

Jarosław Zapart

WSZECHPRZENIKLIWA PODSTAWA OŚWIECENIA, CZYLI O FORMOWANIU SIĘ KONCEPCJI TATHAGATAGARBHY

WPROWADZENIE

Prezentowany tekst koncentruje się na przybliżeniu dwóch najważniejszych tekstualnych źródeł idei tathagatagarbhy. W tym celu, po dokonaniu krótkiej charakterystyki samej idei, wskazuje się na pokrewieństwo sutry *Tathāgatagarbha* (TGS) oraz *Sutry Lotosu* i wskazuje pierwszy z tekstów jako uzasadniający koncepcję uniwersalnego oświecenia. Druga część pracy jest poświęcona analizie koncepcji mądrości tathagaty występującej w sutrze *Tathāgatopattisambhavanirdeśa*, której formalne i filozoficzne rozwiązania wpłynęły bezpośrednio na sposób zaprezentowania głównej idei TGS.

TATHĀGATAGARBHASŪTRA I JEJ PRZESŁANIE

TGS¹ jest pierwszą mahajanistyczną sutrą postulującą koncepcję tathagatagarbhy. Wydaje się również, iż sam termin *tathāgatagarbha* jest dziełem twórców tej sutry².

¹ Przywoływane fragmenty TGS odnoszą się do krytycznej edycji sutry M. Zimmermanna (*A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra. The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*, Tokyo 2002). Po oznaczeniu sekcji sutry podaje się numery stron zawierających kolejno: tłumaczenie danych fragmentów oraz tekst tybetański i chiński.

² Istnieją pewne kontrowersje dotyczące najwcześniejszego pojawienia się terminu *tathāgatagarbha*. Jikido Takasaki w jednej ze swoich wczesnych prac wykazał, iż termin ten pojawia się po

TGS nie zachowała się w żadnym z języków indyjskich, lecz sanskryckie fragmenty w formie cytatów odnaleźć można w śastrze *Ratnagotravibhāga* (RGV). Dysponujemy obecnie dwoma recenzjami TGS, które różnią się zarówno doбором słownictwa, jak i długością. Z czterech dostępnych przekładów sutry chiński przekład dokonany w 420 roku przez Buddhahadrę (*Da fang deng rulai zang jing*, 大方等如來藏經)³ opiera się na pierwszej recenzji (TGS₁), natomiast trzy pozostałe za podstawę mają recenzję drugą (TGS₂). Są to: chiński przekład Amoghawadźry (Amoghavajra) stworzony około połowy VIII wieku (*Da fang guang rulai zang jing*, 大方廣如來藏經)⁴, apokryficzny przekład tybetański znajdujący się w Kandźurze (Kangyur) z Bathang oraz kanoniczny przekład tybetański z około 800 roku⁵. Źródła wspominają jeszcze o dwóch tłumaczeniach chińskich dokonanych między końcem III wieku a początkiem IV wieku, jednakże uznają je za zaginione⁶.

TGS₂ jest recenzją dłuższą i bardziej uszczegółowioną. Występują w niej wyraźne interpolacje w stosunku do TGS₁, która jest bardziej jednorodna i zwarta. Pomimo tego TGS₁ nie może zostać uznana za recenzję wcześniejszą lub źródło TGS₂. Obydwie wersje, ze względu na zbyt daleko idące rozbieżności treściowe, nie posiadają prawdopodobnie nawet wspólnego przodka. Z pewną dozą ostrożności czas pojawienia się obydwu recenzji można określić na około 420–443 rok, natomiast datę skomponowania tekstu sanskryckiego należy umieścić przed rokiem 350⁷.

Główne przesłanie sutry zawiera się w nauce głoszącej, że wszystkie żywe istoty noszą w swoim wnętrzu tathagatę, który choć przesłonięty splamieniami (*kleśa*), konstytuuje ich prawdziwą naturę. Centralna nauka TGS streszczona zostaje w słynnym fragmencie cytowanym przez późniejszą RGV:

Synowie szlachetnych rodów, prawdziwa natura (*dharmatā*)⁸ wszystkich dharm jest następująca: niezależnie od tego, czy tathagatowie pojawiają się na tym świecie, czy też się nie pojawiają, wszystkie żywe istoty nieprzerwanie posiadają tathagatę (*tathāgatagarbha*).

RGVV 73.11–12⁹

raz pierwszy w *Gandawjuha-sutrze* (*Gaṇḍavyūhasūtra*, 221.2–6) jako synonim buddy i jako taki nie ma związku z koncepcją tathagatagarbhy. Shiro Matsumoto argumentował przeciwko tej propozycji (Por. Takasaki J., *The Tathāgatagarbha Theory Reconsidered: Reflections on Some Recent Issues in Japanese Buddhist Studies*, [w:] „Japanese Journal of Religious Studies” 2000, Vol. 27, No. 1–2, s. 75).

³ T 666, Vol. 16, 457a1–460b21.

⁴ T 667, Vol. 16, 460b25–466a6.

⁵ *De bzhin gshogs pa'i snying po 'i mdo*.

⁶ M. Zimmermann, *A Buddha Within...*, op. cit., s. 145.

⁷ *Ibidem*, s. 79.

⁸ Lub: „prawda (ew. prawo) wszystkich dharm”.

⁹ TGS 1B, 106, 256:

eṣā kulaputra dharmāṅām dharmatā/ utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā sadaivaite sattvās tathāgatagarbhā iti/

Termin *tathāgatagarbha* (*rulai zang*, 如來藏, *de bzhin gshegs pa'i snying po*), który nadał tytuł sutrze, powinien być interpretowany jako złożenie typu *bahuvrīhi*. Skutkuje to tłumaczeniem wyrażenia *sattvās tathāgatagarbhāḥ* jako „istoty, które posiadają tathagatę [jako swoją esencję, naturę]”. Takie tłumaczenie, w świetle treści całej sutry, najlepiej oddaje intencje jej twórców. Kluczowa nauka sutry zostaje wyjawiona po przedstawieniu sceny, podczas której na niebie ukazują się niezliczone ilości lotosów z siedzącymi w ich centrum (*padmagarbha*)¹⁰ postaciami buddów¹¹. *Padmagarbha* (dosł. „kielich lotosu”) ma najpewniej bezpośredni związek z wprowadzeniem do tekstu terminu *tathāgatagarbha* i jego etymologią, ponieważ otwierająca scena zdaje się sugerować analogię pomiędzy buddami usadowionymi we wnętrzu (w kielichach) lotosów i buddami wewnątrz żywych istot. Jednakże metafora ta dopuszcza potraktowanie *tathāgatagarbha* jako złożenia *tatpuruṣa* i oddania go przez „łono tathagaty”, czyli czegoś, co zawiera w sobie tathagatę, podobnie jak lotosy w metaforze. Inna możliwość, odczytanie *tathāgatagarbha* jako „zarodka tathagaty” (czegoś, co jest zawarte), na gruncie TGS wydaje się nieuprawnione ze względów czysto filologicznych¹², jednak i o tej wykładni należy pamiętać, gdyż stała się dominująca w późniejszych tekstach tradycji. Pozostawienie wieloznaczności interpretacji, tak uciążliwe dla badaczy, mogło być celowym zabiegiem autorów sutry, którzy nie chcieli rezygnować z bogatej semantyki słowa *garbha*.

Zasadnicza część sutry zajmuje się ukazaniem relacji żywych istot z tathagatą przebywającym w ich wnętrzu. Dziewięć powołanych w tym celu porównań opiera się na toposie cennego ukrytego w bezwartościowym i ukazuje tathatagarbhę kolejno jako: 1. buddę wewnątrz (więdnącego) lotosu, 2. miód chroniony przez pszczoły, 3. ziarna ryżu w łuskach, 4. złoty samorodek pośród ekskrementów, 5. skarb ukryty pod domem biedaka, 6. kielek w nasionku, z którego wyrośnie drzewo, 7. drogocenny wizerunek tathagaty owinięty w łachmany, 8. przyszłego władcę świata (*cakravartin*) w łonie biednej i brzydkiej kobiety oraz 9. złoty posążek w glinianej formie odlewniczej.

Wszystkie porównania starają się przede wszystkim ukazać, że tym, co konstytuuje naturę żywych istot, jest w pełni rozwinięty „wewnętrzny tathagata” oraz że żywe istoty są nieświadome jego obecności. Ujawnienie się tej czystej natury ma charakter manifestacji, czyli odsłonięcia czegoś, co było już uprzednio dane, zainicjowanego zetknięciem się z Dharma. Choć sutra nie poświęca wiele miejsca samej istocie owej manifestacji, należy podkreślić, że w TGS nie odnajdujemy wyraźnych śladów myślenia ewolucyjnego, zakładających rozwój immanentnej potencji („zarodka tathagaty”) do pełnej dojrzałości. Takie ujęcie występuje w późniejszej fazie rozwoju idei tathatagarbhy.

¹⁰ *Garbha* pierwotnie miało czysto biologiczne konotacje, oznaczając zarówno „łono”, jak i to, co może być w nim zawarte, czyli „embrion”, „zarodek”. Tu rozpatrujemy termin w słabszym sensie – „centrum”, „wnętrze”.

¹¹ TGS OG, 0L, 97, 105; 236, 248.

¹² M. Zimmermann, *A Buddha Within...*, op. cit., s. 42.

