

- Dharma w hinduizmie
- Dharma w bramińskich systemach filozoficznych. Vaiśeṣika i nyaya
 - D. (dobry czyn) a etyka
 - D. (własność) a ontologia
 - D. a mīmāṃsā.
- Dharma w buddyzmie
 - D. jako podłoże porządku makro- i mikrokosmosu
 - D.-cakṣus
 - D.-cakra
 - D. jako podłoże postrzegalnego świata
 - D. a nirvāṇa.
 - D.-kāya
 - D. i abhidharma
- Dharma i polityka
- Dharma w dżinizmie
 - D., jako zasada ruchu
 - „Nauka czterech powściągnięć”
 - D. jako zalecenia moralne

DHARMA (nośnik, podłoże, podstawa, norma; od sanskr. dhṛ — nieść, utrzymywać, podtrzymywać) — w filozofii i kulturze ind. wieloznaczne pojęcie, oznaczające ogólnie zasadę normatywną: nośnik porządku społecznego, kosmicznego itp. lub podłoże danego zjawiska.

Dharma w hinduizmie. W ogólnoindyjskiej koncepcji etycznej d. to imperatyw moralny, stanowiący podstawę egzystencji człowieka, który realizuje swoją powinność w wymiarze kosmicznym, społecznym i jednostkowym. Antytezą d. jest adharma (naganność, nieprawość), która określa zachowania niezgodne z naturalnym nakazem.

Jako podstawa etyczna regulująca życie człowieka i podtrzymująca porządek społeczny, d. wykształciła się w pełni w okresie powedyjskim i ostatecznie zastąpiła wedyjską koncepcję porządku kosmicznego, ṛtę, obok której pierwotnie się rozwijała. Wedyjska zasada normatywna ṛta (bieg rzeczy, porządek świata) określała porządki kosmiczny, rytualny i społeczny w sposób obiektywny i całościowy, tj. nie biorący pod uwagę uwarunkowań poszczególnych jednostek ani ich indywidualnych uwarunkowań społecznych. Harmonia świata określona była poza człowiekiem, który realizując w działaniu społecznym lub rytualnym zasadę normatywną ṛta, do niej się dostosowywał. Porządek ten utrzymywany był przede wszystkim przez ofiary, a na jego straży stali bogowie (gopā ṛtasya — stróżowie porządku). Głównym stróżem był uraniczny bóg Varuṇa, wszechwidzący i wszystkowidzący. Sprzeniewierzeniem się kosmicznemu łaadowi (anṛta) było albo zaniedbanie, albo czynne wystąpienie przeciwko obowiązkom określonym przez ṛtę. W obrębie tego ładu jednostka musiała realizować trojaki obowiązek (ṛta-traya): wobec bogów (odprawianie ofiar), wieszczów (studiowanie *Ved* i kultywowanie tradycji) i przodków (spłodzenie syna).

W przypadku koncepcji d., człowiek realizując imperatyw moralny (d.), w pierwszym rzędzie działał w harmonii z własną naturą, wyznaczoną mu rolą

w społeczeństwie i z obowiązkami. Realizacja d., harmonizująca z wewnętrznym łaodem jednostki, w rezultacie przyczyniała się do utrzymywania harmonii w świecie. Rzeczywista natura etyczna jednostki wpływała z ładu uniwersalnego, gdyż między porządkami kosmicznym, społecznym i wewnętrznym zachodziła równowaga. W tym sensie d. nosiła charakter subiektywny, tj. antropocentryczny i socjocentryczny, a nie jedynie kosmocentryczny (jak w wypadku wedyjskiej ęty). Jednocześnie sądzono, że kataklizmy w przyrodzie i nieszczęścia miały swe źródło w nieprzestrzeganiu d. przez ludzi (społeczeństwo Ariów).

Koncepcja d. rozwijała się w kontekście aryjskiego społeczeństwa warńowego (klasowego, stanowego, warstwowego) i pierwotnie dotyczyła uregulowań społeczeństwa Ariów. Tylko oni mogli postępować zgodnie z d. lub przeciw niej występować. D. określała zasady współżycia w społeczeństwie aryjskim i całościowo wyznaczała normy religijno-rytualne oraz moralne. Stąd szczególne użycie tej koncepcji: „unormowanie stanów społecznych i etapów życia jednostki” (varṇāśrama-d.), gdzie zarówno „stan społeczny” (varṇa), jak i „etap życia jednostki” (āśrama) nabierały sensu wyłącznie w społeczeństwie aryjskim, bramińskim. Dlatego też pojęcie d. miało konotacje rasowe. W związku z tym, z punktu widzenia tradycji bramińskiej nie można mówić o d. powszechnej, która by obowiązywała wszystkich i zawsze na świecie. Tendencja do interpretowania d. jako zespołu norm etycznych powszechnie obowiązujących, tzw. wiecznej dharmy (sanātana-d.), pojawia się dopiero w erze nowożytnej i wiąże się z nowymi ruchami w obrębie hinduizmu (neohinduizm). Także nowożytne (i niewłaściwe) jest interpretowanie pojęcia „dharma” jako ind. odpowiednika terminu „religia”.

Idea d. zakłada koncepcję czynu nacechowanego etycznie (karman) i reinkarnację (saṃsāra — „krąg wcieleń”), jako mechanizmy wiążące konsekwencje spełniania d. z losem jednostki. Jej realizacja wiąże się z gromadzeniem zasług moralnych (puṇya), jako tzw. dobrego karmana (czynu niosącego szczęście doczesne i pomyślność po śmierci). Sprzeniewierzenie się jej pociąga winę (pāpa). D. opisuje całość relacji, jakie powinny zachodzić między człowiekiem a światem. W zależności od urodzenia człowieka, d. określa rodzaj i sposób odprawiania przezeń ofiar (yajña), a także stosowne dla niego sakramenty (saṃskāra). Każdy człowiek ma swój jednostkowy sposób realizowania jednego, złożonego systemu d., w zależności od pochodzenia, stanu społecznego, kasty, grupy zawodowej rodziców, geograficznego miejsca urodzenia, lokalnych zwyczajów itp. Dlatego koncepcja d. ma znamiona zachowawcze, utwierdzając postawy konserwatywne i usprawiedliwiając nierówności społeczne, własne niepowodzenia itp. To d. wyznacza miejsce jednostki w społeczeństwie oraz określa granice między warstwami społecznymi, kastami, grupami zawodowymi czy rodami. D. zakreśla także granice prawowitego społeczeństwa Ariów i wyodrębnia je z obszaru ludów barbarzyńskich. Nie stosuje się do nie-Ariów (mlecchów).

