



Zagadnienie tożsamości bytu w filozofii buddyjskiej

Krzysztof JAKUBCZAK*

ABSTRACT

The problem of identity of being in Buddhist philosophy

The Buddhist philosophical school of Madhyamaka is famous for its statement that things do not have their own inherent nature, essence or self-nature (*svabhāva*). As a result, it is said that there is no objective foundation of the identity of things. Thus, the identity of things is not grounded in things themselves but is solely imputed and externally imposed on them. Things are what they are only *for* us, whereas for themselves, or from their ‘own side’ they are empty (*śūnya*). That is why Madhyamaka philosophy is often compared to the philosophical conceptions inspired by a linguistic reflection (from Ludwig Wittgenstein to Jacques Derrida) which defines the problem of identity in terms of cognitive subjectivism and constructivism. Starting the analysis from the Abhidharma Buddhist tradition I will show that this reading of Madhyamaka view is too narrow. I will demonstrate that it is a result of an assumption, shared by Parmenides and Plato and wrongly ascribed to this Buddhist school, that the identity of being must be grounded in the self-existing, self-defined and (relatively) permanent ontological foundation. This tacit assumption, if rejected, makes any identity a completely subjective and relative construct. The point I am going to argue for, however, is that the Madhyamaka school sticks to an alternative understanding of objectivity; the foundation of all things is nothing but pure relation that precedes, in the ontological sense, all co-related elements (*i.e.* things). Therefore, the question comes up: how being-in-relationship or ‘relationality’ may be the foundation of identity and what kind of identity it endows. I will try to answer these questions.

KEYWORDS

Buddhist philosophy; Madhyamaka; Nāgārjuna; selflessness; identity; dependent origination; ontological foundation; ontological reductionism; relation

* Doktor filozofii, starszy wykładowca w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie. E-mail: x.jakubczak@gmail.com.

Zagadnienie tożsamości można rozpatrywać z różnych perspektyw: logicznej, metafizycznej/ontologicznej, społecznej, kulturowej, psychologicznej. W zależności od kontekstu, w jakim stawiamy pytanie o tożsamość, będzie ono dotyczyło, tj. będzie pytało o różne rzeczy. Na przykład pytanie o tożsamość w kontekście społeczno-kulturowym pyta o to, czym jest poczucie przynależności do grupy społecznej i jak się ono tworzy. W tym kontekście pytanie o tożsamość jest pytaniem o poczucie tożsamości. W niniejszym tekście chciałbym rozważyć pytanie o tożsamość w kontekście metafizycznym/ontologicznym, w którym pytamy o podstawę jednoznaczności orzekania o bycie. Innymi słowy pytamy o to, co decyduje, że o danym przedmiocie możemy orzec jego jednostkowość, możemy orzec, że jest tym oto konkretnym indywiduum. Pytanie to będę rozważał w nawiązaniu do tradycji buddyjskiej, a zwłaszcza do jednej z buddyjskich szkół filozoficznych — madhjamaki.

W tradycji buddyjskiej problem tożsamości jest problemem centralnym i obecnym w niej od samego początku, aczkolwiek pytanie o tożsamość nie było zadawane wprost, bezpośrednio. Pojawiało się ono pośrednio, w uwikłaniu, inaczej niż na przykład pytanie o rozumienie przyczynowości. Jego waga związana była z kluczową dla buddyzmu nauką o nieistnieniu jaźni (*anātman*) (Collins, 1982; Harvey, 1995) i z dalszym rozwojem refleksji nad tym zagadnieniem. Pierwotnie pytanie o tożsamość stawiano w ramach analizy zagadnienia karmicznej, to jest moralnej, odpowiedzialności. Pytano więc o to, co jest nośnikiem karmana, skoro absolutny metafizyczny podmiot nie istnieje.

Pytanie o nośnik karmana wynika z pewnego rozumienia tego ostatniego. Zgodnie z tym rozumieniem karman jest czymś, co osadza się na trwałym i niezmiennym podmiocie czynu. Jest rodzajem substancji, która osadzając się, zmienia podmiot czynu, lecz nie istotowo, a przypadłościowo. Takie rozumienie karmana jest bardzo archaiczne i wyrasta z pierwotnych magicznych wyobrażeń charakterystycznych dla wczesnej myśli wedyjskiej. Najbardziej jaskrawym i reprezentatywnym przykładem takiego sposobu pojmowania karmana będzie dżinizm¹.

