasztalás tudatállapotai. → *arūpāvacara* → *rūpāvacara*

kamma: „cselekedet”. Szándékolt tett, aminek üdvös (→ *kusala*) vagy káros (→ *akusala*) ok-okozati következménye van.

kamma-nimitta: „a cselekvés képzete”. Az elmúlt élet tetteinek haldoklaskor megjelenő szimbolikus képzete. → *gati-nimitta* → *nimitta*

kaṣiṇa: „összkép”. A meditáció témájának összbenyomásként történő megjelenése.

khaṇa: „pillanat”. Érzékszervekkel fel nem fogható időtartam, a tudatállapotok (→ *citta*) és tudattényezők (→ *cetasika*) együttlétének időhossza, az idő felosztásában a legkisebb egység. → *paccuppanna* → *paramāṇu*

khandha: „halmaz”. A személyiség képzetét alkotó öt halmaz: forma (→ *rūpa*), érzés (→ *vedanā*), észlelés (→ *saññā*), késztetések (→ *saṅkhāra*), tudatosság (→ *viññāṇa*).

icca: működés.

kiriya: „működtető”. Etikailag semleges tudatállapotok a már megvilágosodottaknál.

kusala: „üdvös”. A szenvedéstől és az újraszületéstől való megszabaduláshoz vezető → *kammikus* hatás, tudatállapot vagy tudattényező. → *citta* → *cetasika* → *akusala*

lakkhaṇa: „ismertetőjegy”. Az → *abhidhammikus* definiálásban egy dolog vagy jelenség csak rá jellemző sajátossága. → *sabhāva* → *salakkhaṇa* → *sāmāñña-lakkhaṇa*

lobha: „mohóság”. A hat gyökérok egyike. → *hetu*

lokuttara: „világfeletti”. A megvilágosodás útjára lépett nemes emberek (→ *ariya puggala*) tudatállapotai. → *citta*

manas: „elme”. A tudat rendező, szintetizáló értelmi funkciója. → *citta* → *viññāṇa* → *manāyatana* → *manodhātu* → *mano-viññāṇa-dhātu*

manasikāra: „figyelem”. A tudat általános tárgyra irányultsága, minden tudatállapotban jelen van. → *ekaggatā* → *yoniso*

manasikāra → *ayoniso manasikāra* → *sati*
manāyatana: „elme-alap”. A tudat, mint a hatodik érzékszerv az érzékelés általános folyamatában. → *manas* → *āyatana*
manodhātu: „elme-tartomány”. A tudat az érzékelés szűkebb folyamatában, vagyis a figyelem és az érzékszervi észlelések koordinációja. → *dhātu* → *manoviññāna-dhātu*
manoviññāna-dhātu: „az elme-tudatosság tartománya”. Az elemi pszichikai működésben az elme érzékelési tudatossága. → *dhātu* → *manodhātu*
mātikā: „lista”. Kezdetben a Fegyelmi Szabályok összegző felsorolása, később a filozófiai tanok címszerű, tételes számbavétele, a filozófiai értekezések kifejtési módszerének vázlatja. → *naya*
moha: „zavarodottság”. 1. A szenvedés keletkezéséhez vezető nemtudás (→ *avijjā*) szinonimája. 2. A hat gyökérok (→ *hetu*) egyike. 3. Tudati tompaság, a meditáció egyik akadály.

nāma: „név”. A pszichikai jelenségek és működések összefoglaló elnevezése. Szorosabb értelemben az érzés, az észlelés, az akarat, az érzékelés és a figyelem.
nāma-paññatti: „a megnevezés tudomása”. A dolgok megjelölése függetlenül attól, hogy a filozófiai szemlélet szerint azok valóságosak-e vagy sem. → *attha-paññatti* → *paññatti*
nāma-rūpa: „név és forma”. A tudati-pszichikai és a testi általános elnevezése.
naya: „módszer”. Többek között az → *abhidhamma* kifejtésének eljárása is, amely a → *mātikākon* alapul.
nibbāna: „kialvás”. A valóság szenvedésnélküli, nem elégtelen, nem készített (→ *asaṅkhata*), időhöz nem kötött (→ *akālīka*) megélése, a szenvedés létforgatagától (→ *saṃsāra*) való megszabadulás eredménye, a buddhista törekvők végső célja. 2. Az → *abhidhamma* filozófiában az egyetlen nem készített valóságelem (→ *dhamma*).

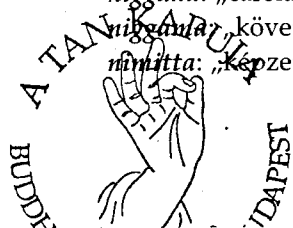
niggaha: „cáfolat”. A logikai érvelésben a cáfolat.
nibbāna: „következtetés”. A logikai érvelésben a konklúzió.
nimitta: „képzet”. Egy tárgy mentális belső képe az álomban,

az elmélyedés során, vagy a haldoklaskor. → *uggaha-nimitta*
→ *paṭigha-nimitta* → *parikamma-nimitta* → *kamma-nimitta*
→ *gati-nimitta*
nirodha: „megszűnés”. 1. A káros (→ *akusala*) tudatszintek és tudatállapotok megszüntetése. 2. Az elmélyedés (→ *jhāna*) utolsó fokozatát követő tetszhalott állapot, amelyben a légzés és a szívverés leáll és mindenféle érzékelés, észlelés, valamint az erre vonatkozó tudatosság is hiányzik.
nīvaraṇa: „akadály”. A szenvedéstől való megszabadulás és a meditációs gyakorlás hátráltatói: érzéki vágy, rosszakarát, lustaság, nyugtalanság, kétely.

ñāṇa: „tudás”. A nemtudás (→ *avijjā*) ellentéte, aminek birtokában elérhető a szenvedéstől való megszabadulás.
→ *paññā*
ñāṇadassana: „tudva-látás”. Olyannak látni a dolgokat, mint amilyenek. → *yathābhūtam*

ogha: „áradás”. A magatartásainkat és szemléletünket befolyásoló tényezők: érzékiség, léthez kötődés, téves nézet, nemtudás. → *āsava* → *yoga*

paccanīka: „ellentét”. 1. A Buddhánál két kijelentés nem kibékíthetetlen egymást tagadása, ellentéte. → *ujupaccanīka*. 2. A logikában tagadó kijelentés. → *paccanīya*
paccanīya: „tagadás”. A logikában a tagadás formulája. → *anuloma*
paccaya: „feltétel”. A Buddha függő keletkezéséről (→ *paṭicca-samuppāda*) szóló tanának általánosítása, a dolgok, jelenségek, események közötti függő viszonylatok kapcsolatrendszer, amely nem közvetlen ok-okozati hatás, hanem olyan körülmény, amely valaminek a megjelenéséhez, létezéséhez vezethet. A théraváda huszonnégy feltételt említ: 1. a gyökérok-feltétel, 2. a tárgy-feltétel, 3. az uralkodás-feltétel, 4. a szomszédosság-feltétel, 5. a közelség-feltétel, 6. az együttszületés-feltétel, 7. a kölcsönösség-feltétel, 8. a támasz-



feltétel, 9. a döntő támasz-feltétel, 10. a megelőzés-feltétel, 11. a következés-feltétel, 12. az ismétlődés-feltétel, 13. az okcselekvés-feltétel (*kamma*-feltétel), 14. a visszahatás-feltétel, 15. a táplálék-feltétel, 16. a képesség-feltétel, 17. az elmélyedés-feltétel, 18. az ösvény-feltétel, 19. a kapcsolódás-feltétel, 20. az elválasztás-feltétel, 21. az ittlét-feltétel, 22. a távollét-feltétel, 23. az eltűnés-feltétel, 24. az el nem tűnés-feltétel. → *paṭicca-samuppāda* → *parabhāva*

paccupaṭṭhāna: „megnyilatkozás, manifesztáció”. Az → *abhidhamma* definiálásának egyik mozzanata, amely egy elemzett dolog vagy jelenség megjelenési módját írja le. → *padaṭṭhāna* → *rasa* → *lakkhaṇa*

paccuppanna: „jelen”. A valóság egyetlen tényleges ideje. Háromféle lehet: 1. pillanatnyi → *khaṇa* 2. pillanatáramlások folytonossága → *santati* 3. élettartam → *addhāna*.

padaṭṭhāna: „közvetlen ok”. Az → *abhidhammāban* a definiálás egyik eleme, amely a vizsgált dolog vagy jelenség megjelenésének közvetlen előidézőjét nevezi meg. → *paccupaṭṭhāna* → *rasa* → *lakkhaṇa*

paññā: „bölcesség”. A dolgok valós természetének meglátása, a nemtudás (→ *avijjā*) megszüntetése. → *aññā* → *pariññā*

paññatti: „tudomás”. A dolgok, jelenségek számbavétele, leírása. Kétféle tudomás létezik, a jelölés és a jelentés szerinti. → *nāma-paññatti* → *attha-paññatti*

pāpanā: „következmény”. A logikában a következmény.

papañca: „kiterjesztés”. Az érzékelés folyamatában az a mozzanat, amikor a még meg nem világosodott emberek önmagukat vonatkoztatási pontnak tekintve az észleletet asszociációk sorával kiterjesztik, létrehozzák a kiterjesztésen alapuló tudati és testi énképzetet és a tárgyi világ, az érzékelt valóság észleleti számosságát. → *vipallāsa*

parabhāva: „mástermészet”. Feltétel, ami külső viszonyban van az okozattal, azaz az okozatot előidéző tényezők közül az egyik. → *sabhāva* → *paccaya* → *paṭiccasamuppāda*

paramāṇu: „atom”. Fizikai szemmel nem látható, állandótlan anyagi részecskék. A tér felosztásának legkisebb egysége.

→ *ākāsa* → *khaṇa*

paramattha: „magasabb értelem szerint”. A valóság, a világ filozófiai elemzésre épülő szemlélete. → *abhidhamma* → *sammūti* → *sacca*

pariccheda: „körülhatároló”. A formákat (→ *rūpa*) körülhatároló tér (→ *ākāsa*)

parikamma-nimitta: „előkészítő képzet”. Az elmélyedés (→ *jhāna*) során a meditáció tárgyát tökéletlenül utánzó belső mentális kép. → *uggaha-nimitta* → *paṭigaha-nimitta* → *nimitta* → *bhāvanā*

parikamma-samādhi: „előkészítő összpontosítás”. Az elmélyedés (→ *jhāna*) első szakasza. → *samādhi* → *bhāvanā*

pariññā: „teljes megértés”. A végső tudás (→ *aññā*) és a bölcsesség (→ *paññā*) szinonimája, a tudatlanság (→ *avijjā*) megszüntetése.

pariyatti: „megtanulás”. A tanszövegek szó szerinti megtanulása a Tan hitelességének biztosítására. → *paṭipatti* → *paṭivedha* → *byañjana*

pasāda: „érezkelőfelület”. Az érzékszervek érzékelő felülete.
paṭiccasamuppāda: „függő keletkezés”. 1. Általánosan a szenvedés és az újraszületések létforgatagának (→ *saṃsāra*) keletkezése, a dolgok, jelenségek, események egymást feltételezettségének kifejezése. 2. Konkrétabban legtöbbször a szenvedéshez vezető tizenkét láncszem: 1. nemtudás, 2. készletések, 3. érzékelési tudatoság, 4. név és forma, 5. az érzékelés alapjai, 6. az érzékelés, 7. érzés, 8. szomj, 9. ragaszkodás, 10. létesülés, 11. születés, 12. öregség és halál. → *paccaya* → *parabhāva*

paṭigha-nimitta: „képmás képzet”. Az elmélyedés (→ *jhāna*) során a meditáció tárgyát ideaként utánzó belső mentális kép. → *uggaha-nimitta* → *parikamma-nimitta* → *nimitta*

paṭipatti: „gyakorlás”. A Tan hitelességének gyakorlás útján történő fenntartása. → *paṭivedha* → *pariyatti* → *byañjana*

paṭisambhidā: „megkülönböztető tudás”. Négyféle megkülönböztető elemző tudás van: 1. a Tan jelentésének tudása, 2. a Tan tudása, 3. a Tant kifejtő köznyelv tudása, 4. az előző

három tudás felfogása, megértése.

paṭivedha: „áthatás”. A Tan hitelességének a megvalósítás, az áthatottság révén történő megőrzése. → *paṭipatti* → *pariyatti* → *byañjana*

pīti: öröm.

phala: „gyümölcs, okozat, következmény”. 1. A nemes emberek (→ *ariya puṅgala*) üdvös tetteinek okozati eredménye. 2. Az ok-okozat viszonyban az okozat. → *hetu*

phassa: „érezkelés”. Az érzékszervek pusztá ingerfelvétele, ami minden tudatállapotban jelen van. → *vedanā* → *saññā* → *saṅkhāra* → *viññāna* → *anumāna*

puggala: „személy”. Önálló, változatlan mivoltának a gondolata csak tévképzet.

puthujjana: „átlagember”. Minden nem-buddhista, akár világi vagy pap, és minden buddhista világi és szerzetes, aki még nem tért át (→ *gotrabhū*) a nemes emberek (→ *ariya puṅgala*) ösvényére, így még a tíz bilincs (→ *saṃyojana*) foglya.

