

Ötből áll az ember.

Listákba szedett tételek a páli kánonban

A buddhizmus tanulmányozását megnehezíti, hogy rengeteg olyan fogalmat használ, amelyre a mi nyelvünkben nincsen pontos megfelelő. A dolgot nehezíti, hogy szinte e fogalmak labirintusában kell bolyonganiuk az érdeklődőknek, ugyanis jó néhány, ráadásul központiak minősülő kifejezés korántsem egyértelmű. Gyakran kell ugyanazt a kifejezést eltérő értelemben olvasnunk, ami mögött többek közt a szövegek hagyományozásának a problémája húzódik meg. A páli buddhista kánon sajnos nem a szövegek keletkezésének időrendjében áll előttünk, hanem azt jóval a Buddha halála után szerkesztették össze tudós elmék visszaemlékezési alapján, s a ma olvasható szövegek jellegzetességeinek jelentős része ennek a ténynek köszönhető: a rengeteg felsorolás, ismétlődő szövegrészek, szinonimák sorolása, a kérdéseket és válaszokat folyton ismétlő párbeszéd. A legfontosabbnak tekintett buddhista tételek is jobbára fogalmak listáit jelentik (négy nemes igazság, tizenkét tagú oksági lánc, öt akadály, stb.), köztük olyan fogalmakét, amelyek magyarázatát szinte úgy kell összevadászni a kánon különböző helyeiről. Némelyik lista stabilabb, mások esetén a tagok száma vagy az összetétele is változik. Még egy felületes vizsgálódás alapján is az a következtetés adódik, hogy ezek a listák és fogalmak a kánon szerkesztése során formálódhattak ki, ami meglehetősen megnehezíti annak kiderítését is, hogy maga a Buddha mit tanított, illetve ő maga milyen mértékben fogalmazott „tétélesen”. Az alábbiakban ezt a kérdéskört járjuk körül egy ilyen központi fontosságú tétel, az ún. öt *szkandha*¹ bemutatása segítségével.

Az öt *szkandha* alatt a következő öt kifejezést szokásos érteni: forma (*rúpa*), érzet (*védaná*), észlelés (*szandnyá*), késztetések (*szanszkárák*), tudatosság (*vidnyána*). A legtöbb értelmezés szerint ez az öt fogalom az emberi tapasztalás leírására szolgál: az érzékszervek érintkeznek a külvilág tárgyaival (*rúpa*), az emberben érzet (*védaná*) keletkezik, ami tudatos észleléssé (*szandnyá*) alakul. Ehhez járulnak a késztetések (*szanszkárák*: szándék, akarat, *karma*, stb.). Az egész az érzékszervek tudatossága (*vidnyána*) keretében jelenik meg az emberi tudatban. Ehhez hasonló interpretációk gyakran olvashatók a *szkandhák*at ismertető buddhista tárgyú könyvekben, és természetesen a páli kánon szövegei is alátámasztanak egy ilyen értelmezést. Azonban ugyanezek a páli szövegek sokszor maguk is bizonytalankodnak a fogalmak értelmezésében, az eltéréseket szemügyre véve pedig lehet más következtetésre is jutni. A későbbiekben bemutatjuk az öt *szkandhák*nak egy olyan értelmezését, ami nem az érzékszervi tapasztalás mechanizmusát hivatott leírni, hanem magának az embernek, az emberi lénynek egy sajátos definícióját adná meg. Eszerint az ember öt lényegi alkotórészből áll: test (*rúpa*), érzet (*védaná*), felfogás (*szandnyá*), meghatározottságok (*szanszkárák*), tudat (*vidnyána*). Természetesen ez a fenti két értelmezés nem független egymástól, és az utóbbihoz közelálló magyarázatokat is lehet olvasni a szakirodalomban. A lényegi állításunk az, hogy *szkandhák* fogalma is, mint a legtöbb listázott buddhista tétel, az idők folyamán minden bizonnyal komoly átalakulásokon ment keresztül, ezért érdemes megvizsgálni a fogalmak „fejlődését” is, aminek birtokában talán egy kicsivel több eszközzel fogunk rendelkezni a Buddha eredeti gondolatainak meghatározásához.

A Buddha élettörténetében a felébredése utáni napokban ...

Akkor a Magasztosnak (= a Buddha) ez a gondolata támadt: „Ugyan kinek tanítsam első ízben a dharmát? Ki fogja gyorsan megérteni?”

Először két tanítójára gondolt (*Áráda Káláma* és *Udraka Rámaputra*), akik mellett korábban meditációs technikákat sajátított el, de ők ekkora már halottak voltak.

Akkor eszébe jutott, hogy az az öt szerzetes segítségére lehetne, akik szolgálatára állottak, amikor még ő is elszántan gyakorlatokat végzett...ⁱ

Felkereste őket és tanítást adott számukra. A hagyomány szerint ez volt a *dhamma-csakka-pavattana* (*Mahāvagga* I.6.), azaz a tan kerekének megforgatása, az első tanítóbeszéd.

¹ A páli szavakat a szanszkrit megfelelőjükben, dőlt betűkkel adjuk meg a magyaros átírás szabályai szerint. A cikk végén közöljük a tudományos átírási formát is. A páli szövegek forrását a tudományos átírásban adjuk meg. A szövegek elérhetősége: <http://www.suttacentral.net/>

²Szerzetesek, két véglettől kell távol tartania magát annak, aki remeteségbe távozik. Milyen két véglettől?

1. Az egyik az, amely elmerül a gyönyörökben, a gyönyörök élvezetében; ez üres, hitvány, közönséges, nemtelen, értéktelen.
2. A másik az, amely elmerül az önkínzásban; ez fájdalmas, nemtelen, értéktelen.

Szerzetesek, a Beérkezett mindkét végletet elkerülve rátalált a középútra, amely megnyitja a szemeket és megvilágosítja az elmét, amely nyugalomra, megismerésre, megvilágosodásra, kialakásra [nirvánára] vezet.

És mi az a középút, szerzetesek, amelyre a Beérkezett rátalált, amely megnyitja a szemeket és megvilágosítja az elmét, amely nyugalomra, megismerésre, megvilágosodásra, kialakásra vezet?

Ez a nemes nyolcstréű ösvény, úgymint:

1. helyes nézetek,
2. helyes elhatározás,
3. helyes beszéd,
4. helyes viselkedés,
5. helyes életmód,
6. helyes törekvés,
7. helyes gondolkozás,
8. helyes elmélyedés.

Ez az a középút, szerzetesek, amelyre a Beérkezett rátalált, amely megnyitja a szemeket és megvilágosítja az elmét, amely nyugalomra, megismerésre, megvilágosodásra, kialakásra vezet.

1. És ez a szenvedés nemes igazsága, szerzetesek: a születés is szenvedés, az öregség is szenvedés, a betegség is szenvedés, a halál is szenvedés, kötve lenni ahhoz, akit nem szeretünk, az is szenvedés, elveszíteni azt, akit szeretünk, az is szenvedés, ha a kívánság nem teljesül, az is szenvedés; röviden: minden [*szkandha*], ami a léthez köt, szenvedés.
2. És ez a szenvedés okának nemes igazsága, szerzetesek: az ok a Szomj [vágy], amely újjászületéshez vezet, élvezet és szenvedély kíséri, örömet talál különböző dolgokban. Ez [a szomj] a következő: gyönyörök szomja, lét szomja, birtok szomja.
3. És ez a szenvedés megszüntetésének nemes igazsága, szerzetesek: a szomjnak teljes vágytalanság révén történő megszüntetése, elvetése, feladása, elhagyása, elutasítása.
4. És ez a szenvedés megszüntetéséhez vezető út nemes igazsága, szerzetesek: ez a nemes nyolcstréű ösvény, úgymint: 1. helyes nézetek, 2. helyes elhatározás, 3. helyes beszéd, 4. helyes viselkedés, 5. helyes életmód, 6. helyes törekvés, 7. helyes gondolkozás, 8. helyes elmélyedés.ⁱⁱ

A kérdés az, amikor a Buddha Benáreszben elmondta ezt az első tanítást az öt szerzetesnek, vajon már egy teljesen végiggondolt és kidolgozott tanítás első lapjait ismertette, vagy csak azt mondta el, amit éppen akkor már tudott és fontosnak tartott elmondani. Az első lehetőség meglehetősen életszerűtlen, és a Buddha gondolatait leghívebben közvetítőnek gondolt páli nyelvű szöveghagyomány összetettségét, szörványos ellentmondásosságát látva kevésbé is hihető. A második eset érdekesebbnek tűnhet. Tételezzük fel, hogy a Buddha néhány mondatban összefoglalta a legfontosabbakat, a részleteket aztán később dolgozta ki. Ekkor azt várnánk, hogy életműve folytonosan reflektálna ezekre az első mondatokra, kifejtené, megmagyarázná őket. Ez azonban nincs így. Például a Buddhának tulajdonítható szövegekből nem könnyű kisilabizálni, hogy az oly fontos nyolcstréű ösvényen járva, mit is kell érteni a „helyes” nézetben, elhatározásban, beszédben, stb. Azt sem könnyű kideríteni, pontosan mit is kell értenünk ezen a kulcskifejezésen: *szkandha* (aminek a vizsgálatával hamarosan részletesebben foglalkozunk).

Tény az, hogy ebben a rövid kis első beszédben is több listaszerű elemet találunk (négy nemes igazság, nyolcstréű ösvény, utalás az öt *szkandhára*), ahogyan az is tény, hogy a kánon másutt is tele van listákkal, felsorolásokkal. Egyes kutatók³ azt mondják, ott, ahol ilyen felsorolásokat látunk, azok a szövegek nem a Buddha szájából hangozhattak el, legalább is abban a formájukban, ahogy fennmaradtak⁴, hanem a kánont később összeszerkesztő

² Vekerdi József fordítása alapján. A továbbiakban minden páli idézet a saját fordításom, ahol mégsem, ott megjelölöm a fordítót.

³ Bronkhorst, Johannes, *Buddhist Teaching in India*. Boston: Wisdom Publications, 2009

⁴ A kánon kutatásának izgalmas, noha nem sok kézzelfoghatóval kecsegtető területe annak megállapítása, hogy mely beszédek, illetve mely beszédrészletek származhatnak magától a Buddhától.

szerzetesek⁵ azon törekvésének eredménye, hogy összefüggő rendszert alkossanak, még azokból a tanításokból is, amelyek eredetileg nem kapcsolódtak szervesen egymáshoz. Másfelől a szóban (fejben) megőrzött hagyomány megtartásához is szükséges és természetes eljárás lehetett a lehetséges összefüggések feltárása, a csoportosítás, a tematikus rendezés. Nem véletlen, hogy a szintén főleg szóban hagyományozott bráhmánikus és hindu vallási-filozófiai⁶ irodalom is telis-tele van felsorolásokkal. A rendszeralkotás a buddhizmusban az ún. *abhidharma* irodalomban teljesedett ki, ami tehát – a fenti nézet alapján – biztosan nem közvetlenül a Buddhától származik.

A fentiek alapján talán felvethető, hogy a Buddha tanításai a théraváda kánon legeredetibbnek tűnő részében fennmaradt tanításokhoz képest is jóval lazábban összefüggő tanítások lehettek, kevésbé rendszerező (és filozófiai) jellegűek. A kánon, ránk maradt formájában, már egy erősen összeszerkesztett és kibővített szöveganyag. Az idézett első beszéd pedig azért különösen érdekes, mert a tételes felsorolások ellenére is meglehetősen koherensnek tűnik.

Kérdés az is, hogy bizonyos fontos szavakat, akár kulcskifejezéseket a Buddha miért nem magyaráz meg? Itt van például a már említett *szkandha* kifejezés, ami eredetileg vállat, elágazó fatörzset jelent, de a szövegben ennél nyilvánvalóan speciálisabb értelemben szerepel. Ha ezt a szót a Buddha használta volna először az első beszédében, akkor a tanítványok nem érthették volna meg. De értették. Nos, akkor ez mégsem az első beszéd volt? (Ami lehetséges, hiszen a kánon szerkesztői méltán találhatták ezt a rövid szöveget alkalmasnak arra, hogy mint első beszédet adják a Buddha szájába⁷). Vagy ami sokkal valószínűbb, a Buddha nem használt olyan kifejezéseket, amikkel a tanítványok ne találkoztak volna már. Azaz az őt szerzetes már jól ismerte pl. a *szkandha* fogalmat; és ez természetes is. A Buddha nem az égből pottyant a szerzetesek elé, hanem élte a kor vándorszerzetesi életét, ismerte a korbéli tanítókat, tanításaikat, gyakorlataikat⁸, ráadásul korábban az őt szerzetessel személyes kapcsolatba is került.

Könnyebb volna elmondani, mi az, amiről a Buddha nem akart tanítani, ugyanis ezt világosan kifejtette (MN I. 426.). Nem vizsgálta a következőket: a világ örök, a világ nem örök, a világ véges, a világ végtelen, a lélek a test, más a lélek és más a test, a Tathágata⁹ létezik a halál után, a Tathágata nem létezik a halál után, a Tathágata létezik is meg nem is a halál után, a Tathágata sem nem létezik, sem nem nem-létezik a halál után.ⁱⁱⁱ Kerülte tehát a reménytelenül megválaszolhatatlan metafizikai jellegű kérdéseket, de szívesen foglalkozott olyan dolgokkal, amelyek ma leginkább a pszichológiára tartoznak. A Buddhát az ember, az embernek levés élménye érdekelte mind a személyes tapasztalat, mind pedig a társadalmi lét szempontjából.

