

Кинг Ричард

## Виджняптиматра и абхидхармический контекст ранней йогачары

(by King Richard, *Asian Philosophy Vol. 8 No. 1 Mar.1998, Pp.5-18, Copyright by Asian Philosophy* / Richard King, Department of Religious Studies, University of Stirling, Stirling, FK9 4LA, Scotland, UK; e-mail <RE.KING@STIRLING.AC.UK.>.)

### *Абхидхармакоша и ранняя Йогачарья*

Эпистимологии Саутрантики и Йогачарьи схожи не смотря на реализм первой и идеализм второй школы. Саутрантики считают, что воспринимается только форма (*akara*) или представление (репрезентация) (*vijnapti*) объекта. Отличие этих школ заключается в том, что Йогачарья отказывается принять достоверность внешних объектов как причин (*nimitta*) при том, что эти внешние объекты никогда не воспринимаются.

Тезисы о схожести между этими двумя школами могут быть проиллюстрированы, если мы рассмотрим взгляды двух Васубандху, автора Абхидхармакоши и автора Тримшики и Вимшатики. Эти два мыслителя демонстрируют схожесть эпистимологии Саутрантики и Йогачарьи и движение от одной позиции к другой вполне объяснимо. Обсуждая доктринальную позицию автора Абхидхармакоши (АК) Томас Даулинг считает, что Васубандху занимает уникальную позицию по отношению к вопросу о том что составляет (конституирует) дхарма. С одной стороны он несклонен принимать слишком раздутый список дхарм вайбхашиков, но с другой стороны, он стремится к радикальной перспективе абсолютной пустотности всех дхарм (во всяком случае в АК). Он отказывается от использования таких терминов как *парамартха* и *самврити-сатья* в их махаянском смысле. Совершенно ясно, что АК основывается на положении некоторым образом наличествующих дхарм.

В АК Васубандху критикует идею сарваствиадинов относительно “обладания” (*prapti*), доказывая, что разница между обладанием и необладанием (*aprapti*), это просто состояние уничтоженных и неуничтоженных загрязнений. Это классический пример того как саутрантики критикуют позицию вайбхашиков, ограничивая тенденцию постулировать теоретические и невоспринимаемые сущности (например, это видно в отрицании саутрантиками категории *citta-rupa-viprayukta-samskara*, то есть “формации ни связанные, ни несвязанные с сознанием и формой”).

Саутрантики критиковали постулирование таких сущностей как *прапти* и *авиджняпти*, заменяя их схемой с причинной моделью, основанной на идеях кармических семян (*bija*) и трансформации определенных потоков сознания (*samtana-parinamavisesa*). Это предполагает другую связь между Васубандху-саутрантиком и Васубандху-йогачарином в подчеркивании у обоих трансформации сознания как средства объяснения изменяющейся природы самсары. И снова, такие идеи как очертание (*samsthana*), принимающиеся вайбхашиками как субстанциальные и реальные (*dravya-sat*), в соответствии с Васубандху являются чисто умственными концепциями (*parikalpam kurvanti*),

возникающими из визуального восприятия. Все это является доказательством начала атаки на идею шестистороннего атома в *Вимшатики* Васубандху.

Критика “обладания” в АКБ (*бхашья*) Васубандху-саутрантика похоже использует идею, которая становится очень важной в последующей разработке пути освобождения (а именно *asraya-paravrtti*), обращении основы. Он утверждает, что поистине, физическая основа Благородного подвергается трансформации в силу Пути видения и Пути развития таким образом, что эти загрязнения, которые ослабляются, больше не имеют способности воспринять, также как бесплодные рисовые семена. Таким образом он называется “разрушителем загрязнений” (*prahinaklesa*) каковыми являются физические основы (*bhutasaraydh*) (*asrayo hi sa aryanam darsanabhavanamargasamarthyat tatha paravrtto bhavati yatha na punas tatpraheyenam klesanam prarohasamartho bhavati ato `gnidagdhavrivad abijibhuta asrayah klesanam prahinklesa ityucyate*).

