

中国佛教

Л.Е.Янгутов

КИТАЙСКИЙ  
БУДДИЗМ:  
ТЕКСТЫ,  
ИССЛЕДОВАНИЯ,  
СЛОВАРЬ

УЛАН-УДЭ. 1998

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
ИНСТИТУТ МОНГОЛОВЕДЕНИЯ, БУДДОЛОГИИ  
И ТИБЕТОЛОГИИ  
МИНИСТЕРСТВО ОБЩЕГО И ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО  
ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
БУРЯТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Л.Е. Янгутов

КИТАЙСКИЙ БУДДИЗМ:  
ТЕКСТЫ,  
ИССЛЕДОВАНИЯ,  
СЛОВАРЬ

Улан-Удэ  
Издательство  
Бурятского госуниверситета  
1998

Печатается по решению Ученого Совета Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН и редакционно-издательского совета Бурятского государственного университета

*Рецензенты*

**В.И. Антонов,**

*доктор философских наук, профессор*

**С.П. Нестеркин,**

*кандидат философских наук*

**Янгутов Л.Е.**

**Я 60 Китайский буддизм: Тексты, исследования, словарь.**  
- Улан-Удэ: Издательство Бурятского государственного университета, 1998. - 160 с.  
ISBN 5-85213-212-8.

Монография знакомит читателя с наиболее популярными и значимыми сочинениями школ китайского буддизма, историей буддизма в Китае, изложенной на материале оригинальных сочинений и документов, а также терминами, понятиями, именами будд, бодхисаттв и буддийских мыслителей.

Монография рассчитана как на специалистов в области китаеведной буддологии, так и на широкий круг читателей. Она может оказать помощь студентам вузов в их изучении китайской культуры, истории, сотериологии и философии буддизма.

## ВВЕДЕНИЕ

Китайский буддизм, имеющий уже почти двухтысячелетнюю историю своего развития со времени проникновения в ханьское государство, становится объектом научного исследования сравнительно недавно. Отдельные, разрозненные исследования буддизма по китайским источникам во второй половине XIX в. не смогли составить какой-либо конкуренции исследованиям палийских, а затем санскритских канонов.

В отечественной науке первыми обратили внимание на китайский буддизм и его источники В.П. Васильев (1818-1900) и П.И. Кафаров (1817-1878). Трудно переоценить тот вклад, который внесли в науку эти два корифея, однако после их смерти интерес к китаеведной буддологии был надолго утрачен.

Лишь в семидесятые годы этого столетия оживился интерес к проблемам китайского буддизма. В научный оборот стали вводиться источники китайского буддизма, представляющие собой сутры, шастры и оригинальные сочинения китайцев, а также сведения о его школах и направлениях, истории проникновения и распространения в Китае. Особый интерес вызвала школа чань. Очевидно, это было связано с тем, что на Западе к тому времени приобрели большую популярность исследования Судзуки дзэн-буддизма - японской версии школы китайского буддизма чань.

Исследования Судзуки оказали большое влияние на изучение не только школы чань, но и китайского буддизма в целом. Но к сожалению нередким явлением в нашей науке стал откровенный «перепев» работ Судзуки, а затем и других исследователей западноевропейской и американской буддологических направлений. Стали появляться сочинения, претендующие на теоретические обобщения, гипотезы и выводы, фактически представляющие собой подобного рода «перепевы».

Нередким явлением стал факт и такого теоретизирования, когда исследователь, будучи не знакомым с оригинальными сочинениями какого-либо мыслителя, не имея о них никакого представления, делает глобальные выводы и обобщения о его творчестве, его школе, его эпохе и современной ему культуре. Подобные обобщения и выводы опираются, как правило, на вторичный материал - чужие готовые уже исследования, чужие выводы, чужие гипотезы. Такое «творчество» не может претендовать на досто-

верность и объективность. В лучшем случае - это подгонка материала под заранее уже известные трафареты, в худшем - элементарная компиляция.

Вторичный материал - это мнение предыдущего исследователя, его собственный взгляд, не претендующий на абсолютную достоверность. Исследование духовной, в том числе и религиозно-философской, культуры - это субъективная позиция исследователя, пытающегося отразить объективный процесс, который, в свою очередь, также включает в себя диалектику субъективного и объективного в историко-культурном развитии.

В исследовании духовной культуры Востока, тем более религиозно-философской, объектом исследования должен выступать первичный материал, т.е. текст, представляющий собой оригинальные сочинения мыслителей изучаемой эпохи, школы, направления, официальные документы и свидетельства очевидцев.

Но и он не свободен от диалектики субъективного и объективного. Любое сочинение, любые свидетельства и документы - это отражение культурных традиций, как особой формы преемственности связи, идей, социально-экономических, географических, исторических условий функционирования идей, уровня теоретического знания эпохи. С другой стороны - это продукт конкретной личности, обладающей своими особенностями теоретического анализа, своеобразием изложения своих взглядов, обусловленными ее интеллектом, мировоззренческой позицией, уровнем теоретического знания, способностями и умом<sup>1</sup>.

Данная монография преследует цель - познакомить читателя с текстами китайского буддизма, отражающими специфику и закономерности его развития в Китае. В ней представлены переводы сочинений и философских фрагментов таких мыслителей, как Цзи Цзан - основатель и патриарх школы саньлунь, Сюань Цзан - известный путешественник и теоретик школы фасын, Чжи И - патриарх и фактический основатель школы тяньгай, Ду Шунь - первый патриарх и основатель школы хуаянь, Фа Цзан - третий патриарх и систематизатор учения школы хуаянь, Хуй Нэн - шестой патриарх школы чань.

