УДК 294.3 (510) + 1 (510)
ББК 86.39 (5Кит) + 87 (5Кит)
DOI 10.31554/2222-9175-2018-32-180-187

Л. Е. Янгутов

АБХИДХАРМИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ ЙОГАЧАРЫ В КИТАЕ

Рассматривается абхидхармическая концепция, изложенная Сюань Цзаном в его трактате «Чэн вэй ши лунь» (Трактат о становлении только сознания), изложенном в русле сотериологической концепции Махаяны. Дается описание классификации дхарм, предложенной адептами учения йогачары.

Ключевые слова: сознание, дхарма, сотериология, йогачара, Хинаяна, Махаяна, фа-сян, цзюйшэ.

L. E. Yanguotov

THE ABHIDHARMIC TRADITIONS OF YOGACARA IN CHINA

The article considers the abhidharmic concept as set forth by Xuan Zang in his treatise “Chen wei shi lun” (The treatise on the making of only consciousness) created in line with the soteriological concept of Mahayana. The article contains the classification of dharmas offered by the adepts of the yogacara teaching.

Keywords: consciousness, dharma, soteriology, yogacara, Hinayana, Mahayana, Fahsiang, Juishe.

Формирование абхидхармической традиции йогачары в Китае связано с именем Сюань Цзана (玄奘, 600/602–664) – знаменитого буддийского монаха эпохи Тан (唐), оставившего самый яркий и глубокий след в истории буддизма. Он известен как переводчик буддийской литературы, путешественник, основатель школы фа-сян (法相) в Китае. Наибольшую известность он получил как буддийский монах, совершивший путешествие в Индию, чтобы постичь истинную суть учения йогачары, изложенного Асангой в его сочинении «Шэ дачэн лунь». Асанга вместе со своим знаменитым братом Васубандху были основоположниками школы йогачаров, представляющей направление Махаяны, основанное на аб-

хидхармических принципах. Философия Абхидхармы – это одна из ранних форм теоретического обоснования буддийских истин, изложенных в рамках сотериологии хинаянского направления. Классические схемы абхидхармической теории были изложены Васубандху в его трактате «Абхидхармакоша». Однако сама теория Абхидхармы возникла еще задолго до «Абхидхармакоши», своими истоками она восходит к четырем благородным истинам и тесно связана с понятием «дхарма». Суть учения йогачары заключалась в том, что абхидхармическая концепция Хинаяны была переосмыслена в контексте махаянской сотериологии.

Сюань Цзан родился на территории современной провинции Хэнань. В юношеском возрасте стал послушником

монастыря Цзинту в Чанъане, затем в Чэнду принял постриг. Учился у разных наставников, изучал Абхидхарму, Винаю. Особый интерес проявил к изучению сочинения Асанги «Шэ дачэн лунь» и, согласно буддийской традиции, не удовлетворившись чтением этого сочинения, отправился в Индию, чтобы там непосредственно обучаться у индийских учителей Дхармы. Путь Сюань Цзана в Индию проходил через Синьцзян, страны Средней Азии, Гиндукуш. Добравшись до знаменитого монастыря Наланда, находившегося на севере Индии, изучил санскрит и буддийские тексты под руководством Силабадры, который был учеником Дхармапалы – наиболее авторитетного после Асанги и Васубандху учителя йогачары. Дхармапала, в свою очередь, был учеником Дигнаги – последователя учения Васубандху и одного из основателей буддийской логики [Ch'en 1964: 320–321]. Из Наланды Сюань Цзан совершил путешествие на юг Индии, в Непал и Ассам. По пути своего странствия Сюань Цзан посещал знаменитых в то время буддийских авторитетов, участвовал в философских и религиозных диспутах.

