

*Ovidiu Cristian NEDU**

**INCRIMINAREA CONȘTIINȚEI ÎN BUDHISMUL YOGĀCĀRA.
CONDIȚIA IGNORANT-DUREROASĂ A OMULUI ȘI ORIGINEA SA
ÎN CONȘTIINȚĂ**

INDICTING CONSCIOUSNESS FOR HUMAN IGNORANCE AND DRAMA, IN
YOGĀCĀRA BUDDHISM

Abstract: Even though, in Mahāyāna Buddhism, ultimate reality is sometimes considered to have a conscious nature, the most common Buddhist approach to consciousness is rather a phenomenal one. Consciousness would only refer to any particular manifestation; therefore, it would always be characterized by plurality, determination, temporality, and would not be an absolute substance, the substratum of all these. Most often, ultimate reality is considered to be beyond the realm of consciousness.

Moreover, Buddhism sometimes tends to indict consciousness, since its mere existence would represent the germ of evil. Consciousness would be characterized by a predisposition to fall into error and to induce of painful experiences. Liberation would represent not a purification of consciousness, considered intrinsically altered, but rather an annihilation of it.

Keywords: Buddhism, Yogācāra, Vijñānavāda, consciousness, evil, error, duality

*

Chiar dacă, în budhismul Mahāyāna, realitatea ultimă este uneori considerată ca având o natură conștientă, perspectiva cea mai frecvent întâlnită în budhism asupra conștiinței este mai degrabă una fenomenală. Conștiința ar

* Muzeul de Istorie „Paul Păltănea” Galați, ovidiushunya@yahoo.co.in.

Articolul reprezintă o variantă semnificativ revizuită și completată a unei teme abordate cu peste 10 ani în urmă, în Ovidiu Cristian Nedu, *Metafizica idealistă a budhismului Vijñānavāda* (București: Editura Paideia, 2013), 350-81.

reprezenta manifestarea la modul generic, caracterizată de pluralitate, determinație, temporalitate, și nu o substanță absolută în care ar fi toate acestea stabilite. Cel mai adesea, realitatea ultimă este considerată a fi dincolo de registrul conștiinței.

Mai mult decât atât, în budhism poate fi întâlnită și o atitudine de incriminare a conștiinței, care identifică în simpla sa existență germenii răului. Conștiința ar fi caracterizată de o predispoziție spre eroare și spre inducerea unor experiențe dureroase. Eliberarea ar reprezenta nu o purificare a conștiinței, considerată intrinsec alterată, ci, mai degrabă, o anihilare a sa.

Budhismul Vijñānavāda, ramura idealistă a Mahāyānei structurează existența pe trei niveluri: realitatea ultimă (*pariṇiṣpannasvabhāva* – natura desăvârșită), fluxul causal emanat de aceasta (*paratantra svabhāva* – natura dependentă), identificat, în spirit idealist, cu o conștiință cosmică, conștiința-depozit (*ālayavijñāna*), și registrul experienței umane, structurat categorial (*parikalpita svabhāva* – natura construită). Dacă primul nivel este considerat în mod univoc pur iar ce de-al treilea în mod univoc impur, există un grad pronunțat de ambiguitate în privința statutului atribuit celui de-al doilea nivel al existenței. În general, se încearcă izolarea acestui registru de impuritatea celui de-al treilea registru însă este discutabil în ce măsură reușesc autorii Vijñānavāda să disocieze conștiința cosmică, conștiința-depozit, de elementele de alterație specifice registrului construit (*parikalpita*) al experienței.

1. STRECURAREA DETERMINAȚIEI ÎN REGISTRUL CONȘTIINȚEI-DEPOZIT ȘI COMPROMITEREA UNIFORMITĂȚII SALE

1.1. Prezența germenilor discriminării categoriale (*abhilāpavāsanā*) la nivelul conștiinței-depozit

În formularea sa clasică, doctrina Vijñānavāda implică existența unor elemente ce țin de experiența alterată a conștiințelor individuale la nivelul conștiinței-depozit. Un astfel de element este experiența eronată a naturii proprii (*svabhāva*), a discriminării categoriale (*abhilāpa*, *vikalpa*, *saṃjñā*). Natura proprie determinată categorial are un rol decisiv în apariția înlănțuirii (*saṃsāra*) întrucât discriminările sale eronate (*viparyāsa*) proiectează registrul ontologic iluzoriu la nivelul căruia se produce înlănțuirea.¹ Prin urmare, prezența condițiilor discriminării categoriale la nivelul conștiinței-depozit alterează în mod semnificativ puritatea acesteia.

¹ Pentru explicitarea statutului de condiție a înlănțuirii pe care îl deține discriminarea categorială, vezi Nedu, *Metafizica idealistă*, 560-70!

Autorii Vijñānavāda susțin caracterul de masă amorfă, lipsită de delimitație, al conștiinței-depoziț, însă nu sunt consecvenți cu această perspectivă întrucât doctrina lor implică strecurarea unor elemente asociate delimitării categoriale la nivelul conștiinței-depoziț.

În primul rând, unul dintre cele trei tipuri de germeni (*bīja*), de întipăriri (*vāsanā*) care intră în constituția conștiinței-depoziț, este reprezentat de „întipăririle discriminărilor categoriale” (*abhilāpavāsanā*). Prezența acestor germeni în registrul conștiinței-depoziț o face pe aceasta responsabilă de discriminarea categorială; condițiile discriminării categoriale nu mai sunt de găsit la nivelul unui registru individual, separat de conștiința-depoziț, ci acestea sunt prezente chiar la nivelul conștiinței-depoziț, ca parte constituentă a sa.

„«Întipăririle conceptelor» țin de conceptele (*abhilāpa*) referitoare la sine (*ātman*), obiecte (*dharma*) sau acțiuni (*kriyā*) și sunt numeroase. Din acestea provin acele întipăriri speciale (*vāsanāviśeṣa*) referitoare la sine (ca om, zeu ș.a.m.d.), la obiecte (ca ochi, formă ș.a.m.d.) sau la activități (a merge, a veni ș.a.m.d.). Datorită acestor întipăriri, sinele, obiectele și acțiunile se manifestă ...”²

Și cel de-al doilea tip de germeni, și anume „întipăririle percepției sinelui individual” (*ātmadr̥ṣṭivāsanā*), alterează în mod semnificativ puritatea și neutralitatea conștiinței-depoziț.³

1.2. Acceptarea implicită a unei tipologii (jāti) a manifestărilor conștiinței-depoziț și compromiterea caracterului său nedeterminat

Există însă un aspect mult mai grav al imixtiunii registrului alterat al condiției individuale la nivelul conștiinței-depoziț, aspect pe care autorii Vijñānavāda îl admit într-un mod implicit. Este vorba despre sugerarea faptului că manifestările conștiinței-depoziț, despre care altminteri se susține caracterul absolut non-determinat, lipsit de natură proprie, au totuși o tipologie, o „specie” (*jāti*). Perspectiva este implicată de două teorii pe care autorii Vijñānavāda le acceptă și care nici măcar nu reprezintă moșteniri sau influențe ale unor alte curente filosofice cu care școala a interacționat de-a lungul timpului, ci elemente proprii Vijñānavādei, inovații ale sale.

Atunci când se discută despre germenii (*bīja*) ce intră în constituția conștiinței-depoziț, Vijñānavāda afirmă caracterul lor determinat (*vinīyata*), faptul

² Asvabhāva, *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasamgraha*, I, 58, E. Lamotte, *La Somme du Grand Vehicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 8, 1973), 80.

³ Vezi Nedu, *Metafizica idealistă*, 279-89.

că fiecare dintre ei produce un efect care îi este propriu (*svaphalāvāhaka*, *svaphalopārjita*).⁴

„Fiecare germene dă naștere efectului care îi este propriu: germenii gândirii (*citta*) dau naștere gândirii, germenii formei (*rūpa*) dau naștere formei.”⁵

„Germenii sunt determinați în mod individual (*pratiniyata*); nu ia naștere orice din orice altceva, ci anumiți factori iau naștere din anumiți germeni care le sunt caracteristici.”⁶

Se susține existența unei asemănări categoriale (*sabhāga*, *tajjātīya*) între germeni (*bīja*) și factorii (*dharma*) cărora aceștia le dau naștere, ori aceasta este posibilă doar în situația în care există o natură proprie, determinată categorial, a germenilor și a factorilor.

„... din [germenii] conștiinței-depoziț (*ālayavijñāna*) iau naștere conștiințele operaționale (*pravṛttivijñāna*), de același fel cu acești [germeni] (*tajjātīya*) și care nu sunt încă născute (*anutpanna*) în prezent ...”⁷

Autorii școlii fac apel la caracterul determinat al germenilor, respectiv al factorilor ce rezultă din aceștia, pentru a explica menținerea constantă a tipologiei (*tajjātīya*) manifestării, în condițiile în care manifestarea reprezintă doar un șuvoi de factori momentani (*kṣaṇika*). Susținerea caracterului determinat al germenilor și al factorilor compromite imaginea unei conștiințe-depoziț ca o masă amorfă, absolut lipsită de delimitație. Din contră, conștiința-depoziț pare mai degrabă să integreze entități determinate, având o natură proprie delimitată. Situația este cu atât mai gravă cu cât Vijñānavāda sugerează că orice tip de germeni ar fi caracterizat de determinație, de capacitatea de a produce un tip determinat de factori. În felul acesta, determinația nu mai poate fi considerată nici măcar drept o simplă imixtiune în registrul conștiinței-depoziț, ci ajunge ceva inerent ei, ceva ce ține de natura sa intrinsecă. Vijñānavāda își contrazice astfel unul dintre principalele sale obiective filosofice, adică menținerea caracterului absolut pur al fluxului cauzal ce constituie

⁴ Vezi Asaṅga, *Mahāyānasamgraha*, I.22, Lamotte, *La Somme*, 41.

⁵ Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Louis de la Vallee-Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-Tsang* (Volume 1) (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928), 118.

⁶ Vasubandhu, *Mahāyānasamgrahabhāṣya*, ad. II.II.6.1, Etienne Lamotte, „L'Ālaya-Vijñāna (Le Receptacle) dans le Mahāyāna-samgraha (chap.2),” *Melanges Chinois et Bouddhiques* 3 (1934-1935): 241.

⁷ „... ālayavijñānāt pravartamānam anutpannasya tajjātīyasya pravṛttivijñānasyotpādakaṃ ...”

Sthiramati, *Madhyāntavibhāgabhāṣyatīkā*, ad. I. 9 (I.10), R. C. Pandeya, *Madhyāntavibhāga-sāstra. Containing the Kārikā-s by Maitreya, Bhāṣya by Vasubandhu and Tīkā by Sthiramati* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1999), 28.

conștiința-depoziț și „expulzarea” a tot ceea ce înseamnă alterație, maleficitate, la nivelul experienței individuale.

O altă teorie acceptată de autorii școlii și care, de asemenea, compromite caracterul nedeterminat al conștiinței-depoziț este cea referitoare la transformările de tipul „fluxului” (*niṣyanda*), integrate în registrul conștiinței-depoziț.

Transformările de flux reprezintă acele transformări de tipul continuității automate, pe care Vijñānavāda le atribuie oricărui tip de manifestare. Transformările de flux mențin continuitatea tipologică a oricărei forme a manifestării. O serie de factori produsă prin transformările de flux (*niṣyanda*) se caracterizează prin menținerea automată a unei anumite tipologii; Vijñānavāda explică continuitatea și persistența obiectelor experienței tocmai prin faptul că acestea nu reprezintă altceva decât serii de factori a căror transformare este una de flux. Dinamica de flux (*niṣyanda*) constituie, pur și simplu, reproducerea automată și continuă a tipologiei unei anumite experiențe, „fluxul”, „curgerea” ei. Ba chiar, Vijñānavāda consideră ca trăsătură definitivă a dinamicii de flux (*niṣyanda*), care o distinge pe aceasta de dinamica de tipul maturizării karmice, tocmai aspectul său de succesiune continuă, de flux continuu de experiențe de un anumit tip, care nu lasă posibilitatea vreunei modificări categoriale în derularea sa.

„Un germene anterior dă naștere unui germene ulterior de același tip; în aceasta constă asemănarea tipologică (*sabhāga*) a cauzelor ce dau naștere unui efect de flux (*niṣyandaphala*).”⁸

„Conștiințele operaționale, fie benefice, fie non-benefice, fie neutre, care sunt simultane cu conștiința-depoziț, care iau naștere atunci când [conștiința precedentă] încetează, întipăresc germenii care, în viitor, vor da naștere unei [alte] conștiințe operaționale de același tip.”⁹

„Întipăririle de flux (*niṣyandavāsanā*) sunt acelea care, datorită producerii activității [lor], se produce o asemănare categorială (*nikāyasabhāga*) între diverșii [factori ai unei serii].”¹⁰

Dinamica de flux este considerată a avea un caracter universal, fiind caracteristică întregului registru al manifestării, atât proiecțiilor conștiinței-depoziț cât și celor ale conștiințelor individuale.

