

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Институт философии

Институт востоковедения

АКАДЕМИЯ НАУК ТАДЖИКСКОЙ ССР

Отдел философии

Институт востоковедения

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ  
ФИЛОСОФСКОЙ И ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ  
ЗАРУБЕЖНОГО ВОСТОКА

(Материалы Первого Всесоюзного координационного  
совещания)

Издательство "Дониш"  
Душанбе – 1983

Актуальные вопросы философской и общественной мысли зарубежного Востока. (Материалы Первого Всесоюзного координационного совещания). Душанбе: Дониш, 1983, с. 216.

Сборник охватывает тезисы докладов ученых, выступивших на Всесоюзной научной конференции "Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока" (Душанбе, 1981).

Материалы сборника посвящены анализу философской, общественной и политической мысли средневекового и современного Востока.

Сборник рассчитан на широкий круг читателей, интересующихся проблемами востоковедения.

Редакционная коллегия: М.С.Асимов (председатель), Г.А.Ашуров, К.С.Айни, В.В.Мшвениерадзе, М.Т.Степанянц, М.Султанов, Г.Б.Шаймухамбетова.

Научно-организационную работу по подготовке сборника к изданию осуществляли М.Султанов и Г.Б.Шаймухамбетова

А 0301000000 – 060 без объявл.  
М 502 – 83

© Издательство "Дониш", 1983 г.

## ПРЕДИСЛОВИЕ

В предлагаемый вниманию читателя сборник вошли выступления участников Первого Всесоюзного координационного совещания по актуальным вопросам философской и общественной мысли Востока, которое состоялось осенью 1981 года в г.Душанбе.

Совещание было подготовлено и проведено Институтом философии и Институтом востоковедения АН СССР, Отделом философии и Институтом востоковедения АН Таджикской ССР. В его работе приняли участие специалисты научных учреждений, вузов Москвы и Ленинграда, Узбекистана, Таджикистана, Казахстана, Киргизии, Азербайджана, Латвии и Эстонии. На совещании специалисты обменялись мнениями по широкому кругу проблем, о чем свидетельствует содержание сборника, и единогласно приняли рекомендацию, которая также публикуется.

В настоящее время в советском востоковедении идет интенсивный процесс изучения философии и общественной мысли народов Востока. Этот процесс расширяется и углубляется, что, несомненно, является положительным фактом.

В то же время еще окончательно не выработаны научные понятия и категории, которые строго соответствовали бы действительному положению вещей, имевшему место в реальном историко-философском процессе, а с другой стороны, были бы приняты всеми специалистами, занимающимися восточной философией. Несомненно, это будет достигнуто в ходе дальнейшего изучения ее.

Исходя из этого, редакторы сочли возможным не унифицировать терминологию, которой пользовались участники конференции по традиции, в особенности это касается философии и общественной мысли стран Ближнего и Среднего Востока.

Редколлегия

В.И.Рудой

### К МЕТОДОЛОГИИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ БУДДИЙСКИХ ФИЛОСОФСКИХ ТЕКСТОВ

Среди огромного числа памятников буддийской культуры особое место принадлежит Абхидхарма-питаке, третьему разделу буддийского канонического комплекса. Абхидхарма (на пали Абхидхамма)\* представляет своеобразный компендиум философско-психологических учений раннего буддизма и теоретический источник всех буддийских школ и систем мысли. Хотя Сутта-питака, то есть собрание бесед-наставлений, является лингвистически наиболее доступной частью канона, следует иметь в виду, что она представляет лишь фасад здания буддийской культуры и предназначена для крайне широкой аудитории. В Сутта-питаке мы имеем дело со специфической формой выражения, созданной с целью прагматической точки зрения с тем, чтобы в каждом конкретном случае максимально удовлетворять требованиям конкретной ситуации или конкретной группы слушателей. Поэтому без знания Абхидхармы как концептуальной основы буддизма знакомство только с одними беседами-наставлениями не может не привести к более или менее одностороннему пониманию генезиса и истории развития буддийской культуры.