Most arra a kérdésre fogjuk a választ keresni, hogy mik is azok a *szkandhák*. Miért tesszük ezt? Mert a páli kánonban lépten-nyomon találkozunk a kifejezéssel, és legalább annyira központi fogalom, mint az első beszédben is látott négy nemes igazság. Ebből azonban sajnos nem következik, hogy biztos tudhatjuk, hogy a Buddha milyen értelemben használta a kifejezést. Azt tudjuk, hogy valamikor Buddha halála és a kánon összeszerkesztése közti időszakban kialakult a *szkandhák*nak egy standard értelmezése, a legtöbb szuttában ebben az értelemben szerepel. Ezekben a helyeken a szövegek természetesen semmiféle magyarázatot nem fűznek a *szkandha* és a vele összefüggő más szakszavak értelmezéséhez, jelentésüket adottnak és ismertnek veszik. Előbb ismerkedjünk meg ezzel a standard értelmezéssel, majd a cikk második felében néhány terminust más szempontból is megvizsgálunk.

Egyszer egy Vadzsirá nevű apácát a kísértő Mára a következő versikével zaklatta (SN 10.; SN1.5.1.10.):

Ki alkotta meg ezt a lényt, hol van e lény alkotója?

Honnan származik a léte, hol lesz neki pusztulása?^{iv}

Az apáca rögtön rájött, hogy ki a zaklatója, és ezekkel a versekkel válaszolt:

⁵ A Buddha tanításait halála után 100 éven át gyűjtögették, rendezgették (három zsinat keretében), majd további kétszáz év múlva, úgy az időszámításunk kezdete körül Srí Lanká szigetén foglalták először írásba.

⁶ Kiváltképpen a *sāmkhya*, *vaiśeṣika*, *nyāya* rendszerek alapszövegei.

⁷ Gombrich, Richard. *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London: Routledge, 1988. (repr. 2002. p. 61.) „Of course we do not really know what the Buddha said in his first sermon ... and it has even been convincingly demonstrated that the language of the text as we have it is in the main a set of formulae, expressions which are by no means self-explanatory but refer to already established doctrines. Nevertheless, the compilers of the put in the first sermon what they knew to be the very essence of the Buddha's Enlightenment.”

⁸ A következő rövid részlet a *Mahāsaccaka-suttā*ból (MN 35.) jól illusztrálja, hogy a Buddha mennyire beágyazódott volt kora vallási környezetébe. – Egyszer aztán, Aggivesszana, még zsenge ifjúkoromban, éjfekete hajjal, felhőtlen fiatalságomban, életem teljében, könnyes arcú, síró szüleim akarata ellenére, megváltam hajamtól és szakállamtól, megsárgult ruhát öltöttem és az otthonból az otthonlan vándorlétebe távoztam. És immár vándorként azt kutattam, mi az údvös, és kerestem a felülmúlhatatlan békeesség állapotát. Elmentem hát Alára Kálámához és azt mondtam neki:

„Kálama testvérem, e dharmá és életvezetés szerint akarom a jámborság útját járni.” Erre Alára Kálama ezt válaszolta:

„Maradj nálunk, testvér! Olyan ez a dharmá, amelyben az értelmes ember a mestere [tudását] nem sok idő múltán, egyszerre saját maga felismerheti, megtapasztalhatja és így célhoz érhet.” (A páli fordító csoport fordítása)

⁹ Buddha

Mit hiszel te ugyan lénynek? E nézeted hamis, Mára!
Pusztán összetevők halma, melyben lény nem található.
Ahogy a szó: „kocsi” jelzi részeinek összességét,
megegyezés az is, hogy „lény”, *szkandhái* ha jelen vannak.^v

A fenti idézet alapján úgy tűnik, a *szkandhák* az emberi lénynek úgy alkotórészei, mint ahogy a kerék, a tengely, a kocsirúd és a többi a kocsi alkotórészei. Ahogy a kocsi, az ember is összetett dolog, nincs egy olyan különálló valami, ami a kocsi vagy az ember.

Maga a *szkandha* szó alapesetben vállat és elágazó fatörzset jelent, valamilyen csomópontot, amiből kinő valami. Innen adódik a „rész, osztat, fejezet” jelentése. Már a *Chāndogya-upanişad*ban (2.23.1.) is előfordul, és történetesen egy olyan halmazt jelöl, aminek olyan tagjai vannak, amelyek szintén tagokból állhatnak.

Három ága van a kötelességnek: az első az áldozat, a védarecitálás és az adakozás, második az aszkézis, harmadik a tanítómester házában lakó tanítvány fogadalma.^{vi}

Jóllehet gyakran megpróbálnak a *szkandha* szónak ennél specifikusabb jelentést tulajdonítani (halmaz, aggregátum), valószínű, hogy eredetileg csupán a fentihez hasonló értelemben szerepelt.

Emlékeztetőül még egyszer az öt *szkandha*: forma (*rúpa*), érzet (*védaná*), észlelés (*szandnyá*), késztetések (*szanszkárák*), tudatosság (*vidnyána*).

Álljon itt elsőként egy ismert nyugati szerző magyarázata¹⁰, legyen ez a kiindulópontunk:

„A hagyományos értelmezés szerint a tapasztalás öt halmazba történő elrendezéséről van szó, »amelyek segítségével a tapasztalt világot fel lehet dolgozni és ki lehet mutatni, hogy az emberi tudat miről bírhat egyáltalán tudomással: formák, érzetek, konkrét tapasztalatok (észleletek), indítatások (késztetések), tudatosságok.»

Az első *szkandha* a *rúpa*. A szó legfontosabb jelentéskörei: forma, alak; szépség; megjelenés, fizikai megjelenés, anyagi minőség. *Szkandhaként* a négy elemet (*mahábhúta*) értik rajta: föld (*prithivi*), víz (*ápasz*), hő vagy tűz (*tédzsasz*), szél (*váju*), illetve mindazt, ami ezeken alapul. E definíció első része (elemek) nem igényel különösebb magyarázatot, és a szutták sem sokat foglalkoznak az anyagi világ szerkezetével. Egy fizikai tárgyat általában nem egy elem alkot, mindegyikben jelen van valamilyen módon és mértékben mind a négy elem, a fizikai világ változatossága ennek köszönhető, de az ilyen típusú fejtegetésekbe a szövegek nem bocsájtóznak. A definíció másik része azonban homályosabb, így szól: „és a négy elemnek, hozzájuk kötődve, a formája” (SN 22.56.)^{vii}. Ezt lehet úgy érteni, hogy ez az ember saját teste, de lehet úgy is, mint az a mód, ahogyan az ember a külső anyagi valósághoz hozzáfér, azaz érzékel. A szövegek egy része, különösen a későbbinek tekinthető *abhidharma* irodalom szerint ez utóbbiról van szó: mivel a négy elemen alapulnak, maguk az érzékletek is ide, a *rúpa-szkandha* körébe tartoznak. Annyi bizonyos, hogy a *rúpa* szó jelenti a látásérzék támaszát/területét (*ájatana*), azaz a formát, mindazt, ami a szemmel érzékelhető. Am mivel a többi érzékszerv is közvetlenül az anyagi világhoz kapcsolódik, ezek érzéktárgyai is anyagi jelenségeknek tekinthetők: hang, szag, íz, érintés. A szem, a fül, az orr, a nyelv és a bőr természetesen *rúpának* számít, hiszen maga az egész emberi test is az. Az érzékszervi érzékelés azonban, noha anyagi jelenségekből indul ki, más jellegű végeredményt produkál (érezékszervi tapasztalást), aminek anyagi-nem anyagi minősítése, illetve valamilyen leíró rendszerben való elhelyezése fogalmi nehézséget okoz. Az ezzel kapcsolatos bizonytalanság érhető tetten a *rúpa-szkandha* meghatározásakor is.

A második *szkandha* a *védaná*. A szó a szanszkritban kifejezetten fájdalmat jelent, például fogfájást. Testi fájdalom értelmében páli szövegekben is előfordul, de mint *szkandha* ennél általánosabb jelentést kapott. Azt az érzetet jelenti, amikor az ember valamit fájdalmasnak vagy kellemesnek vagy semlegesnek (sem nem fájdalmasnak, sem nem kellemesnek) érez. A szövegek egy részében azonban egy kicsit más értelemben is megjelenik. Amikor egy érzéktárgy érintkezik (*szparsa*) az érzékszervvel, *védaná* jön létre. A szem esetén egy látási érzet, a fül esetén egy hallási érzet, az orr esetén egy szaglási érzet, a nyelv esetén egy ízérezet, a bőr esetén egy érintés érzete, végül az elme esetén egy minőség vagy jelenség érzete. Az utóbbi tisztázásra szorul. A szokásos öt érzékszerv mellett hatodikként megjelenik az elme (*manasz*), aminek az érzéktárgya a többi érzékszerv által szolgáltatott érzet, amiből az elme összeállít egy koherens érzékletet, ezért egyfajta *sensus communis*nak tekinthető¹¹. [Néha ennél többről is szó van, a *manasz* tárgya (*dharma*) lehet mindenféle mentális tartalom, gondolat, képzet, amelyek persze végső soron visszavezethetők érzéki benyomásokra]. A *védaná* e két értelmezése közt persze van összefüggés, hiszen a jó érzéshez vagy a rossz érzéshez mindenképpen kell valamelyik érzékszerv felől érkező érzet, és az is igaz, hogy minden érzékszervi érzet végül is jónak, rossznak

¹⁰ Skilton A., *A buddizmus rövid története*. Ford.: Agócs Tamás. Budapest, Corvina, 1997

¹¹ A *manasz* kifejezés a páli szövegekben többféle jelentésben szerepel, például lehet a tudat színönimája, vagy jelentheti az ember pszichéjét, szívét, gondolkodóképességét, elméjét. Hogy a Buddha is a hatodik érzékszervnek gondolta, vagy csak a kánon összeállításakor sorolódott oda, vizsgálendő kérdés.

vagy semlegesnek minősül. Az azonban mindenképpen megvizsgálandó, hogy a *védaná* e két jelentése hogyan viszonyul egymáshoz akkor, amikor a *védaná* az egyik *szkandháként* szerepel.

A harmadik *szkandha* a *szandnyá*. Mondják észlelésnek, érzékelésnek (percepció). Amikor az érzékszerv és az érzéktárgy találkozik (*szparsa*), akkor létrejön egy érzet (*védaná*), ezzel egyidejűleg pedig maga az érzéklet vagy észlelés, mely tulajdonképpen maga a konkrét tapasztalás. Például a piros szín vagy a sós íz érzékelése, észlelése. Természetesen ebből is annyiféle van, ahány érzékszerv, tehát hat: a forma észlelése, a hang észlelése, a szag észlelése, az íz észlelése, az érintés észlelése, a mentális tartalmak (*dharma*) észlelése. Némi nehézséget okoz megérteni, hogy vajon mitől más a *védaná* és a *szandnyá*, ha lényegében ugyanarra a jelenségre vonatkoznak – sajnos ilyen típusú magyarázattal a szövegek nem szolgálnak. Annyi azonban előljáróban elmondható, hogy a *szandnyá* esetén fontos az, hogy az ember ne legyen érzéketlen állapotban, azaz például eszméletlenül legyen, „érzékelje a világot”. Az érzékszervi tapasztalatban ugyanis van valami tudati elem.

A negyedik *szkandha* a *szanszkárák*. Ez a szó többes számban áll, mert több, nem konkrétan meghatározott dolgot takar. (Érdekes, hogy a többi *szkandha* egyes számban van, noha a magyarázatok szerint több tagból állnak.) Természetesen van olyan szöveg, ahol magyarázatként egy listát találunk: a formára vonatkozó készletés, a hangra vonatkozó készletés, stb., de ebből csak annyit tudunk meg, hogy ez a valami az egyes érzékek tartományában is értelmezhető. Szó szerint kb. annyit tesz „összetevők”. Készletéseknek, indíttatásoknak szokták fordítani. Néhány szöveg a fogalomnak szinte szinonímájaként használja a *csétaná* vagy *szancsétaná* szavakat, amelyek szándékot, hajlamot, akaratot jelentenek. Egy érzéki tapasztalás (*védaná*, *szandnyá*) önmagában nem szándékos, a megvalósulását mondhatjuk automatikusnak. Ám a gyakorlatban az embert folyamatosan saját vágyai, céljai, hajlamai, ösztönei hajtják, pillanatnyi elhatározásai, illetve a múltból eredő készletései, és ezek a dolgok mintegy ráakódnak, kiegészítik és meghatározzák az érzéki tapasztalatokat is. Továbbá a Buddha szerint minden cselekedetünk hagy maga után valami nyomot, amelyek befolyásolják a következő cselekedeteinket is, az aktuális cselekedeteinket pedig a korábbi lenyomatok határozzák meg. Ez lényegében a buddhista *karma* fogalma is. Az öt *szkandha* közt sehol sincs említve *karma*, de úgy tűnik a *szanszkára* kifejezésben ez is benne van foglalta. De ha még tovább gondolkodunk, akkor ide kell érteni az emlékeinket is, megszerzett képességeinket, tudásunkat – minden olyan dolgot, ami a tudatnak egy pillanatát az érzéki tapasztalásom kívül meghatározza. Talán érdemes szemlélni egy példával: elmegyek egy koncertre, hogy eltanuljam kedvenc énekesem énekstílusát. Amint meghallom az első taktust, abban az élményben nem csak az érzékszervi tapasztalásom lesz jelen, hanem a hangot ismerősnek is fogom találni, és úgy fogok rá figyelni, hogy meg akarom fejteni a titkát. Ebben a néhány pillanatban rengeteg dolog van egyszerre együtt, amelyek ráadásul meghatároznak majd a későbbiekben is. A *szanszkárák* alatt ezt a mentális tartalmakat szintetizáló tényezőt is érteni szokták.

