

ПАМЯТНИКИ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Дармакирти

ОБОСНОВАНИЕ

ЧУЖОЙ ОДУШЕВЛЕННОСТИ

СЪ ТОЛКОВАНИЕМ ВИНИТАДЕВА

ПЕРЕВЕЛЪ СЪ ТИБЕТСКАГО

Ф. И. ЩЕРБАТСКОЙ

ПЕТЕРБУРГЪ

1922

Напечатано по распоряжению Российской Академии Наук
Непрерывный секретарь академик *С. Ольденбург*.

Сентябрь 1922.

Типография имени Ивана Федорова. Звенигородская, 11.
Напеч. в колич. 700 экз.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Издание настоящей серии было задумано академикомъ С. Ф. Ольденбургомъ совместно со мною еще въ 1914-мъ году. По предложенію С. Ф. Ольденбурга Академія Наукъ постановила предпринять издание „Памятниковъ индійской философіи“ въ переводахъ съ санскритскаго и другихъ восточныхъ языковъ на русскій или другіе европейскіе языки. Такая серия, казалось тогда, должна была явиться отвѣтомъ на назрѣвшую потребность русской и европейской науки, съ одной стороны, и русской читающей публики, съ другой. Наши свѣдѣнія въ этой области все еще не могли считаться вышедшими изъ предѣловъ неяснаго гаданія о сущности индійской философіи. Хотя работы проф. Гарбе о системѣ Санкья и проф. Тибо и Дейссена по системѣ Веданта и кляли уже прочное основаніе для точнаго знанія двухъ индійскихъ философскихъ системъ, однако, въ виду необозримой обширности этой области знанія, ихъ труды были не болѣе какъ приподнятіемъ завѣсы надъ неизвѣстнымъ. Основная индійская философская система, та, которая усердно разрабатывала индійскую логику и теорію познанія, система Ньяя, все еще оставалась совершенно неизслѣдованной, и основные ея трактаты не переведенными ни на одинъ европейскій языкъ. Буддизмъ и Джайнизмъ все еще оста-

IV

вались учениями религиозными по преимуществу, и ихъ философская основа представлялась въ смутныхъ и сбивчивыхъ чертахъ. Индійское мышленіе вообще все еще казалось прикрытымъ туманомъ восточной фантазіи, и стройныя формы его послѣдовательныхъ, логичныхъ построений были скрыты отъ пытливыхъ взоровъ историковъ философіи какъ вслѣдствіе недостаточности доступнаго имъ матеріала, такъ и невыработанности методовъ его научнаго изслѣдованія. Параллельно съ этимъ состояніемъ научнаго знанія, замѣтенъ былъ въ болѣе широкихъ кругахъ читающей публики нездоровый интересъ къ индійской философіи, интересъ, вызванный—именно туманнымъ состояніемъ нашихъ о ней свѣдѣній, и разными баснями о сверхъестественныхъ силахъ въ ней почерпаемыхъ. Конечно, послѣднее обстоятельство имѣетъ своимъ источникомъ также и тотъ фактъ, что индійское мышленіе занимается мистическими настроеніями, состояніями философскаго погруженія въ чистую мысль, экстазомъ и т. п. состояніями въ гораздо большей степени, чѣмъ европейская философія. Экстатическія состоянія почти всегда играютъ нѣкоторую роль въ построенияхъ большинства индійскихъ философскихъ системъ. Но мистика въ объектѣ нашего изученія вовсе не даетъ намъ права превращать наше знаніе о ней въ какую то новую мистику. Индійская мистика систематизирована самими индійцами съ замѣчательной тонкостью и вполне логично, такъ что изученіе ея естественно укладывается въ формы вполне рациональныя. Переводъ сочиненій такого автора какъ Васубанду, сочиненій, испещренныхъ замѣтками тонкаго и трезваго ума объ экстатическихъ состояніяхъ, болѣе чѣмъ всякія на этотъ счетъ изслѣдованія, могъ бы содѣйствовать проясненію горизонта, и установленію вѣрнаго взгляда на индійскій мистицизмъ.

Вслѣдствіе этихъ соображеній намъ казалось, что изданіе серіи переводовъ, сопровождаемыхъ надлежащими поясненіями, и сдѣланныхъ согласно определеннымъ принципамъ точной передачи не словъ, а смысла индійскихъ текстовъ, отвѣчало бы назрѣвшей потребности русской читающей публики. Таковы были наши предположенія въ 1914-мъ году.