Васубандху продолжает доказывать, что при реализации высшей цели йогического достижения (*nirodha-samapatti*) производится незагрязненный поток сознания (*nirmala santati*): “Поскольку тот, кто вернулся с Пути видения в результате разрушения всех загрязнений, которые могут быть разрушены Видением, без остатка, происходит (производит) свежий поток (сознания), то есть незапятнанный и характеризующийся отвращением от физической основы (*darsana marga vyutthitasavyavisesa darsana prahata vyaprahanat pratyagrasraya parivrtti nirmala santati vartate*)”.

Идея “преобразования (conversion) основы” (*аишрая-параврити*), то есть очищение сознания посредством искоренения всех загрязнений (*клеша*), становится важной темой в последовательном развитии школы Йогачарья. Классические интерпретации Асанги и Васубандху имеют тенденцию изображать это преобразование как разрушение сущности феноменального сознания-хранилища,местилища для кармических семян (*биджа*). Однако более поздняя интерпретация в Йогачарье (например работа Парамартхи) рассматривает эту трансформацию как удаление загрязнений, которые покидают по сути незагрязненное сознание (*амала-виджняна*). Это чистое сознание рассматривалось как основание или опора (*аишрая*), которая изначально формирует базу для активностей ныне исчезнувших загрязнений. С этой позиции преобразование этой основы больше не означает прекращения сознания-хранилища, но скорее его трансформацию и разворот (*параврити*) к прежнему изначальному состоянию. Эта традиция “чистого ума” в буддизме Йогачарья имеет явные истоки в раннем буддизме и вероятно наиболее ярко представлен в ранней литературе Йогачарья, например, текстом Махаянасутраламкара. Это отражает не только open-endedness (амбивалентность?) многих йогачаринских терминов, но также и ассимиляцию идей обычно ассоциирующихся с махаянской идеей Татхагатагарбхи. Таким образом Абхидхарма-бхашья (АБ) снабжает интересным материалом, источником для всего последующего развития Йогачарья.

Дальнейшим шагом может быть утверждение, что идея алаявджняны, как это используется Васубандху-йогачарином, это больше чем разработка уже изложенной концепции в АБ где конечно же рассматривается Дхарма с позиции Саутрантиков. В действительности, этот взгляд провозглашается Асангой в Махаянасамграхе I.11, где он доказывает, что идея алаявиджняны вовсе не является инновацией Махаяны, она встречается и в Шравакаяне в виде различных синонимов (*парьяя*). Можно было бы указать на тхеравадинский термин *бхаванга-читта*, как на относящийся к этой идее, хотя Ламберт Шмитхаузен считает, что это не вполне так, поскольку в данном случае он не

упоминается Асангой. Тем не менее Руперт Гефин разумеется прав предполагая, что “эти две концепции рассматриваются как имеющие некоторое сродство и что они относятся к одному и тому же комплексу идей в истории буддийской мысли”.

В АБ Васубандху спрашивает: “Что называется состоянием семени? Это сила порождать загрязнение, произведенное(ая) загрязнением того, кто достиг существования (ko 'yam bijabhavo nama atmabhavasya klesaja klesotpadanasaktih)”.

