

ЯНГУТОВ Л.Е.¹¹

ФИЛОСОФИЯ ХУАЯНЬ И ЙОГАЧАРЫ. ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ

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.

Аннотация. В статье рассматривается проблема сознания, представленная в учении школы хуаянь. Дается сравнительный анализ понимания сознания в школе фаян — китайском варианте йогачары и в школе хуаянь. Показано, что в школе хуаянь сознание наделяется онтологическим статусом и тесно привязано к проблеме истинно сущего.

Ключевые слова: сознание, йогачара, хуаянь, фаян, истинная сущность, природа Будды.

YANGUTOV L.E.

THE PHILOSOPHY OF HUAYAN AND YOGACHARA. THE PROBLEM OF CONSCIOUSNESS

Abstract. The paper deals with the problem of consciousness presented in the teaching of the Huayan School. A comparative analysis is given how consciousness was understood in the Faxian school – the Chinese version of the Yogachara – and in the Huayan School. The author argues that in the Huayan School, consciousness is endowed with an ontological status and is closely tied to the problem of the true being.

Keywords: consciousness, Yogachara, Huayan, true essence, Buddha nature.

¹¹ Федеральное государственное бюджетное учреждение науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук».

Школа хуаянь, оформившаяся в Китае на базе самого позднего текста Махаяны – «Аватамсака-сутры» (华严经)¹², явилась и самой поздней школой буддизма танского периода (618-907), считающегося "золотым веком" китайского буддизма. Развиваясь в русле философских и сотериологических построений буддийских школ, возникших на китайской культурной почве, школа хуаянь была далека от споров прасангики и сватантрики, раздиравших индийских сторонников Буддапалиты и Бхававивеки, а также от противостояния адептов двух главных направлений Махаяны – йогачары и мадхьямаки. Она в равной степени апеллировала как к понятию пустоты, понимаемой мадхьямаками как единственная реальность, так и к понятию сознания, такой же единственной реальности в учении йогачаров, что весьма ярко отразилось в решении адептами хуаянь проблемы сознания, которому они придали онтологический статус.

В отличие от йогачаровского учения о сознании как единственной реальности, которое в Китае проповедовала школа фасян, адептов хуаянь содержание сознания как таковое не интересовало. Поэтому абхидхармическая концепция фасян, в которой были даны структурные и содержательные характеристики сознания, адептами хуаянь не рассматривалась. Сознание адептов хуаянь привлекало исключительно в плане его отношения к эмпирическому миру истинно сущему. И, если в йогачаре (фасян) сознание, как единственная реальность, было представлено понятием виджняна (кит. – 识 ши), отражающем характеристики сознания с точки зрения анализа его конкретного содержания [Розенберг 1918, с. 187], то в хуаянь оно было представлено понятием синь (心), понимаемом как "читта", которое рассматривалось как единая форма сознания. Так же, в трактате «Хуаянь и чэн ши сюань мэнь» второй патриарх школы хуаянь Чжи Янь пишет: «Нет никакой реальности, кроме сознания – синь (心), поэтому говорю, что существует только сознание – синь (心)» [Чжи Янь, с. 29]. В контексте этой установки, третий патриарх школы Фа Цзан дает развернутые характеристики сознания в контексте его отношения к феноменальному миру и истинно сущему, как и Чжи Янь, используя понятие синь

¹² По словам А.У. Уотса, она является кульминацией индийской Махаяны. Watts A.W. The Way of Zen. – N.Y. 1957. P. 70.

(心)¹³. Вместе с тем, понятие синь (心) в текстах хуаянь нельзя однозначно понимать, как понятие "читта".