Végül az ötödik *szkandha* a *vidnyána*. Hagyományosan tudatosságnak értelmezik, és a hat érzékszerv mindegyikének megfeleltethető: látás-tudatosság, hallás-tudatosság, stb. A szó alapjelentése: megkülönböztető tudás, megismerés. A kánon régebbi rétegeiben erről található a legkevesebb olyan szöveghelyet, ami segíthet az értelmezésében. Az *abhidharma* irodalomban és a későbbi *mahájánában* meglehetősen fontos szerepet kap majd. Amennyiben a *szkandhák*at a tapasztalás mechanizmusához kötjük, akkor a *vidnyánának* a szerepe nem könnyen meghatározható, hiszen már meglehetősen alaposan körüljártuk, hogy mi történik a tapasztalás során. Egyesek úgy vélik, ez a tudatosság adja meg az általános keretét annak, amiben a tapasztalatok megjelenhetnek. Ebben az értelemben a tudatnak megfeleltethető annak ellenére, hogy a tudatra következetesen más kifejezések használatosak a szuttákban (pl. *csitta*, *csétasz*), és az érzékelés tudatos eleme már egyszer megjelent a *szandnyá* fogalmában is. Akkor mire is lehet gondolni? Vegyük példaként a látást. Egy érzéktárgy kapcsolatba kerül a szemünkkel, létrejön az érzet, észleljük, felismerjük. Ez az érzéki tapasztalat azonban nem egy villanás, nem egy elkülönült jelenség, hanem, noha folyamatos változásban van, egy stabilnak tűnő látási élményt eredményez. A látás tudatossága maga a látás,¹² egy olyan keret, amiben a látott dolog a tudatban meg tud jelenni, meg tud maradni, értelmes eleme tud lenni, azaz a látottak meg tudnak különböztetődni. Ez a megkülönböztetésen alapuló megismerés, mint a tapasztalások legmagasabb rendű funkciója a *vidnyána*, és mint ilyen, a mentális tartalmakra vonatkozóan a fogalomalkotás terepe is.

Nos, immáron az egyes *szkandhák* alaposabb ismeretében összefoglalható, hogy miről is van szó. Amennyiben az öt *szkandhát* az emberi tapasztalás mechanizmusában résztvevő elemeknek képzeljük el, akkor ezt kapjuk: a külvilág anyagi megjelenési formáival (*rúpa*) érintkező érzékszervek révén érzetek (*védaná*) jönnek létre, melyekkel társul az az érzés, hogy az jó, rossz vagy épp semleges. Ezzel egyidőben ezek az érzékszervi benyomások tudatos észlelésekként (*szandnyá*) jelennek meg, amelyek összességében azt eredményezik, hogy az ember érzékel, érzékeli a világot. Az érzéki tapasztalatok felmerülésekor aktivizálódnak azok a belső készletések, szándékok, emlékek, amelyek meghatározzák az érzékelés módját, tartalmát (és természetesen újabb

¹² Walpola, R., *What the Buddha taught*. New York, Grove Press, 1959

nyomokat is hagynak maguk után). Ezek az ún. *szanszkárák* nemcsak a fizikai világgal közvetlenül kapcsolódó öt érzékszerv működését határozzák meg, hanem a már meglévő mentális tartalmakat szervező *manasz* nevű hatodik érzékét is. Az érzéki tapasztalattal egyszerre jelenik meg a hozzá tartozó tudatosság (*vidnyána*), melynek keretében a tapasztalat értelmet nyer, a tapasztalás élménye beteljesedik.

Miért van, hogy a *szkandhák*at a tapasztalás mechanizmusa leírásaként is lehet értelmezni, noha – mint azt később látjuk – kissé más nézőpontból is megközelíthető? A Buddha az embert nem egy statikus-homogén létezőnek látja, hanem alkotórészek összességének, amelyek önmaguk is folyton változásban vannak. Az anyagra (*mahábhútáni*) azt mondja „forma” (*rúpa*), hiszen a valós anyagi dolgok változó formákban jelennek meg, gondoljunk csak a testre: gyerek, felnőtt, öreg, halott – meglehetősen változékony jelenség! Az érzetek (*védaná*) és észlelések (*szandnyá*) szintén folyamatos keletkezésben és elmúlásban vannak. Azok a bizonyos *szanszkárák* sem masszív tömbök, hanem folyton változó konstrukciók, amelyek dinamikusan alakítják az embert belsőleg és külsőleg is. A lényeg, hogy nincs semmi állandóság, az ember mint jelenség mögött nincs semmi biztos, az alkotórészei közül egyik sem az, ami az ember lényegét, szubsztanciáját (*átman*) jelentené. Nincs semmi olyasmi, amit megközelítőleg a lélek fogalmával lehetne leírni. A Buddha egyik legfontosabb tanítása ez az *anátman*-tan: a jelenségek összetettek, egymástól függőségben léteznek, és nincs nekik egy változatlan (a lélek esetén örök) lényegük (*átman*). Amikor az ember saját magát szemléli, nem tud elvonatkoztatni a tapasztalásától: az ember mindig éppen maga az aktuális tapasztalata. Ennek a tapasztalatnak vannak ugyan stabilabbnak tűnő elemei (emlékek, test), a Buddha számára ezek is a folytonos változásnak kitett jelenségek. A Buddha egyik legfontosabb tanításával (*anátman*) tehát koherens az, amikor a szutták összeállítói a *szkandhák*at az érzékszervi tapasztalat keretében próbálják értelmezni. Még akkor is, ha esetleg a Buddha a *szkandhák*at nem pont így értette. A továbbiakban erről lesz szó.

A *szkandhák* fenti értelmezése több problémát is felvet, ami abból is látszik, hogy néhányuk esetében komoly nehézséggel jár a fogalom értelmezése. Nem meglepő, hogy a modern interpretátorok is, kutatók és tudós szerzetesek, az adott fogalmakat meglehetősen eltérő módon használják. Másrészt úgy tűnik, hogy a kánon szerkesztői nagyon szorgalmasak voltak abban, hogy a meglévő elemeket koherens tanítássá rendezzék össze. A fogalmakat egyazon logika mentén felfűző listák léte legalább is erre utal. Nézzük meg egy olyan szöveghelyet, ahol ez jól látszik:

A *Samyutta-nikāya* egy szuttája (SN 22.56) így definiálja e fogalmakat:

Rúpa – A négy elem (*mahábhúta*) és a négy elemen alapuló forma (*rúpa*). Ezt nevezik formának....^{viii}

Védaná – Szerzetesek, az érzet hat részből áll. [A megfelelő érzéktárgyaknak] a szemmel való érintkezéséből létrejövő érzet, a füllel való érintkezéséből létrejövő érzet, az orral való érintkezéséből létrejövő érzet, a nyelvvel való érintkezéséből létrejövő érzet, az testtel való érintkezéséből létrejövő érzet, az elmével való érintkezéséből létrejövő érzet. Ezt nevezik érzetnek...^{ix}

Szandnyá – Szerzetesek, az észlelés hat részből áll. A forma észlelése, a hang észlelése, a szag észlelése, az íz észlelése, az érintés észlelése, a mentális tartalmak észlelése. Ezt nevezik észlelésnek...^x

Szanszkárák – Szerzetesek, a késztetés (*csétaná*) hat részből áll. A formára vonatkozó késztetés (*szancsétaná*), a hangra vonatkozó késztetés, a szagra vonatkozó késztetés, az ízre vonatkozó késztetés, az érintésre vonatkozó késztetés, a mentális tartalmakra vonatkozó késztetés. Ezeket nevezik késztetéseknek (*szanszkárák*)...^{xi}

Vidnyána –^{xii}Szerzetesek, a tudatosság hat részből áll. A szem-tudatosság, a fül-tudatosság, az orr-tudatosság, a nyelv-tudatosság, a test-tudatosság, az elme-tudatosság. Ezt nevezik tudatosságnak ...^{xiii}

Ha megfigyeljük, önmagában is értelmezhető meghatározást csak a *rúpa* esetén látunk, a többiről az adott fogalomnak az érzékszervekre való kiterjesztésén kívül sokat nem tudhatunk meg, noha az ilyen típusú szövegek képezik a hagyományos értelmezések alapját. Az egésznek meglehetősen „papiros” íze van. Már említettük, hogy ez a típusú listákba rendezés, fogalmi egyeztetés már a kánon összeállításakor jellemző volt, de az ún. *abhidharma* szövegek esetén már műfaji sajátossággá vált. Emiatt tűnik szinte lehetetlen feladatnak kibogozni, vajon eredetileg mit gondolt a Buddha.

Korábban már előre bocsájtottuk, hogy a *szkandhák*at a fenti ismeretelméleti jellegű értelmezéshez képest más szempontból is meg lehet közelíteni. Ha megpróbálunk elszakadni a kánonszerkesztők fogalmakat egységesítő

igyekezetétől, de adottnak vesszük, hogy a Buddha a *szkandhák*kal azt kívánta elmondani, hogy az ember „alkatrészekből” áll, de azok egyike sem és összességük sem tekinthető szubsztanciának (*átman*), akkor a fogalmak értelmezésével a következő fogalmi keretet lehet felállítani:

rúpa: **test** (egyedi, konkrét, anyagi megjelenés)

védaná: **érzet** (testi érzetek, az érzékszervi működéssel együttjáró érzetek, érzések)

szandnyá: **felfogás** (érezkelés, észlelés, felfogóképesség, öntudat)

szanszkárák: **meghatározottságok** (hajlamok, szándék, késztetések; emlékek, karma, stb.)

vidnyána: **tudat** (értelem, kogníció, a dolgok megkülönböztetése, gondolkodás, tudatosság)¹³

Előzőleg ezeknek a fogalmaknak a meghatározásakor már jeleztük, hogy koránt sincs egyetértés abban, pontosan mit is jelentenek. A magyarázat során utaltunk is az eltérő értelmezésekre. A *szkandhák* itt közölt értelmezése során abból indultunk ki, hogy az öt fogalom minden bizonnyal egymástól jól elkülöníthető dolgokra vonatkozhatott, olyan élményekre, amelyeket az átlagember is könnyen be tud azonosítani. Ezek együttese inkább választ ad arra a kérdésre, hogy ugyan miből állónak is tapasztalja az ember önmagát.

A *rúpa* esetén egyértelműnek látszik, hogy a testről van szó. Az továbbra is nagyon fontos, hogy itt az egyedi anyagi megjelenésre utal, és ennek a változékony, inszubsztanciális mivoltát hangsúlyozza az, hogy a „forma” jelentésű szót használja rá. A *védaná* a testi érzeteket jelenti, ezen belül az érzékszervek működéséből származó érzeteket, érzéseket, melyeket elsődlegesen egy egyszerű képlet szerint élünk meg: fáj, jólesik, vagy semleges. Lány szellő kellemesen csiklandozza a bőrünket, egy ütés ugyanott erős fájdalmat okoz. Az érzékszerv, egyszerre forrása a testi érzeteknek, fájdalomnak, kellemességnek, valamint az érzékszervi tapasztalásnak. A felfogás (*szandnyá*) kifejezés arra az alapélményre utal, hogy az ember érzékeli-e, felfogja-e a környezetét, eszméleténél, öntudatánál van-e. Ha valaki nincs öntudatánál, nem érzékel. Az érzékeléssel felfogja, hogy mi veszi körül, érzékeli a színeket, szagokat, stb. A kifejezésben tehát benne vannak a tudatos érzékletek és az a keret (öntudat) is, amiben az érzékletek valamire utaló jelenségekként jelennek meg.¹⁴ A *szanszkárák* kifejezés esetén nem tettünk mást, mint olyan szót kerestünk, ami egyszerre tartalmazza a jelenség mozzanatos oldalát, a szándékot, akaratot, és a statikusabb oldalát, az emlékeket, *karmát*, mindazt, ami meghatározottá tesz egy aktuális tapasztalatot. Hozzáteszik a tapasztalathoz az összes múltbéli elemet, és meghatározottá teszik a következő tapasztalást. Végül a *vidnyána* mindazt jelöli, ami az értelemmel van kapcsolatban, a magasabb rendű, tudatos, megismerő és gondolkodási képességet, az emberi értelmet, a tudat értelemmel bíró tartalmait (kogníció). Összességében azt, amit tudatként élünk meg.

Természetesen nem arról van szó, hogy mondjuk a *rúpa* „forma” fordítása hibás, „test” fordítása pedig jó. Egyszerűen arról van szó, hogy a szövegek bizonyos rétegében inkább erről lehetett szó, más rétegeiben pedig arról. Fogalmak eleve jöhettek más-más forrásokból, másrészt az idők során fejlődhetnek, kaphattak újabb jelentéseket, de az is előfordulhatott, hogy egy téves értelmezés valahogy megerősödött és új életre kelt. Mindebből az a fontos, hogy igenis szükség van a kánonnak ilyen típusú alapos, kritikai vizsgálatára.

Az alábbi szövegrészlet (MN 1.3.2.) jó példája annak, hogy a *szkandhák* listája korántsem volt mindig kész: az ötödik helyen például nem szerepel a tudat (*vidnyána*). A helyette szereplő mondat azonban egy olyan leírás, ami akár a tudat (*vidnyána*) definíciója is lehetne. Másrészt a szöveg arról szól, amit már korábban is hangsúlyoztunk: a *szkandhák* annyiban fontosak, amennyiben kimondható róluk, hogy egyikük sem képezi az ember szubsztanciális alapját (*átman*).