Изучение и адекватная интерпретация Абхидхармы представляет, однако, ряд серьезных трудностей, так как все ее тексты в высшей степени терминологичны, не говоря уже о том, что в своем большинстве они сохранились только в китайских и тибетских переводах.

Опыт научной буддологии показывает, что проблема понимания абхидхармических текстов – это прежде всего проблема понимания их метаязыка, то есть особого языка описания, представляющего систему ключевых слов (технических терминов), которые имеют инвариантное значение как на языке оригинала, так и в переводах.

---

\* В зависимости от языка источников здесь используются санскритский или палийский варианты написания ключевых слов (терминов).

Исследование Абхидхармы как важнейшего источника по истории буддийской теоретической мысли предполагает поэтому в качестве предварительного и необходимого условия выяснение спектра значений специальных (технических) терминов и установление однозначных санскритско-тибетско-китайских терминологических соответствий. Вопрос о том, передает ли тибетский или китайский термин значение своего индийского эквивалента, зависит в конечном итоге от двух условий: 1) представляет ли перевод ту же самую, формальную систему, что и оригинал, и 2) насколько правильно поняты семантические пучки терминологического инвентаря и определяемая ими структура текста. Если оба эти условия соблюдены, то техническое значение термина оригинала передано полностью и перевод может считаться адекватным.

При сравнительном исследовании терминологии как собственно абхидхармических текстов, так и шастр (трактатов) классической индийской философии основная трудность состоит в том, что вследствие элиминации вопроса об онтологическом первоначале многие базисные понятия буддийской философско-психологической системы рассматриваются как синонимы и легко заменяют друг друга в зависимости от того или иного контекста употребления. Поэтому их определение носит концептуальный характер, вне которого они функционируют только на правах метафоры.

Дополнительные сложности при определении спектра значений технических терминов создаются также высоким полиморфизмом языка описания. Причина этого заключается в том, что словами здесь кодируются целые концепции и зачастую один и тот же термин используется на различных значащих уровнях.

При построении буддологических теорий исследователи часто исходят не из терминов языка оригинала, а из какого-либо слова на собственном языке, которое они считают адекватным переводом оригинального термина, что в конечном итоге приводит к подмене семантического поля одного языка другим и, как следствие этого, к извращению историко-культурного и мировоззренческого контекстов.

Именно это обстоятельство и поставило перед научной буддологией задачу тщательной отработки интерпретирующего аппарата, позволяющего выяснить действительное значение хотя бы основных терминов, обозначающих базисные понятия буддизма.

Нам представляется, что наиболее адекватные результаты дает комплексное применение двух методов - дескриптивного и сравнительного, одинаково необходимых при определении терминологии как санскритских (и палийских) текстов, так и их тибетских и китайских переводов.

Первый метод сводится к отбору и анализу смысловых блоков на протяжении единичного текста и к выделению операциональных определений, которые квалифицируются только самосогласуемостью в пределах данного текста. Этот метод очень хорош на достаточно простых и повторяющихся текстах, но он не слишком продуктивен для

коротких текстов, изобилующих лишь однажды встречающимися терминами. Второй метод является сравнительным - синхронным для более или менее одновременных текстов и диахронным для текстов разных периодов.

Комплексное применение обоих методов позволяет, отвергая буквальную или этимологическую интерпретацию, подойти к монографическому исследованию каждого технического термина на протяжении всей истории его функционирования. При этом максимальное количество контекстов, отобранных с помощью дескриптивного метода, дает возможность очертить точное значение термина и выявить колебания в его коннотациях.

