





Для научных библиотек
BUDDHICA

Ф. И. ЩЕРБАТСКОЙ

ТЕОРИЯ
ПОЗНАНИЯ И ЛОГИКА
ПО УЧЕНИЮ
ПОЗДНЕЙШИХ БУДДИСТОВ
ЧАСТЬ II

**ИСТОЧНИКИ
И ПРЕДЕЛЫ ПОЗНАНИЯ**

Вся область нашего познания есть создание нашего мышления, различающего категории субстанции и акциденции; оно не есть выражение действительного бытия или небытия.

Дигнага

САНСКРИТСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

РЕДАКЦИЯ И ПРИМЕЧАНИЯ А. В. ПАРИБКА

ИЗДАТЕЛЬСТВО
АСТА-ПРЕСС LTD
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
1995

ББК 86.39

Щ 62

Щербатской Ф. И.

Щ 62

Книга издана при содействии
фонда поддержки науки и образования
« Университетская книга »

Подписано к печати 01.10.95. Формат 60×90¹/₁₆.
Объем 18 п. л. Тираж 5000 экз. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Зак. 118.

Лицензия № 060807 от 03 марта 1992 г.

ТОО «Аста-пресс Ltd». СПб, пер. Бойцова, 4.

АО «Санкт-Петербургская типография № 6».
193144, Санкт-Петербург, ул. Моисеенко, 10.



Зарегистрированный
товарный знак
ТОО «Аста-пресс ltd™»

ISBN 5-85962-049-7

Щ 0301030000-057 07-95
Л 84(03)-95

© Аста-пресс ltd™, 1995
© Парибок А. В., 1995 —
подгот. текста, комм., вст.
статья.

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

Двухтомный труд «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов» (СПб., 1903—1909), переиздаваемый ныне спустя без малого столетие после его выхода в свет, явился для его автора, академика Федора Ипполитовича Щербатского (1866—1942), первым этапом главного дела его жизни — исследования философской школы буддийских логиков Дигнаги и Дхармакирти, а для мировой философской индианистики — очень крупным событием. Довольно скоро труд был (частично) переведен на немецкий язык, вызвал многочисленные отклики и живую полемику, побудившую Ф. И. Щербатского продолжить изучение буддийской гносеологической традиции, что завершилось через четверть века созданием фундаментального труда, magnum opus его автора — Buddhist Logic (Leningrad, vol. I — 1930, vol. II — 1932). Однако первый вариант, написанный по-русски, сохраняет, несмотря на огромный прогресс в интерпретации, достигнутый многолетними изысканиями Щербатского ко времени написания английского, итогового исследования, большой самостоятельный интерес; сравнить его можно — что не должно показаться чересчур смелым — с ранними трудами Гуссерля на фоне «Кризиса европейских наук» или с иенскими работами Гегеля, пусть у нас и есть «Большая логика». Увы, надежды автора, что публикация данного исследования привлечет к индийской философии внимание работающих русских философов, в свое время не оправдалась, а после революции стремление найти компетентную читательскую аудиторию подвигло его предпочесть родному языку английский, понятный образованным по-европейски индийцам и господствующий в индологии. В советскую эпоху «учение позднейших буддистов» осталось невостребованным, основанная Ф. И. Щербатским школа петербургской-ленинградской буддологии перешла по преимуществу на английский язык, на котором был написан ряд первоклассных трудов. В годы большого террора все живые к тому времени ученики Ф. И. Щербатского были зачислены в японские шпионы и погибли; сам патриарх рус-

ского востоковедения скончался в годы войны, на казахстанском курорте в Боровом, будучи в эвакуации.