Такая характеристика соответствует ранней йогачаринской концепции алаявиджняны, как *сарва-биджака-виджняна*, хранилищу (загрязненных) кармических семян. Шмитхаузен предлагает список двадцати употреблений концепции алаявиджняны (14 философских и 6 толковательных) для ранней йогачарьи. Большинство из них группируются вокруг объяснения индивидуального потока, лишённого стабильного эго и обеспечивают связь между кармическим действием и последующим результатом. Метафора семени Саутрантиков становится центральной в случае с опровержения концепции существования прошлых, настоящих и будущих дхарм вайбхашиками. Однако, как указывает Шмитхаузен, не смотря на то, что саутрантики постулируют идею кармического семени чтобы установить причинный временной поток, кажется йогачарьи чувствуют, что это требует дальнейшего постулирования сознания-хранилища для этих семян. Важно отметить, что в работах Васубандху и Асанги сознание-хранилище не в коей мере не рассматривается как абсолютная реальность, как это иногда предполагают. В главе Винашчайасамграхани, в Йогачарьябхуми, Асанга описывает алаявиджняну как корень загрязнений (*самкleshамула*), которая прекращается благодаря практике благих дхарм. Также в Тримшике (18) предполагается, что алаявиджняна является ничем иным как собирательный термин для самих семян. В АБ семя – это не более чем сила (*шакти*) в пяти агрегатах – в частности – это наименование (*праджняпти*) для **неосознанного процесса (асамджнямана)** в скандхах.

#### *Абхидхарма как предтеча Виджняптиматры*

Давайте рассмотрим, например, другую идею, которая является центральной для Йогачарьи, то есть “Виджняптиматрата”, или “Только познавательная (когнитивная) репрезентация”. Неудивительно, что мы находим термин “виджняпти” также и в абхидхармической схоластике. Данный технический термин переводится в абхидхармической философии как “сообщение”, “информация”, или “указание”. Абхидхарма вайбхашиков делает различие между двумя формами “сообщения”:

(1) *вачвиджняпти* (или *вачика-виджняпти*) – вербальное сообщение или выражение и (2) *кайвиджняпти* (или *кайика-виджняпти*) – телесное (знаковое) сообщение или жестикуляция.

В ранней махаянской литературе “виджняпти” обозначает любой когнитивный акт, происходящий в уме (*манас*). В Йогачарье все переживания считаются исключительно ментальными по природе. Более подробно, индивидуальное переживание состоит из серий проекций внешне сообщающихся из сознания-хранилища кармических отпечатков (*васана*). По сути нет большой разницы между видами виджняпти, как это обнаруживается в текстах Вайбхашики.

В прямом противоречии идее виджняпти находится идея Вайбхашики относительно *авиджняпти-рупа*. Эта “очень тонкая материя, которая не проявляется в сознании”. Она не создает препятствия для чувственных органов и даже не контактирует с сознанием (*виджняна*). Таким образом ее существование является совершенно гипотетическим. Это тонкий остаток после физического виджняпти. Авиджняпти поддерживает моральные качества виджняпти из которого первое происходит в смысле пассивно накопленных семян (*биджа*) или ароматов (*васана*), которые позже достигают плода в форме будущего кармического воздаяния. Этот остаток описывается как материальный, поскольку он составляется четырьмя базовыми элементами (*махабхута*). Такакусу описывает авиджняпти-рупа следующим образом:

“Из одиннадцати (рупа-дхарм), первые пять – это органы чувств и следующие пять – это объекты соответствующих органов чувств. Четыре великих элемента представлены чувственными объектами. К тому же есть особенности. То есть “материальный элемент не проявляется” в вне (авиджняпти-рупа). Когда мы намереваемся действовать, сама умственная функция называется намерением (*четана*). Это называется “намереньем действовать”. Обычно это выражается вербально или телесно и это называется вербальным или телесным действием соответственно. Эти два действия, проявляющиеся во вне, плохие они или хорошие, представляют соответствующее и схожее действие в уме, а также формируют сохраняющиеся впечатления (отпечатки) или образы. Таким образом, они называются непроявленным действием (*авиджняпти-карма*). Эти действия, принятые как материальные элементы, рассматриваются как чувственные объекты не смотря на то, что они не проявляются (*авиджняпти-рупа*).”

