Л. Е. Янгутов

АБХИДХАРМА В КИТАЕ

В статье рассматривается учение Абхидхармы, получившее распространение в Китае. Показана история перевода абхидхармических текстов на китайский, специфические особенности перевода буддийских текстов с санскрита на китайский язык. Представлена экспозиция школ, сформированных в Китае на базе абхидхармических текстов: цзюйшэ, чэнши, фсян, представляющих собой хина-янский вариант абхидхармического учения, переходный от Хинаяны к Махаяне, и, наконец, махаянский вариант.

Ключевые слова: Абхидхарма, дхарма, виджняна, сознание, реальность, Махаяна, Хинаяна.

L. E. Yangutov

ABHIDHARMA IN CHINA

The article examines the teachings of the Abhidharma, which became widespread in China. The history of the translation of abhidharmic texts into Chinese, the specific features of the translation of Buddhist texts from Sanskrit into Chinese are shown. An exposition of schools formed in China on the basis of abhidharma texts is presented. These are the Juishe, Chengshi, Fasyan schools, which are the Hinayana version of the Abhidharma teaching, transitional from Hinayana to Mahayana, and, finally, the Mahayana version.

Keywords: Abhidharma, dharma, vijñāna, consciousness, reality, Mahayana, Hinayana.

Философия Абхидхармы – одна из ранних форм теоретического обоснования буддийских истин. Своими истоками она восходит к четырем благородным истинам (四諦, сы ди) и тесно связана с понятием «дхарма» (法, фа). Важнейшим положением четырех благородных истин является отрицание самости «Я» как реально сущего. Такое отрицание требовало, в первую очередь, отрицания «Я» как субстанционального начала, что требовало объяснения самой природы отсутствия этой субстанциональности. Для обоснования природы отсутствия субстанциональности необходимо было понятие, изначально в своей семантике не допускающее идею субстрата. Поэтому как средство описания иллюзорного «Я»

Янгутов Леонид Евграфович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН», руководитель отдела ОФКР (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: yanguta@mail.ru.

был введен термин дхармы как носителя признака. Это понятие подчеркивало, что оно не есть субстанция и не есть сам признак как таковой, а лишь носитель этого признака. Эти характеристики дхармы позволили ей стать наиболее приемлемым языком теории, отрицающей не только индивидуальное «Я», но и наличие души как субстанционального начала, лежащего в основе перерождений всего сущего. Именно при помощи дхармы объяснялся процесс перерождений не как переселение души, а как сочетание различных комбинаций дхарм, составляющих «поток индивидуальной жизни (“сантана”), элементы которого, согласно традиции, уже Буддой были классифицированы трояким образом, т. е. по группам (“скандхам”), по базам (“аятана”) и по элементам (“дхату”)» [Розенберг 1991: 106].

Теория Абхидхармы выработала строгий категориальный аппарат, центральным понятием которого была дхарма. По словам О. О. Розенберга, «термин “абхидхарма” может быть объяснен только в связи с термином “дхарма”. Абхидхармой в собственном смысле называется, согласно определению Васубандху, “Чистое знание и сопровождающие его дхармы”. “Чистым знанием” называется то размышление, которое направлено, во-первых, на дхарму раг excellence, т. е. на нирвану, а во-вторых, на дхармы в смысле элементов или проявлений, на которые разлагается эмпирическое бытие» [Там же: 102–103].

Абхидхарма стала центральной в школах Хинаяны, продолжавших разработку концепции природы дхармы как носителя признака. В них не было единого мнения относительно этой природы. Их споры главным образом сводились к вопросу о степени реальности самих дхарм.

Абхидхармические построения легли в основу аргументации хинаянских принципов сотериологии. Сотериология Хинаяны с ее концепцией спасения для узкого круга монашествующих лиц руководствовалась принципами этического совершенствования личности, содержащимися в благородном восьмеричном пути, а в теоретическом плане – концепцией об иллюзорности самости «Я» как сочетания дхарм, составляющих поток сознания [Там же].

Тексты Абхидхармы начали проникать в Китай в начале нашей эры. При этом они были первыми, которые подверглись переводу с санскрита на китайский язык. Чуть позже в Китае начали переводиться сутры Праджняпарамиты, представляющие собой теоретическое обоснование широкого пути спасения, провозглашенного Махаяной.