Z problemem „unormowania stanów społecznych i etapów życia jednostki” (varṇāśrama-d.) wiążą się dwie dodatkowe koncepcje, rzutujące na relacje między jednostką a życiem społecznym i regulujące zakres działań dozwolonych oraz zabronionych w wypadku danej jednostki. Z jednej strony jest to idea dziedzicznego pełnomocnictwa (adhikāra), przysługującego prawa do podejmowania określonych działań. Wynikać ma ono z dziedzicznie sprawowanej funkcji i zajmowanej pozycji społecznej oraz z zakładanych kwalifikacji uwa-

runkowanych urodzeniem, np. pełnomocnictwo bramina do odprawiania ofiary, pełnomocnictwo króla do sprawowania władzy czy pełnomocnictwo kupca do obrotu handlowego. Adhikāra wprawdzie określa obszar dozwolonych, choć nieobowiązkowych działań, ale jednocześnie wyraźnie wskazuje na zakres działań niedozwolonych, np. kupcom wolno prowadzić handel, ale nie mają pełnomocnictwa do sprawowania władzy. Z drugiej strony indywidualne obowiązki jednostki określa ich jednostkowa własna d. (sva-d.), tj. indywidualna powinność, która nie tyle wytycza zakres możliwych działań, co ma raczej charakter kategoryczny, nakazowy i decyduje o kierunku podejmowanych działań w danej sytuacji. Czynnikiem, który sprawia, że dana powinność (d.) staje się „własna”, jest złożona struktura społeczna powinności takich, jak powinności ojca, syna itp., wyznaczona przez system czterech stanów (varṇa), kast (jāta), grup zawodowych, etapów w życiu (āśrama) itd.

Czasem postuluje się tłum. pojęcia sva-d. (własna d.) na termin „powołanie”. Takie rozumienie odwołuje się do nowszych interpretacji własnej d., związanych z neohinduizmem po XIX w. (np. Bankim Chandra Chatterji, Aurobindo Ghosh), wiążących ją z realizacją ideału człowieczeństwa (manuṣyatva), najprawdziwszej natury (sva-bhāva) jednostki ludzkiej. Takie ujęcie, sugerujące „człowieczy” element wspólny wszystkim ludziom, nie jest jednak prawomocne w odniesieniu do wcześniejszych okresów kultury ind., a pojawiło się w Indiach zapewne pod wpływem idei pozytywistycznych i ruchów misjonarskich. W dyskusji na temat sva-d. autorzy odwołują się często do ustępów z *Bhagavadgīty* (*Pieśń Pana*, m.in. 3, 35), które przeciwstawiają ją „cudzej d.” (para-d.) i wskazują, że „lepiej jest własna powinność, choć niedostateczna, niż cudza powinność realizowana doskonale”. Te 2 czynniki, „własna powinność” (sva-d.) i „pełnomocnictwo” (adhikāra), niosą ze sobą różnorakie niebezpieczeństwa nie tylko w wymiarze społecznym czy politycznym, jako czynniki zachowawcze, uniemożliwiające np. mobilność grup społecznych i ograniczające swobodę wyboru oraz wolność jednostki, ale także w sferze etycznej. Wyraźnie jest to widoczne w innych ustępach *Bhagavadgīty* (np. 2, 31): „Uświadomiwszy sobie własną powinność wojownika nie wahaj się, gdyż nie ma nic lepszego dla wojownika niż walka, uzasadniona d.”. Takie ujęcie łatwo może zostać wykorzystane do usprawiedliwienia wszelkich działań nieetycznych, gdyż zdejmując z jednostki indywidualną odpowiedzialność i ograniczając świadomą refleksję nad własnym postępowaniem. Realizacja tak określonej własnej powinności zbliża się niebezpiecznie do bezmyślnego wykonywania odgórnych rozkazów.

Pod względem zasięgu ogarniającego wszystkie aspekty działania jednostki — choć przy zupełnie innym ujęciu wspólnoty etycznej, w której jednostka się sytuuje — pojęcie d. przypomina — jak wskazuje np. R. Gombrich — konfucjańską koncepcję ren (humanitaryzmu), realizowaną przez jednostkowe wypełnianie obowiązków (li) o wymiarze społecznym, rytualnym czy obyczajowym.

Imperatyw moralny (d.) stanowi jeden z trzech celów (tri-varga) człowieka świeckiego, obok przyjemności zmysłowej (kāma) i dobrobytu (artha). Szczęście człowieka zależy od zrównoważonego rozwoju tych sfer ludzkiej egzystencji. Przyjemność zmysłowa i dobrobyt wyznaczają cele doczesne, podczas gdy d. określa cele w obrębie kręgu wcieleń (saṃsāra), tj. w życiu doczesnym i w kolejnych żywotach. Etyka religijna mówi jednak o czterech celach (catur-varga), wprowadzając wyzwolenie (mokṣa). Ideał wyzwolenia wykracza poza

doraźne cele jednostkowe i ukazuje perspektywę pełnej wolności, w porównaniu z którą d. wydaje się być egocentryczna.

Pierwszym źródłem wiedzy na temat d. są teksty objawione (śruti), zgodnie z wierzeniami nie będące tworem ludzkim, tj. literatura wedyjska. Drugie źródło stanowi kanon pism autorytatywnych, usankcjonowany tradycją (smṛta), o proveniencji ludzkiej, przede wszystkim d.-śāstra (pisma normatywne), z których najbardziej znane są *Mānava-d.-śāstra* (lub *Manu-smṛti*, *Traktat normatywny Manu*), literatura quasi-naukowa (śaḍvedāṅga), traktaty polityczno-prawne (nīti-śāstra), podręczniki rytuału wedyjskiego (śrauta-sūtry) i obrzędów domowych (gr̥hya-sūtry), a także epepeje (*Mahābhārata* i *Rāmāyana*) i piśmiennictwo mitologiczne (pūraṇy). Warto zaznaczyć, że autor przekładu *Manu-smṛti* na język pol. (*Traktat o zacności*), M. K. Byrski, tłumaczy termin „dharma” jako „zacność”.