В 645 г. Сюань Цзан вернулся в Китай, в город Чанъань. Привез с собой большое количество буддийской литературы. В биографических сведениях о нем указывается 657 сочинений. После прибытия в Китай Сюань Цзан развернул бурную деятельность по переводу буддийской литературы, достиг на этом поприще весьма значительных успехов. Его переводы получили название «новых переводов». С его именем исследователи буддизма связывают третий, высший период переводческой деятельности в Китае. Сюань Цзан не только переводил буддийские сочинения, но и, как его великие предшественники Дао Ань и Кумараджива, прилагал большие усилия по совершенствованию техники перевода. Так, например, им были введены новые принципы использования транскрипций санскритских слов. Согласно сан-

скритско-китайскому глоссарию «Фань и мин и цзи», составленному Фа-юнем, «танский учитель Дхармы [Сюань] Цзан установил пять видов [слов, которые] не переводят. Первый: [слова, которые не переводят] по причине их тайного характера, например, «дхарани» (толони 陀囉尼). Второй: [слова, которые не переводят] по причине их многозначности, например, [слово] “Бхагаван” (боцефань 薄伽梵), которое имеет шесть значений. Третий: [слова, которые не переводят] по причине отсутствия [в Китае] того, [что они обозначают], например, “дерево Джамбу” (яньцзин (фу) шу 閼淨(浮)樹), ведь в Китае действительно нет такого дерева. Четвертый: [слова, которые не переводят], потому что так уже установилось с древних времен, например, [слово] “анну (тара-самъяк-сам) бодхи” (э(а) ноу (доло-саньямо-сань) пути 阿耨[多羅三藐三]菩提) ни в коем случае нельзя переводить [потому что] уже давно, с времен [Кашьяпа] Матанги в употреблении санскритское произношение. Пятый: [слова, которые не переводят], потому что [сохранение их оригинального звучания] порождает благо, например, [слово] «праджня» (божо 般若) внушает почтение, а [перевод] “мудрость” (чжихуэй 智慧) (рождает иллюзию) простоты (понимания)» [Ленков 2006: 73].

Основное внимание Сюань Цзана было сосредоточено на переводе сочинений Асанги и Васубандху. Среди переведенной им литературы была сутра «Сандхи-нирмокчана» (解深密经 «Цзе шэнь ми цзинь», «Сутра, раскрывающая глубокие тайны») и сочинение Васубандху «Тримшика-виджняпти-карика», «唯识三十», «Вэйши саньши лунь», «Шастра о тридцати суждениях о только сознании»). Эти переводы сыграли огромную роль в становлении школы фасян. Трактат «Вэйши саньши лунь» лег в основу канонического текста основанной Сюань Цзаном и его учеником Куй Цзи школы фасян. Текст имел название «Чэн вэйши лунь» (成唯识论, «Трактат об установлении [обосновании] только сознания»).

Несмотря на то что школа фасян представляла собой китайский вариант школы индийского буддизма йогачары, их не следует полностью отождествлять. Учение последней было гораздо шире, чем фасян, к тому же оно не представляло собой единой системы взглядов, разделяемой всеми ее последователями. Непререкаемыми авторитетами считались Асанга и Васубандху – родоначальники школы. Истинность учения, изложенного в их сочинениях, признавалась всеми, однако толковалась по-разному. В школе фасян преобладала версия Дхармапалы – одного из наиболее маститых адептов йогачары после Асанги и Васубандху, хотя также нельзя утверждать, что учение фасян полностью копировало идеи Дхармапалы. Помимо его идей фасян вобрала в себя версии и других авторитетов йогачары, о чем свидетельствует трактат Сюань Цзана «Чэн вэй ши лунь» (成唯识论), текст которого лег в основу формирования школы фасян. Этот текст не является оригинальным сочинением Сюань Цзана. История создания этого текста такова: Васубандху на основе шастры Асанги «Йогачарья-бхуми» составил трактат «Тримшика-виджняптикарика» (кит. «Вэй ши Сань ши лунь») – «Тридцать суждений о “только сознании”». Впоследствии на этот трактат было написано 10 комментариев различными авторами, в т. ч. и Дхармапалой. Сюань Цзан перевел эти комментарии на китайский, а затем написал (скомпоновал) из них самостоятельное сочинение, назвав его «Чэн вэй ши лунь» (成唯识论). Это название может быть переведено как «Трактат об установлении (постижении) [учения о] “только сознании (разуме)”». Интерпретация понятия «вэй ши» как «только сознание» не вполне адекватно передает его смысл. Дело в том, что само понятие сознания в школе фасян трактовалось гораздо шире, чем мы его понимаем. Оно включало в себя сознательные и бессознательные, чувственные и рациональные аспекты психики. Сложность понимания сознания в интер-