Buddyzm zmienia to wczesne wyobrażenie karmana w co najmniej trzech aspektach. Po pierwsze, rozszerza jego pojęcie. Karmanem, czyli moralnie waloryzowanym czynem, nie jest już tylko czyn fizyczny, a czyn umysłowy, to znaczy intencja. Intencja wyprzedza czyn fizyczny i sama jest już czynem (AN III, 415; Harvey, 2012: 40). Po drugie, karman w buddyzmie traci substancjalny charakter. Dzieje się to z pewnymi oporami, czego przykładem jest szkoła sarwastiwydy, która w swojej koncepcji karmana w związku z przekonaniem o braku jaźni postuluje jeszcze istnienie realnego czynnika (*dharmā*)

¹ W idei karmana jako materii oblepiającej substancjalny podmiot osadzone są tak charakterystyczne dla kultury indyjskiej, a ośmieszane w tradycji buddyjskiej rytuały ablucyjne, którym wyobrażenia ludowa przypisuje moc zmywania grzechów.

zwanego *prāpti* ('posiadanie', 'własność') ustanawiającego więź między przyszłymi skutkami karmicznymi a konkretnym psycho-fizycznym strumieniem (Williams & Tribe, 2000: 117–118). Niemniej, w buddyzmie karman przestaje być substancją, to znaczy rzeczą, a staje się raczej stanem rzeczy. Po trzecie, buddyzm uznaje, że funkcjonowanie prawa karmana można wytłumaczyć bez konieczności akceptacji istnienia trwałego i niezmiennego podmiotu. Nośnikiem karmana staje się relacja przyczynowania. W oparciu o tę relację można wytłumaczyć odpowiedzialność. Przypisana ona zostaje w buddyzmie nie metafizycznemu podmiotowi, lecz podmiotowi empirycznemu, którego tożsamość konstruowana jest w oparciu o ciąg powiązań przyczynowych. Znamienne jest, że buddyjską odpowiedzią na wczesny zarzut nihilizmu, stawiany ze względu na negację atmana, jest wskazanie na uznawanie karmana funkcjonującego w oparciu o związek przyczynowo-skutkowy (Collins, 1982: 182)².

Zatem w centrum refleksji buddyjskiej staje problem przyczynowości, a podstawową trudnością będzie zrozumienie związku między ideą przyczynowości a ideą tożsamości. Trudność ta będzie wyrażała się w pytaniu o to, co z buddyjskiej perspektywy jest bardziej fundamentalne: tożsamość czy relacyjność (tj. związek przyczynowy). Punktem orientacyjnym dla myślicieli buddyjskich rozwiązujących tę trudność będzie analiza znaczenia, jakie posiada powołanie się na ideę przyczynowości w kontekście odrzucenia istnienia jaźni. Związek między ideą przyczynowości (*pratītya-samutpāda*) a ideą braku jaźni (*anātman*) będzie stanowił model związku między ideą relacyjności i tożsamości. Myśliciele buddyjscy będą się zastanawiali nad zakresem obowiązywania tego modelu. Będą się spierali, w jakim obszarze model ten ma znaczenie — czy jest to znaczenie konwencjonalne, czy też ostateczne. W przypadku pierwszym model ten ma ograniczony obszar obowiązywania i jest to obszar doświadczenia codziennego, czyli doświadczanie rzeczy otaczającego nas świata w sposób charakterystyczny dla doświadczenia codziennego. W przypadku drugim model ten ma znaczenie ostateczne i powinien być stosowany zawsze, gdy pojawia się problem tożsamości. Zatem związek między brakiem jaźni a przyczynowością jest tylko egzemplifikacją ogólnej i uniwersalnej zasady określającej związek między tożsamością i relacyjnością.

Myśl buddyjska jest rozpięta między tymi dwiema opcjami. Stosunek do owych opcji decyduje o stopniu pokrewieństwa myśli buddyjskiej z myślą bramińską. To opowiadanie się za opcją pierwszą powoduje, że różnym szkołom buddyjskim przypisuje się pokrewieństwo z różnymi koncepcjami bramińskimi, na przykład szkoła sarwastiwady będzie pod pewnymi względami