Zespół unormowań moralno-społecznych wyznaczony przez d. — w tym 5 zaleceń moralnych (pañca-śīla lub yama: niekrzywdzenie, prawdomówność, niekradzenie, wstrzeźliwość seksualna i nieposiadanie), które powinny być w jakiejś formie przestrzegane niezależnie od kasty, miejsca, czasu czy okoliczności — nie pokrywa się z zaleceniami dekalogu (Wj 20, 3–7), tradycji judeochrześcijańskiej i islamskiej. Z koncepcji d. nie da się wyprowadzić żadnego z czterech pierwszych przykazań dekalogu, tj. tych, które określają relacje między jednostką a Bogiem. Także pozostałych 6 przykazań tradycji judeochrześcijańskiej i islamskiej określających relacje między jednostką a społeczeństwem (jednostką a jednostką), pokrywa się jedynie częściowo z wynikającymi z d. zasadami moralnymi. W podejściu do zagadnień etycznych, istotną różnicą między moralnością tradycji judeochrześcijańskiej i islamskiej a sferą określoną d. jest fakt, że zasady postępowania w tym drugim wypadku wynikają z natury jednostki, która nie dostosowuje swoich zachowań do wzorów wyznaczonych bądź narzuconych przez czynnik (moralnego prawodawcę) znajdujący się poza nią czy społeczeństwem. Pojęcie d. nabierało szczególnych znaczeń w niektórych systemach filozoficznych.

Dharma w bramińskich systemach filozoficznych. Vaiśeṣika i nyaya. D. (dobry czyn) a etyka. D. to nie tyle sama zasada moralna, ile konkretne akty o wymiarze etycznym lub ich skutki. D. i adharma jako zasługa (puṇya) i przewina (pāpa) są wewnętrznymi przymiotami duszy (puruṣa-guṇa), postrzegany bezpośrednio w oglądzie wewnętrznym. W ontologii vaiśeṣiki ujęte są w klasyfikacji siedmiu kategorii ontologicznych (sapta-padārtha) jako dwudziesty drugi i dwudziesty trzeci typ przymiotów. Decyzje i akty o charakterze moralnym mają zatem swoje naturalne podłoże w samym podmiocie etycznym, który w sposób naturalny obdarzony jest zdolnością rozróżniania między dobrem a złem. Źródło etyki i władza wyboru między dobrem a złem nie są zewnętrzne w stosunku do podmiotu etycznego. Działając etycznie, jednostka nie dostosowuje się do prawa moralnego leżącego poza nią, lecz — osiągnąwszy odpowiedni poziom rozwoju wewnętrznego — realizuje wewnętrzne nakazy etyczne, które z natury stoją w harmonii z naturalnym, uniwersalnym prawem moralnym.

Dobre (d.) i złe (adharma) działania człowieka (pravṛtti) składają się na wypadkową, która bezpośrednio kieruje obecnymi i przyszłymi losami człowieka jako karman (czyn nacechowany etycznie). Vaiśeṣika łączy d. i adharmę w jedną

niewidzialną zasadę moralną (adr̥ṣṭā). Suma indywidualnych zasad moralnych poszczególnych ludzi ma także wymiar kosmiczny, gdyż nie tylko determinuje przyszłe narodziny i status społeczny jednostek, ale także decyduje o losach całego świata, a nawet wpływa na ruch atomów, przyciąganie magnesu, krążenie soków w roślinach itp. Szkoła nyāyi dopiero w okresie późniejszym (od Uddyotakary, VI–VII w.) przyjęła tę koncepcję.

Najważniejszym celem, jaki stawiali przed sobą twórcy pierwotnej vaiśeṣiki (Kanāda: *Vaiśeṣika-sūtra*), jest pouczenie o d., definiowanej jako główny środek do osiągnięcia szczęścia doczesnego (abhyudaya) lub dobra najwyższego (niḥśreyaśa), którym jest wyzwolenie. D. rozumiana jest jako wypełnianie obowiązków religijnych, odprawianie ofiar publicznych (yāga), rytuałów i obrzędów domowych (pūjā), gościnność itp. Dopiero po ok. 550 po Chr., wraz z pojawieniem się nurtu teistycznego w vaiśeṣice (Praśastapāda: *Padārtha-dharma-saṅgraha*), osiągnięcie dobra najwyższego realizowane jest przede wszystkim dzięki zrozumieniu kategorii ontologicznych (tj. wypływa ze zrozumienia struktury świata), a d. stanowi czynnik pomocniczy. Ponadto d. jest już rozumiana jako imperatyw, który „przejawia się w nakazach Boga” (iśvara-codanā).

D. (własność) a ontologia. Świat w ontologii vaiśeṣiki i nyāyi daje się rozłożyć na elementarne fakty o tej samej strukturze: podłoże (dharmin) związane relacją (sambandha) z własnością (d.). Elementarne fakty, wchodząc ze sobą w dalsze relacje i składając się na fakty złożone, zachowują ten sam model: podłoże-relacja-własność. Przykładowo pojęcie „biały śnieg” jest konwencjonalnym opisem elementarnego faktu: „śnieg (*p*) stoi w relacji [nacechowania] R_1 do bieli (*q*)”, tj. $p R_1 q$. Następnie, zdanie „biały śnieg topnieje” to konwencjonalny opis faktu złożonego: „bycie-białym-śniegiem (*r*) stoi w relacji [inherencji] R_2 do topnienia (*s*)”, tj. $r R_2 s$. Ontologia ta prezentuje analityczne podejście i stara się wypracować „mapę świata”, tj. obraz jako model rzeczywistości.

Nie należy mylić pojęć własności (d.) i przymiotu (guṇa). Własnością (d.) może być każdy fakt pierwotny lub złożony, czemu sprzyja specyfika sanskrytu, umożliwiającego tworzenie pojęć abstrakcyjnych i własności prostymi środkami nie tylko od czasowników czy rzeczowników, ale nawet całych zdań (równoważników zdań). Własności (d.) związane są różnorodnymi relacjami z podłożem (dharmin, tj. nośnik własności), którym mogą być fakty proste lub złożone. Przymioty (guṇa) zaś są ściśle określone (pierwotnie przyjmowano ich 17, potem 24) i wiążą się wyłącznie z substancjami (drava); relacją wiążącą jest relacja inherencji (samavā).

Opisany model ontologiczny stał się z czasem dominujący w filozofii ind. Posłużył także jako założenie w niektórych dowodach na istnienie duszy (ātman), formułowanych np. w yodze. Na podstawie schematu „podłoże-relacja-własność” i bezpośredniego postrzeżenia zjawisk psychicznych (uczucia, akty poznawcze, doznania itp.), które są własnościami (d.), wnioskuje się, że te zjawiska muszą mieć swoje podłoże (d.), tj. duszę (ātman).