Поэтому “авиджняпти” как категория представляет результат (кармических) действий, которые пока не проявлены. Как таковая, это идея латентных отпечатков, вызванных кармической активностью. У вайбхашиков такая “сущность” постулировалась для объяснения временной несхожести между действием и его последствием. Здесь мы снова видим, что виджняпти обозначает проявившийся результат действия. Едва ли нужно говорить, что это также фундаментальный аспект йогачаринского использования этого термина, а также иллюстрация дальнейшего развития мысли от Вайбхашики к Саугрантике.

**Виджняпти в йогачаринском контексте – это проявленный результат (*випака*) отпечатков прошлой кармической активности (*васана*) в сконструированной форме (*парикалпита*) явно нового переживания.** Таким образом, вся наша сеть восприятия постоянно обусловлена нашими прошлыми намерениями и действиями. Ответы, которые мы делаем на эти “новые” переживания, обуславливают природу будущих переживаний, благодаря установлению кармических элементов (*васана*), сохраняемых в сознании-хранилище. Виджняпти для йогачарья, это не просто “когнитивная репрезентация чувственных объектов” (*виджняпти вишья* Тримшика 2), как это обычно понимается, но и более фундаментальная репрезентация подсознательных кармических предрасположенностей (*анушья*). Иными словами, в системе йогачарья виджняпти рассматривается как непосредственное отражение собственного состояния ума.

Этот момент может быть далее проиллюстрирован рассмотрением познавательного процесса как это описывается в Бдхисаттвабхуми. Асанга пытается объяснить в этом тексте способ которым наше познание самсары

сохраняется. Соответственно, Асанга утверждает, что “чистая данность (*васту-матра*)” восприятия концептуализируется (*викалъяте*) в чувственном ощущении, результируя в конструкцию опоры объективного (*аламбана*) для сознания. Привязанность к этой объективной опоре (как к независимо существующей сущности) продливает наше переживание самсары через присвоение действия (*карман*) в форме привычных, подсознательных сил (*самсары*). Эта позиция доктринально не так уникальна как могут предположить некоторые. В буддийском контексте доктрина такого действия влечет принятие взгляда, что переживание обусловлено в некотором фундаментальном смысле семенами прошлых действий. То, что характерно для описания йогачарьями динамики действия, это отказ развивать дискуссию за пределы чисто феноменологического описания какрмического присвоения.

Ведет ли объяснение Асангой процесса познания к форме идеализма является интересным вопросом. Однако, для буддиста, в общем верящего в карму, важным пунктом является понимание того, что объективный мир в некоторой степени является продуктом нашей собственной сознательной деятельности. Эта центральная идея описывается, например, в АБ:

“Сказано, что мир во всем его разнообразии возникает из действия. Это происходит в силу латентных диспозиций (*анушая*), которые накапливают (*упачита*) действия, но без латентных диспозиций (они) не могут породить новое существование. Таким образом, латентная диспозиция должна быть узнана как корень существования (*мулам бхава*).”

Йогачаринская идея “виджняптиматраты” – это попытка переформулирования базового буддийского проникновения через исчерпывающий феноменологический анализ активностей ума. Поэтому виджняпти относится не просто к непосредственной когнитивной репрезентации объекта в собственном уме, но также, более фундаментально, к репрезентации этих подсознательных сил (*самскара*), которые заставляют такой объект представать перед сознанием в первую очередь. Однако йогачарьи не склоняются к формированию субъективного идеализма, поскольку достаточно ясно, что мы не просто представляем мир внешних объектов, которые противостоят нам здесь и сейчас. Тем не менее йогачарьи утверждают, что наши переживания все же причинно зависят от отпечатков (*васана*) прошлой кармической активности.