MOTYWACJE

Wśród motywacji, jakie stały za powstaniem TGS, jedną z najistotniejszych wydaje się chęć poszerzenia kręgu wyznawców mahajany. Nauka mówiąca, że wszyscy bez wyjątku, buddyści i nie-buddyści, nie są wykluczeni z możliwości dostąpienia oświecenia, wynikać musiała z pragnienia wzmocnienia wiary w doktrynę i miała stanowić zachętę do głębszej praktyki. Praktyka ta miała doprowadzić do zmanifestowania się czegoś, co uznano za prawdziwą ludzką naturę. Fakt posiadania takiej wrodzonej, czystej natury mógł posłużyć jako potężne narzędzie pedagogiczne i soteriologiczne zarazem. Niewyszukany filozoficznie sposób zaprezentowania idei tathagatagarbhy ujawnia, że autorzy TGS w pierwszej kolejności zainteresowani byli wskazaniem możliwie prostej drogi do wyzwolenia, co wynikało z troski o dobro wszystkich żywych istot i z chęci zaangażowania wielu z nich w ścieżkę bodhisattwy¹³.

Niewątpliwie TGS głosiła naukę nowatorską jak na swoje czasy. Dowodem na to może być sama treść sutry, zbudowana na zaczerpniętych z codziennego życia przykładach, a także prosty język, zawierający minimalną ilość terminów technicznych. Wydaje się, że abstrakcyjna idea „wewnętrznego buddy” musiała zostać zrównoważona prostotą środków formalnych. By zrozumieć przesłanie TGS i genezę jej doktryny, niezbędne jest umieszczenie sutry w kontekście trendów zainicjowanych przez wczesną mahajanę. TGS była pierwszą sutrą ukazującą wyraźnie przyczynę zdolności wszystkich istot do osiągnięcia oświecenia, jednak sam postulat „równości wobec oświecenia” pojawił się już wcześniej. Dlatego też, w swojej specyficznej roli, TGS jawi się jako finalny etap pewnego procesu, zapoczątkowanego przez jeden z najpopularniejszych tekstów mahajany – *Sutrę Lotosu* (*Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, SP). Przesłanie tej sutry zbudowane zostało na postulatach dostępnego wszystkim stanu oświecenia oraz ekajany (*ekayāna*) – jednego „wozu” łączącego wszystkie formy buddyźmu.

TGS I SUTRA LOTOSU – PODOBIENSTWA FORMALNE I DOKTRYNALNE

Wzajemne powiązania wzmiankowanych sutr ukazują SP jako jednego z bezpośrednich antenatów TGS, ważny rezerwuuar inspirujących koncepcji i środków formalnych.

¹³ Sutra w następujący sposób uzasadnia swoje przesłanie: „Synowie szlacheckich rodów, wykażcie się energią i nie popadajcie w przygnębienie! Stanie się bowiem tak, że pewnego dnia tathagata, który jest w was, objawi się w pełni. Wtedy zostaniecie nazwani bodhisattwami (*bodhisattva*), a nie zwykłymi istotami (*sattva*). W przyszłości natomiast zyskacie miano nie bodhisattwów, lecz buddów” (TGS 8B, 137–138, 310–311).

- W obydwu sutrach napotyamy konstrukcję, w której wersy powtarzają (w trochę zmienionej formie) treść wcześniej przedstawioną prozą.
- Scenerią wydarzeń opisanych w obydwu tekstach jest góra Ġṛdhrakūṭa w pobliżu miasta Rājagṛha. Pierwsza scena TGS przedstawia tathagatę, który za sprawą magicznej mocy tworzy nieprzeliczone ilości unoszących się na niebie ogromnych lotosów. W SP manifestacją nadnaturalnej mocy tathagaty jest strumień światła strzelający spomiędzy jego brwi i oświetlający wiele pól buddy (*buddha-kṣetra*).
- Ten nadnaturalny spektakl jest preludem do nauczania Dharmy. Bodhisattwo-
wie Maitreya (SP) i Vajramati (TGS) pytają tathagatę o objaśnienie znaczenia cudownych wydarzeń.
- Istota przesłania TGS pojawia się w formule¹⁴, która nawiązuje do obecnej już w kanonie palijskim maksymy charakteryzującej prawo współzależnego powstawania (*paṭiccasamuppāda*)¹⁵. Autorzy SP również wydają się nawiązywać do tej formuły, gdy wspominają o tym, w jakim celu tathagata pojawia się (*utpadyate*) na świecie¹⁶. Celem tym jest nauczanie Dharmy jednego pojazdu (*ekayāna*), która jest ostateczną prawdą i prawem (*dharmatā*), a także – co okaże się istotne dla dalszych rozważań – „zainspirowanie żywych istot do rozbudzenia w sobie duchowego oglądu mądrości tathagaty (*tathāgatajñānadarśana*)”¹⁷. Uwagę zwraca podobieństwo w strukturze kompozycyjnej polegające na streszczeniu najważniejszych nauk na początku kazania tathagaty.
- Rozdział XIX SP opowiada historię bodhisattwy Sadaparibhuty (Sadāparibhūta, dosł. „nigdy niewzgardzony”). Głosił on śmiałą teorię, wedle której nikt ze społeczności buddyjskiej nie zasługuje na wzgardę (*aparibhūta*), gdyż ostatecznym przeznaczeniem wszystkich jest stan buddy. W TGS tathagata przytacza opo-

¹⁴ Por. przyp. 9.

¹⁵ *Paccayasutta*, SN I, 1.20:

katamo ca bhikkhave paṭiccasamuppādo/ jātipaccayā bhikkhave jarāmaṇaṃ/ uppādā vā tathāgatānaṃ anuppādā vā tathāgatānaṃ, tñitāva sā dhātu dhammatñhitatā dhammaniyāmatā idappaccayatā

Czymże, o mnisi, jest współzależne powstawanie? Z narodzin, jako koniecznej przyczyny, pochodzą starość i śmierć. Czy tathagatowie pojawiają się [na tym świecie], czy też nie pojawiają się, ta prawidłowość Dhammy, ten porządek Dhammy, ta przyczynowość pozostaje.

¹⁶ SP 39.13–40.1:

ekakṛtyena śāriputraikakaraṇīyena tathāgato'rhan samyaksambuddho loka utpadyate mahākṛtyena mahākaraṇīyena/

Mając na względzie jedno wielkie zadanie, jeden wielki obowiązek, o Śariputro, tathagatowie, arhatowie i doskonale przebudzeni pojawiają się na tym świecie...

¹⁷ SP 40.3–4:

yadidaṃ tathāgatajñānadarśanasamādāpanahetunimittaṃ sattvānāṃ tathāgato'rhan samyaksambuddho loka utpadyate/

wieść o bodhisattwie imieniem Sadāpramuktaraśmi (dosł. „zawsze emitujący blask”), który emituje jasne światło, dobroczynnie wpływające na wszystkie istoty¹⁸. Obydwaj bodhisattwowie zostają buddami i głosicielami „swoich” sutr, przez co zyskują wielkie moce. Teksty podkreślają wagę prawowitości przekazu sutr oraz ukazują korzyści płynące z ich propagowania.

- Pierwszy rozdział SP (*Nidānaparivarta*) zawiera historię ośmiu braci, uczniów bodhisattwy imieniem Varaprabhā¹⁹. Wszyscy oni osiągają oświecenie z wyjątkiem jednego – leniwego i żądnego sławy Jaśaskamy (Yaśaskāma). Pod koniec rozdziału wygłaszający naukę SP Mañjuśrī zostaje utożsamiony z Waraprabhā, a bodhisattwa Maitreya, słuchacz sutry, z leniwym synem. W TGS znajdujemy adaptację tego motywu. W czasie, gdy Sadāpramuktaraśmi głosił nauki TGS, niemal wszyscy bodhisattwowie uzyskali oświecenie²⁰. Wyjątek stanowili Mañjuśrī, Mahāsthāmaprāpta, Avalokiteśvara (postacie ważne dla SP) oraz Anantaraśmi, który wzmiankowany jest wcześniej jako pytający buddę o kwestie doktryny. Następnie ów bodhisattwa utożsamiony zostaje z Wadźramatim, głównym słuchaczem TGS. Nie poznajemy powodu, dla którego bodhisattwowie nie uzyskali oświecenia. Wydaje się, że dla autorów ważniejsze było samo nawiązanie do struktury przypowieści z SP niż zważanie na treściową spójność własnej sutry.
- Jedno z obrazowych porównań SP wykazuje szczególne podobieństwo do treści TGS. Jest ono częścią historii o mężczyźnie noszącym klejnot zaszyty w ubraniu (rozdział VIII). Porównanie to, z uwagi na przewodni topos cennego ukrytego w bezwartościowym, a także „przyziemny” i pragmatyczny charakter, mogło powstać w podobnym czasie i miejscu jak porównania z TGS.
- Istotnym elementem w warstwie symbolicznej obu tekstów jest lotos. W wypadku SP lotos występuje już jako część tytułu, w przypadku TGS pojawia się w scenie otwierającej sutrę i stanowi pewnego rodzaju punkt odniesienia dla całej jej treści. Otwierająca scena TGS została prawdopodobnie stworzona w wyniku inspiracji XI rozdziałem SP (*Stūpasamdarśanaparivarta*)²¹, gdzie napotykamy scenę z wielkimi lotosami wznoszącymi się ku niebu. We wnętrzu każdego z nich siedzi bodhisattwa. W tym samym rozdziale znajdujemy jeszcze obraz unoszonej do nieba stupy z zasiadającym w niej buddą o imieniu Prabhūtaratna. Jak już zaznaczyliśmy wcześniej, niewykluczone jest pochodzenie terminu *tathāgatagarbha* z *padmagarbha*, słowa oznaczającego „łono”, „centrum lotosu” lub buddę jako „zrodzonego z lotosu”. Shiro Matsumoto, który prześledził historię tego pojęcia w tekstach mahajany, odkrył wątki pokrewne otwierającej scenie z TGS w sutrach należących do *Awatamsaki* (*Avatamsakasūtra*, AVS), a także w *Sukhawatiwuha-sutrze* (*Sukhāvatiṣyūhasūtra*). Badacz starał się udowodnić,

¹⁸ TGS 11A–11G, 152–157, 340–353.