В определенном смысле такая процедура является развитием метода отечественной буддологической школы, но с добавлением весьма существенной коррективы: здесь постоянно принимается во внимание эволюция значения во времени. Та функция, которую технический термин получает спустя несколько столетий, может оказаться очень полезной для уточнения его значения в более ранний период, но только при том непременном условии, что мы рассматриваем эту раннюю форму как предшествующую эволюционную стадию, а не как тождественную тому, чем она стала. Интерпретации, полученные с помощью такой методики, являются конструктами, основанными на экстраполяциях и сравнениях: они опираются на вычленение такого конструктивного инварианта, с помощью которого становится возможным вскрыть пределы исторического развития конкретных идеологических образований. Вместе с тем непрерывное сопоставление каждого термина с его предшествующими и последующими значениями, а также и с теми значениями, которые он имеет на данном синхронном срезе в других системах, обеспечивает гарантии адекватной интерпретации, которая неизмеримо точнее, чем перевод, основанный на знании грамматики и двуязычных словарей.

Ниже я попытаюсь продемонстрировать работу предложенной методики на примере одного из базисных понятий буддийской (и индийской) философии - "объект".

В современных исследованиях по индийской философии большое количество санскритских (или палийских) ключевых слов (терминов) переводятся или интерпретируются как "объект". К их числу относятся прежде всего ключевые слова *ālambana, viśaya* и *vastu*, а также *artha* и *gotara*.

Хотя обычно и осознается, что некоторые из этих терминов обозначают отдельные или, во всяком случае, различные аспекты понятия "объект", в отношении большинства перечисленных терминов существует полнейшая путаница. Так, первые четыре термина считаются синонимичными, в особенности в работах по буддийской философии.

Я попытаюсь показать на основании ряда санскритских и палийских источников, что эти термины совершенно различны, что они ни в коем случае не являются взаимозаменяемыми и что некоторые буд -

ддийские теории и концепции были представлены в пожном свете или же не поняты вообще именно потому, что эти четыре термина рассматривались как синонимы.

Буддийские канонические тексты содержат ряд экспликаций, представляющих большой интерес как с точки зрения общей психологии и психологии измененных состояний сознания, так и с собственно философской точки зрения, включающей эпистемологические и онтологические аспекты проблемы.

Что касается этой второй точки зрения, то в качестве примера достаточно напомнить, что *Ālambanaparīkṣā* Дигнаги рассматривается большинством исследователей как опровержение существования "объекта" в смысле объективной реальности, т.е. реальности, внешней по отношению к сознанию. Если это действительно так, то в таком случае Дигнага отстаивает субъективно-идеалистическую концепцию. Однако до вынесения окончательного (и столь категоричного) суждения по этому поводу было бы весьма полезно попытаться определить, к какому из многочисленных видов "объектов" в буддийской философии относится ключевое слово *ālambana*.

Как уже говорилось, существует множество контекстов, в которых рассматриваются проблемы как "внешних объектов", так и "чувственных объектов", объектов сознания и объектов как значения слова. Когда используется такое разнообразие терминов при общей тенденции индийской рефлексии к предельной экономичности средств выражения, то становится вполне очевидным, что между ними проводится определенное различие. Если, как это вытекает из контекста, *ālambana* означает объект сознания, то в таком случае *Ālambanaparīkṣā* Дигнаги не имеет никакого отношения к проблеме идеализма вообще. Подобно "фундаментальным карикам" Нагарджуны, *Ālambanaparīkṣā* рассматривает только вопросы самоогласуемости и логической структуры философских понятий, и это вполне соответствует цели главной работы Дигнаги, *Vratānāsamuccaya*, согласно которой объект сознания как конструкт (*kalpana*) и объект значения слова действительно нереален и абсолютно отличен от реального объекта чувственного восприятия.