Необходимо отметить, что ранняя позиция Йогачарьи кажется принимала, что наше переживание имеет некий предопределенный аспект. Мир, который мы воспринимаем не просто воображаем, поскольку мы не можем своевольно от него избавиться, ни трансформировать его во что-то еще. Тем не менее мир является продуктом наших действий и наша реакция на него определяет будущие обстоятельства этого противостоящего мира. Таким образом мир не является реальным в смысле того, что состоит из объективных и независимых сущностей (*парикаल्पита*), но реален в ограниченном смысле будучи реально существующим (благодаря причинной взаимозависимости) потоком восприятий (*паратантрашрита*). Эта сфера зависима в силу того, что наши переживания зависят от действия.

Таким образом Йогачарин может сказать: мир нашего переживания действительно “существует”, хотя и не в форме субъектно-объектной дихотомии, которая существует независимо от нашего переживания этого. Мы воспринимаем определенную данную (*pre-given*) реальность (*васту-матра*) в чувственном переживании в зависимости от ее проявления для

воспринимающего сознания. Проявление этих чувственных впечатлений абсолютно зависит от загрязненной природы ума (*клишита-манас*). В результате этого у нас есть тенденция приписывать независимое существование (*парикальпита-свабхава*) тому, что как нам кажется является субъективно-объективной корреляцией нашего переживания. Однако поток восприятий, которые мы в действительности воспринимаем, является “просто умом” (*читта-матра*), будучи концептуализацией (*викальпа / виджняпти*) данности (*васту*) в объективную опору сознания (*аламбана*). Необходимо подчеркнуть, что для Йогачарьи есть нечто (паратантрический поток дхарм), что составляет “сырой материал” нашего переживания, хотя при окончательном анализе, это просто результат семян, созданных прошлой сознательной активностью.

Таким образом возможно интерпретировать эту дискуссию о функционировании самсары благодаря наличию действия не как отрицание внешнего мира, но скорее как сосредоточение на параметрах допустимого дискурса относительно феноменологического контекста (то есть контекста, который не путается постулировать сущности за пределами чистой данности (*васту-матра*) переживания).

Важно понимать, что концепция Йогачарьи относительно читта / виджняна указывает на весь комплекс событий и процессов, которые не могут быть адекватно переданы английскими терминами, такими как “сознание”, или “ум”. Читтаматринская “читта” подразумевает сознательное восприятие чувственных объектов (шесть вместе с *mano-виджняной*). Это существенный момент, поскольку для школы Йогачарья чувственное восприятие объектов не может быть отделено от сознания этого (хотя обсуждая скандхи можно делать чисто абстрактное разделение между веданой, с одной стороны, и виджняной, самджей и самскаррой, с другой). Йогачарья дает оборотную сторону стандартной позиции Абхидхармы, которая заключается в том, что читта интенциональна, то есть, что осознание (*conscious*), является осознанием объекта. Для Йогачарьи постулирование объекта требует чтобы он воспринимался читтой. Упор здесь делается не на предположении, что читта является интенциональной (намеренной), но скорее на тот факт, что объекты сознания просто таковы же. Таким образом, тезис интенциональности читты вытесняется при возникновении йогачаринской философии, подчеркивающей феноменалистскую природу объекта. Объекты в действительности являются дхарма-конструкциями и репрезентациями (*виджняпти*), зависящими от комплексных процессов читты для их проявления. Таким образом, можно говорить о существовании чувственного объекта только после того как осознают его. Тем самым чувственное восприятие при читтаматринском анализе относится к сфере “читты”. Также как осознание чувственных объектов, читта также указывает на организующую способность манаса, аффективное искажение этого процесса загрязненным умом (*клишита-манас*), также как подсознательные кармические семена (*самскарры*) и латентные предрасположенности (*анушая*), которые в совокупности известны как алая-виджняна. Поэтому, когда неоднозначность таких терминов как читта соединяется с йогачаринской категорией рупа-дхармы и пониманием, что виджняна является лишь одной из пяти скандх, предполагает проблематичность интерпретации ранней йогачаринской литературы как утверждения формы идеализма, по крайней мере в том смысле как это обычно понимается на Западе.