¹⁹ SP 22.4–13; I. 90–95, Por. B. Watson, *The Lotus Sutra*, New York 1993, s. 21.

²⁰ TGS 11H, 157, 354.

²¹ B. Watson, op. cit., s. 170–182.

że teksty te zapożyczyły „ideę padmagarbhy” z TGS, a ta z kolei zaczerpnęła je między innymi ze wspomnianej sceny z SP z bodhisattwami w lotosach unoszących się ku niebu, choć dopuszczał także inspiracje płynące z sutr tradycji czystej ziemi²².

- Obydwie sutry celują w wyrazistej metaforyce i wziętych z codziennego życia obrazach-porównaniach. Można stąd wnioskować, że kierowane były w swym zamyśle raczej do prostych wyznawców niż osób biegłych w sprawach doktryny.

POSTULAT POWSZECHNEGO OŚWIECENIA W SP

Ideał powszechnego, wrodzonego stanu buddy, choć postulowany szeroko przez SP, spotykał się czasem z oporem buddyjskich środowisk i sutra daje nam pewne świadectwa takiego stanu rzeczy. Niemniej jednak to właśnie ta idea stała się wyjściowym materiałem dla TGS.

W XIX rozdziale SP (*Sadāparibhūtaparivarta*)²³ odnajdujemy opowieść o bodhisattwie Sadaparibhucie. Jak podaje sutra, w czasach, gdy prawdziwa Dharma niemal zanikła, a mnisi i mniszki pysznili się swoją pozycją, pojawił się bodhisattwa, który kłaniał się nisko każdemu napotkanemu mnichowi, mniszce i świeckiemu wyznawcy. Oznajmiał przy tym, iż żywi do nich najgłębszy szacunek, ponieważ wszyscy podążają drogą bodhisattwy i nie zasługują na wzgardę (*aparibhūta*), jako że ostatecznie osiągną stan buddy. W ten sposób zyskał imię Sadāparibhūta – „nigdy niewzgardzony”. Sutra powiada, że mnich ów nie czytał ani nie recytował świętych pism, a jedynie przechadzał się po okolicy, kłaniając się wszystkim napotkanym. To ekstrawaganckie zachowanie sprowadziło nań ludzki gniew: mnich musiał znosić słowne, a nawet fizyczne ataki. Pod koniec życia dzięki swojej niezłomnej postawie zyskał nadnaturalne moce i nauczał *Sutry Lotosu*, zyskując wielu zwolenników.

Jak widzimy, głoszenie postulatu stanu buddy jako najwyższego celu żywych istot było przez SP waloryzowane bardzo wysoko – Sadāparibhūta osiągnął doskonałość buddy, chociaż jego optymistyczne przesłanie nie zostało poparte żadnym dowodem lub uzasadnieniem. To niedopowiedzenie stało się niejako wypadkową dla TGS, która postanowiła ustanowić mechanizm tłumaczący poglądy Sadaparibhuty. Mechanizmem tym okazała się idea tathagatagarbhy, głosząca, że żywe istoty mogą stać się buddami, ponieważ od zawsze posiadają immanentny i doskonały pierwiastek buddy. TGS może być więc postrzegana jako kontynuacja pewnego trendu myślowego wczesnej mahajany i rozwinięcie istotnego soteriologicznego założenia. To założenie zostaje zilustrowane jeszcze innym, bardziej dobitnym przykładem.

²² Takasaki J., *The Tathāgatagarbha Theory Reconsidered...*, op. cit., s. 75.

²³ B. Watson, op. cit., s. 265–271.

W rozdziale VIII SP (*Pañcabhikṣuśatavyākaraṇaparivarta*)²⁴ napotyamy historię operującą metaforą-porównaniem wykazującym bliskie pokrewieństwo z porównaniami TGS. Historia ta stanowi finał epizodu, który opiera się na jednym z ulubionych mahajanistycznych motywów – wyższości drogi bodhisattwów nad ścieżką arhatów. Oto pięciuset arhatom zostaje wyjawiona ich przyszłość przez wszechwiedzącego tathagę – wszyscy oni mają po wielu eonach osiągnąć oświecenie. Arhatowie, którzy dotychczas sądzili, iż osiągnęli już ostateczną nirwanę, są zdumieni wszechwiedzą buddy i zdają sobie sprawę z niepełności własnego poznania. Sutra porównuje ich położenie do historii pewnego mężczyzny, który przybył do domu bogatego przyjaciela i został przezeń hojnie ugoszczony. Kiedy zasnął, kierowany współczuciem przyjaciel zaszył w rąbku jego ubrania cenny klejnot, lecz nie poinformował swego gościa o tym fakcie. Po opuszczeniu przyjaciela mężczyzna napotkał trudności, których nie był w stanie przezwyciężyć. Wyjść z kłopotów pozwoliło mu dopiero kolejne spotkanie z przyjacielem, który zdziwiony jego marnym położeniem wyjawił mu prawdę o ukrytym klejnocie.

Porównanie to, z uwagi na przewodni topos cennego ukrytego w bezwartościowym, doskonale pasowałoby do obrazów tworzących trzon TGS. Mogłoby z łatwością zostać przysposobione do zobrazowania wrodzonej natury buddy w każdej żywej istocie. W SP służy jednak wykazaniu niewiedzy arhatów, nieświadomych swoich własnych aspiracji (*prañidhāna*) do osiągnięcia wszechwiedzy (*sarvajñatā*), zaszczipionych im przez samego buddę w poprzednich żywotach²⁵.

Tak jak w opowieści o Sadaparibhucie, tutaj także odnajdujemy obietnicę osiągnięcia stanu buddy, ale tym razem obietnica ta poparta jest uzasadnieniem. Jest nim owo (nieświadome) postanowienie sprzed wielu narodzin (*prañidhānapūrvakam*), symbolizowane przez zaszyty w ubraniu klejnot. Wątek zapomnianego przyrzeczenia jako przyczyny oświecenia nie został co prawda podjęty przez autorów TGS, jednak nie może budzić wątpliwości fakt, że postulat istnienia uniwersalnej, acz ukrytej przyczyny stanu buddy miał przemożny wpływ na uformowanie się idei tathagatagarbhy.

W procesie przybliżania tathagaty w sferę żywych istot, poprzez ukazanie, że stan buddy jest osiągalny dla wszystkich, TGS jawi się jako doktrynalna następczyni SP. W czasach, gdy komponowano TGS, idea stanu buddy jako najważniejszego spośród soteriologicznych celów była już dobrze znana, dlatego autorzy TGS za główne zadanie przyjęli wyjaśnienie relacji tathagatagarbhy – uznanej przez nich za przyczynę stanu buddy – z żywymi istotami, nie poświęcając miejsca uzasadnieniu fak-

²⁴ Ibidem, s. 143–154.

²⁵ SP VIII.42:

emeva bhagavan vayamevarūpam ajānamānā prañidhānapūrvakam/ tathāgatenaina idaṃ hi dattaṃ bhaveṣu pūrveṣvīha dīrgharātram//

Tak samo i my, o Panie, / byliśmy nieświadomi dawnego postanowienia, / zaszczipionego nam przez samego tathagę / przed wieloma poprzednimi żywotami.

tu, że istoty w ogóle posiadają pierwiastek buddy. Innymi słowy istnienie czynnika umożliwiającego pewne (lecz oddalone w czasie) uzyskanie stanu buddy, tak wyraźnie akcentowane w SP, zostało uznane za aksjomat, podczas gdy istota relacji, w jakie tenże czynnik wchodzi z istotą świadomą – pozostała otwarta. TGS ze swoją koncepcją tathagatagarbhy zapełniła tę lukę i ustanowiła metafizyczny fundament dla postulatu o powszechności stanu buddy we wszystkich żywych istotach²⁶.

WSZECHOBECNA MĄDROŚĆ BUDDY

Koncepcja tathagatagarbhy, wyłożona w TGS, w równie wielkim stopniu jak z postulatu uniwersalnego stanu buddy czerpała z innej koncepcji, nazwanej przez Jikido Takasakiego „etapem przejściowym” w procesie utożsamiania żywych istot z tathagatą, który znalazł ostateczne zwieńczenie w idei tathagatagarbhy²⁷.

Na początku TGS czytamy:

Budda rzekł: „o synowie dobrego rodu, można wysnuć porównanie pomiędzy niezliczonymi kwiatami stworzonymi magiczną mocą tathagaty, których płatki nagle uwiędły, a niezliczonymi podobiznami buddy siedzącymi w pozycji lotosu pośrodku kwiatów i emitującymi światło tak niezwykle, że nie znalazł się nikt w tym zgromadzeniu [buddów i bodhisattwów], kto nie oddałby im czci. Podobnie ja, kiedy obserwuję wszystkie żywe istoty moim wzrokiem buddy (*buddhacakṣus*), dostrzegam, że w ich wnętrzu, pośród splamień chciwości (*tṛṣṇā*), pożądania (*rāga*), gniewu (*dveṣa*) i niewiedzy (*avidyā*), nieruchomo i majestatycznie spoczywają mądrość (*tathāgatajñāna*), wzrok (*tathāgatacakṣus*) i ciało tathagaty (*tathāgatakāya*).

