

Ovidiu Cristian NEDU<sup>1</sup>

*Caracterul fictiv al condiției personale (ātman), conform budhismului  
Yogācāra*

**The Fictitious Personhood (ātman), According to Yogācāra Buddhism<sup>2</sup>**

**Abstract:** According to Yogācāra, the Idealistic stream of Mahāyāna Buddhism, personhood is not based on an entity but rather on a fictitious projection. This illusory identity is experienced by the mind (*manas*); in Yogācāra philosophical jargon, “mind” refers to that function of consciousness through which some experiences are appropriated (*upā-dā*) and turned into a self (*ātman*).

All the subsequent individual experiences of the “individual being” take place within the frame of this illusion projected by the mind. The limitations each individual being experiences are explained by Yogācāra Buddhism through the fact that the person is always “wrapped” in the illusion of individuality projected by the mind. The mind becomes the root of all evil, the primary origin of bondage. The entire soteriological effort of Yogācāra will be directed towards the annihilation of this “mind”.

**Keywords:** Buddhism, Vijñānavāda, Yogācāra, personal identity, mind (*manas*), illusion, self-limitation.

Conform Vijñānavādei, registrul experienței umane nu reprezintă o simplă formă de experiență între multe altele, ci una specifică, care reprezintă o „deviație” de la condiția firească a realității. Identitatea de sine eronată, condiția înlănțuită, perturbată (*kliṣṭa*) și afectată de suferință (*duḥkha*), contravin condiției nedeterminate (*nirvikalpaka*, *aparicchinna*), libere (*mukta*), liniștite, calme (*śanta*, *nirvāna*), beatifice (*sukha*) a celor două niveluri ale realității (realitatea ultimă - *dharmadhātu* și fluxul cauzal - *pratīyasamutpāda* sau conștiința-depozit - *ālayavijñāna*). Astfel că registrul uman constituie mai mult decât simplă experiență, reprezentând alterație, deviație de la firesc. Chiar dacă experiența umană se constituie la nivelul realității ultime și al fluxului condițional manifestat de aceasta, printr-un

---

<sup>1</sup> Researcher, PhD, „Paul Păltănea” History Museum of Galați, Romania, ovidiushunya@yahoo.co.in

<sup>2</sup> Versiunea în limba engleză a prezentului material a fost publicată ca parte a articolului The Mind (*manas*) and the Illusory Projection of the Afflicted (*kliṣṭa*) Individual Self (*ātman*), in Vijñānavāda Buddhism”, în revista *Danubius*, XXXI, 2013, pp. 327-373.

proces greu de înțeles pentru rațiunea umană, ea se îndepărtează de registrul realității firești și trece într-un nefericit registru al alterației.

## 1. SINELE INDIVIDUAL (*ātman*) APROPRIAT DE MINTE (*manas*)

### 1.1. Minte (*manas*) și sinele individual (*ātman*) apropiat de aceasta

Data fiind relația de suprapunere dintre registrul experienței individuale și cel al experienței alterate, prima etapă a producerii alterației este chiar actul de constituire a individualității (*ātman*), umane sau de alt tip. Individul se constituie printr-un proces de apropiare (*upādāna*) ce are loc la nivelul conștiinței-depozit; conștiința cosmică își asumă un anumit registru delimitat drept identitate proprie, și astfel se proiectează pe sine ca individ. Atunci când este considerată dinspre registrul cosmic al conștiinței-depozit, funcția constituirii individului este descrisă ca „apropriație” (*upādāna*); atunci când este considerată dinspre individul însuși, funcția constituirii și menținerii individualității este descrisă ca „minte” (*manas*). Mentea reprezintă acea funcție a conștiinței cosmice care, apropiindu-și un registru delimitat al experienței ca identitate proprie, dă naștere condiției individuale.<sup>3</sup> O ființă individuală nu este altceva decât ceea ce mintea (*manas*) apropiază (*upādā*) ca sine individual (*ātman*).<sup>4</sup>

Deși filosofii Vijñānavāda au depus multe eforturi pentru a separa experiența cosmică a conștiinței-depozit de experiența alterată a minții, ei nu au reușit niciodată pe deplin lucrul acesta. Mentea dezvoltă un tip specific de experiență, nemaîntâlnit în alte registre ale realității. Ea își transformă, în mod eronat, obiectul experienței în identitate de sine. Pe de altă parte, în pofida acestei experiențe cu totul noi, care reprezintă aportul minții, mintea însăși reprezintă doar o funcție a conștiinței-depozit, având experiența acesteia ca obiect (*ālambana*) al apropiării. Tocmai în acest sens se afirmă în textele școlii că mintea este „stabilită” (*āsrita*) în conștiința-depozit.

„ ... ființele (*sattva*) se stabilesc în ea ca în propriul lor sine (*svātman*).”<sup>5</sup>

„Ființele experimentează Ālaya (*ālayarata*), se desfată în Ālaya (*ālayārāma*), se bucură în Ālaya (*ālayasammudita*), se complac în Ālaya (*ālayābhirata*).”<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Pentru un studiu asupra conceptului de „minte” (*manas*), vezi Swati Ganguly, *Treatise in Thirty Verses on Mere-consciousness*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1992, pp. 43-44!

<sup>4</sup> Pentru o discuție asupra funcției minții în identificarea cu un sine individual (*ātman*), vezi William S. Waldron, *The Buddhist Unconscious: The ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought*, London, RoutledgeCurzon, 2003, pp. 120-121!

<sup>5</sup> Asaṅga, *Mahāyānasamgraha*, I.3, E. Lamotte, *La Somme du Grand Vehicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 8, 1973, pp. 13-14.

„«Ființele experimentează *Ālaya (ālayarata)*» ... se referă, în mod general, la atașamentul (*abhiniveśa*) față de conștiința-depozit.”<sup>7</sup>

„În acel plan (*dhātu*), în acel domeniu (*bhūmi*) în care [se produce] maturizarea (*vipāka*), în care [se produce] conștiința-depozit (*ālayavijñāna*), chiar în același plan sau în același domeniu [se produce] și mintea perturbată (*kliṣṭa manas*). Deoarece activitatea (*vṛtti*) [minții] este legată (*pratibaddha*) de această [conștiință-depozit], [mintea] funcționează fiind stabilită (*āśritya*) în aceasta.”<sup>8</sup>

Obiectul minții ține de registrul cosmic proiectat de conștiința-depozit. Mintea doar substituie caracterul neutru al proiecției cosmice cu experiența eronată, perturbată, a identității de sine. Obiectul experimentat de minte nu mai reprezintă o simplă experiență, asemenea obiectului conștiinței-depozit, ci este asumat drept identitate proprie. Mintea își însușește, își apropiază anumite aspecte ale experienței cosmice pe care le transformă în identitate proprie.<sup>9</sup>

„ ... Stabilită (*āśritya*) în aceasta și având-o pe aceasta ca obiect (*ālambana*) se manifestă [acea] conștiință (*vijñāna*) al cărei nume (*nāman*) este «mintea» (*manas*) și a cărei natură (*ātmaka*) constă în mentație (*manana*).”<sup>10</sup>

<sup>6</sup> *Aṅguttara-Nikāya*, II, apud. *Mahāyānasamgraha*, I.11, *Ibidem*, p. 26.

„*ālayārāmā bhikkhave pajā ālayaratā ālayasa[m]juditā*”

Text pāli citat în Louis de la Vallee Poussin, *Vijñaptim*□□□□□□*siddhi. La Siddhi de Hiuan-Tsang*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, vol. I, 1928, p. 180.

<sup>7</sup> Asvabhāva, *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasamgraha*, I.11, Lamotte, *op.cit.* 1973, p. 26; Etienne Lamotte, „□□□□□□□□□□□□□□□□ (Le Receptacle) dans le Mah□□□□□□□□□□graha (chap.2)”, în *Melanges Chinois et Bouddhiques*, 1934-1935, p. 210.

<sup>8</sup> „*athavā yasmindhātau bhūmau vālayavijñānam vipākastadapi kliṣṭam manastaddhātukam tadbhūmikaṃ ceti tatpratibaddhavṛttitvāttadāśritya pravartate* /”*Sthiramati, Triṃśikābhāṣya*, ad.5bcd, K.N. Chatterjee, *Vijñaptimaatrataa-siddhi*, Varanasi, Kishor Vidya Niketan, 1980, p. 51.

<sup>9</sup> Pentru conștiința-depozit ca obiect asupra căruia se focalizează mintea, vezi Whalen Lai, „The meaning of "mind-only" (wei-hsin): An analysis of a sinitic Mahayana phenomenon”, în *Philosophy East and West*, nr. 27, vol.1, 1977, p. 70!

Kennedy, J., „Buddhist Gnosticism, the System of Basilides”, în *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1902, pp. 390-393 discută modul în care tema caracterului „non-personal” al sinelui individual apropiat apare în budhism și în gnoza creștină, în special la Basilide. În ambele curente de gândire, personalitatea este ceva ce nu aparține în mod firesc aceluia care, printr-un accident nefericit, ajunge să se identifice cu ea. Tocmai acest caracter „străin” al personalității face posibilă reîncarnarea succesivă în trupuri umane, în animale sau chiar în plante.