претации Сюань Цзана обуславливается и тем, что понятие «сознание» обозначалось разными терминами – «синь» (心), «ши» (识), «и» (意). При этом каждый термин имел свои функциональные значения. В санскритских сочинениях их аналогами были такие понятия, как «читта», «виджняна» и «манас». По словам О. О. Розенберга, «различные названия элемента сознания – читта, манас, виджняна – выражают только различные тонкости анализа: читта – единая форма сознания, виджняна – то же сознание, но рассмотренное с точки зрения его содержания, манас – сознание предыдущего момента». Китайским эквивалентом понятия «виджняна» Сюань Цзан выбрал термин «ши» (识), что буквально означает «знание», «знать», «понимать», «быть осведомленным» [1918: 186]. Очевидно, этот аспект сознания стал решающим в выборе данного термина в качестве обозначения единственной реальности. С. Радхакришнана пишет: «Что бы мы ни говорили о естественном мире, даже то, что он существует вне нас, внутренний опыт отрицать нельзя. Наше знание может не быть собранием истин природы, но никто не будет отрицать его существования. Знание существует. Его наличие очевидно» [1993: 537]. Термин «чэн» (成) в названии сочинения Сюань Цзана переводится как «установление», «постижение». Содержание сочинения соответствует такому переводу термина, поскольку посвящено разъяснению концепции сознания школы фасян, установлению того, что существует только сознание. Есть и другие варианты перевода названия «Чэн вэй ши лунь». Так, например, в исследовании П. Д. Ленкова предлагается название «Компендиум [учения о] только-сознании». Здесь подразумевается тот факт, что сочинение было составлено как обобщение содержания комментариев к трактату «Тримшика-виджняптикарика».

В составлении сочинения «Чэн вэй ши лунь» принял участие ученик Сюань Цзана Куй Цзи. Фасян (法相) досл.: «вид

дхармы») – это не единственное название школы. Тайбэйский исследователь Хуан Чаньхуа насчитывает, по крайней мере, еще 4 названия: чжун дао цзун (中道宗, школа срединного пути); пу вэй ите чэн-цзяо цзун (普为一切乘教宗, школа всех колесниц); ин ли юань ши цзяо (应理圆实宗), школа соответствия истинному и совершенному принципу); вэй ши цзун (唯识宗), школа только сознания).

Каждое название отражало те или иные аспекты учения школы. Название фасян (法相) отражало абхидхармический аспект этой школы. В основу абхидхармического учения и его названия «фасян» легла глава «Фасян пинь» (法相品), переведенной Сюань Цзаном сутры «Цзе шэнь ми цзин» (解深密经 [Хуан Чаньхуа 2009: 49]. Название школы «чжун дао цзун» (中道宗) указывало на то, что она, как и мадхьямики, объявила о своей срединности. Ее срединность заключалась в том, что она заняла срединное положение между крайностью признания реальности дхарм (школ Хинаяны) и крайностью признания их пустотой школой (школа мадхьямаков). Название «пу вэй ите чэнцзяо цзун» (普为一切乘教宗, школа всех колесниц). Суть этого названия заключается в том, что в ней получили отражение идеи предыдущих школ – шраваков (声闻), пратьекабудд (缘觉) и бодхисаттв (菩萨). Название «ин ли юань ши цзун» (应理圆实宗) означает, что учение школы соответствует истинному и совершенному принципу. И, наконец, последнее название – «вэй ши цзун» (唯识宗) отражало главную концепцию школы о существовании только сознания [Там же].