Начало переводу буддийской литературы положили Аньшигао (安世高) и Локаракша (支樓迦讖). Они стали родоначальниками формирования двух великих философских традиций буддизма в Китае: Аньшигао – абхидхармической, Локаракша – праджняпарамитской. Литература этих двух направлений дала возможность китайцам познакомиться с мировоззренческими основами буддизма Хинаяны и Махаяны.

Аньшигао, стоявший у истоков перевода абхидхармической литературы, прибыл из Парфии в Китай чуть раньше, чем Локаракша. Согласно буддийским

источникам, на втором году правления ханьского императора Хуань-ди (147–167 гг. н. э.), т. е. в 148 г.¹ Среди переводов Аньшигао, принадлежащих Абхидхарме, известны такие сутры, как «Апитань у фа син цзин» (阿毗昙五法行经, Сутра об осуществлении пяти дхарм Абхидхармы), «Апитань цзю ши ба цзе цзин» (阿毗昙九十八结经, «Сутра о девяносто восьми узлах Абхидхармы»). По свидетельству Хуй Цзяо, автора библиографического сочинения «Гао сэн чжуань» (Жизнеописание высокочтимых монахов), переводы Аньшигао отличались ясностью и простотой [Zurcher 1959: 54]. Переводческая деятельность буддистов в Китае началась, таким образом, с перевода хинаянской абхидхармической литературы. Между тем литература Хинаяны, положив начало шествию буддизма в Китае, не смогла привлечь к себе должного внимания местных жителей. Поэтому переведенные Аньшигао сутры Абхидхармы оставались невостребованными, как и идеи, заложенные в этих переводах.

Дело в том, что предложенные буддизмом религиозные ценности в Китае были настолько разными по сравнению с их традиционными ценностями, что он столкнулся не только с непониманием, но и с откровенной враждебностью, особенно со стороны конфуцианства. Конфуциански взращенный менталитет китайцев не мог воспринять идеи буддизма о том, что их конечная религиозная цель может быть достигнута не в этой жизни, а в последующих циклах долгой череды перерождений. Религиозная же практика китайцев была направлена на достижение цели именно в данной жизни, так же как их менталитет был направлен на решение насущных задач в настоящей жизни. Они слишком сильно были привязаны к ценностям этой жизни, которые культивировались как конфуцианством, так и даосизмом.

Достижение конечной цели предполагало вступление в монашескую общину, которое предписывало уход из мирской жизни и семьи. Для китайцев, воспитанных на принципах «сыновней почтительности» (孝, сяо), это было неприемлемо. Согласно этому учению, «каждый обязан служить родителям, кормить их, заботиться о них при жизни и совершать моления и жертвоприношения в их честь после их смерти» [Меньшиков 1972: 76–77]. Кроме того, этот принцип предписывал прославлять родителей на службе государю; заботиться о продолжении своего рода [Там же: 72–87]. Вступление же в монашество нарушало все предписания сыновней почтительности. Популярность принципа сыновней почтительности в Китае была настолько велика, что наряду с такими классическими памятниками пятикнижия, как «Ши цзин» (诗经), «Шу цзин», (书经), «Ли цзи» (礼记), «И цзин» (易经), «Чунь цю» (春秋), был создан письменный текст «Сяо цзин» (孝经) – Книга сыновней почтительности. «Книга сыновней почтительности» предписывала также заботу о себе, полагая, что нанесенный себе вред в первую очередь наносит вред родителям. В ней говорится: «Тело, волосы, кожу получаешь от отца и матери, поэтому не смей их повреждать» [Моу-цзы 1936]. Вступление

¹ О биографии Аньшигао см.: [Хуэй Цзяо 1991].

же в монашескую общину требовало стрижки волос. Отрицательное отношение к религиозной практике Хинаяны сказалось и на прохладном отношении к ее теоретическому обоснованию – Абхидхарме. Китайскому менталитету более всего соответствовала махаянская концепция широкого пути спасения, а теоретическое обоснование этого пути включало в себя положения, соответствующие китайскому мировосприятию. Эти положения были изложены в сутрах Праджняпарамиты. Поэтому последующие за Аньшигао переводы Локаракши праджняпарамитской литературы оттеснили на задний план литературу Абхидхармы. Однако это не означало полного отказа китайцев от Абхидхармы, поскольку учения Абхидхармы и Праджняпарамиты¹ не были принципиально противоположными, более того, они взаимно дополняли друг друга, а абхидхармическая литература использовалась как дополнительное средство постижения Праджни. Поэтому она продолжала обращать на себя внимание буддийских переводчиков. Особенно ярко это проявилось в деятельности знаменитого деятеля китайского буддизма Дао Аня (道安).