TGS 0M²⁸

Fragment ten mówi nam, że w żywych istotach dochodzi do specyficznej koegzystencji cech wyraźnie niepożądanych, odpowiadających za samsaryczne cierpienia, z przymiotami (a nawet ciałem) samego tathagaty. Kontekst podpowiada, że owe dodatnie cechy, choć immanentnie obecne, są „nieaktywne”, zaś rolą nauk TGS jest doprowadzenie do ich przejawienia. Sutra w tym i wielu innych miejscach przetwarza buddyjski paradoks o umyśle czystym, a jednak dotkniętym przygodnymi splamieniami. Ten motyw „świełlistego” umysłu ma źródło w kanonie palij-

²⁶ M. Zimmermann, *The Tathāgatagarbhasūtra: Its Basic Structure and Relation to the Lotus Sūtra*, [w:] *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University*, Tokyo 1999, s. 168.

²⁷ Takasaki J., *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra): Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*, Rome 1966, s. 35.

²⁸ Na podst. tłumaczenia Buddhahadry [w:] W. H. Grosnick, op. cit., s. 95–96. Por. M. Zimmermann, *A Buddha Within...*, op. cit., s. 102–104; 250–253; Takasaki J., *A Study on the Ratnagotravibhāga...*, op. cit., s. 36.

skim²⁹ i jest po wielokroć podejmowany przez tradycję natury buddy. Umożliwienie zmanifestowania się wrodzonej, doskonałej naturze dostępne jest na drodze oczyszczenia umysłu z negatywnych czynników, mających wpływ na wolę, takich jak splamienia (*kleśa*)³⁰. W naukach mahajany znajdujemy bardzo podobny trop, posługujący się tym samym motywem jednoczesnej dostępności i niezamanifestowania czynnika niezbędnego do oświecenia. Jest to motyw mądrości tathagaty (*buddha-*, *tathāgatajñāna*), będącej istotnym wątkiem sutry *Tathāgatopattisambhavanirdeśa* (TUSN), wchodzącej w skład AVS.

TUSN (*Nauka o manifestacji tathagaty*) jest sutrą, która nie zachowała się w żadnym z języków indyjskich. Dysponujemy chińskim tłumaczeniem Dharmarakszy (Dharmarakṣa), dokonany w III wieku i funkcjonującym jako odrębna sutra pod tytułem *Fo shuo rulai xingxian jing* (佛說如來興顯經)³¹. Poza tym sutra istnieje jako część *Awatamsaki* (*Huayan jing*, 華嚴經) w tłumaczeniu Buddhahadry (V wiek)³² i Śikszanandy (Śikṣānanda, VII wiek)³³. Wiadomo o jeszcze jednym chińskim tłumaczeniu, *Dafangguang rulai xingqi weimizang jing* (大方廣如來性起微密藏經)³⁴, dokonany w okresie Yuankang (元康) i wzmiankowany w *Kaiyuan shijiao lu* (開元釋教錄, *Katalog buddyjski z ery Kaiyuan*), skompletowany przez Zhishenga w 730 roku. Imienia tłumacza nie znamy. Tekst ten jest, prawdopodobnie funkcjonującym niezależnie, rozdziałem 60-tomowej *Huayan jing* i dlatego nie może zostać uznany za odrębne tłumaczenie³⁵. Fragmenty TUSN w sanskrycie zachowały się w RGV³⁶.

Termin *tathāgatajñāna* odnosi się w tej sutrze do specyficznej wiedzy posiadanej przez tathagatę i decydującej o jego nadnaturalnym statusie. Tak rozumiana, jest ona synonimem pojęć takich jak *buddhatva* lub *buddhatā*, oznaczających istotę

²⁹ AN I, 6.52:

pabhassaramidaṃ bhikkhave cittaṃ/ tañca kho āgantukehi upakkilesehi vippamuttaṃ/ taṃ sutavā ariyasāvako yathābhūtaṃ pajānāti/ tasmā ‘sutavato ariyasāvakassa cittabhāvanā atthī’ti vadāmi’ti//

Świetlisty jest umysł, o mnisi, i wolny od przygodnych skaz. Poinstruowany [o tym] szlachetny uczeń rozpoznaje, że tak właśnie jest i dlatego możliwy jest dlań rozwój umysłu.

³⁰ M. Szymański, *Zagadnienie jedności i tożsamości istoty świadomej w filozofii buddyzmu indyjskiego*, Lublin 2010, s. 198–199.

³¹ T 291, vol. 10, 592c–617b. Sutra ta, poza treścią 32./37. rozdziału AVS (por. niżej), zawiera osobny wstęp oraz rozdział *Dziesięć akceptacji* (*Shiren pin*, 十忍品).

³² *Da fangguang fo huayan jing baowang rulai xingqi pin*, 大方廣佛華嚴經寶王如來性起品 (T 278, Vol. 9, 611b–633b). To tłumaczenie stanowi 32. rozdział AVS.

³³ *Da fangguang fo huayan jing rulai chuxian pin*, 大方廣佛華嚴經 如來出現品 (T 279, Vol. 10, 262a–278c). To tłumaczenie składa się na 37. rozdział AVS.

³⁴ T 2034, Vol. 49, 68a22, b1–2.

³⁵ I. Hamar, *The History of the Buddhāvataṃsaka-sūtra: Shorter and Larger Texts*, [w:] *Reflecting Mirrors – Perspectives on Huayan Buddhism*, ed. I. Hamar, Wiesbaden 2007, s. 145–146.

³⁶ Pełne tłumaczenie TUSN (w wersji Śikszanandy) na język angielski: Chien Cheng Bhikshu, *Manifestation of the Tathāgata: Buddhahood According to the Avataṃsaka Sūtra*, Boston 1993.

stanu buddy (istotę „bycia buddą”), ponieważ natura (istota) buddy reprezentowana jest przez jego oświecenie, a oświecenie niemożliwe jest bez uprzedniego zdobycia mądrości (*jñāna*)³⁷.

TUSN opisuje tathagatadźńaną w kontekście metafory atomu zawierającego cały wszechświat, do której jeszcze powrócimy. Wspomniana metafora jest dziesiątą ilustracją mentalnej aktywności (*manaskarman*) tathagaty, która z kolei stanowi czwarty (z dziesięciu) sposób (*lakṣaṇa*) manifestowania się tathagaty w świecie (*tathāgata-utpatti-saṃbhava*; *rulai xingqi shi xiang*, 如來性起十相). Ta mentalna aktywność, zwana też *cittotpatti*, jest aktywnością tathagatadźńaną, którą opisuje się jako jaśniejącą jak słońce, wszechprzenikliwą jak przestrzeń i tak istotną, że bez jej udziału nie ma ani przebudzenia (*bodhi*), ani tego, kto jest przebudzony (*buddha*)³⁸. Mądrość tathagaty przenika (*praviśati*) wszystkie żywe istoty na podobieństwo eteru lub przestrzeni. Ta cecha sprawia, iż może być obecna jednocześnie we wszystkich żywych istotach, a żywe istoty określa się jako przebywające w niej (*buddhajñānantargama*). Dzięki temu jest zawsze dostępna i dlatego nazwana jest „źródłem, z którego powstaną tathagatowie”³⁹. Opisywana jako podstawa wszystkich innych rodzajów mądrości, które są od niej zależne, sama nie ma w niczym oparcia, nie rozrasta się ani nie kurczy⁴⁰. Istotę oddziaływania tej dźńany odnajdujemy w pokaźnym fragmencie TUSN cytowanym przez RGVV⁴¹. Oto jego początek:

Nie ma pośród żywych istot takiej, której ciała nie przenikałaby mądrość tathagaty. Jednak z powodu trzymania się niewłaściwych koncepcji [ta istota] nie jest w stanie rozpoznać [rezydującej w niej] mądrości. Poprzez wyzbycie się niewłaściwych koncepcji [można sprawić, by] ta wszechwiedząca mądrość, mądrość zrodzona z siebie, znów objawiła się bez przeszkód.

na sa kaścitsattvaḥ sattvanikāye saṃvidyate yatra tathāgatajñānaṃ na sakalamanupraviṣtam/ api tu saṃjñāgrāhatastathāgatajñānaṃ na prajñāyate/ saṃjñāgrāhavigamāt punaḥ sarvajña-jñānaṃ svayāmbhūjñānamasaṅgataḥ prabhavati/

RGVV 22.10–12

Fragment ten uznaje się za prototyp paradygmatu porównań TGS, mówi on bowiem o mądrości tathagaty jako przenikającej wszystkie istoty i przebywającej w ich wnętrzu. Drugim jej aspektem jest niezamanifestowany (ukryty) stan, przesłonięty splamieniami, ale możliwy do odsłonięcia poprzez ich wyeliminowanie. Obydwie charakterystyki tathagatadźńany – jej uniwersalność i wrodzona czystość pomimo

³⁷ Takasaki J., *A Study on the Ratnagotravibhāga...*, op. cit., s. 35–36.

³⁸ Idem, *The Tathāgatōtpattisambhava-nirdeśa of the Avataṃsaka and the Ratnagotra-vibhāga*, „Journal of Indian and Buddhist Studies” 1958, Vol. 7, No. 1, s. 344.

