

Goran Kardaš

Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Ivana Lučića 3, HR-10000 Zagreb
gkardas@ffzg.hr

Vasubandhu o dharmičkoj ontologiji buddhističke škole sarvāstivāda-vaibhāṣika (*Abhidharmakośa* 5. 25–26 i *Bhāṣya*)

Sažetak

U članku se istražuje osnovna linija argumentacije buddhističke škole sarvāstivāda-vaibhāṣika u prilog obrani njihove osnovne ontološke teze o egzistentnosti dharmi kroz svo tri vremenska razdoblja (traikālyavāda) onako kako ju je izložio Vasubandhu u svome djelu *Abhidharmakośabhāṣya* (5. 25–26). U uvodnome dijelu daje se kratki prikaz nekih prijepora u pogledu podrijetla te buddhističke škole kao i njihovog tekstovnog korpusa. Nakon toga slijedi istraživanje Vasubandhuova izvješća o specifičnostima dharmičke ontologije te škole kao što su problemi dharmičke »funktionalnosti« (kārita), njihove kauzalne djelotvornosti i problema »prijelaza« atemporalnih dharmi (dravya-dharma) u područje realnog oblikovanja iskustva (kārita-dharma). U završnom osvrtu se pokušava pokazati da se opća promjena filozofijske perspektive u razdoblju postkanonske abhidharne (od »kako« dharmi na »što« dharmi) najradikalnije ostvarila u buddhističkoj školi sarvāstivāda-vaibhāṣika koja je bila prisiljena raznovrsnim teorijskim konstruktima pomiriti svoje shvaćanje dharmi kao »atemporalnih« konstituensa iskustva (dravya-, svabhāva-dharma) s općom buddhističkom postavkom o netrajnosti i nesupstancijalnosti svih fenomena (iskustva).

Ključne riječi

buddhizam, ontologija, abhidharma, dharmā, kārita, sarvāstivāda-vaibhāṣika, Vasubandhu

1. Sarvāstivāda

Sarvāstivāda je pored theravāde jedina ranobuddhistička škola čiji nam se kanon (*Tripitaka*) sačuvao u cijelosti. Njihova se kanonska *abhidharma*¹ (*Abhidharma-pitaka*) kao i theravādska sastoji od sedam knjiga i u njoj je sabran isti naslijeđeni materijal (Buddhini govori), ali je ponešto drugačije obrađen i

1

Prefiks *abhi-* kada se pridaje imenicama nosi značenje »viši«, »nad«, »dodatan«, ali se može pojaviti i u značenju »što se odnosi na«, »u pogledu«, pa su moguća barem dva prijevoda termina *abhidharma*: »viša dharmā« i »što se odnosi na dharmu«; usp. I. B. Horner, »Abhidhamma Abhivinaya in the First Two of the Pāli Canon«, *Indian Historical Quarterly*, vol. 17: 3, 1941. Općenito govoreći, jezgru tekstova *abhidharne* kao i njezine metodologije čine pobrojavanje, klasificiranje (dovođenje u su-odnos) i definiranje onih Buddhinih učenja, iskaza, itd., koji su prema tvorcima *abhidharne* (*abhidharmikama*) u *sūtrama* (kanoniziranim Buddhinih govori-

ma) objelodanjeni jezikom i kontekstom koji je »primjeren stvarnosti« (*yathābhūta*), tj. na neposredan način (*nītattha*), za razliku od onih učenja, iskaza itd., čije se pravo značenje tek treba izvesti (iz metafore, poredbe, aluzije, svakodnevnog govora i sl., *neyyattha*). *Abhidharma* tako kani »nesustavna« i »razbacana« Buddhina učenja iz *sūtri* okupiti, jezično pročitati, »mapirati« i prikazati njihov međudnos prema različitim metodama klasificiranja oblikujući tako totalitet ili su-stav buddhističke doktrine u terminima lišenim svake subjektivnosti, nejasnoće ili proizvoljnosti.

strukturiran. Analiza tih tekstova pokazuje da raniji slojevi iskazuju više podudarnosti s odgovarajućim tekstovima theravādske kanonske *abhidhamme*, dok se u kasnijim slojevima zameću specifična učenja koja su karakteristična za tu školu.²

Historijska rekonstrukcija nastanka i razvoja škole sarvāstivāde silno je zamršen zadatak koji do danas nije na cjeloviti način obavljen. Čini se da čak nije niti postojala jedinstvena škola pod tim imenom (osim možda na samim njezinim počecima), nego da se pod tom »denominacijom« kriju barem četiri više ili manje neovisne škole ili »struje« buddhističke filozofije sarvāstivādske »provenijencije«: kašmirska grana nazivala se *vaibhāṣika*, ovi su pak one u Gandhari i Baktriji nazivali »nekašmirskom sarvāstivādom« ili *dārṣṭāntikom/sautrāntikom* koji opet među sobom nisu dijelili jedinstvena doktrinarna gledišta, a djelovala je navodno i »izvorna« sarvāstivāda u području Mathure, kao i *mūlasarvāstivāda* koja se spominje u sedmom stoljeću.³

Književnost *abhidharme* te škole, kako je sačuvana, pored kanonske *Abhidharma-piṭake*, obuhvaća u narednim razdobljima uglavnom neovisne rasprave toga žanra koje se pripisuju pojedinim autorima, u velikoj većini eksponentima kašmirske (*vaibhāṣika*) ili gandharsko-baktrijske sarvāstivāde. Prema analizi Frauwallnera i u novije vrijeme belgijskih stručnjaka za sarvāstivādu (Willeman i Dessein kao i Amerikanke Cox), koji uglavnom potvrđuju ranije Frauwallnerove nalaze, cjelokupna sačuvana književnost *abhidharme* te škole može se podijeliti u četiri razdoblja: 1. najstarije knjige *Abhidharma-piṭake* (*Saṅgītiparyāya* i *Dharmaskandha*) koje, slično najstarijim knjigama theravādske *Abhidhamma-piṭake*, predstavljaju ranu abhidharmičku obradu kanonskog sūtričkog materijala. One ne iskazuju nikakvo daljnje doktrinarno produbljivanje karakteristično za tu školu u narednim razdobljima; 2. u preostalim pet knjiga (*Prajñaptipāda*, *Dhātukāya*, *Vijñānakāya*, *Prakaranapāda* i *Jñānaprasthāna*) zameću se učenja specifična za tu školu i one su stoga nastale u razdoblju potpunog osamostaljenja i diferenciranja te škole; 3. polemička djela koja prepoznaju i pobrajaju doktrinarnu poziciju suprotstavljenih skupina unutar škole (*Vibhāṣāśāstra*, *Abhidharmavibhāṣā* ili *Mahāvibhāṣā*) i 4. samostalna, »autorska« djela koja sumiraju pozicije filozofskih skupina kojima pripadaju (*Abhidharmāmṛta*, *Samyuktābhidharmahṛdaya*, *Abhidharmāvatāra*, *Abhidharmakośa*, *Abhidharmadīpa*, *Nyāyānusāra*, i sl.). Prva dva tipa tekstova su fundamentalna i iskazuju »opću« poziciju sarvāstivāde, dok treći i četvrti tip tekstova pripadaju kašmirskoj (npr. *Mahāvibhāṣā*, *Abhidharmakośa*, *Abhidharmadīpa* i *Nyāyānusāra*) odnosno gandharsko-baktrijskoj (*Samyuktābhidharmahṛdaya*, *Abhidharmāvatāra*, *Abhidharmāmṛta*, itd.) grani sarvāstivāde.⁴ Svi navedeni kao i drugi tekstovi škole sačuvani su jedino u kineskim prijevodima izuzev *Abhidharmakośe* (i *Bhāṣye*) Vasubandhua i *Abhidharmadīpe* nepoznatog autora u kojem se kritizira Vasubandhuova (gandharsko-baktrijskoj) poziciji sautrāntike skloni *Bhāṣya*⁵ s pozicije ortodoksne vaibhāṣike.

2. Sarvam asti

Škola sarvāstivāda je dobila ime po svom temeljnom abhidharmičkom učenju, naime da *dharme*⁶ »postoje« (*asti*) u »svim« (*sarva*) vremenskim razdobljima, tj. prošlosti, sadašnjosti i budućnosti (*sarva-kālāstitā*). Vasubandhu u *Abhidharmakośabhāṣyi* (dalje: AKB ili *Bhāṣya*) navodi dva tipa argumentacije vaibhāṣike u prilog toj tvrdnji: jedan se poziva na predaju (kanonske Buddhine iskaze),⁷ a drugi na (logičku) argumentaciju (*yukti*):

»Tako je (utemeljeno) putem kanonskih tekstova da postoje i prošle i buduće (*dharme*) [...] Isto slijedi i putem logičkog argumentiranja: (prošle i buduće *dharme* postoje) zbog stvarnog predmeta (svijesti). Kada postoji predmet (svijesti), nastaje svijest; kada nema (predmeta), ne (nastaje) nikakva (svijest). A kada ne bi bilo ni prošlih ni budućih (*dharmi*), nastala bi svijest koja bi imala nestvarni (predmet) kao svoju (objektivnu) predmetnu podršku. Stoga (kada ne bi postojale prošle i buduće *dharme*), zbog ne-bivanja objektivne predmetne podrške, ne bi bilo ni spozna-

2

Preciznu i jezgrovitu komparativno-filološku analizu tih tekstova kao i njihov odnos prema knjigama theravādske *Abhidhamma-piṭake* poduzeo je npr. E. Frauwallner u: *Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*, State University of New York Press, Albany 1995., str. 13–37. Ta je knjiga engleski prijevod odabranih autorovih tekstova o počecima buddhističke filozofije koje je objavljivao u različitim časopisima šezdesetih i početkom sedamdesetih godina prošlog stoljeća na njemačkom jeziku.