Значение «Теории познания и логики», благодаря чему данное переиздание можно считать и своевременным, и полезным, можно кратко охарактеризовать следующим образом: это — один из первых в мировом востоковедении и заведомо первый в российском перевод индийского философского текста с санскрита, выполненный, говоря словами самого Ф. И. Щербатского, «не филологическим методом», т. е. учитывающий факт присутствия в тексте следов философского мышления. Сам перевод если и устарел слегка, что, вероятно, неизбежно, то по большей части вместе с русским языком, которым он выполнен; интерпретации же почти везде — особенно это касается технической, логической стороны — остались непоколебленными. Само переводимое двойное (основные правила и толкование) сочинение являлось для индийцев в свое время, бесспорно, превосходным учебником, подобным по назначению руководству для западных университетов — но не трудом для профессионалов-филологов, каковы более пространные творения Дхармакирти, — и оно, тем самым, прекрасно соответствует задаче русского читателя — обучиться основным идеям данной логико-философской школы. Том исследования, названный в первом издании «Учение о восприятии и умозаключении», в большей мере несет на себе печать пройденного состояния востоковедной науки, однако до сих пор служит удачным введением в тематически упорядоченную проблематику раннесредневековой индийской философии, и трудов подобного построения не имеется. Простудировать его необходимо всякому, желающему войти в данную область знания, после чего, тем не менее, отдельные выводы или положения Ф. И. Щербатского могут оказаться и поколеблены при более близком знакомстве о предметом.

Помимо интереса философов и историков философии, не имеющих намерения читать индийских философов в подлиннике, данное издание адресовано и другой читательской аудитории, на которую не рассчитывал в свое время автор. После разгрома его школы традиция чтения индийских шастр в России замерла на десятилетия, да и сейчас лишь меньшинство отечественных санскритологов работают с подобными текстами; почти нигде умение читать санскритские философские труды не преподается. В этих условиях перевод и исследование Ф. И. Щербатского, с помощью некоторых типографских ухищрений и добавлений, были при данном издании попутно превращены и в своего рода учебник по чтению философских шастр. А именно, сделано следующее:

1. В оба тома добавлены весьма многочисленные, а в нескольких случаях и пространные выдержки из переводимых и цитируемых Щербатским подлинников. Они даны параллельным текстом. В томе перевода «Краткого учебника логики» это сделано в примечаниях, изрядная часть которых сводилась у Щербатского к буквальному переводу или, вернее сказать, синтаксической кальке с санскрита. Цитаты из подлинника мы даем при этом вовсе не обязательно из философски трудных мест, но прежде всего в пасса-

жах, сложных чисто текстуально, как образчики индийского философского функционального стиля. Личный опыт преподавания автора этих строк свидетельствует, что именно стилевые трудности встают перед студентом почти непреодолимым барьером. В томе исследования даны выдержки из ряда классических индийских сочинений, принадлежащих ранним школам: «Сарвадаршанасанграхи» Мадхавы (XIV век), «Прасаннапады» Чадракирти (VIII век) и вкраплениями «Муламадхьямикакарик» Нагарджуны (II век), «Ньяя-варттики» Уддьотакары (VII век), «Шлокаварттики» Кумарилы, «Прашастападабахашьи» и комментария к нему, «Ньяякандали». Хочется надеяться, что совокупный объем приведенных санскритско-русских параллелей окажется достаточен для того, чтобы, при имеющейся уже общесанскритологической выучке и отсутствии философского варварства, научиться чтению и первично-текстуальному пониманию шастр.

2. «Краткий учебник логики» Дхармакирти с комментарием Дхармоттары написан в очень типичной для индийской философии и науки манере — основной и предельно краткий текст «разворачивается» — или «оборачивается» синтаксическими конструкциями комментария, нередко толкующего почти каждое слово или часть сложного слова. В наборе этот основной текст выделен рубленным шрифтом; им же набраны и цитируемые в толковании Дхармоттары слова. Благодаря этому непривычный к данному приему санскритских авторов читатель постепенно получает представление о синтаксическом и лингвистическом аспекте техники комментирования, что должно впоследствии облегчить его усилия по самостоятельному чтению комментариев.