В монографии представлен исторический абрис китайского буддизма, основанный на материалах оригинальных сочинений адептов китайского буддизма. Это - трактат «Лихолунь», во-

<sup>1</sup> Ср.: Бахтин М.М. Проблема текста: опыт философского анализа // Вопросы литературы. М., 1976. - №10. - С.134-135.

шедший в состав одного из ранних сводов сочинений китайских буддистов «Хунминцзи». Это сочинения и официальные документы, вошедшие в другой свод памятников китайского буддизма «Гуанхунминцзи», а также «Записки о буддизме» Чжи Паня «Фо цзу тунцзи» и др.

И, наконец, в монографии предлагается читателю словарь терминов, имен и названий китайского буддизма.

Монография рассчитана как на широкий круг читателей, так и на специалистов в области китаеведной буддологии, философов, культурологов и историков. Она также может стать методическим подспорьем для студентов, изучающих буддизм, культуру Востока, философию и историю Китая.

## Раздел I

# БУДДИЗМ В КИТАЕ: СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ (ИСТОРИЧЕСКИЙ АБРИС)

Буддизм столкнулся в Китае с древней цивилизацией, характерной особенностью которой была ее богатая письменная традиция, оказавшая большое влияние на процесс становления и окончательного формирования его школ и направлений<sup>1</sup>. Уже первые шаги буддизма в Китае были непосредственно связаны с переводами священных сутр, ибо страна с высокой письменной культурой стремилась понять чужое учение, в первую очередь, через письменные тексты. Не удивительно, что китайцы не замедлили с созданием собственных текстов на буддийскую тематику. Помимо сочинений религиозно-философского содержания, создавались также сочинения, охватывающие самый широкий спектр буддийских проблем, в том числе и историко-биографических, сумевших зафиксировать историю становления буддизма в Китае в хронологической последовательности.

Так, в начале VI в. была составлена антология буддийских сочинений «Хунминцзи», включающая сочинения, написанные на китайском языке с конца правления династии Хань (25-220) по V в. Ее составителем был Сэн Ю. Он включил в свою антологию сочинения известных мыслителей Моу Цзы, Хуй Юаня, Дао Аня, Кумарадживы.

В VII в. была составлена другая антология «Гуанхунминцзи», являющаяся дополнением или же расширением предыдущей антологии. Ее составитель Дао Сюань включил в нее, помимо доктринальных сочинений, официальные документы, представляющие собой императорские указы относительно буддий-

---

<sup>1</sup> Об этом см.: Тан юнгуа «Хань Вэй лян Цзинь Наньбэй чао фозяо ши». Пекин, 1963 - Т. 1,2.; «Чжунго сясян гунши». Пекин, 1957. - Т. 4.; «Чжунго фозяо». Шанхай, 1980. - Т.1. 1982. - Т.2; Меньшиков Л.Н. «Бьяньвэнь о воздаянии за милости». Рукописи из Дуньхуанского фонда Института востоковедения. М., 1972. - Ч.1.

ской санхи, доклады буддийских монахов, а также легенды, касающиеся проникновения буддизма в Китай.

«Хунминцзи» и «Гуанхунминцзи» стали ценнейшими свидетельствами истории становления и развития буддизма в Китае. Вошедший в состав «Хунминцзи» трактат Моу цзы «Ли хо лунь», а также буддийские легенды из «Гуан хун мин цзи» отразили в ярких и красочных тонах культурно-психологический климат первых шагов буддизма в Китае, а императорские указы, доклады буддийских монахов и другие официальные документы, содержащиеся в «Гуанхунминцзи», показали специфические особенности социально политической адаптации буддизма в Китае в хронологической последовательности вплоть до эпохи Тан (618-907).

Период высшего расцвета буддизма в Китае в годы правления династии Суй (589-619) и Тан нашел отражение в хронике Чжи Паня «Фо цзу тунцзи». История буддизма отраженная в «Хунминцзи», «Гуанхунминцзи» и хронике Чжи Паня «Фо цзу тунцзи», существенным образом дополняется биографической литературой, среди которой особое место занимает «Гао сэн чжуань», принадлежащий Хуй цзяо (497-554). В сочинении излагаются биографии выдающихся буддийских монахов, а в контексте биографий воспроизводится исторический фон развития буддизма в Китае.

Изложенная в этой главе история становления и развития буддизма в Китае опирается главным образом на указанные источники, а также исследования, основанные на оригинальных документах и свидетельствах<sup>2</sup>, что соответствует контексту данной монографии, демонстрирующей исследования и переводы буддийских текстов.

Трактат «Лихолунь» является одним из самых ранних письменных памятников китайского буддизма. Он написан в конце правления династии Хань (206 г. до н.э. - 220 г.н.э.) после смерти императора Линди (189 г.н.э.)<sup>3</sup>. В то время буддизм в Китае делал первые шаги и не был еще известен широкому кругу людей, а для многих оставался таинственным, чужеземным учением. Ему предстояло пережить целые столетия, прежде чем он смог утвердиться в стране, богатой собственными культурными традициями. Пока же на него обрушились трудности, обусловленные недоверием китайцев ко всему новому, враждебным от-

<sup>2</sup> Имеется в виду К.К. Ch'en. The Chinese transformation of Buddhism. Princeton, 1973.

<sup>3</sup> См.: Чжунго фанцзяо ши. Пекин. 1981. Т. I. - С. 187.