puthutta-naya: „a sokféleség módszere”. A valóság elemeit (→ *dhamma*), okot és okozatot elkülönültnek, elválasztottnak tekintő szemlélet, amely az egyoldalúság elkerülése érdekében mindig együtt alkalmazandó az egység módszerével (→ *ekatta-naya*). → *santati* → *santāna*

rasa: „íz; funkció”. Az → *abhidhammikus* definiálás szerint egy dolog vagy jelenség funkcióját írja le. → *paccupaṭṭhāna* → *padaṭṭhāna* → *lakkhaṇa*

rūpa: „forma”. 1. A Buddhánál a testiség (→ *nāma-rūpa* → *khandha*); a látás tárgya (→ *āyatana* → *dhātu*); a mentális formák világa az elmélyedés (→ *jhāna*) első négy fokán. → *rūpāvacara* → *citta*. 2. Az → *abhidhammában* ezen jelentéseken túl a valóságelemek (→ *dhamma*) négy csoportja közül az egyik, a fizikai világ létezési módja. → *rūpāvacara*

rūpāvacara: „formai terület”. Az érzékiséget (→ *kāmvācara*) meghaladó létezési módok és az elmélyedés (→ *jhāna*) alsóbb szintjének tudatállapotai, amikor a tudat még belső fényeket, formákat tapasztal. → *arūpāvacara*

sabba: „egész”. A Buddhánál az érzékelés hat szerve és azok tárgyai által keletkező tapasztalási egész. → *āyatana*
sabhāva: „öntermészet”. Az → *abhidhammában* két fő jelentése van: 1. Eleinte úgy értelmezik, mint ami „ok”, belső, mástól nem függő kapcsolat az okozattal. 2. A valóságelemek tanában a → *dhammák* valóságosságát mindenekelőtt az mutatja, hogy mindegyik rendelkezik csak rá jellemző sajátossággal, öntermészettel, amit csak a filozófiai gondolkodás (→ *paramattha*) fogalmaz meg. → *parabhāva* → *salakkhaṇa*
sacca: „igazság”. 1. A Buddhánál általánosságban annak megmutatása, ahogyan a dolgok vannak (→ *yathābhūtaṇi*), konkrétan a Négy Nemes Igazság (→ *cattāri-ariya-saccāni*). Mindezzel szemben az egyéni vélemények abszolutizálása csak egymással szemben álló, vitatkozó, egyedi, részleges igazságokhoz (*pacceka-sacca*) vezet. 2. Az → *abhidhammában* e jelentéseken túl még megkülönböztetik, de nem állítják szembe, hanem egymást kiegészítőnek tekintik a mindennapi igazságot (*sammuti-sacca*) és a magasabb értelemben vett igazságot (*paramattha-sacca*).

saddhā: bizalom.

sakadāgāmi: „egyszer visszatérő”. A nemes emberek (→ *ariya puṅgala*) közül a második, aki a tíz bilincs közül (→ *saṃyojana*) az első háromtól megszabadult, ezen kívül csaknem teljesen megszabadult a következő kettőtől is, ezért már csak egyszer kell újraszületnie.

salakkhaṇa: „önjegy”. Az ismeretelméletben a valóságelemek (→ *dhamma*) csak rájuk jellemző egyedi tulajdonsága, ami érzékszervvel felfogható, érzékeléssel megismerhető. → *sāmāñña-lakkhaṇa* → *sabhāva* → *lakkhaṇa*

samādhī: „összpontosítás”. Az elmélyedés (→ *jhāna*) kezdetén a tudat figyelmének egy pontra rögzítése, ebben az értelemben az → *ekaggatā* szinonimája. → *parikamma-samādhī* → *upacāra-samādhī* → *appanā-samādhī*

sāmāñña-lakkhaṇa: „általános jegy”. Az ismeretelméletben a → *dhammáknak* azok a jellegzetességei, amelyek nem érzékszervi tapasztalással, hanem következtetés útján tudhatók,

ismerhetők meg. → *salakkhaṇa* → *anumāna* → *lakkhaṇa*
samaya: „feltétel; idő”. Az idő legáltalánosabb elnevezése, ami a dolgok, jelenségek, események feltételezettségére is utal. → *kāla*

sammappaddhāna: „igaz erőfeszítés”. A 37 megvilágosodáshoz tartozó (→ *bodhipakkhiya-dhammā*) és a Nemes Nyolc-rétű Ösvény (→ *ariya-atthaṅgika-magga*) közül az egyik. Négy igaz erőfeszítés létezik: a már meglévő rossz feladása, a még jelen nem levő rossz fel nem keltése, a még meg nem levő üdvös felkeltése, a már meglévő üdvös gyarapítása. → *sīla*
sammuti: „mindennapi”. A köznapi élet általános szemlélete. → *paramattha* → *sacca*

saṃsandanā: „ellenőrzés”. Ellenőrzés a logikai levezetésekben.

saṃsāra: „létforgatag”. Az újraszületések és a szenvedés (→ *dukkha*) mindaddig ismétlődő egymásra következősége, amíg a nemtudás (→ *avijjā*) megszüntetésével e láncolat végleg megszakad és a törekvő eléri a → *nibbānāt*.

saṃyojana: „bilincs”. Az újraszületések létforgatagához (→ *saṃsāra*) láncoló kötelékek, amelyekről a nemes emberek (→ *ariya puṅgala*) megszabadulnak. Öt alsóbb és öt felsőbb bilincs létezik: az én tévképzete, a kétely, a szabályokhoz és szertartásokhoz ragaszkodás, az érzéki vágy, a gyűlölködés, a formák iránti vágy, a formánélküli iránti vágy, a gőg, a nyugtalanság és a tudatlanság.

saṅkhāra: „késztetés”. 1. Az énképzetet alkotó öt halmaz (→ *khandha*) közül a negyedik, a formára, a hangra, a szagra, az ízre, a tapintásra és a tudat tartalmaira irányuló akarat, ezért az érzékelés folyamatában már → *kammikus* kötődést is kiváltó mozzanat. → *javana*. 2. A függő keletkezésben (→ *paṭiccasamuppāda*) a → *kammikus* képzőerő, mely testi, szóbeli és gondolati üdvös vagy káros késztetéseket hoz létre, ezért a létforgatag (→ *saṃsāra*) és a szenvedés (→ *dukkha*) világához köt. 3. Testi, szóbeli és gondolati működési „készség”, mint például a be- és kilégzés, a gondolatok szóbeli kifejezése vagy az érzés, az észlelés. 4. Passzív értelemben

a keletkezésnek és elmúlásnak kitett, illetve más dolgok lététől függő „késztetett” valóság, vagyis a létforgatag. → *saṅkhata*

saṅkhata: „késztetett”. 1. A valóság-elemek (→ *dhamma*) egymástól függő létezése, állandótlanságuk, önmagátlanságuk és elégtelenségük. → *saṅkhāra* → *asaṅkhata*. 2. A valóság-elemek közül a tudatállapotok (→ *citta*) szándékolttsága, akaratlagossága. → *asaṅkhata*

santāna: „folyamatosság”. A tudat fenntartott működési készsége. → *bhavaṅga* → *santati* → *ekatta-naya* → *puṭhutta-naya*
santati: „folytonosság”. A valóság-elemek (→ *dhamma*) pillanatnyi változásaiból összeálló sorozat, amely a tudat esetében annak passzív működési készségét újra meg újra aktivitásra ösztönözve a tudatműködés folyamatosságának benyomását kelti. → *santāna* → *puṭhutta-naya* → *ekatta-naya*

saññā: „észlelés”. Az érzékelés folyamatában a pusztán ingerfelvételen (→ *phassa*) és az általa keletkező pozitív, negatív vagy semleges érzésen (→ *vedanā*) túl már az érzékelt dolog minőségeit (például szín) is felismerő mozzanat. Minden tudatállapotban jelen van, a személyiséget alkotó öt halmaz (→ *khandha*) egyike.

sati: „emlékezés; éberség”. 1. Emlékezés; 2. Éberség, az éppen jelenlevő dolgok és események emlékezetben tartása, éber figyelme. → *satipaṭṭhāna*

satipaṭṭhāna: „az éberség készenléte”. Az éppen jelenlevő testi adottságok, érzések, tudatállapotok, tudattartalmak, testhelyzetek és élethelyzetek éber figyelemmel történő tudatosítása, ami által azok olyannak láthatók, mint amilyenek (→ *yathābhūtaṇi*), így a belátással (→ *vipassanā*) elérhető a szenvedéstől való megszabadulás.

sikkhāpada: „gyakorlási út”. Minden buddhista törekvő számára öt erkölcsi előírás érvényes, a szerzetesek és szerzetesnők ezeken kívül még ötöt tartanak be. A gyakorlási út előírásai a következők: Tartózkodás az élőlények megölésétől, a nem adott elvételétől, a tisztátalan szexuális élettől, a hamis beszédétől, a szeszitaloktól, a nem megfelelő időben (dél

után) étkezéstől, a tánc-ének-zene és mutatóványok megtekintésétől, az ékszerek hordásától és szépítkezéstől, a magas és széles fekhelyektől, az arany és ezüst elfogadásától. → *sīla sīla*: „erkölcs”. Megkülönböztetik a természetes (*pakati*) és az előírt (*paññatti*) erkölcsöt, valamint a megtevés (*cāritta*) és az elkerülés (*vāritta*) magatartásait. → *sammappaddhāna* → *sikkhā-pada*

sotāpanna: „folyamba lépett”. A négy nemes ember (→ *ariya puggala*) közül az első, aki már a szenvedéstől való megszabadulás útjára lépett, és a tíz bilincsből (→ *sanyojana*) az első hármat szétörte.

sukha: „boldogság”. Az érzések (→ *vedanā*) közül az egyik, az elmélyedés (→ *jhāna*) alsóbb fokain a tudattartalmak egyike.

takka: „érvelés”. Öncélú, téves logikai fejtegetés. → *atakkāvacara* → *dhammataakka*

taṅhā: „szomj”. A szenvedés (→ *dukkha*) létforgatagához (→ *saṃsāra*) kötődés egyik alapja. Főbb típusai: az érzéki szomj, a létszomj és a nem-létezés szomja.

thapanā: „előzmény”. A logikában a premissza. → *pāpanā* → *niggama* → *niggaha*

tilakkhaṇa: „három ismertetőjegy”. A valóság tényleges mivoltának három tulajdonsága: önmagátlan (→ *anattā*), állandótlan (→ *anicca*) és elégtelen-szenvedés (→ *dukkha*).

uggaha-nimitta: „felfogott képzet”. A meditáció tárgyainak az érzékszervi észleléshez hasonló felfogott képzete. → *paṭigha-nimitta* → *parikamma-nimitta* → *nimitta*

ujjuvipaccanīka: „ellentmondás”. A Buddhánál két egymással összeegyeztethetetlen kijelentés. → *paccanīka*

upacāra-samādhī: „közelítő összpontosítás”. Az elmélyedés (→ *jhāna*) bevezető szakaszának, az összpontosításnak (→ *samādhī*) egy fázisa. → *bhāvanā*

upekkhā: „1. semleges érzés; 2. egykedvűség”. 1. A három érzés (→ *vedanā*) közül az egyik. 2. A meditáció és egyáltalában a gyakorlás révén megvalósuló részrehajlás nélküli

szemlélet és magatartás, ami minden lény iránt egyformán tanúsít szerető jóságot, együttérzést, együttörvendést. → *appamaññā*

vedanā: „érzés”. Az érzékelési folyamat során keletkező kellemes, kellemetlen vagy semleges benyomás, a személyiség tévképzetét alkotó második halmaz (→ *khandā*).

vibhaṅga: elemzés.

vicāra: „gondolati megtartás”. Az elmélyedés (→ *jhāna*) első szintjének egyik tudattartalama.

vijjamāna: „létező”. A filozófiai gondolkodás szerint valóságos (→ *dhamma*). → *paramattha* → *attha-paññatti*

vimutti: megszabadulás.

viññāṇa: „tudatosság”. A tudat többnyire passzív, reflektáló, készletésekből (→ *saṅkhāra*) → *kammāból* vagy érzékszervi észlelésből származó hatásokat hordozó funkciója. → *khandha* → *dhātu* → *āyatana* → *citta* → *manas*

vipāka: „visszahatás”. Az ok-okozati cselekvés (→ *kamma*) üdvös (→ *kusala*) vagy káros (→ *akusala*) hatása.

vipallāsa: „torzulás”. Az észlelés (→ *saññā*), a gondolkodás (→ *citta*) és a nézet (→ *diṭṭhi*) tapasztalási módjaiban a vágy, a harag és a zavarodottság hatására fellépő torzulások: a mulandó állandónak tartása, a szenvedés boldogságnak vélelése, az önmagátlan önmagamnak gondolása, az undorító vonzóknak találása. → *papañca*

vipassanā: „belátás”. Meditációs eljárás, amelynek során a valóság igaz természetének, a három ismertetőjegynek (→ *tilakkhaṇa*) a megértésével elérhető a megvilágosodás.

visuddhi: tisztaság.

vitakka: „gondolati megragadás”. Az elmélyedés (→ *jhāna*) első szintjének egyik tudattartalma.

voḥāra: köznapi.

yathābhūtaṃ: „amint az van”. Ahogy a dolgok vannak, vagyis három ismertetőjeggyel rendelkeznek (→ *tilakkhaṇa*).

yoga: „kötélék”. Négy kötélék létezik: az érzéki kötéléke,

a létezés köteléke, a téves nézetek köteléke, a tudatlanság köteléke. → *āsava* → *ogha*
yoniso manasikāra: „alapos figyelem; ésszerű meggondolás”.
 A már megvilágosodottak beállítódása, amivel elkerülük, hogy az érzékelés során torzulás (→ *vipallāsa*) és kiterjesztés (→ *papañca*) keletkezzen.

