

F. I. Shherbatskaja

**Теория познания и логика по учению
позднейших буддистов**

**Часть 1. Учебник логики Дармакирти с
толкованием на него Дармоттары**

УДК 101
ББК 87

F. I. Shherbatskaja

Теория познания и логика по учению позднейших буддистов: Часть 1. Учебник логики Дармакирти с толкованием на него Дармоттары / F. I. Shherbatskaja – М.: Книга по Требованию, 2024. – 360 с.

ISBN 978-5-518-07429-3

ISBN 978-5-518-07429-3

© Издание на русском языке, оформление
«YOYO Media», 2024
© Издание на русском языке, оцифровка,
«Книга по Требованию», 2024

Эта книга является репринтом оригинала, который мы создали специально для Вас, используя запатентованные технологии производства репринтных книг и печати по требованию.

Сначала мы отсканировали каждую страницу оригинала этой редкой книги на профессиональном оборудовании. Затем с помощью специально разработанных программ мы произвели очистку изображения от пятен, клякс, перегибов и попытались отбелить и выровнять каждую страницу книги. К сожалению, некоторые страницы нельзя вернуть в изначальное состояние, и если их было трудно читать в оригинале, то даже при цифровой реставрации их невозможно улучшить.

Разумеется, автоматизированная программная обработка репринтных книг – не самое лучшее решение для восстановления текста в его первоизданном виде, однако, наша цель – вернуть читателю точную копию книги, которой может быть несколько веков.

Поэтому мы предупреждаем о возможных погрешностях восстановленного репринтного издания. В издании могут отсутствовать одна или несколько страниц текста, могут встретиться невыводимые пятна и кляксы, надписи на полях или подчеркивания в тексте, нечитаемые фрагменты текста или загибы страниц. Покупать или не покупать подобные издания – решать Вам, мы же делаем все возможное, чтобы редкие и ценные книги, еще недавно утраченные и несправедливо забытые, вновь стали доступными для всех читателей.

ПРИНЯТЫЯ СОКРАЩЕНИЯ.

Athalye—безъ другого обозначенія разумѣются примѣчанія къ изд. *Tarkasaṅgraha*, Bombay 1897

Jacobi—безъ другого обозначенія разумѣется статья „Die indische Logik“ въ *Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse* 1901, стр. 460 и слѣд.

N. b. t.—*Nyāyabinduṭīkā*.

N. D.—*Nyāyadarśanam*, цитруется по изд. въ *Vizianagram Sanscrit series*, vol. IX.

Nyāyavārt.—*Nyāyavārtikam*, цитруется по изданію въ *Bibl. Indica*.

N. Kandalī.—*Nyāyakandalī*, *Vizianagram Sanscrit series*, vol. IV.

Praçast.—*Praçastapadabhāṣyam*, *ibid.* vol. IV.

Tātp.—*Nyāyavārtikatātparyatīkā*, *ibid.* vol. XIII.

S. S.—*Sāṃkhyasūtras*, ed. with the comm. of *Aniruddha R. Garbe* (*Bibl. Indica*)

S. t. k.—*Sāṃkhyatattva-Kaumudī*.

De la Vallée Poussin—безъ другого обозначенія разумѣется статья: „Le Bouddhisme d'après les sources brahmaniques“, помѣщенная первоначально въ *Le Muséon* за 1901–2 г. и затѣмъ вышедшая отдѣльно.

V. D.—*Vaiçeṣīkadarśanam*.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Настоящая работа имѣетъ цѣлью разъясненіе теоретическихъ основъ буддійской религіи въ томъ ихъ видѣ, какъ онѣ понимались и разрабатывались въ школѣ іогачаровъ. Для этого во введеніи указано на значеніе философской стороны буддизма и на отношеніе буддійскаго ученія о познаніи къ ученію прочихъ индійскихъ философскихъ системъ; вслѣдъ за тѣмъ въ первой части помѣщенъ переводъ памятника, въ которомъ, хотя и сжато, но съ большею опредѣленностію изложенъ буддійскій взглядъ на познаніе по ученію помянутой школы. Самый текстъ этого сочиненія, въ санскритскомъ оригиналѣ и тибетскомъ переводѣ, печатается нами въ издаваемой Императорскою Академіей Наукъ серіи *Bibliotheca buddhica*. Честь открытія санскритскаго текста принадлежитъ покойному профессору Питерсону, которому принадлежитъ также и первое его изданіе, къ сожалѣнію не избѣгнувшее многочисленныхъ неисправностей; главнѣйшія изъ нихъ указаны въ приложеніи. Систематическое изложеніе буддійской теоріи познанія составитъ содержаніе второй части настоящаго труда. Но уже и эта первая его часть представляетъ собою до извѣстной степени законченное цѣлое, такъ какъ автору пришлось въ примѣчаніяхъ къ переводу кратко коснуться почти всѣхъ основныхъ положеній буддійской теоріи познанія. Въ такомъ видѣ трудъ нашъ предлагается прежде всего благосклонному вниманію изслѣдователей древней буддійской литературы. Имъ предстоитъ высказаться относительно того, насколько допущенные нами приемы перевода соотвѣтствуютъ