Szerzetesek, egy tanult, *arija* tanítvány pedig, aki ismeri az *arijákat*, *dharmájukhoz* ért, avatott, ismeri az igaz embereket, *dharmájukhoz* ért, avatott, így tekint a testre (*rúpa*): „ez nem az enyém, ez nem vagyok én, ez nem az *átmanom*. Így tekint az érzetre (*védaná*): „ez nem az enyém, ez nem vagyok én, ez nem az *átmanom*. Így tekint a felfogásra (*szandnyá*): „ez nem az enyém, ez nem vagyok én, ez nem az *átmanom*. Így tekint a meghatározottságokra (*szanszkárák*): „ez nem az enyém, ez nem vagyok én, ez nem az *átmanom*. **Ha meglát, meghall, elgondol, elméjével (*manasz*) megismer (*vidnyátam*), megért, megvizsgál, megfontol valamit**, arra így tekint: „ez nem az enyém, ez nem vagyok én, ez nem az *átmanom*. Amit ez a nézet állít, hogy „az *átmanom* és a világ azonos, azzá válok halálom után – állandó, stabil, örök, változatlan természetű, örökkön örökké ugyanaz maradok”, arra így tekint: „ez nem az enyém, ez nem vagyok én, ez nem az *átmanom*”^{xiv}

¹³ A továbbiakban a *szkandhák*kat ezekkel a fogalmakkal fordítjuk.

¹⁴ A *szandnyá* tagadott alakja (*aszandnyá*) öntudat nélküli, érzéketlen lények jelzőjeként használatos. A *szandnyá* szó másik jelentése: jel. Például a *panna-szandnyá* kifejezésben „levéljel”, levelekből készített területjelzés az ózek számára, hogy ne egyék meg az emberek által termesztett gabonát (*Nigrodhamiga-jātaka*). Egy kolomp hangját hallva, maga a kolomp nem kerül be a tudatba, a hangja azonban utal a kolompra, a hangja tehát nem csak érzet, hanem jel (*szandnyá*) is.

Hogy tovább folytassuk a *szkandhák* megértésére tett erőfeszítéseket, nézzünk egy másik szöveget a *Samyutta-nikāyából* (SN 22.79).

- Szerzetesek, miért mondjátok *rúpának*? Mert „megroppan”, ezért mondják *rúpának*¹⁵. Mitől roppan meg (= mitől szenved)? Hidegtől, melegtől, éhségtől, szomjótól, légytől, szúnyogtól, széltől, napsütéstől, csúszómászóktól...
- Szerzetesek, miért mondjátok érzetnek (*védaná*)? Mert érez, ezért mondják érzésnek. És mit érez? Jól esőt, vagy fájdalmasat, vagy sem nem jól esőt, sem nem fájdalmasat...
- Szerzetesek, miért mondjátok felfogásnak (*szandnyá*)? Mert felfog, ezért mondják felfogásnak. És mit fog fel? Kéket, sárgát, pirosat, fehéret...
- Szerzetesek, miért mondjátok meghatározottságoknak (*szanszkárák*)? Mert meghatározottá tesznek, ezért mondják meghatározottságoknak. És mit tesznek meghatározottá? A formát, hogy az „forma” legyen¹⁶, az érzetet, hogy az „érzet” legyen, az észlelést, hogy az „észlelés” legyen, a tudatot, hogy az „tudat” legyen...
- Szerzetesek, miért mondjátok tudatnak (*vidnyána*)? Mert tud¹⁷, ezért mondják tudatnak. És mit tud? Hogy savanyú, keserű, csípős, édes, fanyar, nem fanyar, sós, sótlan...^{xv}

Ez a részlet több ponton is érdekes számunkra. A *rúpa* egyértelműen a testre utal. A *védaná* csak az érzetek minősítését jelenti itt (jóleső, stb.), de szó sem esik érzékelésről. A *szandnyá* esetén csak a látásérvék tapasztalata jelenik meg, amit értelmezhetünk úgy, hogy példaként csak az egyik érzéket hozta fel, másfelől azonban tekinthetjük nem véletlennek is: a látásérvék előtérbe kerülése máshol is tetten érhető, gondoljunk csak arra, hogy a *rúpa* a látásérvék érzéktárgya, s mivel ez azonos a testre használt kifejezéssel, könnyen összekeveredhetett a kettő, s ez a tévedés keveredést okozhatott a *szkandhák* között is. Hasonlóképp tévedésnek tűnhet az ízek példaként felhozása a *vidnyánánál*, ugyanis semmi nem indokolja, hogy csak az ízlelésről legyen szó itt. De ha megengedőbbek vagyunk, akkor a felsorolás végén szereplő ellentétpárt (sós-sótlan) tekinthetjük lényeges információnak, azaz hogy a *vidnyána* a dolgok megkülönböztetésére is szolgál.

Hogy még teljesebb legyen a bizonytalanság, álljon itt egy, a bizonytalanságot is szentesítő passzus (MN 43.):

Mit tud? Hogy jóleső, hogy fájdalmas, hogy sem nem fájdalmas, sem nem jóleső...

Mit érez? Jólesőt, fájdalmasat, sem nem fájdalmasat, sem nem jólesőt...

Mit fog fel? Kéket, sárgát, pirosat, fehéret...

A tudat (*vidnyána*), az érzet (*védaná*), a felfogás (*szandnyá*)– ezek a jelenségek együtt járnak, nem különülnek el. Nem lehet ezeket egymástól elválasztani, nem lehet elkülönítésükkel a különbözőségeket meghatározni.^{xvi}

Látható, hogy *vidnyána-védaná-szandnyá* hármasságáról van szó, amikről azt állítja, hogy bár különböző dolgok, nem könnyű őket megkülönböztetni. Itt is tetten érhető az a küzdelem, ahogy a korabeli szerkesztők megpróbálják megérteni és összekapcsolni a fogalmakat. A *védaná* és a *szandnyá* a már jól ismert szerepben tűnik fel, a *vidnyána* azonban láthatólag itt is bizonytalanul foglal helyet a listában, hiszen meglepő módon ugyanazt a funkciót rendeli hozzá a szöveg, mint az érzethez.

Egy pillanatra időzzünk el a *szanszkára* kifejezésen is. Korábban láttuk, hogy a *csétaná* (szándék) vagy *szancsétaná* kifejezéseket mintegy szinonimaként használta a szöveg. Az előbbi idézet (SN 22.079) – szokatlan módon – definíció-szerűen próbálta meghatározni a kifejezést: „És mit tesznek meghatározottá? A formát, hogy az „forma” legyen...”, amiben talán az fejeződik ki, hogy a *szanszkárák* teszik a tapasztalatot olyan egészé, amiben benne vannak például a múltbéli tapasztalatok is. Hasonló értelemű magyarázat olvasható itt is (MN 44.), azzal az érdekességgel, hogy a *védaná* és a *szandnyá* úgy szerepel, mint tudatbeli *szanszkára*.

Három *szanszkára* van: testi, beszédbeli, tudatbeli...

A **testi** a ki- és belégzés, mert ez a két jelenség a testhez van kötve. A **beszédbeli** az elemzés és fontolgatás, mivel az, amit korábban elemzett és fontolgatott az ember, az a beszédben tör elő.

¹⁵ Szójáték: „ruppati” (gyötörve van) – „rúpa”. Valószínűleg téves etimológia, csak hasonló hangzásúak.

¹⁶ szószerint: a forma-ság-ért, érzet-ség végett, stb.

¹⁷ „vijānāti” megkülönböztet, ezáltal ismer meg, ismer fel, ért meg, tud meg

A **tudatbeli** az érzet (*védaná*) és az öntudat (*szandnyá*), mert e két jelenség a tudathoz van kötve.^{xvii}

Van egy rendkívül érdekes szutta, a *Poṭṭhapāda-sutta* (DN 9.), amiben egy *Poṭṭhapāda* nevű vándor faggatja a Buddhát arról, hogy miképpen jön létre és szűnik meg az emberben a *szandnyá*. A szövegből kiderül, hogy ez alatt valami olyasmit kell érteni, hogy az ember észlel-e valamit, érzékel-e vagy sem, eszméleténél van-e vagy sem, öntudatánál van-e vagy sem, összességében tehát azt, hogy milyen öntudati állapotban van. Úgy tűnik, itt nem pusztán véletlenszerű eszméletvesztésről és magához térésről van szó, hanem minden bizonnyal bizonyos meditációs technikák által elért megváltozott, egyre finomodó tudatállapotokról, amikben valamilyen módon és mértékben megváltozik és megszűnik az érzékelés. Az öntudat ilyen megváltozásával, megszűnésével kapcsolatban négy teóriát nevez meg. Az első szerint véletlenszerűen jön el és távozik, a második szerint ez a *szandnyá* maga az ember szubsztanciája, lelke (*átman*), ami hol előlép, hol alászáll, a harmadik szerint varázshatalommal rendelkező bráhmanák húzzák fel és le, a negyedik szerint pedig istenségek teszik ugyanezt.

A probléma a *szandnyá* kifejezés értelmezésével van. Az alábbi szövegrészlettel épp azt szeretnénk bemutatni, hogy a kifejezés mennyire összetett. Úgy tűnik, arról van szó, hogy amíg az ember érzékel, észlel, felfogja az érzékeleteit, addig van tudatánál, még akkor is, amikor egyre finomodó dolgokat észlel. Az aktuális öntudati állapot és az érzékelés, észlelés, felfogás egymástól elválaszthatatlannak tűnik. Az is nagyon fontos, hogy a szövegben szereplő *szandnyá*ról egyes korabeli filozófusok úgy vélekedtek, hogy az maga az ember szubsztanciája (*átman*), tehát *szandnyán* valamiféle egy dolognak tekinthető jelenséget értettek. A *szandnyá* öntudat-szerű jellemzőnek értelmezését erősíti az is, hogy a leírt meditációs állapotok utolsó fázisát a szöveg azzal jellemzi, hogy akkor az ember már csak önmagát észleli. Az énség (*ahankára*) fogalma fontos helyet foglal el például az igen ősi eredetű *szánkha* filozófiában, Buddhánál azonban nyoma sincs. Ennek oka éppen az lehet, hogy a Buddha kerülni akart minden olyan fogalmat, ami az énség valós dolog jellegét erősíthette, de előtérbe hozott egy olyan fogalmat (*szandnyá*), amelyben noha megjelenik az én képzele, de határai bizonytalanok.

... amikor azok a bráhmanák azt mondják, hogy ok és feltétel nélkül jön létre és szűnik meg a felfogás (*szandnyá*) az emberben, már az elejétől fogva tévednek. Miért? Merthogy oka és feltétele van annak, amikor a felfogás az emberben létrejön és megszűnik – megismerhető, hogyan jön létre egy felfogás és hogyan szűnik meg egy másik.

Miként ismerhető meg?^{xviii}

Erre a Buddha leír egy hét stádiumból álló mentális folyamatot, aminek a vége a megszűnés (*niródha*), amit más szövegekben az ellobbanás (*nirvána*) kifejezés jelöl. Az első négy szakasz a négy elmélyedés (*dhjána*). Ezen a négy meditációs állapoton áthaladással írta le megvilágosodását a Buddha, többek közt a *Mahāsaccaka-suttá*ban is. Mindkét szövegben a négy elmélyedés után még három stádium következik, mielőtt elérik a megszabadulást. Nézzük meg röviden ezt a hét tudatállapotot:

eltávolodásból eredő, örömtől boldog szubtilis valóság felfogása (*szandnyá*)
szamádhíbból eredő, örömtől boldog szubtilis valóság felfogása
egykedvűségtől boldog szubtilis valóság felfogása
sem nem szevedő, sem nem boldog szubtilis valóság felfogása
a végtelen tér területét jelentő szubtilis valóság felfogása
a végtelen tudat területét jelentő szubtilis valóság felfogása
a dolgok semmi voltának területét jelentő szubtilis valóság felfogása^{xix}

A szöveg gondolatmenetét összefoglalva: megszűnnek a vágyak, majd a gondolatok, a tudat összpontosítottá válik, létrejön egy felülemelkedett, boldog állapot, majd egy szenvedéstől-boldogságérzéstől mentes állapot következik, aztán eltűnik a tárgyiség és testiség képzele is, amiből a végtelenség érzése keletkezik. A folyamat végén egy „nincs semmi” állapot áll be. És ekkor mi történik?

Ekkor a szerezetes önmagát fogja fel (*szandnyá*), a felfogása (*szandnyá*) csúcspontját érinti, hol innen oda, hol onnan ide, egymást követően. A felfogás csúcspontján ezt gondolja: „ha gondolkodom, az a rosszabb, ha nem gondolkodom, az a jobb. Ha gondolkodnék, illetve cselekednék, akkor egyrészt megszűnne ezen [szubtilis valóságok] felfogása (*szandnyá*), másrészt más, durva [dolgok] felfogása (*szandnyá*) jönne létre. Nem fogok hát gondolkodni, illetve cselekedni.” Így is tett, s mivel nem gondolkodott, illetve nem cselekedett, ugyanúgy

megszűnt a [szubtilis valóságok] felfogása, de más, durva [dolgok] felfogása (*szandnyá*) nem jött létre. A megszűnés [pillanatában] maradt. Ez az, amikor az ember eggyé válik azzal a tudatosságával, melyben a dolgok egymást követő felfogása megszűnik.^{xx}

Most vissza kell térnünk egy már korábban idézett szöveghez (SN 22.56), melyet akkor nem fordítottunk le teljesen. A *rúpa*-ra vonatkozó első rész például ekkép hangzik:

A négy elem és a négy elemen alapuló *rúpa*. Ezt nevezik *rúpának*. Táplálék meglétekor létrejön a *rúpa*, táplálék megszűntekor megszűnik a *rúpa*.