³⁹ L. O. Gomez, *The Whole Universe as a Sūtra*, [w:] *Buddhism in Practice*, ed. D. S. Lopez Jr., Princeton 1995, s. 107.

⁴⁰ Chien Cheng Bhikshu, op. cit., s. 29.

⁴¹ RGVV 22.10–24.8; por. np. Chien Cheng Bhikshu, op. cit., s. 105–107.

przesłonięcia przez splamienia – znalazły kontynuację jako kluczowe cechy koncepcji tathagatagarbhy.

W TUSN aktywność tathagaty, oddana wyrażeniem *tathāgata-utpatti-sambhava*, polega na jego przejawianiu albo manifestowaniu się (*utpatti/sambhava*) w aspekcie „ciała esencji” (*dharmakāya*). Przejawem tego działania jest swobodne promieniowanie dharmakaji buddy spowodowane jego nieograniczonym współczuciem dla wszystkich istot. Oddanie zbawczej aktywności tathagaty, poprzez nazwanie jej „manifestowaniem się tathagaty” (*tathāgata-utpatti*), jest mahajanistyczną modyfikacją nauki głoszonej we wczesnym buddyzmie, w myśl której zdobycie oświecenia przez buddę jest momentem jego zmanifestowania się światu (albo jego prawdziwymi narodzinami dla świata). „Zamanifestowanie się tathagaty” pierwotnie oznaczało więc wyjątkowe wydarzenie polegające na zdobyciu wyzwalającej wiedzy przez niezwykłą postać⁴². W paradygmacie mahajany oświecenie wszystkich istot jest możliwe dzięki działalności dharmakaji przenikającej ich wnętrza. Innymi słowy, pojawienie się niezbędnej dla osiągnięcia oświecenia tathagatadźhany jest formą manifestowania się tathagaty we wnętrzu każdej z istot.

Aby uczynić charakterystykę tathagatadźhany bardziej przemawiającą do wyobraźni, sutra odwołuje się do wizji *dharmadhātu*, „obszaru Dharmy”, rzeczywistości widzianej z perspektywy oświeconej istoty, tak charakterystycznej dla całej AVS. Najbardziej uderzająca cecha dźhany – jej wszechprzenikliwość – zostaje zilustrowana metaforą płótna, które jest tak ogromne, że można na nim odwzorować w skali 1:1 całą różnorodność wszystkich bez wyjątku rzeczy występujących w naszym świecie. Następnie owo płótno zostaje zmniejszone do rozmiarów pojedynczych, niewidzialnych atomów, z których każdy zawiera kompletne odwzorowanie rzeczywistości. W ten sposób uzyskujemy trudny do pojęcia obraz świata, w którym nawet najmniejsza cząstka zawiera w sobie całą złożoność rzeczywistości, a cała złożoność rzeczywistości mieści się w mikroskopijnej drobinie (atomie) pyłu. I właśnie na zobrazowanym powyżej modelu opiera się opis tathagatadźhany: jest ona wszechobecna, ponieważ specyficzna struktura kosmosu AVS umożliwia jej przebywanie w każdym jego miejscu jednocześnie i przenikanie wszystkich bez wyjątku żywych istot. Jej wszechobecność idzie jednak w parze ze stanem ukrycia, dlatego objawienie się „wewnętrznego tathagaty” nie jest możliwe od razu. Można rzec, że wraz z dźhaną cała zasada określająca strukturę *dharmadhātu* pozostaje ukryta przed żywymi istotami, a przez to bezużyteczna. Niezbędne jest więc pojawienie się tathagaty, który rozwikła tajemnicę tego złożonego uniwersum.

⁴² *Ekapuggalavagga*, AN I, 13.170:

ekapuggalo bhikkhave loke uppajjamāno uppajjati bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ/ katamo ekapuggalo/ tathāgato araham sammāsambuddho/

Jest taka osoba, o mnisi, która pojawia się na tym świecie dla dobrobytu wielu, dla szczęścia wielu, która pojawia się ze współczuciem dla świata, dla dobra, powodzenia i szczęścia dewów i ludzi. Kim jest ta osoba? To tathagata, arahant, całkowicie przebudzony.

Przypuśćmy, że zjawiłby się człowiek obdarzony wielkimi zdolnościami, inteligencją, sprytem i mądrością. Jego boski wzrok byłby zupełnie czysty i klarowny. Tymże wzrokiem spostrzegłby [cząsteczkę atomu] i rzekłby: „dlaczego to wielkie płótno o niezwyklej naturze spoczywa tutaj zamknięte w cząsteczce atomu!? W takiej postaci nie przynosi nikomu pożytku!” Rozmyślałby więc: „teraz, używając wielkiej siły, otworzę tę cząsteczkę i uwolnię zawarte w niej wielkie płótno, aby przynieść korzyść całemu światu”. Następnie, używając wielkiej siły, rozłupałby cząsteczkę atomu za pomocą diamentowego ostrza i zgodnie ze swym zamiarem uczyniłby owo wielkie płótno użytecznym dla całego świata.

atha kaścideva puruṣa utpadyate paṇḍito nipuṇo vyakto medhāvī tatropagamikayā mīmāṃsayā samanvāgataḥ divyaḥ cakṣuḥ samantapariśuddhaḥ prabhāsvaram bhavet/ sa divyena cakṣuṣā vyavalokayati/ idaṃ mahāpustamevambhūtamihaiva paritte paramānura-jasya-nitiṣṭhataṃ/ na kasyacidapi sattvasyopakāritbhūtaṃ bhavati/ tasyaivaṃ syāt/ yannvahaṃ mahāvīryabalasthāmnā etatparamānurajo bhittvā etanmahāpustaṃ sarvajagadupajīvyam kuryām/ sa mahāvīryabalasthāma samjanayitvā sūkṣmeṇa vajreṇa tatparamānurajo bhittvā yathābhīprāyam tanmahāpustaṃ sarvajagadupajīvyam kuryāt/

RGVV 23.6–13

Spoczywająca we wnętrzu żywych istot uśpiona mądrość tathagaty zostaje przyrównana do wszechświata skompresowanego we wnętrzu atomu.

Podobnie, o Synu Zwycięzcy, mądrość tathagaty – niezmiernie i pożyteczna dla wszystkich – w pełni przenika umysł każdej żywej istoty. A wszelka umysłowa aktywność żywej istoty jest tej samej miary, co mądrość tathagaty. Tylko ignoranci, ograniczeni błędnymi koncepcjami, nie znają, nie pojmują, nie rozumieją i nie zdają sobie sprawy z [obecności] mądrości tathagaty [w swoim wnętrzu].

evameva bho jinaputra tathāgatajñānamapramāṇajñānaṃ sarvasattvopajīvyajñānaṃ sarvasattvaccittasarāṇeṣu sakalamānupraviṣṭam/ sarvāṇi ca tāni sattvacittasamtānānyapi tathāgatajñānapramāṇāni/ atha ca punaḥ samjñāgrāhavinibaddhā bālā na jānanti na prajānanti nānubhavanti na sākṣātkurvanti tathāgatajñānam/

RGVV 23.14–24.1

Nawet kiedy zasada wiążąca „budulec” *dharmadhātu* zostaje odkryta i objawiona, splamienia niewołące żywe istoty nie zezwalają im na uświadomienie sobie współczującej działalności tathagaty i odkrycie wewnętrznej, wyzwalającej mądrości.

Dlatego tathagata, ujrawszy dzięki swej mądrości kondycję żywych istot w całym obszarze dharmy, postanawia stać się nauczycielem [i rzecze]: „ah!, niestety!, te żywe istoty nie potrafią rozpoznać mądrości tathagaty, chociaż mądrość tathagaty przenika je. Obym, poprzez nauczanie szlachetnej [ośmiorakiej] drogi, usunął wszelkie przeszkody wytworzone przez [błędne] przekonania, tak aby żywe istoty mogły samodzielnie, dzięki mocy płynącej z akceptacji szlachetnej drogi, rozsupłać węzeł [błędnych] przekonań, rozpoznać (*pratyabhijānīran*) [przenikającą ich] mądrość tathagaty i stać się równymi buddzie. Wtedy, dzięki drodze na-

uczanej przez tathagatów, mogłyby pozbyć się ograniczeń wynikających z błędnych przekonań. A kiedy usunięte są przeszkody, powstałe z Igniecia do [niewłaściwych] koncepcji, wtedy ta niezmierną mądrość tathagaty staje się użyteczna dla całego świata.

tatastathāgato'saṅgeṇa tathāgatajñānena sarvadharmadhātusattvabhavanāni vyavalokyā-cārya-saṁjñī bhavati/ aho bata ime sattvā yathāvat tathāgatajñānaṁ na prajānanti/ tathāgatajñānā-nupraviṣṭāśca/ yannvahameṣā sattvānām āryamārgopadeśena sarvasaṁjñākṛtabandhanāp-anayanaṁ kuryā yathā svayamevāryamārgabalādhānena mahatīm saṁjñāgranthīm vinivartya tathāgatajñānaṁ pratyabhijñānīran/ tathāgatasaṁatām cānuprāpnuyah/ te tathāgatamārgopadeśena sarvasaṁjñākṛtabandhanāni vyapanayanti/ apanīteṣu ca sarvasaṁjñākṛtabandhaneṣu tat tathāgatajñānaṁ pramāṇaṁ bhavati sarvajagadupajīvyamiti/

RGVV 24.2–8

Struktura powyższego fragmentu TUSN zostaje dość wiernie odwzorowana w wielu fragmentach TGS. Tathagatagarbhę ukazuje się w podobny sposób jak dźñanę w TUSN – jako ukrytą i nieprzynoszącą korzyści. Następnie osoba obdarzona odpowiednimi predyspozycjami (niekiedy jest to sam tathagata), wzięwszy za cenne to, co wydawało się bezużyteczne, odsłania prawdziwą naturę danej rzeczy (różnej w zależności od porównania). To działanie zostaje zrównane z działaniem tathagaty, który dostrzega w żywych istotach zakrytą przez splamienia tathagatagarbhę.