Иероглиф (心 синь) имеет основные значения: сердце; душа; ум; разум; интеллект; рассудок; мысль; желание; воля [Большой китайско-русский словарь 1983-1984, с. 846]. Ни одно из этих значений не передает точного смысла синь, используемого в текстах патриархов хуаянь. В этих текстах синь включает в себя, помимо элементов, составляющих содержание сознания, также и те, которые никогда не были присущи традиционному китайскому синь (心). Это элементы просветленности и омраченности, чистоты и загрязненности. Иначе говоря, в традиционно китайское понятие "синь" (心) вводилось сотериологическое содержание, которое не вытесняло собой старое, но вместе с тем становилось доминирующим. Здесь важно определить контекст, в котором используется понятие "синь" (心). В зависимости от него синь (心) может пониматься либо как омраченное сознание, связанное с данным психическим состоянием индивида, обусловленным его привязанностями к собственному Я, либо как просветленное сознание, порвавшее со всеми привязанностями и воспринимающееся как целостность, неизменность и недuality.

Омраченное сознание, связанное с данным психическим состоянием индивида включает в себя характеристики синь как разум, интеллект, рассудок, мысль, желание, воля. Но как просветленное сознание, постигшее свою истинно сущую природу, оно понимается как сознание, свободное от конкретных психических состояний омраченного сознания, а потому исключает перечисленные выше характеристики. Для уточнения содержания понятия синь (心), к нему добавлялись термины, отражающие тот или иной контекст. Добавление термина "ми" (迷) позволяло однозначно трактовать синь (心) как омраченное сознание – "ми синь" (迷心) [Фа Цзан 1905-1912]. Но чаще всего уточняющие термины вводились для обозначения просветленного аспекта сознания.

¹³ Термин ши (识) встречается в текстах хуаянь, но редко. Так в трактате Фа Цзана «Хуаянь и чэн цзяо и фэн ци чжан» («Трактат, поясняющий значение учения единой колесницы хуаянь») этот термин встречается в контексте пояснения Фа Цзаном учений Хиньяны и йогачаров.

В хуаяньских текстах понятия и "синь" (一心), и "чжэнь синь" (真心), отражают истинный и целостный аспекты сознания [2, 4, 5]. Понятие "пути синь" (菩提心) подчеркивало просветленный аспект сознания.

Отношения просветленного и омраченного аспектов сознания в учении хуаянь, по сути, можно представить, как отношения истинно сущего и иллюзорного бытия. Просветленное сознание проявляется через омраченное, а омраченное сознание скрывает в себе просветленное.

В хуаяньской философии отношение индивидуального сознания и эмпирического мира рассматривается в контексте отношения между истинно сущим и индивидуальными сознаниями. Поэтому отношение сознания и истинно сущего – это только одна сторона хуаяньской концепции сознания, другую ее сторону составляли отношения между индивидуальным сознанием и эмпирическим миром, которые строятся по тому же принципу, что и отношения между истинно сущим и сознанием.

Индивидуальное сознание рассматривалось как причина эмпирического мира. В своем фундаментальном сочинении, представляющем целостный обзор хуаяньской философии, Фа Цзан пишет: «Когда видишь пылинку, то [знаешь], что пылинка – это проявление собственного сознания, потому что собственное сознание становится причиной для [существования пылинки]. А так как дхарма возникает в сознании лишь после того, как проявляется причина, то мы говорим, что пылинка – это дхарма, возникающая через причину. В сутре говорится, что все дхармы возникли из причин, без причин нет возникновения. Погружение в сансару [происходит] из-за причин. Вне их нет ничего. В конечном счете нет дхармы вне сознания, она может возникнуть лишь тогда, когда сознание станет причиной» [Фа Цзан 1905-1912, л. 44].

Индивидуальное сознание может существовать только как проектирующее предметы эмпирического мира, поэтому оно не может мыслиться оторвано от своей проекции, которая, в свою очередь, считается причиной его существования. Иначе говоря, причина существования сознания находится не в высшей по сравнению с ней реальностью, а в ее же собственной проекции, не имеющей собственной

природы и функционирующей как ее "продукт". Не будь проекции – не было бы самого сознания, не будь сознания – не было бы проекции.