попешением к иноземному, противодействием со стороны адептов местных учений, особенно конфуцианцев. Но вместе с тем к концу ханьского правления сложились обстоятельства, в первую очередь социально-экономического и политического характера, которые благоприятствовали распространению буддизма.

Период первоначального распространения буддизма в Китае совпал с экономическим и политическим кризисом ханьской империи. По всей стране вспыхивали волнения и голодные бунты. В 184 г.н.э. началось восстание, которое длилось более 20 лет. Оно вошло в историю как восстание «желтых повязок». После его подавления положение масс еще более ухудшилось. Обострилась борьба и в области идеологии. Конфуцианство как официальная доктрина ханьского Китая переживало глубокий кризис. Все большим успехом пользовался даосизм, выступавший в качестве оппозиции господствующей идеологии, однако с поражением восстания «желтых повязок» даосизм временно утратил былое значение<sup>1</sup>.

В этих условиях буддизм становится популярным среди народных масс, поскольку обещает избавить их от страданий. Такие обещания были весьма созвучны настроениям масс, разувярившихся в вооруженной борьбе и изрядно уставших от нее. Буддизм привлекает и образованные слои населения, почувствовавшие в нем учение, способное заполнить идеологический вакуум, возникший в результате кризиса конфуцианства и упадка оппозиционного ему даосизма. Но, повторяем, буддизм все еще оставался малопонятным и во многом таинственным и мистическим учением. Еще не была переведена огромная масса буддийской литературы, познакомившей китайцев с буддизмом в том виде, в каком он проникал из Индии, однако уже делались попытки осознать и понять буддизм, очистить его от различных домыслов.

Наряду с этим появлялись и противники буддизма, которые обнаруживали наиболее уязвимые места чуждого им учения.

Трактат «Лихолунь» стал одной из первых попыток объяснения и защиты буддизма в Китае. Его автор Моу Цзы - коренной китаец, что по тем временам было редким явлением, поскольку первоначально пропагандой буддизма в Китае, как устной, так и письменной, обычно занимались выходцы из Индии

---

<sup>1</sup> Это было связано с тем, что во главе восстания "желтых повязок" находилась даосская секта тайннидао.

или из Средней Азии. Моу Цзы был несомненно талантливым человеком. В своем трактате он сумел всесторонне и полно показать первоначальные шаги буддизма в Китае, передать тот специфический социально-психологический климат, в котором буддизму приходилось утверждаться. Моу Цзы уже тогда увидел факторы, мешавшие внедрению буддизма в Китае, и те тенденции, которые способствовали бы успеху буддизма. Название «Лихолунь» можно перевести как трактат «О понимании и заблуждении»<sup>5</sup>. Он написан в форме диалога между самим Моу Цзы и безымянным оппонентом - вероятно, конфуцианцем<sup>6</sup>. В трактате оппоненту принадлежит роль противника буддизма. Он задает Моу Цзы вопросы, подвергающие сомнению те или иные положения буддизма. Моу Цзы, выступающий в качестве апологета буддизма, в своих ответах защищает буддизм от нападок оппонента, делает попытки обоснования его права на существование в Китае. Кроме того, в его ответах содержится и стремление глубже познакомить своих соотечественников с основными положениями буддизма.

Трактат начинается, казалось бы, с безобидных вопросов, преследующих цель узнать, кто такой Будда и откуда он. Но уже в этих первых вопросах и ответах автор раскрывает нам характерное для той эпохи представление китайцев о буддизме. Так, например, Моу Цзы говорит: «Будда - это посмертное имя, это титул, точно такой же, как Сань-хуан и У-ди<sup>7</sup>. Будда - это самый первый и выдающийся из всех, кто постиг дао, самый мудрый и святой из всех мудрых и святых. Будда - это тот, кто получил просветление... Он и существует, и не существует, может быть и большим, и маленьким, и круглым, и квадратным, и старым, и юным, и светлым, и темным. В огне не горит; когда ступает по лезвию, то не режется; грязь к нему не пристает; не идет, а летает; когда садится, то сверкает пламенем, поэтому называется Буддой»<sup>8</sup>. Как видим, буддизм во времена Моу Цзы воспринимался через призму традиционно-китайских воззрений. Буддийская терминология заменялась даосской, буддийское «просветление» воспринималось как постижение Дао. Сам Будда сравнивался с

<sup>5</sup> Возможен и такой вариант перевода - "О разрешении сомнений".

<sup>6</sup> См. Чжунго фо цзюо ши. Пекин, 1981. - Т. 1. - С. 205.

<sup>7</sup> Сань-хуан - это три мифологических императора, три властителя: Неба, Земли, Благополучия. У-ди - пять легендарных императоров, пять владык Неба.

<sup>8</sup> Лихолунь - Хун минцзи Сы бу бэй яо. Шанхай, 1936 (далее - Хунминцзи) л. 26.

китайскими божествами. Моу Цзы при этом использовал традиционные приемы описания выдающихся людей. Например, характеризуя Будду, он приписывает ему сверхъестественные свойства («в огне не горит», «ступает по лезвию, не режется» и т.п.) То же самое мы видим в даосском сочинении II в. до н.э. «Хуайнаньцзы». Здесь об «истинном человеке» говорится: «Тот, кого называют естественным (истинным - Л.Я.) человеком, свою природу приводит в соответствие с дао... Огонь горящих болот не может его опалить, мороз, сковывающий Великую реку и реку Хань не может его обморозить; раскат грома, обрушивающий гору, не может его испугать; сильнейший ветер, затмевающий солнце, не может его поранить»<sup>9</sup>.