требованіямъ научной критики въ отношеніи вполнѣ точной передачи мыслей индійскихъ философовъ. Но съ другой стороны, при переводѣ обращено вниманіе и на то, чтобы сдѣлать его доступнымъ лицамъ незнакомымъ, ни съ санскритскимъ, ни съ тибетскимъ языками. Съ этою цѣлью языкъ буддійскихъ философовъ переданъ по возможности языкомъ современной европейской философіи. Поэтому авторъ льститъ себя надеждою, что и лица, интересующіяся общей исторіей философіи, пожелаютъ высказаться по вопросу объ историческомъ значеніи и о сравнительной цѣнности буддійскаго научно-разработаннаго міровоззрѣнія. По нашему глубокому убѣжденію только совмѣстными трудами филологовъ и философовъ возможно будетъ рано или поздно настолько разработать необозримое пока богатство философской мысли, скрытое въ древней буддійской литературѣ, чтобы ввести его въ обиходъ современнаго образованія и сдѣлать имена Дигнаги и Дармакирти настолько же намъ близкими и дорогими, насколько близки и дороги намъ имена Платона и Аристотеля или Канта и Шопенгауера.

При работѣ надъ настоящимъ сочиненіемъ мы постоянно пользовались совѣтами и указаніями глубокоуважаемаго учителя нашего проф. Боннскаго университета и члена нашей Академіи Наукъ Г. Якоби, которому и выражаемъ здѣсь нашу глубокую признательность.

ВВЕДЕНИЕ.

Буддизмъ выработалъ для теоретической защиты своихъ осново - положеній особую теорію познанія въ связи съ логикой. Главнѣйшія черты этой теоріи даютъ ей право называться критической¹⁾: она объявляетъ всякое метафизическое познаніе невозможнымъ, ограничиваетъ область познаваемаго исключительно сферою возможнаго опыта и задачу философіи полагаетъ не въ изслѣдованіи сущности и начала всѣхъ вещей, а въ изслѣдованіи достовѣрности нашего познанія. Эта критическая точка зрѣнія получила научную разработку въ школахъ такъ называемыхъ іогачаровъ главнѣйшіе учителя которой жили въ VI и VII вѣкахъ по Р. Х. Ихъ, слѣдовательно, отдѣляютъ отъ основателя буддизма слишкомъ 1000 лѣтъ. Тѣмъ не менѣе, они не считали себя послѣдователями какого-либо новаго религіознаго или философскаго ученія, а лишь истолкователями дѣйствительныхъ, сокровенныхъ мыслей Учителя, которыя онъ, приравливаясь къ уровню пониманія своихъ слушателей, облекалъ въ популярную форму поученій и притчъ. Мы знаемъ, что количество сектъ, или школъ въ индійскомъ буддизмѣ было очень велико. Каждая изъ нихъ имѣла свои писанія, и каждая утверждала, что только она точно и вѣрно понимаетъ слова Учителя. Разнообразіе буддійскихъ ученій было такъ велико, что противники буддистовъ, писатели брахманскіе, приходятъ въ затрудненіе всякій разъ, когда имъ приходится резюмировать ихъ. Но при этомъ они не упускаютъ указывать и на то, что нѣкоторые

¹⁾ Относительно значенія этого термина въ русской философской литературѣ въ послѣднее время возникло разногласіе, см. М. Каринскій, Объ истинныхъ самоочевидныхъ, вып. I, § 3 и А. Введенскій, О Кантѣ дѣйствительномъ. Вопросы Фил. и Псих. № 25, стр. 625. Мы примѣняемъ его въ томъ смыслѣ, который тутъ указанъ.