D. a mīmāṃsā. D. jest imperatywem sformułowanym w *Vedach* i w nich znajdującym swoje uzasadnienie. Jej definicja brzmi: „D. jest celem (artha) określonym w kategoriycznym wezwaniu (codanā)”. D. z natury nie służy żadnemu celowi czy wyższemu dobru (np. wyzwoleniu), lecz jest obowiązkiem (kārya) samym w sobie. W interpretacji mīmāṃsy sformułowania vedyjskie ma-

ją przede wszystkim charakter nakazowy, stanowią kategorię wezwania do podjęcia działań religijnych. Piśmiennictwo mīmāṃsya poświęcone jest głównie racjonalizacji i egzegezie imperatywu. Niejako skutkiem ubocznym wypełniania obowiązków definiowanych przez d. jest osiągnięcie nieba. Niewywiązywanie się z tych obowiązków to sprzeniewierzenie się (adharmā), prowadzące do piekła. D. polega na spełnianiu trzech kategorii religijnych obowiązków: aktów wypełnianych codziennie (nitya-karman), aktów wypełnianych okazjonalnie (naimittika-karman) oraz nieobowiązkowych aktów prowadzących do osiągnięcia upragnionych rezultatów (kāmya-karman). D. ponadto wskazuje, jakie czyny są bezwzględnie niedozwolone (pratiṣiddha-karman), np. zabójstwo, krzywdzenie zwierząt (wyjąwszy przeznaczenie ofiarne). Dopiero od VI w. (Kumārila Bhaṭṭa) rozumienie d. zostaje rozszerzone o realizację wyzwolenia (mokṣa). D. pozostaje jednak celem samym w sobie i nie można jej zredukować do innych zasad etycznych, np. do niekrzywdzenia (ahimsā). Kumārila Bhaṭṭa podkreślał, że jej przestrzeganie stanowi kwintesencję społeczeństwa Ariów.

Dharma w buddyzmie. D. jako podłoże porządku makro- i mikrokosmosu. D. (pāli: dhamma), czyli nauka buddhów jako podłoże porządku makrokosmicznego (świat, społeczeństwo) i mikrokosmicznego (życie jednostki), oznacza też naukę Buddy, czyli przekaz Buddy zawarty w jego kazaniach i postępowaniu oraz imperatyw moralny ustanawiający normę właściwego postępowania.

Termin ten tłumaczony jest czasem jako „prawo”, gdyż odnosi się przede wszystkim do norm moralnych wynikających z pouczenia Buddy (jako prawo moralne, uniwersalne prawo kosmiczne). Pośrednio odnosi się także do refleksji filozoficznej o charakterze metafizycznym i tzw. wyższej doktryny (abhidharma) w stopniu, w jakim pomagają zrozumieć założenia moralne. Jako pouczenie Buddy, d. jest jednym z trzech filarów buddyzmu (tzw. trzech klejnotów, tri-ratna), obok wspólnoty wyznawców (saṅgha) i samego Buddy. Podstawowymi elementami tak rozumianego buddyjskiego prawa są 4 szlachetne prawdy (sanskryt.: catvāry ārya-satyāni, pāli: cattari ariya-saccāni) oraz szlachetna ośmiostopniowa ścieżka [prowadząca do wyzwolenia] (sanskryt.: ārya-aṣṭāṅga-mārga; pāli: ariya aṭṭhaṅgiko maggo). Zostały one wyłożone po raz pierwszy w *Kazaniu o wprawieniu w ruch koła prawa (D.-cakra-pravartana-sūtrze)*, wygłoszonym przez Buddę Gautamę Śākyamuniego do pierwszych uczniów w Sarnacie (k. Benaresu). Celem najważniejszym wynikającym z założeń d. jest osiągnięcie wyzwolenia (nirvāṇa). Realizacji tego celu towarzyszy kultywowanie pięciu założeń moralnych (pañca-śīla): niekrzywdzenia (ahimsa), niekradzenia (asteya, tj. „wyrzeczenia się tego, co nie zostało nam dane”, adattānadeya), wstrzemięźliwości płciowej (brahmacarya), prawdomówności (satya) i powstrzymania się do wszelkich substancji odurzających.

Z d. wypływają 3 cnoty: niekrzywdzenie (ahimsā), poczucie więzi ze wszystkimi istotami żywymi i pragnienie ich szczęścia (sanskryt.: maitrī, pāli: mettā) oraz miłosierdzie polegające na współodczuwaniu cierpienia innych istot i pragnieniu zniweczenia ich cierpienia (karuṇā), a także cnoty dodatkowe, takie jak radość na widok radości innych stworzeń (muditā), szczodrość (dāna) czy podejmowanie działań spajających gminę buddyjską. Trwałość gminy (saṅgha)

opiera się na d., która stanowi „ucieczkę, schronienie” przed wszechobecnym cierpieniem. Nauczyciel religijny to jedynie przekaziciel prawa moralnego, co znalazło wyraz w słowach Buddy Śākyamuniego: „Zaprawdę, kto widzi d., mnie widzi; kto mnie widzi, ten widzi d.”. Otwartość i uniwersalność d. stanowiła także uzasadnienie misjonarskiej działalności w buddyzmie.

D.-cakkṣus (pāli: dhamma-cakkhu) — „oko prawa”, to zrozumienie, że wszystko, co ma początek, ma także kres. Uzyskanie „oka prawa” jest momentem nawrócenia na buddyzm (sanskryt.: srotāpatti, pali: sotāpatti, „wejście w strumień” prowadzący ku nirvāṇie), kiedy adept uświadamia sobie przemijalną naturę świata. Pierwszym, który to zrozumienie („oko prawa”) uzyskał po pierwszym kazaniu Buddy Śākyamuniego, był Koḍḍaṇṇa.

D.-cakra (pāli: dhamma-cakka) — „koło prawa”, jest symbolem buddyzmu, także graficznym. Pojęcie to odnosi się przede wszystkim do pierwszego kazania Buddy Śākyamuniego, w którym Budda „wprawia w ruch koło prawa”. Kolejne etapy rozwoju myśli buddyjskiej (pojawienie się madhyamaki i yogācāry) w mahāyānie nazywane są odpowiednio „drugim ...” i „trzecim poruszeniem koła prawa”. Idea ta nawiązuje do koncepcji monarchy świata (cakra-vārtina, „wprawiającego w ruch koło [świata]”). Wg innej interpretacji d.-cakra jest „obszarem prawa”, tj. rozpoczętą przez Buddę epoką (potencjalnej powszechnej harmonii i prawości.