3

Usp. C. Willeman, B. Dessein, C. Cox, *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*, Brill, Leiden 1996., str. 19.

4

Ibid., str. 18–19.

5

Vasubandhu (4. st. n. e.) jedan je od najintragantnijih i najvažnijih likova u povijesti razvoja buddhističke filozofije u Indiji. Premda je sastavio najcjelovitiji i najutjecaj-niji prikaz sustava *abhidharme* kašmirske vaibhāṣike (*Abhidharmakośa*), on je to, čini se, učinio samo da bi u komentaru (*Bhāṣya*) na vlastito djelo napao njihovu poziciju sa stajališta gandharske sautrāntike kojoj se očito u ranim danima priklonio. Taj je njegov komentar izazvao silnu reakciju kašmirske vaibhāṣike te su ubrzo sastavljena djela s jedinom svrhom pobijanja djelova *Bhāṣye* koji nisu bili u skladu s pozicijom ortodok-sne vaibhāṣike (*Abhidharmadīpa* i posebno *Nyāyānusāra* Saṃghabhadre, njegova mlađeg suvremenika). U osmom stoljeću, pak, sautrāntika Yaśomitra je sastavio komentar na *Abhidharmakośabhāṣyū* pod nazivom *Sphuṭārthābhidharmakośavyākhyā* u kojem brani Vasubandhuovu *Bhāṣyū*. Čini se da su ga još u vrijeme pisanja *Bhāṣye* privukla mahāyānska učenja te se pod utjecajem polubrata Aśaṅge priklonio učenju škole *yogācāra* (*viññānavāda*) i sva su njegova kasnija djela posvećena izlaganju i tumačenju nauka te škole kojoj je dao i vlastiti misaoni doprinos. Vasubandhu je nekim svojim radovima (*Vāda-vidhī*) i začetnik kasnije logičko-epistemološke tradicije (*sautrāntika-yogācāra*) koju su utemeljili Dignāga (učenik jednog od njegovih učenika) i njegovi nastavljači. U osobi Vasubandhua tako se prelamaju svi ključni momenti razvoja buddhističke filozofije u Indiji izuzev pojave *mādhyamike*; usp. S. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu*,

Motilal Banarsidass, Delhi 1984., str. 11–23. Frauwallner je, s druge strane, smatrao da sautrāntika Vasubandhu i yogācāra Vasubandhu predstavljaju dvije osobe istoga imena i argumentiranju te teze je posvetio cijelu jednu knjigu (*On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*, Serie Orientale Roma, III, 1951.). Ta je teorija danas uglavnom odbačena zahvaljujući P. S. Jainu koji je uredio i detaljno istražio tekst *Abhidharmadīpe*, uz *Abhidharmakośu* jedino djelo (kašmirske) sarvāstivāde koje je (dobrim dijelom) sačuvano u izvorniku (sanskrtu), a u kojem se pobijaju elementi sautrāntike Vasubandhuove *Bhāṣye*. Tekst nedvosmisleno potvrđuje da se radi o jednom te istom Vasubandhuu; usp. njegovu argumentaciju i nalaze u: »On the Theory of Two Vasubandhus«, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 21, 1958., str. 48–53.

6

Termin *dharma*, od glagolskog korijena DHR (držati, održavati), u buddhističkom kontekstu nosi čitav niz značenja od kojih se tri možda mogu izdvojiti kao najizrazitija: 1. opći zakon ili obrazac koji »podupire« sve psiho-fizičke i moralne događaje ili pojave odnosno njihove načine bivanja (nastajanja i nestajanja). U najapstraktnijem obliku Buddha taj obrazac naziva *idappaccayatā* (sanskrt. *idaṃpratayatā*) ili »uvjetovanost toga« (opća uvjetovanost) kojega najčešće »oprimjeruje« kroz poznatu »formulu egzistencije« (*pratītya-samutpāda*, uvjetovano nastajanje; dosl. »su-nastajanje ususet«). Otuda poznati Buddhin iskaz – »tko vidi dhammu vidi paṭicca-samuppādu, tko vidi paṭicca-samuppādu vidi dhammu«; 2. cjelina Buddhina ili buddhističkog učenja (Dharma, Buddhadharma); 3. osnovni psiho-fizički elementi ili događaji koji u svojoj uzajamnosti i međusobnoj uvjetovanosti konstituiraju svijet (= iskustvo). Ovo posljednje značenje termina *dharma* pojavljuje se upravo u *abhidharmi* i ono zapravo predstavlja daljnju razradu nekih Buddhinih »totalističkih« opisa egzistencije (*pañcaskandha*, *āyatana*, *dhātu*, itd.) razradi kojih ovdje ne možemo detaljnije pristupiti.

7

U pālijskom Kanonu to je prije svega *Samyutta-nikāya*, 22. 9–11, gdje se kaže da su tjelesni oblik (*rūpa*), osjećaj (*vedanā*), zamjedba (*saññā*), mentalne sastavnice (*sankhārā*) i svijest (*viññāna*) netrajni (*anicca*), lišeni sopstva (*anattā*) i bolni (*dukkha*), bili oni prošli ili budući ili sadašnji. Shvaćajući to, ple-

je (svijesti) [...] (Argumentaciju u prilog postojanja prošlih i budućih *dharmi* podržava i činjenica postojanja ploda (učinka prošlog *karmana*): Kada ne bi postojale prošle (*dharme*), kako bi u budućnosti nastao učinak čistog (povoljnog) ili nečistog (nepovoljnog) *karmana*? Jer u trenutku (vremenu) nastanka učinka (ploda) ne postoji uzrok dozrijevanja (*karmana*) koji je sadašnji. Stoga moraju postojati prošle i buduće (*dharme*). To je (pozicija) pripadnika vaibhāṣike.«⁸

Tako u svemu Vasubandhu pobraja četiri argumenta vaibhāṣike za egzistenciju *dharmi* u sva tri vremenska razdoblja: 1. kanonski iskaz; 2. postojanje »dvo-jega« (osjetilnog organa i odgovarajućeg osjetilnog predmeta); 3. stvarnost predmeta svijesti i 4. činjenica dozrijevanja ploda.⁹ U toj je argumentaciji, kako ćemo uskoro vidjeti, začet iskorak sarvāstivāde iz stroge fenomenološke domene »sada« iskustva u metafizičko područje izlaganja »atemporalne« prirode najelementarnijih konstituenta zbilje (*dharmi*). Drugim riječima, dogodio se pomak težišta s »kako« iskustva na »što« iskustva.¹⁰ Vidimo da je sarvāstivāda (vaibhāṣika) izvela realističko-metafizički zaključak da je svijest uvijek svijest nečega (*viśaya*) izvela realističko-metafizički zaključak da predmet svijesti mora u osnovi biti neko »nešto« po sebi (*sadvīśaya*) čija se »egzistencija« ne iscrpljuje samim (fenomenološkim) činom pojavljivanja uz određene (tipove) svijesti nego uvijek postoji (*sat*), kako u sadašnjosti, tako i u prošlosti i budućnosti, nevezano uz danu fenomenološku situaciju.¹¹ U toj se realističko-metafizičkoj liniji argumentacije tumači i problem kauzaliteta (ovdje još u formi problema dozrijevanja ploda djelovanja) koji se prema vaibhāṣiki očito ne može objasniti ako uzrok nije egzistentan barem do trenutka dozrijevanja učinka.¹² Dapače, upravo njegova egzistentnost dovodi do pojave učinka i taj problem prijenosa kauzalne sile s uzroka na učinak postat će žarište teorijskih konstrukcija sarvāstivāde koji će nastojati pomiriti opću buddhističku postavku o trenutačnosti (*kṣaṇika*) ili prolaznosti (*anityatā*) dharmičke egzistencije s egzistencijom *dharmi* »u sva tri vremenska razdoblja« (*sarva-kālāstitā*).

Sljedeći teorijski korak koji je sarvāstivāda morala poduzeti jest objasniti na koji način se događa promjena u *dharmama* koje postoje u sva tri vremenska razdoblja, ili riječima Vasubandhua, ako su *dharme* egzistentne na jednaki način u sva tri vremenska razdoblja, što ih to čini različitim kada se o njima govori kao o prošlim ili kao o budućim?¹³ Tradicija sarvāstivāde nabraja poimence četiri učitelja (Dharmatrāta, Ghoṣaka, Vasumitra i Buddhadeva) koji su različito odgovorili na to pitanje (*Bhāṣya* uz AK, 5.25):

Dharmatrāta je zastupao tezu o »promjeni (razlici) u načinu/modu« (*bhāvānyathātva*) *dharmi* u tri vremenska razdoblja pri čemu »supstancija« *dharmi* ostaje nepromijenjena. Naprimjer, kada se razbije zlatna vaza ona transformira svoj oblik u nešto novo, ali ne i boju.¹⁴

Ghoṣaka je zastupao tezu o »promjeni (razlici) u karakterističnoj oznaci« (*lakṣaṇānyathātva*): kada je dharma prošla, ona je povezana s karakteristikom prošlog (događaja), ali to ne znači da (istovremeno) nije povezana s karakteristikama sadašnjih i budućih (*dharmi*). Isto vrijedi i u ostalim slučajevima. Kao npr. kada je jedan čovjek povezan s jednom ženom, to ne znači da je (istovremeno) nepovezan s drugim ženama.¹⁵

Vasumitra je zastupao tezu o »promjeni (razlici) u stanju« (*avasthānyathātva*): *dharma* koja »prolazi« trima vremenskim razdobljima, poprimivši takvo i takvo stanje, postaje različita putem razlike u stanju, a ne putem razlike u supstanciji. Kao npr. kada je brojač (»abakus«) smješten u (stupac) jedinice on (pokazuje) jedan, kada je smješten u (stupac) desetice, pokazuje deset, a kada je smješten u (stupac) tisućice, pokazuje tisuću.¹⁶

Buddhadeva je zastupao tezu o »uzajamnoj razlici« (*anyathānyathātva*): *dharma* koja prolazi trima vremenskim razdobljima naziva se (prošla, sadašnja ili

buduća) ovisno o *dharmi* koja prethodi i koja slijedi. Tako je sadašnja *dharmā* »sadašnja« u relaciji spram prošlih i budućih, itd., pri čemu se ne pojavljuju nikakva razlika u stanju i supstanciji. Kao što npr. ista žena može biti i majka i kći, ovisno o relaciji koja se promatra.¹⁷

Vasubandhu nam u nastavku *Bhāṣye* priopćuje da vaibhāṣika jedino Vasumitrinu interpretaciju (»promjena/razlika u stanju«) drži prihvatljivom.

meniti redovnik ne prijanja uz prošle stvari. Vasubandhu citira taj odlomak u inačici *Samyuktāgame* 3 (79) *Sūtra-pīṭake* u recenziji sarvāstivāde.