⁸ Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallee-Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, 123.

⁹ Tsong-Khapa, *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Gareth Sparham, *Ocean of Eloquence. Tsong Kha Pa's Commentary on the Yogācāra Doctrine of Mind*, (Delhi: Sri Satguru Publications, 1995), 88.

¹⁰ „*nikāyasabhāgāntareṣvabhinirvṛtīḥ niṣyandavāsanāvṛtīlābhācca yā*”

Sthiramati, *Trimśikābhāṣya*, ad. 1d, K. N. Chatterjee, *Vijñaptimaatrataa-siddhi* (Varanasi: Kishor Vidya Niketan, 1980), 30.

„Astfel că, sub influența (*adhipatyā*) factorilor (*dharma*) benefici (*kuśala*) sau non-benefici (*akuśala*), conștiința-depozit acumulează întipăriri [ce vor produce] atât efecte (*phala*) de tipul maturizării (*vipāka*) cât și de flux (*niṣyanda*). Sub influența factorilor non-determinați (*avyākṛta*), [acumulează] doar întipăriri [ce vor produce] efecte de flux (*niṣyandaphala*).”¹¹

A considera că întreaga experiență, inclusiv cea a conștiinței-depozit, este caracterizată de dinamica de flux care constă din perpetuarea tipologiei manifestării implică, întâi de toate, acceptarea faptului că manifestarea este determinată tipologic. Dacă manifestarea ar fi doar o masă amorfă, nedelimitată, nu ar exista nicio tipologie care să fie perpetuată prin transformările de flux. Acceptând existența unei dinamici de flux la nivelul conștiinței-depozit, ba chiar considerând întregul registru al conștiinței-depozit ca fiind caracterizat de acest tip de transformare, Vijñānavāda consimte la existența unei determinații categoriale a manifestării conștiinței-depozit.

2. SCINDAREA CONȘTIINȚEI: DUALITATEA (*DVAYA*) SUBIECT-OBIECT

2.1. Caracterul non-dual al conștiinței-depozit în Vijñānavāda clasică

Faptul că fluxul causal, conștiința-depozit dețin, în mod intrinsec, o anumită predispoziție către producerea individualității umane alterate, compromite puritatea conștiinței-depozit. Identitatea individuală (*ātman*), dualitatea (*dvaya*) dintre sine și celălalt (*sva-para*) sunt responsabile de producerea întregii condiții perturbate și astfel problema relaționării individualității cu conștiința-depozit este decisivă pentru posibilitatea sau imposibilitatea menținerii caracterului absolut pur al conștiinței-depozit.¹²

Vijñānavāda clasică, încercând să salveze această puritate, neagă aplicabilitatea dualității sine-celălalt (*sva-para*), a dualității subiect-obiect (*grāhaka-grāhya*), registrului conștiinței-depozit.¹³

¹¹ „*tathā hi kuśalākuśaladharmādhipatyādālayavijñānaṃ vipākanīṣyandaphalavāsanāṃ pariḡrḥṇāti / avyākṛtadharmādhipatyācca niṣyandaphalavāsanāmeveti /*”

Sthiramati, *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.9 (I.10), Pandeya, *Madhyānta-vibhāgaśāstra*, 28.

¹² Dualitatea ca origine a întregii condiții alterate, la Ashok Kumar Chatterjee, *The Yogācāra Idealism* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1999), 90.

¹³ O analiză critică asupra ipotezelor exegeților moderni cu privire la sensul termenului „dualitate” (*dvaya*), considerat în general ca referindu-se la perechea obiect al percepției (*grāhya*) – subiect al percepției (*grāhaka*), în Jonathan C. Gold, „No Outside, No Inside:

Conform autorilor clasici, nu doar multiplele obiecte ale percepției reprezintă pură imaginație, ci însăși dihotomia dintre subiect și obiect este doar un decupaj imaginar operat în registrul conștiinței. Conștiința-depozit constituie o masă amorfă unitară, la nivelul căreia nimic nu este delimitat în mod real, nici măcar separația dintre subiect și obiect.¹⁴

„Conform lui Sthiramati, conștiința și stările conștiinței (*cittacaitta*), atunci când sunt caracterizate de tendința către proliferare (*sāsrava*), sub determinația unei întipăriri a non-existentului (*abhūtavāsanā*), [întipărire] care este lipsită de început, deși sunt de o natură unică, iau naștere avînd un aspect dual, avînd caracteristici duale. [Iau naștere] sub forma unei componente a reprezentării (*darśanabhāga*), a unui subiect al percepției (*grāhaka*) și sub forma unei componente obiect (*nimittabhāga*), a unui obiect al percepției (*grāhya*). Însă aceste două componente există doar pentru opinia subiectivă (*ruci*) și nu există pentru opinia rațional [fundamentată] (*yukti*). *Madhyānta-vibhāga* susține că aceste caractere (*lakṣaṇa*) sunt construcții mentale (*parikalpita*).”¹⁵

„Pentru Sthiramati, cele două componente nu sunt născute în mod condiționat (*paratantra*)¹⁶, nu sunt reale.”¹⁷

Duality, Reality and Vasubandhu's Illusory Elephant,” *Asian Philosophy* 16, no. 1 (March 2006): 14-28.

Dualitatea subiect-obiect ca invenție conceptuală a lui Vasubandhu, în Jonathan C. Gold, *Paving the Great Way. Vasubandhu's Unifying Buddhist Philosophy* (New-York: Columbia University Press, 2015), 158-63.

Thomas A. Kochumuttom, *A Buddhist Doctrine of Experience. A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1999), 3-11, este probabil singurul exeget mai important care vede în doctrina Vijñānavāda doar o respingere a dualității subiect-obiect, și nu o critică a realismului, a pluralismului. Însă argumentele sale se bazează pe o interpretare atipică și îndoielnică a unor pasaje din literatura școlii.

¹⁴ Pentru o interpretare monistă a transformărilor conștiinței, în acord cu Sthiramati, vezi Yoshifumi Ueda, „Two Main Streams of Thought in Yogācāra Philosophy,” *Philosophy East and West* 17 (1967): 161!

Vezi și Louis de la Vallee-Poussin, „Buddhica,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 3, no.2 (1938): 144, pentru absența dualității la nivelul condiției firești a realității, în conformitate cu același Sthiramati!

Condițiile de „subiect” și „obiect” ca fiind extrinseci naturii ultime a conștiinței, conform cu *Lankavatāra-Sūtra*, în Daisetz Teitaro Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra* (Delhi: Munshiram Manoharlal, 1998), 279.

¹⁵ Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Louis de la Vallee-Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-Tsang* (Volume 2) (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929), 522.

¹⁶ Aici, a nu fi condiționat înseamnă a nu fi determinat doar de condiții ce țin de conștiința-depozit, cea neafectată de individualitate, ci a fi deopotrivă determinat de o conștiință individuală.

¹⁷ Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallee-Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi* (Volume 2), 9.

„ ... prin faptul că natura (*ātman*) obiectului (*grāhya*) și a subiectului (*grāhaka*) este vidă (*śūnya*).”¹⁸

„De aceea, construcția non-existentului (*abhūtaparikalpa*) trebuie să fie văzută ca fiind vidă (*śūnya*) de dualitate (*dvaya*).”¹⁹

La nivelul manifestării fluxului causal nu există nicio diviziune substanțială; astfel, nici diviziunea între subiect și obiect nu caracterizează natura manifestării. Din perspectiva naturii sale, manifestarea reprezintă un tot pe care conștiința umană îl înfățișează sub aspecte determinate, multiple (*nānā*). Totuși, nimic din această diversitate nu are un temei real, constituind doar decupaj imaginar.

„[Toate] sunt doar conștiință (*citta*); conștiința este lipsită de [dualitatea] dintre caracteristici (*lakṣaṇa*) și ceea ce este caracterizat (*lakṣya*). Cele vizibile (*dr̥śya*) reprezintă [doar] apariții (*ākāra*); cele vizibile nu există în modul în care sunt imaginate de către cei imaturi (*bāla*).”²⁰

Atât caracteristicile cât și obiectul caracterizat (subiectul și obiectul) sunt, în egală măsură, apariții (*ākāra*), ideaii (*viññapti*) ale conștiinței umane. Conștiința individuală consimte la existența unei distincții fundamentale între ea însăși, ca subiect, și obiectele experienței sale, între caracteristicile (*lakṣaṇa*) experimentate de ea și „obiectele” exterioare ei, cărora aceste caracteristici le aparțin (*lakṣya*). Această dihotomie nu își găsește însă niciun temei dincolo de subiectul care o operează.

Interpretarea duală a experienței este specifică naturii concepute (*parikalpita*) și nu naturii dependente (*paratantra*). Considerarea manifestării în mod dual nu concordă cu modul real în care se manifestă factorii, reprezentat de natura dependentă, la nivel căreia orice delimitație este absentă. Dualitatea constituie un model eronat de a interpreta manifestarea, ce constituie în întregime imaginație (*parikalpita*) a conștiinței umane. Natura de subiect și cea de obiect sunt, în totalitate, produse ale conștiinței individuale.

„Obiectul (*grāhya*) și subiectul (*grāhaka*), deoarece sunt lipsite de natură proprie (*svabhāvasūnyatva*), sunt non-existente (*abhūta*). Totuși, ele sunt concepute

¹⁸ „*grāhyagrāhakātmanā śūnyam*”

Sthiramati, *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.2 (I.3), Pandeya, *Madhyānta-vibhāga-śāstra*, 13.

¹⁹ „*ato 'bhūtaparikalpaṃ dvayena śūnyaṃ paśyati*”

Sthiramati, *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.1 (I.2), Pandeya, *Madhyānta-vibhāga-śāstra*, 22.

²⁰ „*cittameva bhavēcittaṃ lakṣyalakṣaṇajitam/*

dr̥śyākāraṃ na dr̥śyo 'sti yathā bālairvikalpyate//”

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. III. vers 76, Bunyiu Nanjio, *Laṅkāvatāra-sūtra* (Kyoto: Otani University, 1956), 186.

(*pari-klp*) ca fiind existente (*astitva*) – de aceea, sunt considerate drept natura concepută (*parikalpita*).²¹

Dualitatea subiect – obiect era considerată, în perioada clasică a Vijñānavādei, ca ținând doar de conștiințele individuale. *Mahāyānasamgraha*, II.11-13²² discută despre prezența, la nivelul unei conștiințe, a unei componente ce se arată ca subiect al experienței (*grāhaka*), ca reprezentare (*sadarśana*), și a unei componente ce se arată ca obiect al percepției (*grāhya*, *sanimitta*).

„Datorită dualității (*dvaya*), deoarece aceste idei sunt caracterizate de obiect (*sanimitta*) și de reprezentare (*sadarśana*).²³

„Astfel, ideile vizuale (*caḥsurvijñāna*) și celelalte au drept obiect (*nimitta*) ideea culorii (*rūpavijñapti*) și celelalte, iar ca percepție (*darśana*) ideea conștiinței vizuale (*caḥsurvijñānavijñapti*). Și așa mai departe, până la ideile conștiinței corporale (*kāyavijñānavijñapti*).²⁴

„Aceste două componente (*bhāga*) sunt simultane (*sahabhū*).²⁵

Textul încearcă, în II.13²⁶, și o prezentare a conștiinței-depoziț sub acest dublu aspect, de componentă - subiect și componentă – obiect. Ceea ce se afirmă, și anume că conștiința mentală (*manovijñāna*) constituie componenta sa de tipul percepției (*darśanavijñapti*) și că toate „celelalte idei” (*tadanyavijñapti*) constituie componenta sa de tipul obiectului (*nimittavijñapti*), este destul de puțin inteligibil și nici comentariile lui Vasubandhu și Asvabhāva nu reușesc să facă prea multă lumină în această privință.²⁷

²¹ „*grāhyaṃ grāhakam ca svabhāvaśūnyatvādabhūtamapyastitvena parikalpyata iti parikalpita ucyate* /”

Sthiramati, *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.5 (I.6), Pandeya, *Madhyānta-vibhāga-śāstra*, 19.

²² Asaṅga, *Mahāyānasamgraha*, II.11-13, Lamotte, *La Somme du Grand Vehicule*, 99-103. Vezi și Asvabhāva, *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasamgraha*, II.11-13 și Vasubandhu, *Mahāyānasamgrahabhāṣya*, ad. II.11-13, Lamotte, *La Somme du Grand Vehicule*, 99-103.

²³ Asaṅga, *Mahāyānasamgraha*, II.11, Lamotte, *La Somme du Grand Vehicule*, 99.