Magyar-páli szószeret

akadály	<i>nīvaraṇa</i>
alap	<i>āyatana</i>
alapos figyelem	<i>yoniso manasikāra</i>
alkat	<i>carita</i>
állandótlanság	<i>anicca</i>
általános jegy	<i>sāmāñña-lakkhaṇa</i>
amint az van	<i>yathābhūtaṃ</i>
áradás	<i>ogha</i>
áthatás	<i>paṭivedha</i>
átlagember	<i>puṭhujjana</i>
atom	<i>paramāṇu</i>
áttérő	<i>gotrabhū</i>
belátás	<i>vipassanā</i>
bilincs	<i>saṃyojana</i>
bizalom	<i>saddhā</i>
boldogság	<i>sukha</i>
bölcsesség	<i>pañña</i>
cáfolat	<i>niggaha</i>
cél	<i>attha</i>
cselekedet	<i>kamma</i>
a cselekvés képzete	<i>kamma-nimitta</i>
csomók	<i>gantha</i>
csoport	<i>kalāpa</i>
éberség	<i>sati</i>
az éberség készenléte	<i>satipaṭṭhāna</i>
egész	<i>sabba</i>
egyhegyűség	<i>ekaggatā</i>
egykedvűség	<i>upekkhā</i>
az egység módszere	<i>ekatta-naya</i>
egyszer visszatérő	<i>sakadāgāmī</i>
elemzés	<i>vibhaṅga</i>
élettartam	<i>addhāna</i>
ellenőrzés	<i>saṃsandanā</i>
ellentét	<i>paccanīka</i>

ellentmondás	ujjuvipaccanīka
elme	manas
elme-alap	manāyatana
elmélyedés	jhāna
elme-tartomány	manodhātu
az elme-tudatosság tartománya	manoviññāṇa-dhātu
előkészítő képzet	parikamma-nimitta
előkészítő összpontosítás	parikamma-samādhī
előzmény	ṭhapanā
emlékezés	sati
erkölcs	sīla
erő	bala
értelem, jelentés	attha
érvelés	takka
érvelésen túli terület	atakkāvacara
érzékelés	phassa
érzékelőfelület	pasāda
érzéki	kāma
érzéki terület	kāmāvacara
érzés	vedanā
észlelés	saññā
ésszerű meggondolás	yoniso manasikāra
ésszerűtlen meggondolás	ayonoso manasikāra
felfigyelés	āvajjana
felfogott képzet	uggaha-nimitta
felsőbb tan	abhidhamma
felsőbb tudás	abhiññā
feltétel	paccaya
feltétel, idő	samaya
felületes figyelem	ayoniso manasikāra
figyelem	manasikāra
a fogalmi jelentés tudomása	attha-paññatti
folyamatosság	santāna
folyamba lépett	sotāpanna
folytonosság	santati
forma	rūpa

formai terület	rūpāvacara
formanélküli	arūpa
formanélküli terület	arūpāvacara
funkció	rasa
függő keletkezés	paṭiccasamuppāda
gondolati megragadás	vitakka
gondolati megtartás	vicāra
gondolkodás, tudat	citta
gyakorlás	paṭipatti
gyakorlási út	sikkhāpada
gyökérok	hetu
gyűlöletmentesség	adosa
gyűlölködés	dosa
gyümölcs, okozat, következmény	phala
hajlam	anusaya
halmaz	khandha
három ismertetőjegy	tiakkhaṇa
hatalmi eszköz	iddhi-pāda
idő	kāla, samaya
időhöz nem kötött	akālika
időmentes	kālavimutta
időtartam	addhāna
igaz erőfeszítés	sammappaddhāna
igazság	sacca
illeszkedő	anuloma
indíttatás	javana
ismertetőjegy	lakkhaṇa
íz; funkció	rasa
jelen	paccuppanna
kapu	dvāra
káros	akusala
káros befolyás	āsava
képesség	indriya
képmás képzet	paṭighā-nimitta
képzet	nimitta

késztetés	saṅkhāra
késztetett	saṅkhata
kezdetnélküliség	anamatagga
kialvás	nibbāna
kibontakoztatás	bhāvanā
kiterjesztés	papañca
kommentár	aṭṭhakathā
körülhatároló	pariccheda
kötélék	yoga
következmény	pāpanā
következtetés	anumāna
következtetés	niggama
közelítő összpontosítás	upacāra-samādhi
köznap	voḥāra
közvetlen ok	padaṭṭhāna
látás	dassana
a létállomás képze	gati-nimitta
létező	vijjamāna
létfolyam	bhavaṅga
létforgatag	saṃsāra
lista	mātikā
magasabb értelem szerint	paramattha
mástermészet	parabhāva
meghatározatlan	abyākata
megkülönböztető tudás	paṭisambhidā
megnyilatkozás, manifesztáció	paccupaṭṭhāna
megszabadulás	vimutti
megszűnés	nirodha
megtanulás	pariyatti
megválaszolatlan (kérdések)	abyākata
a megvilágosodás tényezői	bojjhaṅga
a megvilágosodáshoz tartozók	bodhipakkhiya-dhammā
Méltó	arahat
mérhetetlenek	appamaññā
mindennapi	sammuti
módszer	naya

mohóság	lobha
mohóságtól való mentesség	alobha
működés	icca
működtető	kiriya
Négy Nemes Igazság	cattāri-ariya-saccāni
nemes ember	ariya puggala
Nemes Nyolckrétű Ösvény	ariya-aṭṭhaṅgika-magga
nem késztetett	asaṅkhata
nem létező	avijjamāna
nemtudás	avijjā
név	nāma
név és forma	nāma-rūpa
ok	hetu
okozat	phala
önjegy	salakkhaṇa
önmagam tana	attavāda
önmagátlan	anattā
öntermészet	sabhāva
öröm	pīti
összkép	kasiṇa
összpontosítás	samādhi
pillanat	khaṇa
semleges érzés	upekkhā
sokféleség módszere	puṭhutta-naya
szavak	byañjana
személy	puggala
szenvedés, elégtelenség	dukkha
szív-alapzat	hadaya-vatthu
szomj	taṇhā
tagadás	paccanīya
Tan	dhamma
a Tan érvelő kifejtése	dhamma-takka
tanhirdető	bhāṇaka
tartam, időtartam	addhāna
tartomány	dhātu
teljes megértés	pariññā

teljes összpontosítás	appanā-samādhi
tér	ākāsa
téves nézet	ditṭhi
tisztaság	visuddhi
torzulás	vipallāsa
tudás	ñāṇa
tudatlanság	avijjā
tudatosság	viññāṇa
tudattartalom-alap	dhammāyatana
tudattartalom-tartomány	dhamma-dhātu
tudattényező	cetasika
tudomás	paññatti
tudva-látás	ñāṇadassana
üdvös	kusala
való, valóság	dhamma
végző tudás	aññā
világfeletti	lokuttara
vissza nem térő	anāgāmi
visszahatás	vipāka
zavarodottság	moha
zavarodottságtól való mentesség	amoha

A valóságélemek (dhammā) felsorolása

I. A tudatállapotok (citta)

A) A 89 tudatállapot osztályozásának szerkezete

A VILÁGI TUDATÁLLAPOTOK (81):

Az érzéki terület tudatállapotai (54)

Káros tudatállapotok [12]

Mohóság gyökerű tudatállapotok

Gyűlölködés gyökerű tudatállapotok

Zavarodottság gyökerű tudatállapotok

Gyökérok nélküli tudatállapotok [18]

Káros visszahatás tudatállapotai

Üdvös visszahatás tudatállapotai

Gyökérok nélküli működtető tudatállapotok

Az érzéki terület szép tudatállapotai [24]

Az érzéki terület szép tudatállapotai

Az érzéki terület visszahatás tudatállapotai

Az érzéki terület működtető tudatállapotai

A formai terület tudatállapotai (15)

A formai terület üdvös tudatállapotai

A formai terület visszahatás tudatállapotai

A formai terület működtető tudatállapotai

A formanélküli terület tudatállapotai (12)

A formanélküli terület üdvös tudatállapotai

A formanélküli terület visszahatás tudatállapotai

A formanélküli terület működtető tudatállapotai

A VILÁGFELETTI TUDATÁLLAPOTOK (8):

A világleletti üdvös tudatállapotok [4]

A folyamba lépés ösvényének tudatállapota

Az egyszer visszatérés ösvényének tudatállapota

A vissza nem térés ösvényének tudatállapota

A Méltóság ösvényének tudatállapota

A világleletti visszahatás tudatállapotai [4]

A folyamba lépés gyümölcsének tudatállapota

Az egyszer visszatérés gyümölcsének tudatállapota

A vissza nem térés gyümölcsének tudatállapota

A Méltóság gyümölcsének tudatállapota

B) A 89 tudatállapot felsorolása

VILÁGI TUDATÁLLAPOTOK

Az érzéki terület (*kāmāvacara*) tudatállapotai

A káros (akusala) tudatállapotok

1.§ A mohóság (*lobha*) gyökerű tudatállapotok:

1. A kellemes érzéssel együttjáró, téves nézethez kapcsolódó, késztetésnélküli tudatállapot.
2. A kellemes érzéssel együttjáró, téves nézethez kapcsolódó, késztetéssel kísért tudatállapot.
3. A kellemes érzéssel együttjáró, téves nézettől elválasztott, késztetésnélküli tudatállapot.
4. A kellemes érzéssel együttjáró, téves nézettől elválasztott, késztetéssel kísért tudatállapot.
5. A semleges érzéssel együttjáró, téves nézethez kapcsolódó, késztetésnélküli tudatállapot.
6. A semleges érzéssel együttjáró, téves nézethez kapcsolódó, késztetéssel kísért tudatállapot.
7. A semleges érzéssel együttjáró, téves nézettől elválasztott, késztetésnélküli tudatállapot.
8. A semleges érzéssel együttjáró, téves nézettől elválasztott, késztetéssel kísért tudatállapot.

2.§ A gyűlölködés (*dosa*) gyökerű tudatállapotok:

9. A kellemetlen érzéssel együttjáró, ellenszenvhez kapcsolódó, késztetésnélküli tudatállapot.
10. A kellemetlen érzéssel együttjáró, ellenszenvhez kapcsolódó, késztetéssel kísért tudatállapot.

3.§ A zavarodottság (*moha*) gyökerű tudatállapotok:

11. A semleges érzéssel együttjáró, kételyhez kapcsolódó tudatállapot.
12. A semleges érzéssel együttjáró, nyugtalansághoz kapcsolódó tudatállapot.

A gyökérok nélküli (ahetuka) tudatállapotok

4.§ A káros visszahatás (*akusala-vipāka*) tudatállapotai:

13. A semleges érzéssel együttjáró látás-tudatosság.
14. A semleges érzéssel együttjáró hallás-tudatosság.
15. A semleges érzéssel együttjáró szaglász-tudatosság.
16. A semleges érzéssel együttjáró ízlelés-tudatosság.
17. A szenvedéssel együttjáró test-tudatosság.
18. A semleges érzéssel együttjáró befogadás tudatállapot.
19. A semleges érzéssel együttjáró vizsgálás tudatállapot.

5.§ Az üdvös visszahatás (*kusala-vipāka*) gyökérok nélküli tudatállapotai:

20. A semleges érzéssel együttjáró látás-tudatosság.
21. A semleges érzéssel együttjáró hallás-tudatosság.
22. A semleges érzéssel együttjáró szaglász-tudatosság.
23. A semleges érzéssel együttjáró ízlelés-tudatosság.
24. A boldogsággal együttjáró test-tudatosság.
25. A semleges érzéssel együttjáró befogadás tudatállapot.
26. A kellemes érzéssel együttjáró vizsgálás tudatállapot.
27. A semleges érzéssel együttjáró vizsgálás tudatállapot.

6.§ A gyökérok nélküli működtető (*kiriya*) tudatállapotok:

28. A semleges érzéssel együttjáró, öt kapun át felfigyelő tudatállapot.
29. Az elme-kapun át felfigyelő tudatállapot.
30. A kellemes érzéssel együttjáró mosolyt teremtő tudatállapot.

Az érzéki terület szép (sobhana) tudatállapotai

7.§ Az érzéki terület üdvös (*kusala*) tudatállapotai:

31. A kellemes érzéssel együttjáró, tudáshoz kapcsolódó, késztetés nélküli tudatállapot.

32. A kellemes érzéssel együttjáró, tudáshoz kapcsolódó, késztetéssel kísért tudatállapot.
33. A kellemes érzéssel együttjáró, tudástól elválasztott, késztetés nélküli tudatállapot.
34. A kellemes érzéssel együttjáró, tudástól elválasztott, késztetéssel kísért tudatállapot.
35. A semleges érzéssel együttjáró, tudáshoz kapcsolódó, késztetés nélküli tudatállapot.
36. A semleges érzéssel együttjáró, tudáshoz kapcsolódó, késztetéssel kísért tudatállapot.
37. A semleges érzéssel együttjáró, tudástól elválasztott, késztetés nélküli tudatállapot.
38. A semleges érzéssel együttjáró, tudástól elválasztott, késztetéssel kísért tudatállapot.

