

ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ БЫТИЯ И СОЗНАНИЯ В БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Пацев Алесиян Атанасов

Центр буддийских исследований

София, Болгария

E-mail: patsev@abv.bg

В статье рассматривается специфика взаимоотношений и взаимозависимость между бытием, временем и сознанием в буддийской философской традиции. Уникальное онто-эпистемологическое «переплетение» идей о времени, бытии и сознании можно рассматривать как специфическую для буддийской философии психо-онтологию. Проводится параллель с близкими решениями в европейской философии.

Ключевые слова: буддизм, буддийская теория мгновения, темпоральные характеристики сознания.

TEMPORALITY OF BEING AND CONSCIOUSNESS IN THE BUDDHIST PHILOSOPHICAL TRADITION

Patsev Alesian Atanasov

Center for Buddhist Studies,

Sofia, Bulgaria

E-mail: patsev@abv.bg

The article deals with the specificity of relationships and the interdependence between being, time and consciousness in the Buddhist philosophical tradition. The unique onto-epistemological "interlacing" of the ideas of time, being and consciousness can be regarded as a psycho-ontology specific for Buddhist philosophy. A parallel is made with similar solutions in European philosophy.

Keywords: Buddhism, Buddhist theory of the moment, temporal characteristics of consciousness.

Буддийская концепция

Специфика буддийской теории дхармы создает взаимозависимость между основными категориями буддийской философии, а именно: между бытием, временем и сознанием. Получается новое и уникальное онто-эпистемологическое «переплетение» идей времени, бытия и сознания в целостной буддийской доктрине. Можно даже говорить о своеобразном «триединстве» или «трехаспектности» этих идей. Это переводит категории бытия, времени и сознания из логики на уровень чисто онтологического синтеза.

Элементы (дхармы), как мы знаем, обладают способностью моментального появления и исчезновения. Новое проявление элемента (*дхарма*) всегда отличается от предыдущего, а это значит, что сам элемент всегда является новым и никогда не является тем же.

Между появлением и исчезновением элементов существует «бытийная пауза», которая может считаться как небытие или ничто. Истинное небытие должно прервать связь между элементами (новым и тем, который уже исчез) и, следовательно, не может иметь непрерывный поток (*сантану*). Для одного действительно непрерывного дхармического потока должна существовать какая-то форма связи между исчезающими и проявляющимися дхармами. Именно эта связь не может иметь основания в бытии. Имеются ли такие основания во времени?

Для буддистов время как субстанция или онтологическая реальность не существует. Оно, скорее, есть мыслительная конструкция. Мы сталкиваемся с формами этой мыслительной конструкции, одна из которых есть протяженность во времени, прежде всего, как продолжительность элемента-момента. Именно эта минимальная продолжительность, т. е. длительность момента, обуславливает общую цепь элементов-моментов, которые появляются и исчезают.

В соответствии с догматикой Сарваживады, все три вида дхарм (прошедшие, настоящие и будущие) являются реальными. Элементы прошедшего и будущего реальны, но не проявлены (недействительны непосредственно), а элемент настоящего и реален, и непосредственно действителен (проявлен).

Элемент является непосредственно действительным только как проявленный и непосредственно недействителен как непроявленный или исчезнувший, снятый. Целостная непосредственная действительность дхармического потока есть сам поток или процесс. А именно, он есть «проявленный» поток или непрерывный проявленный процес.

Время в данном случае не является ни измерением продолжительности процесса, ни длительностью элемента, а представляет собой бытие-процесс, дхармический поток, проявление которого есть сознание. Это, со своей стороны, делает бытие, сознание и время модусами общего дхармического потока, а сознание – его проявление. И бытие, и сознание, и момент не содержат в себе продолжительности, а, скорее, являются самой продолжительностью.

Поскольку общий дхармический процесс (как проявленный) сам по себе есть сознание, то и связь между элементами-моментами должна находиться в самом сознании. Эта связь есть в сохранении прошедшего временного модуса и его проявлении в настоящем временном модусе.