8

Evam tāvad āgamato 'sty atītānāgatam ... yuktito 'pi sadviṣayāt sati viṣaye vijñānam pravartate nāsati yadi cātītānāgatam na syād asadālanbanam vijñānam syāt tato vijñānam eva na syād ālanbanābhavāt ... phalāt yadi cātītam na syāt subhāsubhāsyā karmanah phalam āyatyām katham syāt na hi phaloṭpatti kāle vartamāno vipākahetur astīti tasmād asty evātītānāgatam iti vaibhāṣikāḥ. AKB na *Abhidharmakoṣu* 5 25b. Usp. također, F. Ščerbatski, *Ranobuddhistička dharmā*, De-metra, Zagreb 2005., str. 99–100.

9

sarvakālāstītā ukatvāt dvayāt sadviṣayāt phalāt. *Abhidharmakoṣa* (dalje: AK) 5.25a.

10

Vasubandhu na početku svoga djela kaže da je »istraživanje dharmī« jedini način (metoda) da se utišaju/ponište »uklještenja« koja uzrokuju »bauljanje« svijeta (= iskustva), i u svrhu tog istraživanja učitelj (Buddha) je poučavao; *dharmānām pravicyamantareṇa nāsti kleśānām yata upaśāntaye 'bhyupāyāḥ kleśaiśca bhramati bhavārṇave 'tra lokas-taddhetorata uditaḥ kilaiṣa śāstrā.* AK, 1.3.

11

Te uvjetovane (složene) *dharme* obuhvaćene su petima sastavnicama, počevši s tjelesnim oblikom. One su vremenite, predmet tumačenja (abhidharmičkog izlaganja), (putem njih se) oslobađa ('izlazi') i s predmetnom ('objektivnom') su podrškom; *te punaḥ saṃskṛtā dharmā rūpādīskandhapañcakam sa evādhvā kathāvastu saniḥsārāḥ savastukāḥ.* AK, 1.7.

U *Bhāṣyi* se vremenitost objašnjava činjenicom da uvjetovane *dharme* bivaju i kao prošle i kao sadašnje i kao buduće (*gatagac chadgamiṣyadbhavād*), nazivaju se predmetom tumačenja zato što se putem njih zahvaća »stvar« značenja (*sārthakavastugrahaṇāt tu saṃskṛtam kathā-vastūcyate*), putem njih se oslobađa znači da se (jedino) putem njih »izlazi« i (ujedno ulazi) u *nirvāṇu* (*niḥsaranam niḥsārāḥ = sarvasya saṃskṛtasya nirvāṇam tadeśāmasītī saniḥsārā*), dok se njihova predmetna podrška tumači njihovom kauzalnom međupovezanošću (*sahetukatvāt savastukāḥ*).

12

Logički argumenti (*yukti*) vaibhāṣike za postojanje *dharmi* u sva tri vremenska razdoblja tako su uglavnom epistemološko-soteriološki. Prvo, kako je još Buddha inzistirao, zamjedbena svijest nastaje u ovisnosti o dva čimbenika – osjetilnom organu i (odgovarajućem osjetilnom) predmetu, što znači da se nikakva svijest ne može pojaviti bez odgovarajuće predmetne podrške (*ārammaṇa*) (drugi argument). A budući je moguće imati zamjedbenu svijest prošlih i budućih predmeta i ovi nekako moraju biti egzistentni (treći argument). I konačno, ako prošlost ne postoji, onda se ne mogu objasniti kauzalni procesi, pa je u konačnici nemoguće kultivirati buddhistički Put (*mārga*) (četvrti argument). No, budući se kauzalna djelotvornost ne može pridati nepostojećim predmetima, a prošli entiteti (neka konstelacija stanja) mogu djelovati kao uzrok za proizvođenje sadašnjih entiteta (»učinaka«), prošli entiteti stoga moraju postojati.

13

yady atītam api dravyato 'sty anāgatam api kasmāt tad atītam ity ucyate 'nāgatam iti vā. *Bhāṣya*, ibid.

14

bhāvānyathiko bhadanta-dharmatrātam sa kilāha: dharmasyādhvasu pravartamānasya bhāvānyathātvaṃ bhavati na dravyānyathātvaṃ yathā suvarṇabhājanasya bhittivā 'nyathā kriyāmānasya samsthānyathātvaṃ bhavati na varṇānyathātvaṃ. Ibid.

15

lakṣaṇānyathiko bhadanta-ghoṣakāḥ sa kilāha: dharmo 'dhvasu pravartamāno 'tīto tītalakṣaṇayukto 'nāgapratyutpannābhīyām lakṣaṇābhīyām aviyuktaḥ ... tad yathā puruṣa ekasyāṃ striyāṃ raktaḥ śeṣāsv avirakta iti. Ibid.

16

avasthānyathiko bhadanta-vasumitraḥ sa kilāha: dharmo 'dhvasu pravartamāno 'vasthām avasthām prāpyānyo 'nyo nirdīśyate avasthāntarato na dravyāntarataḥ yathaikā vartikā ekānke nikṣiptā ekam ity ucyate śatānke śataṃ sahasrānke sahasram iti. Ibid.

17

anyathānyathiko bhadanta-buddhadevaḥ sa kilāha: dharmo 'dhvasu pravartamānaḥ pūrvāparam apekṣyānyo 'nya ucyate nāvasthāntarato na dravyāntarataḥ yathaikā strī mātā cocyate duhitā ceti. Ibid.

Dharmatrātina interpretacija je »prikrivena sāmkhya« (*pariṇāma-vāda*), Ghoṣakina je neprihvatljiva zato što zapravo ne razlučuje *dharme* u tri vremenska razdoblja, dok je neprihvatljiva konzekvenca Buddhadevine interpretacije da tri vremena postoje u isto vrijeme.¹⁸ U nastavku *Bhāṣye*, pošto je tako predstavio stajalište vaibhāṣike, Vasubandhu zapodijeva kritički dijalog sa zamišljenim predstavnikom vaibhāṣike ukazujući na neprihvatljive implikacije takvog stajališta. Za nas je ovdje važno da se Vasumitrina interpretacija razlika *dharmi* u tri vremenska razdoblja povezuje s koncepcijom »djelotvornosti« ili »funkcionalnosti« (*kāritra*) *dharmi*. Vremenska pozicija *dharme* neposredni je »učinak« njezine specifične funkcionalnosti.¹⁹ Kada *dharma* vrši svoju funkciju, ona je »sadašnja«, kada (još) ne vrši svoju funkciju, ona je »buduća«, a kada je izvršila svoju funkciju i time je funkcija okončana, ona je »prošla«. Ili drugim riječima, uvjetovana *dharma* (*samskrta-dharma*) koja još nije nastala naziva se »budućnost«, ona koja je nastala, a još nije poništena, naziva se »sadašnjost«, a ona koja je poništena naziva se »prošlost«, pri čemu vlastita priroda *dharme* (*svabhāva*) uvijek (atemporalno) jest (*dravya*).²⁰ Prošlost, sadašnjost i budućnost *dharmi* samo su konvencionalni nazivi za različite tipove funkcionalnosti (ili nefunkcionalnosti) *dharmi*. To dalje znači da se ne radi o »hodu« *dharmi* kroz tri vremenska razdoblja, nego se, naprotiv, razlika u vremenskim stadijima temelji isključivo na djelotvornosti (funkcionalnosti) *dharmi*. *Dharma* tako uvijek jest (*svabhāva*, *dravya*), ali uvijek u različitim »stanjima«.