Начав с «безобидных» вопросов, оппонент постепенно втягивает автора трактата в полемику, подвергая сомнению те или иные аспекты буддизма. Особенно резким нападкам подвергались те стороны буддизма, которые резко противоречили традиционно китайскому образу жизни. Так, например, призывы буддизма отречься от мирской жизни, от семьи, от родителей, вступить в монашескую общину сразу же были осуждены китайцами, воспитанными в духе конфуцианского принципа «сыновней почтительности», согласно которому «каждый обязан служить родителям, кормить их, заботиться о них при жизни и совершать моления и жертвоприношения в их честь после их смерти»<sup>10</sup>. Учение о сыновней почтительности предписывало также заботу о себе, поскольку все, что имеет человек, получено от родителей<sup>11</sup>. Между тем вступление в монашескую общину делало невозможным выполнение всех этих заповедей. На это обстоятельство обращает внимание оппонент. Так он спрашивает: «В «Книге сыновней почтительности» говорится, что тело, волосы, кожу получаешь от отца и матери, поэтому не смей их повреждать... Ныне монахи бреют головы, а ведь это противоречит словам мудрых людей и не соответствует сыновней почтительности?». Чтобы ответить на этот вопрос, Моу Цзы рассказывает следующую притчу: «В старину отец с сыном переправлялись на лодке через реку. Отец упал в воду, тогда сын (вытащил отца из воды) схватил отца за ма-

<sup>9</sup> Померанцева Л. Е. Поздние даосы о природе, обществе, искусстве. М., 1979. - С. 65 - 66.

<sup>10</sup> Бяньвань о воздаянии за милости /Исследования, пер. и коммент. Л.Н. Меньшикова. М., 1972. - Ч.1. - С. 76 - 77.

<sup>11</sup> Там же.

кушку головы и перевернул его, чтобы вода вышла изо рта. Тем самым сын привел отца в чувство»<sup>12</sup>. Далее Моу Цзы рассуждает так: схватив отца за «макушку головы» и перевернув его, сын поступил по отношению к нему непочтительно. Но если бы сын не сделал этого, а сидел бы сложа руки, то отец мог и погибнуть. Значит, чтобы спасти отца, сын должен был нарушить принцип сыновней почтительности. Однако такими суждениями автор отнюдь не отрицал этот принцип, а совершенно определенно ставил вопрос о его пересмотре. Моу Цзы считал, что буддизм не против сыновней почтительности, но и в том виде, в каком предлагает конфуцианство, буддизм не может ее принять. Моу Цзы в своей притче показал, что главное - это не соблюдение внешних признаков почтительности, а спасение ближнего. Именно в таком направлении впоследствии буддисты приспособливали данный принцип к своему учению, в конечном итоге перетолковав его как завет вывести родителей на путь «спасения», т.е. путь, указанный Буддой<sup>13</sup>.

Попытки приспособить принцип «сыновней почтительности» к своему учению были закономерными для буддистов. Не включив в свой арсенал этот принцип, буддизм не смог бы рассчитывать на полное доверие со стороны народа, поскольку для всех китайцев сыновняя почтительность воспринималась как исключительно важная моральная норма. Поэтому, начиная уже с ханьской эпохи, как показано в трактате «Лихолунь», и на протяжении всей истории распространения буддизма в Китае данный принцип был постоянно в центре внимания буддистов.

Буддизм вступил в противоречие не только с традиционными устоями жизни китайцев, но и с их традиционными воззрениями. Особенно резкое возражение в этой связи вызывало буддийское учение о перерождениях, о чем свидетельствует и трактат китайского философа Фань Чжэня «Шэньмелунь» («Трактат об уничтожении духа»), где автор доказывает невозможность существования духа без тела. Не оставил без внимания это положение и оппонент Моу Цзы. Он говорит: «Путь Будды утверждает, что человек после смерти вновь рождается, а я не верю в правдивость этих учреждений». В ответ на это Моу Цзы приводит в пример один из похоронных ритуалов китайцев, согласно которому нужно было выкрикивать имя умершего, чтобы его душа вернулась

<sup>12</sup> Хунминшици. Л.4 а.

<sup>13</sup> Меньшиков Л.Н. Указ.соч.

пазад. Затем Моу Цзы задает оппоненту вопрос: «Если (человек) умер, то кого же в данном случае зовут?». Оппонент отвечает: «Зовут его душу».

Моу Цзы вновь спрашивает: «Если дух возвращается, то (человек) оживает, а если дух не возвращается, то куда денется дух?». Оппонент отвечает: «Превращается в душу умершего (в дьявола)». Тогда Моу Цзы делает следующее заключение: «Это действительно так. В то время, когда тело умершего гниет, душа не уничтожается. Тело подобно корням и листьям пяти злаков (хлебов), душа подобна семенам пяти злаков. Корни и листья вырастают, затем с необходимостью погибают. А семена неужели могут исчезнуть?»<sup>14</sup>.

Здесь Моу Цзы уже не приспособливает китайские воззрения к буддизму, а доказывает, что буддизм не противоречит им, что ничего нового он не проповедует. Моу Цзы, конечно, не мог не видеть того, что буддизм нес в себе также идеи, которые были во многом схожи с китайскими, особенно даосскими, что именно это обстоятельство во многом облегчало путь буддизма в Китае. Поэтому доказательства непротиворечивости буддизма китайским воззрениям стали для Моу Цзы основными аргументами защиты буддизма. Но поскольку оппонент был конфуцианцем, то в трактате в основном доказывается непротиворечивость буддизма конфуцианству.