С деятельностью Дао Аня связана исключительно важная страница в переводческой практике китайских буддистов. Он стал признанным лидером китайских буддистов эпохи Восточная Цзинь (317–420). С его именем связан качественно новый этап в истории становления буддизма в Китае [Чжунго фочзяо 1982: 23].

Дао Ань требовал от своих учеников тщательного подхода к анализу каждого понятия, всестороннего изучения контекста его использования и сочетания различных приемов и методов перевода. Очевидно, этот факт, а также необходимость более глубокого постижения буддийского категориального аппарата заставили Дао Аня – приверженца принципов Махаяны стать инициатором нового, после Ань Шигао, подъема переводов абхидхармической литературы, тем более что понятия Абхидхармы неизменно присутствовали в текстах Праджняпарамиты. Поэтому он обращал пристальное внимание на переводы хинаянской литературы, принимая при этом в них личное участие.

Следующий подъем внимания к текстам Абхидхармы связан с именем Сюань Цзана (玄奘). Сюань Цзан (600/602–664) – знаменитый буддийский монах эпохи Тан, оставивший яркий и глубокий след в истории буддизма. Его имя приобрело широкую известность как путешественника, отправившегося в Индию за священными книгами. В Индии Сюань Цзан добрался до знаменитого монастыря Наланда, находившегося на севере страны, изучал санскрит и буддийскую литературу под руководством Силабадры. Силабадра 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 [Kenneth 1964: 320–321]. Из Наланды Сюань Цзан совершил путешествие на юг Индии, в Непал и Ассам. По пути

¹ О традиции Праджняпарамиты в Китае см.: [Янгутов 2007].

своего странствия Сюань Цзан посещал знаменитых в то время буддийских авторитетов, участвовал в философских и религиозных диспутах.

Вернувшись в 645 г. в Китай, Сюань Цзан развернул бурную деятельность по переводу буддийской литературы. С его именем связан третий, высший период переводческой деятельности в Китае. Сюань Цзан не только переводил буддийские сочинения, но и, как его предшественники Дао Ань и Кумаражива, прилагал большие усилия по совершенствованию техники перевода. Китайская историография считает переводы, осуществленные до Сюань Цзана (602–664), старыми (旧译, цзю и), а после него – новыми (新译, синь и). Сюань Цзан ввел новые принципы использования транскрипции санскритских слов. Согласно санскритско-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” (陀囉尼, толони). Второй: [слова, которые не переводят] по причине их многозначности, например, [слово] “Бхагаван” (薄伽梵, боцефань), которое имеет шесть значений. Третий: [слова, которые не переводят] по причине отсутствия [в Китае] того, [что они обозначают], например, “дерево Джамбу” (閻浮(浮)樹, яньцзин (фу) шу), ведь в Китае действительно нет такого дерева. Четвертый: [слова, которые не переводят], потому что так уже установилось с древних времен, например, [слово] “ану(тара-самьяк-сам) бодхи” (阿耨[多羅三藐三]菩提, э(а) ноу (доло-саньямя-сань)пути) ни в коем случае нельзя переводить, [потому что] уже давно, с времен [Кашьяпа] Матанги, употреблялось санскритское произношение. Пятый: [слова, которые не переводят], потому что [сохранение их оригинального звучания] порождает благо, например, [слово] “праджня” (般若, божо) внушает почтение, а [перевод] “мудрость” (智慧, чжихуэй) (рождает иллюзию) простоты (понимания)» [Ленков 2006: 73].

Сюань Цзан переводил сутры и шастры как Махаяны, так и Хинаяны, как Абхидхармы, так и Праджняпарамиты. Однако основной интерес у него вызывали сочинения Асанги и Васубандху. Так, трактат Васубандху «Вэйши саньши лунь» (唯识三十论), переведенный Сюань Цзаном, 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). Школа фасян представляет собой китайский вариант школы индийского буддизма йогачаров, но ее не следует полностью отождествлять с йогачарой. 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 она 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 главный текст школы «Чэн вэй ши лунь» (成唯识论, Трактат об установлении (постижении) [учения о] только сознании).

В числе переведенных Сюань Цзаном текстов была «Сандхи-нимокана-сутра» (кит. Цзе шэнь ми цзин, Сутра, раскрывающая глубокие тайны). Эта сутра сыграла большую роль в создании Сюань Цзаном школы фасян. Достаточно сказать, что своим названием эта школа обязана одной из глав этой сутры [Хуан Чаньхуа 1973: 33а].