² Odpowiadając na zarzut nihilizmu, Budda często stwierdza, że naucza tylko o cierpieniu i jego ustaniu (MN I, 139; Thomas, 1933: 125). Nauczając o cierpieniu i jego ustaniu Budda *de facto* naucza o pozostających w zależności czynnikach wpływających na powstawanie cierpienia. Tym samym określa warunki jego usunięcia. Zatem nauka o zależnym powstawaniu (*pratītya-samutpāda*) jest tutaj kluczowa, stanowiąc nieusuwalne tło wypowiedzi Buddy.

zestawiana ze szkołą sankhji. Natomiast radykalne opowiedzenie się za opcją drugą będzie świadczyło o zerwaniu z charakterystycznym dla szkół bramińskich realistycznym sposobem myślenia o tożsamości. Za opcją pierwszą będą opowiadały się różne szkoły tradycji abhidharmy, za opcją drugą szkoła madhjamaki.

Opowiedzenie się za opcją pierwszą, czyli uznanie, że wspomniany model ma ograniczone zastosowanie, wiąże się z charakterystyczną dla tradycji abhidharmy procedurą badawczą, która polega na ujawnianiu konwencjonalnego i nieostatecznego sposobu istnienia doświadczanych przedmiotów. Procedura ta ma ujawniać, że tożsamość doświadczanych przedmiotów nie ma charakteru ostatecznego, to znaczy że przedmioty te ostatecznie nie istnieją w sposób, w jaki zdają się istnieć w ramach doświadczenia codziennego. W ramach doświadczenia codziennego zdają się one istnieć jako w sobie określone. Sądzymy, że istnieją od swej własnej strony, to znaczy, że ich tożsamość jest wynikiem ich wewnętrznej konstrukcji, a doświadczenie tylko tę wewnętrzną konstrukcję ujawnia. Sądzymy wręcz, że istnieją one w naszym doświadczeniu tylko dlatego, że istnieją w sobie, a warunkiem ich istnienia w sobie jest ich wewnętrzna tożsamość.

Myśliciele abhidharmy będą dążyli do ujawnienia fałszywości takiego przekonania. Sposób postępowania wyznaczył Budda swoją krytyką jaźni. Krytyka ta odwoływała się do indywidualnego egzystencjalnego doświadczenia człowieka związanego z poczuciem panowania, czy też niemożliwości zapanowania, nad różnymi obszarami swojego bytu — ciałem, emocjami, świadomością (SN 22.59 [SN III, 66–68]; Siderits, 2007: 35–50). W oparciu o to doświadczenie niemożliwości kształtowania siebie podług własnej woli Budda rozwijał przekonanie o ścisłym związku zachodzącym między aspektem egzystencjalnym bytu, a jego aspektem esencjalnym. Zgodnie z tą krytyką warunkiem bycia w sobie określonym jest bycie w sobie ugruntowanym. Być sobą to mieć siebie. Owo posiadanie siebie musi być bezwzględne. Według Buddy przedmiot musi być egzystencjalnie niezależny, aby mógł być samostny. Zatem tylko to ma siebie, co istnieje wyłącznie dzięki sobie. Żaden z obszarów mojego bytu nie może w sensie metafizycznym być mną ani być moim, gdyż nad żadnym nie mam absolutnej kontroli. Budda rozpatrywał człowieka nie jako indywidualum, lecz jako zespół różnych obszarów doświadczenia — człowiek to mnogość doświadczeń samego siebie, różnych ze względu na ujmowanie samego siebie w różnych aspektach. Postawę Buddy cechuje więc redukcjonizm.

Filozofowie abhidharmy przejmą od niego tę metodę redukowania rzeczy do różnych konstytuujących ją jakości. Możliwość dokonania podziału rzeczy ma ujawniać jej bytową pochodność. Rzecz, która daje się podzielić, nie ma w sobie podstawy swojego istnienia. Jeżeli więc jawi się nam w naszym codziennym doświadczeniu jako integralna całość, to musi to być iluzja. Iluzją jednak nie

jest samo istnienie rzeczy (abhidharmicy nie są idealistami w rodzaju adwajta-wedanty), lecz jej integralność, to znaczy jej tożsamość. Tożsamość rzeczy jest umysłowym konstruktem, jest tym, co jest nakładane na rzecz, czyli na pewien zestaw powiązanych ze sobą jakości. W tym sensie przedmioty codziennego doświadczenia są bytami nominalnymi (*prajñapti*). Być bytem nominalnym zatem to być bytem, którego tożsamość jest umysłowo skonstruowana w procesie doświadczenia-poznania. Wymyślenie bytu dotyczy więc nie tego, jaki on jest, lecz tego, że on jest integralną całością.