3. Текст исследования Щербатского изобилует цитируемыми отдельными санскритскими терминами, но при этом построение русской фразы далеко не всегда позволяет однозначно соотнести вплетенный в нее перевод термина с подлинником и отделить его от соседствующих слов. Во избежание недоразумений в очень большом числе нетривиальных случаев русские слова, переводящие санскритские, *набраны курсивом*.

Примененные приемы позвонят читателю составить также более адекватное представление о методе Ф. И. Щербатского как переводчика и интерпретатора индийских мыслителей. Так, представится возможность изумиться многословию Ф. И. при переводе, когда текст по-русски разбухает чуть ли не вдесятеро. Нет оснований считать это недостатком. Отчасти это вынужденное свидетельство малой терминологичности русского языка сравнительно с санскритом, отчасти же — намеренный прием востоковеда, который создается просто замедление при чтении текста. Для читателя санскритского подлинника этому замедлению соответствовал навык настолько вдумчивого и внимательного чтения текста во всех его частностях, что подобия ему в современной Европе, пожалуй, и не найти.

Изумить может, далее, и разнообразие предлагаемых Ф. И. Щербатским вариантов перевода одного и того же термина. Спра-

ведливо можно было бы возразить, что требование единообразия терминологии нарушению не подлежит... — но нет, скорее всего, Ф. И. Щербатской и здесь прав. Ведь если по-русски *понятия* нет, то и перевести с санскрита его не удастся — ни одним словом, ни целым их набором. И если ставится задача перевести целый трактат, то ее и следует понимать именно так, буквально — санскритский трактат переводится русским трактатом — и каждый из этих текстов обладает целостной несводимостью, поэтому в общем случае соответствия между элементами обоих текстов могут быть лишь много-многозначными. Другое дело, что вслед за работой по переводу отдельных трактатов и параллельно ей должна вестись и работа по монографическому исследованию терминов, понятий. Ф. И. Щербатской понимал это настолько хорошо, что следующим за данным трудом написал как раз исследование в таком жанре: *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma»*. L.: Royal Asiatic soc., 1923.

Прочие изменения, внесенные в текст при подготовке издания, таковы:

1. Из примечаний к переводу убрана всякая критика текста первого, Питерсоновского, издания, поскольку она была учтена в осуществленном в 1918 году самим Ф. И. Щербатским новым, улучшенном издании.

2. Работа над переводом и исследованием была, по-видимому, начата Ф. И. Щербатским еще в его бытность на стажировке в Германии у проф. Якоби. Этому обстоятельству следует приписать многочисленные синтаксические 'германизмы' стиля, нередко затрудняющие понимание и без того сложного текста. В неоговариваемых случаях они были исправлены, что сводилось к простому изменению порядка слов. Всего таких случаев около 50.

3. Перевод правила 10 первого раздела «Краткого учебника логики», где в русском переводе была допущена существенная ошибка, следует английскому изданию из «*Buddhist Logic*». Ранний ошибочный вариант сохранен в примечании.

4. Проведено некоторое упрощение и упорядочение системы ссылок на индийские тексты, в примечаниях местами сделаны краткие добавления в квадратных скобках. Цитаты и ссылки на санскритские тексты сделаны по тем же изданиям, которыми пользовался Ф. И. Щербатской. В случае прозаического текста первое число означает номер страницы, второе — строки; в случае поэтического — номер шлоки в названном разделе сочинения.

5. Модернизована передача русской графики санскритских слов и, в частности, собственных имен; восстановлено 'х' как знак придыхания. Имена нарицательные на -а склоняются как существительные женского рода.

Минувшие 90 лет не могли оставить неизменными наше знание об индийской философии вообще и школе Дигнаги—Дхармакирти в частности. Однако учесть успехи науки означало бы написать новый труд, а не издать классика. Классик, как термин в истории мысли, подразумевает двоякое: а) его непременно следует читать и б) с ним не следует соглашаться, через его интерпретации и

трудности необходимо пройти и, при успехе, превзойти его. Если мировая индология сделала это применительно к труду Щербатского в целом, то, повторим еще раз, значение перевода данного труда Дхармакирти-Дхармоттары незыблемо.