Taj Vasubandhuov izvještaj o povijesti tumačenja središnje koncepcije škole (*sarvam asti*) u inačici vaibhāṣike zapravo je skraćeni prikaz opširnijeg izlaganja te teme koja je zabilježena još u *Mahāvibhāṣāśāstri* koja je prema predaji sastavljena na »svesarvāstivādskom« saboru koji se održao u Kašmiru pod patronatom kušanskoga kralja Kaniške (2. st.). Taj masivni tekst zapravo je komentar na posljednju knjigu *Abhidharma-piṭake* (*Jñānaprasthāna*) i smatra se prvim cjelovitim izrazom kašmirske vaibhāṣike. Budući je tekst o četiri učitelja i njihovim interpretacijama pridodan na kraju rasprave, Frauwallner zaključuje da je on jednostavno pridodan kao »doksografski dodatak« iz čega zaključuje da su te doktrinarne kontroverze unutar škole postojale u razdoblju prije sastavljanja teksta.²¹

U tom se tekstu ponešto opširnije argumentira zašto je jedino Vasumitrina interpretacija prihvatljiva, premda sve četiri nastoje »očuvati« supstanciju *dharmi* netaknutom u njihovim »mijenama« kroz tri vremenska razdoblja. Dharmatrātinoj interpretaciji se prigovara da previda činjenicu da način/mod (*bhāva*) ne može postojati izvan vlastite prirode *dharmi* (*svabhāva*), a kada bi bilo tako, promjena načina implicirala bi promjenu u supstanciji što bi dovelo do »raspada« karakterističnih funkcija *dharmi* u tri vremenska razdoblja:

»When conditioned factors reach the present period of time from the future period of time, the former mode has to be extinguished. When they reach the past period of time from the present period of time, their later mode has to arise. There would (hence) be birth in the past and disappearance in the future. How could this be reasonable?«²²

Iz Ghoṣakine interpretacije proizlazi da bi sve *dharme*, u svakom vremenskom razdoblju, imale karakteristične oznake (*lakṣaṇa*) svih triju vremenskih razdoblja, što bi poništilo samu razliku među tim vremenskim razdobljima. Buddhadevina interpretacija na sličan način poništava razliku među vremenskim razdobljima:

»When depending on the characteristic marks of what is before and what is later, then in all periods of time there are the three periods of time.«²³

Jedino je prihvatljiva Vasumitrina interpretacija:

»Although they [*dharmas*] attain three time periods, their substance does not change. The establishing of the time periods by these masters is not in disorder. They depend on *activity* (*kāritra*) to establish the difference of the three time periods, and say that when a conditioned (*samskṛta*) factor does not yet have activity, it is said to be of the future time...«²⁴

Interpretacija koja se pripisuje Vasumitri je tako jedina koja ne narušava »konceptiju« vremenitosti *dharme* štiteći istovremenu atemporalnost »njezine« »vlastite prirode« (*svabhāva*) ili »supstancije« (*dravya*).²⁵ *Dharma* jednostavno mijenja »poziciju« (usp. primjer »abakusa«, gore), a ona to čini zbog svoje »djelatnosti« ili »funkcionalnosti« (*kāritra*), pa »promjena vremenskih razdoblja« i nije ništa drugo nego izraz te djelatnosti: vrijeme jest sama funkcionalnost (*kāritra dharmi*):

»Some adhere to (the theory) that time (*kāla*) and conditioned factors (*samskāra*) are different, such as the Dārṣṭāntikas ... They say that the substance of time is permanent and that the substance of the conditioned factors is not permanent... Time is (none other than) the conditioned factors and the conditioned factors are (none other than) time.«²⁶

3. Problem »funkcionalnosti« (*kāritra dharmi*)

Funkcionalnost *dharmi* iscrpljuje se u dharmičkoj domeni »vremena« koju konstituira jedan »trenutak« (*kṣaṇa*). Osnovna jedinica djelatnosti ili funkcionalnosti (*kāritra dharme*) jest tako istovremeno jedan njezin »trenutak« (*kṣaṇa*) koji je potreban da izvrši svoju funkciju (nastajanje, trajanje, opadanje i poništenje). Funkcija *dharme* se dalje objašnjava u terminima kauzalnih procesa. To da *dharma* vrši svoju trenutačnu funkciju rezultat je »okupljenosti« odgovarajućih uzroka (*hetu*) i uvjeta (*pratyaya*). Teorija kauzaliteta sarvāstivāda-vaibhāṣike razlikuje dvije vrste kauzalne djelatnosti: »zahvaćanje« (*pratigrahaṇa*) učinka i »davanje« (*dāna*) učinka.²⁷ U prvom slučaju uzrok uspostavlja vezu s kasnijim učinkom, a u drugom slučaju on dovodi do (konkretnog) učinka. Kada je uzrok prisutan, on »projicira« svoj učinak,²⁸ a kada taj učinak nastane (»u sadašnjosti«), kaže se da je uzrok »dao« svoj učinak. To dalje znači da se djelatnost uzroka ne odvija samo u sadašnjosti nego i u prošlosti i u budućnosti. (Trenutačna) djelatnost *dharmi* je tako

18
Ibid.

19
adhvānaḥ kāritreṇa vyavasthitāḥ. AK, 5. 26d.

20
Bhāṣya. Ibid.

21
Abhidharma Literature, op.cit., str. 187.

22
Prema prijevodu B. Dessein: »The Existence of Factors in the Three Time Periods«, *Acta Orientalia*, vol. 60 (3), 2007, str. 333.

23
Ibid.

24
Ibid.

25
Frauwallner primjećuje da je stvarna egzistencija *dharme* (*dravya, svabhāva*) kao i doktrina o tri vremenska razdoblja (*sarvakālāstītā*) funkcioniranja *dharme* u tim raspravama preuzeta kao općeprihvaćena činjenica i stoga kao polazište za interpretaciju prirode *dharme* u tri vremenska razdoblja (ili kao tri vremenska razdoblja). *Abhidharma Literature*, op.cit., str. 188.

26
B. Dessein, op.cit., str. 340.

27
kiṃ kāritram? phaladānapratigrahaṇam. *Bhāṣya* na AK, 5. 26.

28
To je moguće zato što su uzrok i učinak u relaciji »istorodnosti« (*sabhāga*). Ibid.

prema sarvāstivādi moguća jedino ako su kauzalni procesi djelatni u sva tri vremenska razdoblja.²⁹

No funkcionalne *dharme* (*kāritra-dharma*) nisu na jednaki način i jednakim »intenzitetom« kauzalno učinkovite u sva tri vremenska razdoblja. Ta je tema obrađena u opširnem komentaru (*Bhāṣya*) na AK, 5. 26 u formi zamišljenog kritičkog dijaloga između predstavnika vaibhāṣike i sautrāntike (koji predstavlja Vasubandhuovo stajalište). Iz tog ćemo dijaloga izdvojiti one doktrine koje se pripisuju vaibhāṣiki (vjerujući pri tome, naravno, da ih je Vasubandhu prenio na autentičan način), ostavljajući ovom prigodom njegove (»sautrāntičke«) primjedbe po strani.

Dijalog započinje primjedbom sautrāntike da ako je djelotvornost (*kāritra*) isto što i prisutnost (sadašnjost), npr. gledanje je kauzalna funkcija oka, itd., znači li to da oko koje u sadašnjem trenutku ne gleda³⁰ (npr. u stanju sna, itd.), i tako ne vrši svoju funkciju (*kāritra*) gledanja, time nije prisutno (sadašnje)?³¹ Vaibhāṣika odgovara da iako oko u tom stanju ne vrši funkciju (*kāritra*), ono je ipak prisutno (sadašnje) zato što vrši dvije (druge) kauzalne funkcije: ono je uvijek u mogućnosti bivanja uvjetom za (istorodni) učinak u sadašnjosti (*phalapatigraha*, »zahvaćanje ploda/učinka«) i u mogućnosti je proizvođenja istorodnog učinka u sadašnjosti (*phaladāna*, »davanje ploda/učinka«). Stoga, iako oko ne vrši svoju funkciju gledanja, ono vrši druge dvije (kauzalne) funkcije (*phalapatigraha* i *phaladāna*), pa se može nazvati prisutnim (sadašnjim).³² Vaibhāṣika dalje objašnjava da *dharma* u različitim vremenskim »pozicijama« ne očituje svoju kauzalnost na jednaki način. Jedino kada su obje kauzalne funkcije (*phalapatigraha* i *phaladāna*) združene u sadašnjem trenutku, tada *dharma* očituje svoju djelotvornost/funkciju (*kāritra*). Prošli uzroci (*hetu*) primjerice očituju samo jednu od tih kauzalnih funkcija (*phaladāna*), pa stoga kriterij djelotvornosti (*kāritra*) nije primjenjiv na njih.

Dharma, osim toga, može biti djelotvorna (funkcionalna u sadašnjosti) jedino kada su prisutni svi (potrebni) uvjeti za izvođenje funkcije a ovi opet ne mogu dovesti do učinka bez funkcije djelotvornosti (*kāritra*) koji je odlučujući čimbenik za »proizvođenje« sadašnjosti. U slučaju prošle *dharme kāritra* je poništena (*uparata*), u slučaju buduće *dharme* ona je ne-postignuta (*aprāpta*), a u slučaju sadašnje *dharme*, ona je postignuta-i-ne-poništena.³³ Na primjedbu sautrāntike da iz toga slijedi da *kāritra* ima tri stanja – prošlo, sadašnje i buduće, pa bi u tom slučaju *kāritra* morala imati drugu *kāritru* (sekundarni niz) kao determinant njezine prošle, sadašnje i buduće egzistencije, itd. (falacija *regressus ad infinitum*), vaibhāṣika to pobija tvrdeći da je *kāritra* prošla, sadašnja i buduća s obzirom na sebe samu (*svarūpasattāpekṣāya*). *Kāritra* nije zaseban entitet povrh *dharme* kojoj je pridodana (inače bi se morala postulirati atemporalna, supstancijalna *kāritra*, kao u slučaju samih *dharmi*). Vaibhāṣika opetovano sumira svoju poziciju: *dharma* koja se još nije pojavila naziva se budućnost, ona koja se pojavila i još-ne-nestala naziva se sadašnjost, a ona koja je nestala naziva se prošlost.