Для перевода въ первую очередь были избраны сочиненія Вачаспати-мишра по всѣмъ индійскимъ философскимъ системамъ, основные трактаты системы Ньяя, семь трактатовъ Дармакирти, сочиненіе по логикѣ Дигнаги и содержащая систему первоначальнаго буддизма Абидармакоша Васубанду. Изъ нихъ Ньяяканика, сочиненіе Вачаспати-мишры по системѣ Миманса, и настоящій трактатъ Дармакирти, „Обоснованіе чужой одушевленности“, были готовы къ печати.

Война, революція, почти полная невозможность продолжать издательскую дѣятельность Академіи — разбили эти благія начинанія. Если теперь, по истеченіи почти шести лѣтъ, когда было такъ трудно печатать, и намѣчается возможность осуществленія хотя небольшой части прежнихъ предположеній, то это заслуга прежде всего тѣхъ дѣятелей на научной почвѣ, которые, несмотря ни на какія трудности и жертвы, не подумали о бѣгствѣ изъ родной страны, вѣрили все время въ ея неминуемое и быстрое возрожденіе и не жалѣли силъ своихъ въ борьбѣ съ разрухою. Да послужить же этотъ небольшой томъ началомъ осуществленія задуманнаго Академіей въ 1914 году плана работъ!

Въ этомъ первомъ выпускѣ „Памятниковъ индійской философіи“ помѣщены переводы сочиненій двухъ авторовъ, посвященныхъ одному и тому же предмету, сочиненія Дармакирти „Обоснованіе чужой оду-

VI

шевленности“ и сочиненія Винитадевы, содержащаго объясненіе предыдущаго, причемъ толкованіе Винитадевы непосредственно примыкаетъ къ объясняемому мѣсту текста Дармакирти. Послѣдній напечатанъ разрядкой, а первый — обыкновеннымъ шрифтомъ. Въ приложеніи помѣщенъ дословный переводъ обоихъ текстовъ. О принципахъ перевода индійскихъ философскихъ текстовъ, написанныхъ часто лаконически и испещренныхъ массою техническихъ терминовъ, мы высказались въ предисловіи къ переводу „Учебника логики Дармакирти“ (Петербургъ, 1903 г.). Неясности въ переводахъ индійскихъ научныхъ трактатовъ въ значительной степени обуславливаются филологическимъ отношеніемъ къ текстамъ, отношеніемъ, перешедшимъ къ намъ по традиціи отъ нашихъ учителей, классическихъ филологовъ. Идеаломъ такого отношенія является дословный переводъ, который самъ по себѣ зачастую совершенно непонятенъ и представляетъ собою не переводъ для чтенія, а пособіе при филологическомъ подходѣ къ тексту. Экономія мѣста заставляетъ насъ обычно давать этотъ дословный переводъ только въ особыхъ случаяхъ, когда имѣется слишкомъ сильное расхожденіе между словами оригинала и ихъ смысломъ, выраженнымъ на языкѣ перевода. Небольшой размѣръ переведенныхъ въ настоящемъ выпускѣ сочиненій позволилъ дать цѣликомъ также и дословный ихъ переводъ, который, повторяю, можетъ имѣть значеніе только для тѣхъ лицъ, которыя въ состояніи пользоваться тибетскимъ оригиналомъ.

Свѣдѣнія о времени, жизни и сочиненіяхъ обоихъ авторовъ помѣщены мною въ I-мъ томѣ моего сочиненія: „Теорія познанія и логика по ученію позднѣйшихъ буддистовъ“ (Петербургъ 1903 г.). Свѣдѣнія о третьемъ авторѣ, писавшемъ о томъ же вопросѣ, монголѣ Дандарѣ Лхарамбѣ, помѣщены мною въ предис-

VII

словіи къ изданію соотвѣтственныхъ текстовъ (Bibliotheca Buddhica, XIX).