Для йогачаринской школы, любое обсуждение, которое преодолевает опытные ограничения читты, ведет к использованию концептуальных

различений (*викальпа*), бессмысленных спекуляций и концептуальных новообразований (пролифераций) (*прапанча*). Однако, необходимо отметить, что такой взгляд на ограничения языка и на соответствующий диалог все же имели свои прецеденты. Анализ восприятия саутрантиками отрицал, что внешние объекты даны в восприятии; только образы (*акара*) внешнего мира в действительности воспринимаются сознанием. Конечно же саутрантики не подразумевают под этим, что тем самым невозможно делать определенные утверждения относительно внешнего мира. Определенно, утверждая, что внешние объекты (*нимитта*) могут выводиться из переживания умственных образов (*акара*), саутрантики принимали, что такая дискуссия была приемлема. Как мы видели в ранней Йогачарье Асанги и Васубандху шла речь о том, что природа внешнего мира выходит за пределы сферы эмпирической данности (в данном контексте переживаемого).

Пытаясь разобраться в этом вопросе, мы должны отметить, что для йогачарьев это не так, что мы просто “воображаем” свое переживание. Это реально в той степени в которой это является данностью без нашего сознательного вмешательства. Чистая данность (*васту-матра*) нашего переживания таким образом находится за пределами нашего сознательного контроля. Однако вопрос относительно “внешнего” не поднимается, поскольку это качество, которое не может быть определенным (*verdical*) аспектом нашего переживания (поскольку если X является реально внешним для нашего сознания, тогда он не может находиться внутри своей перцептуальной области). Мир может существовать, или не существовать за пределами нашего восприятия, но он никак не влияет на наше переживание, которое может быть лишь “внутренним” и субъективным. Такова, по мнению йогачарьев, природа сознательного переживания. Привязанность к объектам переживания (*аламбана*) как если бы они были независимыми и внешними по отношению к субъекту, является главной причиной продления взаимодействия с самсарой. Неведение и привязанность (основывающиеся на прошлых действиях) являются причиной раздвоения сознания на внутренний субъект и внешний объект. Этот “миф о трансцендентном объекте” - это ложная вера в то, что имеется достоверное переживание внешнего мира, - это миф (*майя*) на основании которого непросветленные существа занимаются разнообразной деятельностью.

При окончательном анализе можно сказать, что главная философская разница между АБ и ранней Йогачарьей заключается в том, что в первом случае принимается вывод на основе переживания внешней причины (*нимитта*), тогда как во втором случае это является логически неустановленным, источником страдания и заблуждения, а также философски излишним.

### *Путь Йогачарьи и Абхидхарма не-махаянских школ*

Как уже говорилось в начале, контекст махаянской философии в Индии был снабжен абхидхармистскими концептуальными рамками и образом поведения. Махаянский подход к Абхидхарме Хинаяны может быть определен если мы рассмотрим махаянские концепции буддийского пути (*марга*). Развитие йогической практики в Йогачарье ведет к наивысшему уровню прекращения идей субъекта и объекта (*прапанча*). Медитативный путь иерархичен и прогрессивен и на каждой новой стадии предполагает устранение, или прекращение (*ниродха*) предыдущего. С точки зрения Махаяны это означает, что анализ Абхидхармы школ Хинаяны остается подходящим до тех пор пока