Abhidharmicy tak bardzo przywiązani są do redukcjonistycznej analizy, która ma ujawnić nieesencjonalność rzeczy codziennego doświadczenia, że gotowi są zapłacić bardzo wysoką cenę i faktycznie ją płacą. Ceną tą jest uznanie istnienia ostatecznego poziomu analizy — ściśle mówiąc, uznanie, że na drodze analizy osiąga się przedmioty, których ontyczny status jest odmienny niż ontyczny status przedmiotów doświadczenia codziennego. Abhidharmicy są więźniami metody redukcjonistycznej. Jej konsekwentne stosowanie prowadzi ich do przekonania, że musi istnieć jakiś ostateczny poziom analizy. „Ostateczny” w tym przypadku oznacza, że rzeczy, które odkrywamy na drodze analizy, muszą istnieć jako byty nieskonstruowane, a to z kolei oznacza, że muszą być w sobie określone, muszą w sobie zawierać to, czym są. Takie byty abhidharmicy nazywają dharmami (*dharmā*) oraz mówią o nich, że posiadają swabhawę (*svabhāva*), to znaczy, że posiadają własną naturę i że są samobytuujące (AK I, 18cd; Williams, 1981: 237–244).

Mamy więc w abhidharmie ideę dwóch poziomów istnienia — konwencjonalnego (*saṃvṛti-sat*) i ostatecznego (*paramārtha-sat*). Tożsamość rzeczy istniejących konwencjonalnie jest umysłowym konstruktem, podczas gdy tożsamość rzeczy istniejących ostatecznie nie jest skonstruowana. Rzeczy te istnieją od swej własnej strony. Idea dwóch poziomów rzeczywistości wpływa na rozumienie przyczynowości. Inaczej musimy rozumieć ontyczny status przyczynowości na poziomie rzeczy konwencjonalnych i ontyczny status przyczynowości na poziomie ostatecznym. Ponieważ na poziomie konwencjonalnym związek przyczynowy łączy rzeczy skonstruowane, to sam ten związek musi mieć konwencjonalny charakter. Musi być umysłową formą porządkowania rzeczy, które jako integralne istnieją tylko dla umysłu. Dlatego właśnie wielu zachodnich badaczy widziało w filozofii buddyjskiej formę kantyzmu. Może się więc wydawać, że w przypadku abhidharmików z faktyczną przyczynowością będziemy mieli do czynienia na poziomie ostatecznym. Okazuje się jednak, że na tym poziomie przyczynowość, to znaczy bycie rzeczy w relacji przyczynowej, nie wpływa na rozumienie jej integralności, czyli tożsamości. Mimo pozostawania w przyczynowej relacji rzeczy są tożsame, a są tożsame, gdyż posiadają własną naturę. Tym sposobem abhidharmicy utrzymują w mocy typową dla myślicieli bramińskich koncepcję związku przyczynowego jako związku łączącego dwie integralne rzeczy. Zgodnie z tą koncepcją

tożsamość rzeczy wyprzedza i faktycznie musi wyprzedzać w sensie ontologicznym jej bycie w przyczynowej relacji. W związku przyczynowym mogą pozostawać tylko rzeczy, które są czymś. Innymi słowy, najpierw rzeczy muszą być czymś, aby mogły pozostawać w związku przyczynowym. Takie rozumienie przyczynowości można nazwać realistycznym. Abhidharmicy utrzymują więc w mocy tę realistyczną koncepcję przyczynowości, ograniczając jej zakres zastosowania wyłącznie do bytów ostatecznych, w przeciwieństwie do filozofów njaji, według których zasada ta ma zastosowanie do wszelkich związków przyczynowych.

Należy jednak w tym momencie zadać zasadnicze pytanie: czy idea ostatecznego sposobu istnienia rzeczy zwanych dharmami nie kłóci się z intuicją, z której wyrasta buddyjska nauka o powszechnej przyczynowości? Można odnieść wrażenie, że dla filozofów abhidharmy problem tożsamości rzeczy wynika nie z tego, iż pozostają one w związkach przyczynowych, lecz z tego, że są one złożone. Skoro twierdzi się, że niezłożone (nieskonstruowane) dharmy pozostające w związkach przyczynowych mogą mieć własną naturę, czyli mogą być tożsame, to oznacza, że pozostawanie w związku przyczynowo-skutkowym nie stoi w sprzeczności z tożsamością. Zatem nie ma podstaw, aby takiej tożsamości odmawiać również rzeczom doświadczenia codziennego tylko w oparciu o pozostawanie tych rzeczy w relacjach przyczynowych. Taki właśnie był pogląd filozofów szkół wajśesziki i njaji, którzy twierdzili, że substancja złożona jest przede wszystkim substancją, a zatem ma własną naturę, jest w sobie tożsama (Potter, 1977: 74–79; Williams, 1998: 806–808).