Моу Цзы в своем трактате пытался охватить все аспекты дискуссий буддистов с их противниками. Он подметил и те споры, которые в ханьские времена пока не имели серьезного значения, но впоследствии стали важнейшими. Дело в том, что противники буддизма применяли против него и свои традиционные методы борьбы. По сложившейся китайской традиции авторитет того или иного учения во многом зависел от древности его происхождения. Так, например, споры между конфуцианцами и даосами нередко сводились к выяснению того, кто старше: Конфуций или Лао Цзы. Это обстоятельство нашло отражение и в трактате «Лихолунь». Следуя изложенной выше традиции, оппонент допускает, что учение Будды достигло уважения и величия, но в таком случае, спрашивает он, почему этому учению не следовали ни Яо, ни Шунь, ни Конфуций и почему они даже не упоминали о нем. В своем ответе Моу Цзы пишет, что уделом Яо было долголетие, а уделом Шуня - долги, что Яо и Шунь также не

<sup>14</sup> Хунминцзи. Л. 5а - 5б.

упоминали о Конфуции и Лао Цзы<sup>15</sup>. Однако, повторяем, вопрос о древности происхождения буддизма во времена Моу Цзы не имел принципиального значения. Поэтому Моу Цзы, упомянув о нем, не уделяет ему большого внимания. Между тем впоследствии проблема древности буддизма стала весьма актуальной. Этому способствовало и то обстоятельство, на которое в свое время обратил внимание В.П.Васильев. Он писал, что даосизм принял окончательную форму религии только тогда, когда в Китай проник буддизм, оказавший сильное влияние на становление религиозного даосизма<sup>16</sup>. Причем даосы зачастую занимались прямым заимствованием у буддистов их идей, ритуалов, божеств и др. «По образцу буддистов и у даосов появились обеты: не убивать живых существ, не пить вина, не одобрять словами того, чего не одобряешь сердцем, не воровать, не предаваться сладострастию»<sup>17</sup>. При этом сходство было настолько сильным, что даосизм, как писал В.П. Васильев, «с целью скрыть следы отпустил шлохую шутку с буддизмом. Чтобы не подозревали его в заимствовании у последнего, даосы написали книгу о том, как Будда был просвещен или, лучше, рожден Лао Цзы, и тем самым дали понять, что если их книги и похожи на буддийские, то это значит, что последние взяты от них, так как Лао Цзы, что известно по истории, отправился на Запад, следовательно, просветил тамошние страны»<sup>18</sup>.

Для опровержения этой выдумки, а также для того, чтобы еще более поднять авторитет своего учения и возвысить его над другими, буддисты посвятили целый ряд сочинений доказательству, что Лао Цзы был учеником Будды. Так, например, буддийский автор Дао И сообщает, что Лао Цзы путешествовал по Индии, там он погрузился в нирвану. Его учителем был Шакьямуни<sup>19</sup>.

Споры о древности происхождения буддизма достигли такого накала, что китайские буддисты сочинили легенду, датирующую рождение Будды. - 1028 г. до н.э.

Эту легенду изложил Фа Линь: «На двадцать четвертом году правления чжоусского Чжао-вана, восьмого числа четвертого месяца вода в реке неожиданно поднялась и разлилась. Горы, ре-

<sup>15</sup> Хун мин цзы. Л. 3 б.

<sup>16</sup> Васильев В. П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. - СПб., 1893. - С. 81

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Гуанхунминцзи. - Сы бу бэй яо. Шанхай, 1936 (далее - Гуанхунминцзи). Л. 16.

ки и вся земля пришли в движение. Той ночью лучи пяти цветов пронизали вокруг все до малого и заволокли запад. Все стало багряным. Чжоусский Чжао-ван спросил главного историка Су Ю: «Что это такое?» Су Ю ответил: «На Западе родился великий мудрец»<sup>20</sup>. Далее Фа Линь пишет: «На пятьдесят третьем году правления Му-вана 15 числа, второго месяца утром поднялся внезапный ветер, который начал валить людей с ног, нанося им вред, повалил деревья, а горы, реки, земля пришли в движение. После полудня небо потемнело, а облака исчезли, на западе появилась белая радуга с двадцатью поясами, которая пронизала север и юг и не исчезала до самой ночи. Му-ван спросил у главного историка Ху До: «Чем все это вызвано?» Ху До ответил: «На западе умер святой»<sup>21</sup>. Если учесть, что Чжао-ван правил в 1052-1002 гг. до н.э., а Му-ван в 1001-947 гг. до н.э., то получается, что эта легенда датировала годы жизни Шакьямуни 1028-948 гг. до н.э. Эта легенда призвана была служить доказательством того, что китайцы знали о Будде уже в 1028 г. до н.э. Более того, известна также легенда, утверждавшая, что Бо И, помощник легендарного Юя, правление которого датируется 2205-2197 гг. до н.э., знал о существовании Будды.

Однако все эти легенды были сочинены намного позже, чем был написан трактат «Лихолунь». К моменту создания трактата, очевидно, все еще продолжался процесс заимствования даосами у буддистов идей, ритуалов, божеств. Еще не были выработаны формы и методы дискуссий относительно древности происхождения буддизма. Поэтому Моу Цзы, также обративший внимание на проблему проникновения буддизма в Китай, датировал момент знакомства китайцев с буддизмом гораздо более поздним временем, чем последующие буддийские сочинения. В своем трактате он изложил легенду о сне императора Мин-ди: «В старину император Мин-ди увидел во сне святого, тело которого (излучало) солнечные лучи, а сам он в блаженстве и радости лежал перед дворцом. На другой день (Мин-ди) созвал сановников и спросил у них об этом святом. Мудрец Фу И ответил ему: «Ваш слуга слышал, что в Индии есть человек, который постиг Дао. Его зовут Буддой, он лежит в пустоте, а тело его (излучает) солнечные лучи. Пожалуй, это был он». Тогда император Мин-ди отправил посланцев Чжан Цяня, юйлинцзянчжуна Цинь Циня,

---

<sup>20</sup> Гуанхунминцзи. Л. 137.