Фасян (法相), дословно «вид дхармы» – это не единственное название школы. Тайбэйский исследователь Хуан Чаньхуа насчитывает, по крайней мере, еще четыре названия: чжун дао цзун (中道宗, школа срединного пути); пу вэй ите чэнцзяо цзун (школа всех колесниц); ин ли юань ши цзяо (школа соответствия истинному и совершенному принципу); вэй ши цзун (школа только разума (сознания)). Каждое название отражало те или иные аспекты учения школы.

К содержанию учения школы фасян мы вернемся позже, здесь же отметим, что формированию этой школы в Китае предшествовали две школы хиньянского направления, базировавшиеся на представлениях о дхармической организации бытия – школы цзюйшэ и чэнши.

Школа цзюйшэ была сформирована на базе текста Васубандху «Абхидхармакоша». В этой школе представлен анализ теории дхарм в контексте изначальных постулатов буддизма – о четырех благородных истинах (四谛, сыди), об учении о зависимом происхождении – пратитьясамутпаде (原起, юаньци), об отсутствии самости «Я» (无我, у во). В школе насчитывали 75 дхарм, куда включали дхармы рупы (色, сэ) и сознания – читты (心, синь). Все дхармы делились на подверженные бытию – санскрита-дхармы (为法, вэй фа) и не подверженные бытию – асанскрита дхармы (无为法, у вэй фа). Подверженные бытию дхармы характеризовались такими признаками, как рождение, пребывание, изменение и исчезновение, а не подверженные бытию – такими, как пустота, отсутствие рождения и отсутствие исчезновения [Розенберг 1918: 105]. Первые дхармы считались как дхармы, не способствующие спасению или неблагоприятные для спасения, вторые – как способствующие спасению.

Первых, подверженных бытию, насчитывалось 72 дхармы. Это – 11 дхарм рупы, 1 дхарма сознания, 46 дхарм содержания сознания – акушала махабхумика дхармы (心所法, синь со фа), 14 дхарм действия, не соответствующих сознанию – читта випраюктасанскара дхармы (心不相应行法, синь бусян ин син фа). Остальные 3 дхармы относились к не подверженным бытию. Все перечисленные дхармы рассматривались как существующие реально. Все сущее, по представлениям адептов цзюйшэ, представляет собой комбинацию дхарм, осуществляющуюся в зависимости от причинно-следственных связей. 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. Адепты цзюйшэ также полагали, что прошлое и будущее реальны. Настоящее имеет свои корни в прошлом, так как возникает как результат прошлого и имеет свое продолжение в будущем. Эти времена соединяются между собой причинной связью. Все они существуют отдельно и ограничены во времени. Дхармы могут быть реальными только в своем периоде времени.

Итак, цзюйшэ рассматривало все три времени самостоятельными, отдельными. Иначе говоря, прошлое, настоящее, будущее реальны каждый в отдельности. Это, однако, не означает, что они есть нечто постоянно существующее и не означает, что время – субстанция реальная. Это означает, что все вещи дхармы реальны в прошлом и будущем так же, как и в настоящем – но без перехода из одного периода в другой [Янгутов, Хабдаева 2010].

Другой школой, сформированной в русле абхидхармической теории стала школа чэнши цзун (成实宗), которая считается переходной от Хинаяны к Махаяне. Она была основана на базе шастры Харивармана «Сатьясиддхи-шастра» (成实论, Чэншилунь), которая может быть переведена как «Шастра о постижении истинного» или как «Шастра становления истинного». Хариварман, индийский мыслитель, жил между 250–350 гг. н. э. Его шастра сохранилась только в переводе на китайский язык, выполненном Кумарадживой. Между тем она имеет огромную значимость для понимания развития буддийской философской мысли, ее переходного периода от абхидхармических принципов к праджняпарамитским. По словам родоначальника отечественной буддологии В. П. Васильева, «мы имеем на китайском Чэн-ши-лунь, знаменитое сочинение Харивармана; здесь является Хинаяна уже с примесью Махаяны» [1869: 10]. Школа чэнши имела определенную популярность в Китае. Китайский исследователь Юй Ся отмечает: «Со времен перевода Кумарадживы и на протяжении более чем 200 лет вплоть до династии Тан эта шастра (“Сатьясиддхи-шастра”) имела в Китае очень большое влияние и очень большое число последователей. Особенно популярным изучение шастры было в эпохи Ци и Лян. Ее часто соотносили с Абхидхармой сарвастивадинов. В эпоху Лян шастру стали рассматривать как махаянистическую, тогда-то и появилось название “мастера махаяны “Чэнлунь”» [Юй Ся 1996: 375].