<sup>10</sup> „ ... *tadāśritya pravartate tadālambanaṃ mano nāma vijñānam*”

Vasubandhu, *Triṃśikā*, 5, S. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1998, p. 422.

„«Având această [conștiință-depozit] ca obiect (*ālambana*)» – astfel [se spune]. Având chiar conștiința-depozit ca obiect<sup>11</sup>, datorită asocierii (*saṃprayoga*) cu perceperea realității corpului (*satkāyadr̥ṣṭi*) și cu altele, obiectul conștiinței-depozit [este considerat] ca «eu» (*aham*), ca «al meu» (*mama*).”<sup>12</sup>

„Conștiința-depozit constituie obiectul (*nimitta*) perceperii sinelui (*ātmaḍṣṭi*), a comprehensiunii sinelui (*ātmagrāha*), care sunt proprii minții perturbate (*kliṣṭa*).”<sup>13</sup>

Obiectul apropiat de minte (*manas*) este constituit atât din factori actualizați, manifesti (*dharmā*), cât și din germeni (*bīja*), din potențialități ce subzistă în formă latentă la nivelul conștiinței-depozit. Deși în textele mai târzii pot fi întâlnite, în mod accidental, pasaje ce sugerează că doar factorii actualizați constituie obiectul apropiat de minte, totuși, în contextele în care este discutată experiența apropriației (*upādāna*) – care nu este altceva decât experiența minții, sub o altă denumire și considerată dintr-o perspectivă ce ține mai degrabă de conștiința-depozit – se afirmă, în mod explicit, că atât factorii (*dharmā*) cât și germenii (*bīja*) reprezintă obiecte ale apropriației.

„Dintre componenta germenilor și cea a maturizării, pe care le are conștiința-depozit, ultima este cea care constituie obiectul (*ālambana*) [minții].”<sup>14</sup>

„În continuare, echivalentele (*pariyāya*) germenilor sunt ... apropriația (*upādāna*), baza perceperii realității corpului (*satkāyadr̥ṣṭyadhīṣṭhāna*), baza considerării existenței personale (*asmimānādhiṣṭhāna*). Drept acestea trebuie cunoscute echivalentele (*pariyāya*), diviziunile (*bhāgīya*) [germenilor].”<sup>15</sup>

<sup>11</sup> „Conștiința-depozit ca obiect” și „obiectul conștiinței-depozit” sunt sinonime, din punct de vedere filosofic, ambele sintagme desemnând conștiința-depozit, ca o colecție de obiecte ale experienței.

<sup>12</sup> „*tadālambanamiti / ālayavijñānālambanameva satkāyadr̥ṣṭyādibhiḥ saṃprayogādahaṃ mametyālayavijñānālambanatvāt*”

Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya*, ad.5bcd, Chatterjee, *op.cit.* 1980, p. 51.

<sup>13</sup> Vasubandhu, *Mahāyānasamgrahabhāṣya*, ad. *Mahāyānasamgraha*, I.59, Lamotte, *op.cit.* 1973, pp. 81-82.

<sup>14</sup> 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, p. 107.

<sup>15</sup> „*bījapariyāyāḥ punar ... upādānaṃ ... satkāyadr̥ṣṭyadhīṣṭhānam asmimānādhiṣṭhānaṃ cety evambhāgīyāḥ pariyāyā veditavyāḥ*”

*Yogācārabhūmi*, 26,18f în Lambert Schmithausen, *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, Tokyo, Studia Philologica Buddhica Monograph Series, International Institute for Buddhist Studies, 1987, p. 332, nota 391.

O persoană nu constă doar dintr-un set de factori actualizați, dintr-un complex psiho-corporal, ci, deopotrivă, din anumite tendințe, potențialități, care nu sunt altceva decât germenii (*bīja*) apropriați de minte. După cum explică Sthiramati, factorii actualizați (*dharmā*), atunci când devin obiect al minții, se transformă în „sine”, în „individualitate proprie” (*ātman*), pe când germenii (*bīja*) se transformă în „posesiuni”, în ceea ce aparține sinelui (*ātmīya*), în potențialitățile individuale.

„Sthiramati consideră că mintea (*manas*) are ca obiect atât conștiința-depoziț (*ālayavijñāna*) ca atare, cât și germenii (*bīja*) ei; ea își face din conștiința-depoziț un sine (*ātman*) și din germenii (*bīja*) ei posesiuni (*ātmīya*).”<sup>16</sup>

### 1.2. Etimologia termenului „*manas*”

Jargonul filosofic al școlii *Vijñānavāda* impune o accepțiune specifică a verbului „*man*” care, în sanscrită, are sensul general de „a gândi”, „a considera”; textele școlii subsumează rădăcinii „*man*” ceea ce ține de activitatea apropiatoare, de găsirea și de însușirea unei identități determinate la nivelul experienței. Astfel se explică și alegerea termenului „*manas*” pentru desemnarea funcției apropiatorii a conștiinței. Altfel, în sanscrită, termenul „*manas*” are o sferă semantică foarte largă, el putând desemna orice instanță de tip mental.

Experiența specifică a minții este desemnată prin diferiți derivați ai lui „*man*”, cum ar fi „*manyānā*”, „*manana*”, sau prin forme verbale finite de genul „*manyate*” etc. Traducerea acestor termeni pune probleme deoarece, pentru a fi consecvenți în traducerea radicalului „*man*”, care apare și în „*manas*”, redat aproape mereu prin „*minte*”, singurele echivalente posibile în limba română sunt „*mentație*”, „*mentalizare*”. Acești termeni din română, în sensul lor literal, nu sugerează semantica lor specifică din jargonul filosofic al școlii *Vijñānavāda*. Totuși, pentru a fi consecvenți în traducerea rădăcinii „*man*”, ele reprezintă singurele variante acceptabile.

În general, experiențele specifice ale minții, desemnate prin „*manyānā*”, „*manana*” etc. sunt considerate drept aspectul (*ākāra*) minții, obiectul (*ālambana*) său fiind reprezentat de conștiința-depoziț. Perechea conceptuală „*obiect*” (*ālambana*) – „*aspect*” (*ākāra*) este preluată de *Vijñānavāda* din scolastica *Abhidharma* și desemnează obiectul (*ālambana*) pe care conștiința îl intenționează, asupra căruia este ea focalizată, respectiv modalitatea, aspectul (*ākāra*) sub care acest obiect se înfățișează conștiinței.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallee-Poussin, *op. cit.*, p. 251.

<sup>17</sup> Pentru obiectul (*ālambana*) și aspectul (*ākāra*) conștiinței-depoziț, vezi Ovidiu Nedu, *Metafizica idealistă a budhismului Vijñānavāda*, Editura Paideia, București, 2013, pp. 246-247!

„ ... Stabilită (*āśritya*) în aceasta și având-o pe aceasta ca obiect (*ālambana*) se manifestă [aceea] conștiință (*viññāna*) al cărei nume (*nāman*) este «minte» (*manas*) și a cărei natură (*ātmaka*) constă în mențație (*manana*).”<sup>18</sup>

„ ... mentalizarea este efectuată de către minte (*manas*) ... ”<sup>19</sup>

„Aici, mintea (*manas*) este aceea al cărei aspect (*ākāra*) este acela de «mențație» (*manyānā*) permanentă (*nitya*).”<sup>20</sup>

„Aspectul mențației (*manyānākāra*) [constă în a considera] obiectul (*ālambana*) conștiinței-depozit (*ālayaviññāna*) în modul «chiar acela sunt [eu]», «eu sunt [acela]».”<sup>21</sup>

### 1.3. Caracterul delimitat al sinelui individual (*ātman*) apropiat de minte (*manas*)

Minte (*manas*) – în sensul de conștiință responsabilă de experiența egoului – și conștiința-depozit (*ālayaviññāna*) constituie inovații ale școlii Vijñānavāda; în schimb, conștiința mentală (*manoviññāna*) și conștiințele senzoriale pot fi întâlnite și în scolastica Abhidharma. Faptul că mintea este introdusă în sistemul filosofic al budhismului odată cu conștiința-depozit nu este întâmplător; introducerea conceptului de „*ālayaviññāna*” reclama introducerea conceptului de „*manas*”.

Demersul filosofic al Abhidharmei se rezuma la o fenomenologie a experienței individuale; constituirea individualității nu reprezenta o problemă întrucât individul constituia un dat ultim în aceste sisteme. Epistemic, fenomenologia Abhidharma se întemeia în constatarea existenței individului și a anumitor experiențe ale sale; pe baza acestor constatări era elaborată minuțioasa analiză a filosofilor Abhidharma.

În schimb, Vijñānavāda extinde perspectiva la nivelul universal al manifestării și astfel individul încetează a mai constitui un dat ultim. Odată cu introducerea nivelului cosmic al manifestării, proiectat de conștiința-depozit, se impunea introducerea unei instanțe care să dea socoteală de individualizarea unei ființe la nivelul cosmic. Această instanță este tocmai mintea (*manas*).

<sup>18</sup> „ ... *tadāśritya pravartate tadālambanaṃ mano nāma viññānaṃ mananātmakam*”

Vasubandhu, *Triṃśikā*, 5, Anacker, *op. cit.*, p.422.

<sup>19</sup> „ ... *manasī manyate* ...”