Феномен осознания и самоосознания; присутствие прошедшего в настоящем как основа осознания и самоосознания

Смысл появления осознания и самоосознания состоит в том, что оно всегда представляет собой «сознание» для прошедшего момента. Когда прошедший момент связывается с «настоящим моментом», он превращается в самодействительность и понятие о самом себе (самопонятие). Это не просто след в памяти, поскольку всякая память нуждается в осознании или, даже не будучи ясно осознанной, она нуждается в какой-либо форме проявления через сознание.

Если сознание переводит содержание прошедшего временного модуса на уровень настоящего, то тогда справедливо говорить об осознанной памяти в форме «Я». Наличие памяти в настоящем временном модусе создает не самосознание, а, скорее, самопонятие или «Я». В содержании понятия «Я» всегда включена его история в виде памяти о самом себе (понятия о самом себе). В самом осознании нет понятия о самом себе, поскольку не существует понятия вообще.

Первичный момент осознания лишен мышления, но при появлении мышления этот момент воспринимается как непосредственное «бытие сейчас» или непосредственное «сейчас». Со своей стороны, появление мышления всегда создает действительный прошедший временной модус, переводя содержание прошедшего в настоящее и создавая «Я».

С этой позиции, всякий психический процесс (и ощущение, и восприятие, и чувствительность, и мышление, и сознание) имеют в качестве своего предмета один объект, который уже «был», но никогда не «существует сейчас», в «непосредственном настоящем», в «бытии сейчас», независимо от того, что воспринимается и мыслится как непосредственно данный. Всегда существует «латентный период» осознания и самоосознания, который снимает непосредственное «сейчас». Это создает качественное различие между сознанием и другими психическими и ментальными элементами. Когда они связываются с сознанием в акте осознания, они связываются и с временным модусом прошедшего.

В абхидхармистской философии элемент, который является связующим между двумя моментами, называется «манас». Именно он сохраняет прошедший временной модус в настоящем. С позиции Васубандху, «элемент «манас» есть не что иное, как сознание о предыдущем моменте» [АК, 1, 18]. Вхождение предыдущего момента в настоящий есть единство и одновременность различных временных модальностей (моментов), которое само по себе является новым качеством, симультантной однокачественностью или сознанием. Таким же образом момент является основным элементом в построении сознания и в акте осознания.

Европейские параллели

В целом, в западном представлении время рассматривается или с позиции субъекта как реляция с сознанием и его свойствами, или как нечто независимое, нечто, имеющее онтологическое бытие. Если время рассматривается с позиции реляции с сознанием, то часто рассматривается и с позиции свойств сознания.

Как направление и процесс, время связывается чаще всего с одной неменяющейся (неизменной) сознающей сущностью, по отношению к которой может существовать всякое изменение и, следовательно, действительны временные модусы (Августин, И. Кант, Й. Ремке). Но сама неизменная, сознающая себя сущность (субъект, «Я», душа), не создана временем, она онтологически независима от него, а связи с сознанием и осознанием, скорее, гипотетичны. Абсолютное бытие не связывается со временем. Оно вне времени. Бог вне времени. Он является его создателем. Время не существовало до сотворения мира.

Действительное прошедшее и действительное будущее, по Августину, существуют единственно как настоящее. «Если будущее и прошедшее существуют, я хочу знать, где они... Моего детства, например, уже нет, оно в прошлом, которого тоже уже нет, но, когда я думаю о нем и рассказываю о нем, я вижу его образ в настоящем, потому что до этого момента он жив в моей памяти» [Августин, Исповедь, кн. XI.XVIII, с. 222].

По традиции, идущей от Августина, временной является связь между душой и телом. Она выражается в непосредственном настоящем как действительность без протяженности и без бытийной продолжительности. Сама мысль о протяженности в настоящий момент разлагает его на прошедшее и будущее, т.е. настоящее есть

«неразложимый миг» и имеет, скорее, интеллигибельное бытие. Само по себе «измерение» и действительность времени, считает Августин, исходит от души. «Разве это не право моей души, которое признаешь и Ты, что она измеряет время?». «Существование времени происходит ради того, что оно направлено в будущее, а следовательно, всякая направленность в будущее есть и существование», – пишет св. Августин.