Своеобразие школы, ее переходность от принципов Хинаяны к принципам Махаяны заключается в том, что в абхидхармическую теорию Хариварман вводит праджняпарамитское понятие пустоты. Ко времени жизнедеятельности Харивармана и написания им «Сатьясиддхи-шастры» праджняпарамитское учение уже получило достаточную известность. Поэтому содержание шастры можно рассматривать как попытку синтезировать абхидхармическое учение с праджняпарамитским. В отличие от школы цзюйшэ, которая насчитывает 75 дхарм, и школы фасян, насчитывающей 100 дхарм, чэнши насчитывала 84 дхармы, из которых одни дхармы объявлялись реально сущими, другие – пустотными. Под реально сущими дхармами подразумевались рупа дхармы (色法, сэ фа), которые обуславливают чувство восприятия осязания (身, шэнь), вкуса (舌, шэ), обоня-

ния (鼻, би), слуха (耳, эр), зрения (眼, янь). Под пустотными дхармами или пустотой понимались все те дхармы, которые в абхидхармической теории обозначаются понятием «нама» (名, мин).

В трактате Харивармана дается подробное пояснение четырех благородных истин. Он состоит из вводной части (发聚, фа цзюй), а также четырех глав, соответствующих четырем истинам:

1. Истина страдания (苦谛聚, ку ди цзюй).
2. Истина причины страдания (集谛聚, цзи ди цзюй).
3. Истина избавления от страдания (灭谛品, ме ди цзюй).
4. Истина пути избавлении от страданий (道谛聚, дао ди цзюй).

Здесь следует обратить особое внимание на главу об истине страдания. В ней представлена классификация дхарм. Она состоит из следующих разделов, соответствующих пяти скандхам (五阴, у инь):

1. Суждения о рупе (色论, сэ лунь) – 24 раздела.
2. Суждения о виджняне (识论, шилунь) – 17 разделов.
3. Суждения о самджне (想论, сянлунь) – 1 раздел.
4. Суждения о ведане (受论, шоулунь) – 6 разделов.
5. Суждения о самскаре (行论, синлунь) – 11 разделов.

Рупа-скандхи (色阴, сэ инь) – дхармы, обеспечивающие чувственное восприятие, включают в себя: четыре махабхуты (四大, сы да) – земля (地, ди), вода (水, шуй), огонь (火, хо) и ветер (风, фэн); четыре вишай – объекта восприятия (四尘, сы чэн). Это видимое (色, сэ), обоняемое (香, сянь), вкушаемое (味, вэй), осязаемое (触, чу); пять индрий – способностей восприятия (五根, у гэн). Это – видящее (眼根, яньгэн), слух (耳根, эргэн), обоняние (鼻根, бигэн), вкус (舌根), осязание (身根). В отличие от учения школы цзюйшэ, полагающей реальность существования четырех махабхут, чэнши считала их условными именами (假名).

Виджняна-скандха (识阴, ши инь) – это сознание без содержания, имеющее 6 видов (лю ши). Санджня-скандха (相阴, сяньинь) – это способность сознания различать свойства вещей – длину, твердость, мягкость и т. д. Ведана-скандха (受阴, шоуинь) – способность восприятия соприкосновения с внешними объектами, которые вызывают чувства приятного, неприятного и нейтрального. Санскара-скандха (行阴, сининь) – это волевые устремления¹.

Если школа цзюйшэ представляла собой хинаянский вариант, то школа фа-сян, как было сказано, – махаянский вариант абхидхармической теории. Как и в цзюйшэ, в фасян сохранилось деление дхарм на группы. Их также насчитывалось 5. Первые четыре соответствовали подверженным бытию дхармам (为法, вэй фа), а пятая группа – это не подверженные бытию дхармы (无为法, увэй фа), которые

¹ Подробно о школе цзюйшэ см.: [Янгутов, Хабдаева 2010].

не выделялись в отдельную категорию, а наряду с четырьмя группами подверженных бытию дхарм составляли пятую группу. 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 ее до восьми. Вслед за дхармами сознания адепты фасян расположили дхармы, составляющие содержание сознания – синь со фа (心所法), увеличив их число до 51. Далее они расположили чувственные дхармы – сы фа (色法). Их количество не изменилось – в фасян их также 11. Дхармы, не соответствующие сознанию – синь бу сян ин син фа (心不相应行法), были оставлены на своей четвертой позиции, однако число их возросло до 24. Дхармы, не соответствующие сознанию, известны также как санскармы – син фа (行法).