Мы не будем подробно останавливаться на интерпретации Дигнаги, тем более что сам он пользуется терминологией, выработанной в буддийской философии задолго до него, и принимает уже установленные значения терминов. Можно сколько угодно читать его трактаты и не понимать того, что *ālambana* не имеет непосредственного внешнего референта. Для определения актуального спектра значений таких терминов, как *ālambana*, *viśaya*, *vastu* и т.д., необходимо рассмотреть, как развивалось их техническое применение в диахронном плане. Исходным материалом здесь, естественно, выступают тексты *Сутта-питаки*, первого раздела буддийского канонического комплекса, однако только в Абхидхарме мы находим детальное описание и анализ

процессов восприятия и функционирования сознания вообще, что и дает возможность выяснить, как использовались эти различные термины, и какие из них являются синонимами, а какие – нет.

Рассмотрим три ключевых термина, которые часто переводят как "объект", и попытаемся установить их точное значение. Это термины *ālambana* (*ārammaṇa*), *viśaya* (*viśaya*) и *vastu* (*vatthū*). Систематическая экспликация, позволяющая разграничить семантическое поле этих терминов, приводится в Абхидхарме Тхеравады, представляющей одну из основных школ раннего буддизма, а также в Энциклопедии Абхидхармы Васубандху (5 в.н.э.).

1. Наиболее раннее значение термина *ārammaṇa* – это "поддержка", "опора" или "основание" для чего бы то ни было. Более того, в суттах мы встречаем это слово уже в значении "поддержки" или "опоры" сознания (*viññāna*). Так, в Самьютта-никае (II, 65–66) сказано: "В тех случаях, когда существует поддержка или опора, то у сознания есть прочное основание; когда же такой опоры нет, то не существует и основания у сознания". Аналогичным образом, в Дигханикае мы читаем: "Существуют четыре основания сознания: [1] материя (*rūpa*) как средство, материя как поддержка, материя как опора; [2] чувствительность (*vedanā*) как средство, ... как поддержка, ... как опора; [3] восприятие и способность суждения (*saññā*) как средство, ... как поддержка, ... как опора; [4] мотивация (*sañkhāra*) как средство, ... как поддержка, ... как опора. Сознание, имеющее такое основание или опору, развертывается непрерывно [т.е. сохраняет свою инерциальность]".

Таким образом, четыре группы дхарм выступают в качестве поддержки или опоры сознания, представляющего пятую группу в традиционной буддийской формуле пяти скандх (психосоматических комплексов, составляющих так называемого "индивида" или "личность"). Там же (в Самьютте) говорится, что если индивид преодолел аффективность собственной психики (*kiḷesa*), обусловленной четырьмя перечисленными психосоматическими комплексами, то в этом случае разрушается опора (*ārammaṇa*) сознания, которая больше ни на чем не основывается, и индивид достигает нирваны.

В некоторых суттах ключевое слово *ārammaṇa* употребляется и в менее техническом значении: "Если бхиккху не развивает в себе самообладание, то Мара получает поддержку (*ārammaṇa*), т.е. сохраняет его привязанность к круговороту бытия" (M., III, 94–95; S., II, 268). С другой стороны, в Ангутара-никае говорится, что если индивид практикует семь типов медитативного сосредоточения (так называемые *anussati*): на Будде, на сангхе, на дхамме и т.д., то, превращая их в опору (*ārammaṇa*), он добивается очищения (т.е. снятия аффективности сознания).

На основании приведенных контекстов выясняется, что

– это все, что выступает в качестве опоры сознания (*viññāna*), или маңаса (разума), что в данном случае одно и то же.

*Āgrammaṇa* - это "объект" сознания, и, согласно буддийской концепции, если сознание лишено такого "объекта или опоры", оно угасает, т.е. перестает существовать. Очевидно, что эти объекты или опоры включают все, что существует как в предметном мире, так и в эмоционально-мотивационной сфере субъекта.