Synowie dobrych rodów, to tak, jak gdyby człowiek wyposażony w boski wzrok spojrzal na te odrażające, cuchnące kwiaty lotosu, zamknięte i niezdolne do kwitnienia, i rozpoznałby, że w samym ich środku, w pozycji ze skrzyżowanymi nogami, siedzą wyobrażenia tathagatów. A chcąc lepiej im się przyjrzeć, złuszczyłby odrażające płatki lotosu...

W ten sam sposób tathagata wzrokiem buddy dostrzega, że wszystkie istoty posiadają tathagatę, (*tathāgatagarbha*) i naucza Dharmy, aby złuszczyć z żywych istot osłony splamień takich jak pożądanie, gniew, złądzenie, tęsknota i niewiedza.

TGS 1A, 105–106, 254–255

PRZENIKLIWOŚĆ JAKO NARZĘDZIE SOTERIOLOGICZNE. TATHAGATADŹŃNANA W TGS I TUSN

Zaprezentowana charakterystyka tathagatadźñany, jaką znajdujemy w TUSN, wpłynęła z całą pewnością na koncepcję tathagatagarbhy. Szczególne cechy dźñany umożliwiły autorom TGS skonstruowanie koncepcji wyjaśniającej postulat powszechności stanu buddy w oparciu o uniwersalność i wszechobecność nauki, ciała i właściwości buddy postulowanych przez AVS. Szczególna cecha przenikliwości, a przez to wszechobecności mądrości tathagaty, tak chętnie podkreślana przez

TUSN, została podchwycona przez niemal wszystkie późniejsze teksty tradycji tathagatagarbhy i natury buddy jako czynnik umożliwiający manifestowanie się prawdy ostatecznej⁴³. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że wypracowanie koncepcji wszechobecnej dźńany możliwe było dzięki nawiązaniu do koncepcji przestworu (eteru), obecnej w Indiach od początków spekulacji filozoficznej.

W upanisadach napotykaemy koncepcję żywiołów (*mahābhūta*), do których zalicza się przestrzeń (eter) (*ākāśa*), powietrze, ogień, wodę i ziemię. *Taittirīya-upaniṣad* ukazuje schemat pojawiania się żywiołów jako mający swe źródło w atmanie (*ātman*). Wymienia eter jako najbardziej subtelny z nich, ten, który umożliwia manifestowanie się innych. W klasycznej filozofii sankhji (*sāṃkhya*) wszystkie pięć *mahābhūta* zostają włączone w schemat przemian *prakṛti* i stanowią ostatni etap jej przejawiania się. Każdemu z żywiołów przydzielano właściwość (*guṇa*), za podstawę uznając wrażenie zmysłowe, jakie dany żywioł miał przynosić. Eterowi przypisano właściwość dźwięku (*śabda*); powiadano, że przenika on wszystko (*sarvatogati*), nie można go usunąć (*avyūha*) i że nie stawia rzeczom żadnego oporu (*aviṣṭambha*)⁴⁴. Także w waiśeszice (*vaiśeṣika*) akaśa posiada cechę wszechprzenikliwości, podobnie jak czas i przestrzeń. Jest substancją prostą, ciągłą i nieograniczoną, a także stanowi podłoże dźwięku. Nie odnoszą się do niej cechy takie jak barwa, smak, zapach i dotykliwość. Akaśa jest wieczna, wszechobecna i nadzmysłowa, wypełnia całą przestrzeń, chociaż sama nie jest przestrzenią, ponieważ w przeciwieństwie do niej musi wchodzić w specjalne stosunki z rzeczami i powodować pojawianie się dźwięku⁴⁵.

Także buddyści nawiązywali do koncepcji żywiołów. W nikajach (*nikāya*) wyróżniono cztery żywioły, czasami zestawiając je z przestrzenią (*ākāśa*) albo z przestrzenią i świadomością. Nazywano je wtedy „podstawami” (*dhātu*)⁴⁶. W szkole therawady (*theravāda*) przestrzeń może być jednym z obiektów (*kaṣiṇa*) medytacji skupienia (*samatha*). Dla Buddhaghosy przestrzeń ma funkcję ograniczania materii, przejawia się jako zamykanie materii albo jako nienaruszona przez nią w otworach i szczelinach. Szkoła sarwastiwady (*sarvāstivāda*) uznała przestrzeń za jedną z dharm nieuwarunkowanych (*asaṃskṛta*). Przestrzeń jest dla nich czymś w rodzaju pustej sceny dla wszystkich zdarzeń i pozostaje z natury negatywna, czyli wyobrażana jako nieobecność rzeczy. Zważywszy na to, że wszechprzenikliwość jest popularną cechą przypisywaną atmanowi-bharmanowi w różnych formach wedanty (*vedānta*),

⁴³ Por. np. fragmenty *Dasheng qixin lun*, 大乘起信論, późnego chińskiego tekstu tradycji jogaćary-tathagatagarbhy: „Buddowie i bodhisattwowie pragną wyzwolenia wszystkich ludzi, dlatego przenikają [nasycają] ich swoimi duchowymi inspiracjami i nigdy nie porzucają. [...] Zasada takości (*tathatā*) przenika nieustannie, dlatego gdy zniknie omroczonego umysł, objawi się dharmakaja i da początek przenikaniu takości, które nie skończy się nigdy. [...] To, co prawdziwe, jeden prawdziwy umysł przepaja wszystko. Takie jest ostateczne znaczenie wielkiej i wszechstronnej mądrości tathagaty” (Hakeda Y. S., *The Awakening of Faith*, New York 1967, s. 63–64, 75).

⁴⁴ E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, Warszawa 1990, s. 332–334.

⁴⁵ S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, Warszawa 1960, s. 162.

⁴⁶ M. Szymański, op. cit., s. 63.

na przykład u Śankary (Śaṅkara)⁴⁷, nie dziwi fakt, że w cesze wszechobecności przymiotów buddy badacze buddyizmu widzą kontynuację myślenia właściwego tradycji hinduskiej⁴⁸.

Tathagatadźñana w TUSN jest postrzegana jako uniwersalna i przestrzennie nieograniczona jakość. Metafora otwierająca sutrę określa podstawowy aspekt natury tathagatadźñana poprzez przyrównanie jej do eteru, który jest miejscem spoczynku wszystkich rzeczy, choć sam nie spoczywa nigdzie⁴⁹. Liczne fragmenty przyrównujące mądrość i ciało buddy do przestrzeni i wychwalające ich dobroczynność odnajdujemy w całej AVS.

Tak jak przestrzeń jest wszechobecna we wszystkich miejscach, tych materialnych i tych niematerialnych, chociaż nie pojawia się i nie odchodzi, gdyż jest niematerialna, podobnie Budda jest wszechobecny we wszystkich miejscach, we wszystkich istotach, rzeczach i krainach, chociaż nie pojawia się i nie odchodzi, ponieważ ciało buddy jest niematerialne i manifestuje się dla dobra wszystkich istot.

Tak jak słońce i księżyc pojawiają się w swoim czasie i w równym stopniu oświetlają góry i doliny, tak samo mądrość buddy oświetla wszystko bez wyjątku⁵⁰.

Idea wszechobecnej dźñana buddy jest nierozzerwalnie złączona z koncepcją dharmakaji, rozumianej jako zbiór czystych dharm buddy będących skutkiem oświecenia. Dźñana jest jedną z takich dharm, lecz jednocześnie przypisuje się jej charakter przyczyny, środka (*upāya*) potrzebnego do zdobycia oświecenia⁵¹. Ten podwójny charakter dźñana znajduje odzwierciedlenie w idei podziału ciała buddy (*buddhakāya*) na dharmakaję i ciało formy (*rūpakāya*). Dharmakaja wyraża dźñana w aspekcie przyczynowym, czyli pradźni (*prajñā*), i oznacza buddę działającego dla własnego oświecenia (*svārthasampatti*). Ciało formy wyraża aktywność dźñana w aspekcie skutku, czyli współczucia (*karuṇa*), gdyż reprezentuje buddę działającego dla dobra innych (*parārthasampatti*)⁵². Dźñana przenika żywe istoty, więc dzięki niej mogą one aspirować do oświecenia. To wskazuje, że idea aktywnego ciała buddy musiała wpłynąć na uformowanie się koncepcji tathagatagarbhy, którą możemy uznać za sposób na „powielenie” doskonałego ciała tathagaty wewnątrz każdej żywej istoty.

W TUSN nacisk położony jest na uniwersalność i jedność dźñana jako pierwiastka partycypującego w strukturze świadomości każdej istoty żywej. Inne spojrzenie na sutrę uprawomocnia jednak odwrócenie tej relacji: żywe istoty traktowane są wtedy jako partycypujące w nadnaturalnej kondycji wszechobecnej mądrości.

⁴⁷ S. Radhakrishnan, op. cit., s. 462.

⁴⁸ Takasaki J., *The Tathāgatarbha Theory Reconsidered...*, op. cit., s. 77.

⁴⁹ M. Zimmermann, *A Buddha Within...*, op. cit., s. 54.