²⁴ Asaṅga, *Mahāyānasamgraha*, II.11, Lamotte, *La Somme du Grand Vehicule*, 100.

²⁵ Asvabhāva, *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasamgraha*, II.11, Lamotte, *La Somme du Grand Vehicule*, 99.

²⁶ Asaṅga, *Mahāyānasamgraha*, II.13, Lamotte, *La Somme du Grand Vehicule*, 103.

²⁷ O discuție asupra celor două componente ale conștiinței (*nimittabhāga* și *darśanabhāga*), în Jacques May, “La philosophie bouddhique idéaliste,” în *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies* (vol. V, *Yogācāra, the Epistemological Tradition and Tathāgatagarbha*), ed. Paul Williams (London & New York: Routledge, 2005), 234-36. O succintă prezentare a distincției dintre componenta reprezentării (*darśanabhāga*) și componenta obiect (*nimittabhāga*) a conștiinței, distincție imputată lui Asaṅga, în Dan Lusthaus, “Vasubandhu/Xuanzang and the problem of consciousness,” în *Consciousness and the Great Philosophers. What would they have said about our mind-body problem?*, ed. Stephen Leach & James Tartaglia (London & New York: Routledge, 2017), 34.

Acest mod de a concepe dualitatea, ca pură imaginație subiectivă, lipsită de vreo contraparte obiectivă la nivelul seriei coproducerilor condiționate, pare să fie în consonanță cu ansamblul doctrinei clasice a Vijñānavādei, care încearcă să mențină nealterat caracterul absolut pur al conștiinței-depozit. Singura problemă pe care o ridică în privința coerenței sale cu restul sistemului este aceea că apropierea (*upādāna*), pe baza căreia se instituie distincția ego – non-ego, nu poate decât să preceadă individualitatea, prin faptul că tocmai ea îi dă naștere. Prin urmare, dihotomia ego – non-ego nu prea mai poate fi considerată întru-totul de natură subiectivă. Apropierea, pe care chiar și autorii clasici o acceptă drept una dintre funcțiile conștiinței-depozit, introduce o anumită dihotomie în registrul conștiinței-depozit. Această dihotomie nu are un caracter subiectiv, prin faptul că îi precede subiectului. Actul prin care se constituie ființa individuală, subiectul, nu poate fi considerat ca un act subiectiv, ci trebuie localizat la un nivel ce precede subiectului.

2.2. Caracterul real al dualității subiect – obiect, conform unor texte tardive

Disjunția radicală dintre fluxul causal (*pratīyasamutpāda*) ce constituie conștiința-depozit (*ālayavijñāna*) și dualitatea subiect-obiect, deși reușea să mențină caracterul pur al conștiinței-depozit, echivala cu o alunecare în dualism, întrucât registrul alterat devenea un alt registru decât cel al fluxului causal. Această implicație fiind inacceptabilă pentru autorii Vijñānavāda, poate fi întâlnită în numeroase texte, mai ales ținând de perioada târzie a școlii, și afirmarea faptului că individualizarea subiectului, apariția dualității subiect-obiect, sunt intrinseci conștiinței-depozit. Acestea nu ar reprezenta accidente extrinseci, care cel mult ajung să îi fie supraimpuse conștiinței.²⁸ Aceste versiuni ale doctrinei, ce susțin prezența dualității subiect-obiect (*grāhaka-grāhya*) la nivelul conștiinței-depozit, apar în principal în texte ale unor autori târzii, care nu au supraviețuit până astăzi în originalul sanskrit, ci doar în traduceri chineze sau tibetane. Una dintre cele mai importante surse referitoare la aceste versiuni ale doctrinei este amplul compendiu al lui Hiuan-tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*.

Hiuan-Tsang identifică o astfel de perspectivă, ce susține caracterul dual al conștiinței-depozit, chiar și la autori sau texte destul de timpurii. Fără a da prea

²⁸ Pentru prezența germenilor dualității, ai alterității, la nivelul conștiinței-depozit, vezi Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, 89-90!

Cele două linii de interpretare a relației dintre dualitate și conștiință s-au distins și mai clar în China, unde chiar au luat naștere două școli diferite, a căror principală discordanță este tocmai cea legată de modul în care este considerată această relație. Vezi Swati Ganguly, *Treatise in Thirty Verses on Mere-consciousness* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1992), 11!

multe detalii, el atribuie o astfel de concepție lui Nanda și lui Bandhuśrī, Bandhuśrī fiind un autor destul de timpuriu (după toate probabilitățile, sec. V). Nimic din lucrările acestor doi filosofi nu a supraviețuit până astăzi iar puținele informații despre viața lui Nanda sunt preluate din istoria budhismului indian, redactată de Taranātha.²⁹ Hiuan-Tsang îi menționează pe cei doi în *Ch'eng-wei-shih-lun*, în cazul lui Bandhuśrī aceasta fiind singura mențiune referitoare la el ce a supraviețuit până astăzi în literatura budhistă, și le atribuie un mod de a concepe conștiința într-o formă duală, ca fiind constituită dintr-o componentă subiect (*darśanabhāga*), care percepe, și o componentă obiect (*nimittabhāga*), care este percepută.³⁰

„Bandhuśrī și Nanda admit două componente.”³¹

Această concepție este atribuită de Hiuan-Tsang și textului *Ghanavyūha-sūtra*, deși chiar fraza pe care el o citează din acest text și care susține, cel puțin în prima sa parte, reducerea obiectului la subiect, este mai degrabă în acord cu o viziune unitară asupra conștiinței decât cu una ce consimte la un caracter dual al acesteia.

„După cum se afirmă în *Ghanavyūha*: «Toate sunt doar subiectul cunoașterii; obiectul cunoașterii nu există. Componenta subiect și cea obiect există prin ele însele.»³²

2.3. Cele trei componente (bhāga) ale conștiinței, conform școlii logiciste Sautrāntika-Yogācāra

²⁹ Vezi Taranātha, *History of Buddhism in India* (Calcutta: K.P. Bagchi, 1980), 106!

³⁰ Pentru cele două componente (*bhāga*) ale conștiinței, vezi Ueda, „Two Main Streams,” 157-58!

Statutul dualității la Nanda, în Imre Hamar, „Deconstructing and Reconstructing Yogācāra: Ten Levels of Consciousness-only/One-mind in Huayan Buddhism,” în *Avatamsaka Buddhism in East Asia: Huayan, Kegon, Flower Ornament Buddhism: origins and adaptation of a visual culture*, ed. Robert M. Gimello, Frédéric Girard, and Imre Hamar (Wiesbaden Harrassowitz Verlag, 2012) 55-56; la Nanda și la Dharmapāla, în Vallee-Poussin, „Buddhica,” 144!

Dualitatea intrinsecă a conștiinței, bifurcată în cele două componente, *Nimitta-Bhāga* și *Darśana-Bhāga*, în elaborările chineze ale școlii Vijñānavāda, discutată în Tao Jiang, *Contexts and Dialogue. Yogācāra Buddhism and Modern Psychology on the Subliminal Mind* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006), 52-54; Tao Jiang, „Ālayavijñāna and the Problematic of Continuity in the *Cheng Weishi Lun*,” *Journal of Indian Philosophy* 33 (2005): 248-250.

³¹ Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallee-Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi* (Volume 1), 9.

³² Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallee-Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi* (Volume 1), 126-27.

Prima parte a citatului nu este coerentă cu cea de-a doua; este vorba fie de o reproducere greșită a pasajului de către Hiuan-Tsang, fie de o reproducere corectă dar care ignoră contextul.

În continuare, Hiuan-Tsang menționează poziția lui Dignāga, ce a fost preluată de întreaga școală logicistă inițiată de el și care admite, la nivelul unei conștiințe, existența a trei componente.³³ Alături de componenta percepută, de componenta obiect (*nimittabhāga*), și de cea a reprezentării, a subiectului (*darśanabhāga*), există și o așa-numită „componentă auto-reflexivă” (*svasaṃvittibhāga*) a conștiinței, la nivelul căreia sunt unificate celelalte două componente. *Svasaṃvittibhāga* reprezintă acel aspect al conștiinței la nivelul căruia obiectul și aspectul sub care acesta este perceput sunt unificate; orice experiență constituie cunoașterea unui obiect într-un anumit mod tocmai deoarece componenta obiect și componenta subiect sunt unificate la nivelul componentei auto-reflexive. *Svasaṃvittibhāga*, prin faptul că reunește celelalte două componente, este oarecum mai fundamentală decât acestea, constituind substanța (*dravya*), suportul (*āśraya*) la nivelul căruia se individualizează celelalte două componente.³⁴ În termenii școlii logiciste, componenta obiect (*nimittabhāga*) reprezintă obiectul cunoașterii (*prameya*), componenta reprezentării (*darśanabhāga*) reprezintă mijlocul cunoașterii (*pramāṇa*) iar componenta autoreflexivă (*svasaṃvittibhāga*) constituie rezultatul cunoașterii (*pramāṇaphala*), componenta sa esențială (*svābhāvīkabhāga*).³⁵

Această triplă diviziune a conștiinței expusă de Hiuan-Tsang este aplicată, în textele aparținând școlii logiciste, conștiințelor individuale, dar valabilitatea sa cu privire la conștiința-depozit, la conștiința trans-individuală, este discutabilă. Interesul logicienilor Sautrāntika-Yogācāra s-a centrat aproape exclusiv asupra problemelor epistemologice, care necesitau investigarea conștiințelor individuale, și destul de puțin asupra problemelor metafizice sau cosmologice, ce implică conștiința-depozit. Dat fiind faptul că, în general, ei au preluat, fără a interveni prea mult, metafizica clasică a Vijñānavādei, este de presupus că și în privința statutului conștiinței-depozit, poziția lor este cea susținută de autorii clasici ai școlii și că identificarea celor trei componente ale conștiinței face referire doar la conștiințele individuale.

2.4. Cele patru componente (bhāga) ale conștiinței, conform lui Dharmapāla

³³ Vezi Dignāga, *Pramāṇasamuccaya*, I.10, M. Hattori, *Dignāga on Perception: Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya* (Cambridge:Harvard Oriental Series, 1968), 29.

³⁴ Vezi Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallee-Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi* (Volume 1), 127.

³⁵ Vezi Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallee-Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi* (Volume 1), 127.

Dintre teoriile ce nu adoptă o perspectivă unitară cu privire la natura conștiinței, cea mai faimoasă este cea a lui Dharmapāla. Deoarece ea se aplică, în egală măsură, și conștiinței-depozit, ea nu are doar valențe epistemice, ca în cazul teoriei logicienilor, ci, deopotrivă, relevanță metafizică.

Întrucât nici textele lui Dharmapāla nu au supraviețuit până astăzi în originalul sanskrit, teoria sa, în forma în care ne-a parvenit, este ușor neconcludentă în anumite privințe; totuși, menționarea ei frecventă în *Ch'eng-wei-shih-lun* a lui Hiuan-Tsang face ca ea să fie relativ bine cunoscută astăzi.³⁶

Dharmapāla acceptă cele trei componente ale conștiinței admise în școala logicistă și, pe lângă acestea, mai susține și existența unei a patra, *Svasaṃvittisaṃvittibhāga*, al cărei nume s-ar putea traduce prin „componenta auto-reflexivității reflexivității”.³⁷ Nu reiese foarte clar din *Ch'eng-wei-shih-lun* în ce anume constă această componentă, însă, cel mai probabil, Dharmapāla avea în vedere conștiința absolută, în care orice manifestare și orice formă de conștiință sunt stabilite. Această componentă este cea care realizează actul comprehensiunii celei de-a treia componente, componenta auto-reflexivă (*svasaṃvittibhāga*), la nivelul căreia sunt unificate componenta percepției și cea a obiectului perceput. Prin aceasta, cea de-a patra componentă dobândește un statut de subiect ultim, de subiect absolut.

Cea de-a treia componentă, cea a auto-reflexivității (*svasaṃvittibhāga*), reprezintă conștiința fenomenală, care ia naștere în mod condiționat. Ea reunește, la nivelul său, subiectul și obiectul; acestea sunt privite chiar ca o „transformare” (*pariṇāma*) a componentei auto-reflexivității. Hiuan-Tsang, expunând teoria lui Dharmapāla, identifică componenta obiectului cu lumea comună (*bhājanaloka*) și pe cea a subiectului cu apropierea (*upādāna*), sugerând astfel o suprapunere a dualității subiect (*grāhaka*) – obiect (*grāhya*) peste dualitatea comun, împărțită (*asādhāraṇa*) – individual, specific (*sādhāraṇa*).³⁸ Componentei auto-reflexivității îi este atribuită și facultatea memoriei; memoria, care reunește, la nivelul conținuturilor sale, componenta obiect și pe cea subiect, nu poate ține de acestea două întrucât, în cazul său, componenta obiect poate fi absentă. Astfel că, dat fiind și caracterul său fenomenal, memoria nu poate ține decât de componenta auto-reflexivității.