Весьма полный учет литературы, в том числе изданий, трудов Дхармокирти, исследований их и др., проведен В. Н. Топоровым в комментариях книги «*Щербатской Ф. И. Труды по буддизму*. М.: Наука, 1988», к которой мы и отсылаем заинтересованного читателя. Упомянем здесь лишь несколько в большей степени необходимых книг для углубления в индийские школы логики, а также новейшее издание, не учтенное в упомянутой библиографии:

1. *Ruben W. Die Nyāyasūtra's. Text, Übersetzung. Erläuterung und Glossar*. 1928.
2. *Rardle H. N. Indian Logic in Early Schools*. Oxf., 1930.
3. *Vetter T. Dharmakīrtis Pramāṇavinis'caya. I. Kapitel: Pratyakṣam. Einleitung. Text der tibetischen Übersetzung. Sanskritfragmente, deutsche Übersetzung*. Wien, 1966.
4. *Studies in Buddhist Epistemological Tradition — Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference*. Vienna, June 11—16, 1986. Ed. by E. Steinkellner. — Wien, 1991.

В заключение — несколько слов о общем состоянии науки об буддийской логике. Со времени начала века отыскились и изданы многочисленные и важнейшие тексты, бывшие Ф. И. Щербатскому недоступными в подлинниках и исследовавшиеся им лишь в тибетских переводах. Прежде всего, это главное сочинение Дхармакирти «*Праманаваерттика*» с комментарием Праджнякарагупты, автором комментария и комментарием Маноратханандина.

Переведены и/или восстановлены с тибетского на санскритский также и другие его труды, теперь уже почти полностью. Состоялись два международных симпозиума по школе Дхармакирти — в Японии и в Австрии. Не слишком далеко то время, когда творчество Дхармакирти будет доступно почти так же, как Аристотеля. Пионером этих исследований был наш великий соотечественник Ф. И. Щербатской.

А. Парибок

ВВЕДЕНИЕ

Учение о восприятии и умозаключении есть, согласно принятой в Индии терминологии, учение об источниках и пределах познания. Поэтому принято его называть теорией познания, которая и в Индии, как и на Западе, стремилась заменить собою всю предшествовавшую ей философию. В Индии она является созданием двух буддийских философов, Дигнаги и Дхармакирти. Так как работа первого целиком почти вошла в работу второго и в ней получила окончательную форму, то под философией Дхармакирти мы разумеем совместную работу обоих философов.

В введении к первой части настоящего труда было уже коротко указано на значение буддийского учения о логике и теории познания как в истории развития самой буддийской учености в Индии, так и в истории индийской философии вообще. Было так же сделано несколько попыток сближения буддийских умозрений с параллельными идеями, известными из истории западной философии.

Настоящая, вторая часть нашего труда содержит систематическое изложение буддийской теории знания, причем везде, где то позволяли доступные нам индийские и тибетские источники, показана связь буддийского учения с учениями предшествовавшими и влияние его на последующее состояние философии в Индии. Сближения с умозрениями Запада, которые и в первой части, в примечаниях к переводу сочинений Дхармакирти, были сделаны лишь случайно и изредка, там, где они особенно напрашивались, в этой части отсутствуют совершенно, за редкими исключениями, где они имеют лишь вспомогательное значение, как параллель, способная облегчить понимание индийского умозрения. Это ограниче-

ние соблюдено нами намеренно и не без некоторого сожаления, так как сближения напрашивались, можно сказать, на каждом шагу. Два соображения при этом руководили нами. Во-первых, вопрос о сходстве в постановке вопроса о познании в буддийской и некоторых европейских системах, по нашему мнению, настолько интересен и может быть прослежен настолько глубоко в деталях, что требует отдельного исследования со стороны специалистов. Хотя высказанные нами в первой части надежды на то, что система Дхармакирти должна вызвать к себе интерес не только среди узкого круга индианистов, но и среди историков философии вообще, до сих пор не оправдалась, однако не появилось и ничего такого, что могло бы поколебать нашу уверенность в таком ее значении. Поверхностные, с плеча, суждения лиц, которые ничем не доказали не только внимательного изучения или продумывания буддийского учения, но и элементарного знакомства с предметом, конечно всего менее могли поколебать нашу уверенность.