2. Значение ключевого слова *visaya* (*visaya*) в суттах - это область или сфера чего-либо, и в особенности пяти органов чувств. Так, в Самьютта-никае говорится: "Существуют пять органов чувств, которые имеют различные сферы, различные области функционирования, и эти сферы никогда не смешиваются между собой". И далее перечисляются пять органов чувств. Здесь интересно отметить, что *gocara* (букв. область распространения) выступает приблизительно эквивалентом термина *visaya*. Далее в тексте сказано: "Манас (т.е. разум) - их прибежище, а сфера или область их функционирования выступает для разума объектом ментального опыта" (У, 217-218).

Таким образом, пять чувств имеют различные сферы функционирования, или объекты, но все они выступают объектом манаса (т.е. ментального сознания).

Что касается нетерминологического значения ключевого слова *visaya*, то в Дигха-никае (Ш, 234) мы встречаем татпурушу (тип сложного слова) *pettivisaya* - "область или сфера нахождения предков".

Еще один оттенок значения слова *visaya* приводится в Ангуттара-никае, где говорится, что если последователи других школ не могут ответить на вопрос, то это потому, что никто, кроме татхагаты и его учеников, не знает ответа, ибо он лежит вне сферы (*visaya*) их разума (У, 50). "Все, [существующее реально], - это 12 источников сознания (*āyatanaṇi*, т.е. 6 органов чувств, включая манас, и 6 соответствующих им объектов). И если кто-либо попытается объяснить существующее как выходящее за пределы этих источников, то сказанное не будет иметь реального основания (*aratta*), и он не сможет объяснить его, ибо оно не относится к сфере [его разума] (*avisaṃsāraṇi*)" (Sam, IV, 15).

3. Это подводит нас к термину *vatthu*, который выступает в суттах в значении "основания" или причины чего бы то ни было. Так, в Сангити-суттанте сказано, что существует шесть оснований (*vatthu*) для подношения даров: страх, желание сделать приятное, понимание того, что дарение - это благо и проч. (Д., Ш, 258). Там же говорится, что ненависть имеет девять причин или оснований: "Он ударил меня, он причинил мне вред, он встал выше меня..." и т.д.

В Брахмаджала-сутте, одном из важнейших источников по истории раннего периода индийской философии, подробно рассматриваются 18 оснований (*vatthu*) для различных умозрительных теорий о прошлом, о возникновении вселенной или об атмане, вечной и неизменной душе Упанишад. Все эти основания в соответствии с общей концепцией раннего буддизма отвергаются как абсолютно поздние.

В Самьютта-никае перечисляются 44 основания (*vatthu*) знания, т.е. 11 условий (*avidyā* - обычная формула причинно-зависимого возникновения, не включающая, т.е. неведение), возникновение этих условий, их устранение и путь, ведущий к их устранению. Иными словами, четыре "Благородные истины" буддизма интерпретируются здесь в соответствии с этими условиями.

На языке паали и в средне-индийском ключевое слово *vatthu* может представлять древнеиндийское *vastu* вместо *vastu*, которое означает место или площадку для строительства. Во всяком случае, здесь мы еще слишком далеки от раннесредневекового значения *vastu* как "реальность" или "реальный" объект. В Сутта-питаке такая реальность обозначается термином *bhūta*. Однако "основание" для чего-либо представляется более онтологичным, чем *visaya*, т.е. сфера функционирования одного из пяти органов чувств.

Поэтому можно выделить отчетливую иерархию в употреблении всех трех терминов: *vatthu* - это объективное основание для чего бы то ни было, без которого это "нечто" не могло бы существовать; *visaya* - это объект чувственного восприятия или, точнее, поле (*khetta*) всех подобных объектов; *āgrammaṇa* - это "поддержка" или опора сознания.

Рассмотрим теперь, каким образом эти значения становятся базисными для систематической философии Тхеравады. В качестве наиболее аутентичного источника можно использовать *Atthasaṅgīhī* комментарий крупнейшего теоретика южной Хиньяны Буддхагхоши (5 в. н.э.) на *Dhammasaṅgīhī*, один из текстов канонической папийской Абхидхарммы.