Вопросъ о томъ, на чемъ основано наше убѣжденіе въ существованіи другихъ сознательныхъ существъ кромѣ насъ самихъ, является однимъ изъ самыхъ трудныхъ въ философіи, хотя обыденное наше мышленіе и отказывается видѣть въ немъ вообще какой бы то ни было вопросъ. Проф. И. И. Лапшину мы обязаны прекраснымъ очеркомъ исторіи этого вопроса и отвѣтовъ въ разное время на него данныхъ. Изъ этого обзорѣнія явствуется, что вопросъ важенъ не столько самъ по себѣ, сколько какъ пробный камень для философскихъ построеній, въ которыя отвѣтъ на него укладывался или болѣе или менѣе удачно. Въ Индіи вопросъ этотъ возникъ естественно, въ связи съ установленіемъ въ позднѣйшей буддійской философіи спиритуалистическаго монизма, или, какъ его обычно называютъ, идеализма. Разъ въ философіи установилась идеалистическая точка зрѣнія на міръ, согласно которой внѣшнихъ объектовъ, внѣ нашихъ представленій, нѣтъ вовсе, то естественно возникла мысль, что не существуетъ внѣ насъ и живыхъ существъ, что они также являются всего лишь нашими представленіями, т. е. точка зрѣнія, прямо приводящая къ солипсизму. Но такъ какъ человечество по многимъ причинамъ не склонно мириться съ такимъ результатомъ, то реализмъ, казалось, побѣжденный, гордо подымаетъ голову и ставитъ вопросъ о внѣшнемъ одушевленіи, не столько для его обоснованія, сколько для опроверженія идеализма указаніемъ на то, что онъ приводитъ къ абсурду.

Полемикой съ обыденнымъ реализмомъ и открывается трактатъ Дармакирти. Согласно правиламъ индійской діалектики, авторъ можетъ и не раскрывать сразу своего собственнаго взгляда, а ограничиться

VIII

указаніемъ на неприемлемость точки зрѣнія противника, исходя изъ его-же собственныхъ, или изъ какихъ нибудь другихъ принциповъ. Когда вопросъ разсматривается въ этой плоскости, то вся разница между идеализмомъ и реализмомъ сводится къ разницѣ въ языкѣ. Все то, что реалистъ утверждаетъ на своемъ языкѣ, т. е. что если во внѣшнемъ мирѣ нѣтъ цѣлесообразныхъ движеній и словъ, то не можетъ въ немъ быть и внѣшней одушевленности, все это идеалистъ можетъ повторить на своемъ языкѣ, утверждая, что еслибы не было у насъ представленій о чужихъ движеніяхъ и словахъ, то не было бы и вызывающей ихъ, той или иной, внѣшней одушевленности, а такъ какъ такія представленія у насъ есть, то должна быть и причина, та или иная, ихъ вызывающая.

Разсматривать вопросъ въ этой плоскости есть, по мнѣнію Дармакирти, пустое словесное препирательство, неспособное привести ни къ какому положительному результату. Слѣдующій аргументъ реалиста имѣетъ какъ будто бы болѣе существенное значеніе. Такъ какъ умозаключеніе предполагаетъ установленіе неразрывной связи между двумя фактами, то, по мнѣнію реалиста, идеалистъ можетъ говорить только о субъективной связи, о связи между своей волей и своими движеніями, а не о такой же связи между чужими движеніями и чужой волей, такъ какъ чужая воля непосредственно имъ не наблюдается. На это идеалистъ отвѣчаетъ, что она, дѣйствительно, прямо не наблюдается, но столь же мало наблюдается реалистомъ, какъ и идеалистомъ. Слѣдовательно и тутъ обѣ стороны по меньшей мѣрѣ равноправны. Реалистъ пытается еще установить, что фактъ неразрывной связи между волей и движеніями долженъ былъ бы ограничиваться въ этомъ случаѣ движеніями и сло-