<sup>21</sup> Там же.

бопидицзы Ван Цзуня и других, всего двенадцать человек. Во (владениях) юэчжи была написана сутра «Сыши эр чжан цзин»<sup>22</sup>.

Изложенная легенда была одной из самых ранних версий о проникновении буддизма в Китай. Если учесть, что Мин-ди правил с 58 г. н.э. до 75 г., то выходит, что автор памятника, созданного во II в.н.э., датировал проникновение буддизма в Китай первым веком н.э. В этой легенде также говорится о сутре «Сыши эр чжан цзин» первой из всех, дошедших до нас сутр, написанных на китайском языке. История ее тесно переплетается с историей проникновения буддизма в Китай. Поэтому многие исследователи постоянно обращались к ней.

†Сыши эр чжан цзин» переводится как «Сутра в сорока двух главах». В.М.Штейн, характеризуя ее, писал: «Эта сутра не была переводом какого-нибудь индийского (санскритского) произведения, а представляла собой элементарную сводку положений буддийского канона. В ней не было, разумеется, элементов самостоятельного творчества, а были лишь приведены в систематическом порядке выдержки из различных сутр»<sup>23</sup>. Согласно буддийской традиции, авторами этого памятника были индийские монахи Кашьяпа Матанга и Дхармаракша, встретившиеся с посольством императора Мин-ди во владениях юэчжи, затем на белых конях прибывшие в Китай. Однако о них ничего не сообщается в трактате «Лихолунь». Здесь мы читаем лишь о том, что памятник написан во владениях юэчжи.

Известный китайский буддолог Тан Юнтун, тщательно проанализировав текст этой сутры, пришел к выводу, что она создана неизвестными авторами еще до начала правления императора Хуан-ди (147-167)<sup>24</sup>, т.е. в промежутке между 58 и 147 г.н.э. Позже к этой сутре было написано введение, по мнению Тан Юнтун, приблизительно во второй половине II в.н.э., чуть раньше, чем трактат «Лихолунь». Во введении также излагается легенда о сне императора Мин-ди и его посольстве. И в ней мы не находим никаких сведений об индийских монахах. Как и в «Лихолунь», здесь лишь упоминается, что сутра «Сыши эр чжан цзин» написана во владениях юэчжи. Срок проникновения буддизма в Китай, указанный этими авторами, оказался самым дос-

<sup>22</sup> Хунминцзи. Л. 8а - 8б.

<sup>23</sup> Штейн В.М. Экономические и культурные связи между Китаем и Индией в древности. М., 1967. - С. 157.

<sup>24</sup> Тан Юнтун. Хань Вэй лян Цзинь Наньбэйчжо фозяо ши. Пекин, 1963.-Т.1.- С.24.



товерным. В современной буддологической литературе считается, что буддизм распространился в Китае в I в.н.э. Очевидно, легенда о сне императора Мин-ди слагалась по горячим следам проникающего в Китай буддизма и была пока единственной версией, датирующей знакомство китайцев с буддизмом. Поэтому Моу Цзы, как автор одного из первых китайских трактатов о буддизме, использовал именно данную легенду. Таким образом, трактат «Лихолунь» - не только первая письменная защита буддизма в Китае, но и первое письменное свидетельство истории китайского буддизма. Актуальность этого памятника для исследования истории китайского буддизма сохраняется и в наши дни.

Становление буддизма в Китае, характеризующее его как существенный и необходимый фактор культурной, общественной и политической жизни этой страны, приходится на 4 век. Он, как известно, характеризовался политической и экономической нестабильностью Китая, его разрозненностью, междуусобными войнами, вторжением с Севера кочевых племен, всё большим обособлением Юга и Севера страны. В условиях нестабильности буддизм, начавший свое движение в первых веках н.э. с самых низших слоев населения, проникал во все большие сферы общественной и культурной жизни Китая, превращаясь в один из неотъемлемых компонентов культурной и политической, социальной и экономической жизни страны.

Его роль в социальной, политической жизни страны постоянно претерпевала изменения. Он переживал полосы расцвета и упадка. Значимость буддизма в различных странах была неодинаковой. По словам А.С. Мартынова «судьбу буддизма в восточной Азии определили несколько важных факторов. Во-первых, для всего региона характерна сакрализация государственного устройства. Поэтому буддизму прежде всего пришлось иметь дело с государством. Нигде в данном регионе буддизм не умел подчинить себе государство, как это было, скажем, в Тибете, наоборот, сам буддизм превратился во вспомогательное средство управления. Во-вторых, в идеологическом плане нигде в данном регионе буддизм не встретил соперника, претендовавшего на монопольное заполнение всей религиозно-идеологической сферы, сакральный статус которого в обществе был бы достаточно высок, чтобы исключить всякое соперничество»<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Мартынов А. С. Предисловие. Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века // Сб. статей. М., 1982. - С. 14-15.