8.§ Az érzéki terület visszahatás (*vipāka*) tudatállapotai:

39. A kellemes érzéssel együttjáró, tudáshoz kapcsolódó, késztetés nélküli tudatállapot.
40. A kellemes érzéssel együttjáró, tudáshoz kapcsolódó, késztetéssel kísért tudatállapot.
41. A kellemes érzéssel együttjáró, tudástól elválasztott, késztetés nélküli tudatállapot.
42. A kellemes érzéssel együttjáró, tudástól elválasztott, késztetéssel kísért tudatállapot.
43. A semleges érzéssel együttjáró, tudáshoz kapcsolódó, késztetés nélküli tudatállapot.
44. A semleges érzéssel együttjáró, tudáshoz kapcsolódó, késztetéssel kísért tudatállapot.
45. A semleges érzéssel együttjáró, tudástól elválasztott, késztetés nélküli tudatállapot.
46. A semleges érzéssel együttjáró, tudástól elválasztott, késztetéssel kísért tudatállapot.

9.§ Az érzéki terület működtető (*kiriya*) tudatállapotai:

47. A kellemes érzéssel együttjáró, tudáshoz kapcsolódó, késztetés nélküli tudatállapot.

48. A kellemes érzéssel együttjáró, tudáshoz kapcsolódó, késztetéssel kísért tudatállapot.
49. A kellemes érzéssel együttjáró, tudástól elválasztott, késztetésnélküli tudatállapot.
50. A kellemes érzéssel együttjáró, tudástól elválasztott, késztetéssel kísért tudatállapot.
51. A semleges érzéssel együttjáró, tudáshoz kapcsolódó, késztetésnélküli tudatállapot.
52. A semleges érzéssel együttjáró, tudáshoz kapcsolódó, késztetéssel kísért tudatállapot.
53. A semleges érzéssel együttjáró, tudástól elválasztott, késztetésnélküli tudatállapot.
54. A semleges érzéssel együttjáró, tudástól elválasztott, késztetéssel kísért tudatállapot.

A formai terület (*rūpāvacara*) tudatállapotai

10.§ A formai terület üdvös (*kusala*) tudatállapotai:

55. A gondolati megragadás, a gondolati megtartás, az öröm, a boldogság és az egyhegyűség – együttesen az első elmélyedés üdvös tudatállapota.
56. A gondolati megtartás, az öröm, a boldogság és az egyhegyűség – együttesen a második elmélyedés üdvös tudatállapota.
57. Az öröm, a boldogság és az egyhegyűség – együttesen a harmadik elmélyedés üdvös tudatállapota.
58. A boldogság és az egyhegyűség – együttesen a negyedik elmélyedés üdvös tudatállapota.
59. Az egykedvűség és az egyhegyűség – együttesen az ötödik elmélyedés üdvös tudatállapota.

11.§ A formai terület visszahatás (*vipāka*) tudatállapotai:

60. A gondolati megragadás, a gondolati megtartás, az öröm, a boldogság és az egyhegyűség – együttesen az első elmélyedés visszahatás tudatállapota.
61. A gondolati megtartás, az öröm, a boldogság és az

egyhegyűség – együttesen a második elmélyedés visszahatás tudatállapota.

62. Az öröm, a boldogság és az egyhegyűség – együttesen a harmadik elmélyedés visszahatás tudatállapota.
63. A boldogság és az egyhegyűség – együttesen a negyedik elmélyedés visszahatás tudatállapota.
64. Az egykedvűség és az egyhegyűség – együttesen az ötödik elmélyedés visszahatás tudatállapota.

12.§ A formai terület működtető (*kiriya*) tudatállapotai:

65. A gondolati megragadás, a gondolati megtartás, az öröm, a boldogság és az egyhegyűség – együttesen az első elmélyedés működtető tudatállapota.
66. A gondolati megtartás, az öröm, a boldogság és az egyhegyűség – együttesen a második elmélyedés működtető tudatállapota.
67. Az öröm, a boldogság és az egyhegyűség – együttesen a harmadik elmélyedés működtető tudatállapota.
68. A boldogság és az egyhegyűség – együttesen a negyedik elmélyedés működtető tudatállapota.
69. Az egykedvűség és az egyhegyűség – együttesen az ötödik elmélyedés működtető tudatállapota.

A formanélküli terület (*arūpāvacara*) tudatállapotai

13.§ A formanélküli terület üdvös (*kusala*) tudatállapotai:

70. A végtelen tér alapjának üdvös tudatállapota.
71. A végtelen tudatosság alapjának üdvös tudatállapota.
72. A semmilyeniség alapjának üdvös tudatállapota.
73. A sem észlelés, sem nem észlelés alapjának üdvös tudatállapota.

14.§ A formanélküli terület visszahatás (*vipāka*) tudatállapotai:

74. A végtelen tér alapjának visszahatás tudatállapota.
75. A végtelen tudatosság alapjának visszahatás tudatállapota.

76. A semmilyenység alapjának visszahatás tudatállapota.
77. A sem észlelés, sem nem észlelés alapjának visszahatás tudatállapota.

- 15.§ A formanélküli terület működtető (*kiriya*) tudatállapota:
78. A végtelen tér alapjának működtető tudatállapota.
79. A végtelen tudatosság alapjának működtető tudatállapota.
80. A semmilyenység alapjának működtető tudatállapota.
81. A sem észlelés, sem nem észlelés alapjának működtető tudatállapota.

A VILÁGFELETTI TUDATÁLLAPOTOK (A NEMES EMBEREK TUDATÁLLAPOTAI)

- 16.§ A világfeletti üdvös (*kusala*) tudatállapotok:
82. A folyamba lépés ösvényének tudatállapota.
83. Az egyszer visszatérés ösvényének tudatállapota.
84. A vissza nem térés ösvényének tudatállapota.
85. A Méltóság ösvényének tudatállapota.
- 17.§ A világfeletti visszahatás (*vipāka*) tudatállapota:
86. A folyamba lépés gyümölcsének tudatállapota.
87. Az egyszer visszatérés gyümölcsének tudatállapota.
88. A vissza nem térés gyümölcsének tudatállapota.
89. A Méltóság gyümölcsének tudatállapota.

A százhuszonegy tudatállapot

A nyolcvankilenc tudatállapot helyett gyakran 121-et említenek. Ez esetben a 81 világi tudatállapothoz nem 8 világfeletti tudatállapotot számítanak hozzá, hanem 40-et, ami abból adódhat, hogy a 8 világfeletti tudatállapot mindegyikét 5–5 meditációs fokozatnak tekintik a formai tudatállapotoknak megfelelően (az 55–59. tudatállapotokat véve alapul).

II. A tudattényezők (cetasika)

A KÁROS ÉS ÜDVÖS TUDATÁLLAPOTOKBAN KÖZÖS TUDATTÉNYEZŐK

1.§ A minden tudatállapotban fennmaradók:

1. Az érzékelés.
2. Az érzés.
3. Az észlelés.
4. Az akarat.
5. Az egyhegyűség.
6. Az életképesség.
7. A figyelem.

2.§ Az alkalmilag egyes káros vagy üdvös tudatállapotokban megtalálhatók:

8. A gondolati megragadás.
9. A gondolati megtartás.
10. A döntés.
11. A tetterő.
12. Az öröm.
13. A szándék.

A KÁROS TUDATTÉNYEZŐK

3.§ A káros tudattényezők:

14. A zavarodottság.
15. A szégyentelenség.
16. A lelkiismeretlenség.
17. A nyugtalanság.
18. A mohóság.
19. A téves nézet.
20. Az önteltség.
21. A gyűlölködés.
22. Az irigység.
23. A kapzsiság.

- 24. Az aggodalom.
- 25. A lustaság.
- 26. A tompultság.
- 27. A kétely.

A SZÉP TUDATTÉNYEZŐK

4.§ A szép fennmaradók:

- 28. A bizalom.
- 29. Az éberség.
- 30. A szégyenérzet.
- 31. A lelkiismeretesség.
- 32. A mohóságtól való mentesség.
- 33. A gyűlöletmentesség.
- 34. Az egyensúlytartás.
- 35. A test megnyugvása.
- 36. A tudat megnyugvása.
- 37. A test könnyűsége.
- 38. A tudat könnyűsége.
- 39. A test hajlékonysága.
- 40. A tudat hajlékonysága.
- 41. A test kezelhetősége.
- 42. A tudat kezelhetősége.
- 43. A test jártassága.
- 44. A tudat jártassága.
- 45. A test egyenessége.
- 46. A tudat egyenessége.

5.§ Az elhagyások:

- 47. Az igaz szó.
- 48. Az igaz tett.
- 49. Az igaz megélhetés.

6.§ A mérhetetlenek:

- 50. Az együttérzés.
- 51. Az együttörvendés.

7.§ A zavarodottságtól való mentesség:

- 52. A bölcsesség.

III. A formák (rūpa)

1.§ Az alapelem formái:

- 1. A föld elem-tartomány.
- 2. A víz elem-tartomány.
- 3. A tűz elem-tartomány.
- 4. A levegő elem-tartomány.

2.§ Az érzékelő formák:

- 5. A szem.
- 6. A fül.
- 7. Az orr.
- 8. A nyelv.
- 9. A test.

3.§ A dologi formák:

- 10. A (szín és) forma.
- 11. A hang.
- 12. A szag.
- 13. Az íz.
- 14. A vizet kivéve a többi három alapelemből álló tapintható forma.

4.§ A természeti formák:

- 15. A nő.
- 16. A férfi.

5.§ A szív forma:

- 17. A szív-alapzat.

6.§ Az élet formája:

- 18. Az életképesség.

7.§ A táplálék formája:

19. A szilárd táplálék.

8.§ A határolás formája:

20. A tér elem-tartománya.

9.§ A tudatás formái:

21. A testi tudatás és a szóbeli tudatás.

10.§ A változás formái:

22. A forma könnyűsége

23. A forma hajlékonysága

24. A forma kezelhetősége és a két tudatás.

11.§ Az ismertetőjegy formái:

25. A forma keletkezése.

26. A forma folytonossága.

27. A forma romlása.

28. A forma állandótlansága.

IV. A kialakulás (nibbāna)

Az egyetlen nem készített valóságalelem (*asaṅkhata dhamma*).

A kozmológiai rend

I. Az érzéki terület

A TÉVÚT

1. az alvilág
2. az állatvilág
3. az eltávozottak
4. a titánok

A JÓ LÉTÁLLOMÁSOK

5. az emberek
6. az istenek:
 - a négy nagy király
 - a harminchármak
 - a jámák
 - az elégedettek
 - a teremtésüknek örvendőik
 - a mások teremtése felett rendelkezők

II. A formai terület (a formai terület istenei)

- az első elmélyedés síkján
- a Brahmát kísérők
 - a Brahmá miniszterei
 - a nagy Brahmá

a második elmélyedés síkján

a csekély fényűek
a mérhetetlen fényűek
a sugárzó fényűek

a harmadik elmélyedés síkján

a csekély ragyogásúak
a mérhetetlen ragyogásúak
a sötétséget beragyogók

a negyedik elmélyedés síkján

a bőséges gyümölcsűek
a nem észlelő lények
az *Ötféle Tiszta Föld*:
a fárdáságnélküliek
a kínnélküliek
a gyönyörűek
a világosan látók
a felsőbbek

III. A formanélküli terület

a végtelen tér alapja
a végtelen tudatosság alapja
a semmilyenség alapja
a sem észlelés, sem nem észlelés alapja

A szövegben előforduló páli és szanszkrit szavak magyar kiejtése

Személynevek

Anagārika Govinda (Anagārika Góvinda)
Ānanda (Ánanda)
Anuruddha (Anuruddha)
Ariyaratne (Arijaratne)
Ariyavaṃsa (Arijavamsza)
Aśoka (Asóka)
Aśvaghoṣa (Asvaghósa)
Bandhuśrī (Bandhusrí)
Bhaddaji (Bhaddadzsi)
Bhaddanāma (Bhaddanáma)
Bhaddasāla (Bhaddaszála)
Bodhi Bhikkhu (Bódhi Bhikkhu)
Brahmā (Brahmá)
Buddha (Buddha)
Buddhadeva (Buddhadéva)
Buddhaghosa (Buddhaghósa)
Buddhanāga (Buddhanága)
Candrakīrti (Csandrakírti)
Chappaṭa (Cshappata)
Cittrabhāna (Csitrabhána)
Citta (Csitta)
Dāsaka (Dászaka)
Devaśarman (Dévasarman)
Dhammadinnā (Dhammadinná)
Dhammānanda Kosambi (Dhammánanda Kószambi)
Dhammapāla (Dhammapála)
Dhammika (Dhammika)