IX

вами, совершающимися въ предѣлахъ собственнаго тѣла, такъ что понятіе цѣлесообразнаго движенія вообще имѣло бы чисто субъективное содержаніе, означая лишь свои собственные движенія и слова. На это идеалистъ возражаетъ, что существуютъ движенія, совершающіяся внѣ нашего тѣла и вызванныя нашей волей, съ другой стороны существуютъ также и движенія, совершающіяся въ предѣлахъ нашего тѣла, но вызванныя чужою волей. Слѣдовательно понятіе цѣлесообразнаго дѣйствія и неразрывная связь его съ какой-нибудь сознательной волей вообще, поскольку такое понятіе и эта его связь устанавливаются опытомъ и наблюденіемъ, отнюдь не имѣютъ исключительно субъективнаго содержанія. „Цѣлесообразное дѣйствіе“ не есть *eo ipso* „мое цѣлесообразное дѣйствіе“. Наконецъ реалистъ указываетъ на то, что для его противника не должно быть никакой разницы между нормальными состояніями сознанія на яву и сновидѣніями, такъ какъ для него внѣшней дѣйствительности вовсе нѣтъ и на яву, какъ нѣтъ ея никогда въ сновидѣніи. Приравненіе всѣхъ представленій вообще къ сновидѣніямъ есть одинъ изъ тезисовъ индійскаго идеализма. Указанія на этотъ тезисъ весьма многочисленны въ индійской философской и полемической литературѣ. Идеалисты сами утверждали, что познаніе наше протекаетъ какъ во снѣ (*svapnavat*). Но такъ какъ идеалистическое міровоззрѣніе появлялось въ исторіи индійской философіи, точно такъ же какъ въ исторіи философіи европейской, неоднократно, въ разныхъ комбинаціяхъ и съ разными отгѣнками, то содержаніе этого сравненія для насъ не всегда бываетъ ясно, тѣмъ болѣе, что въ жару полемики индійскіе философы весьма склонны приписывать своимъ противникамъ то, чего тѣ никогда не думали. Изъ нашего трактата ясно, что Дармакирти смотритъ на сно-

Х

видѣніе, какъ на состояніе сознанія ненормальное, ослабленное, но принципиально не отличающееся отъ сознанія въ состояніи бодрствованія. Поэтому, если на яву у насъ появляются представленія о чужихъ движеніяхъ, словахъ и чужомъ сознаніи, то такія же представленія могутъ появляться и во снѣ. Если на яву они вызываются внѣшними явленіями, или суть только представленія о внѣшнихъ явленіяхъ, то то-же относится и къ сновидѣніямъ. Разница лишь въ томъ, что при сновидѣніяхъ есть перерывъ во времени между этою дѣйствительностью, какая бы она ни была, и представленіемъ, а на яву такого перерыва нѣтъ. Но если вопросъ разсматривать въ другой плоскости и спросить, являются ли наши представленія, всѣ вообще, во снѣ и на яву, адекватными дѣйствительности, то — и тутъ Дармакирти покидаетъ положеніе простого діалектика и становится на точку зрѣнія своей системы — тогда оказывается, что вообще наши представленія не способны намъ дать адекватнаго знанія о внѣшней дѣйствительности, они оторваны отъ дѣйствительности, они не въ состояніи охватить бытія истинно-сущаго, они слѣдовательно протекаютъ какъ во снѣ. Крайніе реалисты Вайбашики не преминули воспользоваться тезисомъ о равноправности представленій на яву и во снѣ, съ тѣмъ чтобы, сказавъ его, представить идеализмъ въ смѣшномъ видѣ. Дармакирти должнымъ образомъ отъ нихъ отрешивается. Въ такихъ преувеличеніяхъ и искаженіяхъ нѣтъ надобности видѣть дѣйствительныя мнѣнія противниковъ, а лишь стремленіе привести ихъ къ абсурду, не стѣсняясь для этого средствами.

Итакъ, истинное бытіе непознаваемо для нашего мышленія, поскольку оно протекаетъ въ ясныхъ и раздѣльныхъ представленіяхъ. Въ чемъ-же, по мнѣнію

XI

Дармакирти, открывается намъ бытіе истинно-сущее, противопологаемое ложному теченію представленій? Въ данномъ сочиненіи онъ не касается этого вопроса, но изъ другихъ его сочиненій мы знаемъ, что отвѣтъ его гласить: въ чувственномъ познаніи, въ единичныхъ моментахъ чувственности. Существуютъ два и только два источника знанія: чувство и мысль. По существу своему они противоположны другъ другу. Чистая чувственность свободна отъ мышленія, а чистое мышленіе не содержитъ элементовъ чувственности. Но въ своемъ чистомъ видѣ эти два источника истины намъ на опытѣ неизвѣстны. Чувства даютъ намъ непосредственное прямое знаніе, или, лучше сказать, ощущеніе дѣйствительности. Мышленіе же строить надъ этимъ чувственнымъ элементомъ свое представленіе. Поскольку чувственное воспріятіе въ своемъ конечномъ результатѣ даетъ намъ наглядное представленіе, оно уже является областью мышленія. Чувственнымъ въ немъ остается лишь единичный моментъ ощущенія (кшана). Онъ содержитъ живое чувство реальности. Реальный огонь тотъ, который жжетъ. Въ немъ реаленъ лишь единичный моментъ чувственности, моментъ, лишенный всякихъ опредѣленій и категоріальныхъ связей. Мыслимый же огонь, или представленіе огня, жечь не можетъ, это субъективное построеніе мышленія, въ которомъ нѣтъ момента реальности. Однако и мышленіе, или умозаключеніе, въ которомъ оно выражается, имѣетъ, если не прямое, то косвенное отношеніе къ познанію дѣйствительности, постольку, поскольку оно способно регулировать нашу цѣлесообразную дѣятельность, т. е. предвидѣть и руководить отдѣльными моментами чувственности. Если мы на основаніи присутствія дыма заключаемъ о присутствіи огня, то этотъ субъективный процессъ мысли можетъ повести насъ къ еди-