Minden egyes *szkandha* meghatározása után a szöveg megadja, hogy milyen feltétel esetén létezik az adott *szkandha*¹⁸. A *rúpa* esetén láttuk, hogy a táplálék a feltétel. A *védaná*, a *szandnyá* és a *szaszkarák* feltétele az érzéktárgy és az érzékszerv érintkezése (*szparsa*)^{xxi}, a tudat feltétele pedig az ún. *námarúpa*, a név és forma^{xxii}. A *szkandhák* ötös felosztása mögött tehát meghúzódni látszik három jól elkülöníthető dolog, melyek valamelyest strukturálják a *szkandhák* ötös felosztását:

- a **táplálék** (étel), amiből a konkrét fizikai test ered,
- az **érintkezés**, azaz az érzéktárgyak és az érzékszervek összakapcsolódása, melyből létrejön az érzet, észlelés, illetve aktivizálódnak és létrejönnek az újabb meghatározottságok,
- a **név és forma**, amiből ered a megismerés, a dolgok megkülönböztetése, az hogy a dolgoknak értelmük van.

E három közül az első elég nyilvánvaló, étel kell a testi léthez. A második, az érintkezés is érthetőnek tűnik, hiszen az érzékelésnek valóban feltétele az a mozzanat, hogy az érzéktárgy és az érzékszerv egymással kapcsolatba kerüljön. A harmadik, a **név és forma** és a tudat viszonya tűnik a leghomályosabbnak, ezért ennek tárgyalására összpontosítunk, és azt várjuk tőle, hogy segítségünkre lesz a tudat (*vidnyána*) megértésében.

A *námarúpa* már a *bráhmanák*ban előfordul, az *upanisadok*ban is néhány helyen, köztük a *Cshándógja-upanisad* nevezetes 6. fejezetében. Ez a fogalom tehát nem buddhista eredetű. Fontos megjegyeznünk, hogy – ellentétben az európai filozófiával – Indiában a forma (*rúpa*) nem az anyag ellentéte, nem jelenti a tárgynak sem körvonalát, sem ideáját. A *náma-rúpa* összetételben a *rúpa* a konkrét, egyedi megjelenést, az anyagit, a testit jelenti, az összes tulajdonságnak (szín, szag, súly, stb.) összességét. A név (*náma*) az adott dolog kategóriájára utal, arra, hogy az a bizonyos tárgy egy korszó, nem pedig valami más. Ha az emberről van szó, akkor a *námarúpa* az emberi individuumot kell, hogy jelentse. A következő idézetben láthatjuk is.

A *Mahānidāna-sutta* (DN 15.)^{xxiii} egy meglehetősen nehezen érthető szöveg. Tartalmaz egy olyan részt, ami leírja a *vidnyána* és a *námarúpa* viszonyát. Előljáróban tisztázni kell, hogy a következő idézetben a *vidnyána* nagyon archaikus értelemben szerepel: a tudatos élet magja, ami születésről születésre vándorol. A Buddha több szuttában is határozatlan fellép a *vidnyána* ilyen szubsztanciális értelmezése ellen¹⁹. A kifejezés értelmezése, újraértelmezése – mint korábban is láttuk – sok fejtörést okozhatott a későbbi kánonszerkesztőknek is. A szövegben szereplő *námarúpa* a konkrét embert, az individuumot jelöli.

A vidnyána a feltétele a név és formának. Ugyanis, Ánanda, ha a *vidnyána* nem hatolna be az anyaméhbe, akkor vajon a név és forma megformálódhatna abban? – Nem, uram.

S ha behatolna, de eltérülne, akkor vajon az evilági léthez a név és forma létrejöhetne? – Nem, uram.

És ha a még zsenge fiúnak vagy lánynak ez a *vidnyánája* megszakadna, akkor vajon a név és forma növekedne, kifejlődne, felnőne?

– Nem, uram.

Ezért hát ez az ok, a forrás. A *vidnyána* az eredete és feltétele a név és formának.

...A név és forma a feltétele a *vidnyánának*. Ugyanis, Ánanda, ha a *vidnyána* nem kapna támaszt a név és formában, akkor vajon a születés, öregség és halál, a szenvedés forrása és eredete a jövőben létrejöhetne? – –

– Nem, uram.

Ezért hát ez az ok, a forrás. A név és forma az eredete és feltétele a *vidnyánának*.

Ennyiben áll, hogy megszületünk, megöregszünk, meghalunk, lebukunk és újraszületünk, ennyiben áll, hogy a [szavak] jelölnek, jelentenek, kifejeznek valamit, hogy megértettjük

¹⁸ Ugyanez olvasható itt: MN 109. (*Mahāpunṇama-sutta*)

¹⁹ *Mahātanhāya-sutta*

egymást, ennyiben áll az értelem birodalma, ennyiben forog a kerék, hogy az evilági lét kibontakozzék: ez a név és forma együtt a *vidnyánával*, egymástól kölcsönös függésben.^{xxiv}

Most nézzük meg, hogy milyen más értelemben értik még a páli kánon szövegei a *námarúpa* kifejezést. A *Dhammapada* egyik verséhez írt kommentárok például a *náma* alatt egybehangzóan a *rúpa* kivételével a négy *szkandhát* értik:

Dhammapada 367: Aki soha, semmilyen „név-formát” nem tekint a sajátjának, s nem szenved attól, ami nem-létező, koldusnak azt hívják az emberek.²⁰

Dhammapada-atthakathā IV.100 ...az érzettel kezdődő négy *szkandha* és a forma-*szkandha*, azaz az öt *szkandha* révén áll össze a név és forma (*námarúpa*)^{xxv}...

Khuddaka-nikāya A név nem más, mint a négy forma nélküli *szkandha*. A forma pedig a négy elem és a négy elemen alapuló forma.^{xxvi}

Ezen a ponton megint elcsíptük, hogyan alakul ki a szakkifejezések labirintusa. Ha az öt *szkandha* az ember részeit jelenti, és a *námarúpa* is utalhat egy emberre, akkor a bennük lévő *rúpa* nyilván azonos, így a *náma* kénytelen a többi négy *szkandha* lenni. Így kapcsolódik össze két teljesen más eredetű elképzelés.

A dolog azonban tovább bonyolódik, a következő jellemző szövegrészlet (SN.12.2.) öt tagból álló listával határozza meg a *náma* fogalmát.

Az érzet (*védaná*), a felfogás (*szandnyá*), a meghatározottságok (*csétaná*), az érintkezés (*szparsa*) és a figyelem (*manaszikára*) – ezt nevezik névnek (*náma*). A négy elem és a négy elemen alapuló forma (*rúpa*) – ezt nevezik formának. Egyfelől a név, másfelől a forma, – ezt nevezik név és formának (*námarúpa*).^{xxvii}

Ebből az öt tagból az első három ismerős (ti. *szkandhák*), az érintkezés (*szparsa*) sem meglepő, hiszen korábban láttuk, hogy az említett három *szkandha* feltételeként határozták meg. De belépett egy újabb elem, a *manaszikára*, melynek szokásos fordítása figyelem, és nem igazán tudunk vele mit kezdeni, ha csak nem azt gondoljuk, hogy a *szkandhák* hiányzó elemét, a *vidnyánát* helyettesíti.

Végezetül álljon itt egy részlet megint a *Mahānidāna-suttából* (DN 15.),²¹ amelyben a *námarúpa* a feltétele az érintkezésnek. Korábban láttuk, hogy a komplex érzéki tapasztalatnak (*védaná-szandnyá-szanszkára*) előfeltétele volt, hogy az érzéktárgy érintkezzen (*szparsa*) az érzékszervvel. Az alábbi szöveg azt állítja, hogy ennek az érintkezésnek pedig a *námarúpa* a feltétele, pont úgy, mint ahogy a tudatnak is. A szöveg azért érdekes, mert, noha meglehetősen ismeretelméleti jellegű, benne a *námarúpa* ismét a régebbi jelentésében áll, tehát a név a kategória, a *rúpa* pedig az egyedi megjelenés. Megértéséhez annyit kell tudni, hogy az érintkezést, azaz az érzékszerv és az érzéktárgy kapcsolatát két párhuzamosan zajló folyamattal írja le. Fogalmi érintkezés az, amivel az érintkezés során a tárgy megnevezését, fogalmát fogjuk fel (*adhivacsana-szandnyá*), visszaütő érintkezés pedig az, amivel a tárgyat anyagi mivoltában fogjuk fel (*patigha-szandnyá*), – a tárgy mintegy visszaüt az érzékszervnek.

...az érintkezés feltétele a név és forma. Ánanda, ha a név az, amit megismerünk az alak, minőség, jellegzetesség és rámutatás révén, akkor ezek hiányában létrejöhet-e – a *rúpa*hoz tartozó – fogalmi érintkezés?

– Nem, uram.

Ánanda, ha a *rúpa* az, amit megismerünk az alak, minőség, jellegzetesség és rámutatás révén, akkor ezek hiányában létrejöhet-e – a *név*hez tartozó – visszaütő érintkezés?

– Nem, uram.

²⁰ Fórizs László fordítása. (367) „Sabbaso nāmarūpasimim, yassa natthi mamāyitaṃ; Asatā ca na socatī, sa ve “bhikkhū” ti vuccatī.”

²¹ A szutta a függő keletkezésnek (*pratitija-szmutpáda*) nevezett, 12 tagból (*nidāna*) álló tanítással foglalkozik (*avidjá, szanszkárák, vidnyána, námarúpa, sadájatana, szparsa, védaná, trisná, upádána, bhava, dzsáti, dzsará-marana*). Ebben a megismerés áll előbb, ez a rá következő név és formának a feltétele. Ezzel a tanítással, noha gyakran lehet vele találkozni, egyelőre nem foglalkozunk, pedig előfordulhat, hogy ez is a kánonszerkesztők munkájának az eredménye.

Ánanda, ha a név is és a *rúpa* is az, amit megismerünk az alak, minőség, jellegzetesség és rámutatás révén, akkor ezek hiányában létrejöhet-e – a *rúpa*hoz tartozó – fogalmi érintkezés, vagy – a *név*hez tartozó – visszaütő érintkezés?

– Nem, uram.

Ánanda, ha a név és forma az, amit megismerünk az alak, minőség, jellegzetesség és rámutatás révén, akkor ezek hiányában létrejöhet-e érintkezés?

– Nem, uram.^{xxviii}

Visszatérve a *vidnyána*hoz, látjuk, hogy ennek a fogalomnak meglehetősen sokféle használata van. Minden esetben az ember értelmi képességeire utal, arra, ahogy a dolgok értelemmel bíró jelenségek lesznek az emberben. Noha egyes dolgoknak is lehet értelmük, az ember az egész tapasztalatát értelmesnek éli meg a tudata keretében. Ám ez a tudat megint csak nem valami állandó dolog. Az alábbi részletben (SN 12.61.) a *vidnyána* szinonimája a *csitta* (tudat) kifejezésnek és az elmének (*manasz*) is.

Szerzetesek, amit *csittának*, *manasz*nak vagy *vidnyánának* neveznek, az más amikor létrejön, és más, amikor megszűnik, legyen akár nappal akár éjszaka. Mint a majom, aki hegyoldalon az erdőben úgy jár, hogy megragad egy ágat, aztán azt elengedve megragad egy másikat, aztán azt elengedve megragadja a következőt.^{xxix}

Látható, hogy az emberi psziché működését leíró fogalmak korántsem egyértelműek a buddhizmusban sem, és bár érdemes megkíséríteni a fogalmak precízebb elhatárolását, még a kulcsfogalmak esetén is arra kell számítani, hogy jelentésük a szövegek különböző rétegeiben eltérően alakul: összerosódnak (*vidnyána=csitta=manasz*), vagy éppen sajátos jelentést kap (*manasz*=hatodik érzékszerv).

Korábban már megállapítottuk, hogy a *rúpa-szkandha* alatt eredetileg a testet kell érteni, és nem véletlen, hogy miért az eredetileg formát jelentő szó jelöli. Amikor a szövegek ténylegesen a testről, mint fizikai jelenségről szólnak, akkor inkább a *kája* (test) kifejezést használják. Ilyenkor a következő szempontok mindig előkerülnek: szenvedéstermészetű, nem állandó (pusztuló), nem birtokolható. Ezt illusztrálja az alábbi két idézet (MN 74; SN 12.37.):

Nos Aggivesszana, ezt a testet, melynek a négy elem által meghatározott formája van, anyától és apától származik, csak egy rizsből és aludttejből álló halom, amit folyton [kenőcsökkel] kell kenegetni, [a szennyet] le kell róla dörzsölni, ami széthullásra és pusztulásra ítélt, ilyenek kell látnod: mülékony, szenvedő, maga a betegség, fekély, fullánk, bűn, kórság és romlás, idegen, üres és lélektelen. Aki ilyenek látja, annak számára a test iránti vágy és vonzalom, a testtel való azonosulás megszűnik.^{xxx}

Ez a test nem a tied, sem másoké. Korábbi tettek [következménye], összetett, rád kényszerített: elszenvedned és megtapasztalnod kell.^{xxxi}

Azt is olvashatjuk, hogy a test a négy elemből (*mahábhúta*) áll, ezek: föld (*prithivī*), víz (*ápasz*), hő vagy tűz (*tédzsasz*), szél (*váju*). De gyakran kiegészül a sor egy ötödik elemmel is, ez a tér (*ákása*). A következő szuttarészlet (MN 62.) megmutatja, hogy az elemek milyen viszonyban vannak a test részeivel, egyes funkcióival. A szutta különben azt fejtegeti, hogyan lehet eredményes a ki- és belégzés tudatosításával végzett meditáció. A Buddhánál azonban az ilyen „természettudományosnak” tűnő fejtegetések leginkább csak azt szolgálják, hogy elmondhassa, a test is változó, nem állandó, és ez sem tekinthető az ember szubsztanciális alapjának (*átman*).