положенія составляютъ общее достояніе всѣхъ школъ, другія же частное достояніе одной какой-либо изъ нихъ ¹⁾. Школа іогачаровъ имѣетъ передъ другими то преимущество, что она разработала буддійское ученіе о познаніи въ связи съ логикою; другія школы принуждены были считаться съ ея выводами, такъ или иначе, и приспособлять ихъ для доказательства своихъ специальныхъ положеній ²⁾.

Прежде чѣмъ перейти къ изложенію теоріи познанія въ такомъ видѣ, какъ она выработана въ школѣ іогачаровъ, не лишнее будетъ обратить вниманіе на слѣдующіе вопросы: 1) какъ могла, среди буддистовъ, стремившихся прежде всего къ защитѣ своей религіи отъ противниковъ, выработаться критическая теорія познанія, когда, казалось-бы, самое понятіе о религіи, какъ известной совокупности вѣрованій, противорѣчитъ такой теоріи; 2) въ какомъ отношеніи находится ученіе, выработанное въ школѣ іогачаровъ, къ ученію самого основателя буддизма; 3) какія историческія обстоятельства сопровождали это развитіе. Затѣмъ, такъ какъ самому изложенію буддійской теоріи познанія предшествуетъ переводъ и объясненіе одного изъ основныхъ трактатовъ по этому предмету, то не лишнее будетъ сказать нѣсколько словъ объ его авторахъ и о томъ, въ какомъ отношеніи находится ихъ ученіе къ предшествовавшимъ индійскимъ философскимъ системамъ.

Взаимное отношеніе религіи и философіи въ Индіи.

Всякая міровая религія, возникшая и развившаяся среди культурнаго народа, должна имѣть сторону практическую и теоретическую. Подъ первой разумѣется нравственный идеаль, рисующійся вѣрующему воображенію, подъ второй, тѣ разсудочныя соображенія, которыми вѣрующій связываетъ этотъ идеаль съ явлениями окружающей его природы. Теоретическая часть религіи всегда бываетъ связана съ философіей, въ томъ смыслѣ, что подъ

¹⁾ Ср. *Sarvadars* стр. 10 и *Samkarabhāṣya* ad. II, 2,18.

²⁾ Такъ мадьямики, школа болѣе древняя, чѣмъ іогачары, измѣнили свою теорію познанія подъ вліяніемъ іогачаровъ. Ср. Васильевъ, Буддизмъ. I, 321.

последней разумѣется научно разработанное міровоззрѣніе. Такимъ образомъ, во всякой развитой формѣ религіи необходимо содержится и философская часть, такъ какъ она сама представляетъ собою извѣстное міровоззрѣніе и противопоставляетъ его міровоззрѣнію другихъ религій, или міровоззрѣнію, разработанному современной ей наукой. Въ религіяхъ, возникшихъ на почвѣ семитическаго монотеизма, практическая сторона рѣшительно преобладаетъ надъ стороною теоретической, или философской. Философія даже называлась у христіанскихъ схоластиковъ въ средніе вѣка «служанкою религіи». Всякое стремленіе высвободиться изъ этого служебнаго положенія, считалось враждебнымъ религіи, противорѣчающимъ ея интересамъ. Подъ вліяніемъ этого взгляда сложилось убѣжденіе, что научная философія, въ особенности основанная на научной теоріи познанія, несовмѣстима съ религіозными вѣрованіями. Это убѣжденіе не было поколеблено и Кантовой философіей, несмотря на то, что послѣдняя признавала первенство разума практическаго передъ теоретическимъ и стремилась дать вѣрованіямъ прочный теоретическій фундаментъ. Большинство вѣрующихъ философовъ считаетъ ее непримиримою съ интересами религіи ¹⁾.

Когда европейскіе ученые приступили съ такими взглядами къ изученію буддизма, то многимъ показалось, что онъ скорѣе похожъ на систему философій, чѣмъ на религію ²⁾. Такое недоразумѣніе по вопросу о томъ, куда причислить буддизмъ, къ философіямъ-ли, или къ религіямъ, весьма характерно. Оно объясняется нѣкоторыми особенностями индійской цивилизаціи въ этомъ отношеніи. Въ индійскихъ религіяхъ, даже въ тѣхъ, которыя предшествовали буддизму, взглядъ на отношеніе религіозныхъ вѣрованій къ философскимъ умозрѣніямъ былъ не тотъ, что въ Европѣ.