Dhammiya (Dhammija)
Dharmagupta (Dharmagupta)
Dharmakīrti (Dharmakīrti)
Dharmapāla (Dharmapāla)
Dharmaśrī (Dharmasrī)
Dharmatrāta (Dharmatrāta)
Dignāga (Dignāga)
Gandhi, Mahātma (Gandhi, Mahātma)
Ghoṣaka (Ghósaka)
Guṇamati (Gunamati)
Hsuan-tsang (Hszüan-cang)
Iddhiya (Iddhija)
Jina (Dzsina)
Jinaputra (Dzsinaputra)
Jñānacandra (Dnyánacsandra)
Kaṇiṣka (Kaniska)
Kāśyapa (Kásjapa)
Kātyāyanīputra (Kátjājanīputra)
Khema (Khéma)
Kosiyaputta (Kószijaputta)
Kumāralāta (Kumáraláta)
Mahābodhi (Mahábódhi)
Mahākaccāyana (Mahákaccsájana)
Mahākassapa (Mahákasszapa)
Mahākaṣṭhila (Mahákausthila)
Mahānāma (Mahánáma)
Mahāvira (Mahávira)
Mahinda (Mahinda)
Makkhāli Gosāla (Makkhāli Gószála)
Maudgalyāyana (Maudgaljájana)
Medhānkara (Médhankara)
Milinda (Milinda)
Moggaliputta Tissa (Moggaliputta Tissza)
Nāgārjuna (Nágárdzsuna)
Nāgasena (Nágaszéna)

Nanda (Nanda)
Nārada Mahāthera (Nārada Maháthéra)
Nigaṇṭha Nātaputta (Nigantha Nátaputta)
Nyāṇaponika Mahāthera (Njānapónika Maháthéra)
Nyāṇatiloka Mahāthera (Njānatilóka Maháthéra)
Ñāṇamoli (Nyánamóli)
Pāṇini (Pánini)
Piyadassī (Pijadasszi)
Piyajāli (Pijadzsáli)
Piyapāla (Pijapāla)
Pūrṇa (Púrna)
Revata (Révata)
Saddhammajotipāla (Szaddhammadzsótípála)
Sambala (Szambala)
Sandeha (Szandéha)
Saṅghabhadra (Szanghabhadra)
Saṅjaya Belaṭṭhiputta (Szanydzsaja Bélatthiputta)
Sāriputta (Száriputta)
Sayadaw, Ledi (Szajadav, Lédi)
Sayadaw, Vimala (Szajadav, Vimala)
Shwe Zan Aung (Sve Zan Aung)
Siggava (Sziggava)
Sitapāṇi (Szitapáni)
Sobhita (Szóbhita)
Sonaka (Szónaka)
Sthiramati (Sztthiramati)
Suddhacandra (Szuddhacsandra)
Sumaṅgala (Szumangala)
Upāli (Upáli)
Upasena (Upaszéna)
Uttiya (Uttija)
Vacchagotta (Vaccshagotta)
Vācissara (Vácsisszara)
Vasumitra (Vaszumitra)

Vātsiputra (Vátsziputra)
Vimalabuddhi (Vimalabuddhi)
Viśeṣamitra (Viśésamitra)
Visudatta (Viszudatta)
Yaśomitra (Jasómitra)

Helységnevek

Abhayagirivihāra (Abhajagirivihára)
Āndhra Pradeś (Āndhra Pradés)
Anurādhapura (Anurádhapura)
Aparāntaka (Aparántaka)
Avantī (Avantí)
Bodhgayā (Bódhgajá)
Coḷa (Csóla)
Dimbulāgala (Dimbulágala)
Gandhāra (Gandhára)
Kāñcipurī (Kánycsipurí)
Kāśmīra (Kásmíra)
Kāveri (Kávéri)
Kosambī (Kószambí)
Kurunda (Kurunda)
Magadha (Magadha)
Mahāraṭṭha (Mahárattha)
Mahāvihāra (Mahávihára)
Mahīṣamaṇḍala (Mahisamandala)
Mathurā (Mathurá)
Mūlasoma (Múlaszóma)
Pātaliputta (Pátaliputta)
Rājagaha (Rádzsagaha)
Srī Lanka (Srí Lanka)
Udumbaragiri (Udumbaragiri)
Ujjeni (Uddzséni)
Vanavāsī (Vanavászi)
Vesālī (Vészáli)

Iskolák, irányzatok

ābhidhammika (ābhidhammika)
ābhidhārmika (ābhidhārmika)
ājīvaka (ádzsívaka)
andhraka (andhraka)
aparaśaila (aparasaila)
avantakas (avantakasz)
bahuśrutiya (bahusrutija)
bhadrayāniya (bhadrajánija)
caitika (csaitika)
cittamātra (csittamátra)
dārṣṭāntika (dárstántika)
dharmaguptaka (dharmaguptaka)
dharmottariya (dharmóttarija)
ekavyavahārika (ékavjavahárika)
gokulika (gókulika)
haimavatas (haimavatasz)
jaina (dzsaina)
kāśyapīya (kásjapíja)
lokottaravāda (lókóttaraváda)
madhyamaka (madhjamaka)
mahāsaṅghika (mahászámghika)
mahīśāsaka (mahísászaka)
mūlasarvastivāda (múlaszarváasztiváda)
nigaṇṭha (nigantha)
prajñaptivāda (pradnyaptiváda)
puḍgalavādin (puḍgalavádin)
pūrvaśaila (púrvasaila)
rājagirika (rátzsagirika)
saṅghitiya (szammitíja)
saṅkrāntika (szankrántika)
sarvastivāda (szarváasztiváda)
sautrāntika (szautrántika)
saṅṅagarika (sannagárika)
siddhārthika (sziddhárthika)

sarvodaya śramadāna (szarvódaja sramadána)
theravāda (thérváda)
uttarāśāila (uttarasaila)
vaibhāṣika (vaibhásika)
vātsiputrīya (vátsziputríja)
vibhajjavādin (vibhaddzsavádin)
vibhajjavādin (vibhadzsjavádin)
vijñānavāda (vidnyánaváda)
yogācāra (jógácsára)

Művek

Abhidhamma Mūlaṭīkā (Abhidhamma Múlatíká)
Abhidhamma Piṭaka (Abhidhamma Pitaka)
Abhidhamma-aṭṭhakathā (Abhidhamma-atthakathá)
Abhidhammamātikatthavaṇṇana
(Abhidhammamātikatthavannaná)
Abhidhammathavikāsinī (Abhidhammathavikásziní)
Abhidhammatthasaṅgaha (Abhidhammathaszangaha)
Abhidhammatthasaṅgaha-ṭīkā (Abhidhammathaszangaha-tíká)
Abhidhammathavibhāvinī (Abhidhammathavibhávíní)
Abhidhammāvatāra (Abhidhammávatára)
Abhidhammāvatāraporāṇaṭīkā
(Abhidhammāvatārapóránatíká)
Abhidharma Piṭaka (Abhidharma Pitaka)
Abhidharmakośabhāṣya (Abhidharmakósabhásja)
Abhidharmamahāvibhāṣasāstra
(Abhidharmamahāvibhásasásztra)
Āgama-aṭṭhakathā (Āgama-atthakathá)
Andhaka-aṭṭhakathā (Andhaka-atthakathá)
Aṅguttara-aṭṭhakathā (Anguttara-atthakathá)
Aṅguttaranikaya (Anguttaranikája)
Aṅkura-ṭīkā (Ankura-tíká)
Anuruddhaśataka (Anuruddhasataka)
Apadāna (Apadána)
Aśokāvadāna (Asókavadána)

Atthasālinī (Atthaszáliní)
Brāhmana (Bráhmána)
Buddhavaṃsa (Buddhavamsza)
Cariyāpiṭaka (Csarijápitaka)
Catuṣṣatyaśāstra (Csatuṣszatjasásztra)
Dīgha-aṭṭhakathā (Dígha-atthakathá)
Daśottara-sutra (Dasóttara-szútra)
Dasuttara-sutta (Daszuttara-szutta)
Dhamma Piṭaka (Dhamma Pitaka)
Dhammasaṅgaṇī (Dhammaszanganí)
Dharmasaṅgraha (Dharmaszamgraha)
Dharmaskandha (Dharmaszskandha)
Dhātukathā (Dhátukathá)
Dhātukāya (Dhátukája)
Dīghanikāya (Díghanikája)
Dīpavaṃsa (Dípavamsza)
Dirghāgama (Dírghāgama)
Ekottarāgama (Ékóttarágama)
Jātaka (Dzsátaka)
Jātaka-aṭṭhakathā (Dzsátaka-atthakathá)
Jñānaprasthāna (Dnyánapraszthána)
Kathāvatthu (Kathávatthu)
Khemappakaraṇa (Khémappakarana)
Khemappakaraṇa-ṭīkā (Khémappakarana-tíká)
Khuddakanikāya (Khuddakanikája)
Khuddakapāṭha (Khuddakapátha)
Kṣudrakāgama (Ksudrakágama)
Kurundī-aṭṭhakathā (Kurundí-atthakathá)
Līnatthapadavaṇṇanā (Línatthapadavannaná)
Līnatthavaṇṇanā (Línatthavannaná)
Madhyamāgama (Madhjamágama)
Mahā-aṭṭhakathā (Mahá-atthakathá)
Mahā-paccariya-aṭṭhakathā (Mahá-paccsarija-atthakathá)
Mahāpakaraṇa (Mahápakarana)
Mahāvibhāṣā (Mahávibhásá)
Mahāvvyutpatti (Mahávjutpatti)

Majjhima-aṭṭhakathā (Maddzshima-atthakathá)
 Majjhimanikāya (Maddzshimanikája)
 Maṅgala-sutta (Mangala-szutta)
 Mātṛkā Piṭaka (Mátriká Pitaka)
 Maṅṣāramañjūsā (Maniszáramanydzsuszá)
 Milindapañha (Milindapanyha)
 Mohavicchedanī (Móhavicshédaní)
 Mukhamattakā (Mukksamattaká)
 Mūla-aṭṭhakathā (Múla-atthakathá)
 Nāmacāradīpanī (Námacsáradípanú)
 Nāmarūpapariccheda (Námarúpaparicshéda)
 Nāmarūpapariccheda-ṭīkā (Námarúpaparicshéda-tíká)
 Nāmarūpa-samāsa (Námarúpa-szamásza)
 Navanīta-ṭīkā (Navaníta-tíká)
 Nettipakarāṇa (Nettipakarana)
 Niddesa (Niddésza)
 Śāriputrābhidharmaśāstra (Śāriputrábhidharmasásztra)
 Pañcappakarāṇamūlaṭīkā (Panycsappakaranamúlatíká)
 Pañcappakarāṇa-aṭṭhakathā (Panycsappakaranatthakathá)
 Paramatthadīpanī-ṭīkā (Paramatthadípaní-tíká)
 Paramatthavinicchaya (Paramatthavinicshaja)
 Parivāra (Parivára)
 Paṭisambhidāmagga (Patiszambhidámagga)
 Paṭṭhāna (Patthána)
 Pātimokkha (Pátimokkha)
 Petavatthu (Pétavatthu)
 Peṭakopadesa (Pétakópadésza)
 Porāṇa-aṭṭhakathā (Pórána-atthakathá)
 Porāṇa-ṭīkā (Pórána-tíká)
 Prajñaptiśāstra (Pradnyaptisásztra)
 Prakaraṇapāda (Prakaranapáda)
 Pubbopadesa-aṭṭhakathā (Pubbópadésza-atthakathá)
 Puggalapaññatti (Puggalapannyatti)
 Rūparūpavibhāga (Rúpárúpavibhága)
 Saccasaṅkhepa (Szaccsasanzankhépa)
 Saccasaṅkhepa-ṭīkā (Szaccsasanzankhépa-tíká)