³⁶ Pentru viața și activitatea lui Dharmapāla (aprox.530-561), vezi Tom Johannes Frank Tillemans, *Materials for the study of Aryadeva, Dharmapala and Candrakirti : the Catuhsataka of Aryadeva, chapters XII and XIII, with the commentaries of Dharmapala and Candrakirti* (2 vols) (Universite de Lausanne, 1990), 8-13!

³⁷ Pentru cele patru componente ale conștiinței la Dharmapāla, vezi Tillemans, *Materials*, 9-10 (nota 25)!

³⁸ Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallee-Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi* (Volume 1), 125.

Stabilite în această componentă, se individualizează componenta reprezentării (*darśanabhāga*), care constă în modalitatea (*ākāra*) de a experimenta, în ideile ce constituie actul cunoașterii (*viññaptikriyā*), și componenta obiect (*nimittabhāga*), care constă din ceea ce conștiința intenționează, din ceea ce conștiința își reprezintă ca obiectivitate exterioară sieși.³⁹

„Există o dublă transformare (*pariṇāma*) obiectivă: se transformă sub forma celor interioare – adică germenii (*bīja*) și corpul ce posedă organele – și sub forma celor exterioare – adică lumea împărțită.

Acești diverși factori (*dharma*), ce iau naștere din ea, [adică din conștiință,] constituie componenta sa obiect (*nimittabhāga*). În această componentă obiect ea își găsește obiectul (*ālambana*). În funcție de obiect, ea are un aspect (*ākāra*) al conștientizării, un act de cunoaștere (*viññaptikriyā*) ... Acest act de cunoaștere constituie componenta reprezentării (*darśanabhāga*) a conștiinței-depozit (*ālayaviññāna*).⁴⁰

2.5. Caracterul real al dihotomiei subiect-obiect

Această concepție a lui Dharmapāla are consecințe importante în ceea ce privește statutul dualității subiect – obiect, care, în sistemul său, ține de natura însăși a conștiinței-depozit și nu reprezintă doar o construcție imaginară a conștiințelor individuale.

„Componenta obiect (*nimittabhāga*) și componenta reprezentării (*darśanabhāga*) sunt născute din condiții, la fel ca și conștiința însăși.⁴¹ Astfel acestea sunt similare conștiinței, la fel de reale sau de false ca și ea.”⁴²

„Conform lui Dharmapāla, conștiința și stările sale (*cittacaitta*) se transformă (*pari-ṇam*) în cele două componente (*bhāga*), sub influența întipăririlor (*vāsanā*). Aceste două componente ce iau naștere în acest mod sunt produse din

³⁹ Pentru distincția componenta percepției - componenta obiect, vezi Tillemans, *Materials*, 8-9!

Pentru un studiu asupra celor două componente ale conștiinței, vezi Ganguly, *Treatise in Thirty Verses*, 46-47!

⁴⁰ Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallee-Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi* (Volume 1), 125.

⁴¹ Adică sunt născute din condițiile non-individuale, care sunt responsabile și de transformările conștiinței-depozit.

⁴² Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallee-Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi* (Volume 2), 717.

condiții și, de aceea, reprezintă natura dependentă (*paratantra*), la fel ca și componenta auto-reflexivă (*svasaṃvittibhāga*).⁴³

Ceea ce este absolut ireal, imaginat (*parikalpita*), nu este dualitatea subiect – obiect, care este intrinsecă conștiinței, ci diversele modalități în care conștiințele umane, gândirea subiectivă își imaginează aceste două componente. Cele două componente – cea a subiectului și cea a obiectului – constituie natura dependentă (*paratantra*), însă diversele discriminări categoriale (*vikalpa*), identități (*svabhāva*), pe care conștiința individuală le impută lor reprezintă irealitate absolută, instanțieri ale naturii concepute (*parikalpita*).

„Cele două componente (*bhāga*), concepute în aceste maniere diverse, sunt calificate ca «imaginație» (*parikalpita*).⁴⁴

Statutul dependent (*paratantra*) – și nu imaginat (*parikalpita*) – al dihotomiei subiect – obiect face ca aceasta să subziste chiar și în cunoașterea purificată a celor iluminați. „Cunoașterea obținută ulterior [iluminării]” (*prṣṭhalabdhajñāna*), echivalentul budhist al atotcunoașterii, cunoașterea fenomenală nelimitată și purificată de erorile ce își au originea în imaginația individuală, menține această diviziune dintre subiect și obiect.

„Totuși, se pune întrebarea dacă cunoașterea obținută ulterior [iluminării] (*prṣṭhalabdhajñāna*) conține cele două componente (*bhāga*), cea a reprezentării (*darśana*) și cea a obiectului (*nimitta*). Există trei opinii ... Conform lui Dharmapāla, care susține opinia corectă, [sunt conținute] și componenta reprezentării și cea a obiectului. Scripturile și raționamentele susțin această opinie.⁴⁵

2.6. Modalitatea în care Dharmapāla interpretează Trimśikā, 17

Dharmapāla nu expune această teorie ca pe propria sa inovație, ci i-o atribuie chiar lui Vasubandhu. Conform lui Dharmapāla, această dublă transformare (*pariṇāma*) a conștiinței este avută în vedere în *Trimśikā*, 17. Prima linie a strofei 17 din *Trimśikā* afirmă „*vijñānapariṇāmo 'yaṃ vikalpo yad vikalpyate*”. Cea de-a doua linie continuă „*tena tan nāsti tenedaṃ sarvaṃ vijñaptimātrakam*”. Din punctul de vedere al prozodiei, nu este necesar ca prima parte a strofei să constituie o propoziție iar cea de-a doua o altă propoziție, însă acest lucru nu este nici exclus. Dharmapāla desparte versetul în două propoziții, fiecare corespunzând câte unei linii. El interpretează prima propoziție, identificată cu prima linie, ca „transformările

⁴³ Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallee-Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi* (Volume 2), 523; Ganguly, *Treatise in Thirty Verses*, 121.

⁴⁴ Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallee-Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi* (Volume 2), 523; Ganguly, *Treatise in Thirty Verses*, 121.

⁴⁵ Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallee-Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi* (Volume 2), 598-99.

conștiinței (*vijñānapariṇāma*) constau în ceea ce discriminează (*yaṃ vikalpo*) și ceea ce este discriminat (*yat vikalpyate*).⁴⁶ Din punct de vedere lingvistic, interpretarea sa este acceptabilă. În continuare, el identifică „ceea ce discriminează” cu componenta reprezentării (*darśanabhāga*), cu subiectul (*grāhaka*), iar „ceea ce este discriminat” cu componenta obiect (*nimittabhāga*), cu obiectul (*grāhya*). Forma pasivă a construcției „*yat vikalpyate*” („ceea ce este discriminat”) este justificată, conform lui Dharmapāla, prin faptul că obiectul experienței deține, la nivelul actului experimentării, o funcție pasivă, funcția activă aparținând doar subiectului. Altfel spus, componenta reprezentării este cea activă, cea care percepe, iar componenta obiect este cea pasivă, cea care este percepută.

„Prima componentă (*bhāga*), [prima] transformare [a conștiinței], este menționată ca «discriminare» (*vikalpa*) deoarece o percepe pe cea de-a doua.

A doua componentă (*bhāga*), [a doua] transformare [a conștiinței], este menționată ca «ceea ce este discriminat» (*yad vikalpyate*) deoarece este percepută de prima.”⁴⁶

2.7. Modalitatea în care Sthiramati interpretează Trimśikā, 17

Sthiramati interpretează într-un alt mod pasajul; el distinge alte două propoziții în acest pasaj și anume „transformările (*pariṇāma*) conștiinței (*vijñāna*) reprezintă cele ce sunt discriminate (*vikalpa*)”⁴⁷ („*vijñānapariṇāmo 'yaṃ vikalpo*”) și „cele ce sunt discriminate de către această [conștiință], acelea nu există și, prin aceasta, toate acestea reprezintă doar ideație (*vijñapti*)” („*yat vikalpyate tena tan nāsti tenedaṃ sarvaṃ vijñaptimātrakam*”). În interpretarea lui Sthiramati, „*vikalpa*” desemnează, pur și simplu, oricare dintre tipurile de transformare ale conștiinței și nu, în mod restrictiv, transformarea de tipul subiectului. În plus, în această interpretare, „*vikalpa*” și „*yad vikalpyate*” sunt sinonime și nu complementare, ca în cazul interpretării lui Dharmapāla. Opoziția pasiv – activ a formelor celor două cuvinte s-ar explica mai degrabă prin rațiuni lexicale, contextuale, și nu prin considerente filosofice. Interpretarea lui Sthiramati este de preferat celei a lui Dharmapāla din mai multe motive. Ca act exegetic, ea își găsește sprijin în ocurența lui „*vikalpa*” din strofa 21, unde „*vikalpa*” este echivalat cu natura dependentă și,

⁴⁶ Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallee-Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi* (Volume 1), 417. Pasajul se referă la modul în care Dharmapāla explică strofa 17 din *Trimśikā*.

⁴⁷ „*Vikalpa*” („discriminare”) nu trebuie înțeles ca discriminare a unei conștiințe individuale, ca discriminare conceptuală, care presupune existența unei naturi proprii determinate, ci, mai degrabă, ca ideație, ca manifestare – nu neapărat determinată – a conștiinței-depozit.

prin aceasta, cu conștiința-depoziț, cu transformările acesteia, indiferent de tipul lor, indiferent de aspectul lor de subiect sau de obiect („*paratantrasvabhāvas tu vikalpaḥ pratyayodbhavaḥ*” - „Însă natura dependentă reprezintă discriminările născute în mod condiționat”). Astfel că Vasubandhu pare să folosească „*vikalpa*” pentru a se referi la oricare dintre transformările conștiinței.

Sub aspect doctrinar, interpretarea lui Sthiramati, care neagă existența vreunei dualități la nivelul conștiinței-depoziț și care susține caracterul unitar, amorf al acesteia, este, de asemenea, mai bine integrată sistemului Vijñānavādei clasice decât cea a lui Dharmapāla.⁴⁸ Vijñānavāda clasică, deși admite funcția de apropiare (*upādāna*) a conștiinței-depoziț, care instituie o anumită dualitate la nivelul acesteia, atunci când discută în mod explicit despre relația dintre conștiința-depoziț și dualitate (*dvaya*), respinge existența unei dihotomii intrinseci a acesteia, într-o componentă subiect și una obiect. Dualitatea, identitatea individuală sunt incriminate ca reprezentând în mod univoc eroare, imaginație a conștiinței individuale. Dualitatea este doar supraimpusă, printr-un act eronat, condiției amorfe a conștiinței-depoziț.

3. ALTERAȚIA INTRINSECĂ A CONȘTIINȚEI-DEPOZIȚ

Poate fi întâlnită în textele școlii Vijñānavāda o atitudine chiar și mai radicală de incriminare a conștiinței-depoziț. După cum am arătat, conștiința-depoziț nu a putut fi disociată de registrul alterat, în ciuda eforturilor pe care autorii clasici ai școlii le-au depus în această direcție. În textele timpurii ale școlii, poate fi întâlnită o tendință către o asociere încă și mai strânsă între conștiința-depoziț și alterație. Mai exact, este vorba despre considerarea alterației drept trăsătura definitivă a conștiinței-depoziț. Nu este exclus ca această abordare, să rezulte dintr-o influență a ontologiei radicale a Mahāyānei timpurii, care incrimina întregul registru al manifestării, considerându-l iluzoriu și predispus către alterație, înlănțuire și suferință. Unele scrieri din Mahāyāna timpurie nu încercau operarea unei distincții între manifestarea ca flux causal, nealterat, și manifestarea înfățișată conceptual, sferă în care se produce alterația; aceste texte considerau întreaga manifestare ca fiind caracterizată de alterație. Considerarea conștiinței-depoziț ca reprezentând, în principal, alterație ar putea reprezenta o formulare în termeni idealști a tezei referitoare la caracterul alterat al întregii manifestări. Deși această perspectivă este

⁴⁸ Vezi Ueda, „Two Main Streams of Thought”, pentru o discuție pe larg asupra interpretărilor lui Sthiramati, respectiv Dharmapāla, în ceea ce privește statutul dualității subiect – obiect! Pentru argumente împotriva modului în care Dharmapāla interpretează conceptul de „transformare a conștiinței” (*vijñānapariṇāma*), vezi Ueda, „Two Main Streams of Thought,” 160!

de găsit în mod predominant în textele Mahāyānei timpurii, ea va exercita o anumită influență asupra filosofiei budhiste pe tot parcursul evoluției sale.⁴⁹