Принцип темпоральности сознания разрабатывался и в древнегреческой, и в современной европейской философии⁷⁰. Поиск шел, скорее, в направлении идеи о времени как постепенном отдалении от субстанционального представления и вхождении во время сознания. По Хайдеггеру, этот поиск представляет собой переход от онтологического к онтического, или является просто «онтологическим отдалением». Основная заслуга в отдалении от субстанционального представления о времени в современной философии принадлежит Канту. После него поиск входит плотно в сферы сознания. Гуссерль определяет время как «темпоральное основание сознания», а сознание как «имманентную темпоральность».

Перед буддийской философией не стояла проблема отдаления от субстанциональности. Сам ее принцип является несубстанциональным. Темпоральность бытия и сознания вообще являются имманентными определениями буддийской дхармистской конструкции.

Присутствие прошедшего в настоящем

Действительное присутствие прошедшего в настоящем в сознательных актах есть основа точки зрения Brentano. По его мнению, всегда, когда мы воспринимаем что-то, независимо от модальности анализатора, известный период восприятия остается как настоящее. «Ко всякому представлению присоединяется непрерывный ряд представлений, и содержание предыдущего (представления) воспроизводится таким образом, что момент прошедшего постоянно прикрепляется к новому представлению. Это продуктивный характер

⁷⁰ О моментах связи времени с душой (сознанием) говорится не только у Аристотеля и Августина, но и у Плотина. Его концепция о настоящем прошедшем как памяти и настоящем будущем как мыслях, надеждах и страхах есть также восприятие прошедшего и будущего с позиции настоящего и как настоящего.

фантазии. Это единственный случай, где она создает новый момент в представлении, а именно – временной момент. Таким образом, в сфере фантазии мы открываем источник представления о времени»⁷¹.

Гуссерль также подчеркивает невозможность сознания о настоящем времени освободиться от прошедшего. Эта «несвободность» или «детерминация» состоит в том, что прошедшее направляет сознание в определенном направлении. В этом направлении или направлении к настоящему от прошедшего оказывается влияние и на идею о реальности. Гуссерль пишет, что «прошедшее есть истинная реальность», бесспорно понимаемая как акт направляемости⁷² или как акт «детерминированности» настоящего. Это ориентации сознания. Именно в них Гуссерль видит разделение модусов времени на настоящее, прошедшее и будущее, т. е. «они не определяются понятием *время*, а наоборот, время раскрывается посредством первичных ориентаций сознания». Комментируя или, точнее, анализируя концепцию Brentano, Гуссерль постоянно подчеркивает эту невозможность настоящего освободиться от прошедшего. «Когда слышится новый звук, предыдущий еще не совсем исчез. В противном случае мы были бы неспособны различить отношения между звуками, которые следуют один за другим. Каждое мгновение давало бы только один звук, даже промежуточный отрезок времени между нотами. Таким образом, мы воспринимаем мелодию. В то же время звуковые представления в сознании не остаются в том же виде. Если бы они оставались без изменения, мы бы не могли воспринимать мелодию» [1994, с. 168].

По мнению Гуссерля, трансцендентальное «Я» конструирует как самого себя, так и собственные временные модусы⁷³, а также и другие их «Я» (интерсубъективность, «мы», «они», и пр.). В конструировании «Я» у других присутствует как феномен их реального существования (интерсубъективности), так и онтическая и онтологическая «Я»-реальность в целом. Сконструированные трансцендентальным «Я»,

⁷¹ Brentano, цит. по: Гуссерль. Феноменология внутреннего сознания времени, с.6.

⁷² Следует иметь в виду содержание, которое вкладывает Гуссерль в переживание времени, с одной стороны, и восприятие его – с другой.

⁷³ Имеется в виду прошедшее «Я» как что-то «наиболее видимое»: его непосредственность и продолжительность, а также и «то, что оно еще не наступило».