Другая причина, почему мы не берем на себя задачи сравнения буддийской теории познания с западными системами, состоит в том, что она, как нам представляется, ставит ребром и разрешает многие из тех вопросов, которые как раз в настоящее время служат предметом спора между философами разных направлений. Поэтому всякое сравнение, ведущее за собой сравнительную оценку индийских умозрений, не может избежать субъективности. Примеры этого у нас налицо. Не говоря уже о шумном восторге Шопенгауэра, которому показалось, что индийские мудрецы прозрели то же самое, что и он, есть и другие примеры, где субъективный восторг направлял иногда и серьезную научную работу довольно односторонне. Совпадение между результатами индийского и европейского мышления легко принимается за подтверждение истинности данного положения на том основании, что истина одна, а ложь бесконечно разнообразна. Но так как нет почти ни одной западной системы, которая не встречалась бы и в Индии, то сам по себе факт совпадения ничего не доказывает, так как на него могут ссылаться и дуалист, и монист, и скептик, и догматик, и реалист, и идеалист, и материалист, и спиритуалист. По справедливому замеча-

нию Фрейтага,¹ если что-нибудь из этих совпадений и вытекает, то только то, что не случай и произвол управляют ходом развития философии, но внутренний закон человеческой природы и самих философских вопросов: при самых различных условиях философское мышление ведет к одинаковым результатам. По всем этим соображениям мы полагаем, что сравнительная оценка индийских умозрений должна занимать историков всеобщей философии. Начало в этой области положено работой проф. Фрейтага. Мы позволяем себе снова выразить надежду, что наши отечественные философы, которым мы даем материал, по нашему глубокому убеждению, гораздо более интересный, чем тот, которым располагал их немецкий собрат, снизойдут до опыта подробной оценки индийской системы. Они, к сожалению, лишены возможности критики нашей работы без знакомства с восточными языками. Для многих изучение этих языков представляется препятствием непреодолимым. Им, конечно, не остается ничего иного, как принять наши результаты за точку отправления своей работы. Мы к тому же не облегчаем им задачу, так как ограничивая свой кругозор областью индийских систем, понятно, должны были испещрить свой текст индийскими терминами.

Предоставляя, таким образом, специалистам вынести фигуру великого буддийского философа на арену всемирной истории, мы с тем большим вниманием останавливаемся на центральном значении ее в истории индийской философии.

Раскрыть в полном объеме все значение Дхармакирти в истории индийской философии — значит написать историю индийской философии. Действительно, доселе историк останавливался с недоумением перед таким фактом: начало индийской философии, начало литературной истории брахманских систем относилось, согласно туземной традиции, к V веку до Р. Х., когда, приблизительно предполагалось, были написаны основные трактаты главных систем. Трактаты эти и донныне составляют незыблемую основу современной индийской философии; в течении веков они получили в глазах брахманизма авторитет священный. Небрахманские системы, и в том числе буддизм, в этом развитии не играют никакой

¹Ср. Freytag W. Über die Erkenntnistheorie der Inder // Vierteljahrsschrift für wissensch. Philos. u. Sociol. XXIX. 2. S. 181.