В данной статье мы акцентируем внимание на первом названии, отражающем абхидхармические аспекты школы. Как уже было отмечено, абхидхармический аспект школы представляет собой дальнейшее развитие хинаянской Абхидхармы, рассмотренной в контексте махаянской концепции спасения. Поэтому абхидхармическая доктрина фасян имеет много общих моментов, с точки зрения

принципов смыслового и структурного построения, с теорией школы цзюйшэ цзун (俱舍宗, школа Абхидхармакоши). «Абхидхармакоша» (俱舍论) была составлена Васубандху, когда он находился еще на сотериологических позициях Хинаяны. В новой трактовке основной акцент делался на обоснование идеи о том, что сознание представляет собой единственную реальность.

Школа хинаянского направления цзюйшэ, основанная на базе «Абхидхармакоши», признавала реальность существования дхарм, которых она насчитывала в количестве 75. Эти 75 дхарм она делила на «подверженные бытию» (为法, вэй фа, санскр. санскрита дхармы) и «не подверженные бытию» (无为法, увэй фа; асанскрита дхармы).

Дхармы, подверженные бытию, характеризовались такими признаками, как рождение, пребывание, изменение и исчезновение, а не подверженные бытию – такими, как пустота, отсутствие рождения и отсутствие исчезновения. Если первые дхармы считались неблагоприятными для спасения, то вторые, наоборот, рассматривались как способствующие спасению. В философском плане первые рассматривались как отражение иллюзорного эмпирического бытия, как причина ложного Я, а вторые – как признаки абсолютной реальности. Однако, по мнению О. О. Розенберга, этот вопрос вызывал большие споры среди различных школ.

Подверженные бытию дхармы, в свою очередь, делились на 4 группы. Первую группу составляли чувственные дхармы (色, сэ, санскр. рупа, досл. форма). Адепты цзюйшэ насчитывали 11 таких дхарм. За чувственными дхармам следовала группа, а точнее, одна дхарма сознания (心, синь, санскр. читта). Далее следовали дхармы, составляющие содержание сознания (心所法, синь со фа; санскр. акусала-(э)абхумика). В научной литературе они часто переводятся как дхармы, связанные с психическими процессами. Они составляют самую

большую группу – 46 дхарм. Последняя, четвертая группа – это дхармы действия, не соответствующие сознанию (心不相应行法, синь бусян ин син фа) – всего 14 дхарм. Остальные 3 дхармы составляют отдельную категорию дхарм, не подверженных бытию.

Школа фасян приняла основные принципы классификации дхарм, но при этом внесла коррективы в контексте сoterиологических установок широкого пути спасения. Главной ее установкой в данном контексте было отрицание реального существования дхарм. Трактат «Чэн вэй ши лунь» начинается с подробного анализа нереальности Я и дхарм. Здесь дхармы отрицаются, как не имеющие отношения к природе существования. Им отказывается в онтологическом статусе. Они не могут вступать ни в какие отношения с природой существования, о них нельзя сказать, иллюзорно или истинно они существуют. Не имеют они и трансцендентального значения, являются внешними выражениями того, что скрыто от нашего зрения. В этом смысле дхармы – не более чем знаки описания того, что существует иллюзорно или же реально. Это символические характеристики сущего, но ни в коем случае не само сущее. Посредством дхарм осуществляется рациональное описание как явного, так и скрытого от нашего глаза трансцендентального существования, поэтому дхармы суть носители признаков этого существования [Сюань Цзан: 378–379].

В школе фасян сохранилось деление подверженных бытию дхарм на 4 группы. Вместе с тем не подверженные бытию дхармы не выделялись в отдельную категорию, а наряду с четырьмя группами дхарм, подверженных бытию, составляли пятую группу дхарм. На первый план в своей классификации адепты фасян выдвигали дхармы сознания. В отличие от школы цзюйшэ, фасян не исчерпывает эту группу дхарм лишь одной дхармой, а увеличивает их до восьми. Вслед за дхармами сознания адепты фасян расположили дхармы, составляющие содержание со-

знания, увеличив их число до 51. Далее они расположили чувственные дхармы. Их количество не изменилось – в фасян их также 11. Дхармы, не соответствующие сознанию, были оставлены на своей четвертой позиции, однако число их возросло до 24 дхарм. Дхармы, не соответствующие сознанию, известны также как сансары.