И, наконец, пятая группа не подверженных бытию – у вэй фа (无为法) составляла 6 дхарм. Это дхармы, характеризующие просветленный аспект сознания, в то время как предыдущие четыре группы характеризовали его феноменальный аспект.

Дхармы сознания в этой классификации являются центральными и составляют первую группу. Вторая, третья и четвертая группы – это дхармы, характеризующие свойство сознания, они указывают на тот или иной уровень глубины и тонкости анализа сознания.

В трактате понятие сознания, как и в санскритских оригиналах, рассматривается с точки зрения его триединства, объединяющего читту, виджняну и манас. Соответственно в китайском тексте оно обозначалось терминами «синь» (心), «ши» (识), «и» (意). 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» [1918: 186]. Китайским эквивалентом понятия «виджняна» было понятие «ши» (识), буквально означающее «знание, знать, понимать, быть осведомленным». Очевидно, этот аспект сознания стал решающим в выборе этого термина в качестве обозначения единственной реальности. По словам С. Радхакришнана, «чтобы 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 существование. Знание существует. Его наличие очевидно» [1993: 537].

Читта обозначалась понятием «синь» (心), манас – понятием «и» (意). В трактате «Чэн вэй ши лунь» внешний мир и ложное «Я» рассматривались как проекция сознания – ши (识). При этом проекция объявлялась пустотой, а источник проекции – сознание ши – рассматривался как существующее на самом деле. Это положение стало базисным в трактате «Чэн вэй ши лунь».

Сознание, объединяющее восемь дхарм, обозначалось понятием «синь» (心). Восемь дхарм, составляющих группу сознания – синь, рассматривались как со-

знания – ши. Таким образом, сознание – синь представляло собой сознание, рассмотренное с точки зрения его «единой формы», а сознание – ши – как сознание, рассмотренное с точки зрения его содержания. В контексте учения школы фасян о сознании – ши можно сказать как о сознании, рассмотренном с точки зрения его структуры и содержания. Первые пять сознаний – ши непосредственно связаны с органами чувств и представляют собой «чувственные сознания»: зрения (眼识), слуха (耳识), обоняния (鼻识), вкуса (舌识), осязания (身识). Пять «чувственных сознаний» не связаны друг с другом, каждое из них имеет собственную сферу, а также присущую только ему внешнюю информацию. Их связь опосредована шестым сознанием (意识, и ши; мановиджняна), которое рассматривается как своего рода координатор чувственных сознаний. Он обрабатывает полученную извне, от чувственных сознаний, информацию и воспроизводит ее в качестве целостного образа. Другими словами, полученная извне чувственными сознаниями информация, пройдя обработку мановиджняна, воспроизводится в самом сознании 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 «самости», характерно на уровне седьмого сознания, известного как манас (末那, мо на). 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, пять чувственных сознаний добывают знание о внешнем мире, шестое сознание – мановиджняна формирует из них целостный образ, седьмое сознание – манас осознает этот образ как внешний по отношению к самому 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. Внешнего мира и «Я» как таковых не существует, но нельзя отрицать наличия знания о них. Это знание порождено сознанием, что в конечном счете означает, что предметы внешнего мира и ощущение собственного «Я» суть продукты сознания [Янгутов 1995: 68–69].

И, наконец, восьмое сознание – алая-виджняна (阿赖耶识, алайеши). Алая переводится как «хранилище» (藏, цзан). Алая-виджняна – это сознание-хранилище. В сочинении «Чэн вэй ши лунь» говорится: «Первоначальное проецирующее сознание в большой и малой колеснице называется Алаей, потому что имеет значение того, что может хранить то, что хранится, и того, что имеет привязанность к хранящемуся, умение хранить хранящееся и привязанности к хранящемуся], так как [Алая] взаимообусловлена со смешанными и загрязненными [дхармами] и так как существующие чувства имеют привязанность к собственному внутреннему Я» [Чэн вэй ши лунь 1709 кн. 2: 17a]. Алая-виджняна здесь трактуется как хранилище, в котором содержатся все впечатления предыдущих семи сознаний. Эти впечатления хранятся в виде семян (种子, чжун цзы), из