другие «Я» обладают действительной реальностью до тех пор, пока трансцендентальное «Я» конструирует и самого себя в качестве временных модусов своего собственного существования. Приведем один небольшой отрывок из рассуждений Гуссерля:

«Это может быть понято как исходящее от трансцендентального толкования воспоминания. Мы уже поняли, что воспоминанию в прошедшем принадлежит одно прошедшее «Я». В то же время, когда действительное (*originales*) «Я» есть «Я», которое актуально присутствует и к которому относится также воспоминание в качестве присутствия переживания... Следовательно, актуальное «Я» совершает действие, в котором оно конструирует измененный модус самого себя как сущности (модус пройденности). Исходя из этого можно проследить, как актуальное «Я» постоянно, перетекая в настоящее, конструирует самого себя как продолжительность своих прошедших состояний (*Vergang Enkheiten*) в самовремени (*Selbstzeitigung*). Таким же образом актуальное «Я», текущее в текущей первичной сфере, конструирует в самом себе нечто другое как другое» [Хуссерл, 1996, с. 256].

Анри Бергсон также делает акцент на прошедшем, которое конструирует и общее восприятие, и самовосприятие. В книге «Материя и память» он пишет: «Наше восприятие, хотя оно и мгновенно, состоит из несметного множества припомненных элементов и, собственно говоря, всякое восприятие уже есть память. Практически мы воспринимаем только прошедшее, поскольку чистое настоящее есть неуловимое продвижение в прошлое, разрушающее будущее» [Анри Бергсон, 1999, с. 154].

Кроме того, Бергсон рассматривает и другую временную модальность – будущее и его сохранение в одновременности продолжения. Так, в книге «Материя и память» читаем: «Но реальное конкретное прожитое настоящее, то, о чем говорю, когда говорю о моем восприятии в настоящий момент, должно обладать продолжительностью. Где все же находится эта продолжительность? По эту или по ту сторону относительно математической точки, которую я определяю идеально, когда думаю о настоящем миге. Очевидно, что это находится по эту и по ту сторону одновременно, и то, что мы называем «мое настоящее», в одно и то же время занимает территории и от «моего прошедшего», и от «моего будущего». Во-первых, от «моего прошедшего», поскольку

ку момент, о котором я говорю, уже далек от меня, во-вторых, от «моего будущего», потому что к будущему наклоняется этот момент и к будущему стремится, а если бы я мог остановить это неделимое настоящее, этот исключительно малый момент кривой времени, он бы показал направление в будущее. Следовательно, необходимо психологическое состояние, которое называется «мое настоящее», чтобы было одновременно восприятие близкого прошедшего и направление к близкому будущему» [Анри Бергсон, 1999, с. 154].

Невозможно не заметить «поразительного сходства» между буддийским учением о сознании и точкой зрения Бергсона. Щербатской также пишет: «Нам кажется, что одно душевное состояние сменяется в нас другим, но, прежде всего, всякое душевное состояние есть уже прошедшее. Нет такого состояния, которое будет действительно длящимся. Если душевное состояние перестало изменяться, то его бытие перестало продолжаться. Душевное состояние как длящееся есть создание нашего воображения. Вместе с тем, наше воображение создает некоторый неподвижный субстрат, основу в образе души, на фоне, на котором отдельные мысли, желания и чувства являются как бы меняющимися одно с другим. В действительности этот субстрат, эта душа, это “Я” есть не реальность, а просто условный знак» [цит. по: Там же].

Буддийская доктрина допускает переливание временных модальностей не только в становлении сознания, но и в становлении его «опор». Поскольку «индрия» связана с «манасом», она также могла бы быть отнесена к предшествующему моменту. Как известно, «индрия» есть возможность создания той субъективности, которая служит опорой ощущению. Ее опора – это единство различных временных модальностей. Таким же образом, единство и одновременность различных временных модальностей есть субъективная идея. В бытии существует моментное проявление дхармы (*дхармалакшана*) без продолжительности, т. е. без временной протяженности. Субъект имеет в самом себе «временную протяженность» как сохраненный предшествующий момент. Субъект «существует» благодаря «манасу», который его создает как временную протяженность, т. е. как сохранение предшествующего момента в настоящем. Следовательно, субъект не имеет оснований в одном бытии как моментном проявле-

нии, а только в одновременности этого проявления. Субъект не зависит от онтологической сущности бытия. Он имеет отношение к проявленной «бытийной множественности», а не к «бытийной сущности», а также и к временной стороне проявления. Поэтому он представляет собой и своеобразную иллюзорность.