И, наконец, пятая группа – это дхармы, неподверженные бытию, всего 6 дхарм. Дхармы сознания в этой классификации являются центральными, поскольку сознание, согласно главной сoterиологической идеи школы, представляет собой единственную реальность. При этом, наличие, помимо дхарм сознания, других дхарм не означало признание адептами фасян, помимо сознания, другой реальности. Эти дхармы являются не чем иным, как отражением функций и свойств сознания, и ничего другого. Их присутствие указывало на тот или иной уровень глубины и тонкости анализа дхармы сознания, но рассмотренные с точки зрения его конкретного содержания. По сути, они представляют те же дхармы сознания, но рассмотренные с функциональной точки зрения. При этом вторая, третья и четвертая группы дхарм характеризовали феноменальный аспект сознания, который в фасян рассматривался как не соответствующий истинно сущему. Соответствовали истинно сущему дхармы пятой группы.

Восемь дхарм первой группы сознания – это 5 сознаний: зрения; слуха; обоняния; вкуса; осязания. В тексте Чэн вэй ши лунь о них говорится буквально как о сознаниях глаза (眼识, янь ши); уха (耳识, эр ши); носа (鼻识, би ши); языка (舌识, шэ ши); тела (身识, шэнь ши) [Чэн вэйши лунь]. Это сознания, соответствующие 5 органам чувств, а иначе говоря, это 5 «чувственных сознаний». Эти 5 «чувственных сознаний» не связаны друг с другом, каждое из них имеет собственную сферу деятельности, а также присущую только ему внешнюю информацию. Наличие шестого сознания – мановиджняны (意识, и ши), об-

условливает их функциональную связь. Мановиджняна рассматривается как своего рода центр чувственных сознаний. Она обрабатывает полученную извне, от чувственных сознаний, информацию и воспроизводит ее в качестве целостного образа. Другими словами, полученная чувственными сознаниями информация, воспроизводится мановиджняной как целостный образ внешнего мира. Однако на этом уровне объекты внешнего мира еще не осознаются как внешние по отношению к самому сознанию, поскольку еще не осознается собственное Я сознания. Ощущение собственного Я, или своей самости, характерно на уровне седьмого сознания, известного как манас (末那识, мона ши) [Хуан Чаньхуа 2009: 59–60]. Манас фактически является сознанием в его собственном смысле слова, т. е. его содержание соответствует нашим представлениям о сознании как таковом. Здесь происходит осознание собственного Я, собственных чувств, а также чувственно воспринимаемых внешних объектов, формируется оппозиция субъекта и объекта. Таким образом, 5 чувственных сознаний добывают знание о внешнем мире, шестое сознание формирует целостный образ внешнего мира, седьмое сознание осознает этот образ как внешний по отношению к сознанию через осознание себя как Я. Но на самом деле нет реального Я, как нет и реального образа внешнего мира. Оппозиция внешнего мира и Я – это не что иное, как оппозиция внутри самого сознания.

Вторая группа дхарм – это дхармы, составляющие содержание сознания (心所有法, синь со ю фа). Эти дхармы понимаются как дхармы, обуславливающие психические процессы или же наполняющие сознание психическим содержанием. Не случайно они следуют сразу же за дхармами сознания, поскольку именно она наиболее глубоко характеризует содержание сознания. Дхармы этой группы, в свою очередь, разделяются еще на 5 подгрупп: универсальные (遍行, бьянь

син), не-универсальные (别境, бецзин), добродетельные (善, шань), омраченные (烦恼, фаньнао), сопутствующие омраченным дхармам (随烦恼, суй фаньнао), неопределенные (不定, бу дин). Универсальные дхармы – это дхармы, обуславливающие общие для всех индивидов психические восприятия, имеющие широкую область действия и встречающиеся в сознании каждого. Насчитывается 6 таких дхарм. Это дхармы действия (作, цзо), желаний или намерений (意, и), соприкосновения (спарша) (触, чу), восприятия (受, шоу), мысли (想, сянь), благодеяния (恩, эн). Не-универсальные, или же имеющие ограниченную сферу действия, характеризуют индивидуальные психические особенности каждого индивида. Не-универсальные дхармы состоят также из 6 дхарм: это дхармы – жажды (欲, юй), подавления, обуздания (胜, шэн); суждения (解, цзе); размышления (念, нянь); сосредоточения (定, дин), мудрости (慧, хуй).