которых впоследствии «прорастают» внешние образы, воспринимаемые семью сознаниями. При этом алая-виджняна как восьмое сознание зависит от семи предыдущих сознаний, которые являются поставщиками впечатлений, или семян, поэтому она не мыслится как внешнее по отношению к хранящимся в ней сознаниям и потому сама является тем, что хранится. И, наконец, алая-виджняна причастна к тому, что манас (末那), или седьмое сознание, создает иллюзию бытия собственного «Я». И если манас – это сознание, которое может порождать привязанность к собственному «Я», то алая – это сознание, которое само привязано к собственному «Я». Однако алая-виджняна не сводилась и к эмпирическому «Я». Ее содержание как сознания-хранилища хорошо раскрывается в учении о семенах (种子, чжун цзы). Семена – это содержащиеся в алае потенциальные возможности тех или иных образов внешнего мира, воспринимаемых сознанием. Это то, из чего возникают внешние предметы, а также ощущения и восприятия этих предметов. Однако, если строго следовать тексту «Чэнь вэй ши лунь», то «семена – это то, что поддерживает дхармы, которые, в свою очередь, обуславливают внешние объекты, а также восприятие их и отношение к ним» [Там же: 176]. Дхармы, таким образом, зависимы от семян. Понятие «семена» (种子, чжун цзы) вводится не случайно: им подчеркивается каузальный характер дхарм. «Подобно тому, как семена тех или иных растений обуславливают рождение именно того растения, семенами которого они являются, семена в Алае-виджняне порождают только определенный, заранее заданный образ, а не любой, произвольно выбранный сознанием» [Там же: 18а–21а]. Сознание, таким образом, не свободно от закона причинно-следственных связей, оно подчиняется ему. В данном случае семена как бы отражают действие этого закона. Признание факта зависимости сознания от причинно-следственных связей снимало вопрос, почему сознание воспроизводит именно этот образ, а не какой случится. Его действие строго подчинено действию причинно-следственных связей, отражением которых явилось понятие «семена». Семена – это постоянные атрибуты алая-виджняны. Они содержатся в алае изначально. В «Чэнь вэй ши лунь» говорится, что «семена имеют изначальную природу существования, они не возникли от аромата прошлых впечатлений». Другими словами, существование семян в алае не берет начало из впечатлений прошлого опыта семи предыдущих сознаний или же, как сказано в тексте, из «аромата прошлых впечатлений». Здесь вводится специальное понятие «аромат» (熏, сюнь) для отражения процесса воздействия прошлых впечатлений семи сознаний на семена, который сравнивается с процессом передачи аромата. Образно говоря, прошлые опыты сознания передают аромат (или запах) своих впечатлений семенам, содержащимся в алае. Семена, впитав аромат этих впечатлений, постепенно начинают сами благоухать, и по мере усиления благоухания выходят на поверхность сознания, благоухая тем ароматом, который впитали в себя. Благоухание их, в свою очередь, передается и другим семенам, содержащимся в алае. Иначе говоря, семена под влиянием прошлого опыта семи сознаний сами вырастают в объекты внешнего мира и в восприятия этих объектов.

Восприятие объектов порождает впечатления, которые, в свою очередь, порождают новые семена. В этом смысле семена суть продукты прошлых впечатлений сознания. В «Чэн вэй ши лунь» говорится, что все семена возникли от полученного «аромата прошлых впечатлений» [1709 кн. 2: 196–20a]. При этом в тексте говорится: «Все семена возникли из аромата внешних впечатлений. Но то, что ароматизируется, и то, что источает аромат, существуют изначально, поэтому все семена существуют изначально. Семена – это другое название [привязанности] к привычным [восприятиям] внешних объектов. Эти привязанности могут существовать только вследствие [постоянного] влияния со стороны [внешних объектов]. Это подобно тому, как запах кунжута обусловлен запахом его цветов» [Там же: 21a–21б].