3.1. *Experiența conștiinței-depozit ca ignoranță, iluzie*

Chiar și acei autori ai Vijñānavādei ce consimțeau la asocierea firească dintre conștiința-depozit și realitatea ultimă admiteau, pe de altă parte, că natura conștiinței-depozit nu este totuna cu natura realității ultime. Unele texte au accentuat și mai mult această diferențiere dintre realitatea ultimă și conștiința-depozit, considerând că, în sine, experiența conștiinței-depozit reprezintă mai degrabă ignoranță, iluzoriu, asociate într-un mod greu de înțeles dar totodată firesc realității ultime. Chiar dacă coexistă cu realitatea ultimă, conștiința-depozit însăși nu are un statut de realitate, cât, mai degrabă, unul de iluzie.⁵⁰

„Pe baza existenței conștiinței-depozit, este afirmată existența ignoranței; această [conștiință-depozit] există în calitate de non-iluminare.”⁵¹

„Aceste două [aspecte ale conștiinței-depozit] ... reprezintă ignoranță, deoarece, la nivelul lor, obiectul (*ālambana*) și apariția (*ākāra*) experienței nu sunt anihilate. Sub orice formă ar lua naștere acea conștiință, este vorba despre nașterea unei conștiințe caracterizate de ignoranță...”⁵²

„Datorită ne-cunoașterii (*ajñāna*) absolutului (*tathatā*) așa cum este el, [apare] construcția non-existentului (*abhūtaparikalpa*) și aceea care este numită «totalitatea germenilor» (*sarvabījaka*), care constituie cauza (*kāraṇa*) apariției (*bhāsa*) dualității (*dvaya*) non-existente (*asat*).”⁵³

Caracterul alterat al conștiinței-depozit este accentuat și prin faptul că, la nivelul său, iau naștere eroarea (*viparyāsa*) obiectelor determinate, eroarea sinelui

⁴⁹ Pentru incompatibilitatea reciprocă dintre realitatea ultimă și registrul conștiinței-depozit, vezi Kochumuttom, *A Buddhist Doctrine of Experience*, 44! Conștiința-depozit, considerată în opoziție cu puritatea realității ultime (*tathāgatagarbha*), conform cu *Mahāyānaśraddhotpāda*, în Alfonso Verdu, *Dialectical Aspects in Buddhist Thought. Studies in Sino-Japanese Mahayana Idealism* (Kansas: Center for East Asian Studies, 1974), 18-23.

⁵⁰ Asocierea conștiinței-depozit (*ālayavijñāna*) cu ignoranța (*avidyā*), discutată în Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy* (vol. I) (London: George Allen&Unwin Ltd, 1948), 641-42.

⁵¹ *Mahāyānaśraddhotpāda*, Tok.XVIII, 10, 37a col.14, Sylvan Levi, *Materiaux pour l'étude du système Vijñapti-mātra* (Paris: Bibliotheque de l'Ecole des Hautes Etudes, 1932), 125.

⁵² Jñānagarbha, *Āryamaitreyakevalaparivartabhāṣya*, J. Powers, *Jnanagarbha's Commentary on Just the Maitreya Chapter from the Samdhinirmocana-Sutra* (Delhi: Munshiram Manoharlal, 1998), 48.

⁵³ Asaṅga, *Dharmadharmatāvibhāga*, 62-63, Jules Levinsion, *Distinguishing Dharma and Dharmata by Asanga and Maitreya* (Delhi: Sri Satguru Publications, 2001), 45.

individual (*ātman*) și starea de înlănțuire a sinelui în registrul obiectelor determinate. Prin aceasta, conștiința-depoziț devine condiția primă a maleficității (*dauṣṭhulya*).

„ ... De asemenea, conștiința-depoziț are caracteristicile unei apariții (*dr̥ṣṭāntalakṣaṇa*), deoarece conștiința-depoziț este asemănătoare unei iluzii (*māyā*), unui miraj (*marīci*), unui vis (*sapna*) sau unei iluzii optice (*timira*). Fără acest [caracter], conștiința-depoziț, care reprezintă și germenele construcțiilor non-existentului (*abhūtaparikalpa*), nu ar fi putut fi cauză a erorii (*viparyāsanimitta*).”⁵⁴

„Aceste obiecte iluzorii constituie cauzele ce pot da naștere unor percepții eronate (*asamyagdr̥ṣṭi*); aceeași este situația și cu conștiința-depoziț.”⁵⁵

Caracterul alterat al conștiinței-depoziț este accentuat în școala tardivă a lui Paramārtha. Pentru Paramārtha, „*ālayavijñāna*” este intrinsec asociată ignoranței, ne-cunoașterii; realitate autentică este doar conștiința pură (*amala vijñāna*). Experiența umană constă, conform lui Paramārtha, tocmai în substituirea conștiinței pure de către conștiința-depoziț. Mai mult, Paramārtha consideră că principalul indiciu al existenței conștiinței-depoziț este tocmai de caracterul său ocultator; conștiința-depoziț se instituie într-un element explicativ pentru caracterul ignorant și perturbat al experienței umane.⁵⁶ Inferând existența conștiinței-depoziț din experiențe ca ignoranța, perturbația, sistemul lui Paramārtha accentuează, și chiar transformă într-o trăsătură definitivă, maleficitatea aferentă conștiinței-depoziț.

3.2. Conștiința-depoziț și suferința subliminală

Conștiința-depoziț este frecvent asociată în textele Vijñānavāda cu suferința (*duḥkha*), atât cu cea specific umană, cauzată de perturbații (*kleśa*), cât și cu o suferință subliminală, de fond, care rezultă din ocultarea beatitudinii ce caracterizează realitatea ultimă. Conștiința-depoziț ocultează atât experiența absolutului cât și starea de beatitudine a absolutului, inducând o suferință mai degrabă privativă, care constă în absența beatitudinii absolute.⁵⁷ Suferința

⁵⁴ Asaṅga, *Mahāyānasamgraha*, I.61, pag. 85, Lamotte, *La Somme du Grand Vehicule*, 85.

⁵⁵ Asvabhāva, *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasamgraha*, I.61, Lamotte, *La Somme du Grand Vehicule*, 85.

⁵⁶ Conștiința-depoziț (*ālayavijñāna*) ca totalitate a alterației, ca bază a *Samsārei*, conform cu forma veche a școlii chineze Fa-Hsiang (a lui Paramārtha), în Verdu, *Dialectical Aspects*, 31, 37-38. Pentru o analiză a predispoziției conștiinței-depoziț către a da naștere unor condiții alterate, în acord cu sistemul lui Paramārtha, vezi Diana Y. Paul, „The Structure of Consciousness in Paramārtha's Purported Trilogy,” *Philosophy East and West* 31, no. 3 (1981): 303!

⁵⁷ Conexiunea dintre funcția „cosmogonică” a conștiinței-depoziț și funcția sa „existențială”, în David F. Germano, and William S. Waldron, „A Comparison of *Alaya-Vijñāna* in Yogācāra and Dzogchen,” in *Buddhist Thought and Psychological Research. Transcending the boundaries*, ed. D. K. Nauriyal, Michael S. Drummond, and Y. B. Lal (London & New-York: Routledge, 2006), 59-60.

subliminală nu are un conținut determinat și nu este produsă de către perturbațiile specifice condiției umane. Suferința umană determinată se suprapune peste suferința subliminală, privativă. Vijñānavāda îi atribuie conștiinței-depoziț senzația (*vedanā*) de indiferență (*upekṣā*), în sensul că ea nu distinge nici plăcere și nici durere relativ la conținutul ei. Această stare de indiferență, peste care ulterior, odată cu apariția apropiată, se vor suprapune experiențele determinate ale plăcerii sau ale durerii, are totuși o anumită conotație malefică, reprezentând absența beatitudinii absolute; pe acest fundal privativ, se constituie experiența umană constrânsă astfel la a avea un caracter dureros.

Experiența conștiinței-depoziț presupune astfel, întâi de toate, un tip subliminal, nedeterminat, de suferință. Această suferință de fond este inerentă conștiinței-depoziț, fiind prezentă în oricare dintre formele ei.

„De aceea, cei iluminați (*tathāgata*), întrucât [aceasta] este afectată de maleficitate (*dauṣṭulyopagata*), întrucât este de natura maleficității (*dauṣṭhulyasvabhāva*), au făcut cunoscută întreaga bază (*āśraya*) ca fiind suferință (*duḥkha*), ca fiind suferința condiționării (*saṃskāraduḥkhatā*).”⁵⁸

„Conștiința-depoziț (*ālayavijñāna*) constă din suferință (*duḥkha*), reprezintă acumularea (*saṃgrhīta*) suferinței condiționării (*saṃskāraduḥkhatā*).”⁵⁹

Acest tip de suferință nu este evident pe parcursul stărilor umane obișnuite, fiind devansat ca intensitate de forme determinate și mai accentuate de plăcere sau de suferință. Poate fi însă experimentat pe durata unor stări mai rare, în care senzația nu este nici de durere nici de plăcere (*aduḥkhāsukhā vedanā*), fiind perceput mai degrabă într-un mod privativ, ca absență a beatitudinii.

„Iar această maleficitate (*dauṣṭhulya*) se manifestă în mod clar doar în [stările în care] senzația nu este nici de durere nici de plăcere (*aduḥkhāsukhā vedanā*) ... În [stări] plăcute sau dureroase, această suferință (*duḥkha*), această

⁵⁸ „*ataś ca sakalam āśrayaṃ dauṣṭhulyopagatatvād dauṣṭhulyasvabhāvatvāt tathāgatā duḥkhatāḥ prajñāpayanti yaduta saṃskāraduḥkhatayā* /”

Yogācārabhūmi, 26,16f, în Lambert Schmithausen, *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy* (Vol. II) (Tokyo: Studia Philologica Buddhica Monograph Series, 1987), 347-48.

⁵⁹ „*duḥkha[m] saṃskāraduḥkhatāsaṃgrhītam ālayavijñānamayaṃ*”

Asaṅga, comentariul la *Paramārthagāthā*, II, ad.33-34, în Schmithausen, *Ālayavijñāna* (Vol. I), 236.

Traducerea literală a fragmentului ar fi „Suferința (*duḥkha*), acumularea (*saṃgrhīta*) de suferință a condiționării (*saṃskāraduḥkhatā*) constau din conștiința-depoziț (*ālayavijñāna*).”

maleficitate (*dauṣṭhulya*), nu poate fi ușor sesizată deoarece conștiința este agitată datorită atașamentului (*anunaya*) sau aversiunii (*pratigha*).”⁶⁰

Această absență a beatitudinii reprezintă privație, malefic. Nu constituie o simplă absență, ci deprivare de un aspect al realității autentice. Nu este vorba atât despre un zero, cât, mai degrabă, despre un minus.

3.3. Conștiința-depozit și suferința umană determinată

Întrucât, după cum am arătat anterior, conștiința-depozit reprezintă condiția apariției sinelui individual și a întregului registru alterat ce ia naștere la nivelul acestuia, autorii Vijñānavāda îi impută uneori conștiinței-depozit și faptul de a constitui cauza apariției suferinței umane determinate, ce provine din evaluarea în mod negativ a unei anumite experiențe. Aceasta se suprapune peste suferința de fond, peste suferința subliminală inerentă celor condiționate. Este produsă de apropierea unei personalități individuale, în raport cu care anumite experiențe pot avea un caracter malefic. Suferința personală are un caracter acut și determinat, fiind provocată de o experiență specifică care contravine individualității apropiate.

Un rol esențial în explicarea acestei forme de suferință îl au perturbațiile (*kleśa*) induse de personalitatea, sinele (*ātman, pudgala*) apropiat; în raport cu acestea, experiența dobândește conotații plăcute (*sukha*) sau dureroase (*duḥkha*). Experiența apropiată este intrinsec perturbată (*kliṣṭa*) întrucât personalitatea apropiată se găsește într-o stare permanentă de neliniște, indusă de efortul de a căuta ce îi este plăcut, favorabil, și de a evita ceea ce îi este ostil. Pe parcursul acestui efort de căutare, o ființă experimentează nenumărate forme de suferință, fiind neputincioasă în a controla și direcționa dinamica amplă a Cosmosului în moduri care să îi fie mereu favorabile.

„Toate cele condiționate (*samskāra*), care țin de cele trei domenii (*traidhātuka*), sunt afectate de maleficitatea ce ține de perturbații (*kleśapakṣyadauṣṭhulyānugatatva*), sunt implacabile (*akarmaṇya*), sunt în afara controlului personal (*asvavaśavartin*)... De aceea, se spune despre ele că reprezintă suferința (*duḥkha*) rezultată din condiția de a fi afectat de maleficitate (*dauṣṭhulyānugatatva*).”⁶¹

Data fiind potențialitatea intrinsecă a conștiinței-depozit de a da naștere condiției individuale, se ajunge ca suferința personală să ajungă ea însăși o caracteristică intrinsecă a conștiinței-depozit.