Въ брахманизмѣ, хотя и замѣчается борьба направленія чисто религіознаго съ направленіемъ философскимъ, но эта борьба имѣла другой характеръ. Брахманизмъ былъ весьма сложной системой жертвъ и богослуженій, посредствомъ которыхъ люди вступали въ

¹⁾ Ср. напр. Siebeck, Religionsphilosophie, стр. 237 и слѣд.

²⁾ Ср. напр. Monier Williams, Indian Wisdom. 3-е изд., стр. 57

общеніе съ божествомъ. Совершеніе всѣхъ жертвъ однако не почиталось обязательнымъ для всѣхъ брахмановъ. Тѣ, которые наклонѣ дней удалялись въ лѣса и вели тамъ жизнь отшельниковъ, не могли, понятно, совершать всѣхъ жертвъ, такъ какъ для многихъ изъ нихъ требовалась сложная обстановка и участіе нѣсколькихъ лицъ. Имъ предписывалось мысленно пробѣгать всѣ жертвенныя дѣйствія, придавая имъ аллегорическій смыслъ. Жертвенныя дѣйствія, слѣдовательно, признавались имѣющими значеніе, не сами по себѣ, а какъ символы, олицетворявшіе божественныя силы. Независимо отъ этихъ отшельниковъ, жившихъ въ лѣсахъ, часто со своими приближенными, существовалъ другой классъ отшельниковъ, порвавшихъ всякія связи съ человеческимъ обществомъ, ушедшихъ совершенно въ себя. Эти люди, «все бросившіе», нищенствующіе, странствующіе монахи, были родоначальниками того типа монашества, который широко распространился и внѣ предѣловъ Индіи. Для такихъ монаховъ религіозныя обряды и религіозныя вѣрованія считались въ Индіи совершенно необязательными. Они считались выступившими на «путь познанія», оставившими «путь (религіозныхъ) дѣйствій», и занимались исключительно философскими умозрѣніями.

Плоды размышленій брахманскихъ философовъ-монаховъ дошли до насъ въ цѣломъ рядѣ особыхъ трактатовъ такъ называемыхъ «у п а н и ш а д а хъ». Тенденція этихъ трактатовъ философская, а не религіозная. Отношеніе ихъ къ практической сторонѣ религіи болѣе, чѣмъ равнодушное. Напротивъ, философскому познанію истинно-сущаго придается исключительное значеніе. Вопросъ объ этомъ истинно-сущемъ, о его бытіи и познаваемости, до известной степени предрѣшается, такъ какъ всѣ размышленія направлены на то, въ чемъ оно заключается, каковы его свойства, какова душа человѣка, какова душа міровая. Философія не имѣетъ другой задачи, какъ только познаніе этой души. Познаніе ея считается истиннымъ знаніемъ, въ противоположность познанію обыденному, которое считается незнаніемъ. Философія у п а н и ш а дъ не представляетъ собою никакой системы и не выработала ничего похожего на теорію познанія. Она отправляется отъ того предположенія, что за измѣнчивымъ покровомъ міра явле-

ній—лежитъ міръ истинно-сущій, міровая душа. Конечный выводъ этой философіи тотъ, что душа человѣка, или душа міровая, суть одно и то же. Онѣ представляютъ собою единую духовную недѣлимую субстанцію.

Такимъ образомъ, индійскія религіи допускали свободу мысли и свободу вѣрованія въ гораздо большей степени, чѣмъ мы привыкли то видѣть въ другихъ религіяхъ. Для философа, выступившаго на путь познанія, религіозныя вѣрованія и обряды болѣе не существовали. Но никакая изъ индійскихъ религій не допускала свободы философскаго изслѣдованія въ такой степени, какъ буддизмъ. Первоначальный буддизмъ представлялъ собой общину нищенствующихъ монаховъ, людей выступившихъ на путь познанія, занимавшихся свободнымъ философскимъ мышленіемъ ¹⁾. Идеаль святости, воплотившійся въ образѣ нищенствующаго монаха, повидимому, такъ плѣнялъ воображеніе древняго индійца, что всѣ религіозные реформаторы, которыми такъ богата исторія Индіи, объявляли его единственнымъ достойнымъ подражанія. По ученію брахманскихъ религій, напротивъ, нормальнымъ типомъ человѣческой жизни считалась жизнь жена-таго человѣка, производящаго потомство и совершающаго жертвы.