*Laṅkāvatāra-sūtra*, cap.II, vers 116, Bunyiu Nanjio, *Laṅkāvatāra-sūtra*, Bibliotheca Otaniensis, Kyoto, Otani University, vol.1, 1956, p. 48.

<sup>20</sup> „*tatra mano yannityaṃ manyānākāram*”

Vasubandhu, *Madhyāntavibhāṅgabhāṣya*, ad. III.22, Anacker, *op. cit.*, p. 445.

<sup>21</sup> „*tad dhy asmīty aham ity (ātmety) ālayaviññānālambanamanyānākāram*”

*Yogācārabhūmi*, versiunea tibetană, Zi6a7f, în Schmithausen, *op. cit.*, p. 444, nota 945.

Reconstrucția textului sanskrit aparține lui Schmithausen.

Mintea are o funcție restrictivă; ea nu își apropiază întregul registru al experienței universale, ci doar aspecte determinate, limitate, ale acesteia.<sup>22</sup> Prin urmare, ea alterează caracterul nedeterminat, holist, al experienței, în condiția sa firească. Odată ce își apropiază doar aspecte determinate ale experienței, doar un sine limitat (*ātman*), întreaga sa experiență se focalizează asupra aceluși sine. Chiar și atunci când experiența se extinde dincolo de limitele stricte ale individualității apropiate, această extindere are loc doar în măsura în care nivelul cosmic al experienței interacționează cu sinele. Altfel, ceea ce nu interacționează cu acest sine rămâne în afara experienței individului. În limbajul experienței comune, tot ceea ce o ființă experimentează este mijlocit de individualitatea sa, de persoana sa. Nicio ființă individuală nu poate experimenta manifestări situate în afara câmpului de interacțiune asociat corpului său; doar existența unei interacțiuni între un tip de manifestare și ființa însăși face posibilă experimentarea respectivei apariții.

Universalitatea experienței este recâștigată abia atunci când, în urma demersului mistic, mintea (*manas*) este „revoluționată” (*parāvṛtta*); încetându-și activitatea mintea, conștiința revine la starea sa firească de „uniformitate” (*samatā*), în care niciun aspect al experienței nu mai este privilegiat prin asumarea sa drept sine propriu. Lipsind această focalizare asupra unor aspecte determinate ale experienței, conștiința regăsește starea în care întreaga manifestare este experimentată în mod uniform (*samatājñāna*), regăsește universalitatea nedeterminată.

„Diferența dintre mintea (*manas*) non-revoluționată și cea revoluționată e justificată; eroarea este caracterizată de limitare, cunoașterea este nelimitată. Absența sinelui (*nairātmya*) este universală, sinele (*ātman*) este non-universal.”<sup>23</sup>

„Când nu a fost încă revoluționată (*parāvṛtta*), ea își desfășoară «mentalizarea» (*manyate*) doar asupra sinelui (*ātman*) imaginat; după ce a fost revoluționată, ea își desfășoară «mentalizarea» asupra stării lipsite de sine (*nairātmya*).”<sup>24</sup>

#### **1.4. Identitatea individuală (*ātman*) ca fundament al condiției duale (*dvaya*)**

Identitatea limitată a individului face ca experiența acestuia să dobândească un caracter dual; ființa individuală identifică, la nivelul experienței, atât ceea ce constituie identitatea sa proprie cât și ceea ce este

---

<sup>22</sup> Mintea ca alterație a unității conștiinței-depozit, la Ashok Kumar Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1999, p. 102.

<sup>23</sup> Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallee-Poussin, *op. cit.*, p. 253.

<sup>24</sup> Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, *Ibidem*, p. 254.

distinct de aceasta. Statutul de ființă individuală delimitată, situată la nivelul fluxului experienței universale, face ca experiența să fie structurată sub forma dualității subiect - obiect. Obiectul, deși este experimentat, este considerat a fi distinct, exterior, identității asumate de conștiința - subiect. Condiția de subiect conduce la discriminarea corelatului său, obiectul; discriminarea unui sine (*sva*), a unui ego (*ātman*) conduce la discriminarea a ceea ce este „altul” (*para*).

„Atunci când există [noțiunea de] «sine» (*ātman*), [ia naștere] și noțiunea (*saṃjñā*) de «altul» (*para*).”<sup>25</sup>

„Aici, discriminarea (*vikalpa*) obiectului percepției (*grāhya*) reprezintă apariția (*pratibhāsa*), la nivelul conștiinței (*vijñāna*), a obiectelor (*artha*) și a ființelor (*sattva*). Discriminarea subiectului percepției (*grāhaka*) reprezintă apariția sinelui (*ātman*) și a idețiilor (*vijñapti*) [sale].”<sup>26</sup>

„Comprehensiunea (*grāha*) subiectului (*grāhaka*) reprezintă susținerea (*niścaya*) ideii (*grhyata*) că [aceea care] percepe, care cunoaște, [aceea] este conștiința (*vijñāna*).”<sup>27</sup>

„Comprehensiunea obiectului (*grāhyagrāha*) reprezintă supraimpoziția existenței obiectului sub forma supraimpoziției (*adhyāsita*) unei serii proprii [de factori] (*svasantāna*) ce există separat (*prthañc*) de conștiință (*vijñāna*).”<sup>28</sup>

Această dualitate va altera universalitatea, caracterul holist al condiției firești a realității și va institui, în mod iluzoriu, două entități cu aparență substanțială, subiectul (*grāhaka*) și obiectul (*grāhya*).

„Dualitatea constă în a considera în mod substanțial subiectul și obiectul.”<sup>29</sup>

---

<sup>25</sup> „*ātmani sati parasamjñā*”

Maitreyaṅgā, *Bhavasamkrāntīkā*, citând *Ratnāvalī*, însă fără vreo referință explicită, N. Aiyaswami Śāstri, „*Bhavasamkranti-sutra*” în *Adyar Library Bulletin*, 2, 1938, p. 35.

<sup>26</sup> „*tatra grāhyavikalpo 'rthasattvapratibhāsam vijñānam / grāhakavikalpa ātmavijñaptipratibhāsam* /”

Sthiramati, *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṅkā*, ad. I.1 (I.2), R. C. Pandeya, *Madhyānta-vibhāga-śāstra. Containing the Kārikā-s by Maitreya, Bhāṣya by Vasubandhu and Tīkā by Sthiramati*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999, p. 12.

<sup>27</sup> „*tatra vijñānena pratīyate vijñāyate grhyata iti yo'yam niścayaḥ sa grāhakagrāhaḥ* /”

Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya*, ad.19, Chatterjee, *op.cit.* 1980, p. 107.

<sup>28</sup> „*tatra vijñānātpṛthageva svasantānādhyāsitaṃ grāhyamastītyadhyavasāyo grāhyagrāhaḥ* /”

Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya*, ad.19, *Ibidem*.

<sup>29</sup> Dignāga, *Ālambanaparīkṣā*, Susumu Yamaguchi & Henriette Mayer, „Examen de l'objet de la connaissance”, în *Journal Asiatique*, 1929, p. 50.



Ulterior, acest mod de a structura experiența va avea un rol decisiv în producerea suferinței (*duḥkha*), iar aceasta deoarece caracterul dinamic al manifestării va plasa întotdeauna sinele (*ātman*) sub amenințarea a ceea ce reprezintă „altul”, „altceva” (*para*).<sup>30</sup> Dualitatea sine - celălalt (*sva-para*), subiect - obiect (*grāhaka-grāhya*), intern - extern (*adhyātmika-bāhya*), plasează individul în fața a ceea ce este distinct de el însuși și care poate reprezenta o amenințare la adresa condiției sale individuale.

În această nouă asumată condiție a conștiinței, în condiția de subiect individual limitat, își au originea toate formele ulterioare ale experienței personale și, de asemenea, înlănțuirea.

„Stabilite în această [dualitate iau naștere] și alte serii [de factori]; prin aceasta [iau naștere] conexiunea dintre cauză și efect (*hetuphalānvita*), apariția (*pratibhāsa*) non-existentului (*abhāva*). Datorită apariției acestora substratul factorilor (*dharma*) nu mai este evident (*ākhyatā*).”<sup>31</sup>

Multiplicitatea ia naștere pornind de la această condiție ce implică dualitate și anume de la condiția de subiect pe care și-o asumă conștiința. Este vorba despre mai mult decât o simplă relație de succesiune între dualitate și multiplicitate; dualitatea subiect - obiect reprezintă mai degrabă o condiție pentru producerea multiplicității (*nānātva*). Discriminarea multiplicității se produce doar atunci când conștiința își asumă în mod eronat o condiție individuală determinată, o condiție limitată ce o pune față în față cu ceea ce este „altceva” decât ea.

### 1.5. Dualitatea subiect - obiect (*grāhaka-grāhya*)

Majoritatea experiențelor unei ființe individuale reflectă condiția sa duală. Aproape în orice experiență personală există, alături de aspectele sale subiective, și un aspect obiectiv. Puține dintre experiențele unui individ țin exclusiv de interioritatea sa, în cele mai multe situații fiind implicată și o contraparte obiectivă.