Na prigovor sautrāntike da njihovo načelo »ono što je bilo ne-postojeće (ne-egzistentno) ne može biti postojeće« (*na 'bhutvā bhavatīti*), implicira eternalizam, vaibhāṣika odgovara da to nije tako budući da su sve *dharme* (izuzev *asaṃskṛta-dharmi*, tj. »prostora«, *ākāśa* i *nirvāṇe*) podvrgnute četirima (općim) karakteristikama/silama (nastajanje, *jāti*, trajanje, *sthiti*, opadanje, *jarā* i poništenje, *anityatā*). Jedino je *dharma* kao *svabhāva* vječna (atemporalna) a kada joj se pridruže te karakteristike, ona postaje vremenita, tj. podložna promjeni. Za sautrāntiku je to i dalje krajnje besmislena i proturječna metafizička

konstrukcija (*vāco yuktiḥ*, puka verbalna argumentacija), naime da su *dharme* u isto vrijeme i vječne i podložne četirima karakteristikama svega uvjetovanog. Vaibhāṣika se ponovno vraća na svoju argumentaciju, koju, izgleda, ne može dalje poduprijeti novim argumentima: nastanak i poništenje *dharme* objašnjava se putem *kāritre*. *Kāritra* nije vječna pa je stoga podložna nastajanju i poništenju. No *kāritra* nije ni različita od *dharme* pa njezino nastajanje i poništenje također pripada (domeni) *dharme*. Sautrāntika ironično domeće da je takva konstrukcija očito hir Svemogućega!³⁴

Vaibhāṣika pokušava razjasniti odnos između *kāritre* i *dharme* uvođenjem koncepcije »atributa« (*viśeṣa*, razlikovno obilježje): *Kāritra* se može shvatiti kao atribut koji se razlikuje od vlastite prirode (*svarūpa*) *dharme* jednako kao što se svojstva otpora (*sapratighatva*), vidljivosti (*sanidarśanatva*) i slično

29

Takva je ideja kauzaliteta očito bila motivirana soteriološkom potrebom sigurnosti i izvjesnosti opće buddhističke prakse samokultiviranja, kako je razvidno već iz posljednjeg argumenta za egzistenciju *dharmi* u sva tri vremenska razdoblja (činjenica nastajanja ploda iz »prošlog« *karmana*). Kauzalni procesi koji upravljaju dinamikom bivanja (oblikovanja iskustva) moraju biti uvijek egzistentni kako bi sa sigurnošću dovodili do odgovarajućih (i stoga predvidljivih) učinaka; usp. *Mahāvibhāṣā*: »... it must be accepted that a thing persists as conditioned after having arisen ... Otherwise, activity (*kāritra*) cannot be explained.« *Encyclopedia of Indian Philosophies* (ur. Potter, K. H.), vol. VII (*Abhidharma Buddhism to 150 A.D.*), Motilal Banarsidass, Delhi 1996., str. 538.

30

»Oko koje je istorodno tomu«, tj. vidu (*tatsabhāga-cakṣur*).

31

yady evaṃ pratyutpannasya tatsabhāgasya cakṣuṣaḥ kiṃ kāritram? Evaṃ sati pratyutpannasya tatsabhāgasya cakṣuṣo nidrādyavasthāyām kāritrābhāvād vartamānā na syāt. Bhāṣya, ibid.

32

... *yady api darśana-kāritram na karoti, anyat tu phalaṃ karoti 'ti tasya phaladānaparigraha-sadbhāvāt tat pratyutpannam iti vyavasthāpyate*. Ibid. Usp. objašnjenje Tatiae (str. 100): »The present eye, as soon as it is born, is vested with the capacity for producing a facsimile-eye (*tatsabhāga-cakṣur*, op.a.) in the next moment and simultaneously (with its own birth) produces *jāti* (origination), *jarā* (decay), *sthitī* (self-maintenance), etc. This is the pattern of presentness – vesting itself with causality (capacity for producing effect and actual production of some concomitant effects). The past was vested with causality as soon as it was born, which (causality) however ceased with the cessation of the entity, that is, with its entering the phase of pastness. But because the effect has not yet

been produced, the capacity for the production of the effect continues. In other words, the past retains the capacity for giving birth to its effects (*phaladāna*) though the function of acquiring causality (*phalapratiḡraha*) is now defunct«. N. Tatia, »Sarvāstivāda«, u: *The Nava Nalanda Mahavihara Research Publication*, Vol. II (ur. S. Mookerjee), Nalanda 1960. C. Cox u svojoj disertaciji (str. 85–86) ovako tumači ta dva tipa kauzalnih funkcija s obzirom na tri vremenska razdoblja, oslanjajući se na Samghabhadrino razlikovanje između kauzalne djelotvornosti (activity, *kāritra*) i kauzalne sposobnosti (za bivanje djelotvornim, capability, *sāmarthya*): »Activity is performed only when a dharma is present...; capability as the power of production can occur when the cause is past. As the power that causes the effect to arise, capability is always simultaneous with its effect. Thus, capability of a cause can be performed when that cause is past, present or future. That is to say, if the cause and effect are simultaneous, the capability of the cause is performed when that cause is present or future. If the cause and effect are not simultaneous, the capability of the cause is performed when that cause is past.« C. Cox, *Controversies in Dharma Theory: Sectarian Dialogue on the Nature of Enduring Reality*, doktorska disertacija, Columbia University, 1983. Tako su, čini se, ta dva tipa kauzalnih djelatnosti uvedena kako bi se uskladilo s općom premisom o postojanju *dharmi* kroz sva tri vremenska razdoblja.

33

uparatakāritram atītam aprāptakāritram anāgataṃ prāptānuparatakāritram vartamānāṃ iti. Ibid.

34

kāritram sarvadā nāsti sadā dharmāś ca varṇyate/dharmān nā 'nyac ca kāritram vyaktaṃ devaveśitām. Nav. prema djelu *Tattvasaṃgraha* (strofa 1802) Śāntarakṣite, (ur. Kṛṣṇamācārya, E.), 2 sveska, Gaekwad Oriental Series, Baroda 1926.

pridijevaju materiji. Iako ovi pripadaju materiji ipak se ne uzimaju kao vječni entiteti kao što je slučaj s vlastitom prirodom materije.

Nakon opetovanih kritika sautrāntike, vaibhāṣika predlaže novi tip (epistemološkog) objašnjenja toga odnosa (analogija s kontinuumom/tokom bivanja, *santati*), koji će prihvatiti i Saṃghabhadra: pojavljivanje *dharmi* u neprekidnom slijedu naziva se kontinuum (*santati*). Taj kontinuum nije različit od *dharmi* zato što nije *spoznat* kao različit od njih. Ali nije ni isti kao *dharmā* zato što bi u tom slučaju svaki pojedinačni trenutak *dharme* iscrpljivao cjelinu toka; a taj tok nije ni egzistentan (*dravya*) zato što proizvodi učinak (u sljedećem trenutku). Na isti način, *kāritra* nije ni različita ni ista s *dharmom*, a ipak (nekako) jest (premda ne na način *dharme* kao *dravye*). Sautrāntika prigovara da to znači da *kāritra* nije ni stvarna ni ne-stvarna, pa se onda može shvatiti kao »provizorna« (*sāṃvṛta*) koncepcija (*kalpita*). Ali ako je puka koncepcija, onda ne može vršiti nikakvu (»objektivnu«) kauzalnu funkciju.

Vaibhāṣika ponovno traži potvrdu svoje teze o vječnoj egzistentnosti *dharme* i istovremeno o njezinom različitom egzistencijalnom statusu (»stanjima«, *avasthā*) ovisno o (ne)vršnju kauzalne funkcije: U prošlim i budućim stanjima ona ne vrši kauzalnu funkciju (u smislu *kāritre*), dok jedino u sadašnjem stanju stječe takvu kauzalnu djelotvornost. Sautrāntika opet prigovara: samo ono što je doista postojeće (egzistentno) može biti kauzalno djelotvorno. A budući ono što postoji kao prošlost i budućnost nije u stanju biti kauzalno djelotvorno, prošla i buduća stanja *dharme* u strogom smislu ne postoje; ona su puka imena koja ne referiraju (stvarnu) egzistenciju. Vaibhāṣika ponovno ističe da osim atemporalne egzistencije (*dharmā* kao *dravya*) postoje i drugi različiti oblici egzistencije (prošli i budući) što argumentiraju dvama osnovnim tipovima (ili pozicijama) kauzalne relacije (*phalapratiṅgraha* i *phaladāna*) u ovisnosti o kojima je stanje *dharme* ili prošlo ili buduće ili sadašnje. Ne može se sve svesti na disjunkciju »jest« ili »nije«.

Vaibhāṣika na koncu ukratko povezuje osnovne koncepcije putem kojih pokušava objasniti funkcioniranje *dharmi*: djelotvornost (*kāritra*), četiri karakteristične oznake (*sāmānyalakṣaṇa*, *samṣkṛtalakṣaṇa*) i kauzalni odnosi: četiri karakteristike uvjetovane egzistencije su uzroci koji dovode do proizvođenja, održavanja, opadanja i poništenja uvjetovanih *dharmi* u svakom trenutku.³⁵ Nadalje, djelatnost/djelotvornost (*kāritra*) uvjetovanih *dharmi* pojavljuje se ili poništava jedino kada su prisutni svi potrebni uvjeti (*pratyaya*) i uzroci (*hetu*), a ovi nikada ne bi očitovali učinkovitost kada (uvjetovane) *dharme* ne bi bile »otvorene« prema njihovom utjecaju.³⁶ A ta je otvorenost određena upravo djelatnošću četiriju karakteristika.³⁷

4. Dharmička ontologija sarvāstivāda-vaibhāṣike – osvrt

Dharmička teorija sarvāstivāda-vaibhāṣike tako osnovne (elementarne) fenomene iskustva (*dharme*) promatra pod dvama vidovima – atemporalnom (*dharmā* kao *svabhāva*) i temporalnom (*dharmā* kao *kāritra*). Ukratko ćemo sada pokušati rekonstruirati »unutarnje razloge« koji su doveli do jasnog povlačenja takve distinkcije a koju ne nalazimo prisutnom u theravādskoj teoriji o *dharmama* (*dhammama*) i koja je bila jedna od središnjih točaka kritike Vasubandhua (*sautrāntike*) u koju ovdje nismo podrobnije ulazili.