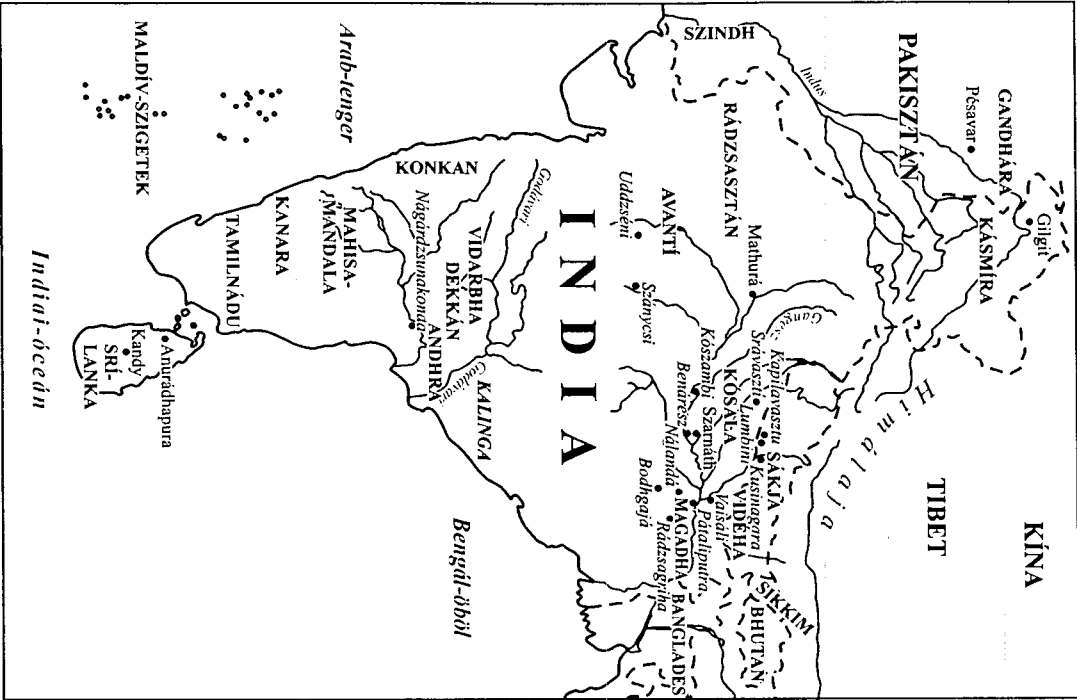
Saṃmitīyaśāstra (Szammitíjasásztra)
 Saṃyuktāgama (Szamjuktágama)
 Saṃyutta-aṭṭhakathā (Szamjutta-atthakathá)
 Saṃyuttanikāya (Szamjuttanikája)
 Sīhalamātikā-aṭṭhakathā (Szíhalamátiká-atthakathá)
 Sammohavinodanī (Szammóhavinódanú)
 Saṅgītiparyāya (Szangítiparjája)
 Saṅgīti-sūtra (Szangíti-szútra)
 Saṅgīti-sutta (Szangíti-szutta)
 Saṅkhepa-aṭṭhakathā (Szankhépa-atthakathá)
 Saṅkhepavaṇṇanā (Szankhépavannaná)
 Sāratthasālinī (Szaratthaszáliní)
 Sūtra Piṭaka (Szútra Pitaka)
 Sutta Piṭaka (Szutta Pitaka)
 Suttanta-aṭṭhakathā (Szuttanta-atthakathá)
 Suttasaṅgaha (Szuttasanzagaha)
 Suttavibhaṅga (Szuttavibhanga)
 Tattvasiddhiśāstra (Tattvasiddhisásztra)
 Theragāthā (Théragáthá)
 Therīgāthā (Thérígáthá)
 Tipiṭaka (Tipitaka)
 Upaniṣad (Upanisad)
 Uttaravihāra-aṭṭhakathā (Uttaravihára-atthakathá)
 Veda (Véda)
 Vibhaṅga (Vibhanga)
 Vibhaṅga-anuṭīkā (Vibhanga-anutíká)
 Vibhaṅgamūlaṭīkā (Vibhangamúlatíká)
 Vibhaṅgappakarāṇassa Sīhala-aṭṭhakathā
 (Vibhangappakaranassza Szíhala-atthakathá)
 Vibhāṣā (Vibhásá)
 Vijñānakāya (Vidnyánakája)
 Vimānavatthu (Vimánavatthu)
 Vinaya-aṭṭhakathā (Vinaja-atthakathá)
 Vinaya Piṭaka (Vinaja Pitaka)
 Visuddhimagga (Visuddhimagga)
 Yamaka (Jamaka)

Rövidítések

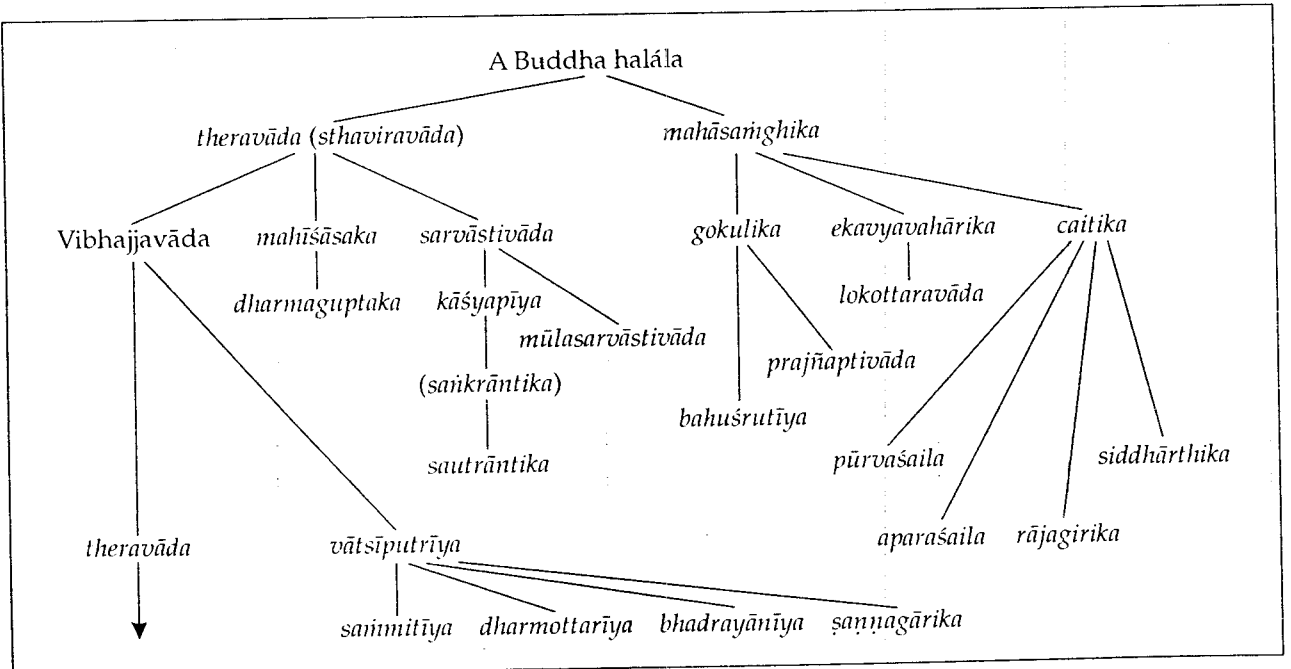
Abhis	<i>Abhidhammatthasaṅgaha</i> (A paragrafusok a magyar fordítás beosztásai)
Abhvbh	<i>Abhidhammatthavibhāvinī</i>
Abhvk	<i>Abhidhammatthavikāsinī</i>
Abhvt	<i>Abhidhammāvatāra</i>
AN	<i>Anguttaranikāya</i>
Asl	<i>Atthasālinī</i> [= <i>Dhammasaṅgaṇī-aṭṭhakathā</i>]
AV.	<i>Atharvaveda</i>
BUp.	<i>Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad</i>
ChUp.	<i>Chāndogya Upaniṣad</i>
Cv	<i>Cūlavagga</i>
Dhk	<i>Dhātukathā</i>
Dhp	<i>Dhammapada</i>
Dhs	<i>Dhammasaṅgaṇī</i>
Dīp	<i>Dīpavaṁsa</i>
DN	<i>Dīghanikāya</i>
DNAT	<i>Dīghanikāya-aṭṭhakathā-Ṭīkā</i>
E.B.	Encyclopaedia of Buddhism (szerkesztette: Malalasekera 1961-től)
Guide	The Guide (A <i>Nettipakaraṇa</i> angol fordítása)
It	<i>Itivuttaka</i>
JPTS	Journal of the Pali Text Society
Khp	<i>Khuddakapāṭha</i>
KhpA	<i>Khuddakapāṭha-aṭṭhakathā</i>
Kvu	<i>Kathāvatthu</i>
KvuA	<i>Kathāvatthu-aṭṭhakathā</i> (JPTS kiadás)
Mhv	<i>Mahāvamsa</i>
Mil	<i>Milindapañha</i>
MN	<i>Majjhimanikāya</i>

Mp	<i>Manorathapūraṇī</i> [= <i>Anguttaranikāya-aṭṭhakathā</i>]
Mv	<i>Mahāvagga</i>
Netti	<i>Nettipakaraṇa</i>
Paṭṭh	<i>Paṭṭhāna</i>
Pe	<i>Peṭakopadesa</i>
Points	Points of Controversy (A <i>Kathāvatthu</i> angol fordítása)
Ps	<i>Papañcasūdanī</i> [= <i>Majjhimanikāya-aṭṭhakathā</i>]
PTS	Pali Text Society
Pṭs	<i>Paṭisambhidāmagga</i>
Pugg	<i>Puggalapaññatti</i>
repr.	reprint
ṚV.	<i>Ṛgveda</i>
ŚBr.	<i>Śatapathabrāhmaṇa</i>
SN	<i>Saṃyuttanikāya</i>
Snp	<i>Suttanipāta</i>
Sp	<i>Samantapāsādikā</i> [= <i>Vinaya-aṭṭhakathā</i>]
Sṅk	<i>Sāratthappakāsinī</i> [= <i>Saṃyuttanikāya-aṭṭhakathā</i>]
Sv	<i>Sumaṅgalavilāsinī</i> [= <i>Dīghanikāya-aṭṭhakathā</i>]
Svbh	<i>Suttavibhaṅga</i>
Svin	<i>Sammohavinodanī</i> [= <i>Vibhaṅga-aṭṭhakathā</i>]
T	Taisho shinshū daizokyo. Tokyo, 1914-1922
Ud	<i>Udāna</i>
v.	vers
Vibh	<i>Vibhaṅga</i>
Vim	<i>Vimuttimagga</i>
Vism	<i>Visuddhimagga</i>

Ábrák és táblázatok



1. ábra: India térképe a mai államhatárok feltüntetésével



2. ábra: A korai buddhista iskolák eszmei rokonsága

	<i>theravāda</i>	<i>sarvāstivāda</i>	<i>dharmaguptaka</i>	<i>mūlasarvāstivāda</i>	<i>mahāsāṃghika</i>
Vinaya Piṭaka	I. Suttavibhaṅga 1. Mahāvibhaṅga a) Pārājika b) Pācittiya 2. Bhikkhunīvibhaṅga a) Pārājika b) Pācittiya II. Khandhaka 1. Mahāvagga 2. Cullavagga III. Parivārapāṭha	1. Daśadhyaia-vinaya (<i>Shih-sung-lü</i>) T: 1435 2. Daśadhyaia-vinaya-bhikṣu-prātimokṣa T: 1436 3. Daśadhyaia-vinaya-bhikṣuṇī-prātimokṣa T: 1437 4. Sarvāstivāda-vinaya-māṭṛkā T: 1441		Vinayavibhaṅga (<i>Ken-pen-shuo-i-ch'ieh-yu-pu-p'i-nai-yeh</i>) T:1442-51; 1454-55	Mahāsāṃghikavinaya (<i>Mo-ho-seng-chih-lü</i>) T:1425-27 Śāriputrapariṣcchā T:1465
				<i>mahīsāsaka</i>	<i>kāśyapiya</i>
			Caturvargavinaya (<i>Ssu-fen-lü</i>) T:1428-31	(<i>Wu-fen-lü</i>) T:1421-24	Vinayamāṭṛkā T:1463
Sutta Piṭaka	1. Dīghanikāya 2. Majjhimanikāya 3. Saṃyuttanikāya 4. Aṅguttaranikāya 5. Khuddakanikāya	2. Madhyamāgama (<i>Chung ah hsien</i>) T: 26 3. Saṃyuktāgama (<i>Sheng yü to ah hsien</i>) T: 99	1. Dīrghāgama (<i>Ch'ang ah hsien</i>) T:1 4. Ekottarāgama (<i>Yang chüeh to lo ah hsien</i>) T:125		3. Saṃyuktāgama T:100
Abhidhamma Piṭaka	1. Dhammasaṅgaṇī 2. Vibhaṅga 3. Dhātukathā 4. Puggalapaññatti 5. Kathāvatthu 6. Yamaka 7. Paṭṭhāna	1. Jñānaprasthāna T:1543-4 2. Prakaranapāda T:1541-2 3. Vijñānakāya T:1539 4. Dharmaskandha T:1537 5. Prajñaptiśāstra T:1538 6. Dhātukāya T:1540 7. Saṅgītiparyāya T:1536	Śāriputrābhidharma-śāstra (<i>She-li-fu a-p'i-t'an lun</i>) T:1548		

1. táblázat: A korai buddhista iskolák fennmaradt kánoni szövegei

Abhidhamma	Atṭhakathā	Ṭīkā	Anuṭīkā
<i>Dhammasaṅgaṇī</i>	<i>Atthasālinī</i> (Buddhaghosa, 5. század)	<i>Līnatthapada-vañṇanā</i> (<i>Abhidhamma Mūlaṭīkā</i>) (Ānanda, 6-7. század)	<i>Līnatthavañṇanā</i> (Dhammapāla, 6-7. század)
<i>Vibhaṅga</i>	<i>Sammohavinodanī</i> (Buddhaghosa, 5. század)	<i>Vibhaṅgamūlaṭīkā</i> (Ānanda, 6-7. század)	<i>Vibhaṅga-anuṭīkā</i> (Dhammapāla, 6-7. század)
<i>Dhātukathā</i>	<i>Pañcappakaraṇaṭṭha-kathā</i> (Buddhaghosa, 5. század)	<i>Pañcappakaraṇamū-ṭīkā</i> (Ānanda, 6-7. század)	<i>Līnatthavañṇanā</i> (Dhammapāla, 6-7. század)
<i>Puggalapaññatti</i>	<i>Pañcappakaraṇaṭṭha-kathā</i> (Buddhaghosa, 5. század)	<i>Pañcappakaraṇamū-ṭīkā</i> (Ānanda, 6-7. század)	<i>Līnatthavañṇanā</i> (Dhammapāla, 6-7. század)
<i>Kathāvatthu</i>	<i>Pañcappakaraṇaṭṭha-kathā</i> (Buddhaghosa, 5. század)	<i>Pañcappakaraṇamū-ṭīkā</i> (Ānanda, 6-7. század)	<i>Līnatthavañṇanā</i> (Dhammapāla, 6-7. század)
<i>Yamaka</i>	<i>Pañcappakaraṇaṭṭha-kathā</i> (Buddhaghosa, 5. század)	<i>Pañcappakaraṇamū-ṭīkā</i> (Ānanda, 6-7. század)	<i>Līnatthavañṇanā</i> (Dhammapāla, 6-7. század)
<i>Paṭṭhāna</i>	<i>Pañcappakaraṇaṭṭha-kathā</i> (Buddhaghosa, 5. század)	<i>Pañcappakaraṇamū-ṭīkā</i> (Ānanda, 6-7. század)	<i>Līnatthavañṇanā</i> (Dhammapāla, 6-7. század)