Pytanie to nurtowało filozofów madhjamaki, a zwłaszcza filozofa, od którego szkoła ta wzięła początek — Nagardżunę (II/III wiek). Choć Nagardżuna nie odmawia wartości metodzie analizy, to traktuje ją nie jako narzędzie poszukiwania ostatecznych bytów, lecz jako narzędzie ujawniania pustki rzeczy, czyli tego, że rzeczy nie posiadają własnej natury. Dochodząc w analizie do poziomu dharm, czyli niepoddających się dalszej analizie czynników rzeczywistości, Nagardżuna nie przyznaje im zgodnie z abhidharmikami statusu ostatecznych bytów istniejących od swej własnej strony. Według filozofa byty te również są puste, gdyż są w swoim istnieniu zależne od innych bytów. Istnieć zależnie musi oznaczać zarówno zależność bytową, egzystencjalną, jak i esencjalną. Nic nie może być sobą w ścisłym tego słowa znaczeniu, jeżeli zawdzięcza swoje istnienie czemuś innemu. W związku z tym Nagardżuna stwierdza, że kategoria pustki i kategoria zależnego powstawania są równoważne, to znaczy że ich zakres zastosowania jest ten sam. Wszystko, co jest puste, jest uwarunkowane. Wszystko, co jest uwarunkowane, czyli co istnieje w zależności przyczynowej, jest puste. Jeżeli więc doświadczamy czegoś jako bytu integralnego, obdarzonego tożsamością od swej własnej strony, to jest to iluzja, a tożsamość takiego bytu jest nominalna, zawsze skonstruowana. Zatem równoważne są nie tylko kategorie pustki (*śūnyatā*) i przyczynowości (*pratītya-samutpāda*), ale także pojęciowej

konstrukcji (*prajñapti*) (MMK XXIV, 18). Jest to jedna z najważniejszych myśli Nagardżuny, a może i najważniejsza.

Nagardżuna zatem stwierdza, że uznanie powszechnej przyczynowości pozostaje w związku z rozumieniem tożsamości rzeczy. Wszystko, co powstaje w zależności, swoją tożsamość zawdzięcza również czemuś innemu. Dla madhjamaki podstawowym faktem nie jest istnienie dharm, lecz przyczynowe warunkowanie. Rzeczy uzyskują tożsamość na bazie bycia w relacji, a nie — jak głoszą abhidharmicy — są w przyczynowej relacji, gdyż są wewnętrznie tożsame.

Gruntowne przemyślenie idei zależnego powstawania prowadzi madhjamików do odrzucenia koncepcji dwóch poziomów rzeczywistości. Nie ma żadnej różnicy pomiędzy przyczynowością na poziomie konwencjonalnym a przyczynowością na poziomie ostatecznym. Nie ma tej różnicy, ponieważ nie istnieją dwa poziomy rzeczywistości. Nagardżuna zachowuje ideę dwóch prawd, ale idea ta nie wiąże się z koncepcją dwóch ontycznych poziomów. W idei tej wyraża się tylko przeświadczenie o dwóch sposobach poznania rzeczy — naznaczonym błędem poznawczym i wolnym od tego błędu. Błędem jest uznawanie tożsamości rzeczy za coś, co ugruntowane jest w samych rzeczach.

Dla filozofów abhidharmy uznanie istnienia ostatecznych czynników rzeczywistości w sobie określonych, a zatem tożsamy, było konieczne, aby obronić się przed zarzutem nihilizmu. Nagardżuna, odrzucając istnienie rzeczy w sobie określonych, musi się z tym zarzutem zmierzyć. Zarzut ten stawiają mu zarówno filozofowie niebuddyjscy, jak i buddyjscy.