В Китае новому иноземному учению пришлось столкнуться с устоявшейся политической, социальной и культурной, имеющей глубокие корни, традицией, согласно которой, государственная власть понималась как непосредственное продолжение благой созидательной работы Неба - высшей сакральной ценности на всем Дальнем Востоке<sup>26</sup>. Такая концепция предполагала наличие сильной централизованной власти, олицетворением которой был император. Осуществлять власть ему помогала сеть бюрократических органов, созданных по конфуцианскому образцу. Эти органы функционировали как в столице, так и в провинциях. Все управление государством, согласно конфуцианцам, должно было базироваться на ли (правилах)<sup>27</sup>. Представлениям о сильной власти также способствовал конфуцианский принцип сыновней почтительности, который начинался «от служения родителям, продолжался в служении государю...»<sup>28</sup>. И, наконец, в Китае уже стали традиционными принципы взаимоотношения государства с местными религиозно-философскими учениями (цзяо), в которых учения, например, конфуцианство, играли роль утилитарно используемой идеологии дополнительного средства управления<sup>29</sup>.

Что касается буддизма, который в четвертом веке все более проникал во все сферы жизни китайского общества, то он во многом старался сохранить фундаментальные основы своей традиции, которые восходили к Индии. Это сказалось как на социальных позициях буддистов, так и на принципах организации сангхи. Буддийская сангха имела в Индии свой специфический независимый статус<sup>30</sup>. Попытки буддистов сохранить независимый статус и в Китае при существовавшей тогда политической системе не могли не привести к некоторым столкновениям буддистов с государственной властью. Эти столкновения все более нарастали по мере укрепления позиций буддизма в Китае. Иными словами, по мере укрепления позиций буддизма в Китае, в его внутрисполитической жизни все более назревала проблема взаимоотношения сангхи и государства. Достаточно четко она про-

<sup>26</sup> Мартынов А.С., Поршнева Е.Б. Учения и религии в Восточной Азии в период средневековья // Народы Азии и Африки. 1986. - № 1. - С. 79.

<sup>27</sup> К.К. Ч'ен. The Chinese transformation of Buddhism. Princeton. 1973.

Л.С. Переломов. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981.

<sup>28</sup> Меньшиков Л. Н. Бяньвэнь о воздаянии за милости. М., 1972. - Ч. 1.

<sup>29</sup> Мартынов А.С., Поршнева Е.Б. Учения и религии в Восточной Азии в период средневековья // Народы Азии и Африки. 1986. - № 1. - С. 122-123.

<sup>30</sup> К.К. Ч'ен. The Chinese transformation of Buddhism. Princeton. 1973.

явилась в 340 году, когда между имперской бюрократией и буддийскими монахами разгорелась дискуссия по вопросу о том, должны ли буддийские монахи оказывать почтение императору так же, как и прочие подданные. В ходе этой дискуссии фактически решался вопрос о том, обязаны ли буддисты подчиняться светским законам, стать частью существующей политической системы или могут сохранять свой независимый статус<sup>31</sup>. Представитель имперской бюрократии Юй Бин считал, что монахи не должны отличаться от прочего населения и в сложившейся политической традиции, основанной на конфуцианских принципах, не должны занимать особого положения. Он считал, что правитель является верховным лицом, а его законы и предписания обязательны для всех, а если следовать монастырским принципам, которые требуют для монахов отличного от всех прочих людей положения, тогда в человеческих отношениях наступит «беспорядок и недоразумение»<sup>32</sup>. Если для Юй Бина предписываемые конфуцианцами правила и взаимоотношения между людьми, а также между подданными и императором, являются естественными и обязательными, и нарушение их рассматривается как нарушение установленного порядка, то для буддистов также естественным было непоклонение императору, поэтому они полагали, что если монахи никогда не почитали правителей в прошлом, то нет необходимости это делать сейчас. Далее буддисты утверждали, что они не занимают по отношению к государству враждебной позиции, что монашеская группа не представляет какой-либо опасности правительственной власти. Наоборот, буддисты, следуя своему учению, помогают императору тем, что не убивают, не крадут, не ведут себя аморально, в своих молитвах радуют за императора<sup>33</sup>. В этой дискуссии буддистам удалось отстаить свои позиции.

Все большее обособление Юга и Севера Китая, в конечном итоге, привело к образованию Южных и Северных царств. По мере дальнейшего обособления Юга и Севера, проблема взаимоотношения сангхи и государства в каждом из этих регионов решалась по-разному. По-разному пошло и само развитие буддизма в каждом из этих регионов<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Там же. - С. 69-71.

<sup>32</sup> K.K.Ch'en. The Chinese transformation of Buddhism. Princeton. 1973.

<sup>33</sup> K.K.Ch'en. The Chinese transformation of Buddhism. Princeton. 1973. - С. 70-71.

<sup>34</sup> Тан Юнгуи. Ван жи ца гао. Пекин. 1963. - С.2.

На Юге, где господствовали китайские династии, раздираемые интригами и распрями, государственная власть была настолько слабой, «что не могла отстоять свои требования на верховную собственность на землю ... Власть императоров не простиралась за пределы столичного района»<sup>35</sup>. В этих условиях буддийская сангха продолжала сохранять некоторую независимость от государственной власти несмотря на неоднократные попытки государства ограничить права буддистов. Однако такие попытки заканчивались тем, что буддистам удавалось отстоять свои позиции. Так, в 400 году началась еще одна дискуссия между санхой и государством в вопросе о статусе буддистов. Требования государственной власти к буддийской сангхе сводились не только к тому, что монахи должны высказывать почтение правителю, но и к тому, чтобы сангха освободилась от нежелательных элементов.