XII

ничному ощущению реальности, которую мы назовемъ огнемъ. Такимъ образомъ на опытѣ воспріятіе отличается отъ мышленія тѣмъ, что въ воспріятіи мы, на почвѣ неопредѣленнаго момента чувственности, надстраиваемъ представленіе огня, а въ мышленіи, или умозаключеніи, мы, наоборотъ, отъ представленія объ огнѣ идемъ къ его реальному ощущенію.

Прилагая эту теорію къ факту воспріятія чужой душевной жизни, мы сразу видимъ, что источникъ непосредственнаго знанія для насъ въ этомъ случаѣ закрытъ. Прямо познавать чужихъ душевныхъ движеній мы не можемъ. Всякій разъ, когда мы говоримъ о познаніи чужой одушевленности, мы лишь подставляемъ на ея мѣсто свою собственную. Мы познаемъ чужую одушевленность лишь на основаніи сходства или аналогіи ея со своею.

Но изъ этого еще не слѣдуетъ, что такая аналогія, или умозаключеніе, не имѣетъ никакого значенія для познанія дѣйствительности. Оно все-таки имѣетъ значеніе, если не прямого, то косвеннаго познанія ея, поскольку оно регулируетъ наши цѣлесообразныя дѣйствія. Такія дѣйствія есть то, что вообще отличаетъ живой миръ отъ мертвой природы. Живой міръ слагается изъ единичныхъ моментовъ чувственности. Къ такимъ моментамъ относятся всѣ дѣйствія, которыя мы характеризуемъ какъ общеніе людей между собою; напр., разговоръ, встрѣча гостя, его пріемъ, угощеніе и т. п. Слѣдовательно умозаключеніе о существованіи чужой одушевленности, несмотря на то, что мы ее познаемъ только на основаніи аналогіи со своею собственной, имѣетъ, какъ и всякое мышленіе, для насъ значеніе, хотя косвеннаго, не прямого, не непосредственнаго, но все-же несомнѣннаго познанія дѣйствительности, или, что то же самое, истинно-сущаго.

XIII

Но тутъ возникаетъ такой вопросъ: Дармакирти опредѣленно называетъ себя идеалистомъ, для котораго „существуютъ лишь представленія“, внѣшнихъ объектовъ нѣтъ, „все познаваемое находится внутри насъ“. Съ другой стороны, онъ признаетъ, что чувства даютъ намъ истинное знаніе, что въ единичномъ моментѣ чувственности мы имѣемъ ощущение реальности, познаніе истинно-сущаго. Казалось бы изъ этого слѣдуетъ, что въ этихъ моментахъ чувственности наше познаніе имѣетъ дѣло съ міромъ внѣшнимъ, матеріальнымъ, внѣ насъ находящемся. Такъ и понято было многими ученіе Дармакирти. Авторъ типпани (Bibl. Buddh. XI, p. 19-10) прямо говоритъ, что въ этомъ пунктѣ Дармакирти отступаетъ отъ точки зрѣнія послѣдовательнаго идеализма и принимаетъ точку зрѣнія реалистовъ саутрантиковъ. Тотъ же взглядъ повторяется и въ тибетскихъ т. наз. сиддантахъ. Но изъ настоящаго трактата видно, что Дармакирти считаетъ свою точку зрѣнія не признающей какихъ бы то ни было внѣшнихъ объектовъ. Слѣдовательно и единичные моменты чувственности, въ которыхъ намъ является живое ощущение реального міра, моменты истинно-сущіе, не создаются вліяніемъ внѣшней дѣйствительности на нашу чувственную сторону. Теченіе этихъ моментовъ составляетъ нашу жизнь и жизнь эта развивается исключительно изъ самой себя. Для объясненія смѣны этихъ моментовъ постулируется существованіе рядомъ съ чистымъ сознаніемъ или сознаніемъ вообще (алая виджняна) еще и существованіе особой силы (васана) его затемняющей. Чистое сознаніе не знаетъ объекта и субъекта, это единая духовная стихія, но она доступна лишь познанію ума абсолютнаго, или, какъ выражаются буддисты, познанію всевѣдущаго Будды. Мы же себѣ этого абсолютнаго состоянія познанія представить не можемъ. На нашу