Дхаммасангани - это, по сути, инвентарий различных дхамм, т.е. элементарных, далее неанализируемых факторов или состояний, включая "контакт" (*phassa* санскр. *sparsa*) как некоторую "тотальность" психической ситуации, органы чувств (как дифференцированные способности ощущения и восприятия), их объекты и т.д. Этот текст не ставит своей целью глубокий анализ способов функционирования органов чувств и сознания, отмечая лишь, что материя может служить "основанием" (*vatthu*) для "контакта" органа зрения и других органов чувств и далее для зрительного и других видов восприятия (с. 125). В Дхаммасангани затем отмечается, что материя (*rūpa*) может выступать в качестве поддержки или опоры (*āgrammaṇa*) для тех же самых "контактов" (с. 126), и подчеркивается, что те дхаммы, которые выступают как их "опоры", являются таковыми также и для сознания (*citta* или *mano*) и психических феноменов (*cetasika*, с. 185). Утверждения подобного рода встречаются и в других текстах канонической Абхидхарммы, однако полную разработку всех этих импликаций мы находим только в комментариях.

"Контакт" (*phassa* в терминологическом значении дхаммы как элементарного явления) - это нематериальная (*arūpi*) дхамма, которая реализуется через "опору" (*āgrammaṇa*, с. 108). Это

означает, что здесь не имеется в виду физический контакт органа чувств с соответствующим объектом, который получает название *abhiḅhāta*, что также можно трактовать как "контакт", столкновение или сопротивление (*patigha*, *As*, с. 308). Непосредственной причиной этого психического или ментального контакта выступает который "оказался на пути" (*āpāthagata*) одного из пяти органов чувств (с. 109). И таким образом, когда чувственный объект (*visaya*) действует на орган чувств, возникает психический контакт (*phassa*), т.е. перенос явления в сознание.

Далее *sañña* (санскр. *saṃjñā*), т.е. знаковое восприятие и способность суждения, узнает "опору" (*ārammaṇa*) как "синее", "желтое", "круглое" и т.д. Непосредственной причиной этого различия выступает *visaya*, чувственный объект, попавший в сферу деятельности органов чувств (с. 111). Таким образом, представляется, что органы чувств как бы "переводят" внешние или чувственные объекты (*visaya*) в статус "опор" (*ārammaṇa*), которые выступают в качестве объектов ментальных операций, т.е. на основе материальных объектов создаются нематериальные образования – идеальные образы или объекты.

Суммируя изложенное выше, можно сказать, что в терминологии Тхеравады *vatthu*, основание, – это объективная реальность, которая "предстает" в чувственном опыте. *visaya* – это чувственный объект, объект одного из пяти чувств, каждое из которых имеет свой соответствующий объект (или класс объектов). Хотя он и зависит от *vatthu* и, таким образом, имеет объективно-реальную основу, он субъективен в том смысле, что по форме он выступает объектом дифференцированного чувственного опыта.

*ārammaṇa* – это объект, существующий только в сознании. Хотя он и возникает на основании *visaya* и, в конечном итоге, *vatthu*, он представляет собой психический (ментальный) образ или идею, субъективен по форме и не является объективной реальностью. Он может быть назван или классифицирован в соответствии с объективной реальностью, которую он отражает, однако, согласно раннебуддийской концепции, объект представляет лишь образование, порождаемое в сознании благодаря деятельности органов чувств.

В других отношениях *ārammaṇa* создается деятельностью манаса (разума или "творящего воображения") и является концептом (*paññatti*), не обладающим онтологической реальностью. Именно в этом смысле термин *ārammaṇa* и употребляется в трактате Дигнаги *Alambanaparīkṣā*.

Все сказанное служит еще одним подтверждением того, что без тщательных терминологических исследований, позволяющих выяснить действительное значение хотя бы базисных понятий, сравнительное изучение истории индийской философии не может быть корректным.