В акте осознания временной момент есть знание о прошедшем. С другой стороны, само знание как «временные» или, скорее, «бытийные» координаты является всегда чем-то бывшим ранее, т. е. прошедшим. В обычной жизни мы постоянно сталкиваемся с прошедшим знанием в виде прошедшего времени непосредственного восприятия, непосредственного ощущения и мышления. Мы знаем, что как время непосредственность не существует (ни как восприятие, ни как мышление), поскольку требуется ее непосредственное действительное «сейчас». Непосредственность одного восприятия или ощущения, или мысль «сейчас», должна быть всегда прошедшим, «тем, что когда-то было», потому что всегда существует сетивный или мыслительный латентный период от акта восприятия, мысли или ощущения до непосредственной уверенности субъекта. Но, в сущности, то, что создает непосредственное «сейчас» или «перед», есть знание. В целом, это знание о латентном периоде ощущения, восприятия и самого мышления.

Время сознания

Независимо от того, что в буддизме время не существует реально, само раскрытие теории о дхарме есть и раскрытие идеи о времени, как аспекте общего дхармического потока. В этом раскрытии идея о времени создает свою собственную проявленную действительность, как элемент осознания и как элемент вообще (дхарма).

Феномен осознания связан не только с временем, но и с особенностью его направления, «стрелой времени». Связь с направлением времени создает одно базовое состояние сознания, «изоморфное» на этом направлении. С законами, которые не только связаны с этим направлением (от прошедшего через настоящее к будущему), но и, в известном смысле, являются и самим этим направлением. Направление времени предопределяет и основные логические законы, которые входят как в сущность мышления, так и сознания. Время и как направление, и как временные модусы вплетено в сознание и в «ткань» мышления, а последнее, со своей стороны, удивительно напоминает

идею о времени. Различие здесь в том, что представление о направлении времени не может измениться, а мышление может изменить это направление. Оно способно возвращаться к своей причине и приобретать знание о причинно-следственном законе и о движении закона⁷⁴, а следовательно, своеобразным путем входить в будущее.

Как пространство (*акаши*), так и время (*кала*), участвуют в создании законов сознания и мышления, поскольку присутствуют в общем дхармическом потоке. Ментальное пространство (*диши*) и ментальное время (*абхван*) имеют сущностное значение для мыслительного слияния с идеей о причинно-следственной взаимозависимости. Именно мыслительное время связано с идеей о причине вещей и изменении направления. Думая о причине вещей, мышление возвращается обратно. С другой стороны, оно превращается в идею о времени, осознавая акт этого возвращения и сохраняя знание об этом возвращении.

В соответствии с буддийской космологией, в мире «неформ» (*арупа-дхату*) исчезают некоторые элементы, создающие сетивные координаты пространства (*акаши*). В общем дхармическом потоке исчезают и некоторые элементы, создающие координаты времени.

Это могло бы произойти и в нашем чувственном мире (*камалоке*). При условии, что исчезнет возможность, чтобы движение осознавалось, может не осознаваться и течение времени – «стрела времени». Если другие элементы сохранены, то тогда будет осознаваться единственно «продолжительность».⁷⁵ Это чаще всего происходит при некоторых особенных состояниях сознания. Таким «наиболее особенным» является состояние истинного философского рассуждения и размышления. До истинных идей можно достичь в одном своеобразном «ментальном безвременье». Чем глубже и вернее мыслительная идея, тем менее она зависима от времени. Ментальное безвременье есть и состояние высших форм медитации. Существуют и другие

⁷⁴ Под «предвидением закона» имеется в виду не только логический аспект. «Предвидение закона» может представлять собой и конструкцию эмоции, воображения, смыслового определения и пр.

⁷⁵ Чтобы осознать «продолжительность» как идею о времени, необходимо, чтобы мышление отделилось от себя самого, чтобы «воспринять» саму продолжительность. Следовательно, это, прежде всего, наличие мышления и возможности, чтобы мышление воспринимало ощущаемую протяженность «продолжительности».

состояния. Например, в состоянии сознания перед смертью также возможно своеобразное исчезновение времени. В сущности, исчезает изменение, «число времени». Исчезновение изменения и оставление «продолжительности» есть временная бескрайность. Исчезает идея о границе, которая является основанием изменения. Это говорит о том, что сама «продолжительность» времени достигает бескрайних параметров, и в этой бескрайней «продолжительности» время, которое мы знаем как содержащее в себе самое модусы прошедшего, настоящего и будущего, исчезает.