Według madhjamików zarzut nihilizmu ma sens tylko wówczas, gdy utrzymujemy w mocy podział na to, co trwałe, i to, co zmienne, jako podział metafizyczny. Innymi słowy uznajemy wagę tego podziału dla myślenia o świecie i wartościach, a jego wagę uznajemy dopóty, dopóki zmienność (nietrwałość, przygodność, nieesencjonalność, niesubstancjalność, niedoskonałość, zjawiskowość) definiujemy poprzez negatywne odniesienie do trwałości (do absolutności, samodzielności, doskonałości). Tak o rzeczywistości myśleli Parmenides, Platon, Arystoteles i wielu innych europejskich myślicieli. W Indiach tak o rzeczywistości myśleli wszyscy filozofowie sześciu bramińskich szkół oraz abhidharmicy. Oglądana z tej perspektywy filozofia madhjamaki jawić się będzie jako całkowita negacja jednego z biegunów i kończąca jako nihilizm metafizyczny i aksjologiczny absolutyzacja drugiego.

Dla Nagardżuny koncepcja pustki nie sprowadza się jednak wyłącznie do wykreślenia jednego z biegunów. Koncepcją tą filozof madhjamaki wykreśla oba bieguny, tj. zmusza nas do przewartościowania sposobu myślenia o rzeczach. Nagardżuna nie opowiada się po stronie zjawisk w opozycji do bytu. Chce on nas odczytać myślenia zarówno o zjawiskach jako tym, co zależy od bytu w sensie metafizycznym i aksjologicznym, jak też i myślenia o bycie jako tym, co transcendentne względem zjawisk i fundujące zjawiska.

BIBLIOGRAFIA

Skróty:

AK — *Abhidharma-kośa*AKB — *Abhidharma-kośa-bhāṣya*AN — *Āṅguttara-nikāya*MMK — *Mūla-madhyamaka-kārikā*MN — *Majjhima-nikāya*SN — *Saṃyutta-nikāya*

Źródła:

Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu (1967). P. Pradhan (Red.). Patna: K. P. Jayaswal Research Institute.

Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu (1988–1990). (L. de La Vallée Poussin, Przeł. na francuski; L. M. Pruden, Przeł. na angielski). Berkeley: Asian Humanities Press.

Āṅguttara-nikāya (1885–1900). R. Morris & E. Hardy (Red.). London: Pali Text Society.

The connected discourses of the Buddha: A new translation of the Saṃyutta Nikāya (2000). (Bhikkhu Bodhi, Przeł.). Boston: Wisdom Publications.

Majjhima-nikāya (1888–1902). V. Trenckner & R. Chalmers (Red.). London: Pali Text Society.

The middle length discourses of the Buddha: A new translation of the Majjhima Nikāya (1995). (Bhikkhu Nāṇamoli, Przeł.). Bhikkhu Bodhi (Red.). Boston: Wisdom Publications.

Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikāḥ* (1977). J. W. de Jong (Red.). Madras: The Adyar Library and Research Centre.

The numerical discourses of the Buddha: A translation of the Āṅguttara Nikāya (2012). (Bhikkhu Bodhi, Przeł.). Boston: Wisdom Publications.

Saṃyutta-nikāya (1884–1904). M. L. Feer (Red.). London: Pali Text Society.

Opracowania:

Collins, S. (1982). *Selfless persons: Imagery and thought in Theravāda Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Harvey, P. (1995). *The selfless mind: Personality, consciousness and nirvana in early Buddhism*. Richmond: Curzon Press.

Harvey, P. (2012). *An introduction to Buddhism: Teachings, history and practices* (wyd. 2). Cambridge: Cambridge University Press.

Potter, K. H. (1977). Introduction to the philosophy of Nyāya-Vaiśeṣika. W: K. H. Potter (Red.). *Encyclopedia of Indian philosophies* (s. 1–208; t. 2: *Indian metaphysics and epistemology: The tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*). Delhi: Motilal Banarsidass.

Siderits, M. (2007). *Buddhism as philosophy: An introduction*. Aldershot: Ashgate Publishing.

Thomas, E. J. (1933). *The history of Buddhist thought*. London: Kegan Paul.

Williams, P. M. (1981). On the Abhidharma ontology. *Journal of Indian Philosophy*, 9, 227–257.

Williams, P. M. (1998). Indian philosophy. W: A. C. Grayling (Red.). *Philosophy 2: Further through the subject* (s. 793–869). Oxford–New York: Oxford University Press.

Williams, P. & Tribe, A. (2000). *Buddhist thought: A complete introduction to the Indian tradition*. London–New York: Routledge.