„În orice situație în care este distins un «obiect perceput» dualitatea este implicată; obiectul văzut implică, de asemenea, conștiința vizuală.”<sup>32</sup>

„Obiectul percepției (*grāhya*) înseamnă forma (*rūpa*) etc. Subiectul percepției (*grāhaka*) înseamnă conștiința vizuală (*caḥsurvijñāna*) etc.”<sup>33</sup>

<sup>30</sup>Conform lui Chatterjee, *op.cit.* 1999, p. 102, alteritatea (*paratva*) este cea mai fundamentală dintre categorii, dintre discriminări, este aceea în care își au temeiul toate celelalte categorii.

<sup>31</sup> Asaṅga, *Dharmadharmatāvibhāga*, 63, Jules LeVinsion, *Distinguishing Dharma and Dharmata by Asaṅga and Maitreya*, Sri Satguru Publications, Delhi, 2001, p. 76.

<sup>32</sup> Vasubandhu, *Dharmadharmatāvibhāgaṅgī*, Karl Potter (ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume VIII. Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D.*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999, p. 588.

<sup>33</sup> „*tatra grāhya rūpādi / grāhakaṃ caḥsurvijñānādi*”

Experiența conștiinței umane are tendința de a se bifurca în două componente și anume una strict subiectivă, ce constă dintr-o reprezentare (*darśana*) și una obiectivă, ce constă din „obiectul” (*nimitta*) intenționat și având caracteristicile înfățișate de reprezentare; distingerea acestor două componente se produce însă într-o manieră iluzorie, ele fiind, în egală măsură, „doar ideație” (*viññaptimātra*).

„Cum se stabilește caracterul de «nimic altceva decât ideație» (*viññaptimātra*) al ideaiilor [unei conștiințe umane]:

.....

2) Din perspectiva dualității (*dvaya*), prin faptul că aceste ideaii încorporează un aspect de obiect (*sanimitta*) și unul de reprezentare (*sadarśana*).<sup>34</sup>

Astfel, în experiența umană, ideaiile de tip vizual (*caḥsurviññapti*) tind să fie bifurcate într-o componentă obiectivă (*nimitta*) – adică formele și orice altceva ar mai putea constitui „obiectul” intenționat de experiențele vizuale – și într-o componentă subiectivă, reprezentatională (*darśana*) – adică conținutul direct al ideaiilor vizuale. Deși doar componenta reprezentatională (*darśana*) își arată, într-o manieră explicită, statutul ideatic, conform idealismului Vijñānavāda, componenta obiectivă, reprezintă, în egală măsură, ideație, interpretată însă în mod eronat, ca „obiectivitate” (*arthatva*), „exterioritate” (*bāhyatva*), „substanțialitate” (*dravyatva*).

„...2) Deoarece [ideaiile] încorporează atât o reprezentare cât și un obiect, ele sunt duble. Astfel, ideaiile vizuale sau alte tipuri de ideație (*caḥsurādiviññapti*) au drept componentă obiect (*nimitta*) ideaiia formei etc. (*rūpādiviññapti*), iar drept componentă reprezentatională (*darśana*) ideaiile, începând cu cele ale conștiinței vizuale (*caḥsurviññānaviññapti*) și până la cele ale conștiinței tactuale (*kāyaviññānaviññapti*).<sup>35</sup>

În categoria obiectului intenționat, intră și alți subiecți; prin aceasta, Vijñānavāda nu constituie o formă de solipsism. Ceea ce induce proiectarea iluzorie a „obiectului” (*artha*) este Karma. Întrucât Vijñānavāda acceptă existența unei Karne comune (*sādhāraṇakarma*), experiențele diferitelor ființe individuale se suprapun în parte și astfel devine posibilă proiectarea unei „lumi împărtășite” (*bhājanaloka*), constituită deopotrivă din obiecte experimentate în comun și alte individualități cu care individul poate interacționa.

Sthiramati, *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.1 (I.2), Pandeya, *op.cit.*, p. 12.

<sup>34</sup> Aṣaṅga, *Mahāyānasamgraha*, II. 11, Lamotte, *op.cit.* 1973, p. 99.

<sup>35</sup> Aṣaṅga, *Mahāyānasamgraha*, II. 11, *Ibidem*, p. 100.

„Aici, noțiunea (*vikalpa*) de «obiect al percepției» (*grāhya*) reprezintă apariția (*pratibhāsa*), la nivelul conștiinței (*vijñāna*), a obiectelor (*artha*) și a ființelor (*sattva*).”<sup>36</sup>

„Aici, [la nivelul obiectului percepției], manifestarea obiectelor (*arthapratibhāsa*) reprezintă ceea ce se manifestă sub aspectul formei (*rūpa*) etc. Manifestarea ființelor (*sattvapratibhāsa*) reprezintă [ceea ce se manifestă] sub aspectul celor cinci organe de simț (*pañcendriya*), atât în cazul propriei serii personale (*santāna*) cât și în cel al altora.”<sup>37</sup>

Faptul că subiectul participă la un univers caracterizat de alteritate, că sinele se găsește într-o permanentă interacțiune cu non-sinele, cu ceea ce este diferit de el, determină vulnerabilitatea naturii sale și toate experiențele perturbate (*klišṭa*) ce decurg din aceasta.<sup>38</sup>

## 2. MINTEA CA INSTANȚĂ SUBCONȘTIENȚĂ

### 2.1. Mentea ca substrat inconștient al individului conștient

Deoarece mintea reprezintă însăși condiția prin care se constituie condiția individuală, experiența personală include, în mod automat, activitatea minții. Ea îi este intrinsecă persoanei și niciuna dintre modificările apărute la nivelul conștiinței individuale nu afectează, în vreun fel, mintea.<sup>39</sup>

Condiția personală presupune atât determinării intrinseci, esențiali, cât și altele ce au un statut contingent. Experiența conștientă a unei ființe individuale se produce la nivelul conștiinței mentale și a conștiințelor operaționale; această experiență are, sub oricare dintre formele ei, un statut contingent. Contingența experiențelor conștientizate se datorează tocmai faptului că proiecțiile conștiinței mentale și cele ale conștiințelor operaționale nu țin de natura intrinsecă a ființelor. Tot ceea ce, în terminologia comună, este desemnat drept „conștientă” are acest statut.

În schimb, experiența minții ține de însăși natura ființei individuale. Apropriația (*upādāna*) produsă la nivelul minții este cea prin care o

<sup>36</sup> „*tatra grāhyavikalpo 'rthasattvapratibhāsam vijñānam*”

Sthiramati, *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭkā*, ad. I.1 (I.2), Pandeya, *op.cit.*, p. 12.

<sup>37</sup> „*tatrā 'rthapratibhāsam yad rūpādibhāvena pratibhāsat / sattvapratibhāsam yat pañcendriyatvena soaparasantānayoḥ* /”

Vasubandhu, *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. I.3, Anacker, *op.cit.*, p. 425.

<sup>38</sup> Pentru importanța anihilării dualității în practica soteriologică, vezi Thomas A. Kochumuttom, *A Buddhist Doctrine of Experience. A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999, pp. 11-14!

<sup>39</sup> Waldron, *op.cit.*, p.123 explică caracterul subiectiv, personal, al tot ceea ce înseamnă experiență individuală tocmai prin faptul că aceste experiențe presupun experiența continuă și subliminală a minții.

ființă este constituită ca ființă individuală și astfel ea este intrinsec prezentă în orice experiență personală. Întruchipând procesul prin care se constituie individul conștient, activitatea minții este inconștientă sau, mai bine zis, subconștientă.<sup>40</sup> Același statut îl are și conștiința-depoziț, conștiința cosmică care este intrinsec prezentă la nivelul oricărei experiențe a unei ființe individuale.

„Cele cinci conștiințe-[senzoriale] au un aspect grosier și instabil<sup>41</sup>; condițiile de care ele depind sunt deseori absente. Așa că ele se produc rar, de cele mai multe ori neproducându-se.

Conștiința mentală are, de asemenea, un aspect grosier și instabil; însă condițiile de care depinde ea sunt în general prezente. Totuși, datorită existenței unor condiții adverse, uneori ea nu se produce.

Cea de-a șaptea și cea de-a opta conștiință (*vijñāna*) au un aspect subtil; condițiile de care depind ele sunt întotdeauna prezente și nu există nicio condiție adversă care să le împiedice să ia naștere.”<sup>42</sup>

„În cazul tuturor ființelor, două conștiințe (*vijñāna*) sunt întotdeauna simultane (*sahavartin*): conștiința-depoziț (*ālayavijñāna*) și mintea (*manas*).”<sup>43</sup>

Prin aceasta, atașamentul față de sine (*ātmasneha*) este înăscut (*sahaja*), nu depinde de activitatea conștientă a conștiinței mentale, există prin el însuși (*svarasena*) la nivelul oricărei ființe. De emergența acestui atașament la nivel cosmic sunt responsabili germenii (*bīja*) săi caracteristici, ce există dintotdeauna la nivelul conștiinței-depoziț. Acest atașament înăscut nici nu ar fi putut să își aibă originea în însăși ființa individuală, ci doar în ceva ce o precede pe aceasta din punct de vedere ontologic, iar aceasta întrucât apariția atașamentului față de un sine reprezintă însuși actul constitutiv al unei ființe individuale.