Исчезновение идеи о границе⁷⁶ есть исчезновение изменения как временного представления сознания. Остается «продолжительность», которая должна иметь бескрайние корреляты в ощущении. А это в различных мыслительных интерпретациях может быть и один бескрайний ужас, и одна бескрайняя боль или одно бескрайнее бытие сознания как продолжительность, именно потому, что в нем отсутствует идея о границе. Эта бескрайность может быть на основе другого времени, именно другого, а не простого психического времени (*абхвана*), которое содержит в самом себе различные скорости состояний как переживание, но сохраняет и свойственную «физическому» или сетивному времени идею о границе. Подобное состояние сознания может называться адовым состоянием.

Исчезновение элементов изменения и «места» не затрагивает сущности теории мгновенности. В данных состояниях сознания может отсутствовать ощущение места, движение времени, «стрела времени», изменение, различие и пр. Это изменяет целостное логическое поле мышления, самопонимания – «Я», а также и спектра сознания. Но само изменение происходит в элементах сознания, а не в его принципе. Принцип – это сама теория мгновенности.

Создавая это учение, Будда имел в виду именно вечное изменение или те первичные законы, которые позднее разовьются в теорию моментов. Теория мгновенности есть не только учение о времени, но и учение о бытии, и учение о существовании.

Литература

Августин. Изповед, кн. XI. XVIII. – С.: Народна култура, 1993. – 315 с.

⁷⁶Если использовать буддийскую терминологию, это есть исчезновение элемента, который создает границу в потоке элементов сознания.

- Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны. – М., 2000. – 798 с.
- Антонио Дамазио. Изграждане на съзнателния мозък. – С.: Изток Запад, 2014. – 381 с.
- Анри Бергсон. Творческа еволюция. – С.: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1996. – 331 с.
- Анри Бергсон. Материя и памет. – НБУ, 1999. – 268 с.
- Анри Бергсон. Интуиция и Интелект. – С.: ЛИК, 1994. – 198 с.
- Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1. Разд. I: Дхатунирдеша, или Учение о классах элементов; раздел II: Индриянирдеша, или Учение о факторах доминирования в психике / пер. с санскр., введ., комент. и реконстр. системы Е. П. Островской, В. И. Рудого. – М., 1998. – 610 с.
- Васубандху, Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы) разд.первый: Анализ по классам элементов / перев. с санскр., введ., комент., ист-филос., исслед. В.И. Рудого. – М., 1990. – 318 с.
- Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1: Феноменология внутреннего сознания времени. – М.: Гнозис, 1994. – 162 с.
- Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М., 1999.
- Ерих Фрауваалнер. Антология на будистката философия. – С.: Евразия, 1995. – 334 с.
- Камбуров Иван. Представата за съзнанието и «Аза» в Махаянисткия будизъм. – Сп. Индия в българската наука, 1997.
- Молчанов В. И. Исследования по феноменологии сознания, территория будущего. – М., 2007. – 454 с.
- Пацев А. Будисткото учение за анатмана (не-душата). – С.: Пропелер, 2012. – 240 с.
- Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 445 с.
- Хусерл Едмунд. Увод във феноменологията. – С.: Евразия, 1996. – 320 с.
- Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. – М.: Наука, 1988.
- De Silva L.N. The Problem of the Self in Buddhism and Christianity / Foreword by John Hick. – Delhi, 1982.
- Encyclopaedia of Indian Philosophies. Vol. 7. – Delhi, 1998.
- Hobogirin, Dictionnaire encyclopedique du Bouddhisme. – Tokyo, 1931.
- International Encyclopedia of Buddhism. – Delhi, 1996.
- Paul D. Philosophy of Mind in Sixth-Century China: Paramartha Evolution of Consciousness. – Stanford: Stanford University Press, 1984.
- Scherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol.II. – Leningrad, 1932.
- Scherbatsky Th. The soul theory of Buddhist. – Delhi, 2003. – 103 p.
- The Abhidhamma Philosophy or the Psyche-Ethical Philosophy of early Buddhism, vol. 1. – Delhi, 1982.