Въ области философской самымъ кореннымъ отличіемъ буддизма отъ брахманизма было то, что брахманизмъ занимался отрицаніемъ истинно-сущаго, тогда какъ буддизмъ объявилъ истинно-сущее непознаваемымъ. Такой именно смыслъ имѣютъ пресловутые буддійскіе атеизмъ, нигилизмъ и пессимизмъ. Будда отрицалъ существованіе Бога, существованіе души, существованіе истиннаго счастья. Но его отрицаніе есть лишь отрицаніе соотвѣтственныхъ утвержденій брахмановъ, которые доказывали существованіе единаго Бога, вѣчной души и истиннаго счастья, состоящаго въ единеніи души индивидуальной съ душой міровою.

Въ задачу настоящаго сочиненія не входитъ характеристика первоначальнаго буддизма, но, въ виду того, что многіе изслѣдователи считаютъ философскія ученія позднѣйшаго буддизма

¹⁾ О происхожденіи буддизма изъ ордена нищенствующихъ монаховъ см. Oldenberg, Buddha, 2-е изд., стр. 63 и слѣд.

совершенно несоотвѣтствующими духу ученія самого Будды, мы укажемъ на то, что если понимать первыя въ смыслѣ строго-критической теоріи познанія¹⁾, то противорѣчіе это исчезнетъ.

Критическая точка зрѣнія на познаніе въ первоначальномъ буддизмѣ.

Одинъ изъ лучшихъ знатоковъ первоначальнаго буддизма, проф. Р и с ь - Д э в и д с ь весьма рѣшительно заявляетъ о несомѣстности ученій позднѣйшаго буддизма съ ученіемъ его основателя. Однако онъ характеризуетъ послѣднее также въ смыслѣ своего рода критическаго отношенія къ вопросу о существованіи «души», при чемъ подъ душою разумѣются, какъ душа индивидуальная, такъ и душа міровая, или вообще истинно-сущее. Основное воззрѣніе буддійскаго ученія, точку отправления его основателя Р и с ь - Д э в и д с ь опредѣляетъ въ слѣдующихъ словахъ: «Исходной точкою буддійскаго взгляда на всѣ предыдущія міровоззрѣнія было то, что Г о т а м а не только оставлялъ въ сторонѣ

¹⁾ Вопросъ, который мы пока предпрѣшаемъ. Здѣсь замѣтимъ лишь, что такому пониманію буддійскаго ученія не противорѣчатъ тотъ фактъ, что эта религія предлагала своимъ послѣдователямъ развитой и разнообразный внѣшній культъ Будды, разныхъ Буддъ, Бодисатвъ, святыхъ, боговъ, полубоговъ и т. п. Буддисты ясно выражаютъ ту мысль, что для того, кто способенъ выступить на путь познанія, религіозный культъ значенія не имѣетъ. Тѣмъ-же, которые неспособны мыслить отвлеченно, нужно дать внѣшнюю форму, чувствами воспринимаемые образы, въ которыхъ отвлеченныя истины могутъ воплощаться, и быть понимаемы каждымъ сообразно съ его умственными способностями. Въ Л а н к а а в а т а р ь проводится мысль, что обрядовая религія нужна лишь для людей неразвитыхъ и молодыхъ, для людей же развитыхъ ее замѣняетъ философія. Сообразно этому въ буддійскихъ монастыряхъ часто на видныхъ мѣстахъ выставлялись картины или образа, долженствовавшіе наглядно изобразить философскія ученія, напр., буддійскій взглядъ на законъ причинности, и особый монахъ объяснялъ посѣтителемъ значеніе такой картины. Само собою разумѣется, что указанная здѣсь черта свойственна разнымъ буддійскимъ школамъ, далеко не въ одинаковой степени. Напр., школа Л о к о т т о р а в а д и н о в ь учила, что Будда былъ существомъ сверхъестественнымъ, что Бодисатвы обладали духовнымъ тѣломъ, почему ихъ матери и жены оставались дѣвственными и т. п. (*Mahāvastu*, I, 218); такія и подобныя утвержденія конечно могли лишь быть предметомъ вѣры. Они достаточно объясняютъ и враждебное отношеніе упомянутой школы къ і о г а ч а р а м ь (*ibid.* I, 120).