Фа Цзан пишет: «Пылинка является причиной сознания, а сознание – причиной пылинки. И пылинка, и сознание являются причинами появления друг друга» [Фа Цзан 1905-1912, л. 44 об.]. Однако, несмотря на их взаимообусловленность, сознание все-таки первично по отношению к пылинке. Дело в том, что причина в тексте Фа Цзана делится на первичную, главную (инь 因)¹⁴ и вторичную, второстепенную (юань 缘)¹⁵. Говоря о сознании как причине пылинки, Фа Цзан использует термин "инь", означающий первичную причину, а говоря о пылинке как причине сознания, употребляет термин "юань", имеющий значение вторичной по отношению к "инь". «[Главная] причина (因) сама по себе не существует – утверждает Фа Цзан, а существует благодаря [второстепенной] причине (缘); второстепенная причина сама по себе не существует, а существует благодаря главной причине» [Фа Цзан 1905-1912, л. 44 об.].

Такая взаимосвязь главной и второстепенной причин, или индивидуального сознания и эмпирического мира, отражала главную идею базового текста «Аватамсака – сутры», которая заключалась в утверждении единства, тождества и гармонии всего сущего, выраженного в формуле «одно во всем, все в одном», природа Будды находится во всем сущем одновременно, целиком и полностью. Эта идея более лаконично была выражена в разработанном адептами хуаянь положении о не-преграде у ай (无碍) между феноменальным и истинно-сущем и не-преграде между всеми вещами и явлениями феноменального мира. В конечном итоге, всё взаимообусловлено, всё взаимозависимо, одно обуславливает всё, всё обуславливает одно. Истинно сущее взаимообусловлено с индивидуальными сознаниями, индивидуальные сознания – с эмпирическим миром, а предметы и явления эмпирического мира – друг с другом. Всё едино [Фа Цзан 1905-1912, л. 44 об.].

¹⁴ Инь 因 переводится как хэту (hetu), порождающее; условие (предопределяющее судьбу); обуславливающие дхармы см.: Soothill W., Hodous L.A Dictionary... P. 44.

¹⁵ Юань(缘) переводится как пратъя (pratyaya), способствующее; связи; относящиеся дхармы - см.: Soothill W., Hodous L. A Dictionary... P. 440.

Иными словами, продолжая логически развивать положение своего канонического текста «Аватамсака-сутры» («Хуаянь цзин»), адепты хуаянь приходят к выводу о наличии взаимозависимой связи между предметами и явлениями внутри самого эмпирического мира. Согласно их суждениям, любое явление или предмет эмпирического мира – это результат действия двух причин, главной и второстепенной. В свою очередь, каждое явление или предмет эмпирического мира может стать причиной другого явления или предмета, но совместно с главной причиной. Самостоятельно, без главной причины, подняться до уровня причин предмет не сможет. В то же время он сам является следствием другого предмета, ставшего его причиной, но совместно с главной. Поэтому, каждый предмет или, говоря словами Фа Цзана, каждая пылинка существует в зависимости от другой пылинки, являясь в то же время причиной третьей пылинки, которая, в свою очередь, также является причиной четвертой и т.д., а все они вместе зависят от главной причины, т.е. от индивидуального сознания, которое, в свою очередь, зависит от них – всех и каждого. Одна пылинка совместно с главной причиной становится причиной всех пылинок, как и все пылинки совместно с главной причиной становятся причиной одной пылинки. Иначе говоря, если явление А зависит от явления В, а явление В зависит от С, то Л также зависит от С. Кроме того, А и В зависят от С; В и С зависят от Л; Л и С зависят от В и т.п. [Чжунго сысян тунши 1957, с. 240]