⁶⁰ *Yogācārabhūmi*, versiunea tibetană, Zi, 220b8ff, în Schmithausen, *Ālayavijñāna* (Vol. II), 381.

⁶¹ *Yogācārabhūmi*, versiunea tibetană, Zi168a4f, în Schmithausen, *Ālayavijñāna*, 337, nota 602.

„O, Kāśyapa, conștiința (*citta*) este asemănătoare unui dușman (*amitra*), deoarece este cea care dă naștere întregii suferințe (*duḥkha*).”⁶²

„Natura (*svabhāva*) construcției non-existentului (*abhūtaparikalpa*)⁶³ este perturbația (*saṃkleśa*), deoarece [aceasta] are caracteristici (*lakṣaṇa*) de iluzie (*bhrānti*).”⁶⁴

„Prin «ceea ce este perceput drept o masă de maleficitate» (*dauṣṭhulyakāyapratyakṣatva*) [se înțelege natura] dependentă (*paratantra*). «Aceea trebuie să înceteze» (*tatṣaya*) înseamnă că scopul (*artha*) este ca acea masă de maleficitate care este conștiința-depozit (*ālayavijñāna*) să înceteze, înseamnă că se acționează (*saṃvṛt*) pentru încetarea acesteia.”⁶⁵

În contextele în care textele școlii discută despre apariția suferinței în relație cu fiecare dintre cele trei naturi (*svabhāva*), despre natura dependentă (*paratantrasvabhāva*), despre conștiința-depozit (*ālayavijñāna*), se afirmă că ar avea suferința drept trăsătură proprie (*lakṣaṇa*). Dacă în relație cu natura concepută (*parikalpitasvabhāva*), suferința se produce prin aderarea (*abhiniveśa*) la realitatea acesteia, în relație cu natura desăvârșită (*pariniṣpannasvabhāva*), suferința se produce din cauza absenței unei separații complete (*avisamyoga*) între aceasta și condiția individuală perturbată, în relație cu natura dependentă (*paratantrasvabhāva*), suferința se produce prin faptul că identitatea însăși a acestei naturi implică existența suferinței (*duḥkha*).

„ ... Altfel, suferința (*duḥkha*) este considerată (*mata*) în relație cu acceptarea (*ādāna*), cu manifestarea caracteristicilor (*lakṣmākhya*) și cu conexiunea (*sambandha*).”⁶⁶

⁶² „*cittam hi kāśyapa amitrasadrśaṃ sarvaduḥkhasaṃjananatayā*”

Kāśyapaparivarta, 99, Alexander von Stael-Holstein, *Kāśyapa-parivarta-sūtra* (Shanghai: Commercial Press, 1926), 145.

⁶³ „Construcția non-existentului” (*abhūtaparikalpa*) este una dintre denumirile conștiinței-depozit (*ālayavijñāna*).

⁶⁴ „*abhūtaparikalpasvabhāvaḥ saṃkleśo bhrāntilakṣaṇatvāt*”

Sthiramati, *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.1(I.2), Pandeya, *Madhyānta-vibhāga-śāstra*, 20.

⁶⁵ „*dauṣṭhulyakāyapratyakṣatvena paratantram / tasyaiva kṣayāya saṃvartate dauṣṭhulyakāyasyālayavijñānasya tatṣayārtham tatṣaye*”

Vasubandhu, *Mahāyānasūtrālamkārahāṣya*, ad. XIX.51, Surekha Vijay Limaye, *Mahayanasutralankara by Asaṅga* (Delhi: Sri Satguru Publications, 2000), 479.

⁶⁶ „ ... *duḥkhamādānalakṣmākhyaṃ sambandhenāparam matam*”

Asaṅga, *Madhyāntavibhāga*, III.6, Stefan Anacker, *Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1998), 439.

„Suferința (*duḥkhatā*) este de trei tipuri: suferința [datorată] apropriației (*upādāna*), suferința [datorată] caracteristicilor (*lakṣaṇa*) și suferința [datorată] conexiunii (*sambandha*).”⁶⁷

Budhismul primar accentua legătura dintre suferință (*duḥkha*) și impermanență (*anitya*); chiar dacă același accent nu mai poate fi regăsit și în textele Vijñānavāda, totuși tema este sporadic menționată. Apariția suferinței este pusă pe seama caracterului impermanent (*anitya*), momentan (*kṣaṇika*), al conștiinței-depozit.

„Conștiința-depozit (*ālayavijñāna*) este impermanentă și însoțită de apropriație (*sopādāna*) ...”⁶⁸

Impermanența joacă un rol important în apariția suferinței deoarece starea perturbată (*kliṣṭa*), inerentă condiției apropiate, este accentuată de faptul că orice experiență este efemeră și astfel niciodată nu poate avea loc o stabilire durabilă într-o formă plăcută a experienței.

3.4. Explicitarea condiției dureroase a omului prin apelul la conștiința-depozit

Yogācārabhūmi face apel la conceptul de „*ālayavijñāna*” pentru a explicita primele două nobile adevăruri ale budhismului (*āryasatya*) și anume cel care afirmă existența suferinței (*duḥkhasatya*) și cel care vorbește despre modul în care suferința ia naștere (*samudayasatya*).

Primul nobil adevăr al budhismului proclamă că „viața este suferință” (*jīvaṃ duḥkham*).⁶⁹ *Yogācārabhūmi* pune caracterul dureros al vieții pe seama derulării ei la

⁶⁷ „*trividhā duḥkhatā - upādānaduḥkhatā lakṣaṇaduḥkhatā sambandhaduḥkhatā ca*” Vasubandhu, *Madhyāntavibhāṅgabhāṣya*, ad. III.7-8, Anacker, *Seven Works of Vasubandhu*, 439.

⁶⁸ *Yogācārabhūmi*, secțiunea *Nivṛtti*, în William S. Waldron, *The Buddhist Unconscious: The ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought* (London&New-York: RoutledgeCurzon, 2003), 188, Appendix III.

⁶⁹ Discuții asupra primului nobil adevăr al budhismului, care afirmă caracterul dureros al vieții, în Vishwanath Prasad Varma, *Early Buddhism and its Origins* (Delhi: Munshiram Manoharlal, 1973), 121-22; Alex Wayman, „Core Teachings: Suffering, Karma, Seed Consciousness, Dharma,” în *Untying the Knots in Buddhism: Selected Essays*, ed. Alex Wayman (Delhi: Motilal Banarsidass, 1997), 244-47; Cyrus Panjvani, *Buddhism. A Philosophical Approach* (Broadview Press, 2014), 39-49; conform cu surse Hīnayāna, în Peter Harvey, *The Selfless Mind. Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism* (London & New-York: RoutledgeCurzon, 2004), 52-61; Satishchandra Chatterjee, and Dheerendramohan Datta, *An Introduction to Indian Philosophy* (Calcutta: University of Calcutta, 1948), 136-137; conform cu *Abhisamayālamkāra*, în Thrangu Rinpoche (Geshe Lharampa), *The Ornament of Clear Realization: A Commentary on the Prajnaparamita of the Maitreya Buddha. A Commentary by Thrangu Rinpoche (Geshe Lharampa)*, oral trans. Ken and Katia Holmes, final trans. Cornelia Weishaar-Günter (Boulder: Namō Buddha

nivelul conștiinței-depozit; astfel, oricare dintre experiențele umane împărtășește din acea suferință a condiționării (*saṃskāraduḥkha*), din suferința de fond ce îi este caracteristică conștiinței-depozit. Deoarece germenii (*bīja*) perturbațiilor sunt conservați la nivelul conștiinței-depozit, care păstrează întipăririle până la actualizarea lor, conștiința-depozit devine cea care dă întotdeauna seama de nobilul adevăr despre suferință.

Textul explică și cel de-al doilea nobil adevăr al budhismului, cel despre apariția suferinței (*samudayasatyā*), tot prin apelul la conștiința-depozit. Apariția suferinței este pusă pe seama existenței perturbațiilor (*kleśa*). Deoarece perturbațiile iau naștere din germenii depozitați la nivelul conștiinței-depozit, aceasta devine cea care dă socoteală de apariția suferinței, de producerea ei continuă de-a lungul timpului.

Astfel că, făcând apel la conceptul de „conștiința-depozit”, primele două nobile adevăruri ale budhismului pot fi reformulate ca „în prezent, conștiința-depozit provoacă suferința” și „conștiința-depozit, păstrând la nivelul ei germenii perturbațiilor, va provoca suferință și în viitor.”

„Astfel, această conștiință-depozit, deoarece este cea care deține toți germenii (*sarvabījaka*):

a) reprezintă natura nobilului adevăr despre suferință (*duḥkhasatyasvabhāva*) în timpul prezent;

b) este cea care va da naștere nobilului adevăr despre suferință (*duḥkhasatyajanaka*) în timpul viitor;

c) este cea care va da naștere nobilului adevăr despre apariția [suferinței] (*samudayasatyajanaka*) în timpul prezent.”⁷⁰

3.5. Elementele de alterație implicate de seria coproduserilor condiționate (pratīyasamutpāda)

Conștiința-depozit (*ālayavijñāna*) nu reprezintă altceva decât o interpretare în termeni idealști a seriei coproduserilor condiționate (*pratīyasamutpāda*);

Seminar, 1999), 97-98. Perspectiva Hīnayānei asupra condiției dureroase a omului, în David J. Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy. Continuities and Discontinuities* (Delhi: Motilal Banarsidass, 2006), 85-89. Condiția dureroasă a omului, în gândirea indiană, discutată în Monier Monier-Williams, *Buddhism. In its Connexion with Brahmanism and Hinduism and in its Contrast with Christianity* (New-York: Cambridge University Press, 2009), 99-100.

⁷⁰ „*tad evālayavijñānaṃ sarvabījakaṭvād varttamāne 'dhvani duḥkhasatyasvabhāvam ānāgate 'dhvani duḥkhasatyajanakaṃ varttamāne 'dhvani samudayasatyajanakaṃ ca /' Yogācārabhūmi, secțiunea Nivṛtti, Waldron, The Buddhist Unconscious, 186-187; Schmithausen, Ālayavijñāna, 75 (trad.), 363 (sanskrit reconstruit de Schmithausen).*

elementele de alterație implicate de seria coproduserilor condiționate vor caracteriza, în egală măsură, și conștiința-depozit.

Seria coproduserilor condiționate, așa cum este ea descrisă în mod tradițional în literatura budhistă, adică sub forma succesiunii a 12 etape (*aṅga*), implică anumite elemente de alterație. Aceste 12 etape ce se condiționează în mod succesiv sunt: ignoranța (*avidyā*, *ajñāna*), operatorii karmici/ formațiunile karmice (*saṃskāra*), conștiința (*vijñāna*), numele și forma (*nāmarūpa*), adică condiția embrionară, cele șase domenii senzoriale (*ṣaḍāyatana*), contactul senzorial (*sparsā*), senzația (*vedanā*), dorința (*trṣṇā*), atașamentul (*upādāna*), existența (*bhava*), nașterea (*jāti*), bătrânețea și moartea (*jarāmaṇa*).

Întâi de toate, prima etapă a acestei serii, condiția sa primă, este reprezentată de ignoranță, necunoaștere (*avidyā*, *ajñāna*). Fiind originată în ignoranță, întreaga serie dobândește o natură alterată, ce presupune îndepărtare de experiența realității ultime.

Cea de-a doua etapă a seriei este constituită de operatorii karmici/ formațiunile karmice (*saṃskāra*), adică de predispozițiile către manifestarea condiției individuale alterate (*ātman*).⁷¹ Sub determinația acestora, iau naștere următoarele etape, care toate reprezintă elemente caracteristice condiției umane alterate: conștiința individuală (*vijñāna*), condiția embrionară (*nāmarūpa*), domeniile senzoriale (*ṣaḍāyatana*) etc. Este important faptul că seria coproduserilor condiționate implică, ca una din etapele sale, și existența (*bhava*), adică existența obiectelor determinate; prin aceasta, se afirmă prezența, la nivelul său, a tuturor tipurilor de alterație, atât a celor de natură afecțional-volitivă, cât și a celor de natură cognitivă.

Astfel că, deși textele Vijñānavāda încearcă să izoleze în cât mai mare măsură natura dependentă (*paratantrasvabhāva*), seria coproduserilor condiționate (*praṭītyasamutpāda*), de alterație, modul în care Mahāyāna expune etapele seriei coproduserilor condiționate implică prezența alterației la nivelul acesteia. Uneori, textele Vijñānavāda discută în mod explicit despre natura dependentă, despre seria coproduserilor condiționate, în termeni ce presupun alterație.