[Ráhula, melyik a föld elem?] Minden olyan belső és saját²², ami durva, szilárd szerkezetű és anyagi, azaz: haj, szőr, köröm, fog, bőr, hús, ín, csont, csontvelő, vese, szív, máj, mellhártya, lép, vastagbél, vékonybél, gyomor, ürülék, illetve minden más belső és saját, ami durva, szilárd szerkezetű és anyagi. Ez a belső föld elem. A belső föld elem és a külső föld elem is föld elem csupán. Erre a valóságnak megfelelően, helyes megértéssel így kell tekinteni: „ez

²² belső (*adhj-átma*), saját (*pratj-átma*) az emberi testen belüli, szemben a külső födelemekkel

nem az enyém, én nem vagyok ez, ez nem az én *átmanom!*” Aki így tesz, az kiábrándul a föld elemből, tudatát megtisztítja a föld elemtől.

Ráhula, melyik a víz elem? A víz elem lehet belső és külső. Ráhula, melyik a belső víz elem? Minden olyan belső és saját, ami víz, nedves és anyagi, azaz: epe, nyálka, genny, vér, veríték, hár, könny, zsír, nyál, takony, ízületi folyadék, vizelet, illetve minden más belső és saját, ami víz, nedves és anyagi. Ez a belső víz elem. A belső víz elem és a külső víz elem is, víz elem csupán. Erre a valóságnak megfelelően, helyes megértéssel így kell tekinteni: „ez nem az enyém, én nem vagyok ez, ez nem az én *átmanom!*” Aki így tesz, az kiábrándul a víz elemből, tudatát megtisztítja a víz elemtől.

Ráhula, melyik a tűz elem? A tűz elem lehet belső és külső. Ráhula, melyik a belső tűz elem? Minden olyan belső és saját, ami tűz, tüzes és anyagi, azaz: ami melegít, öregít, fogyaszt; ami révén a megevett, a megivott, a megrágott és a megkóstolt megfelelően megemésztődik, illetve minden más belső és saját, ami tűz, tüzes és anyagi. Ez a belső tűz elem. A belső tűz elem és a külső tűz elem is, tűz elem csupán. Erre a valóságnak megfelelően, helyes megértéssel így kell tekinteni: „ez nem az enyém, én nem vagyok ez, ez nem az én *átmanom!*” Aki így tesz, az kiábrándul a tűz elemből, tudatát megtisztítja a tűz elemtől.

Ráhula, melyik a szél elem? A szél elem lehet belső és külső. Ráhula, melyik a belső szél elem? Minden olyan belső és saját, ami szél, szeles és anyagi, azaz: felfelé áramló szél, lefelé áramló szél, a gyomorban lévő szél, a hasban lévő szél, minden tagot átjáró szél, a belégzés és kilégzés, illetve minden más belső és saját, ami szél, szeles és anyagi. Ez a belső szél elem. A belső szél elem és a külső szél elem is, szél elem csupán. Erre a valóságnak megfelelően, helyes megértéssel így kell tekinteni: „ez nem az enyém, én nem vagyok ez, ez nem az én *átmanom!*” Aki így tesz, az kiábrándul a szél elemből, tudatát megtisztítja a szél elemtől.

Ráhula, melyik a tér elem? A tér elem lehet belső és külső. Ráhula, melyik a belső tér elem? Minden olyan belső és saját, ami tér, térbeli és anyagi, azaz: füljárat, orrjárat, szájnyílás; ahol a megevett, a megivott, a megrágott és a megkóstolt lenyelődik, tartózkodik, és alul távozik, illetve minden más belső és saját, ami tér, térbeli és anyagi, hely, üreges, lyuk, lyukas, hústól és vértől nem érintett. Ez a belső tér elem. A belső tér elem és a külső tér elem is, tér elem csupán. Erre a valóságnak megfelelően, helyes megértéssel így kell tekinteni: „ez nem az enyém, én nem vagyok ez, ez nem az én *átmanom!*” Aki így tesz, az kiábrándul a tér elemből, tudatát megtisztítja a tér elemtől.^{xxxii}

Az ind vallási-filozófiai rendszerekben gyakran kap szerepet valamilyen lélek-szerű princípium (*átman*, *purusa*, *dzsiva*), míg a buddhizmusban nem²³. A *szánkhja* filozófusai szerint a lelkek (*purusa*) és az anyagi világ (*prakriti*) két ellentétes dolog. A dzsainák számára a lélek (*dzsiva*) örök szubsztancia. Az *upanisadok*, illetve később a *védánta* filozófusai szerint pedig a világ esszenciája (*brahman*) azonos az ember esszenciájával (*átman*), mely alatt örök és nem változó szubsztanciát kell érteni. A Buddha azonban tagadja az ilyen örök és nem változó szubsztancia (*átman*) létét, illetve lényegében azt állítja, hogy a *szkandhák* egyike sem *átman*, és az összességük sem az. Ez a buddhai *anátman* (szó szerint: nem-*átman*) tanítás lényege. A test mellett persze számba vesz olyan jelenségeket, amelyeket klasszikusan mi a léleknek, vagyis inkább a lélek funkcióinak tartunk, de ezeket nem tekinti *átmannak*.

A következő jellemző szövegrészlet (SN.22.59) ezt az *anátman* (szó szerint: nem-*átman*) tanítást mutatja be. Az *átmant* azzal a tulajdonságával határozza meg, hogy nincs kitéve betegségeknek, ami az örök és változatlan lét szinonimája, s mint ilyen, az *upanisadok* örök és változatlan lélekprincípiumára utal.

Szerzetesek, a test (*rúpa*) nem *átman*. Ha *átman* volna, akkor nem volna kitéve a betegségeknek, és lehetséges volna ilyet mondani: „ilyen legyen a testem, ne olyan!” De mivel a test nem *átman*, ezért ki van téve a betegségeknek, és nem lehetséges ilyet mondani: „ilyen legyen a testem, ne olyan!”^{xxxiii}

Ezután a szöveg még négyszer megismétlődik a többi *szkandhával*. Ezzel kizárja, hogy a *szkandhák* közt megbújják az *átman*, illetve hogy bármelyikük *átman* volna.

²³ Ez alól némiképp kivételnek tekinthető a *puđgala-vádin* irányzat (szanszkrit: *puđgala*, páli: *puggala* „személy”). Náluk a *puđgala* egy lélek-szerű valós létező, ami biztosítja a az újrászületések közötti folytonosságot.

Visszatérve kiinduló gondolatmenetünkhöz: a kánon szerkesztőinek minden igyekezete ellenére még a kulcsfogalmak esetén is bizonytalanság tapasztalható. Megpróbáltunk rávilágítani arra, hogy az alapfogalmakat is kritikával kell kezelnünk, és igyekeznünk kell a filológia eszközeit is segítségül véve tisztázni, mi lehetett a Buddha eredeti mondandója. A *szkandhák* körüli bizonytalanságnak több jelét is megfigyelhettük. Egyrészt láttuk, hogy az ötödik tag (*vidnyána*) megnevezése bizonytalan, a szokásos terminus (*vidnyána*) jelentése is meglehetősen szerteágazó. A *rúpa* (test) esetén úgy tűnik, a látásérzék tárgyával való egyező szóhasználat hozzájárult ahhoz, hogy a *szkandhák*at az érzéki tapasztalat leírásaként értelmezzék. A *vedaná-szandnyá* kifejezések esetén az érzéki tapasztalásban betöltött szerepük megítélésében vannak lényegi eltérések. A *szanszkárák* esetén pedig láttuk, hogy bár ez egy sokféle jelenséget hordozó kifejezés, az egyes szövegek gyakran csak szűken vett értelemben használják (például: szándék). Mindez arra utalhat, hogy a Buddha nem tökéletesen kidolgozott rendszert adott át a tanítványoknak, azaz nem pontokba szedett tételeket, fogalmak listáit, elemző kifejtéseket, hanem inkább történetekbe, tanítóbeszédbe ágyazott, saját tapasztalatain alapuló tanítások sorát. A jelenlegi formájában a *szkandhák* tana is minden bizonnyal erősen magán viseli az utókor rendszerező tevékenységének nyomait.

A szövegben előforduló szakkifejezések magyaros és tudományos átírásban, valamint a cikkben használt magyar megfelelőik (ha van):

<i>abhidharma</i>	<i>abhidharma</i>	<i>abhidharma</i>
<i>ahankára</i>	<i>ahamkāra</i>	<i>énség</i>
<i>anátman</i>	<i>anātman</i>	<i>anátman, nem-átman</i>
<i>ájatana</i>	<i>āyatana</i>	<i>terület (érzékterület)</i>
<i>ákása</i>	<i>ākāśa</i>	<i>tér</i>
<i>ápasz</i>	<i>āpas</i>	<i>víz</i>
<i>átman</i>	<i>ātman</i>	<i>átman</i>
<i>csétaná</i>	<i>cetanā</i>	<i>szándék, késztetés</i>
<i>csétasz</i>	<i>cetas</i>	<i>tudat</i>
<i>csitta</i>	<i>citta</i>	<i>tudat</i>
<i>dharma</i>	<i>dharma</i>	<i>dharma</i>
<i>dhjána</i>	<i>dhyāna</i>	<i>elmélyedés</i>
<i>dzsiva</i>	<i>jīva</i>	<i>lélek</i>
<i>karma</i>	<i>karma</i>	<i>karma</i>
<i>kája</i>	<i>kāya</i>	<i>test</i>
<i>mahābhūta</i>	<i>mahābhūta</i>	<i>elem (föld, tűz, stb.)</i>
<i>mahájána</i>	<i>mahāyāna</i>	<i>mahájána</i>
<i>manasz</i>	<i>manas</i>	<i>elme</i>
<i>manaszikára</i>	<i>manasikāra</i>	<i>figyelem</i>
<i>nāma</i>	<i>nāma</i>	<i>név</i>
<i>nāmarūpa</i>	<i>nāmarūpa</i>	<i>név és forma</i>
<i>niródha</i>	<i>nirodha</i>	<i>megszűnés</i>
<i>nirvána</i>	<i>nirvāna</i>	<i>ellobbanás</i>
<i>purusa</i>	<i>puruṣa</i>	<i>purusa; lélek</i>
<i>prakriti</i>	<i>prakṛti</i>	<i>természet</i>
<i>pratitja-szamutpáda</i>	<i>pratītya-samutpāda</i>	<i>függő keletkezés</i>
<i>prithivī</i>	<i>pṛthivī</i>	<i>föld</i>
<i>rúpa</i>	<i>rūpa</i>	<i>forma; test</i>
<i>szamādhi</i>	<i>samādhi</i>	<i>szamádhi</i>
<i>szancsétaná</i>	<i>saṃcetanā</i>	<i>szándék, késztetés</i>
<i>szandnyá</i>	<i>saṃjñā</i>	<i>észlelés; felfogás</i>
<i>szanszkárák</i>	<i>saṃskārāḥ</i>	<i>késztetések; meghatározottságok</i>
<i>szánkhja</i>	<i>sāṃkhya</i>	<i>szánkhja</i>
<i>szkandha</i>	<i>skandha</i>	<i>szkandha</i>
<i>szparsa</i>	<i>sparśa</i>	<i>érintkezés</i>
<i>tédzsasz</i>	<i>tejas</i>	<i>hő/tűz</i>
<i>vāju</i>	<i>vāyu</i>	<i>szél</i>
<i>vedaná</i>	<i>vedanā</i>	<i>érzet</i>
<i>vidnyána</i>	<i>viññāna</i>	<i>tudatosság; tudat</i>

¹ Mahāvagga I.6. Atha kho bhagavato etadahosi— “kassa nu kho ahaṃ paṭhamam dhammam deseyyam? Ko imaṃ dhammam khippameva ājānissatī”ti? Atha kho bhagavato etadahosi— “bahukārā kho me pañcavaggiyā bhikkhū, ye maṃ padhānapahitattam upaṭṭhahimsu... – Vinaya, Mahāvaggapāḷi, Mahākhandhaka, I.6 Pañcavaggiyakathā

ⁱⁱ Mahāvagga I.6. Vekerdi József fordítása. “Dveme, bhikkhave, antā pabbajitena na sevittabbā. Katame dve? Yo cāya ṃ kāmesu kāmasukhallikānuyogo hīno gammo pothujjaniko anariyo anattasā mhitto, yo cāyaṃ attakilamathānuyogo dukkho anariyo anattasā mhitto. Ete kho, bhikkhave, ubho ante anupagamma majjhimā pa tipadā tathāgatena abhisambuddhā cakkhukaraṇī ṇāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvattati.