„[Acea] percepție a sinelui care este înăscută (*sahajātmadrṣṭi*) este produsă datorită percepției unor obiecte compacte (*piṇḍagrāha*), datorită propriilor săi gemeni (*svabīja*) și datorită tendințelor către aceasta (*tadanuśaya*).”<sup>44</sup>

„Perceperea sinelui (*ātmagrāha*) este de două tipuri: înăscută (*sahaja*) și de tipul reflecției (*vikalpita*).

Prima ia naștere doar datorită unor cauze intrinseci (*abhyantrahetuvaśāt*), datorită gemenilor (*bīja*) [săi], datorită întipăririlor percepției sinelui (*ātmagrāhavāsanā*), întipăriri care sunt lipsite de început

<sup>40</sup> Mintea (*manas*) ca substrat inconștient, în Chatterjee, *op.cit.* 1999, p. 103.

<sup>41</sup> În acest context, „grosier” înseamnă accesibil conștientei individuale, pe când „subtil” înseamnă inaccesibil acesteia.

<sup>42</sup> Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallee-Poussin, *op.cit.* 1928, p. 399.

<sup>43</sup> Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, *Ibidem*, p. 411.

<sup>44</sup> „*tatra sahajātmadrṣṭi[h] piṇḍagrāhāt svabījācca tadanuśayājīyate* /”

Caracterul fictiv al condiției personale (*ātman*), conform budhismului *Yogācāra* 57 (*anādīkālika*) și care constituie întipăriri ale erorii (*vitathavāsanā*). [Aceasta] însoțește întotdeauna individul, fără a depinde de o învățatură falsă (*mithyādeśanā*) sau de vreun concept fals (*mithyāvikalpa*). Ea există prin ea însăși (*svarasena*). De aceea este denumită «înnăscută» (*sahaja*).<sup>45</sup>

## 2.2. Minte și conștiința-depoziț drept condiții inerente ale oricărei ființe individuale

Minte delimitază la nivelul experienței universale a conștiinței-depoziț, într-un mod inaccesibil conștiinței individuale, care va lua naștere abia odată ce activitatea minții este deja constituită, ființa individuală. Ulterior, la nivelul persoanei, a „bazei” (*āśraya*) individuale constituite prin activitatea minții, vor lua naștere conștiințele operaționale (*pravṛttivijñāna*), adică conștiința mentală (*manovijñāna*) și cele cinci conștiințe senzoriale.

„Având ca bază această conștiință ce apropiază, șase alte tipuri de conștiință iau naștere: cea vizuală, cea auditivă, cea olfactivă, cea gustativă, cea tactuală și cea mentală.”<sup>46</sup>

„Ce este mintea (*manas*)? Este aceea care este întotdeauna (*nityakāla*) de natura (*ātmaka*) mențării (*manyānā*), cea care are drept obiect (*ālambana*) conștiința-depoziț (*ālayavijñāna*), ... este aceea conștiință (*vijñāna*) ce reprezintă [condiția] imediat antecedentă (*samanantarāniruddha*) a celor șase conștiințe...”<sup>47</sup>

Apariția conștiinței individuale, la nivelul celor șase conștiințe operaționale, este astfel precedată de proiecția a două alte registre ale manifestării: cel al conștiinței-depoziț, unde este proiectată manifestarea la nivel cosmic, și cel al minții, prin care este constituit registrul individual al experienței.<sup>48</sup>

„Fiind stabilită (*samāśritya*) în [conștiința]-depoziț (*ālaya*), mintea (*manas*) se manifestă. Fiind stabilite în conștiința-[depoziț] (*citta*)<sup>49</sup> și în minte, conștiințele-[operaționale] (*vijñāna*) se manifestă.”<sup>50</sup>

<sup>45</sup> Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallee-Poussin, *op.cit.*, p. 16.

<sup>46</sup> *Saṃdhinirmocana-sūtra*, V.5, E. Lamotte, *Saṃdhinirmocana Sūtra. L'explication des mysteres*, Louvain, Institut Orientaliste, 1935, p. 183.

<sup>47</sup> „*manah katamat / yan nityakālam manyānātmakam ālayavijñānālambanam ..... yac ca saṅṅāṃ vijñānānām samanantarāniruddham vijñānam*”

Asaṅga, *Abhidharmasamuccaya*, 12,2ff, în Schmithausen, *op.cit.*, p. 443, vol.II, nota 943.

<sup>48</sup> Mente (*manas*) și conștiința-depoziț (*ālayavijñāna*) ca instanțe subconștiente, în Tagawa Shun'ei, *Living Yogācāra. An Introduction to Consciousness-only Buddhism*, translation and introduction by Charles Muller, Wisdom Publications, Boston, 2009, pp. 11-12.

<sup>49</sup> În *Laṅkāvatāra-sūtra*, termenul „*citta*”, care, literal, înseamnă „conștiință”, este folosit ca sinonim pentru „conștiința-depoziț” (*ālayavijñāna*).

<sup>50</sup> „*ālayam hi samāśritya mano vai sampravartate* /

Altfel spus, atât timp cât o ființă individuală există, în cazul ei, conștiința-depoziț și mintea formează serii continue, neîntrerupte, inaccesibile conștiinței individuale caracterizată de contingent.<sup>51</sup>

„Cea de-a șaptea și cea de-a opta conștiință (*vijñāna*) nu au suporturi simultane (*sahabhū-āśraya*) fiindcă, datorită forței lor sporite, ele se transformă sub aspectul unei serii continue.”<sup>52</sup>

„Cea de-a șaptea și cea de-a opta conștiință (*vijñāna*) formează serii prin ele însele.”<sup>53</sup>

### 2.3. Atașamentul înnăscut (*sahaja*) față de sine și cel discriminat conceptual (*vikalpita*)

Mintea (*manas*) este aceea care, în mod non-conceptual, apropiază persoana, sinele individual (*ātman*), însă, la nivelul minții, experiența egoului este încă inconștientă (în sensul că este inaccesibilă conștiinței individuale), subliminală, instinctuală, irațională. Atașamentul față de ego, așa cum este el proiectat la nivelul minții, se manifestă sub forma instinctelor iraționale, a pornirilor naturale.

Abia la nivelul experienței conștiinței mentale, egoul, sinele individual, este înfățișat în chip rațional, dobândind o identitate conceptuală determinată. Aici sinele individual ia și forma unei construcții conceptuale, se arată ca o entitate având o natură determinată categorial, asemenea tuturor celorlalte obiecte pe care le discriminează conștiința mentală. Atașamentul înnăscut (*sahaja*) față de sine, produs de minte, poate fi pus într-o formă conceptuală (*vikalpa*), discursivă (*deśanā*), prin activitatea conștiinței mentale.<sup>54</sup> La nivelul unei ființe individuale, experiența conceptualizată a egoului, este contingentă, constituirea ei depinzând de tot felul de condiții.

*cittaṃ manaś ca saṃśritya vijñānaṃ saṃpravartate //*

*Laṅkāvatāra-sūtra, Śaṅgāthakam, 269, Nanjio, op.cit., p. 300.*

<sup>51</sup> Waldron, *op.cit.*, p. 121 atrage atenția asupra caracterului continuu al experienței minții, asupra caracterului inconștient al actului de apropiere permanentă a unui sine individual pe care îl realizează mintea. Caracterul continuu al experienței minții, considerat în opoziție cu funcționarea discontinuă a conștiinței mentale (*manovijñāna*), în Tao Jiang, *Contexts and Dialogue. Yogācāra Buddhism and Modern Psychology on the Subliminal Mind*, Monograph No. 21, Society for Asian and Comparative Philosophy, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2006, pp. 58-59; Idem, „Ālayavijñāna and the Problematic of Continuity in the *Cheng Weishi Lun*”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 33 (2005), pp. 255-256.

<sup>52</sup> Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallee-Poussin, *op.cit.*, p. 232.

<sup>53</sup> Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, *Ibidem*, p. 242.

<sup>54</sup> Pentru studii asupra celor două tipuri de atașament față de sine, cel înnăscut (*sahaja*) și cel de tipul reflecției (*vikalpita*), vezi Waldron, *op.cit.*, p.118; Jiang, *op.cit.* 2006, p. 84; Jiang, *op.cit.* 2005, pp. 280-281!

„Al doilea [tip de percepție a sinelui, adică cel de tipul reflecției,] nu este născut datorită unor cauze intrinseci; el depinde și de actualizarea anumitor condiții externe. De aceea, el nu însoțește întotdeauna persoana. El se produce datorită unei învățături false sau datorită unui concept (*vikalpa*) fals. Fiind produs în acest mod, el este denumit «de tipul reflecției» (*vikalpita*).

Acesta aparține în mod exclusiv conștiinței mentale (*manovijñāna*).<sup>55</sup>

Întrucât constă din asumarea conștientă a unor formulări discursive, credința conceptualizată în existența sinelui poate fi contracarată și chiar suprimată prin demersuri de tip cognitiv. Atașamentul conceptualizat față de sine poate fi eliminat printr-o instruire adecvată; tocmai de aceea, această formă de atașament este calificată ca „de eliminat prin cunoaștere” (*darśanaheya*).