Apstraktnu odredbu *dharme* kao *svabhāve* (»vlastita priroda«) ne nalazimo ni u kanonskoj *Abhidharma-piṭaki* niti u najranijim komentatorskim kompendijima (*vibhāṣā*). Prvi put se pojavljuje u komentarima Upaśānte i Dharmatrāte na *Abhidharmahrdayu*, odakle je kasnije prenesena u *Abhidharmakośabhāṣyū*

i *Nyāyānusāru* Saṃghabhadre: »Dharma means ‘upholding’ [namely] upholding intrinsic nature (*svabhāva*)«. ³⁸ Odredba je u osnovi ista kao i theravādska odnosno Buddhaghosina ³⁹ i očito je bila opće prihvaćena u obje škole. ⁴⁰

Čini se da takva karakterizacija *dharmi* izvorno nije bila motivirana potrebom ontološkog utemeljenja zadnjih epistemoloških osnova iskustva, nego prije potrebom da se jednom »izlučene« ili prepoznate te osnove nekako individualiziraju i odijele jedne od drugih kako bi se uopće o njima moglo govoriti: Zašto baš »te« *dharme*, a ne neke druge? Po kojemu (epistemološkom) kriteriju mi uopće znamo da je ovo *vedanā* (osjećaj), a ne recimo *saṃjñā* (zamjedba) iako i jedna i druga pripadaju dharmičkoj kategoriji zbiljnosti? Ili još konkretnije, kako mi (pre)poznajemo da je riječ o jednoj te istoj *dharmi* kada ona u konkretnim fenomenološkim situacijama (posebno onima iz domene kontemplacije, *jhāna*, *dhyāna*) jasno iskazuje različitu »fenomenološku vrijednost«? Jer npr. *vedanā* (osjećaj) ne očituje se na isti način na području osjetilne svijesti ni unutar toga istog područja a kamoli s obzirom na neka područja svijesti koja se otvaraju ili dosežu kroz kontemplaciju. A ipak sve te fenomenološke »inačice« svrstavamo pod zajedničku kategoriju *dharme vedanā*.

Svabhāva (»vlastita priroda«) tako je izvorno mogla označavati zadnji »determinant« individualne *dharme*, ono po čemu je ona upravo ta i takva (i tako nazvana), a ne neka druga. Ona je na taj način najapstraktniji iskaz konačnog rezultata »redukcije« nepregledne bujice zbiljanja na njegove elementarne »tipove« od kojih je potom izgrađena taksonomska zgrada dharmičke zbilje (*citta*, *caitta*, *rūpa*, *rūpacittaviprayuktasaṃskāra*, *nirvāṇa*). ⁴¹ To dalje znači da je koncepcija *svabhāve* izvorno mogla biti domišljena u svrhu »logičkog« opravdanja same kategorizacije (taksonomije) dharmičkog iskustva. ⁴² No ta

35

Kaže se, npr. da *jāti* (nastajanje, proizvođenje) »transferira« *dharme* iz budućnosti u sadašnjost: *jātir hi yā saṃskārān anāgatād adhvaṇaḥ pratyutpannam adhvānaḥ saṃcārayati*. *Bhāṣya* na AK, 2. 45cd.

36

Npr.: *janyasya janikā jātir na hetupratyayair vinā*. Ibid.

37

Usp. C. Cox, *Controversies in Dharma Theory*, str. 92.

38

Usp. C. Cox, »From Category to Ontology: The Changing Role of Dharma in Sarvāstivāda Abhidharma«, *Journal of Indian Philosophy* 32, 2004., str. 558–559. *Bhāṣya* na AK, 1.2b: *svalakṣaṇadhāraṇād dharmāḥ* – Dharma (se tako naziva) zato jer nosi (svoju vlastitu) oznaku«. »Vlastita oznaka« (*svalakṣaṇa*) i »vlastita priroda« (*svabhāva*) u osnovi su sinonimi, s time da *svalakṣaṇa* naglašuje epistemološku (»suočavanje«) perspektivu, a *svabhāva* objektivnu ili ontološku domenu dharmičke zbiljnosti.

39

attano sabhāvaṃ dhārenti ti dhammā, »dhamme se tako nazivaju zato što nose/’drže’ vlastitu prirodu«. *Dhammasaṅgaṇi-aṭṭhakathā* (*Aṭṭhasālinī*), 126 i *attano lakkhaṇaṃ dhārenti*

ti dhammā, »dhamme se tako nazivaju zato što nose/’drže’ (vlastitu) oznaku/karakteristiku«. *Vibhaṅga-aṭṭhakathā*, 45.

40

Sinhaleški komentari na osnovi kojih je Buddhaghosa kasnije načinio pālijske komentare (*aṭṭhakathā*) i Upaśāntijev odnosno Dharmatrātin komentar na *Abhidharmahṛdayu* potječu otprilike iz istoga razdoblja – zadnje stoljeće stare ili vjerojatnije, početak nove ere.

41

To je pet temeljnih ili »krajnjih« (*paramārtha*) kategorija (dharmičke) zbiljnosti iskustva prema školi sarvāstivāda – svijest (*citta*), mentalni fenomeni (*caitta*), tvarni oblik (*rūpa*), dharmičke »sile« koje su razdružene (tj. drugačije prirode) i od svijesti i od tvarnoga oblika (*rūpacittaviprayuktasaṃskāra*) i *nirvāṇa*. Prve četiri kategorije jesu uvjetovane ili složene (*saṃskṛta*) zato jer se ostvaruju združenošću odgovarajućih uvjeta i uzroka (*hetupratyayasāmagrī*), dok je posljednja »kategorija« (*nirvāṇa*) neuvjetovana odnosno nesložena (*asaṃskṛta*) dharmička kategorija i kao takva cilj svake buddhističke prakse.

42

Usp. P. Williams, »On the Abhidharma Ontology«, *Journal of Indian Philosophy* 9, 1981., str. 245: »In fact for Sarvāstivāda existence

kategorizacija, naravno, nije imala puko teorijski smisao, nego je prije svega imala funkciju prepoznavanja temeljnih dharmičkih fenomena i suočavanja s istim, posebno u području kontemplacije gdje se ti fenomeni postupno reduciraju upravo na te čiste (elementarne) fenomenološke vrijednosti.

To dakako ne znači da *dharmā* »ima« *svabhāva*, nego naprotiv, ukoliko je *dharmā*, utoliko je i *svabhāva*. Mi o *dharmi* govorimo kao *dharmi* upravo zato što je *svabhāva*, nešto što se dalje (fenomenološki) ne može reducirati. *Dharma* je tako (puka) jezična oznaka za ono što je *svabhāva*, i suprotno, ono što nije *svabhāva*, ne pripada dharmičkoj kategoriji (analizi) stvarnosti, što, dakako, ne znači istovremeno da je »nestvarno«.

Do ove točke koncepcija *svabhāve* sarvāstivāda-vaibhāṣike i theravāde posve su podudarne. U kasnijem razdoblju vaibhāṣike, međutim, *svabhāva* više nije funkcionirala samo kao osnovno »demarkirajuće« obilježje putem kojega se raspoznaju pojedine *dharme* kao *dharme* nego je zadobila konotacije (atemporalne) egzistencije (*dravyasat*) tako demarkiranih *dharmi*, čime je ta škola iskoračila u područje ontologije. Sve ostalo što nije *svabhāva* (dakle i *dravyasat*) iskazuje samo nominalnu ili »provizornu« (ne-dharmičku) egzistenciju (*prajñaptisat*). Ta ontološka ekstenzija *svabhāve* kao *dravyasat* jasno je posvjedočena već u *Mahāvibhāṣi*.⁴³ No jednom kada se epistemološkim fenomenima iz krajnje analize pridružio atribut čiste egzistencije (*dravya*), prirodno se pojavila nužnost klasificiranja i određivanja ostalih »nižih tipova« egzistencije, budući je s buddhističkog stajališta nemoguće govoriti o prividnoj egzistenciji – sve što može ući u »vidokrug« svijesti (»predmeti svijesti«), bez obzira na status, proizvodi neke učinke na nju, pa je stoga u fenomenološkom smislu stvarno. *Mahāvibhāṣā* tako navodi različite moguće »tipologije« egzistencije:

»Concerning existence, there are those who claim it is of two types: existence as a real entity (*dravyasat*), as in the case of the aggregates, elements, and so forth; and existence as a provisional designation (*prajñaptisat*), as in the case of a man, woman, and so forth. There are those who claim it is of three types: relative existence, in which a given thing exists relative to one thing and does not exist relative to another; spatially dependent (or contextual) existence in which a given thing exists in one place and does not exist in another; and temporally dependent existence in which a given thing exist at one time and does not exist at another. There are those who claim it is of five types: nominal existence as in the case of hair of a tortoise ...; real existence as in the case of all dharmas ...; provisional existence as in the case of pot ...; existence as a collocation as in the case of a collocation of aggregates that is provisionally designated as a person; and relative existence as in the case of this and that shore, long and short ...«⁴⁴