Katamā ca sā, bhikkhave, majjhimā pa tipadā tathāgatena abhisambuddhā, cakkhukaraṇī ṇāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvattati? Ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo, seyyathidaṃ— sammādiṭṭhi, sammāsaṅkappo, sammāvācā, sammākammanto, sammāājīvo, sammāvāyāmo, sammāsati, sammāsamādhi. Ayaṃ kho sā, bhikkhave, majjhimā paṭipadā tathāgatena abhisambuddhā, cakkhukaraṇī ṇāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvattati.

Idam kho pana, bhikkhave, dukkhaṃ ariyasaccaṃ. Jātipi dukkhā, jarāpi dukkhā, byādhipi dukkho, maraṇampi dukkhaṃ, appiyehi sampayogo dukkho, piyehi vippayogo dukkho, yampicchaṃ na labhati tampi dukkhaṃ. Saṃkhittena, pañcupādānakkhandhā dukkhā.

Idam kho pana, bhikkhave, dukkhasamudayaṃ ariyasaccaṃ— yāyaṃ taṇhā ponobbhavikā nandirāgasahagatā tatratrabhinandinī, seyyathidaṃ— kāmatanḥā, bhavatanḥā, vibhavatanḥā.

Idam kho pana, bhikkhave, dukkhanirodhaṃ ariyasaccaṃ— yo tassāyeva taṇhāya asesavirāganirodho, cāgo, paṭinissaggo, mutti, anālayo. Idam kho pana, bhikkhave, dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccaṃ— ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo, seyyathidaṃ— sammādiṭṭhi, sammāsaṅkappo, sammāvācā, sammākammanto, sammāājīvo, sammāvāyāmo, sammāsati, sammāsamādhi.

ⁱⁱⁱ MN I. 426. Sassato loko, ... asassato loko, ... antavā loko, ... anantavā loko, ... taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ, ... aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ, ... hoti tathāgato paraṃ maraṇā, ... na hoti tathāgato paraṃ maraṇā, ... hoti ca na ca hoti tathāgato paraṃ maraṇā, ... neva hoti na na hoti tathāgato paraṃ maraṇā

^{iv} Kenāyaṃ pakato satto kuvam2 sattassa kārako, Kuvam satto samuppanno kuvam satto nirujjhaṭṭi.

^v SN 10.; SN1.5.1.10. Vajirāsuttam. Kinnu sattoti paccesi māra diṭṭhigatannu te, Suddhasaṅkhārapuñjōyaṃ nayidha sattūpalabbhati.

Yathā hi aṅgasambhārā hoti saddo rato iti, Evaṃ khandhesu santesu hoti sattoti sammuti.

^{vi} Chāndogya-upaniṣad (2.23.1.) trayo dharmā-skandhāḥ: 1. yajño 'dhyayanam dānam 2. tapa eva 3. brahmacāryācāryakulavāsi.

^{vii} SN 22.56. catuññaṅca mahābhūtaṃ upādāya rūpaṃ

^{viii} SN 22.56. Cattāro ca mahābhūta caturmāca malābhūtaṃ ṃ upādāya rūpaṃ. Idam vuccati, bhikkhave, rūpaṃ. Āhārasamudayā rūpasamudayo; āhāranirodhā rūpanirodho.

^{ix} SN 22.56. Chayime, bhikkhave, vedanākāyā — cakkhusamphassajā vedanā, sotāsamphassajā vedanā, ghānasamphassajā vedanā, jivhāsamphassajā vedanā, kāyasamphassajā vedanā, manosamphassajā vedanā. Ayaṃ vuccati, bhikkhave, vedanā. Phassasamudayā vedanāsamudayo; phassanirodhā vedanānirodho.

^x SN 22.56. Chayime, bhikkhave, saññākāyā — rūpasāññā, saddasaññā, gandhasāññā, rasasaññā, phoṭṭhabbasāññā, dhammasāññā. Ayaṃ vuccati, bhikkhave, saññā. Phassasamudayā saññāsamudayo; phassanirodhā saññānirodho.

^{xi} SN 22.56. Chayime, bhikkhave, cetanākāyā — rūpasāññetanā, saddasaññetanā, gandhasāññetanā, rasasaññetanā, phoṭṭhabbasāññetanā, dhammasāññetanā. Ime vuccanti, bhikkhave, saññā. Phassasamudayā saññāsamudayo; phassanirodhā saññānirodho.

^{xii} SN 22.56. Chayime, bhikkhave, viññākāyā — cakkhuvīññāṇaṃ, sotavīññāṇaṃ, ghānavīññāṇaṃ, jivhāvīññāṇaṃ, kāyavīññāṇaṃ, manovīññāṇaṃ. Idam vuccati, bhikkhave, viññāṇaṃ. Nāmarūpasamudayā viññāṇasamudayo; nāmarūpanirodhā viññāṇanirodho.

^{xiii} Ugyanerről a MN 38., Mahātanhāsāṅkhasuttam: A megismerés kizárólag arról a feltételről kapja a nevét, amitől függően keletkezik. A megismerés, ami a szemtől mint feltételtől függően formában testesül meg, az a szem általi megismerés; a megismerés, ami a fültől mint feltételtől függően hangban testesül meg, az a fül általi megismerés; a megismerés, ami az orrtól mint feltételtől függően szagban testesül meg, az az orr általi megismerés; a megismerés, ami a nyelvtől mint feltételtől függően ízben testesül meg, az a nyelv általi megismerés; a megismerés, ami a testtől mint feltételtől függően a tapintásban testesül meg, az a test általi megismerés; a megismerés, ami az elmétől mint feltételtől függően jelenségeken/dharmában testesül meg, az az elme általi megismerés.

^{xiv} MN 1.3.2. Sutavā ca kho bhikkhave ariyasāvako ariyānaṃ dassāvī ariyadharmassa kovido ariyadhamme suvinīto, sappurisānaṃ dassāvī sappurisadhammassa kovido sappurisadhamme suvinīto - Rūpaṃ 'netam mama, nesohamasmī, na meso me attā' ti samanupassati. Vedanaṃ 'netam mama, nesohamasmī, na meso attā' ti samanupassati. Saññam 'netam mama, nesohamasmī, na meso attā' ti samanupassati. Saññhāre 'netam mama, nesohamasmī, na meso attā' ti samanupassati. Yampidaṃ diṭṭham sutam mutam viññātam pattam pariyesitam anuvaritānaṃ manasā, tampi 'netam mama, nesohamasmī, na meso attā' ti samanupassati. Yampida ṃ diṭṭhiṭṭhānaṃ 'so loko so attā, so pecca bhavissāmi: nicco dhuvo sassato avipari ṇāmadhammo, sassatisamaṃ tatheva ṭhassāmi' ti tampi 'netam mama, nesohamasmī, nameso attā' ti samanupassati.

^{xv} SN 22.79. Kiñca, bhikkhave, rūpaṃ vadetha? Ruppattīti kho, bhikkhave, tasmā 'rūpaṃ' ti vuccati. Kena ruppattī? Sītenapi ruppattī, unhenapi ruppattī, jighacchāyapi ruppattī, pipāsāyapi ruppattī, ḍamsamakasavātātapa sarīsapa samphassenapi ruppattī. Ruppattīti kho, bhikkhave, tasmā 'rūpaṃ' ti vuccati.

Kiñca, bhikkhave, vedanaṃ vadetha? Vedayattīti kho, bhikkhave, tasmā 'vedanā' ti vuccati. Kiñca vedayattī? Sukhampi vedayattī, dukkhampi vedayattī, adukkhamasukhampi vedayattī. Vedayattīti kho, bhikkhave, tasmā 'vedanā' ti vuccati.

Kiñca, bhikkhave, saññaṃ vadetha? Saññānattīti kho, bhikkhave, tasmā 'saññā' ti vuccati. Kiñca saññānattī? Nīlampi saññānattī, pītakampi saññānattī, lohitaṅkampi saññānattī, oḍattampi saññānattī. Saññānattīti kho, bhikkhave, tasmā 'saññā' ti vuccati.

Kiñca, bhikkhave, saññhāre vadetha? Saññhātamabhisāññharontīti kho, bhikkhave, tasmā 'saññhā' ti vuccati. Kiñca saññhātamabhisāññharontī? Rūpaṃ rūpatāya saññhatam abhisāññharontī, vedanaṃ vedanattāya saññhatamabhisāññharontī, saññāṃ saññānattāya saññhatamabhisāññharontī, saññhāre saññhāratāya saññhatamabhisāññharontī, viññāṇaṃ viññāṇattāya saññhatamabhisāññharontī. Saññhātamabhisāññharontīti kho, bhikkhave, tasmā 'saññhā' ti vuccati.

Kiñca, bhikkhave, viññāṇaṃ vadetha? Vijānattīti kho, bhikkhave, tasmā 'viññāṇaṃ' ti vuccati. Kiñca vijānattī? Ambilampi vijānattī, tittakampi vijānattī, kaṭukampi vijānattī, madhurampi vijānattī, khārikampi vijānattī, akhārikampi vijānattī, loṅkampi vijānattī, aloṅkampi vijānattī. Vijānattīti kho, bhikkhave, tasmā 'viññāṇaṃ' ti vuccati.

^{xvi} MN 43. Kiñca vijānattī? Sukhantīpi vijānattī, dukkhantīpi vijānattī, adukkhamasukhantīpi vijānattī. ...

Kiñca vedetī? Sukhampi vedetī, dukkhampi vedetī, adukkhamasukhampi vedetī. ...

Kiñca saññānattī? Nīlakampi saññānattī, pītakampi saññānattī, lohitaṅkampi saññānattī, oḍattampi saññānattī. ...

“Yā cāvuso, vedanā yā caññā yāca viññā ṇaṃ— ime dhammā saṃsaṭṭhā, no visamsaṭṭhā. Na ca labbhā imesaṃ dhammānaṃ vinibbhujitvā vinibbhujitvā nāṇakaraṇaṃ paññāpetuṃ. Yaṃ hāvuso, vedetī taṃ saññānattī, yaṃ saññānattī taṃ vijānattī.

^{xvii} A fordítás kivonat a következő szövegrészletből: MN 44. “Kati panāyye, saññhā” ti?

“Tayome, āvuso visāka, saññhā— kāyasāññhāro, vacsāññhāro, cittasāññhāro” ti.

“Katamo panāyye, kāyasāññhāro, katamo vacsāññhāro, katamo cittasāññhāro” ti?

“Assāpappasā kho, āvuso visāka, kāyasāññhāro, vitakkavicārā vacsāññhāro, saññā ca vedanā ca cittasāññhāro” ti.

“Kasmā panāyye, assāpappasā kāyasāññhāro, kasmā vitakkavicārā vacsāññhāro, kasmā saññā ca vedanā ca cittasāññhāro” ti?

“Assāpappasā kho, āvuso visāka, kāyikā ete dhammā kāyappaṭibaddhā, tasmā assāpappasā kāyasāññhāro. Pubbe kho, āvuso visāka, vitakkavā vicāretvā pacchā vāca ṃ bhindati, tasmā vitakkavicārā vacsāññhāro. Saññā ca vedanā ca cetāsikā ete dhammā cittaṃpaṭibaddhā, tasmā saññā ca vedanā ca cittasāññhāro” ti.

^{xviii} DN 9. Tatra, poṭṭhapāda, ye te samaṇabrāhmaṇā evamaḥamsu— ‘aheṭu appaccayā purisassa saññā uppajjantipi nirujjhantipi’ ti, āditova tesam aparaddham. Taṃ kissa hetu? Saheṭu hi, poṭṭhapāda, sappaccayā purisassa saññā uppajjantipi nirujjhantipi. Sikkhā ekā saññā uppajjati, sikkhā ekā saññā nirujjhanti.

^{xix} DN 9. vivekaja-pīti-sukha-sukhuma-sacca-saññā; samādhija-pīti-sukha-sukhuma-sacca-saññā; upekkhā-sukha-sukhuma-sacca-saññā; adukkham-asukha-sukhuma-sacca-saññā; **ākāyātana** -sukhuma-sacca-saññā; **ññ** vi āṇācāyatana-sukhuma-sacca-saññā; ākiñcaññāyatana-sukhuma-sacca-saññā

^{xx} DN 9. “Yato kho, poṭṭhapāda, bhikkhu idha sakasaññi hoti, so tato amutra tato amutra anupubbena saññagga ṃ phusati. Tassa saññagge ṭhitassa evaṃ hoti— ‘cetayamānassa me pāpiyo, acetayamānassa me seyyo. Ahañceva kho pana ceteyya ṃ, abhisankhareyyaṃ, imā ca me saññā nirujjheyyaṃ, aññā ca oḷārikā saññā uppajjeyyaṃ; yannūnaḥaṃ na ceva ceteyyaṃ na ca abhisankhareyyaṃ’ ti. So na ceva ceteti, na ca abhisankharoti. Tassa acetayato anabhisankharoto tā ceva saññā nirujjhanti, aññā ca oḷārikā saññā na uppajjanti. So nirodham phusati. Evaṃ kho, poṭṭhapāda, anupubbābhisa ṇṇānirodhasampajānasamāpatti hoti.

^{xxi} SN 22.56. phassasamudayā vedanā/saññā/saṅkhāra-samudayo; phassanirodhā vedanā/saññā/saṅkhāra-nirodho

^{xxii} SN 22.56. Nāmarūpasamudayā viññāṇasamudayo; nāmarūpanirodhā viññāṇanirodho.