2. táblázat: Az Abhidhamma Piṭaka legfontosabb kommentárjai

Saṅgaha	Ṭikā	Anuṭikā
1. <i>Abhidhammāvatāra</i> (Buddhadatta, 5. század)	<i>Abhidhammatha-vikāsinī</i> (Sumaṅgala, 12–13. század)	<i>Abhidhammāvatāraporaṇaṭikā</i> (Vācissara, 13. század)
2. <i>Rūpārūpavibhāga</i> (Buddhadatta, 5. sz.)		
3. <i>Abhidhammatha-saṅgaha</i> (Anuruddha, 11. sz.)	<i>Abhidhammatha-vibhāvinī</i> (Sumaṅgala, 12–13. sz.)	<i>Maṅṣārāmañjūsā</i> (Ariyavaṁsa, 15. sz., Burma)
	<i>Abhidhammatha-saṅgahaṭikā</i> (<i>Porāṇa-ṭikā</i>) (Vimalabuddhi, 12. sz.)	
	<i>Porāṇa-ṭikā</i> (Mahākassapa, 12. sz.)	
	<i>Saṅkhepavaṇṇanā</i> (Saddhammajotipāla, 15. sz., Burma)	
	<i>Paramatthadīpanī-ṭikā</i> (Ledi Sayadaw 1846–1923, Burma)	
	<i>Aṅkura-ṭikā</i> (Vimala Sayadaw, 19–20. sz., Burma)	
	<i>Navanīta-ṭikā</i> (Dhammānanda Kosambi, 1933)	

3.a táblázat: A legfontosabb filozófiai kézikönyvek és kommentárjaik

Saṅgaha	Ṭikā
4. <i>Nāmarūpapariccheda</i> (Anuruddha, 11. század)	<i>Nāmarūpapariccheda-ṭikā</i> (<i>Porāṇa-ṭikā</i>) (Vācissara, 13. század)
	<i>Nāmarūpapariccheda-ṭikā</i> (Sumaṅgala, 12–13. sz.)
5. <i>Paramatthavinicchaya</i> (Anuruddha, 11. sz.)	<i>Mukhamattakā</i> (Mahābodhi, 12–13. sz.)
6. <i>Saccasaṅkhepa</i> (Dhammapāla, 7. sz.)	<i>Saccasaṅkhepa-ṭikā</i> (Vācissara, 13. sz.)
	<i>Sāratthasālinī</i> (Sumaṅgala, 12–13. sz.)
7. <i>Nāmarūpa-samāsa</i> (<i>Khemappakaraṇa</i>) (Khema, 10. sz.)	<i>Khemappakaraṇa-ṭikā</i> (Vācissara, 13. sz.)
8. <i>Mohavicchedanī</i> (Mahākassapa, 12–13. sz., Coḷa)	
9. <i>Nāmacārādīpanī</i> (Saddhammajotipāla, 15. sz., Burma)	

3.b táblázat: A legfontosabb filozófiai kézikönyvek és kommentárjaik

Irodalomjegyzék

Elsődleges források

A szövegkiadásokat az (a), a fordításokat a (b) jelöli. A kiadások és fordítások közül nem az összes van felsorolva, hanem csak a felhasználtak, így mindenek előtt – amennyiben léteznek – a PTS kiadásai, és az abhidhammikus szövegeknél a magyar fordítás is. A kiadó és hely megadása nélküli kiadványok a PTS (Pali Text Society) megjelentései.

I. A kánon (Tipiṭaka)

1. VINAYA PĪṬAKA

Mahāvagga

- (a) Oldenberg, H.: Vinayapiṭaka. Vol. I: Mahāvagga. 1879; repr. 1969
- (b) Horner, I.B.: The Book of Discipline. Vol. IV: Mahāvagga. 1951; repr. 1993

Cūlavagga

- (a) Oldenberg, H.: Vinayapiṭaka. Vol. II: Cūlavagga. 1880; repr. 1977
- (b) Horner, I.B.: The Book of Discipline. Vol. V: Cūlavagga. 1952; repr. 1993

Suttavibhaṅga

- (a) Oldenberg, H.: Vinayapiṭaka. Vol. III-IV: Suttavibhaṅga, I-II. 1881, 1882; repr. 1993
- (b) Horner, I.B.: The Book of Discipline. Vol. I-III: Suttavibhaṅga. 1938, 1940, 1942; repr. 1992-1993

Parivāra

- (a) Oldenberg, H.: Vinayapiṭaka. Vol.V: Parivāra. 1883;

repr. 1982

- (b) Horner, I.B.: The Book of Discipline. Vol. VI: Parivāra. 1966; repr. 1993

2. SUTTA PĪṬAKA

Dīghanikāya

- (a) Rhys Davids, T.W.– Carpenter, J.E.: Dīgha-Nikāya, I-III. 1889, 1903, 1910; repr. 1983, 1982, 1992
- (b) Rhys Davids, T.W.– Rhys Davids, C.A.F.: Dialogues of the Buddha, I-III. 1899, 1910, 1921; repr. 1973, 1989, 1991
Walshe, M.: The Long Discourses of the Buddha. Boston, 1995

Majjhimanikāya

- (a) Trenckner, V.: Majjhima-Nikāya. Vol. I. 1888; repr. 1993
Chalmers, R.: Majjhima-Nikāya. Vol. II-III. 1896-1902; repr. 1993, 1977
- (b) Horner, I.B.: Middle Length Sayings, I-III. 1954, 1957, 1959; repr. 1993, 1989, 1993
Ñāṇamoli-Bodhi: The Middle Length Discourses of the Buddha. Kandy, 1995

Saṃyuttanikāya

- (a) Feer, L.: Saṃyutta-Nikāya, I-V. 1884, 1888, 1894, 1898; repr. 1991, 1989, 1975, 1990, 1976
- (b) Rhys Davids, C.A.F.: The Book of the Kindred Sayings, I-II. 1917, 1922; repr. 1993, 1990
Woodward, F.L.: The Book of the Kindred Sayings, III-V. 1924, 1927, 1930; repr. 1992-1994
Geiger, W.–Nyanaponika-Hecker, H.: Die Reden des Buddha. Gruppierte Sammlung. Henschrot, 1997

Aṅguttaranikāya

- (a) Morris, R.: Aṅguttara-Nikāya, I-II. 1885, 1888; repr. 1961, 1976
Hardy, E.: Aṅguttara-Nikāya, III-V. 1897, 1899, 1900; repr. 1976, 1979, 1979
- (b) Woodward, F.L.: The Book of the Gradual Sayings,

I-II.;V. 1932, 1933, 1936; repr. 1989, 1992, 1994
Hare, E.M.: The Book of the Gradual Sayings, III-IV.
1934, 1935; repr. 1988, 1989
Nyanatiloka-Nyanaponika: Die Lehrreden des
Buddha aus der Angereichten Sammlung. Freiburg,
1985

Khuddakapāṭha

- (a) Smith, H.: Khuddakapāṭha with Commentary. 1915;
repr. 1978
- (b) Ñāṇamoli: The Minor Readings and The Illustrator of
Ultimate Meaning. 1960; repr. 1991

Dhammapada

- (a) Hinüber, O. von – Norman, K.R.: Dhammapada. 1994
- (b) Norman, K.R.: The Word of the Doctrine.
(Dhammapada). 1997
Nyanatiloka: Dhammapada. Des Buddhas Weg zur
Weisheit und Kommentar. Uttenbühl, 1992

Udāna

- (a) Steinthal, P.: Udāna. 1885; repr. 1982
- (b) Woodward, F.L.: Minor Anthologies. Vol. II. 1935;
repr. 1985

Itivuttaka

- (a) Windisch, E.: Itivuttaka. 1889; repr. 1975
- (b) Woodward, F.L.: Minor Anthologies. Vol. II. 1935; repr.
1985

Suttanipāta

- (a) Andersen, D. – Smith, H.: Sutta-Nipāta. 1913; repr.
1990
- (b) Norman, K.R.: The Group of Discourses. 1992
Nyanaponika: Sutta-Nipata. Frühbuddhistische
Lehrdichtungen. Herrnschrot, 1996

Niddesa

- (a) Poussin, L. de La Valée – Thomas, E. J.: Mahā Niddesa,
I-II. 1916, 1917; repr. 1978
Stede, W.: Cūla Niddesa. 1918; repr. 1988

Paṭisambhidāmagga

- (a) Taylor, A.C.: Paṭisambhidāmagga, I-II. 1905, 1907;
repr. 1979
- (b) Ñāṇamoli: The Path of Discrimination. 1982

3. ABHIDHAMMA PĪṬAKA

Dhammasaṅgaṇī

- (a) Müller, E.: Dhammasaṅgaṇī. 1885; repr. 1978
- (b) Rhys Davids, C.A.F.: A Buddhist Manual of
Psychological Ethics. 1900; repr. 1993

Vibhaṅga

- (a) Rhys Davids, C.A.F.: Vibhaṅga. 1904
- (b) Thittila, U.: The Book of Ananalysis. 1969; repr. 1988

Dhātukathā

- (a) Gooneratne, E.R.: Dhātukathā with Commentary.
1892; repr. 1987
- (b) Nārada, U.: Discourse on Elements. 1962; repr. 1977

Puggalapaññatti

- (a) Morris, R.: Puggalapaññatti. 1883; repr. 1972
- (b) Law, B.C.: A Designation of Human Types. 1922; repr.
1992

Kathāvatthu

- (a) Taylor, A.C.: Kathāvatthu, I-II. 1894, 1897; repr. 1979
- (b) Aung, S.Z. – Rhys Davids, C.A.F.: Points of
Controversy. 1915; repr. 1993

Paṭṭhāna

- (a) Rhys Davids, C.A.F.: Tika-paṭṭhāna and Commentary,
I-III. 1921-1923; repr. 1988
Rhys Davids, C.A.F.: Duka-paṭṭhāna. 1906; repr. 1988
- (b) Nārada, U.: Conditional Relations, I-II. 1969, 1981

4. SZEMI-KANONIKUS KÖNYVEK

Peṭakopadesa

- (a) Barua, A.: Peṭakopadesa. 1949; repr. 1982
- (b) Ñāṇamoli: Piṭaka Disclosure. 1964; repr. 1979

Nettipakaraṇa

- (a) Hardy, E.: *Nettipakaraṇa*. 1902; repr. 1961
- (b) Ñāṇamoli: *The Guide*. 1962; repr. 1977

Milindapañha

- (a) Trenckner, V.: *The Milindapañho*. 1880; repr. a *Milinda-Ṭīkā-vaḷ* 1986
- (b) Horner, I.B.: *Milinda's Questions, I-II*. 1963-1964. repr. 1990-1991

II. KRÓNIKÁK ÉS KOMMENTÁROK

1. KRÓNIKÁK

Mahāvamsa

- (a) Geiger, W.: *Mahāvamsa*. 1908; repr. 1958
- (a) Geiger, W. – Bode, H.M.: *The Great Chronicle of Ceylon*. 1912; repr. 1980

Dīpavamsa

- (a) Oldenberg, H.: *Dīpavamsa*. London, Williams and Norgate, 1879
- (b) u.a.