Добродетельные дхармы, это дхармы, которые определяют природу добра и проявляются там, где совершаются добрые (с точки зрения буддийской морали) поступки. Они включают в себя 20 дхарм. Это дхармы веры (信, синь), усердия (精进, цзин цзинь), стыда (惭, кань), угрызания совести (愧, куй), отсутствия желаний, страсти (无贪, у тань), отсутствия гнева (无嗔, у), отсутствия глупости (无痴, у чи), легкомыслия (轻安, цин ань), не распушенности (不放逸, буф ан), сожаления (行舍, син шэ), непротивления (ахимса) (不害, бу хай).

Омраченные дхармы определяют злую природу и проявляются там, где имеют место чувственные наслаждения, где (согласно буддийской морали) совершаются недобрые поступки, включают в себя 6 дхарм. Это дхармы страсти, желаний (贪, тань), гнева (嗔), глупости (痴, чи), медлительность (慢, мань), сомнение (疑, и).

Дхармы, сопутствующие омраченным дхармам, представляют собой самое многочисленное число дхарм, состоящее

из 20 дхарм. Это дхармы, проявляющие негативные аспекты сознания, такие как, лень, зависть, отсутствие веры, стыда, угрызения совести и т. д.

И, наконец, неопределенные дхармы. Они не имеют отношения ни к универсальным, ни к не-универсальным, ни к омраченным, ни к добродетельным дхармам, – их четыре: сонливость (睡眠, шуй мянь), раскаяние, грех (恶作, эцзо), затевать что-то (寻, сюн), изрекать слова (词, ци) [Хуан Чаньхуа 2009: 61].

Третья группа чувственных дхарм (色法, сэ фа) обуславливает внешние объекты сознания и внутреннее их восприятие. Одиннадцать дхарм этой группы делятся на 5 «объективных» (境, цзин, санскр. вишайя), 5 «субъективных» (根, гэн, санскр. индрия) и одну «координирующую». Так называемые объективные дхармы – это такие дхармы, которые обуславливают внешние объекты. Они разделяются на дхармы цвета (色) – объекты нашего зрения, звука (声) – объекты слуха, аромата (香) – объекты обоняния, вкуса (味) – объекты вкусовых ощущений или языка, прикосновения (触, чу) – объекты осязания. Субъективные дхармы – это те, которые обеспечивают внутреннее восприятие внешних образов. Они соответственно разделяются на дхармы глаза (眼), уха (耳), носа (鼻), языка (舌), тела (身). И, наконец, одиннадцатая дхарма – это дхарма, координирующая предыдущие 10 дхарм [Там же: 64–66].

Четвертая группа дхарм, не соответствующих сознанию (心不相应行法, синь бу сян ин син фа), чаще всего называется просто группой «действия» (行, син, санскр. сансары). Эти дхармы считаются не соответствующими сознанию, так как не составляют непосредственно содержание сознания, но вместе с тем немислимы без него. Они обуславливают определенные действия, совершаемые личностью. Ф. И. Щербатской понимал их как волевые акты [1998: 116], О. О. Розенберг – как активные начала, определяющие то, что «бывает» или «сбывается», «совершается» или «происходит» [1918: 189].