заметной роли и как бы не существуют вовсе. Нам удалось доказать, что основные трактаты брахманских систем в том виде, в котором они до нас дошли, должны быть отнесены к той же самой литературной эпохе, к которой относится буддийский идеализм, т. е. почти на 1 000 лет позднее, чем вообще предполагалось. Дальнейшая история брахманской философии в продолжение по крайней мере трех веков представляется в виде непрерывного горячего сражения между буддистами и брахманистами. В течение еще следующих трех веков голос буддизма ослабевает, чтобы затем замолкнуть совершенно, буддизм в Индии исчезает, а в индийской философии предается забвению. Историк с живым интересом следит за перипетиями этого жаркого спора в области идей, так как он видит в ней борьбу идей вечных, борьбу реализма с идеализмом. За кулисами борьбы философской шла, несомненно, жизненная борьба людей, носителей этих идей. Она нам мало известна, за отсутствием прямых свидетельств. Однако ее смысл и окончательный результат, поражение идеализма, нам ясны из отражения ее в истории философии. Поражение, однако, же не было полным, так как борьба с буддистами оставила глубокий след во всех почти системах. В стороне от этого движения, по-видимому, были системы *санкхья-йога*, которые окаменели в незыблемых формах еще до борьбы с буддийским идеализмом и мало в ней участвовали. Реалистические системы *миманса*, *ньяя*, *вайшешика* не только сохранили в целостности свой реализм, но в жару борьбы усилили его и довели до тех крайностей и абсурдов, которые много способствовали дискредитированию индийской философии при поверхностном с нею знакомстве. Однако эти системы позаимствовали у буддизма много частных. Конечно, путем насильственной интерпретации основных текстов заимствования скрыты. Самую суть буддийского учения восприняла, опять-таки в скрытой форме, наиболее распространенная в Индии система *веданта*. Путем насильственной интерпретации основного текста этой системы Шанкара внес в него буддийский идеализм.

После завершения борьбы между буддизмом и брахманизмом в пользу последнего всякий прогресс в индийской философии прекращается, она превращается в мертвую схоластику. Философия в Индии действительно становится неподвижной, и так как вследствие особенностей индийских ли-

тературных форм основные тексты брахманских систем, написанные, как упомянуто, в начале борьбы с буддийским идеализмом, пережили эту борьбу и сохраняются с измененной, правда, в некоторых частях интерпретацией и поныне, то и получается та картина вековой неподвижности, которая, на первый взгляд, останавливает на себе внимание историка. Таково значение Дхармакирти в истории индийской философии.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА	I—V
ВВЕДЕНИЕ	5
I. К ИСТОРИИ ИНДИЙСКИХ ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМ	10
Шесть брахманских систем. Их предполагаемая древность. Отношение их к буддийским философским учениям. Опровержение буддийского идеализма в сутрах Бадараяны. Сутры эти написаны не раньше V века по Р. Х. К той же, приблизительно, эпохе относятся сутры Джаймини. Опровержение буддийского идеализма в сутрах Готамы. Литературная история системы ньяя. Время Готамы и Ватсьяны. Poleмика между буддийскими и брахманскими логиками. Влияние буддийского учения на веданту. Переработка системы ньяя под влиянием буддистов.	
II. ВРЕМЯ	43
Параллелизм в понимании времени и пространства. Kālavāda. Время в упанишадах. Взгляды на время в системах веданта, санхья и вайшешика. Poleмика Прашастапады с буддистами. Взгляд на время в системе ньяя. Poleмика Уддьотакары с буддистами. Отождествление времени с единым Богом в позднейшей системе ньяя. Отрицание времени как субстанции у буддистов. Критика понятия времени у Нагарджуны. Доказательство внутренней противоречивости понятия субстанции. Учение о 'моментах'. Значение моментов у буддистов идеалистического направления.	
III. ПРОСТРАНСТВО	76
Параллелизм в понимании пространства и времени. Особая роль пространства, как носителя звука. Взгляды на ākāṣa и diś в упанишадах. Учение о пространстве в системах веданта, миманса, санхья, ньяя и вайшешика. Понятие о пространстве в палийской абхидхарме. Роль пространства у Нагарджуны и буддистов идеалистического направления.	
IV. ИСТОЧНИКИ ПОЗНАНИЯ	91
Гносеологические предпосылки буддизма, как религии. Отрицательное отношение к метафизике. Дигнага и Дхармакирти ставят себе целью дать ему твердое основание. Определение познания как признака одушевления. Определение его как активного источ-	