Atașamentul înăscut (*sahaja*) față de sine nu depinde de condiții ce țin de experiența individuală conștientizată și, prin urmare, nu poate fi eliminat pe calea cunoașterii discursive. Totuși, budhismul nu a considerat niciodată înlănțuirea ca implacabilă; de altfel, budhismul își datorează existența ca religie tocmai existenței unei posibilități de a ieși din înlănțuire. Pentru eliminarea atașamentului înăscut, a perturbațiilor înăscute (*sahaja kleśa*), există calea meditației (*bhāvanā*), a practicii mistice. Exercițiile mistice reușesc să treacă dincolo de nivelul conștientizat al experienței și astfel ele pot accede la conținuturi inaccesibile conștiinței mentale. Astfel că soteriologia budhistă califică atașamentul înăscut ca fiind „de eliminat pe cale meditației” (*bhāvanāheya*).<sup>56</sup>

„Perturbațiile de tipul reflecției (*vikalpita*) sunt de eliminat prin cunoaștere (*darśanaheya*), deoarece sunt grosiere și ușor de abandonat.

Perturbațiile înăscute (*sahaja*) sunt de abandonat prin meditație (*bhāvanāheya*), deoarece sunt subtile și dificil de abandonat.”<sup>57</sup>

„[Acea formă] înăscută (*sahaja*) a percepției realității corpului (*satkāyadr̥ṣṭi*) trebuie eliminată prin meditație (*bhāvanā*) ... ”<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallee-Poussin, *op.cit.*, p. 16.

<sup>56</sup> O discuție asupra a ceea ce este „de eliminat pe calea cunoașterii” (*darśanaheya*) și asupra a ceea ce este „de eliminat pe calea meditației” (*bhāvanāheya*), în Sukomal Chaudhuri, *Analytical Study of the Abhidharmakośa*, Kolkatta, Sanskrit College, 1983, pp. 90-91. Pentru atașamentul înăscut față de sine și pentru cel de tipul reflecției, precum și pentru mijloacele prin care acestea pot fi contracarate, vezi Ganguly, *op.cit.*, p. 34!

<sup>57</sup> Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallee-Poussin, *op.cit.*, p. 359.

<sup>58</sup> „*sahajā satkāyadr̥ṣṭiḥ bhāvanāprahātavyā ...*”

Sthiramati, *Abhidharmasamuccayabhāṣya*, 62,3ff, Schmithausen, *op.cit.*, p. 440.

Faptul că eliberarea din înlănțuire presupune și alte demersuri decât cele de tip cognitiv-discursiv are consecințe importante asupra statutului religios al cunoașterii.

În primul rând, cunoașterea religioasă reprezintă doar o parte a demersului religios. Eliberarea nu se poate produce doar „prin credință”, ci este nevoie și de o remediere, prin exerciții mistice, a componentei iraționale a omului<sup>59</sup>. Religia nu mai este în principal cognitivă, chiar dacă cunoașterea deține un rol important în spiritualitate. Nu doar partea conștientă a ființei trebuie îndreptată, disciplinată, ci și cea inaccesibilă conștienței.

În al doilea rând, întrucât forma înnăscută a atașamentului față de sine este intrinsec prezentă în orice experiență conștientă, acest atașament afectează și orice formă de cunoaștere discursivă, inclusiv cunoașterea religioasă. Cunoașterea discursivă, chiar și în cele mai „corecte” forme ale sale, poate cel mult să evite eroarea afirmării conceptuale a sinelui, dar nu se poate sustrage și contaminării de către atașamentul înnăscut față de ego. Cunoașterea se produce la nivelul unei ființe afectate de eroare și, prin aceasta, înglobează, în mod intrinsec, limitația și determinația caracteristice individualității.

### 3.DOVEZI PENTRU EXISTENȚA MINȚII

Mintea (*manas*), în sensul de conștiință responsabilă de apariția experienței egoului, nu apare în filosofia budhistă anterior școlii Vijñānavāda; de aceea, la fel ca și în cazul conștiinței-depozit, și ea tot o inovație a autorilor Vijñānavāda, s-a simțit nevoia de a formula argumente pentru acceptarea existenței acestui nou tip de conștiință.<sup>60</sup>

Argumentele pentru existența minții sunt, în general, șase la număr și sunt expuse în modalități destul de asemănătoare în toate textele în care

---

<sup>59</sup> Pentru un studiu detaliat asupra practicilor de tipul meditației în budhism, vezi Marion L. Matics, *Entering the Path of Enlightenment. The Bodhicaryāvatāra of the Buddhist Poet Śāntideva*, The Macmillan Company, London, 1970, pp. 68-79!

De asemenea, vezi Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999, pp. 221-236; Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, Harper Colophon Books, 1975, pp. 96-101; E. Conze, *Buddhist Meditation*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1956, pp. 113-118!

<sup>60</sup> Sensurile sub care apare termenul „*manas*” în literatura budhismului Hīnayāna, discutate în Sue Hamilton, *Identity and Experience. The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*, Luzac Oriental, London, 1996, pp. 106-110. Apariția concomitentă în gândirea budhistă, a conceptelor de „*minte*” (*manas*) și de „*conștiință-depozit*” (*ālayavijñāna*), și considerentele pentru care aceste noțiuni apar în mod corelat, discutate în Jiang, *op.cit.* 2006, p. 58; Jiang, *op.cit.* 2005, pp. 255-256.



apar.<sup>61</sup> Hiuan-Tsang încearcă să aducă și un argument de natură scripturală pentru existența minții, iar acest argument constituie, în *Ch'eng-wei-shih-lun*, argumentul cu numărul unu. El ajunge la un număr de șapte argumente tocmai deoarece celelalte șase sunt adăugate după acest argument scriptural. De altfel, argumentul scriptural adus de Hiuan-Tsang nu este unul foarte bine întemeiat, el rezumându-se la a constata prezența termenului „*manas*” în textele canonice ale Hīnayānei și la a-l interpreta, în mod eronat, ca având, în pasajele respective, același sens pe care îl are în Vijñānavāda.

### 3.1. Minte ca instanță responsabilă de producerea „ignoranței solitare” (*avidyā āveṇikī*), a ignoranței de fond ce afectează condiția umană

Primul și ultimul din cele șase argumente sunt oarecum corelate. Ambele fac apel la eroarea (*viparyāsa*) pe care o induce mintea experienței. Această eroare constă în a atribui substanțialitate iluzorie unor aspecte determinate, limitate, ale manifestării cosmice, ce sunt ridicate, în mod ilicit, la rangul de sine substanțial. Primul argument remarcă absența cunoașterii realității la nivelul experienței umane, faptul că această experiență este învăluită într-un fond de ignoranță (*avidyā, ajñāna*). Cel de-al șaselea argument remarcă prezența erorii sinelui determinat, a simțului egoului, la nivelul tuturor experiențelor umane. Pe baza acestor constatări, ambele argumente susțin necesitatea de a introduce mintea (*manas*) ca instanță ce dă socoteală de ocultarea realității, respectiv de substituirea sa cu o identitate fenomenală limitată. Primul argument pornește astfel de la constatarea aspectului negativ al experienței minții și anume ocultarea realității, învăluirea în ignoranță (*ajñāna, avidyā*), pe când cel de-al șaselea are ca punct de plecare aspectele pozitive ale activității minții și anume proiectarea erorii (*viparyāsa*) sinelui individual.

Primul argument pornește de la constatarea așa-numitei „ignoranțe solitare” (*avidyā āveṇikī*), adică a ignoranței ce constă doar în ocultarea realității. Această formă de ignoranță este desemnată drept „solitară”, „ne-asociată” (*āveṇikī*) întrucât reprezintă, în mod simplu, necunoașterea realității, fără a exista și asocierea cu vreo eroare (*viparyāsa*) anume. De regulă, pe parcursul experienței umane, acest tip de ignoranță coexistă cu diferite forme particulare ale erorii induse de sinele individual asumat. Însă existența unei astfel de „ignoranțe solitare” poate fi inferată din starea

<sup>61</sup> Argumentele aduse în *Mahāyānasaṅgraha* în favoarea existenței minții, considerate drept cel mai vechi set de dovezi în acest sens, discutate în Jowita Kramer, „Some Remarks on the Proofs of the “Store Mind” (Ālayavijñāna) and the Development of the Concept of Manas”, in Dessein, Bart; Teng, Weijen (editors), *Text, History, and Philosophy. Abhidharma across Buddhist Scholastic Traditions*, Brill, Leiden-Boston, 2016, pp. 162-163.

perpetuă de ignoranță ce caracterizează o ființă umană, chiar și în momentele în care ea nu experimentează niciun conținut determinat.

„*Pratītyasamutpādasūtra* susține: «Ignoranța (*avidyā*) solitară (*āvenikī*) este subtilă, întotdeauna manifestă și este cea care ocultează realitatea, cea care împiedică cunoașterea realității.»