D. jako podłoże postrzegalnego świata. W metafizyce buddyjskiej d. są podstawowymi jednostkowymi bytami, nie dającymi się rozłożyć składnikami świata, swego rodzaju fenomenami pojawiającymi się chwilowo w potoku świadomości, konstytutywnymi i najpierwotniejszymi elementami rzeczywistości. Metafizyka buddyjskich szkół filozoficznych, bazująca na pojęciu d., ma charakter ściśle nominalistyczny. Porządkowanie d. w grupy i ich klasyfikacja posiadają charakter wyłącznie konceptualny, tj. poszczególnym grupom d. nie odpowiada w rzeczywistości żaden powszechnik czy realnie istniejąca klasa. Dlatego d. definiuje się niekiedy jako „to, co jest nośnikiem własnej istoty” (dharmāḥ svabhāva-dhāraṇāt) lub „to, co jest nośnikiem własnego znaku, rzeczy samej w sobie” (dharmāḥ sva-lakṣaṇa-dhāraṇāt). D., cechujące się chwilowym istnieniem, stanowią realne podłoże wszelkich doznań i składają się na „potok osobowości”. W sensie absolutnym rzeczywiste są jedynie d., czyli chwilowe zdarzenia bez trwałego podłoża, a całość — np. sekwencja zdarzeń psychofizycznych określanych terminem „ja” czy też postrzeżenie obiektów fizycznych (np. kamień), mających pozór trwałości — to jedynie hipostaza, tj. konwencja werbalna odnosząca do zmiennych konfiguracji elementów składowych.

D. wzajemnie się warunkują. Żadna nie istnieje niezależnie i każda jest warunkiem (pratyaya) istnienia pozostałych (zw. phala, czyli ich „owocami”). Rozbudowana teoria d. posłużyła do sformułowania nowatorskich wyjaśnień zjawiska przyczynowości i jego krytyki, w sposób zbliżony nieco do stanowisk D. Hume’a czy B. Russella. Rozwinięte koncepcje (np. w *Mahā-vibhāṣy* (Wielki komentarz), w *Abhidharma-kośi* Vasubandhu) wyróżniają co najmniej 6 uwarunkowań charakteryzujących 6 typów przyczynowości, m.in. d. umożliwiającą pojawienie się innych d. jest ich przyczyną sprawczą (kāraṇa-hetu). Umożliwienie pojawienia się innych d. może także oznaczać, że d. *a* nie przeciwstawia się

wyłonieniu innych d., np. *b*, *c*, *d*. Innymi słowy, w danej sytuacji żadna z manifestujących się akurat d. nie uniemożliwia pojawienia się pozostałych (avignā-bhāvāvasthāna). Niektóre d. współwystępują czasowo i w pewnej określonej konfiguracji (*a* zawsze pojawia się z *b*). Są wówczas względem siebie „współwystępującymi przyczynami” (sahabhū-hetu). Między d. zachodzi zależność czasowa — następstwo czasowe traktowane jako ciąg przyczynowo-skutkowy. W rzeczywistości jednak, jeśli w chwili t_1 istnieje *a*, to w chwili t_2 po prostu zachodzi *b*. Zależność tę wyraża się stwierdzeniem, że „*a* jest podstawą (ālambana) dla *b*”. Zależność między dwoma elementami (d.) *a* i *b* mającymi tę samą podstawę (ālambana) *c*, nosi miano „przyczyny-współzwiązku” (samprayukta-hetu). Ciąg podobnych d. następujących jedna po drugiej i identyfikowanych jako ta sama rzecz, to „przyczyna homogeniczna” (sabhāga-hetu) itp.

Tradycyjna scholastyka buddyjska wyróżnia d. kontyngentne (saṃskṛta) i niekontyngentne (asaṃskṛta). D. uwarunkowane, kontyngentne (saṃskṛta), związane są z tzw. czterema znakami nietrwałości (lakṣaṇa): powstaniem, trwaniem, zanikiem i zniszczeniem, tj. podlegają powstaniu, trwają przez moment, ażeby natychmiast ulec zniszczeniu. Składają się na iluzję świata i osobowości. Ich podgrupa, tzw. d. skażone (sāsrava), związana jest z pożądaniem, niewiedzą, instynktem samozachowawczym oraz niewłaściwą postawą i przyczynia się do powstawania cierpienia. Wyróżnia się także podgrupę d. nieskazitelnych (anāsrava), czyli etycznie obojętnych (m.in. tzw. znaki nietrwałości). Wszystkie d. niekontyngentne, nieuwarunkowane (asaṃskṛta) są nieuprzączynowane i wieczne, a zarazem nieskazitelne (anāsrava), tj. etycznie obojętne, np. przestrzeń (ākāśa), nirvāṇa, zjawisko niewystępowania skutków przy niewystępowaniu przyczyn (apratisaṃkhyā-nirodha).

Istnieją 2 tradycyjne schematy klasyfikacji d. Pierwszy wyróżnia w potoku świadomości (saṃtāna) 5 tzw. agregatów (skandha), tj. zespołów psychofizycznych. Osobowość ludzka składa się z pięciu wiązek. Pierwszy zespół grupuje elementarne doznania zmysłowe (rūpa), na podstawie których konstytuuje się fikcja rzeczywistych przedmiotów materialnych. W skład tej grupy wchodzi żywość, oraz 2 podgrupy: grupa „subiektywna” (akty postrzeżeń: widzenie, słyszenie, wąchanie, smakowanie, dotykanie) oraz grupa „obiektywna” (dane zmysłowe: to, co widziane, słyszane, wąchane, smakowane i dotykane). Na drugi zespół składają się d. doznań (vedanā), odpowiedzialne za uświadamianie sobie wrażeń, występowanie doznań wewnętrznych i uczuć (odczucia przyjemne, nieprzyjemne i neutralne), o charakterze mentalnym i fizycznym. Trzeci zespół to d. ideotwórcze (saṃjñā), odpowiedzialne za tworzenie pojęć, posługiwanie się językiem i rozpoznawanie. Czwarty grupuje tzw. ukryte dyspozycje psychiczne (saṃskāra), związane z podświadomością, wolą, popędem, skłonnościami itp. Ostatnia grupa to d. związane z czystą, bezprzedmiotową świadomością (vijñāna, citta).

Drugi schemat klasyfikacji d. wyróżnia 5 kategorii (vastu): 4 w „strumieniu osobowości” (saṃtāna), gdzie wyróżnia d. doznań zmysłowych (rūpa), d. czystej świadomości (vijñāna, citta), dyspozycje współwystępujące ze świadomością (citta-samprayukta-saṃskāra) oraz dyspozycje niezmysłowe i niepsychiczne (rūpa-citta-viprayukta-saṃskāra), a ponadto — podobnie jak poprzedni — 3 d. niekontyngentne (asaṃskṛta).