Единство и взаимозависимость всех вещей и явлений феноменального мира обусловлены тем, что в основе каждого из них лежит общая и главная причина – индивидуальное сознание. Индивидуальное сознание, будучи причиной проецируемых им вещей и явлений, само не обладает самостоятельным существованием, оно само зависит от своего проецируемого, может существовать лишь как проецирующее. Индивидуальные сознания, в свою очередь, также находятся в отношении единства и взаимообусловленности друг с другом, которые вытекают из положения о том, что все они одновременно и полностью содержат в себе целостную и неделимую природу, понимаемую как единое сознание, которое и есть истинно сущее. Но единое сознание вне индивидуальных немыслимо. Единое сознание, содержась целиком и полностью во всех индивидуальных сознаниях, одно-

временно тождественно всем, при этом, продолжает оставаться вне данного конкретного психического состояния каждого из них, поэтому отличается от каждого из них.

Единое сознание – это сознание, постигшее свою истинную природу, природу Будды, это просветленное сознание. Индивидуальное сознание – это омраченное сознание, это проецирующее иллюзорное бытие сознание. Однако просветленное и омраченное сознания – это не два разных параллельно существующих сознания, это два аспекта одного и того же сознания. Отношения просветленного и омраченного аспектов сознания, по сути, можно представить, как отношения истинно сущего и иллюзорного бытия. Просветленное сознание проявляется через омраченное, а омраченное сознание скрывает в себе просветленное.

В онтологическом плане их отношения сводятся к следующему.

1. Истинная природа сознания – природа Будды, будучи целостной и неделимой, содержится во всех индивидуальных сознаниях одновременно, целиком и полностью.

2. Индивидуальные сознания, будучи не схожими друг с другом, обладают одной и той же природой, составляющей их истинную сущность, которая не делится на части и содержится в них одновременно.

3. Истинная природа сознания – природа Будды, содержась целиком и полностью во всех индивидуальных сознаниях, одновременно тождественна всем, однако продолжает оставаться вне данного конкретного психического состояния каждого из них, поэтому отличается от каждого из них.

4. Все индивидуальные сознания, обладающие одинаковой сущностью, тождественны друг другу, но в силу своей омраченности проявляются как не похожие друг на друга.

Таким образом, Природа Будды имманентна индивидуальным сознаниям и не может мыслиться вне их; ее существование возможно лишь как имманентное индивидуальным сознаниям. Ее неадекватность психическому состоянию каждого из сознаний не означало дуализма истинной сущей природы сознания и его индивидуальных проявлений. Представления о дуализме возникают вследствие омраченности сознания, не осознающего своей тождественности истинной природе. И здесь очень важно помнить, что индивидуальное сознание

не есть производное от истинной сущности (будь то единое сознание или сознание бодхи), а есть тождество с ним. Но тождество в данном случае – это не абсолютное равенство. Оно подобно тождеству нирваны и сансары, рассмотренному в психологическом контексте. В конечном счете, существует только истинное сознание, которое проявляет себя в ложном Я, наделенном эмоциями, чувствами и желаниями, порождающими, в свою очередь, мир объектов, мир эмпирического бытия.

Литература

См.: Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. Пг. 1918.

Чжи Янь. Хуаянь и чэн ши сюань мэнь (Десять врат единой колесницы хуаянь // Чжунго сысян цзы ляо сюань бянь. Т. 2, ч. 2.

Большой китайско-русский словарь под. ред. И.М. Ошанина. М., 1983-1984. Т. 4.

Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь («Сто врат в море идей сутры «Хуаянь цзин»») Да жи бэнь сюй цзан цзин. Киото, 1905-1912 гг.

Фа Цзан. Хуаянь цзин мин фа пин нэй ли сань бао чжан («Три драгоценности в понимании дхарм сутры «Хуаянь цзин»») // Да Цзан цзин. Киото, 1907. Т. 332.

Чжунго сысян тунши. Всеобщая история китайской философии. Пекин, 1957. Т. 4, ч. 1.

Watts A.W. The Way of Zen. – N.Y. 1957. P. 70

Soothill W., Hodous L. A Dictionary of Chinese Buddhism terms. Taipei. 1972