2. BUDDHAGHOSA

Samantapāsādikā

- (a) Takakusu, J. – Nagai, M.: *Samantapāsādikā*. I-VII. 1924, 1927, 1930, 1934, 1938, 1947, 1947; repr. 1975, 1969, 1968, 1979, 1966, 1982, 1981

Sumaṅgalavilāsini

- (a) Rhys Davids, T.W. – Carpenter, J.E.: *Sumaṅgalavilāsini*. Vol. I. 1886; repr. 1968
- Stede, W.: *Sumaṅgalavilāsini*. Vol. II-III. 1931, 1932; repr. 1970, 1971

Papañcasūdanī

- (a) Woods, J.H. – Kosambi, D.: *Papañcasūdanī*. Vol. I-II. 1922, 1928; repr. 1983, 1979
- Horner, I.B.: *Papañcasūdanī*. Vol. III-V. 1933, 1937, 1938; repr. 1976, 1977, 1977

Sāratthappakāsini

- (a) Woodward, F.L.: *Sāratthappakāsini*. Vol. I-III. 1929, 1932, 1937; repr. 1977, 1977, 1977

Manorathapūraṇī

- (a) Walleser, M.: *Manorathapūraṇī*. Vol. I. 1924; repr. 1973
- Walleser, M. – Kopp, H.: *Manorathapūraṇī*. Vol. II. 1930; repr. 1968
- Kopp, H.: *Manorathapūraṇī*. Vol. III-V. 1936, 1940, 1957; repr. 1966, 1979, 1977

Khuddakapāṭha-aṭṭhakathā

- (a) Smith, H.: *Khuddakapāṭha with Commentary*. 1915; repr. 1978
- (b) Ñāṇamoli: *The Minor Readings and The Illustrator of Ultimate Meaning*. 1960; repr. 1991

Atthasālinī

- (a) Müller, E.: *Atthasālinī*. 1897; repr. 1979
- (b) Tin, Pe Maung: *The Expositor, I-II*. 1920, 1921; repr. 1976

Sammohavinodanī

- (a) Budhadatta, A.P.: *Vibhaṅga Commentary*. 1923; repr. 1980
- (b) Ñāṇamoli: *Dispeller of Delusion, I-II*. 1987, 1991

Kathāvatthu-aṭṭhakathā

- (a) Jayawickrama, N.A.: *Kathāvatthu Commentary*. 1979
- Minayeff, J.: *Kathāvatthupparakaraṇa Aṭṭhakathā*. JPTS, 1889
- (b) Law, B.C.: *The Debates Commentary*. 1940; repr. 1989

3. DHAMMAPĀLA

Dīghanikāyaṭṭhakathā-Ṭīkā

- (a) De Silva, L.: *Dīgha-Nikāya sub-commentary*. I-II. 1970

III. Kézikönyvek

1. UPATISSA

Vimuttimagga

- (a) Ratanajoti, G. – Ratanapāla, K.: *Vimuttimagga*. Colombo, 1963 (A páli modern rekonstrukciója).
- (b) Ehara, N.R.M. – Soma Thera: *The path of Freedom by the Arahant Upatissa*. Colombo, 1961; repr. 1995

2. BUDDHAGHOSA

Visuddhimagga

- (a) Rhys Davids, C.A.F.: *Visuddhimagga*. I–II. 1920, 1921; repr. 1975
- (b) Tin, Pe Maung: *The Path of Purity*. I–III. 1923, 1929, 1931; repr. 1975
Ñāṇamoli: *The Path of Purification*. Kandy, 1956, 1964, 1975, 1979, 1991
Nyanatiloka: *Visuddhi-Magga oder der Weg zur Reinheit*. Konstanz, 1995

3. BUDDHADATTA

Abhidhammāvatāra

- (a) Buddhadatta, A.P.: *Buddhadatta's Manuals*. I–II. 1915, 1928; repr. 1980

4. SUMAṄGALA

Abhidhammatthavikāsinī

- (a) Buddhadatta, A.P.: *Abhidhammatthavikāsinī*. Colombo, 1961

Abhidhammatthavibhāvinī

- (a) Saddhātissa, H.: *The Abhidhammatthasaṅgaha of Bhadantācariya Anuruddha and the Abhidhammatthavibhāvinī-ṭīkā of Bhadantācariya Sumaṅgalasāmi*. 1898

5. ANURUDDHA

Abhidhammatthasaṅgaha

- (a) Saddhātissa, H.: *The Abhidhammatthasaṅgaha of Bhadantācariya Anuruddha and the Abhidhammatthavibhāvinī-ṭīkā of Bhadantācariya Sumaṅgalasāmi*. 1898
- (b) Aung, S.Z. – Rhys Davids, C.A.F.: *Compendium of Philosophy*. 1910; repr. 1979
Porosz Tibor: *A Felsőbb Tan foglalata. A Tan Kapuja Buddhista Főiskola jegyzete*. 1997

Másodlagos források

- Aung, S.Z.: *Compendium of Philosophy*. London, 1910; repr. 1979
- Bodhi, Bhikkhu: *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*. Kandy, 1993
- Banerjee, A.Ch.: *Sarvāstivāda Literature*. Calcutta, 1957
- Bechert, H.: *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus*. 3 vols. Frankfurt, 1967, Wiesbaden, 1967, 1973
- Bond, G.D.: *The Buddhist Revival in Sri Lanka: Religious Tradition, Reinterpretation and Response*. Delhi, 1992
- Chakravarti, U.: *The Social Dimensions of Early Buddhism*. New Delhi, 1966
- Chau, T.M.: *The Chinese Madhyama Āgama and the Pāli Majjhima Nikāya. A Comparative Study*. Delhi, 1991
- Conze, E.: *Buddhist thought in India*. New Delhi, 1996
- De Silva, P.: *An Introduction to Buddhist Psychology*. London, 1979
- De Silva, C.L.A.: *A Treatise on Buddhist Philosophy*. Delhi, 1992
- Dutt, N.: *Buddhist Sects in India*. Delhi, 1978
- Frauwallner, E.: *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*. New York, 1995

Geiger, W.: Pāli Literature and Language. Delhi, 1968
 Geiger, W. – Geiger, M.: Pāli Dhamma, vornehmlich in der kanonischen Literatur. Munich, 1921
 Gombrich, R.F.: Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo. London/New York, 1988
 Gombrich, R.F.: How Buddhism Began. New Delhi, 1997
 Gombrich, R.F. – Obeyesekere, G.: Buddhism Transformed. Delhi, 1990
 Goonasekera, L.R.: „Aṭṭhakathā”. E.B. Vol. II. fasc.2. 1967, pp. 335-352
 Govinda, A.: A korai buddhista filozófia lélektani attitúdje. Budapest, 1992
 Guenther, H.V.: Philosophy and Psychology in the Abhidharma. Delhi, 1974
 Hazra, K.L.: History of Theravāda Buddhism in South-East Asia, with Special Reference to India and Ceylon. New Delhi, 1981
 Hinüber, O. von: A Handbook of Pāli Literature. New Delhi, 1997
 Hirakawa, A.: A History of Indian Buddhism. Delhi, 1993
 Htoon, U Chan: Buddhism and the Age of Science. *Wheel*, No. 36/37, 1962
 Htut, U Kyaw: A Guide to the Maṅgala Sutta. Myanmar, 1994
 Jayasuriya, W.F.: The Psychology and Philosophy of Buddhism. Kuala Lumpur, 1976
 Jayatilleke, K.N.: The Contemporary Relevance of Buddhist Philosophy. *Wheel*, No. 258, 1978
 Jayatilleke, K.N.: Early Buddhist Theory of Knowledge. Delhi, 1998
 Jayatilleke, K.N. – Spencer, R.F. – Wu Shu: Buddhism and Science. *Wheel*, No. 3, 1958
 Jayawardhana, S.: Handbook of Pali Literature. Colombo, 1994
 Johansson, R.E.A.: The Dynamic Psychology of Early Buddhism. London, 1979

Kalupahana, D.J.: Causality: The Central Philosophy of Buddhism. Honolulu, 1975
 Kalupahana, D.J.: The Principles of Buddhist Psychology. Albany, 1987
 Kalupahana, D.J.: „Dhamma”. E.B. Vol. IV. fasc.4. 1989, pp. 483-453
 Kalupahana, D.J.: A History of Buddhist Philosophy. Delhi, 1994
 Karunadasa, Y.: Buddhist Analysis of Matter. Singapore, 1989
 Karunadasa, Y.: The Dhamma Theory. Kandy, 1996
 Kashyap, J.: The Abhidhamma Philosophy. I–II. Delhi, 1996
 Keith, A.B.: Buddhist Philosophy in India and Ceylon. New Delhi, 1979
 Kirtisinghe, B. P.: Buddhism and Science. Delhi, 1984
 Lay, U Ko: Guide to Tipiṭaka. Rangoon, 1986
 Malalasekera, G.P. (ed.) : Encyclopaedia of Buddhism. 1961-től folyamatosan
 Malalasekera, G.P.: The Pāli Literature of Ceylon. Kandy, 1994
 Malalasekera, G.P.: Dictionary of Pāli Proper Names. I–II. New Delhi, 1995
 Mizuno, K.: „Abhidharma Literature”. E.B. Vol. I. fasc. A-Aca. 1961, pp. 64-80
 Mon, M. T.: The Essence of Buddha Abhidhamma. Yangon, 1995
 Nārada, Mahāthera: A Manual of Abhidhamma. Colombo, 1968
 Nārada, U: Guide to Conditional Relations. Part I. PTS, 1979
 Nāṇānanda, Bhikkhu: Concept and Reality in Early Buddhist Thought. Kandy, 1971
 Nyanaponika: Abhidhamma Studies. Colombo, 1949
 Nyanatiloka: Guide through the Abhidhamma-Piṭaka. Kandy, 1983
 Pande, G.C.: Studies in the Origins of Buddhism. Delhi, 1974
 Piatigorsky, A.: The Buddhist Philosophy of Thought. Essays in Interpretation. London-Dublin, 1984
 Pio, E.: Buddhist Psychology: A Modern Perspective. New

Delhi, 1988

Potter, K.H. (ed.): Encyclopaedia of Indian Philosophies, Vol. VII.: Abhidharma Buddhism to 150 A.D. Delhi, 1996

Poussin, L. de la Vallée: Abhidharmakośabhaṣyam. I-IV. Berkeley, California, 1991

Radhrakrishnan, S.: Indian Philosophy. I-II. New York-London, 1962

Rāhula, W.: History of Buddhism in Ceylon. Sri Lanka, Dehiwala, 1993

Redfield, R.: Peasant Society and Culture. Chicago, 1956

Rhys Davids, C.A.F.: The Birth of Indian Psychology and its Development in Buddhism. New Delhi, 1978

Rigopoulos, A.: The Avyākātāni and the Catuskoṭi Form in the Pāli Sutta Piṭaka, 1. In: *East and West*, Vol. 42/2, 1992

Rigopoulos, A.: The Avyākātāni and the Catuskoṭi Form in the Pāli Sutta Piṭaka, 2. In: *East and West*, Vol. 43, 1993

Robinson, R.H.: Early Madhyamika in India and China. Madison, 1967

Robinson, R.H.: Review article of K.N. Jayatilleke's Early Buddhist Theory of Knowledge. In: *Philosophy East and West*, Vol. 19/1, 1969

Ruegg, S.: The Literature of the Mādhyamaka School of Philosophy in India. A History of Indian Literature. Wiesbaden, 1981

Saratchandra, E.R.: Buddhist Psychology of Perception. Colombo, 1958

Sasaki, G.H.: Linguistic Approach to Buddhist Thought. Delhi, 1986

Schayer, S.: Altindische Antizipationen der Aussagenlogik. In: *Bulletin International de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres, Classe de Philologie*, 1933

Singh, A.: The Sautrāntika Analytical Philosophy. Delhi, 1995

Sinha, B.M.: Time and Temporality in Sāṃkhya-Yoga and Abhidharma Buddhism. New Delhi, 1983

Spiro, M.E.: Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes. New York, 1970

Stcherbatsky, Th.: The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word „Dharma“. Delhi, 1970

Thomas, E.J.: The History of Buddhist Thought. New Delhi, 1997

Tuck, A.P.: Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship. On the Western Interpretation of Nāgārjuna. New York, 1990

Varma, Ch.B.: A Concise Encyclopedia of Early Buddhist Philosophy. Delhi, 1992

Varma, Ch.B.: Buddhist Phenomenology. A Theravādin Perspective. Delhi, 1993

Vidyabhusana, S.Ch.: A History of Indian Logic. Delhi-Varanasi-Patna-Bangalore-Madras, 1988

Wagle, N.N.: Society at the Time of the Buddha. Bombay, 1966

Warder, A.K.: The Mātikā. In: Mohavichedanī, PTS, 1961, pp. xix-xxvii

Warder, A.K.: The Earliest Indian Logic. In: *Trudi XXV Mezsduarodnovo Kongressza Vosztokovedov, Moszkov*, 1963 (a), IV. pp. 56-68

Warder, A.K.: Introduction to Pāli. PTS, 1963(b)

Warder, A.K.: Dharmas and Data. In: *Journal of Indian Philosophy*, Vol.1, No. 3, Dordrecht, 1971, pp. 272-295

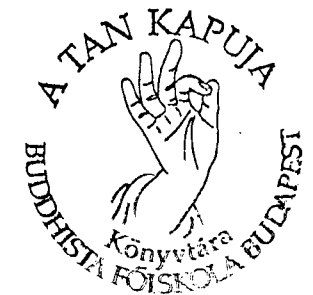
Warder, A.K.: Indian Buddhism. Delhi, 1980

Warder, A.K.: *Introduction*. In: The Path of Discrimination. (ford.: Nānamoli), 1982

Watanabe, F.: Philosophy and its Development in the Nikāyas and Abhidhamma. Delhi, 1983

Wijesekera, D.H. De A.: Buddhist and Vedic Studies. Delhi, 1994

Willemen, Ch. – Dessen, B. – Cox, C.: Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism. Leiden-New York-Köln, 1980



Kiadja: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola
Címlapterv: Székely Kálmán
Műszaki tervezés: Dobosy Antal
Szerkesztette: Farkas Pál
Nyomda: Akadémiai Nyomda, Budapest

ISBN 963 00 5152 4