ника знания. 3 стадии в процессе познания. Буддисты считают, что все они сводятся к одной. Число источников познания и их значение. Источники познания у буддистов. Чувства и мышление. Учение об этом других индийских философских систем.	
V. ВОСПРИЯТИЕ	116
Определение восприятия у Дхармакирти. Обыденное определение. Идеалистическое понимание роли чувств в познании. Чувства — пассивная сторона познания. Определение с точки зрения единичного наблюдателя. Функция восприятия. Участие мышления в восприятии. Отличие восприятия от мышления. Отличие его от иллюзии. Различие между знанием иллюзорным и противоречащим опыту. Два значения термина 'восприятие' у Дхармакирти: восприятие чистое и восприятие опытное.	
VI. МЫШЛЕНИЕ	133
Определение мышления. Значение термина, 'kalpanā'. Ясные и раздельные представления. Их связь со словом. Участие мышления в восприятии. Мышление совершается над общими представлениями. Мышление есть синтез. Kalpanā как воспроизводительное воображение. Внутреннее восприятие. Внутреннее чувство. Его форма есть время. Совершается ли синтез чувствами.	
VII. ЕДИНИЧНАЯ И ОБЩАЯ СУЩНОСТЬ	149
Отличие индийского понимания единичного объекта от европейского. Единичная сущность познается чувствами, общая сущность — мышлением. Различие между непосредственным и окончательным объектами восприятия и мышления. Единичное представление метафорически называется восприятием. Отождествление единичной сущности с «моментом». Признак единичной сущности есть способность давать ясные и неясные представления в зависимости от расстояния. Этот признак принадлежит единичному представлению и только косвенно единичной сущности. Значение понятия единичной сущности в религиозной практике.	
VIII. ИСТИННО-СУЩЕЕ	158
Истинно-сущее есть единичная сущность. Все общее нереально. Понятие истинно-сущего есть понятие предела. Оно непознаваемо. Оно является вырази-	

ем одного чистого бытия без всякой формы и признаков. Ему принадлежит активность. Оно имеет значение утвердительного суждения. Два элемента в утвердительном суждении — истинный и неистинный. Каким образом возможно между ними единство. Иллюзионизм Шанкары.

IX. РЕЗУЛЬТАТ ВОСПРИЯТИЯ 170

Постановка вопроса о результате и источнике познания у реалистов. Ответ буддистов есть скрытое отклонение вопроса. Результат восприятия есть представление. Значение этого ответа. Активность мышления, его функция есть синтез. Представление есть результат синтеза.

X. ИСТОЧНИК ВОСПРИЯТИЯ 174

Бесцельность вопроса об источнике с буддийской точки зрения. Ответ есть скрытое отклонение вопроса. Источник есть 'сходство' объекта. Значение этого ответа. Возражение реалистов. Буддийская критика учения о реальных общих сущностях. Недоумение, вызванное буддийским ответом. Сходство имеет чисто отрицательное содержание и отождествляется с учением мадхьямиков о внешней 'пустоте'.

XI. ВОПРОС О РЕАЛЬНОСТИ ВНЕШНЕГО МИРА 181

Чистое бытие, познаваемое в чувственном восприятии, трансцендентно. Оно не есть причина, создающая представления. Оно не есть реальный субстрат представлений. Оно едино, не содержит в себе разнообразия. Все составные части познания ложны. Ложно объективное значение представлений, их локализация во времени и пространстве, ложны общие признаки. Познание имеет лишь относительное, а не абсолютное значение. Источник лжи — 'первичная иллюзия'. Поток сознания. Сознание создает представления из себя. Мнения саутрантиков. В каком смысле Дхармакирти был саутрантиком. Связь между теорией познания буддистов и буддизмом как религией.