Sposób, w jaki wszystkie d. współtworzą „strumień osobowości”, opisuje dwunastoogniowa doktryna powstawania w zależności (pratītya-samutpāda). Czyni to z perspektywy uwarunkowań życia doczesnego. Niewiedza (avidyā), czyli niezrozumienie natury świata, przyczynia się do powstania tzw. dyspozycji psychicznych (saṃskāra). One kształtują świadomość jednostki (vijñāna). Ta z kolei wpływa na ukształtowanie się konglomeratu psychofizycznego (nāma-rūpa), tj. fizycznego ciała i zdolności odczuwania. Zdolności postrzegania wpływają na możliwość doznawania tzw. sześciu podstaw zmysłowych (ṣaḍ-āyatana), czyli bezpośrednich bodźców wzrokowych, słuchowych, smakowych, węchowych, dotykowych oraz pozazmysłowych. Ta szóstka umożliwia kontakt zmysłowy (sparśa), czyli konkretne postrzeżenie, dzięki czemu rodzi się uczucie (vedanā) — doznanie miłe lub nieprzyjemne. Jest to przyczyną pojawienia się pragnienia (trṣṇa), pogoni za doznaniem przyjemnym i ucieczki przed doznaniem bolesnym. Realizacja tego pragnienia to chwytanie (upādāna), czyli dążenie do przeżywania. Ono warunkuje tzw. bytowanie (bhava) — dążenie do przedłużenia własnej egzystencji (instykt samozachowawczy). Doprowadza to do kolejnych narodzin (jāti), które warunkują wystąpienie zespołu cierpień (duḥkhasya skandha): bólu, smutku, trosk, rozpacz, procesu starzenia się i śmierci.

Teoria d. jest wspólna wszystkim szkołom buddyjskim, choć występują pewne różnice interpretacyjne. Znajdują one swój wyraz zwł. w schematach klasyfikacyjnych wszystkich d. Listy („matryce”, sanskr. mātrkā, pali: mātikā), klasyfikujące najważniejsze punkty doktryny buddyjskiej, powstawały już u początku buddyzmu i stały się elementem charakterystycznym dla tzw. wyższej doktryny (abhidharma). Z tego właśnie nurtu wywodzą się typologie d. Jedną z najwcześniejszych znanych list, związana z tradycją theravādy (*Vibhaṅga*), wymienia 44 d. Najczęściej przytaczana jest klasyfikacja siedemdziesięciu pięciu d. wg układu sarvāstivādy, znana z *Abhidharma-kośi* (*Skarbnica wyższej doktryny*) Vasubandhu. Sautrāntikowie zredukowali liczbę d. do czterdziestu trzech, zaprzeczając istnieniu d. tzw. niekontyngentnych (asaṃskṛta). Wg yogācārów, jest 100 d. (np. Asaṅga: *Abhidharma-samuccaya*, *Kompendium abhidharmy*, Vasubandhu: *Mahāyāna-śata-d.-vidyāmukha*, *Najwyższa wiedza mahāyāny o stu d.*).

Teoria d. miała nie tylko wyjaśniać zjawiska świadomości, ale także uzasadniać buddyjską tezę o nietrwałości (kṣaṇika-vāda) i niesubstancjalności (niḥsvabhāvatā) bytu. Szkoły hīnayāny głoszą, że nawet jeśli postrzegalny świat jest iluzoryczny, w tym także osobowość człowieka pozbawiona jest substancjalności (puḍgala-nairātmya), d. pozostają realne. Przykładowo: jeśli szkoła sarvāstivādinów wyróżnia 75 d., to wśród nich 3 są niekontyngentne, nieuwarunkowane (asaṃskṛta), pozostałe zaś kontyngentne, uwarunkowane (saṃskṛta). Wśród ostatnich wyróżnia się tzw. d. znaczone (lakṣya), jako trwałe podłoże, oraz d. znaczące, tj. znaki nietrwałości (lakṣaṇa): powstanie (jāti, utpāda), trwanie (sthiti), zanik (vyaya, jarā) i zniszczenie (nirodha). Gdy pojawia się d. uwarunkowana, przyłącza się do niej d.-znak powstania itd. Zatem teza o nietrwałości dotyczy tylko d.-znaków, a nie wszystkich d. W takim ujęciu d. istnieje odwiecznie, przejawiając się w trzech fazach (przyszłość, teraźniejszość i przeszłość), a więc w chwili aktualizacji nie powstaje. Istniejąc wcześniej, realizuje się (bhūtvā bhavati), a po zamanifestowaniu swego istnienia nie ginie, lecz trwa nadal w formie niezamanifestowanej, już spełnionej. D.

mają realny byt poza zasięgiem sfery bezpośrednio postrzeganej i funkcjonują jako swego rodzaju rzeczy same w sobie. Dostępne analizie i poznaniu są tylko naocznie postrzegane refleksy realnych d. Są to tzw. znaki (lakṣaṇa) realnych bytów (d.-svabhāva). Wg sautrāntików, brak takich dwóch osobnych płaszczyzn (fenomenalnej i realnej): dane obecne w „strumieniu świadomości” to d. realne. Liczba d. zostaje zredukowana, a rozróżnienie na d. znaczone i d.-znaki odrzucone. D. istnieją tylko przez moment, zatem przeszłość i przyszłość są nierealne.

Dopiero szkoły mahāyāny uznały, że nie tylko złudzenie osobowości jest pozbawione własnej istoty (pudgala-nairātmya), ale także d. Z odrzuceniem wewnętrznej trwałej natury d. (niḥsvabhāvatā) wiąże się pojęcie ich niesubstancjalności (d.-nairātmya). Realnym podłożem rzeczywistości staje się absolut, który manifestuje się różnorako w potoku osobowości. Jest on niewysłowny (avācya), niedostępny dyskursywnemu poznaniu (nirvikalpa) i niezróżnicowany, tj. pozbawiony zjawiskowej różnorodności (niṣprapañca). Dla mādhyamików jest to „pustka” (śūnyatā), dla yogācārów zaś „praświadomość; świadomość-złoże” (ālāya-vijñāna).

D. a nirvāṇa. Moment uzyskania wyzwolenia (nirvāṇa) jest spełnieniem nauki (d.) Buddy, a na płaszczyźnie ontologicznej oznacza zanik korelacji między konstytutywnymi elementami rzeczywistości (d.), składającymi się na iluzoryczne „ja”. Nirvāṇa (dosłownie „zdmuchnięcie, zgaśnięcie”) wyznacza kres przejawiania się d. w tym samym potoku osobowości, podobnie jak zgaśnięcie płomienia po zdmuchnięciu — zgodnie z ind. wierzeniami — nie oznacza kresu jego istnienia, a jedynie brak manifestowania się, gdyż ogień jako żywioł istnieje wiecznie.