Acest tip de ignoranță ar lipsi dacă cea de-a șaptea conștiință, mintea (*manas*), ar lipsi.”<sup>62</sup>

„Oamenii obișnuiți (*prthagjana*) ... sunt întotdeauna influențați de ignoranța denumită «solitară» (*āvenikī*), care dă naștere confuziei (*moha*) referitoare la condiția lipsită de sine (*nairātmya*), care obstrucționează realitatea ultimă (*bhūtatathātā*), care ocultează ochiul cunoașterii ultime (*āryaprajñācakṣus*).”<sup>63</sup>

„[Ființele] ar experimenta realitatea (*bhūtārtha*) dacă nu ar fi existat ignoranța solitară, care este întotdeauna prezentă și care obstrucționează mereu conștiința.”<sup>64</sup>

„Dacă existența minții (*manas*) perturbate este negată, ignoranța solitară nu ar mai putea exista. Caracteristica ignoranței solitare este aceea că reprezintă acea stare de confuzie (*moha*) care ocultează (*āvṛṇoti*) apariția cunoașterii realității (*tattvajñāna*).”<sup>65</sup>

Ignoranța solitară nu poate fi produsă la nivelul conștiinței mentale sau la cel al conștiințelor operaționale deoarece ea se menține chiar și atunci când acestea nu sunt active. În cazul experienței umane, absența conceptualizării sau a percepției, adică absența activității conștiințelor operaționale, nu echivalează cu atingerea cunoașterii realității, iar aceasta indică existența unei forme de ignoranță care există independent de erorile conștiințelor senzoriale și de cele ale conștiinței mentale.

Totodată, o eventuală stabilire a ignoranței solitare la nivelul conștiinței mentale ar fi compromis posibilitatea eliberării întrucât, în acest caz, conștiința mentală ar fi prin natura sa ignorantă și astfel nu ar mai avea capacitatea de a produce contracaranții (*pratipakṣa*) ignoranței, adică calea religioasă. Dacă ignoranța solitară ar fi fost stabilită în conștiința mentală, caracterul ignorant i-ar fi fost intrinsec acesteia, ar fi ținut de însăși natura sa, și astfel ea nu ar mai fi avut posibilitatea de a demara demersul mistic ce vizează suprimarea ignoranței. Este adevărat că, în multe situații, conștiința mentală este afectată de ignoranță, dar aceasta ca urmare a unei influențe extrinseci exercitate de mintea ce are un rol de determinat al conștiinței mentale. Vijñānavāda susține că cea care inițiază și menține demersul de eliberare este conștiința mentală; procesul de eliberare constă în

<sup>62</sup> Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallee-Poussin, *op.cit.*, p. 276.

<sup>63</sup> Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, *Ibidem*, p. 277.

<sup>64</sup> Asaṅga, *Mahāyānasamgraha*, I.7, Lamotte, *op.cit.* 1973, p. 22.

<sup>65</sup> Asvabhāva, *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasamgraha*, I.7, *Ibidem*, p. 17.

producerea, de către conștiința mentală, a contracaranților (*pratipakṣa*) ignoranței produse de minte (*manas*). Tocmai de aceea, pentru a se menține posibilitatea eliberării, este esențial ca această conștiință mentală să nu aibă o natură intrinsec ignorantă; într-o astfel de situație, nu ar mai fi existat nicio instanță care să poată iniția procesul de eliberare.

„În cazul în care se consideră că această perturbație, [adică ignoranța solitară], este stabilită în conștiința mentală neperturbată (*akliṣṭamanovijñāna*), ar trebui să se accepte că această [conștiință mentală] este, prin însăși natura sa, absolut (*atyanta*) perturbată.”<sup>66</sup>

„Ignoranța nu poate fi stabilită în conștiința mentală neperturbată (*akliṣṭamanovijñāna*) deoarece, datorită acestei ignoranțe, conștiința mentală ar fi fost perturbată prin însăși natura sa ... Conștiința [ce are drept conținut] caritatea și altele (*dānādicitta*) nu ar mai fi fost benefică deoarece ar fi fost asociată (*saṃprayukta*) cu caracteristicile perturbatoare ale ignoranței.”<sup>67</sup>

### 3.2. *Mintea (manas) ca instanță responsabilă de eroarea sinelui individual (ātman)*

Cel de-al șaselea argument pentru existența minții pornește de la constatarea că experiența umană, sub toate aspectele sale, presupune perceperea unui ego (*ātmagrāha*). În cazul oricărei experiențe, există un ego determinat ce apare ca subiect al acelei experiențe.<sup>68</sup>

„[Mintea trebuie să existe] deoarece se constată că [în cazul oricărei] conștiințe (*citta*), fie ea benefică (*kuśala*), non-benefică (*akuśala*) sau non-determinată (*avyākṛta*), perceperea egoului (*ātmagrāha*) este întotdeauna (*sarvakāla*) prezentă (*samudācāra*).”<sup>69</sup>

„În absența minții (*manas*), percepția, în orice circumstanță, a egoului nu s-ar mai explica ... Caritatea și toate celelalte stări benefice (*kuśalāvasthā*) ale conștiinței sunt întotdeauna însoțite de percepția unui ego deoarece se afirmă: «eu sunt subiectul acestui act de caritate» etc.”<sup>70</sup>

Chiar și în cazul stărilor benefice ale conștiințelor operaționale, în care reprezentarea conceptuală (*vikalpita*) a unui sine individual este absentă, atașamentul față de sine, tendința către proliferarea sinelui (*sāsrava*) sunt prezente. Aceasta indică existența unui anumit tip de atașament față de ego, mai fundamental decât cel produs la nivelul conștiințelor operaționale.

<sup>66</sup> Vasubandhu, *Mahāyānasamgrahabhāṣya*, ad.II.4.3 Lamotte, *op.cit.* 1934-1935, pp. 191-192.

<sup>67</sup> Asvabhāva, *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasamgraha*, I.7, Lamotte, *op.cit.* 1973, p. 17.

<sup>68</sup> Caracterul perturbat al oricărei experiențe umane ca argument pentru existența minții, studiat în Waldron, *op.cit.*, p. 149.

<sup>69</sup> Asaṅga, *Mahāyānasamgraha*, I.7, Lamotte, *op.cit.* 1973, p. 21.

<sup>70</sup> Asvabhāva, *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasamgraha*, I.7, *Ibidem*.

„Dacă nu se acceptă existența perpetuă a acelei percepții a egoului (*ātmagrāha*) care este proprie minții (*manas*), [stările] benefice (*kuśala*) sau cele non-obstrucționate și non-determinate (*anivṛtāvyaḅṛta*) ale conștiinței ar trebui să fie considerate drept lipsite de tendința către proliferarea [egoului] (*anāsrava*).”<sup>71</sup>

„Factorii benefici și ceilalți pot avea tendințe către proliferare (*sāsrava*) datorită minții (*manas*), care produce în permanență percepția sinelui (*ātmagrāha*). Dacă mintea ar lipsi, factorii benefici nu ar mai fi putut avea tendințe către proliferare.”<sup>72</sup>

Hiuan-Tsang reformulează argumentul<sup>73</sup> și într-un alt mod; el susține că diviziunea fiecărei experiențe într-o componentă a reprezentării (*darśanabhāga*) și una a obiectului (*nimittabhāga*) – dihotomie susținută de Dharmapāla și de alți autori mai târzii ai Vijñānavādei – nu ar fi posibilă în absența unei anumite percepții a sinelui, inerentă în orice experiență și care să poată constitui fundamentul acestei diviziuni. Componenta reprezentării (*darśanabhāga*) ar fi aceea pe care sinele individual o experimentează în mod direct, pe când componenta obiectului reprezintă acel element al experienței considerat a fi exterior sinelui.

### **3.3. Mintea ca instanță ce determină experiența conștiinței mentale (*manovijñāna*)**

Cel de-al doilea argument în favoarea existenței minții face apel la relația de determinație care există între minte și conștiința mentală (*manovijñāna*). Mai exact, constatându-se necesitatea existenței unui obiect (*ālambana*) al conștiinței mentale, a unui suport simultan (*sahabhū āśraya*) specific acesteia, se arată că doar mintea poate constitui acest suport.<sup>74</sup> Argumentul arată, pe baza analogiei cu cele cinci conștiințe senzoriale, că și în cazul conștiinței mentale trebuie să existe o condiție regentă (*adhipati pratyaya*) care să dea seama de producerea acesteia, care să conțină și să actualizeze germenii săi. Faptul că această condiție trebuie să fie una particulară, individuală, și nu una universală (conștiința mentală fiind circumscrisă fiecărui individ, în parte), exclude posibilitatea ca însăși conștiința-depoziț să reprezinte această condiție. Astfel, argumentul indică către existența unei conștiințe de tipul minții (*manas*), ca singura soluție de a ieși din dilemă.

„ ... Nu ar mai exista similaritate [între conștiința mentală] și cele cinci [conștiințe senzoriale] (*pañcasādharmya*), iar aceasta ar fi o greșeală.

<sup>71</sup> Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallee-Poussin, *op.cit.*, pp. 285-286.

<sup>72</sup> Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, *Ibidem*, p. 287.

<sup>73</sup> Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, *Ibidem*, p. 285.

<sup>74</sup> Pentru relația dintre minte și conștiința mentală, vezi Nedu, *op.cit.*, pp. 502-504, 507-515!