Egzistencija tako nije nešto što jest ili nije, nego nešto što svoju egzistenciju može očitovati na različite načine (kao predmetna »podrška« svijesti). Iz gore navedenih tipologija možemo odčitati tri osnovna tipa egzistencije: Stvarna (dharmička) egzistencija (*dravyasat*), provizorna egzistencija (složeni predmeti svakodnevnog, ne-dharmičkog iskustva, *prajñaptisat*) i relativna ili odnosna egzistencija (*apekṣikasat*), kao u slučaju dugog i kratkog, prostorno-vremenskog položaja, itd. Razlika između prvog i potonja dva tipa egzistencije prema Saṃghabhadri odgovara razlici između »apsolutne istine« (*paramārtha-satya*) i »konvencionalne istine« (*saṃvṛtisatya*)⁴⁵ ili epistemološkim rječnikom, između najviše (dharmičke) epistemološke perspektive i uobičajene (»zdravorazumske«, ne-analitičke) epistemološke perspektive.⁴⁶

»Primarna« egzistencija (*dravyasat*) *dharmi* je tako nešto što ne ovisi o iskustvu.⁴⁷ To je posve oprečno stajalištu theravāde. Raspravljajući o osnovama (*āyatana*), Buddhaghosa tvrdi: »Prije njihova pojavljivanja vlastita priroda nije zahvaćena a nakon njihove obustave ona (tj. *svabhāva*) posve je poništena.«⁴⁸ *Svabhāva* (*sabhāva*) se ovdje očito ne shvaća kao oznaka atem-

poralne egzistencije (*dravya*) nego kao prezentni fenomenološki događaj elementarne vrste koji prestaje biti prezentan (»intencionalan«) kada iscrpi svoju fenomenološku funkciju. On je jednostavno prestao postojati kao intencionalna činjenica (danoga) toka svijesti (*viññāṇa-sota*), pri čemu se uopće ne raspravlja o njegovoj možebitnoj atemporalnoj egzistenciji budući da takvo što nije i ne može biti u funkcionalnoj vezi s tokom iskustva. Zaključujemo stoga da je koncepcija *dharme* kao *dravye* (»supstancije«) sarvāstivāda-vaibhāṣike izvedena kao »logička« posljedica ranije i osnovnije koncepcije o funkcioniranju *dharmi* u (ili kao) sva tri vremenska razdoblja (*traikālyavāda*).

Međutim, i koncepcija *traikālyavāde*, kako je razvidno iz Vasubandhuova prikaza, oblikovana je kao logička posljedica dviju još izvornijih (opće buddhističkih, upravo Buddhinih) postavki: 1. svaka svijest (*citta*) oblikovana je povodom (nekog) predmeta svijesti (*viśaya*) bez obzira na njegov status; 2. oblikovanje svake svijesti jest jedan neprekidni kauzalni proces (susretište ili uzajamno pobuđivanje osjetilnog organa, osjetilnog predmeta i odgovarajuće osjetilne svijesti).

Kako predmeti svijesti (ili predmetne podrške svijesti, *ālambana*) mogu biti prošli, sadašnji ili budući, vaibhāṣika zaključuje da oni moraju *postojati* u sva tri ili kao sva tri vremenska razdoblja. Ako se ne prihvati takav zaključak, tj. ako se inzistira da predmet postoji samo u sadašnjosti ili kao sadašnjost, onda je neizbježna implikacija da svijest može imati neegzistentnu predmetnu podršku čime se pobija početna (prva) postavka. S druge strane, predmeti svijesti i svijest jesu u jednom odnosu uzajamnog »pobuđivanja« (kauzalni odnos). Kako predmeti koji se odnose na prošlost ili budućnost također mogu izazvati to »pobuđivanje«, oni moraju *postojati* (druga postavka).

Tako vidimo da vaibhāṣika izvodi svoju teoriju o postojanju predmeta u sva tri vremenska razdoblja ne kao apriornu činjenicu nego iz odgovarajućih uči-

sasvabhāva is of a different type, on a higher level, a metalinguistic or metasystematic category necessary for the atemporal systematization of primary existents in the dharmic list.« Također, C. Cox, »From Category to Ontology: The Changing Role of Dharma in Sarvāstivāda Abhidharma«, str. 561: »... this sense of svabhāva as intrinsic nature ... first emerged through its function as the criterion determining categorise of dharmas, specifically in the context of inclusion.«

43

C. Cox, *ibid.*, str. 569.

44

Prema *ibid.*, str. 590. U *Bhāṣyī* na AK, I. 20ab Vasubandhu zapodijeva razgovor s vaibhāṣikom na temu jesu li *skandhe* stvarni ili provizorni entiteti, budući se određuju kao »nakupine« (*rāśī*): »Ako je značenje 'skandha' isto značenje 'nakupini/skupini', onda su *skandhe* samo provizorna egzistencija, budući da ono što je nakupina/skupina nema stvarnu egzistenciju«, *yadi rāśyarthāḥ skandhārthaḥ prajñāptisantāḥ skandhāḥ prāpñuvanti anekadravyasamūhatvāt rāśīpudgalavat.*

45

Usp. *ibid.*, str. 576; C. Williams, *op. cit.*, str. 237.

46

Epistemološko čitanje ove distinkcije, dako, više je u skladu s theravādskim čisto fenomenološkim stajalištem (*paramattha-sacca* i *samutti-sacca*), dok kod vaibhāṣike, zbog postuliranja atemporalne dharmičke egzistencije, to više nije sa sigurnošću opravdano. Osim toga theravādska interpretacija te distinkcije ima i lingvističke konotacije – iskazivanje fenomena »konvencionalnim« jezikom (npr. čovjek) i iskazivanje fenomena »tehničkim« (buddhističkim) jezikom (*pañcakkhandha* = »čovjek«) što se korijeni u već spomenutoj Buddhinjoj distinkciji između *nītattha* i *neyyattha*; usp. Y. Karunadasa, »Theravāda version of the Two Truths« (tekst u elektroničkom obliku, adresa: <http://kr.buddhism.org/~skb/down/papers/094.pdf>).

47

To se najbolje ogleda u činjenici da se (nepovoljne) *dharme* ne mogu puko »poništititi«, kao kod theravāde, nego se od njih jedino može »razdružiti« (*visamyoga*) u vlastitom toku bivanja (*svasantāna*).

48

atthakho pubbe udayā appaṭiladdhasabhāvāni uddham vayā paribhinnasabhāvāni. Visuddhimagga, 15.15.

naka: Činjenica da se pojavljuje neka zamjedba jamči egzistenciju njenog »referenta« i činjenica da je pobuđen zamjedbeni kauzalni proces koji rezultira odgovarajućim tipom svijesti ukazuje na to da je morala postojati odgovarajuća predmetna podrška tom procesu. Nužna pretpostavka takvoga tipa zaključivanja jest, dakle, nemogućnost postojanja neegzistentnog intencionalnog predmeta svijesti i drugo, da (fenomenološki) ne-egzistentni predmet ne može biti kauzalno djelotvoran.⁴⁹

Time se osnovna argumentacija vaibhāṣike u prilog *traikālyavāde* svodi na »dokaz iz kauzaliteta (učinka)« kamo pripada i prvi, epistemološki dokaz, budući se i geneza zamjedbe interpretira u terminima kauzalnih procesa. Tako Saṃghabhadra konačno definira egzistenciju prema shvaćanju vaibhāṣike: »Biti predmetna podrška koja proizvodi spoznaju (*buddhi*) jest istinska karakteristika egzistencija.«⁵⁰ Samo ono što je u dometu svijesti jest postojeće, no to što je u njezinom dometu (predmetna podrška, *ālambana*, *viṣaya*) može egzistirati na različite načine, kao prošlost, sadašnjost i budućnost.

Pošto su tako argumentirali postojanje *dharmi* u sva tri vremenska razdoblja time što je kroz sva tri vremenska razdoblja ona funkcionalna (»učinak-proizvedea«), preostalo im je još da objasne *na koji način dharme* postoje ili bivaju djelatne u prošlosti (ili kao prošlost), na koji u sadašnjosti a na koji u budućnosti.

Kako bi odgovorila na to pitanje, vaibhāṣika je, vidjeli smo, postulirala dva osnovna stadija kauzalnog funkcioniranja (*kāritra*) *dharmi*: »davanje učinka« (*phaladāna*) i »zahvaćanje učinka« (*phalapatigrahaṇa*). Ovisno o kojem je kauzalnom stadiju riječ, *dharm*a se »pozicionira« kao prošla, sadašnja ili buduća. Saṃghabhadra je pak razradio jedan model objašnjenja kauzalnih odnosa među *dharmama* koji razlikuje između »djelatnosti« (*kāritra*) i »sposobnosti/mogućnosti« (*sāmarthya*). Prema prvotnom objašnjenju, kada je uzrok prisutan (»sadašnji«), on »projicira« (*pratigrahaṇa*) svoj učinak (*phala*), a kada učinak nastane, kaže se da je taj uzrok »dao« (*dāna*) svoj učinak. Prema Saṃghabhadri stoga *kāritra* se može odrediti kao moć/sila *dharme* da projicira svoj učinak (*phalākṣepasakti*), dok *sāmarthya* predstavlja njezinu moć da proizvede učinak (*phalajanana*).⁵¹ *Kāritra* se tako izvodi samo kada je *dharm*a sadašnja, a *sāmarthya* se kao moć ili sposobnost proizvodjenja može pojaviti kada je uzrok prošli ili budući. Prošli i budući uzroci tako, premda nisu djelatni na način sadašnjeg uzroka (*kāritra*), ipak vrše »opću« kauzalnu funkciju na način kauzalne »sposobnosti« (*sāmarthya*). Sadašnja djelatnost *dharmi* (uzroka), očituje se, dakako, samo kada su »okupljeni« odgovarajući uzroci (*hetu*) i uvjeti (*pratyaya*). U suprotnome, ona prestaje biti djelatnom (sadašnjom) i »povlači« se u opću kauzalnu »potencijalnost« (*sāmarthya*). Razmatranje o vremenskom statusu *dharmi* tako je u osnovi razmatranje o kauzalnim pozicijama *dharmi* (*kāritra* ili *sāmarthya*).