⁷¹ Discuție cu privire la formațiunile karmice (*saṃskāra*), din perspectiva budhismului Hīnayāna, în B. Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 122-123; Sue Hamilton, *Identity and Experience. The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism* (London: Luzac Oriental, 1996), 66-69. Echivalarea „operatorilor” (*saṃskāra*) cu Karma, în Abhidharma, în Bimal Krishna Matilal, *Logic, Language, and Reality. Indian Philosophy and Contemporary Issues* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1990), 359-60. Formațiunile karmice (*saṃskāra*), din perspectiva budhismului Yogācāra, discutate în Robert Kritzer, *Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma* (Universität Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, 1999), 97-101.

„[Bhāṣya]: Va fi explicat caracterul (*lakṣaṇa*) de «perturbație» (*saṃkleśa*) [al naturii dependente]:

[Kārikā I.10:] Din cauza învăluirii (*chādana*), din cauza accentuării (*ropaṇa*), din cauza dirijării/influențării (*nayana*), din cauza luării în posesie (*saṃparigraha*), din cauza împlinirii (*pūraṇa*), din cauza triplei delimitări (*pariccheda*), din cauza experimentării (*upabhoga*), din cauza influențării (*karṣaṇa*),

[Kārikā I.11:] Din cauza înlănțuirii (*nibandhana*), din cauza prezenței (*ābhimukhya*), din cauza suferinței (*duḥkha*), [datorită tuturor acestora] lumea (*jagat*) este perturbată (*kliśyate*).

[Bhāṣya]: Aici, «din cauza învăluirii» (*chādana*) [înseamnă] de către ignoranță (*avidyā*), din cauza faptului că reprezintă o obstrucționare (*vibandhana*) a percepției (*darśana*) conforme cu realitatea (*yathābhūta*).

«Din cauza accentuării» (*ropaṇa*) [înseamnă] din cauza faptului că operatorii (*saṃskāra*) și întipăririle karmice (*karmavāsanā*) sunt făcute să se stabilească (*pratiṣṭhāpana*) în conștiință (*viññāna*).

«Din cauza dirijării/influențării» (*nayana*) [înseamnă] de către conștiință (*viññāna*), din cauza faptului că se obține (*saṃprāpaṇa*) condiția (*sthāna*) unei nașteri (*upapatti*).

«Din cauza luării în posesie» (*saṃparigraha*) [înseamnă] din cauza existenței condiției individuale (*ātmabhāva*) în calitate de nume și formă (*nāmarūpa*).

«Din cauza împlinirii» (*pūraṇa*) [înseamnă] de către cele șase domenii senzoriale (*ṣaḍāyatana*).

«Din cauza triplei discriminări» (*pariccheda*) [înseamnă] de către contactul senzorial (*sparśa*).

«Din cauza experimentării» (*upabhoga*) [înseamnă] de către senzație (*vedanā*).

«Din cauza influențării» (*karṣaṇa*) [înseamnă] de către dorința (*trṣṇā*) caracteristică proiectării karmice (*karmākṣipta*) a unei noi reîncarnări (*punarbhava*).

«Din cauza înlănțuirii» (*nibandhana*) [înseamnă] de către apropiere (*upādāna*), înseamnă apariția (*utpatti*) conștiinței (*viññāna*) din cauza complacerii (*anukūla*), a dorințelor (*kāma*) și a celorlalte.

«Din cauza prezenței» (*ābhimukhya*) [înseamnă] de către existență (*bhava*), din cauza faptului că este produsă prezența rezultatului maturizării (*vipāka*) karmice a actelor (*kṛta*) sub forma unei reîncarnări (*punarbhava*).

«Din cauza suferinței» (*duḥkhana*) [înseamnă] de către naștere (*jāti*), bătrânețe (*jarā*) și moarte (*maraṇa*); [de către toate acestea] lumea (*jagat*) este perturbată (*kliś*).»⁷²

3.6. Tendința conștiinței-depozit de a perpetua și a accentua condiția individuală alterată

Conexiunea pe care autorii Vijñānavāda o stabilesc între conștiința-depozit și registrul individual alterat nu constă doar în faptul că la nivelul conștiinței-depozit sunt de găsit condițiile producerii individualității alterate, ci, mai mult decât atât, se sugerează că există o tendință firească a conștiinței-depozit către a perpetua, chiar către a accentua condiția individuală alterată, odată ce aceasta a luat naștere.

Deși măcar unele dintre textele Vijñānavāda par a accepta și existența unei forme neutre a conștiinței-depozit, a unei forme lipsite de apropiere, perturbație și maleficitate, la nivelul căreia să se poată produce experiența lipsită de înlănțuire a unui Bodhisattva, totuși, de cele mai multe ori, se susține că *ālayavijñāna* are mai degrabă o tendință către a menține și chiar a accentua condiția alterată. Conștiința-depozit nu doar că dă naștere condiției înlănțuite, dar, în egală măsură, o susține, o perpetuează pe aceasta.

Indiferent de modul în care este considerată experiența eliberării conștiinței-depozit, ca menținere a unei forme purificate, neutre, a acesteia sau ca anihilare a acesteia, textele școlii susțin că, atâta timp cât condiția alterată există, tendința conștiinței-depozit este de a perpetua starea de alterație și de înlănțuire. Vijñānavāda pune apariția experiențelor alterate pe seama întipăririlor ce există la nivelul conștiinței (*vāsanā*), întipăriri care, în general, sunt asociate naturii concepute (*parikalpitasvabhāva*). Chiar dacă textele școlii încearcă să disocieze natura dependentă (*paratantrasvabhāva*), conștiința-depozit (*ālayavijñāna*), de aceste întipăriri, care ar reprezenta natura concepută (*parikalpitasvabhāva*), totuși ele

⁷² „[Bhāṣya]: *saṃkleśalakṣaṇaṃ khyāpayati / [Kārikā I.10:] chādanādropaṇāccaiva nayanātsaṃparigrahāt/ pūraṇāt triparicchedādupabhogācca karṣaṇāt// [Kārikā I.11:] nibandhanādābhimakhyād duḥkhanāt kliśyate jagat/ [Bhāṣya]: tatra chādanādavidyayā yathābhūtadarśanavibandhanāt/ ropaṇāt saṃskārairvijñāne karmavāsanāyāḥ pratiṣṭhāpanāt/ nayanād vijñānenopapattisthānasamprāpaṇāt/ saṃparigrahānnāmarūpenātmabhāvasya/ pūraṇāt śaḍāyatanena/ triparicchedāt sparśena/ upabhogādvedanayā/ karṣaṇāt trṣṇayā karmākṣiptasya punarbhavasya nibandhanādūpādānairvijñānasyotpattyanukūleṣu kāmādiṣu/ ābhimukhyād bhavena kṛtasya karmaṇaḥ punarbhava vipākādānāyābhimukhīkaraṇāt/ duḥkhanājjītyā jarāmaraṇena ca parikliśyate jagat//”*

Asaṅga & Vasubandhu, *Madhyāntavibhāga & Madhyāntavibhāgabhāṣya*, I.10-11 & ad. I.10-11, Anacker, *Seven Works of Vasubandhu*, 426-27.

atribuie conștiinței-depozit măcar funcția de a le „accentua” (*samutthāna*) pe acestea.

„Caracteristicile proprii (*svalakṣaṇa*) [ale suferinței] fiind arătate (*nirdiṣṭa*), adevărul (*satya*) despre suferință (*duḥkha*) este conceput (*mata*) pe baza lor. De asemenea, [este conceput pe baza] întipăririlor [conștiinței] (*vāsanā*), pe baza accentuării (*samutthāna*) [lor] și pe baza absenței separației (*viśaṃyoga*) [de aceste întipăriri].”⁷³

Calea mistică (*mārga*) ce se opune înlănțuirii nu își are originea în conștiința-depozit, ci în „influența”, „scurgerea”, „fluxul” (*niṣyanda*) realității ultime la nivelul manifestării.⁷⁴ Germeii ce iau naștere la nivelul conștiinței-depozit au drept funcție, în mod exclusiv, perpetuarea înlănțuirii, nu și inițierea demersului de eliberare. Ba chiar, se susține că *ālayavijñāna*, din cauza germenilor perturbați pe care îi conține, mai degrabă se opune căii către eliberare.

„Conștiința-depozit este cauza (*hetu*) evoluției perturbațiilor (*kleśapravṛtti*) și cauza regresului căii (*mārgāpravṛtti*).”⁷⁵

„Funcția (*karma*) [conștiinței-depozit] este aceea de a accentua [activitatea] perturbată (*kliṣṭa*) a conștiințelor operaționale (*pravṛttivijñāna*) și a celorlalte și de a diminua [activitatea] pură a conștiințelor operaționale și a celorlalte.”⁷⁶

„A cui cauză este această [conștiință-depozit]? A tuturor factorilor (*dharma*) care sunt factori perturbați (*sāṃkleśika*), nu și a celor care sunt factori puri (*vaiyavadānika*). De aceea, se va afirma, în continuare, că baza întipăririlor învățăturilor (*bahuśrutabhāvitāśraya*) nu este inclusă (*saṃgrhīta*) în conștiința-depozit.”⁷⁷

3.7. Demersul de eliberare originat în influența (niṣyanda) absolutului asupra registrului manifestării

Germeii puri, lipsiți de tendința către proliferarea (*anāśravabīja*) condiției alterate, nu sunt produși la nivelul conștiinței-depozit, ci ei intervin la nivelul

⁷³ „*svalakṣaṇāṅca nirdiṣṭaṃ duḥkhasatyamato matam/ vāsanā'tha samutthānamaviśaṃyoga eva ca//*”

Asaṅga, *Madhyāntavibhāga*, III.8, Anacker, *Seven Works of Vasubandhu*, 440.

⁷⁴ Vezi Nedu, *Metafizica idealistă*, 116-25.

⁷⁵ „*ālayavijñānaṃ kleśapravṛttihetur mārgāpravṛttihetuś ca*”

Yogācārabhūmi, secțiunea *Nivṛtti*, în Waldron, *The Buddhist Unconscious*, 188, Appendix III; *Yogācārabhūmi*, versiunea tibetană, Zi9b6 și reconstrucția textului sanskrit, în Schmithausen, *Ālayavijñāna*, 368, nota 568.

⁷⁶ Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, 480c9f, apud. Schmithausen, *Ālayavijñāna*, 368.

⁷⁷ Asvabhāva, *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasamgraha*, I.1, Lamotte, „L'Ālaya-Vijñāna,” 172-73.

experienței sub forma unei „influențe”, a unui „flux” ce își are originile în realitatea ultimă, în „substratul absolut pur al factorilor” (*ativisuddhadharmadhātu*).⁷⁸

Principala formă sub care se înfățișează calea soteriologică este cea a doctrinei budhiste (*dharma*), care, ea însăși, nu își are originea în vreo transformare a conștiinței-depoziț, ci în absolut, în imixtiunile realității ultime la nivelul fenomenalului. Ba chiar, Vijñānavāda afirmă existența unei relații de opoziție (*viruddha*) între calea către eliberare și conștiința-depoziț, această cale constituind un contracarant (*pratipakṣa*) al tendinței către perpetuarea înlănțuirii, specifică conștiinței-depoziț.

„... [stările pure] nu trebuie să fie confundate cu conștiința-depoziț deoarece aceste stări decurg (*sravanti*) din substratul cel absolut pur al factorilor (*ativisuddhadharmadhātu*) și contracarează (*pratipakṣa*) conștiința-depoziț. Ele nu se confundă [cu conștiința-depoziț] deoarece sunt opuse (*viruddha*) una alteia.”⁷⁹

„Germenii lipsiți de proliferare (*anāsrava*) nu sunt parte a conștiinței ce maturizează (*vipākavijñāna*), nu sunt de același tip cu ea, deoarece, fiind născuți din cauze benefice și producând efecte benefice, sunt [ei înșiși] benefici.”⁸⁰

„Cum ar putea conștiința ce maturizează (*vipākavijñāna*), care deține toți germenii (*sarvabījaka*), care este cauza perturbațiilor (*saṃkleśahetu*), să fie germene (*bīja*) al conștiinței transcendente (*lokottaracitta*), care contracarează aceste [perturbații] (*tatpratipakṣa*)? Conștiința transcendentă este în dezacord (*anucita*) [cu conștiința-depoziț]; așadar, întipăriri (*vāsanā*) ale sale nu pot exista [în conștiința-depoziț]. Neexistând întipăriri ale sale, din ce fel de germeni se produce ea? Ea se produce din germenii care constituie întipăriri ale audierii [doctrinei] (*śrutavāsanā*), care reprezintă flux (*niṣyanda*) al substratului absolut purificat al factorilor (*ativisuddhadharmadhātu*).”⁸¹

⁷⁸ Conștiința-depoziț considerată ca fiind malefică și originea extrinsecă, în raport cu conștiința, a germenilor eliberării, conform anumitor tendințe din Yogācāra, discutate în Richard K. Payne, „Seeing Sukhāvati: Yogācāra and the Origins of Pure Land Visualization,” *The Pure Land* (new series) 20 (2003): 271-74. O discuție pe larg asupra celor două poziții principale referitoare la relația dintre germenii puri, dintre „întipăririle audierii [doctrinei]” (*śrutavāsanā*), și conștiința-depoziț, în Lambert Schmithausen, *The Genesis of Yogācāra-Vijñānavāda. Responses and Reflections* (Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 2014), 585-589 (expunere a curentelor care disociază germenii mistici de conștiința-depoziț, considerată ca fiind intrinsec malefică), 589-593 (poziția care acceptă totuși existența unor germeni puri la nivelul conștiinței-depoziț).