⁵⁰ T. Cleary, *The Flower Ornament Scripture*, Boston & London 1993, s. 983–984.

⁵¹ Takasaki J., *Dharmatā, Dharmadhātu, Dharmakāya and Buddhadhātu*, „Journal of Indian and Buddhist Studies” 1966, Vol. 14, No. 2, s. 909.

⁵² Idem, *A Study on the Ratnagotravibhāga...*, op. cit., s. 56–57.

Taki sposób ujmowania mądrości tathagaty zbliża się niebezpiecznie do paradygmatu wiecznych jakości znanych z klasycznej filozofii bramińskiej, co nie uszło uwadze badaczy z kręgu tzw. buddyźmu krytycznego⁵³.

W TGS znajdziemy tendencję do przedstawiania dźńany jako osobnej, samodzielnej jakości znajdującej wewnątrz żywych istot. Przyrównując tathagatagarbhę do złotej figury bóstwa wewnątrz formy odlewniczej, Tathagata oznajmia:

Tak samo ja [podobnie jak rzemieślnik wytapiający figury] widzę, że wszystkie bez wyjątku czujące istoty są jak te złote posążki okryte gliną: zewnętrzna skorupa jest jak pokłady splamień, lecz wewnątrz znajduje się mądrość buddy (*buddhajñāna*).

TGS 9.3, 143, 321

Różne charakterystyki tathagatadźńany w omawianych sutrach wynikają z rozbieżności celów, jakie postawiły przed sobą te teksty. Musimy pamiętać, że TUSN skupia się głównie na opisie cudownych właściwości cech buddy. Wspaniałość tathagatadźńany polegać ma na jej zdolności przenikania do wnętrza umysłów wszystkich istot, co ilustruje metafora płótna wielkości atomu, z odwzorowanym na nim całym wszechświatem. TGS tymczasem koncentruje się na żywych istotach jako posiadających mądrość tathagaty. Istoty nie są postrzegane tylko jako pole działalności dźńany lub jako jej obiekt, lecz stają się aktywnymi podmiotami – każda z nich ukazana jest jako posiadająca cząstkę mądrości. Sama tathagatadźńana wydaje się zaś być nie jednolitą, „samodzielną” jakością, lecz elementem struktury umysłu istot żywych.

Nie jest wykluczone, że także w TUSN mamy zasygnalizowaną możliwość występowania tathagatadźńany jako rozbitej na wiele równoprawnych elementów. Rozważana przez nas uprzednio metafora ze wszechświatem odwzorowanym na płótnie zakłada przecież, że płócien tych jest nieskończenie wiele, tak jak nieskończenie wiele jest niewidzialnych atomów, do jakich zostają zredukowane. Pomimo tego wydaje się, że głównym przesłaniem TUSN jest przedstawienie mądrości tathagaty jako podobnej do eteru i przenikającej cały kosmos. W TGS emfaza jest odwrotna: dźńana jest przede wszystkim elementem zawartym w żywych istotach. Ta różnica uwidacznia się w kluczowych frazach obydwu sutr: w TGS podmiotami są żywe istoty posiadające tathagatę – *sadaivaitte sattvās tathāgatagarbhāḥ* (TGS 1B, RGVV 73.11–12) – w TUSN podmiotem jest dźńana i jej moc przenikania – *tathāgatajñānaṃ sakalamanupraviṣṭam* (RGVV 22.10–11). Ukazuje to dobitnie, iż obydwa teksty, wychodząc od podobnego mechanizmu soteriologicznego, ukazują jego działanie z dwóch odrębnych perspektyw.

⁵³ Zob. Matsumoto S., *Buddha-nature as the Principle of Discrimination*, „Journal of Buddhist Studies” 1996, Vol. 27, s. 327–324.

DROGA DO OŚWIECENIA

W ostatnim z przytoczonych fragmentów odnajdujemy cenną informację o czynnikach potrzebnych do osiągnięcia celu buddyjskiej ścieżki.

Obym poprzez nauczanie szlachetnej [ośmiorakiej] drogi usunął wszelkie przeszkody wytworzone przez błędne przekonania, tak aby żywe istoty mogły samodzielnie (*svayam eva*), dzięki mocy płynącej z akceptacji szlachetnej drogi, rozsupłać węzeł błędnych przekonań, rozpoznać (*pratyabhijānīran*) [przenikającą ich] mądrość tathagaty i stać się równymi buddzie.

TUSN (RGVV 24.2–8)

Otrzymujemy tutaj klarowny podział ról w procesie zdobywania oświecenia. Tekst przeprowadzenie zadania oczyszczania inherentnej mądrości pozostawia istotom żywym – sygnalizuje to wyrażenie *svayam eva*. Rola tathagaty zostaje ograniczona do nauczania ośmiorakiej drogi, czyli niejako do wprawienia całego mechanizmu w ruch. Budda jest inicjatorem, a jego nauka inspiracją, ale to do żywych istot należy zadanie wyzbycia się błędnych koncepcji i odkrycia w sobie mądrości buddy. Do określenia tego zadania użyto czasownika *praty-abhi-√jñā*. Zastosowany został tu w znaczeniu „rozpoznawać”, „stawać się świadomym”, proces ten odnosi się oczywiście do tathagatadźńany jako inherentnej, choć ukrytej jakości, która musi zostać niejako „odkryta na nowo”. Jednakże w danym kontekście czasownik ten zdaje się mieć szersze znaczenie, ponieważ rozpoznanie wrodzonej dźńany jest zestawione z posłużeniem się mocą płynącą z akceptacji ośmiorakiej drogi, co rozumieć należy jako czerpanie energii ze stosowania się do jej zasad. Możemy więc założyć, że w tym fragmencie „rozpoznać” oznacza coś więcej niż akt zwykłego uświadomienia sobie tathagatadźńany i że uświadomienie to musi zostać poprzedzone i wsparte implementacją wskazań wyłożonych przez ośmioraką ścieżkę. Zatem „stanie się świadomym” tathagatadźńany nie jest jedynie abstrakcyjną operacją umysłową, ale stanowi integralną część procesu duchowej przemiany. Usunięcie przeszkód w postaci splamień jest konieczne do umożliwienia pełnej manifestacji stanu buddy. Sutra wyraża to jasno, mówiąc, że zaślepieni błędnymi koncepcjami „nie znają, nie pojmują, nie rozumieją i nie zdają sobie sprawy z [obecności] mądrości tathagaty [w swoim wnętrzu]” (RGVV 24.1).

W TGS proces pozbywania się splamień i niewłaściwych poglądów przedstawiany jest w podobny sposób, chociaż szczególnie podkreśla się charakter relacji pomiędzy tathagatagarbhą a żywymi istotami. Należy jednak zastanowić się, jak TGS widzi udział i zakres działań żywych istot i buddy w procesie usuwania splamień. TUSN określiła swoje stanowisko dość klarownie: zwrotem *svayam eva* podkreślono konieczność udziału żywych istot w procesie odkrywania tathagatadźńany, jasno przy tym definiując rolę buddy.

Tak wyraźnie poprowadzonej dystynkcji w TGS nie odnajdziemy. Można wskazać jednakże pewien ogólny schemat. Mówi on, że w celu wyzwolenia żywych istot tathagata naucza Dharmy. Daje nam to dwie możliwości: budda samodzielnie i bezpośrednio dokonuje zniszczenia splamień albo, podobnie jak w TUSN, budda naucza Dharmy, która pełni funkcję inspiracji dla istot. W sutrze znajdziemy stwierdzenia mogące wskazywać na obydwa rozwiązania. W porównaniu dziewiątym, gdzie tathagatagarbha przyrównana zostaje do złotych figur w glinianych formach, to sam budda rozłupuje zewnętrzną powłokę splamień, po to by uwolnić cenną tathagatadźżhanę⁵⁴. Pomimo takiego sformułowania nie sposób uznać, że proces usuwania splamień mógłby odbyć się zupełnie bez udziału istot żywych; wydaje się raczej, że autorzy chcieli zachować logiczną spójność porównania poprzez podkreślenie roli buddy jako „rzemieślnika” rozłupującego skorupy⁵⁵.

Trzeba jednakże zaznaczyć, że sutra dostarcza także przykładów na większe zaangażowanie żywych istot w proces rozpoznawania swojej natury. Jeden z nich odnajdujemy w porównaniu pierwszym, gdzie żywe istoty nawoływane są do rozbudzenia w sobie wiary i do zniszczenia splamień⁵⁶. Rola wiary jako głównej siły inspirującej przeciwstawienie się szakom podkreślona zostaje także w porównaniu piątym⁵⁷.

Sutra nie odmawia żywym istotom udziału w zdobywaniu oświecenia, jednak po przeanalizowaniu treści wszystkich porównań nie można się oprzeć wrażeniu, że dominującą rolę w wyzwolającej działalności przyznaje się buddzie. Jego działania wykraczają poza samo nauczanie Dharmy, a sutra opisuje go głównie jako postać aktywną i najważniejszy czynnik w akcie rozpoznawania czystej natury⁵⁸. Rola żywych istot często nie jest w ogóle uwzględniana i sutra nigdy nie daje wyjaśnienia, co tak naprawdę muszą one uczynić, aby osiągnąć oświecenie. Wskazówki tekstu nie wykraczają poza ogólnikowe zalecenia rozbudzenia wiary w Dhamę i podjęcia praktyki.