D.-kāya. Wyrażenie to oznacza ciało prawa, ciało pouczenia, ciało dharmaiczne. Jest ono pojęciem doktryny mahāyānistycznej, trzecim z aspektów, tj. z „trzech ciał buddhy” (sansk. tri-kāya), w jakich postrzega się stan buddhy — obok ciała przekształcenia (nirmāṇa-kāya: fizycznie postrzegalnego ciała, w jakim dany buddha pojawia się na świecie w danej epoce, żeby głosić buddyjską naukę) i ciała szczęśliwości (sambhoga-kāya, subtelnego ciała, pod postacią którego buddha bytuje w swojej własnej niebiańskiej krainie, gdzie bezpośrednio poucza istoty boskie i bodhisattvów). Ta mahāyānistyczna koncepcja wykształciła się po III w., pierwotnie zwł. w kręgach związanych ze szkołą yogācārów. Ciało pouczenia ma 2 aspekty. Pierwszym jest subtelnomaterialne ciało poznania (jñāna-kāya). Stanowi ono najgłębszą istotę wszystkich buddhów (buddhatā), na którą składają się wszechwiedza, mądrość itp. Jego personifikacją był buddha Vairocana, a później Ādi-buddha (Buddha Pierwotny). Ten osobowy aspekt przypomina nieco pojęcie Boga osobowego. Drugim aspektem jest ciało samoistne (svabhāvika-kāya), rozumiane jako ostateczne podłoże wszechświata, najwyższa rzeczywistość. To właśnie ono stanowi naturę d. (dharmaatā) i kwintesencję świadomości oświecenia (bodhi-citta). Będąc „załącznikiem doskonałej istoty” (tathāgata-garbha) ciało samoistne (svabhāvika-kāya) obecne jest we wszystkim. Na poziomie ciała prawa zachodzi ekwiwalecja między nauką buddhy a samym buddhą.

D. i abhidharma. Termin „abhidharma” (pāli: abhidhamma) oznacza wyższą doktrynę, tj. zespół, opracowanie metafizyki buddyjskiej. Tradycja ta

wywodzi się z list (sansk. māṭṛkā, pāli: mātikā) klasyfikujących najważniejsze punkty doktryny buddyjskiej, jakie powstawały już na samym początku buddyzmu. Listy te miały pierwotnie na celu podanie w sposób systematyczny układu zagadnień pojawiających się niekiedy dość chaotycznie w wykładach poświęconych regułom zakonnym (*Vinaya-piṭaka*, *Kosz dyscypliny*) i w kazaniach (*Sūtra-piṭaka*, *Kosz kazań*). Wraz z rozwojem doktryny buddyjskiej, listy te zaczęły spełniać 2 podstawowe funkcje: wyliczały elementy konstytutywne rzeczywistości (d.) i systematyzowały człony składające się na teorię powstawania w zależności (pratītya-samutpāda). Różnice w wyliczeniach były jednym z istotnych elementów odróżniających poszczególne odłamy i sekty buddyjskie. Tendencja ta znalazła wyraz w dołączeniu w okresie późniejszym (IV w. przed Chr.) do zbioru kanonicznych tekstów buddyjskich trzeciego zbioru, tj. *Abhidharma-piṭaki* (*Kosz wyższej doktryny*). O ile teksty wcześniejsze były podobne w różnych szkołach, *Kosze wyższej doktryny* różniły się istotnie między sobą. Podstawą abidharmy było wyliczanie d., np. w szkole theravādy tekst *Dhammasaṅgaṇī* (*Wyliczenia dharm*). Ważnym dziełem objaśniającym wyższą doktrynę szkoły sarvāstivādy jest tzw. *Mahā-vibhāṣā* (*Wielki komentarz*), stąd druga nazwa szkoły: vaibhāṣika. Klasycznym wykładem abhidharmy wg tejże szkoły i wg szkoły sautrāntików, jest *Abhidharma-kośa* (*Skarbnica wyższej doktryny*) wraz z autokomentarzem (*Abhidharma-kośa-bhāṣya*), której autorem jest Vasubandhu (ok. 400–480). Inne ważne teksty tej grupy to *Abhidharma-samuccaya* (*Kompendium wyższej doktryny*) Asaṅgi (IV w.), z punktu widzenia yogācārów, oraz komentarz Yaśomitry (pierwsza poł. VII w.) do dzieła Vasubandhu, *Sphuṭārtha-Abhidharma-kośa-vyākhyā* (*Klarowne objaśnienie do „Skarbnicy wyższej doktryny”*).

W chiń. filozoficznej myśli buddyjskiej — ze względu na konotacje terminu „dharma” z terminem „prawo” — tłumaczono go za pomocą słowa „fa”, terminu filozofii konfucjańskiej i legistycznej (fajia). Dodano do pierwotnych znaczeń tego ostatniego (prawo, władza, państwo, polityka) nowe znaczenia: nauka Buddy, buddyzm, prawda, rzeczywistość, forma, element rzeczywistości, rzecz indywidualna, natura rzeczy, materia (tworzywo) rzeczy, zasada rzeczywistości, zasada w ogóle.

Dharma i polityka. Cesarz Aśoka (ok. 272–232 przed Chr.) przejął pojęcie d. z etyki buddyjskiej i nadał mu całkowicie nowy sens — uniwersalnego prawa etycznego. Koncepcja powszechnie obowiązującego ładu moralnego miała na celu utrzymanie w całości scentralizowanego imperium, zamieszkałego przez mozaikę ludów różniących się pod względem przynależności etnicznej i kulturowej oraz wyznawanej religii. Z uwagi na wyczerpujące wojny należało szukać rozwiązań innych niż militarne.

Pojęcie d. wyprowadzano z powszechnie akceptowanego nakazu etycznego niekrzywdzenia (ahimsa), które uznano za najwyższe zalecenie moralne (parama-d.). Oznaczało ono nie tylko ochronę życia ludzi i zwierząt, ale całej rzeczywistości. Obowiązkiem władcy było utrzymywanie w imperium ładu moralnego i dążenie do wzrostu dobrobytu oraz szczęścia wszystkich obywateli. Uniwersalna koncepcja d. wiązała się np. z kultywowaniem tolerancji i szacunku dla różnych religii oraz światopoglądów (darśana) czy grup etnicznych, z edukacją społeczeństwa, ze złagodzeniem rygoru więziennego (aspekt resocjalizacyjny uznano za ważniejszy niż bezpośredni wymiar kary) itp. W trosce o państwo

miano budować systemy irygacyjne, szpitale, przytułki czy schroniska dla zwierząt. Nie jest do końca jasne, w jakiej mierze Aśoka kierował się względami etycznymi, a w jakiej troską o utrzymanie się przy władzy. Zapewne te 2 aspekty ściśle się wiązały. Dobrobyt w społeczeństwie i obywatelska samoświadomość promowały spokój społeczny oraz siłę imperium, ta zaś przyczyniała się do dalszego wzrostu gospodarczego. Trudno też precyzyjnie odróżnić prawdę historyczną od działalności propagandowej samego cesarza (m.in. poprzez edykty w różnych językach).