⁷⁹ Asvabhāva, *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasamgraha*, III.1, Lamotte, *La Somme du Grand Vehicule*, 153.

⁸⁰ Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Ganguly, *Treatise in Thirty Verses*, 80, Vallee-Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*. (Volume 1), 101.

⁸¹ Asaṅga, *Mahāyānasamgraha*, I.45, Lamotte, *La Somme du Grand Vehicule*, 65-66.

Caracterul opus eliberării și mai degrabă favorabil înlănțuirii al conștiinței-depoziț reiese și din modul în care este descrisă dinamica germenilor și a factorilor puri. Germenii puri, având originea în realitatea ultimă, se stabilesc la nivelul experienței, „invadează” registrul conștiinței-depoziț, unde își desfășoară activitatea de purificare ce constă tocmai în contracararea tendințelor către înlănțuire induse de conștiința-depoziț. Totuși – și textele Vijñānavāda insistă asupra acestui aspect – germenii puri nu devin parte componentă a conștiinței-depoziț, nu sunt asimilați de către aceasta, ci doar funcționează în registrul ei. Faptul că ei se mențin ca ceva distinct de natura conștiinței-depoziț indică existența unei diferențe categoriale între germenii puri, reprezentând calea soteriologică, care favorizează eliberarea, și conștiința-depoziț, care tinde să perpetueze apropierea și înlănțuirea.

„Întipărirea audierii [doctrinei] (*śrutavāsanā*) este identică cu conștiința-depoziț sau nu este identică cu conștiința-depoziț?

Dacă ea ar fi fost identică cu conștiința-depoziț, cum ar mai fi putut să reprezinte germenii (*bīja*) care dau naștere contracarantului (*pratipakṣa*) acestei conștiințe? Dacă ea nu ar fi fost identică cu conștiința-depoziț, care ar mai fi fost suportul (*āśraya*) întipăririi germenilor audiției [doctrinei] (*śrutavāsanābīja*)?

[Răspuns:] Până în momentul obținerii (*adhigama*) iluminării (*bodhi*) caracteristice unui Buddha, această întipărire a audiției ... se stabilește în mod provizoriu în conștiința ce maturizează (*vipākavijñāna*), se unește cu ea, funcționează laolaltă cu ea, asemenea apei (*ambu*) și laptelui (*kṣīra*). Totuși, ea nu devine una cu conștiința-depoziț, deoarece ea este germenii ce produce contracarantul acesteia.”⁸²

Considerarea conștiinței-depoziț ca fiind caracterizată exclusiv de tendința către perpetuarea înlănțuirii, ca opunându-se eliberării, apare cu claritate în textele ce țin de perioada clasică sau de cea târzie a Vijñānavādei. Perspectiva apare și în perioada incipientă, însă laolaltă cu o încercare de a considera conștiința-depoziț ca fiind cea care deține absolut toți germenii, inclusiv pe cei ai eliberării. Astfel, conștiința-depoziț ar avea deopotrivă caracteristici malefice, ce țin de favorizarea înlănțuirii, cât și benefice, ce țin de producerea căii către eliberare.

„În continuare, această conștiință ce deține toți germenii (*sarvabījakavijñāna*) [deține] germenii desăvârșiți (*paripūrṇa*) caracteristici factorilor ce tind către starea absolută de Nirvāṇa (*parinirvāṇadharmā*) cât și, de asemenea, pe cei ai factorilor ce se opun stării absolute de Nirvāṇa

⁸² Asaṅga, *Mahāyānasamgraha*, I.46, Lamotte, *La Somme du Grand Vehicule*, 66-67.

(*aparinirvāṇadharmā*). [Ea deține], fără excepție (*vikala*), germenii celor trei tipuri de iluminare (*bodhi*).”⁸³

Totuși, acest mod de a concepe conștiința-depozit, prezent în textele în care doctrina Vijñānavāda era în curs de constituire, nu mai este menționat și în scrierile ulterioare, el constituind mai degrabă o etapă intermediară, provizorie, în procesul de definitivare a doctrinei.

BIBLIOGRAFIE

Anacker, Stefan. *Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.

Chatterjee, Ashok Kumar. *The Yogācāra Idealism*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.

Chatterjee, K. N. *Vijñaptimaatrataa-siddhi*. Varanasi: Kishor Vidya Niketan, 1980.

Chatterjee, Satishchandra, and Dheerendramohan Datta. *An Introduction to Indian Philosophy* (third edition). Calcutta: University of Calcutta, 1948.

Ganguly, Swati. *Treatise in Thirty Verses on Mere-consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992.

Germano, David F., and William S. Waldron, „A Comparison of *Ālaya-Vijñāna* in Yogācāra and Dzogchen.” In *Buddhist Thought and Psychological Research. Transcending the boundaries*, edited by D. K. Nauriyal, Michael S. Drummond, and Y. B. Lal, 36-68. London & New-York: Routledge, 2006.

Gold, Jonathan C. „No Outside, No Inside: Duality, Reality and Vasubandhu’s Illusory Elephant.” *Asian Philosophy* 16, no. 1 (March 2006): 1–38.

Gold, Jonathan C. *Paving the Great Way. Vasubandhu's Unifying Buddhist Philosophy*. New-York: Columbia University Press, 2015.

Hamar, Imre. „Deconstructing and Reconstructing Yogācāra: Ten Levels of Consciousness-only/One-mind in Huayan Buddhism.” In *Avatamsaka Buddhism in East Asia: Huayan, Kegon, Flower Ornament Buddhism: origins and adaptation of a visual culture*, edited by Robert M. Gimello, Frédéric Girard, and Imre Hamar, 53-71. Wiesbaden Harrassowitz Verlag, 2012.

Hamilton, Sue. *Identity and Experience. The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*. London: Luzac Oriental, 1996.

⁸³ „tat punaḥ sarvabījakam vijñānam parinirvāṇadharmakāṇām paripūrṇabījam aparinirvāṇadharmakāṇām punas trividhabodhibījavikalam /” *Yogācārabhūmi*, 25,1f, în Schmithausen, *Ālayavijñāna*, 366, nota 558.

- Harvey, Peter. *The Selfless Mind. Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*. London & New-York: RoutledgeCurzon, 2004.
- Harvey, B. Peter. *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Hattori, M. *Dignāga on Perception: Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya*. Cambridge: Harvard Oriental Series, 1968.
- Jiang, Tao. "Ālayavijñāna and the Problematic of Continuity in the *Cheng Weishi Lun*." *Journal of Indian Philosophy* 33 (2005): 243–84.
- Jiang, Tao. *Contexts and Dialogue. Yogācāra Buddhism and Modern Psychology on the Subliminal Mind*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006.
- Kalupahana, David J. *A History of Buddhist Philosophy. Continuities and Discontinuities*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2006.
- Kochumuttom, Thomas A. *A Buddhist Doctrine of Experience. A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.
- Kritzer, Robert. *Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma*. Universität Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, 1999.
- Lamotte, Etienne. „L'Ālaya-Vijñāna (Le Receptacle) dans le Mahāyāna-saṃgraha (chap.2).” *Melanges Chinois et Bouddhiques* 3 (1934-1935): 169-255.
- Lamotte, E. *La Somme du Grand Vehicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*. Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 8, 1973.
- Levi, Sylvan. *Materiaux pour l'étude du système Vijñapti-mātra*. Paris: Bibliotheque de l'Ecole des Hautes Etudes, 1932.
- Levinson, Jules. *Distinguishing Dharma and Dharmata by Asanga and Maitreya*. Delhi: Sri Satguru Publications, 2001.
- Limaye, Surekha Vijay. *Mahayanasutralankara by Asaṅga*. Delhi: Sri Satguru Publications, 2000.
- Lusthaus, Dan. "Vasubandhu/Xuanzang and the problem of consciousness." In *Consciousness and the Great Philosophers. What would they have said about our mind-body problem?*, edited by Stephen Leach & James Tartaglia, 28-36. London & New York: Routledge, 2017.
- Matilal, Bimal Krishna. *Logic, Language, and Reality. Indian Philosophy and Contemporary Issues*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.
- May, Jacques. "La philosophie bouddhique idéaliste." In *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies* (vol. V, *Yogācāra, the Epistemological Tradition and Tathāgatagarbha*), edited by Paul Williams, 215-58. London & New York: Routledge, 2005.

Monier-Williams, Monier. *Buddhism. In its Connexion with Brahmanism and Hinduism and in its Contrast with Christianity*. New-York: Cambridge University Press, 2009.

Nanjio, Bunyiu. *Lankāvatāra-sūtra*. Kyoto: Otani University, 1956.

Nedu, Ovidiu Cristian. *Metafizica idealistă a budhismului Vijñānavāda*. București: Editura Paideia, 2013.

Pandeya, R.C. *Madhyānta-vibhāga-śāstra. Containing the Kārikā-s by Maitreya, Bhāṣya by Vasubandhu and Tīkā by Sthiramati*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.

Panjvani, Cyrus. *Buddhism. A Philosophical Approach*. Broadview Press, 2014.

Payne, Richard K. „Seeing Sukhāvātī: Yogācāra and the Origins of Pure Land Visualization.” *The Pure Land* (new series) 20 (2003): 265-283.

Paul, Diana Y. „The Structure of Consciousness in Paramārtha's Purported Trilogy.” *Philosophy East and West* 31, no. 3 (1981): 297-319.

Powers, J. *Jnanagarbha's Commentary on Just the Maitreya Chapter from the Samdhinirmocana-Sutra*. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1998.

Radhakrishnan, Sarvepalli. *Indian Philosophy* (vol. I). London: George Allen&Unwin Ltd, 1948.

Schmithausen, Lambert. *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy* (Vols 1-2). Tokyo: Studia Philologica Buddhica Monograph Series, 1987.

Schmithausen, Lambert. *The Genesis of Yogācāra-Vijñānavāda. Responses and Reflections*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 2014.

Sparham, Gareth. *Ocean of Eloquence. Tsong Kha Pa's Commentary on the Yogācāra Doctrine of Mind*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1995.

Suzuki, Daisetz Teitaro. *Studies in the Lankavatara Sutra*. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1998.

Taranātha. *History of Buddhism in India*. Calcutta: K.P. Bagchi, 1980.

Thrangu, Rinpoche (Geshe Lharampa). *The Ornament of Clear Realization: A Commentary on the Prajnaparamita of the Maitreya Buddha. A Commentary by Thrangu Rinpoche (Geshe Lharampa)*. Oral translation by Ken and Katia Holmes, final translation by Cornelia Weishaar-Günter. Boulder: Namo Buddha Seminar, 1999.

Tillemans, Tom Johannes Frank. *Materials for the study of Aryadeva, Dharmapala and Candrakīrti : the Catuhsataka of Aryadeva, chapters XII and XIII, with the commentaries of Dharmapala and Candrakīrti* (2 vols). Universite de Lausanne, 1990.

Ueda, Yoshifumi. „Two Main Streams of Thought in Yogācāra Philosophy.” *Philosophy East and West* 17 (1967): 155-165.

Vallee-Poussin, Louis de la. *Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-Tsang* (Volume 1). Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928.

Vallee-Poussin, Louis de la. *Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-Tsang* (Volume 2). Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929.

Vallee-Poussin, Louis de la. „Buddhica.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 3, no.2 (1938): 137-160.

Varma, Vishwanath Prasad. *Early Buddhism and its Origins*. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1973.

Verdu, Alfonso. *Dialectical Aspects in Buddhist Thought. Studies in Sino-Japanese Mahayana Idealism*. Kansas: Center for East Asian Studies, 1974.

von Stael-Holstein, Alexander. *Kāśyapa-parivarta-sūtra*. Shanghai: Commercial Press, 1926.

Waldron, William S. *The Buddhist Unconscious: The ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought*. London&New York: RoutledgeCurzon, 2003.

Wayman, Alex. „Core Teachings: Suffering, Karma, Seed Consciousness, Dharma.” In *Untying the Knots in Buddhism: Selected Essays*, edited by Alex Wayman, 243-76. Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.