XII. САМОСОЗНАНИЕ 199

Деление психических элементов на восприятия и чувствования. Их совместность. Нет ни одного восприятия без сопутствующего чувствования. Восприятия и чувствования сами себя воспринимают. Отрицание души как особой субстанции. Учение брахманских

систем. Достоверность факта сознания. Сравнение сознания со светом, самого себя освещающим. Влияние на веданту.

XIII. УЧЕНИЕ БРАХМАНСКИХ СИСТЕМ О ВОСПРИЯТИИ 205

Учение веданты. Восприятие не противоречит священному писанию. Шанкара заимствует у буддистов учение о восприятии чистого бытия. Определение Веданта-парибхашы. Учение мимансаков о двух видах восприятия заимствовано у буддистов. Учения систем санкхья и йога. Определение восприятия в сутрах ньяи. Искусственные толкования Вачаспатимишры. Различение двух видов познания под влиянием буддистов. Учение вайшешиков. Прашастапада устанавливает два вида восприятия под влиянием буддистов. Объединенные системы ньяя-вайшешика.

XIV. УМОЗАКЛЮЧЕНИЕ 215

Что понимается под термином 'умозаключение'. Оно не отличается от суждения. Умозаключение 'для себя' и 'для других'. Всякое суждение может быть выражено в виде 3 членного умозаключения. Определение умозаключения 'для себя'. Умозаключение как сложное представление. В нем три элемента, соответствующие трем терминам. Их связь, объект умозаключения и его значение. Умозаключение — синоним мышления. Результат умозаключения. Различие между умозаключением, суждением и восприятием. В каком смысле умозаключение ведет к познанию истинно-сущего.

XV. НЕРАЗРЫВНАЯ СВЯЗЬ ПОНЯТИЙ 231

Три условия связи понятий. Связь эта имеет характер связи необходимой. Poleмика по этому вопросу с чарваками. Опровержение скептицизма. На чем основаны всеобщность и необходимость связи понятий. Виды этой связи. Буддийская таблица категорий. Суждения синтетические и аналитические.

XVI. СУЖДЕНИЯ ОТРИЦАТЕЛЬНЫЕ 246

Всякое отрицательное суждение есть умозаключение. Роль основания принадлежит отрицанию восприятия гипотетически воспринимаемого объекта. Выражение отрицания в формулах умозаключения 'для других'. Взгляд реалистов на отрицание: найяки, мимансаки, вайшешики. По их мнению, небытие есть вид бытия. 11 формул отрицания: все они сводятся к одной. Гно-

сеологический вывод из анализа отрицательного суждения.

XVII. ЗАКОН ПРОТИВОРЕЧИЯ 261

Два вида противоречия. Их двойное различие. Закон противоречия не есть закон чистого бытия. Закон противоречия есть закон мышления, но не закон чистого бытия. Закон противоречия действует только в области таких представлений, которые имеют реальный субстрат. Представления сверхчувственные не подчиняются закону противоречия. Одинаковые выводы из рассмотрения отрицательных суждений и закона противоречия. Связь взгляда на закон противоречия с теорией познания. Представление не содержит в себе бытия. Чистое бытие есть всегда бытие. Представления могут быть или не быть в зависимости от того, поставлены ли они в связь с чистым бытием или нет. В каком смысле закон противоречия есть закон вещей в себе. Учение Будды об антиномиях.

XVIII. УЧЕНИЕ БРАХМАНСКИХ СИСТЕМ ОБ УМОЗАКЛЮЧЕНИИ 268

Влияние буддийского учения об умозаключении на учение других систем. Учение об умозаключении в сутрах системы ньяя. Определение умозаключения. Объяснение Уддотакары. Его полемика с буддистами и результат этой полемики. Учение вайшешиков. Учение школы санкхья. Учение ведантистов-иллюзионистов. Влияние на него буддийского учения. Учение мимансаков.

ПЕРЕЧЕНЬ СОКРАЩЕНИЙ 273

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН СОБСТВЕННЫХ 274

ОГЛАВЛЕНИЕ 278