Cele cinci conștiințe senzoriale (*pañca vijñāna*) au ca suport simultan (*sahabhū āśraya*) ochiul (*cakṣus*) și celelalte ...<sup>75</sup>

„Aceste [cinci] conștiințe au, fiecare din ele, ochiul și pe celelalte ca suport simultan specific. Aceste organe constituie condiția lor regentă (*adhipatipratyaya*) ... Tot astfel trebuie să se întâmple și cu conștiința mentală; ea trebuie să aibă un suport propriu specific. Este adevărat că, conștiința-depozit reprezintă un suport simultan al conștiinței mentale, însă nu se poate spune că aceasta reprezintă și suportul său specific.”<sup>76</sup>

### 3.4. Existența minții (*manas*) justificată pe baza utilizării termenilor „*man*” și „*manas*” în limbajul curent

Cel de-al treilea argument, urmând ordinea expunerii din *Mahāyānasamgraha*, susține că, deoarece rădăcina „*man*” și derivatele sale verbale („*manyate*”, „*manyati*”, „*manyata*” etc.) sunt în uz, aceasta implică existența unei experiențe specifice la care acești termeni fac referire. Implicit, argumentul indică și existența unui tip specific de conștiință, ca subiect al acelei experiențe. Acest argument de tip etimologic (*nirukti*) afirmă, pur și simplu, că mintea (*manas*) este cea instanță responsabilă de experiențele denotate prin compușii și derivatele lui „*man*”; existența minții ar fi implicată, în mod banal, de existența respectivelor experiențe. Experiența minții (*manas*) nu ar fi nimic mai mult decât un nume generic al experiențelor denotate prin compușii lui „*man*”.

„ ... Dacă mintea nu ar exista, etimologia (*nirukti*) cuvântului «*manas*» nu s-ar mai putea explica, iar aceasta ar fi o greșeală.”<sup>77</sup>

„Se afirmă: «Mintea este aceea care efectuează mentația» (*manyata iti manas*); la ce s-ar mai aplica această etimologie [dacă mintea nu ar exista]?”<sup>78</sup>

„În continuare, mentalizarea (*manyate*) este efectuată de către minte (*manas*).”<sup>79</sup>

### 3.5. Mintea și stările de *Asamjñisamāpatti* și de *Nirodhasamāpatti*

Cel de-al patrulea și cel de-al cincilea argument fac apel la anumite concepte de origine Abhidharma, adoptate însă și în Mahāyāna.

<sup>75</sup> Asaṅga, *Mahāyānasamgraha*, I.7, Lamotte, *op.cit.* 1973, p. 18.

<sup>76</sup> Asvabhāva, *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasamgraha*, I.7, *Ibidem*, pp. 18-19.

<sup>77</sup> Asaṅga, *Mahāyānasamgraha*, I.7, *Ibidem*, p. 19.

<sup>78</sup> Vasubandhu, *Mahāyānasamgrahabhāṣya*, ad. I.7, *Ibidem*.

<sup>79</sup> „*manasā manyate punaḥ*”

Al patrulea argument arată că singura diferențiere (*viśeṣa*) posibilă între anumite două etape ale practicii mistice, și anume între „atingerea stării lipsite de conceptualizare” (*asaṃjñīsamāpatti*) și „atingerea stării de încetare” (*nīrodhasamāpatti*) ține doar de prezența, respectiv de absența, minții în cele două stări.<sup>80</sup> În ambele stări, experiența conștientă este absentă, conștiințele operaționale fiind suprimate. Doar prezența minții (*manas*) în starea de *Asaṃjñīsamāpatti* și absența ei în și mai elevata *Nīrodhasamāpatti* ar putea da seama de existența unei distincții între acestea.

„Nu ar mai exista nicio diferențiere (*viśeṣa*) între «atingerea stării lipsite de conceptualizare» (*asaṃjñīsamāpatti*) și «atingerea stării de încetare» (*nīrodhasamāpatti*), iar aceasta ar fi o greșeală. De fapt, pe când starea lipsită de conceptualizare este caracterizată de existența unei minți perturbate, starea de încetare nu este.”<sup>81</sup>

### 3.6. *Mintea ca unică instanță ce poate da seama de condiția de „ființă inconștientă” (asaṃjñīsattva)*

Cel de-al cincilea argument face apel la o anumită condiție individuală a cărei existență este susținută de cosmologia budhistă. Este vorba despre o anumită clasă de ființe destul de elevate, care experimentează, pe parcursul vieții lor, un tip de existență lipsit de orice formă a conștientizării (*asaṃjñīsattva* sau *asaṃjñīn*). În ciuda nivelului elevat al acestor ființe, care nu mai sunt afectate de experiența conceptuală, ele nu sunt nici pe deplin eliberate. Condiția de zeu inconștient (*asaṃjñīsattva*, *asaṃjñīn*) reprezintă o treaptă superioară a transmigrației (*samsāra*), dar constituie totuși transmigrație, înlănțuire (chiar dacă într-o formă foarte subtilă). Deoarece conștiințele operaționale și experiența lor conștientă sunt în totalitate suprimate în cazul acestor ființe, doar mintea (*manas*), atașamentul înăscut față de ego, ar mai putea da socoteală de condiția lor înlănțuită.

„În cazul zeilor inconștienți (*āsaṃjñīka*) nu ar mai fi existat nici percepția sinelui (*ātmaṅgrāha*), nici mândria de a fi eu (*asmimāna*). Pe parcursul întregii lor vieți, datorită absenței [experienței] conștiente, ei nu ar mai fi fost perturbați (*kliṣṭa*) [în cazul absenței minții].”<sup>82</sup>

„Dacă în cazul zeilor inconștienți (*āsaṃjñīka*) nu ar exista percepția egoului, ei ar fi liberi de înlănțuire.”<sup>83</sup>

<sup>80</sup> Pentru un studiu asupra condițiilor de „*Āsaṃjñīka*”, „*Āsaṃjñīsamāpatti*” și „*Nīrodhasamāpatti*”, vezi Potter, *op.cit.*, p. 71!

<sup>81</sup> Asaṅga, *Mahāyānasamgraha*, I.7, Lamotte, *op.cit.* 1973, pp. 19-20.

<sup>82</sup> Asaṅga, *Mahāyānasamgraha*, I.7, *Ibidem*, p. 21.

<sup>83</sup> Tsong-Khapa, *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham, *op.cit.*, p. 147.

## BIBLIOGRAFIE

Anacker, S., *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., *Vijñaptimaatratā-siddhi*, Varanasi, Kishor Vidya Niketan, 1980.

Chaudhuri, Sukomal, *Analytical Study of the Abhidharmakośa*, Kolkatta, Sanskrit College, 1983.

Conze, E., *Buddhist Meditation*, George Aleen and Unwin Ltd., London, 1956.

Conze, Edward, *Buddhism: Its Essence and Development*, Harper Colophon Books, 1975.

Dayal, Har, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999.

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

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

Jiang, Tao, „Ālayavijñāna and the Problematic of Continuity in the *Cheng Weishi Lun*”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 33 (2005), pp. 243–284.

Jiang, Tao, *Contexts and Dialogue. Yogācāra Buddhism and Modern Psychology on the Subliminal Mind*, Monograph No. 21, Society for Asian and Comparative Philosophy, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2006.

Kennedy, J., „Buddhist Gnosticism, the System of Basilides”, în *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1902, pp.377-415.

Kramer, Jowita, „Some Remarks on the Proofs of the “Store Mind” (Ālayavijñāna) and the Development of the Concept of Manas”, in Dessein, Bart; Teng, Weijen (editors), *Text, History, and Philosophy. Abhidharma across Buddhist Scholastic Traditions*, Brill, Leiden-Boston, 2016, pp. 146-166.

Kochumuttom, Thomas A., *A Buddhist Doctrine of Experience. A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999.

Lai, Whalen, „The meaning of "mind-only" (wei-hsin): An analysis of a sinitic Mahayana phenomenon”, în *Philosophy East and West*, nr. 27, vol.1, 1977, pp.65-83.

Lamotte, E., *La Somme du Grand Vehicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 8, 1973.

Lamotte, E., *Sandhinirmocana Sūtra. L'explication des mysteres*, Louvain, Institut Orientaliste, 1935.

Lamotte, Etienne, „□□□□□□□□□□□□□□□□ (Le Receptacle) dans le Mah□□□□□□□□□□graha (chap.2)”, în *Melanges Chinois et Bouddhiques*, 1934-1935, pp. 169-255.

Levinsion, Jules, *Distinguishing Dharma and Dharmata by Asanga and Maitreya*, Sri Satguru Publications, Delhi, 2001.

Matics, Marion L., *Entering the Path of Enlightenment. The Bodhicaryāvatāra of the Buddhist Poet Śāntideva*, The Macmillan Company, London, 1970.

Nanjio, Bunyiu, *Lankāvatāra-sūtra*, Bibliotheca Otaniensis, Kyoto, Otani University, vol.1, 1956.

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

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

Potter, Karl (ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume VIII. Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D.*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999.

Śāstri, N. Aiyaswami, „Bhavasamkranti-sutra” în *Adyar Library Bulletin*, 2, 1938, pp. xliii-112.

Schmithausen, Lambert, *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, Tokyo, Studia Philologica Buddhica Monograph Series, International Institute for Buddhist Studies, 1987.

Shun'ei, Tagawa, *Living Yogācāra. An Introduction to Consciousness-only Buddhism*, translation and introduction by Charles Muller, Wisdom Publications, Boston, 2009.

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

Vallee Poussin, Louis de la, *Vijñaptim□□□□□□□□□□siddhi. La Siddhi de Hiuan-Tsang*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, vol. I, 1928.

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

Yamaguchi, Susumu; Mayer, Henriette, „Examen de l'objet de la connaissance”, în *Journal Asiatique*, 1929, pp. 1-66.