Tako je sarvāstivāda oblikovala jednu hijerarhiju mogućih tipova egzistencije kakvu ne zatičemo ni u jednoj drugoj ranobuddhističkoj školi: Egzistencija općenito može biti primarna (*dravyasat*) i provizorna ili izvedena (*prajñaptisat*). Kako je predmet *abhidharme* isključivo egzistencija primarnog statusa (*dharm*a), vaibhāṣika ostavlja po strani sve tipove egzistencije (= predmetne podrške svijesti) koji su izvedeni ili u nekom drugom odnosu ovisnosti o primarnom tipu egzistencije.⁵² Primarna egzistencija je takve vrste zato što je određena samom sobom (*svabhāva*), tj. dalje je nesvodiva – ne može postojati elementarniji intencionalni fenomen. *Svabhāva* je tako epistemološki kriterij koji nam kazuje da smo reducirali neki događaj na najelementarniji tip.⁵³ Kako *svabhāva*, međutim, nije ništa drugo nego »determinant« primarne egzistencije (*dravyasat*), ona nije uvezana u iskustvo,

ne ovisi o iskustvu, ali je »uvjet mogućnosti« iskustva; ukratko, *svabhāva* je atemporalna. Konceptijama *kāritre* (i *sāmarthye*), dvama stadijima kauzalnih procesa (*phaladāna* i *phalapratigrahaṇa*) i općom teorijom kauzaliteta (*hetu*, *pratyaya*) vaibhāṣika nastoji (iz)interpretirati realnu (temporalnu) dinamiku funkcioniranja iskustva na dharmičkoj razini.

Samghabhadra, međutim, ne uspijeva, a niti može zbog postulirane atemporalnosti *dharme*, sistemski objasniti kakav je i kako je uopće moguć odnos između *dharme* kao *svabhāve* i *dharme* kao *kāritre*, ili kako je uopće moguć prijelaz s ontologije *dharme* na fenomenologiju dharmičkog iskustva. Kritičari doktrine vaibhāṣike, čiji prigovor Samghabhadra navodi u svome djelu *Nyāyānusāra*,⁵⁴ upozoravaju na to da ako su *svabhāva* i *kāritra* u odnosu identiteta, onda se promjenom *kāritre* (funkcije) događa istovremeno i promjena *svabhāve*; ako su pak posve različiti, onda su posrijedi dvije *dharme*, jedna kao *kāritra*, a druga kao *svabhāva*. Obje mogućnosti interpretacije tako sa sobom nose neželjene implikacije. Samghabhadra odgovara tipično Buddhinim »ni niti«, smatrajući očito da taj problem nadilazi mogućnosti racionalne (jezične) argumentacije:

»Activity is not different from the *dharma* because self-nature [of a *dharma*] cannot be understood apart from [its activity]. Nor is [activity] simply that *dharma* itself because there are times when [the activity] is absent even though the self-nature exists. Nor are [activity and self-nature] without distinction because the activity is absent prior [to its arising while the self-nature is never absent].«⁵⁵

Samghabhadra taj odnos dodatno objašnjava analogijom toka dharmičkog zbiivanja (*santāna*): Neprekidno nastajanje *dharmi* tumači se kao tok (*santāna*), pa ipak, ne postoji nikakav tok povrh *dharmi*, zato što nije zamijećen kao različit od njih. Niti su tok jednostavno same *dharme* zato što bi to impliciralo da čak i jedan trenutak (*kṣaṇa*) ima prirodu toka. Niti se može reći da tok ne postoji zato što je očita njegova djelatnost.⁵⁶ Na koncu Samghabhadra zaključuje:

»The enduring characteristic (= self-nature) of dharmas is without change, but their mode of being (*bhāva*) is not without distinction. The enduring characteristic and mode of being are neither different nor the same.⁵⁷ Therefore, the particular inherent characteristic (*svalakṣaṇa*) of constructed dharmas [*saṃskṛta dharma*] always exists, and yet their predominant capability has arising and disappearance.«⁵⁸

49

Usp. također C. Williams, op. cit., str. 229.

50

C. Cox, »From Category to Ontology: The Changing Role of Dharma in Sarvāstivāda Abhidharma«, str. 576; također C. Cox, *Controversies in Dharma Theory*, str. 81. Za Dharmakīrtija je također oznaka stvarnosti djelotvornost ili »spособnost da se proizvede učinak«: *arthakriyāsāmarthyalakṣaṇatvād vastuṇaḥ*. *Nyāya-bindu*, 1.15.

51

C. Cox, *Controversies in Dharma Theory*, str. 85.

52

Prajñaptisat tako, među inim, obuhvaća sve koncepcije »zdravog razuma«, i sklonosti, uvjerenja, sudove, itd., na njemu utemeljene ili na koji drugi način oblikovane kao predmeti svijesti. Riječju, cijeli neizbistveni (ne-

kultivirani) svijet koji oblikujemo iznutra i izvana.

53

Zapravo, taj se epistemološki kriterij očituje u svijesti kao *svalakṣaṇa* (»vlastita oznaka«) koja »signalizira« (*lakṣaṇa* = znak) da se reductivno »doprlo« do *svabhāve dharme*.

54

Usp. C. Cox, *ibid.*, str. 87.

55

Ibid.

56

Ibid.

57

Kurziv moj.

58

Ibid.

Literatura

Abhidharmakośa (& *Bhāṣya*) of *Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārtha Commentary of Ācārya Yaśomitra*, Part II (III and IV Kośasthāna), ur. Shastri, S. D., *Bauddha Bharati Series – 5*, Bauddha Bharati, Varanasi 1970.

Anacker, S., *Seven Works of Vasubandhu*, Motilal Banarsidass, Delhi 1984.

Cox, C., *Controversies in Dharma Theory: Sectarian Dialogue on the Nature of Enduring Reality*, doktorska disertacija, Columbia University, 1983.

Cox, C., »From Category to Ontology: The Changing Role of Dharma in Sarvāstivāda Abhidharma«, *Journal of Indian Philosophy* 32, 2004.

Dessein, B., »The Existence of Factors in the Three Time Periods«, *Acta Orientalia*, vol. 60 (3), 2007.

Dhammasaṅgaṇi-aṭṭhakathā (Aṭṭhasālinī), ur. Müller, Pāli Text Society, Melksham 1897.

Encyclopedia of Indian Philosophies (ur. Potter, K. H.), vol. VII (*Abhidharma Buddhism to 150 A. D.*), Motilal Banarsidass, Delhi 1996.

Frauwallner, E., *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems* (prev. Kidd, S.F.), State University of New York Press, Albany 1995.

Horner, I. B., »Abhidhamma Abhivinyaya in the First Two of the Pāli Canon«, *Indian Historical Quarterly*, vol. 17: 3, 1941.

Jain, P. S., »On the Theory of Two Vasubandhus«, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 21, 1958.

Karunadasa, Y., »Theravāda Version of the Two Truths« (tekst u elektroničkom obliku, adresa: <http://kr.buddhism.org/~skb/down/papers/094.pdf>).

Nyāya-bindu, ur. Ščerbatski, F., Bibliotheca Buddhica, 1918.

Ščerbatski, F., *Ranobuddhistička dharmā*, Demetra, Zagreb 2005.

Tatia, N., »Sarvāstivāda«, u: *The Nava Nalanda Mahavihara Reasearch Publication*, Vol. II (ur. Mookerjee, S.), Nalanda 1960.

Tattvasaṃgraha, ur. Kṛṣṇamācārya, E., 2 sveska, Gaekwad Oriental Series, Baroda 1926.

Vibhaṅga-aṭṭhakathā, ur. Buddhadatta, A. P., Pāli Text Society, Melksham 1923.

Visuddhimagga, ur. Warren, C. H. i Kosambi, D., Harvard Oriental Series, vol. 41, Boston 1950.

Willeman, C., Dessein, B., Cox, C., *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*, Brill, Leiden 1996.

Williams, P., »On the Abhidharma Ontology«, *Journal of Indian Philosophy* 9, 1981.

Goran Kardaš

Vasubandhu on the Dharmic Ontology of the Sarvāstivāda-Vaibhāṣika Buddhist School (*Abhidharmakośa* 5. 25–26 and *Bhāṣya*)

Abstract

The article deals with the main line of argumentation of the Sarvāstivāda-Vaibhāṣika Buddhist school of thought in defence of their basic ontological thesis of the existence of dharmas through all three-time period (traikālyavāda) as it is exposed in Vasubandhu's Abhidharmakośabhāṣya (5.25–26). Introductorily some observations are given with regard to major controversies connected with the origin and textual corpus of that Buddhist school. Then follows investigation of Vasubandhu's exposition of the particularity of the Sarvāstivāda-Vaibhāṣika Dharmic ontology – e.g. functionality (kāritra) of dharmas, their causal efficiency and the problem of »transition« of temporal dharmas (dravya-dharma) into the domain of a real experience (kāritra-dharma). In the concluding philosophical assessment an attempt is made to show that the general shift of the philosophical perspective in the period of the so-called postcanonical Abhidharma (from »how« to »what« regarding dharmas) was the most radical reflected in the Sarvāstivāda-Vaibhāṣika school which was forced to (apparently unsuccessfully) harmonize through various theoretical constructs their basic notion of dharmas as »atemporal« constituents of experience (dravya-, svabhāva-dharma) with the general Buddhist understanding of all phenomena as impermanent and devoid of substance of any kind.

Keywords

Buddhism, ontology, *abhidharma*, *dharma*, *kāritra*, sarvāstivāda-vaibhāṣika, Vasubandhu