Дхармы пятой группы «у вэй фа» (无为法), или же «недеяния», характеризуют истинно сущие аспекты сознания. Они считаются неподверженными эмпирическому бытию. Действительно, эти дхармы не участвуют совместно с другими дхармами в формировании в сознании представлений о внешнем мире и внутреннем Я. Они недеятельны в том смысле, что не проявляют или же не производят всего того, что имело бы отношение к феноменальным аспектам сознания, и не подвергаются воздействию причинно-следственных связей [Хуан Чаньхуа 2009: 67–68]. Однако было бы ошибочным полагать, что дхармы пятой группы полностью бездеятельны. Подобно тому, как предыдущие дхармы участвовали в проявлениях феноменальной природы сознания, дхармы «недеяния» участвуют в проявлении его истинной природы, которую адепты фасын идентифицируют с истинной таковостью (真如, чжэнь жу). Истинная таковость – это истинная реальность в том виде, в каком она есть на самом деле. Дхармы «недеяния» насчитывают 6 дхарм: 立 дхармы не-деяния пустоты (虚空无为); дхармы не-деяния исчезновения различия (择灭无为, цзе ме у вэй), дхармы отсутствия исчезновения различия (非择灭无为, фэй цзе ме у вэй), дхармы не-деяния отсутствия движения (不动无为, бу дун у вэй), дхармы недеяния исчезновения мысли и восприятия (相受灭无为, сян шоу ме у вэй), дхармы недеяния истинной таковости (真如无为, чжэнь жу у вэй) [Там же: 68].

Таким образом, абхидхармическая концепция школы фасын, как и школы Абхидхармакоши – цзюйшэ, представляет собой детальную иллюстрацию содержания сознания. Сохранив основные принципы классификации дхарм школы цзюйшэ, фасын делает акцент на несколько иной сотериологический акцент, а именно обоснование идеи широкого пути спасения. В контексте обоснования этой цели увеличивается число дхарм до 100, акцент внимания переносится с дхарм рупы на сознание, согласно глав-

ной философской концепции школы о сознании как единственной реальности. Учение школы фасян оказали большое влияние на развитие буддизма в Китае. Философская интерпретация проблемы сознания легла в основу синтеза идей йогачары и мадхьмики, представленного адептами школы хуаянь. Суждения и понятия фасян, ее принципы построения

теорий и доказательств оказали большое влияние на многих деятелей китайского буддизма и были восприняты ими как образец философствования и средство обоснования собственных концепций. Вместе с тем сама школа не пользовалась в Китае достаточной популярностью и просуществовала недолго.

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы» № 14-18-00444.

Литература

- Ленков П. Д. Философия сознания в Китае. Буддийская школа фасян (вэйши) / П. Д. Ленков. – СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2006. – 257 с.
- Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии / О. О. Розенберг. – Пг.: Издание факультета восточных языков Петрогр. ун-та, 1918. – 372 с.
- Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1 / С. Радхакришнан. – М.: Миф, 1993. – 624 с.
- Сюань Цзан. Чэн Вэйши лунь [Трактат об установлении только сознания] / Сюань Цзан // Да Мин сань цзан шэньяо. – Хань 378–379.
- Хуан Чаньхуа. «Фоцзяо гэ цзун да и» Вэйши цзун / Хуан Чаньхуа. – Янчжоу, 2009. – 122 с.
- Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму / Ф. И. Щербатской. – М.: Наука, 1988. – 428 с.
- Ch'en K. S. Buddhism in China / K. S. Ch'en. – Princeton, 1964. – 560 p.

References

- Lenkov P. D. Filosofiya soznaniya v Kitae. Buddijskaya shkola fasyan (vejshi) / P. D. Lenkov. – SPb.: Izd-vo S.-Peterburgskogo un-ta, 2006. – 257 s.
- Rozenberg O. O. Problemy buddijskoj filosofii / O. O. Rozenberg. – Pg.: Izdanie fakul'teta vostochnyh yazykov Petrogr. un-ta, 1918. – 372 s.
- Radhakrishnan S. Indijskaya filosofiya. T. 1 / S. Radhakrishnan. – M.: Mif, 1993. – 624 s.
- Syuan' Czan. Chen Vejshi lun' [Traktat ob ustanovlenii tol'ko soznaniya] / Syuan' Czan // Da Min san' czan shen'yao. – Han' 378–379.
- Huan Chan'hua. «Foczyao ge czun da i» Vejshi czun / Huan Chan'hua. – Yanchzhou, 2009. – 122 s.
- Shcherbatskoj F. I. Izbrannye trudy po buddizmu / F. I. Shcherbatskoj. – M.: Nauka, 1988. – 428 s.
- Ch'en K. S. Buddhism in China / K. S. Ch'en. – Princeton, 1964. – 560 p.