Niewielkie zainteresowanie samą istotą procesu zdobywania oświecenia w TGS przestanie dziwić, gdy przypomnimy sobie trzy czynniki najmocniej kształtujące przesłanie sutry. Po pierwsze, była ona nośnikiem idei nowej, która nie wpisywała się w żaden z głównych nurtów tworzącej się mahajany. Nowatorskość przesłania sutry wymusiła zmaksymalizowanie klarowności przekazu i ogólnej przyswajalności tekstu kosztem filozoficznego wyrafinowania. Po drugie, TGS jako skierowana

⁵⁴ „Młotem Dharmy podobnym gromowi (*vajra*) tathagata odrąbuje wszystkie zewnętrzne splamienia, aby oczyścić cenną tathagatadźżhanę” (TGS 9B, 141–142, 318–319).

⁵⁵ M. Zimmermann, *A Buddha Within...*, op. cit., s. 66.

⁵⁶ „Tathagata, czcigodny i doskonale przebudzony naucza bodhisattwów Dharmy, a także uczy ich, jak pokładać wiarę w jego działania [...]. A kiedy bodhisattwowie, którzy nieustannie stosują się do [wskazań] Dharmy, staną się wolni od wszystkich splamień, wtedy zyskają miano tathagatów, czcigodnych i doskonale przebudzonych”. (TGS 1B, 107–108, 256–257).

⁵⁷ „Kto, uzyskawszy pewność [posiadania tathagatagarbhy], podejmie właściwy wysiłek, ten szybko osiągnie doskonale przebudzenie” (TGS 5.5, 125, 290–291).

⁵⁸ Por. TGS 1A.

do niespecjalistów celowo unikała nadmiernej systematyzacji i uwypuklała aspekt wiary. Podkreślenie aktywnej roli tathagaty stało się zapowiedzią ułatwienia zadania czekającego buddyjskiego neofity. Po trzecie, treść procesu prowadzącego do oświecenia została zmarginalizowana, ponieważ oświecenie scharakteryzowano przede wszystkim jako manifestację czegoś, co uprzednio dane. TUSN uznaje jeszcze konieczność kultywowania ścieżki, ale już TGS opisuje proces dochodzenia do oświecenia wyłącznie w kategoriach manifestacji. Z tego powodu dzieło to należy odróżnić od późniejszych tekstów przedstawiających tathagatagarbhę w ujęciu kauzalnym i ewolucyjnym: jako potencję, czyli „zarodek tathagaty” będący przyczyną stanu buddy.

UWAGI KOŃCOWE

Powyższe rozważania miały na celu ukazanie struktury zapożyczeń ideowych tropów, które przyczyniły się do ukształtowania pierwotnej formy nauki o naturze buddy w TGS. Jak mogliśmy zaobserwować, pierwszy buddyjski tekst postulujący wprost istnienie wewnątrz żywych istot pierwiastka buddy powstał pod silnym wrażeniem ideałów powszechności stanu buddy i ekajany, zakładających esencjonalną równość wszystkich żywych istot z tathagatą. Dlatego uznaje się, że TGS wypracowała tezę o posiadaniu przez wszystkie żywe istoty „wewnętrznego tathagaty”, biorąc za punkt wyjścia soteriologiczne postulaty SP. Wydaje się również, że propagowana przez SP idea wieczności buddy wpłynęła na preferencję TGS do przedstawiania realizacji stanu buddy nie poprzez schemat przyczynowości, lecz manifestacji. Aby znaleźć metafizyczne uzasadnienie postulatów SP, sutra sięgnęła do AVS – tekstu wychwalającego naturę i przymioty buddy, w którym ogniwem łączącym rzeczywistość nirwany buddy z rzeczywistością samsary jest moc przenikania dharmakaji.

W procesie niwelowania dystansu pomiędzy buddą a żywymi istotami koncepcja tathagatagarbhy połączyła ideę oświecenia jako ostatecznego przeznaczenia żywych istot z ideą mądrości tathagaty, której nieprzerwana obecność jest wynikiem działania współzucia buddy. TGS przedstawiła mechanizm relacji pomiędzy buddą a istotami, dokonując niejako internalizacji soteriologicznego celu jako prawdziwej natury tychże istot w formie „wewnętrznego tathagaty”.

Swym pragmatycznym i żarliwym tonem TGS ustanowiła punkt odniesienia dla całej późniejszej tradycji tathagatagarbhy i natury buddy. Soteriologiczne propozycje tej sutry stały się podstawą dla rozwoju idei, która na górnicy indyjskim osiągnęła kulminację w postaci RGV, śastry uznającej swą naukę za ostateczny wyraz religijnej prawdy mahajany, o czym świadczy jej podtytuł – *Mahāyāna-uttara-tantra*.

THE ALL-PERVADING FOUNDATION OF ENLIGHTENMENT: EARLY DEVELOPMENTS OF TATHĀGATAGARBHA TEACHINGS

This article aims at providing an outlook at possible origin of the tathāgatagarbha theory with a special reference to its relation to the soteriological and formal solutions found in the *Saddharma-puṇḍarīkasūtra* and *Avataṃsakasūtra*. By means of textual comparative analysis first text of this tradition, the *Tathāgatagarbhasūtra*, is shown as providing a metaphysical foundation for the postulate of universal buddhahood posited by the *Lotos Sutra*. This was done through the implementation of the notion of buddha wisdom taken from the *Manifestation of the Tathāgata* chapter of *Avataṃsaka*. By combining these influences the *Tathāgatagarbhasūtra* presents itself as a culmination of a certain soteriological trend in early Mahāyāna, and at the same time, a starting point for a new, influential tradition.

WYKAZ SKRÓTÓW

AN	<i>Āṅguttaranikāya</i>
AVS	<i>Avataṃsakasūtra</i>
RGV(V)	<i>Ratnagotravibhāga(vyākhyā)</i>
SN	<i>Saṃyuttanikāya</i>
SP	<i>Saddharma-puṇḍarīkasūtra</i>
T	<i>Taishō Shinshū Daizōkyō</i>
TGS	<i>Tathāgatagarbhasūtra</i>
TUSN	<i>Tathāgotatpattisambhavanirdeśasūtra</i>

BIBLIOGRAFIA

1. Cleary T., *The Flower Ornament Scripture. A Translation of the Avataṃsaka Sutra*, Shambhala Publications, Boston & London 1993.
2. Chien Cheng Bhikshu, *Manifestation of the Tathāgata: Buddhahood According to the Avataṃsaka Sūtra*, Wisdom Publications, Boston 1993.
3. Frauwallner E., *Historia filozofii indyjskiej*, tłum. L. Żylicz, PWN, Warszawa 1990.
4. Gomez L. O., *The Whole Universe as a Sūtra*, [w:] *Buddhism in Practice*, ed. D. S. Lopez Jr., Princeton University Press, Princeton 1995.
5. Grosnick W. H., *The Tathāgatagarbha Sūtra*, [w:] *Buddhism in Practice*, ed. D. S. Lopez Jr., Princeton University Press, Princeton 1995.
6. Hakeda Yoshito S., *The Awakening of Faith*, Columbia University Press, New York 1967.
7. Hamar I., *The History of the Buddhāvataṃsaka-sūtra: Shorter and Larger Texts*, [w:] *Reflecting Mirrors – Perspectives on Huayan Buddhism*, ed. I. Hamar, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2007.
8. Kern H., *Saddharma-puṇḍarīka or The Lotos of the True Law*, <http://www.sacred-texts.com/bud/lotus/index.htm> [data dostępu: 26.08.2011].
9. Matsumoto Shiro, *Buddha-nature as the Principle of Discrimination*, „Journal of Buddhist Studies” 1996, Vol. 27.
10. *Pāḷi Tipiṭaka*, <http://tipitaka.org/> [data dostępu: 03.02.2012].
11. Radhakrishnan S., *Filozofia indyjska*, t. II, tłum. Z. Wrzeszcz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1960.

12. *Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*, ed. E.H. Johnston, The Bihar Research Society, Patna 1950.
13. *Saddharmapuṇḍarīka*, ed. H. Kern, Nanjio Bunyiu, St.-Petersbourg 1908.
14. *Saddharmapuṇḍarīkasūtram*, ed. P.L. Vaidya, The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, Darbhanga 1960, <http://dsbc.uwest.edu/node/4256> [data dostępu: 02.02.2012].
15. Szymański M., *Zagadnienie jedności i tożsamości istoty świadomej w filozofii buddyzmu indyjskiego*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010.
16. *Taishō Shinshū Daizōkyō*, http://21dzk1.tokyo.ac.jp/SAT/index_en.html [data dostępu: 23.01.2012].
17. Takasaki Jikido, *The Tathāgatōtpattisambhava-nirdeśa of the Avatamsaka and the Ratnagotravibhāga*, „Journal of Indian and Buddhist Studies” 1958, Vol. 7, No. 1.
18. Takasaki Jikido, *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra): Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Rome 1966.
19. Takasaki Jikido, *Dharmatā, Dharmadhātu, Dharmakāya and Buddhadhātu*, „Journal of Indian and Buddhist Studies” 1966, Vol. 14, No. 2.
20. Takasaki Jikido, *The Tathāgatagarbha Theory Reconsidered: Reflections on Some Recent Issues in Japanese Buddhist Studies*, „Japanese Journal of Religious Studies” 2000, Vol. 27, No. 1–2.
21. Watson B., *The Lotus Sutra*, Columbia University Press, New York 1993.
22. Zimmermann M., *The Tathāgatagarbhasūtra: Its Basic Structure and Relation to the Lotus Sūtra*, [w:] *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, Soka University, Tokyo 1999.
23. Zimmermann M., *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra. The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*, Soka University, Tokyo 2002.