^{xxiii} DN 15. “Nāmarūpapaccayā phasso’ti iti kho paneta ṃ vuttam. Tadananda imināpetam pariāyena veditabbam yathā nāmarūpapaccayā phasso: yehi ānanda ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddehehi nāmakāyassa paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddehesu asati api nu kho rūpakāye adhivacanasamphasso paññāyethā’ti. “No hetam bhante. ”

“Yehi ānanda ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddehehi rūpakāyassa paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddehesu asati api nu kho nāmakāye pa ṭighasamphasso paññāyethā’?Ti. “No hetam bhante. ”

“Yehi ānanda ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddehehi nāmakāyassa ca rūpakāyassa ca paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddehesu asati api nu kho adhivacanasamphasso vā pa ṭighasamphasso vā paññāyethā’?Ti. “No hetam bhante. ”

“Yehi ānanda ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddehehi nāmarūpassa paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddehesu asati api nu kho phasso paññāyethā’?Ti. “No hetam bhante. ”

“Tasmātihānanda eseva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo phassassa yadidaṃ nāmarūpaṃ.

^{xxiv} DN 15. “... viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ. Viññāṇaṃ ca hi ānanda mātukucchimim na okkamissatha, api nu kho nāmarūpaṃ mātukucchimim samuccisathā’ti”

“No hetam bhante. ”

“Viññāṇaṃ ca hi ānanda mātukucchiṃ okkamitvā vakkamissatha, api nu kho nāmarūpaṃ itthattāya abhinibbattissathā’ti”

“No hetam bhante”.

“Viññāṇaṃ ca hi ānanda daharasseva sato vocchijjissatha kumārakassa vā kumārīkāya vā, api nu kho nāmarūpaṃ vuddhiṃ virūlhiṃ vepullaṃ āpajjissathā’ti”

“No hetam bhante. ”

“Tasmātihānanda eseva hetu etaṃ nidānaṃ. Esa samudayo esa paccayo nāmarūpassa yadidaṃ viññāṇaṃ. ”

“Nāmarūpapaccayā viññānanti iti kho panetaṃ vuttam. Tadananda imināpetam pariāyena veditabbam. Yathā nāmarūpapaccayā viññāṇaṃ: viññāṇaṃ ca hi ānanda nāmarūpe patiṭṭhaṃ na labhissatha, api nu kho āyatim jātijāramaraṇaṃ dukkhasamudaya sambhavo paññāyethā’ti”

“No hetam bhante. ”

“Tasmātihānanda, eseva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo viññāṇassa yadidaṃ nāmarūpaṃ. ”

“Ettāvatā kho ānanda jāyetha vā jīyetha vā mīyetha vā cavetha vā upapajjetha vā, ettāvatā adhivacanapatho, ettāvatā niruttipatho, ettāvatā viññattipatho, ettāvatā paññā avaccaraṃ ettāvatā vattam vattati, itthattam paññāpanāya, yadidaṃ nāmarūpaṃ saha viññāṇena aññamaññapaccayatāya pavattati. ”

^{xxv} DhA IV.100 vedanādānaṃ catunnaṃ rūpakkhandhassa cā ti pa ṇcannaṃ khandhānaṃ vasena pavattaṃ nāmarūpaṃ

^{xxvi} Khuddaka-nikāya, Mahāniddeśapāli 15-16.

Sabbaso nāmarūpasmiṃ yassa natthi mamāyitaṃ,

Asatā ca na socati sa ve loke na jīyati.

Sabbaso nāmarūpasmiṃ yassa natthi mamāyitanti - ‘sabbaso’ti sabbena sabbaṃ sabbathā sabbaṃ asesam nissesam pariādiyanavacanametam ‘sabbaso’ti. Nāmantī cattāro arūpino khandhā; rūpanti cattāro ca mahābhūtā catunnaṃ mahābhūtāna ṃ upādāya rūpaṃ; yassāti arahato khīṇāsavassa; mamāyitanti dve mamattā: taṇhāmamattaṇca dīṭṭhimamattaṇca.

^{xxvii} SN.12.2. Vibhaṅgasutta.

“Katamo ca, bhikkhave, paṭiccasamuppādo? Avijjāpaccayā, bhikkhave, saṅkhārā; saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ; viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ; nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ; saḷāyatanaṃ paccayo; phassapaccayā vedanā; vedanāpaccayā taṇhā; taṇhāpaccayā upādānaṃ; upādānapaccayā bhavo; bhavapaccayā jāti; jātipaccayā jarāmaraṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti. ... Katamaṇca bhikkhave nāmarūpaṃ? Vedanā saññā cetanā phasso manasikāro, idaṃ vuccati nāmaṃ. Cattāro ca mahābhūtā, catunnaṃ ca mahābhūtānaṃ upādāyarūpaṃ, idaṃ vuccati rūpaṃ. Iti idaṇca nāmaṃ, idaṇca rūpaṃ, idaṃ vuccati bhikkhave, nāmarūpaṃ.

^{xxviii} DN 15. yathā nāmarūpapaccayā phasso. Yehi, ānanda, ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddehehi nāmakāyassa paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddehesu asati api nu kho rūpakāye adhivacanasamphasso paññāyethā’ti? “No hetam, bhante”. “Yehi, ānanda, ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddehehi rūpakāyassa paññatti hoti, tesu ākāresu...pe... tesu uddehesu asati api nu kho nāmakāye paṭighasamphasso paññāyethā’ti? “No heta ṃ, bhante”. “Yehi, ānanda, ākārehi...pe... yehi uddehehi nāmakāyassa ca rūpakāyassa ca paññatti hoti, tesu ākāresu...pe... tesu uddehesu asati api nu kho adhivacanasamphasso vā paṭighasamphasso vā paññāyethā’ti? “No hetam, bhante”. “Yehi, ānanda, ākārehi...pe... yehi uddehehi nāmarūpassa paññatti hoti, tesu ākāresu...pe... tesu uddehesu asati api nu kho phasso paññāyethā’ti? “No hetam, bhante”.

^{xxix} SN 12.61. Yaṇca kho etaṃ, bhikkhave, vuccati cittaṃ itipi, mano itipi, viññā ṇaṃ itipi, taṃ rattiyā ca divasassa ca āñadeva uppajjati aññaṃ nirujjhanti. Seyyathāpi, bhikkhave, makkhaṇo araṇṇe pavane caranāno sākhā ṃ gaṇhāti, taṃ muñcivā aññaṃ gaṇhāti, taṃ muñcivā aññaṃ gaṇhāti; evameva kho, bhikkhave, yamidaṃ vuccati cittaṃ itipi, mano itipi, viññā ṇaṃ itipi, taṃ rattiyā ca divasassa ca āñadeva uppajjati aññaṃ nirujjhanti.

^{xxx} MN 74. Ayaṃ kho panaggivessana, kāyo rūpī cātumahābhūtiko mātāpettikasambhavo odanakummāsūpacayo anicc ucchādāna-parimaddana- bhedana- viddhamāna-dhammo, aniccato dukkhato rogato gaṇḍato sallato aghato ābādhatō parato palokato sūññato anat tato samanupassitabbo. Tassimaṃ kāyaṃ aniccato dukkhato rogato gaṇḍato sallato aghato ābādhatō parato palokato anattato samanupassato yo kāyasmim kāyachando kāyasneho kāyanvayatā sā pahīyati.

^{xxxi} SN 12.37. Nāyaṃ, bhikkhave, kāyo tumhākaṃ napi aññesaṃ. Purāṇamidaṃ, bhikkhave, kammaṃ abhisankhataṃ abhisācetaṃ yitaṃ vedaniyaṃ daṭṭhabbam.

^{xxxii} MN62. “Yaṃ kiñci, rāhula, ajjhataṃ paccattaṃ kakkhaḷaṃ kharigataṃ upādinnaṃ, seyyathidaṃ— kesā lomā nakhā dantā taco maṃsaṃ nhāru atṭhi atṭhimiṇjaṃ vakkam hadayaṃ yakanam kilomakam pihakam papphasam antam antagunaṃ udariyaṃ karisaṃ, yaṃ vā panaññampi kiñci ajjhata ṃ paccattaṃ kakkhaḷaṃ kharigataṃ upādinnaṃ— ayaṃ vuccati, rāhula, ajjhantikā pathavīdhātu. Yā ceva kho pana ajjhantikā pathavīdhātu yā ca bhāriyā pathavīdhātu, pathavīdhātūvesā. Taṃ ‘netam mama, nesohamasmī, na meso attā’ti— evametam

yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbaṃ. Evametaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya disvā pathavīdhātuyā nibbindati, pathavīdhātuyā cittaṃ virājeti.

Katamā ca, rāhula, āpodhātu? Āpodhātu siyā ajjhakkā, siyā bāhirā. Katamā ca, rāhula, ajjhakkā āpodhātu? Ya ṃ ajjhataṃ paccattaṃ āpo āpogataṃ upādinnaṃ, seyyathidaṃ— pittaṃ semhaṃ pubbo lohitaṃ sedo medo assu vasā kheḷo siṅghānikā lasikā muttaṃ, yaṃ vā panaññāpi kiñci ajjhata ṃ paccattaṃ āpo āpogataṃ upādinnaṃ— ayaṃ vuccati, rāhula, ajjhakkā āpodhātu. Yā ceva kho pana ajjhakkā āpodhātu yā ca bāhirā āpodhātu āpodhātūresā. Ta ṃ ‘netāṃ mama, nesohamaṃsi, na meso attā’ ti— evametaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbaṃ. Evametaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya disvā āpodhātuyā nibbindati, āpodhātuyā cittaṃ virājeti.

Katamā ca, rāhula, tejodhātu? Tejodhātu siyā ajjhakkā, siyā bāhirā. Katamā ca, rāhula, ajjhakkā tejodhātu? Ya ṃ ajjhataṃ paccattaṃ tejo tejogataṃ upādinnaṃ, seyyathidaṃ— yena ca santappati yena ca jīryati yena ca pariḍayhati yena ca asitapīṭakhāyitasāyitaṃ sammā pariñāmaṃ gacchati, yaṃ vā panaññāpi kiñci ajjhataṃ paccattaṃ tejo tejogataṃ upādinnaṃ— ayaṃ vuccati, rāhula, ajjhakkā tejodhātu. Yā ceva kho pana ajjhakkā tejodhātu yā ca bāhirā tejodhātu tejodhātūresā. Ta ṃ ‘netāṃ mama, nesohamaṃsi, na meso attā’ ti— evametaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbaṃ. Evametaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya disvā tejodhātuyā nibbindati, tejodhātuyā cittaṃ virājeti.

Katamā ca, rāhula, vāyodhātu? Vāyodhātu siyā ajjhakkā, siyā bāhirā. Katamā ca, rāhula, ajjhakkā vāyodhātu? Ya ṃ ajjhataṃ paccattaṃ vāyo vāyogataṃ upādinnaṃ, seyyathidaṃ— uddhaṅgamā vātā, adhogamā vātā, kucchisayā vātā, koṭṭhāsāyā vātā, āngamaṅgānusārīno vātā, assāso passāso itī, yaṃ vā panaññāpi kiñci ajjhataṃ paccattaṃ vāyo vāyogataṃ upādinnaṃ— ayaṃ vuccati, rāhula, ajjhakkā vāyodhātu. Yā ceva kho pana ajjhakkā vāyodhātu yā ca bāhirā vāyodhātu vāyodhātūresā. Ta ṃ ‘netāṃ mama, nesohamaṃsi, na meso attā’ ti— evametaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbaṃ. Evametaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya disvā vāyodhātuyā nibbindati, vāyodhātuyā cittaṃ virājeti.

Katamā ca, rāhula, ākāsadhātu? Ākāsadhātu siyā ajjhakkā, siyā bāhirā. Katamā ca, rāhula, ajjhakkā ākāsadhātu? Ya ṃ ajjhataṃ paccattaṃ ākāsaṃ ākāśagataṃ upādinnaṃ, seyyathidaṃ— kannacchiddaṃ nāsacchiddaṃ mukhadvāraṃ, yena ca asitapīṭakhāyitasāyitaṃ ajjhoharati, yattha ca asitapīṭakhāyitasāyitaṃ santiṭṭhati, yena ca asitapīṭakhāyitasāyitaṃ adhobhāgaṃ nikkhamati, yaṃ vā panaññāpi kiñci ajjhata ṃ paccattaṃ ākāsaṃ ākāśagataṃ, aghaṃ aghagataṃ, vivaraṃ vivaragataṃ, asaṃphuṭṭhaṃ, maṃsalohitehi upādinnaṃ— ayaṃ vuccati, rāhula, ajjhakkā ākāsadhātu. Yā ceva kho pana ajjhakkā ākāsadhātu yā ca bāhirā ākāsadhātu ākāsadhātūresā. Ta ṃ ‘netāṃ mama, nesohamaṃsi, na meso attā’ ti— evametaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbaṃ. Evametaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya disvā ākāsadhātuyā cittaṃ nibbindati, ākāsadhātuyā citta ṃ virājeti.

^{xxxxiii} SN.22.59. Rūpaṃ, bhikkhave, anattā. Rūpaṃca hidaṃ, bhikkhave, attā abhaviṣṣa, nayidaṃ rūpaṃ ābādhāya saṃvatteyya, labbheṭṭha ca rūpe— ‘evaṃ me rūpaṃ hotu, evaṃ me rūpaṃ mā ahoṣī’ ti. Yaṃ ca kho, bhikkhave, rūpaṃ anattā, tasmā rūpaṃ ābādhāya saṃvattati, na ca labbhati rūpe— ‘evaṃ me rūpaṃ hotu, evaṃ me rūpaṃ mā ahoṣī’ ti.