В «Чэн вэй ши лунь» семена делятся на универсальные и индивидуальные, а также на имеющие омраченность и не имеющие омраченности. Деление семян на универсальные и индивидуальные объясняло тот факт, что все индивиды воспроизводят одинаковые внешние объекты, но при этом каждый имеет собственное субъективное ощущение. Универсальные семена – это такие семена, которые содержатся одновременно в алая-виджняне всех индивидов. Они обеспечивают одинаковое восприятие внешних объектов [Там же: 41a]. В трактате говорится, что «хотя каждый [индивид] имеет собственные органы чувств и посредством этих чувств воспроизводит окружающее пространство, тем не менее внешний вид этого пространства воспринимается всеми индивидами одинаково, подобно тому, как пламя множества факелов сливается в единый свет. Это происходит потому, что здесь проявляются универсальные семена [Там же: 41a–41б]. Индивидуальные семена, наоборот, определяют субъективность восприятий, они создают впечатление, что человек обладает органами чувств и ощущает в себе их как собственные чувства, осознает принадлежность восприятий внешнего мира собственным чувствам. В трактате говорится, что наличие тела и органов чувств происходит за счет усилий индивидуальных семян [Там же: 43б–44б].

Таким образом, характеристики алая-виджняны и семи предыдущих сознаний – ши, дополненные характеристиками второй, третьей, четвертой групп дхарм, составляют содержание сознания – синь, рассмотренного с точки зрения его способностей проецировать внешние объекты и ощущать свою «самость», наделенную чувствами и желаниями. Пять первых сознаний – ши доставляют информацию извне, шестое сознание перерабатывает ее и создает внутренний образ внешнего мира, седьмое сознание осознает этот образ как внешний по отношению к нему и формирует в себе представления о собственном «Я», создает оппозицию субъекта и объекта. Внутри сознания происходит деление на внутреннее и внешнее. Впечатления собственного «Я», его ощущения внешних объектов откладываются в восьмом сознании (识, ши) – алая-виджняне в виде семян, которые при определенных условиях вновь выходят на поверхность сознания и благодаря универсальным семенам воспринимаются одинаково всеми индивидами, а благодаря индивидуальным семенам предстают как субъективное восприятие. Затем информация о внешних объектах и субъективных ощущениях вновь

поступает пяти сознаниям (识, ши) и передается шестому сознанию – (识, ши) и т. д. Вновь и вновь повторяется этот процесс в виде круговорота, подобный потоку, который обеспечивает кажущееся постоянство внешних объектов и индивидуального «Я» [Янгутов 1995: 69–75].

Таковы вкратце характеристики абхидхармического учения в Китае.

Статья выполнена в рамках государственного задания «Трансформация направлений и школ буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями России, Центральной и Восточной Азии (с периода распространения буддизма до современности: Россия – XVIII–XXI вв.; Китай – II–XXI вв.; Тибет – VII–XXI вв.; Монголия – XVI–XXI вв.)» № 121031000261-9.

Литература

Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература / В. П. Васильев. – СПб., 1869. – С. 10.

Ленков П. Д. Философия сознания в Китае. Буддийская школа фасян (вэйши) / П. Д. Ленков. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. – 260 с.

Меньшиков Л. Н. Бяньвэнь о воздании за милости. Ч. 1 / Л. Н. Меньшиков. – М., 1972. – С. 72–87.

Моу цзы. Лихолунь // Хунминцзи. Сыбубэйяо. – Шанхай, 1936.

Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1 / пер. с англ. – М.: МИФ, 1993. – 328с.

Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. – Пг., 1918.

Розенберг О. О. Труды по буддизму / О. О. Розенбер. – М.: Наука, 1991. – 296 с.

Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и. Вэйши цзун. – Тайбэй, 1973.

Хуэй Цзяо. Гао сэн чжуань («Жизнеописание высокочтимых монахов» Т. 1, разд. 1 // пер. исслед. и коммент. М. Е. Ермакова. – М.: Наука; ГРВЛ, 1991. – 251 с.

Чжунго фоцзяо Т. 2. – Пекин, 1982. – С. 23.

Чэн вэй ши лунь // Да Мин сань цзан шэнь цзяо. Кн. 2. – [Б. м.], 1709. – Хань 378.

Юй Ся. Чэнши цзун // Китайский буддизм. Т. 3. – Шанхай, 1996.

Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма / Л. Е. Янгутов. – М.: Наука, 1995. – 224 с.

Янгутов Л. Е. Традиции Праздника парамиты в Китае / Л. Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2007. – 272 с.

Янгутов Л. Е. Традиции Абхидхармы в Китае / Л. Е. Янгутов, А. К. Хабдаева. – Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2010. – 276 с.

Kenneth K. S. Ch'en: Buddhism in China: a historical survey (Princeton Studies in the History of Religions, 1). XII. – N. Y.: Princeton University Press, 1964. – P. 320–321.

Zurcher E. The Buddhist Conquest of China: The spread and adaptation of Buddhism in early medieval China / E. Zurcher. – Leiden, 1959. – P. 54.