XIV

долю достается сознание раздвоенное, силою трансцендентальной иллюзии (а в идья), на объект и субъект. Разсматриваемая в этой плоскости сущность мира едина и духовна, а миръ опытный — иллюзия. Постулирование рядомъ с сознаниемъ такой силы, составляющей какъ бы движущую пружину всего процесса феноменальнаго бытія, составляетъ характерную особенность почти каждой индійской философской системы; мысль о ней владѣетъ также обыденнымъ мышлениемъ индійца. Подъ именемъ „кармы“ она уже начала переходить въ европейскую религіозно-философскую и теософскую литературу. Въ мышлении обыкновенныхъ людей она представляетъ собою нѣчто въ родѣ нашей силы судьбы. Въ жертвенной религіи индійцевъ она воплощаетъ въ себѣ силу, или вліяніе, совершенныхъ по всѣмъ правиламъ культа жертвоприношеній. Въ философскихъ системахъ реалистическаго направленія она также играетъ большую роль, поскольку вліяніе внѣшнихъ объектовъ признается недостаточнымъ для объясненія чередованія представлений, а требуется для этого еще и сила „прежнихъ дѣлъ“, сила „прежняго знанія“. Въ системахъ идеалистическихъ эта сила сама по себѣ, безъ вліянія внѣшнихъ объектовъ, считается достаточной для объясненія смѣны представлений.

Итакъ въ основѣ всего мы имѣемъ нераздѣльное всесознание, доступное лишь проникновенію ума абсолютнаго, или, лучше сказать, вовсе познанію не доступное. На основѣ его „сила жизни“ создаетъ отдѣльныя „теченія“, т. е. отдѣльныя личности съ ограниченнымъ познаниемъ, представляющимъ себѣ все въ двойномъ видѣ субъекта и объекта. Эти отдѣльныя теченія представляютъ собою какъ бы отдѣльные, ограниченные міры. Каждый имѣетъ свою собственную „силу жизни“, или силу „прежнихъ дѣлъ“,

XV

силу „прежняго знанія“, свою „карму“. Согласіе между ними, т. е. взаимное пониманіе отдѣльныхъ личностей, есть такимъ образомъ нѣчто случайное, необъяснимое, какъ бы согласіе между собою двухъ дипломатиковъ, каждый изъ коихъ независимо другъ отъ друга, въ силу собственной иллюзіи, видитъ двѣ луны,—что напоминаетъ ученіе Лейбница о предустановленной гармонии. Всякое индивидуальное теченіе сознанія развивается изъ матеріала, составляющаго основное всесознаніе, оно есть истинный источникъ, *causa materialis* всякаго теченія представленій, составляющаго личность. Отношеніе отдѣльныхъ сознаній между собою выражается особымъ терминомъ (адипатипратья), который мы за неимѣніемъ лучшаго исхода перевели „какою-то причиною“, т. е. побочнымъ факторомъ, не составляющимъ причины матеріальной, или основной.

Винитадева поясняетъ намъ, что тутъ Дармакирти пользуется чужой терминологіей. У Вайбашиковъ, признающихъ существованіе въ каждомъ моментѣ бытія массы отдѣльныхъ элементовъ, этотъ терминъ обозначаетъ вообще связь каждого элемента со всѣми другими, въ это время существующими. У Дармакирти же, какъ мы видѣли, взаимнаго вліянія отдѣльныхъ сознаній вовсе нѣтъ, а все объясняется взаимодействіемъ основного всесознанія и силы трансцендентальной иллюзіи.

Книга была набрана нѣсколько лѣтъ назадъ и потому печатается еще по старой орфографіи.