придерживаются обычного пути (*лаукика*), но это должно быть отброшено когда вступают на сверхмирские (*локоттара*) стадии пути. Чтобы избежать себя от завес знания (*джнеяаварана*) а также от завес загрязнения (*клешаварана*), которые захватывают на обычном пути (т. е. на не-махаянском), некоторые из техник, доктрины и концепции хинаянской Абхидхармы должны наконец быть удалены. В равной степени прогресс в йогической практике и на махаянском пути (*марга*) в итоге ведет к прекращению идей об объективном уровне восприятия, поскольку такой тип реализма считается неподходящим до тех пор пока не приходят к пониманию “безобъектного сосредоточения” (*нираламбана самадхи*). Прогрессия на этом пути ведет к увеличению аналитическому исследованию (*праджня*) образов или репрезентаций (*виджняпти*) которые происходят в самадхи. Это реализация виджняптиматраты в медитативной сфере – а именно того, что репрезентирующееся в восприятии является лишь образом (*акара*), а не независимо существующим объектом. И наконец, даже эти образы должны быть оставлены когда понимают всю важность шуньяты и дхарма-наиратмьи. Этот окончательный уровень сводится к реализации того, что все дхармы одинаковы (*сама*), умиротворены (*шанта*) и неотличимы друг от друга.

Идея прогрессивно-деконструктивного пути кажется важна в следующих строфах Трисвабхаванирдеши (36):

“Через восприятие, что есть только ум (*читта-матра*), возникает невосприятие познаваемых вещей, через невосприятие познаваемых вещей возникает невосприятие также и ума.”

Это может навести на краткую аллюзию прогрессивной природы пути и постепенного совершенствования, а также прекращения различных уровней йогического достижения (и их сопутствующих концептуальных ограничений). Заметим, например, что также как интерпретация Мадхьямики взаимозависимого возникновения ниспровергает идею субстанциально возникающей сущности, проникновение в тот факт, что все восприятия являются репрезентациями (*виджняптиматра* / *читтаматра*) наконец ниспровергает саму идею о “репрезентации”, поскольку приходят к пониманию, что для истинно внешнего объект не может представлять перед сознанием. Так в МВ (I.6) говорится, что:

“В зависимости от восприятия возникает невосприятие, а в зависимости от невосприятия возникает невосприятие.”

Васубандху объясняет это так, что в зависимости от восприятия того, что есть только когнитивная репрезентация (*виджняптиматра*), возникает невосприятие вещей, а также возникает невосприятие лишь когнитивной репрезентации.

Таким образом даже идея виджняптиматры удаляется на высших уровнях достижения. Это утверждение предполагает, что является крайне неразумным принимать “виджняпти”, или “виджняна” как наименование абсолютной реальности в литературе ранней Йогачарьи, поскольку обе эти идеи отбрасываются при *нирвикальпа-джняна*. Даже идея алая-виджняны не может быть для этого использована. В Йогачарьябхумишастре (I.61.3) Асанги утверждается, что алаявиджняна “подобна майе”, миражу, сну и оптической иллюзии; как таковое, это “семя для воображаемого несуществования (*абхутапарикальпа*)”. Как мы уже упоминали, Васубандху похоже также принимал, что алая-виджняна, это немного более чем метафорическая

концепция (*упачара*). В МВ также утверждается, что сознание, это нечто в итоге отбрасываемое. В строфе I.3 говорится:

“Сознание возникает с проявлением объектов, чувствующих существ, эго и когнитивных репрезентаций. Ничего не существует как его объект, и поскольку (объект) отсутствует (сознание) также не существует.”

К этому Васубандху добавляет в своем комментарии:

“Когда материальная форма и т. д. (сознание) возникают как объекты, и как пять органов чувств, это проявляется как чувствующие существа. Эти пять чувств относятся как к своим собственным, так и к чужим потокам сознания. Проявление эго, это загрязненный ум, поскольку это связано с заблуждением эго. Когнитивная репрезентация проявляется как шесть сознаний. ‘Ничего не существует как его объект’, поскольку проявления объектов и чувствующих существ пребывают без фиксированного образа и поскольку проявления эго и когнитивных репрезентаций являются ошибочными проявлениями. Таким образом ‘поскольку (объект) отсутствует (сознание) также не существует’. То есть четыре вида схватываемых форм и т. д., пять органов чувств, ум и шесть сознаний отсутствуют. Поскольку схватываемое несуществует, схватывающее сознание также несуществует.”

Перевод: *Дмитрий Устьянцев*