Aśoka realizował dawny ideał ind. monarchy świata (cakra-vārtin): uosabiał pełnię władzy świeckiej i duchowej. Zjednoczeniu dwóch aspektów władzy w jednej osobie sprzyjała tradycja ind., żeby określać władcę terminem „deva” (bóg, istota boska). Z ośrodka władzy emanowała na całe państwo potęga polityczna i duchowa, a za klęski nieurodzaju mógł być (teoretycznie) obwiniany sam władca. Na władcy spoczywał zatem moralny obowiązek, by swoim etycznym postępowaniem nie tylko dawać przykład obywatelom, ale także uchronić państwo przed niepowodzeniami, jakie mogłyby pociągać za sobą jego występki (adharmā).

Ind. koncepcja władcy uosabiającego potęgę polityczną i duchową, tj. realizującego uniwersalne prawo (d.), legła u podstaw struktur państwowych w imperium Angkor (VIII–XV w.), gdzie władcy przedstawiani byli w podwójnej roli — jako nauczyciele duchowi i królowie. Podobnie symbolika pałacu królewskiego, jako podwójnego ośrodka władzy, pojawiła się na Jawie, Sumatrze czy Bali, a swoje odzwierciedlenie znalazła w symbolicznej strukturze samego pałacu.

Dharma w dżinizmie. Oprócz wymienionych znaczeń etycznych i religijnych, filozofia dżinijska zna kilka dodatkowych znaczeń terminu „d.”.

D., jako zasada ruchu, to jeden z 4 tzw. nieożywionych bytów temporalnych (asti-kāya, „istniejących ciał”), które podlegają przemianom w czasie — jedna z substancji (dravya), których wspólną cechą jest rozciągłość (kāyatva — cielesność). Jedna i jednorodna zasada ruchu (d.) umożliwia przemieszczanie w świecie przedmiotom materialnym i duszom. Jej antytezą jest zasada spoczynku (adharmā), odpowiedzialna za spoczynek i ruch bezwładnościowy. Jedyłą ich funkcją jest odpowiednio „przyczynianie się do przemieszczania” i „przyczynianie się do bezruchu”. Obie zasady rozciągają się wyłącznie w granicach wszechświata (loka), wypełnionego materią. Ich brak w tzw. nieświecie (aloka), czyli nieskończonej przestrzeni otaczającej wszechświat, powoduje, że nie występują tam żadne substancje, gdyż niemożliwy jest tam ruch, więc żadne substancje nie mogą się przemieszczać. W zasadach ruchu i spoczynku, aczkolwiek jednorodnych, można wyróżnić nieskończenie wiele niepodzielnych punktów przestrzennych (pradeśa) o rozmiarach atomu (paramāṇu). Nie oznacza to, że mają strukturę atomową, ale że wypełniają w sposób jednorodny przestrzeń (ākāśa) o takiej strukturze.

„Nauka czterech powściągnięć” (sansk. catur-yāma-d.; prakryt: cāujjāma-dhamma; pāli: cātu-yāma-saṃvara), są to reguły moralne przypisywane Parśva-nātsze, tirthaṅkarowi, który miał się narodzić 250 lat przed Mahāvīrą Vardhamāną: powstrzymanie się od pozbawiania życia wszelkich istot żywych, od fałszywej mowy, przywłaszczania wszystkiego, co nie zostało dane, od wszel-

kiego posiadania (tj. ubóstwo lub „niepożądanie tworów umysłu” — wyzbycie się pragnień). Po uzupełnieniu przez Mahāvīrę Vardhamānę o piąte przykazanie (wstrzeźliwości płciowej), nakazy te stały się zrębami etyki dżinizmu.

D. jako zalecenia moralne, które stanowią jeden ze środków powstrzymania (saṁvāra) napływu materii karmicznej, a ich realizacja jest wstępnym etapem na drodze prowadzącej do wyzwolenia. Wyróżnia się 10 d.: wytrwałość (kṣamā), skromność (mārdava), prostolinijność (ārjava), czystość wewnętrzna (śauca), prawdomówność (satya), powściągliwość (saṁyama), asceza (tapas), wyrzeczenie (tyāga), ubóstwo (ākiñcanya) i celibat (brahmacarya).

Bibliografia: B. Faddegon, *The Vaiṣeṣika-System, Described with the Help of the Oldest Texts*, A 1918; A. B. Keith, *The Karma-Mīmāṃsā*, Ca 1921, ND 1978²; T. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word „D.”*, Lo 1923, Delhi 1991; O. Rosenberg, *Die Probleme der buddhistischen Philosophie*, Hei 1924; H. Willman-Grabowska, *Évolution sémantique du mot „d.”*, Rocznik Orientalistyczny 10 (1934), 38–50; G. H. Mees, *D. and Society*, Hg 1935, Delhi 1980; W. Schubring, *Die Lehre der Jainas*, B 1935; M. Falk, *Nāma-rūpa and D.-rūpa*, Ca 1943; É. Lamotte, *L'histoire du bouddhisme indien. Des origines à l'ère Śāka*, Lv 1958; R. Lingat, *Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde*, P 1967; E. Frauwallner, *Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā*, W 1968; M. Jauhari, *Politics and Ethics in Ancient India*, Varanasi 1968; A. B. Creel, *D. in Hindu Ethics*, Ca 1977; J. Gonda, *The Ritual Sūtras*, Wie 1977; *The Concept of Duty in South Asia*, ND 1978; P. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, Be 1979; M. Mejor, *Buddyjski traktat filozoficzny „Abhidharmakośa” Wasubandhu*, Przegląd Orientalistyczny 116 (1980) z. 4, 356–364; W. Halbfass, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Bas 1981; P. Dundas, *The Jains*, Lo 1992; C. Cox, *Disputed D. Early Buddhist Theories on Existence*, Tok 1995; Manu Swajambhuwa, *Manusmṛtyi, czyli Traktat o zacności*, Watsjajana Mallanaga, *Kamasutra, czyli Traktat o miłowaniu* (oprac. M. K. Byrski), Wwa 1995; R. Gombrich, *Is D. a Good Thing?*, *Dialogue and Universalism* 7 (1997), 147–164; M. S. Zięba, *Contribution to the History of the Buddhist Classification of D. Pañcavāstuka of Vāsumitra*, *Biuletyn, Polskie Towarzystwo Naukowe w Kanadzie i Biblioteka Polska* 14 (1997), 71–78.

Piotr Balcerowicz