Требование освобождения сангхи от нежелательных элементов основывалось на том, что сангха укрывала монахов недостойных, с точки зрения правительства, этого звания, а также убежавших от налогов и трудовых повинностей, что монастыри стали местом сборищ преступников и бродяг. Правительство предложило оставить в монашеском сане лишь тех монахов, которые умеют читать и объяснять значение сутр, кто прилежно выполняет моральные заповеди и т.п. Остальных оно предлагало лишить духовного сана и вернуть в мир<sup>36</sup>. Такие требования со стороны правительства исходили из политических и экономических интересов государства, в котором все более укреплялись феодальные отношения. Господствующий класс и государство проводили мероприятия по закреплению крестьян. Издавались императорские указы, запрещающие «переходы и бродяжничество». Власти были заняты ловлей и наказанием беглых. Передвижение было запрещено не только земледельцам, но даже и кушцам<sup>37</sup>.

Буддисты соглашались с требованием очистить монастыри от нежелательных элементов. Но что касается второго требования относительно оказывания почтения правителю, они отказывались<sup>38</sup>. Дискуссии по этому поводу закончились тем, что в 404

<sup>35</sup> История Китая с древнейших времен до наших дней. М., 1974. - С. 56-57.

<sup>36</sup> К. К. Ч'эн. The Chinese transformation of Buddhism. Princeton, 1973. - С. 72.

<sup>37</sup> История Китая с древнейших времен до наших дней. М., 1974. - С. 56.

<sup>38</sup> К. К. Ч'эн. The Chinese transformation of Buddhism. Princeton, 1973. - С. 72.

году был выпущен эдикт, в котором за буддистами закреплялось право не отдавать почтения правителю<sup>39</sup>.

В 462 году во времена правления императора Сяо Уди (454-464) вновь была предпринята попытка заставить буддистов оказывать почтение императору<sup>40</sup>. Но и на этот раз борьба между китайской традицией и буддийской окончилась победой последней. Упорство, с каким отстаивали буддисты свое право не оказывать почтение императору, еще раз доказывало, что за этим скрывалось гораздо большее, а именно, жить ли буддистам соответственно своим монастырским законам, зафиксированным в Винае или же, как и прочим подданным, подчиняться светским законам<sup>41</sup>.

Во времена династии Лян (502-557) буддизм на Юге Китая достиг большого расцвета. Лянский император У-ди (502-549) вошел в историю, как ярый поклонник буддизма. В период его правления интенсивно строились монастыри, переводились и переписывались сутры, люди постригались в монахи. Весьма благоволили буддизму и последующие лянские императоры Цзянь Вэньди (550-551). Юань-ди (552-554)<sup>42</sup>.

На Севере, где господствовали не китайские династии, государственная организация оказалась сильнее. Выпущенный в 485 г. императорский указ устанавливал новый порядок распределения земель, известный как надельная система (цзюнь тянь чжи), укреплял государственную собственность на землю, ограничивал рост крупных земельных владений феодальной знати. Во внутриаполитической жизни северные правители переняли у китайцев их систему управления<sup>43</sup>.

Правители северных династий оказывали, на первый взгляд, куда большее внимание буддизму, чем правители южных династий, и чаще использовали его в сфере идеологических отпущений. Вместе с тем необходимо отметить, что взаимоотношения государства и сангхи здесь складывались совершенно не в пользу буддизма. Буддийская церковь не смогла сохранить свой первоначальный статус. Сразу же после установления династии Северная Вэй (386-534) была учреждена должность при импер-

---

<sup>39</sup> Там же. - С. 76.

<sup>40</sup> Там же. - С. 78.

<sup>41</sup> Чжи Пань. Фо цзю гунциш (A Chronicle of Buddhism in China 581-960 a.d.). San-tiniketan, 1966.

<sup>42</sup> Чжунго фозяо. Шанхай, 1980. - Т. 1. - С. 30.

<sup>43</sup> История Китая с древнейших времен до наших дней. М., 1974. - С. 59.

ской бюрократии, которой вменялось осуществление юрисдикции над монастырской общиной. Иначе говоря, государство официально устанавливало свой контроль над сангхой. Более того, назначенный на эту должность монах Фаго выдвинул тезис о том, что император является воплощением Татхагаты. Согласно этому тезису, монахи должны были оказывать почтение монаху, так как преклоняясь перед императором, они, тем самым, якобы, оказывали уважение Будде. Таким образом, сангха на Севере оказалась под контролем государства, а монахи оказались подчиненными императорской власти<sup>44</sup>. В дальнейшем, династия Северная Вэй предприняла ряд социальных ограничений по отношению к монахам. Среди подобных ограничений можно назвать такие меры, как регистрация монахов, а также контроль за вступлением людей в монашескую общину. Так, в 492 году был издан указ, позволяющий большим провинциям принимать в монахи и монахини только 100 человек в 8 день 4-го месяца (день рождения Будды) и в 15-ый день 7 месяца (всеобщий праздник буддистов), а средним провинциям разрешалось принимать всего 50 человек, малым-20<sup>45</sup>. И впоследствии государственная власть придавала очень сильное значение контролю над регистрацией и регламентацией численности монахов.

Развитие буддизма как на Севере, так и на Юге характеризовалось тем, что он все более расширял сферы своего влияния. Буддизм имел большие возможности для удовлетворения различных потребностей широкого круга людей. По выражению Н.И. Конрада, «правлящий класс находил в буддийской церкви могущественное орудие укрепления своей власти: образованные слои китайского общества были захвачены широтой и тонкостью буддийской философии; народные массы буддизм привлекал и своими красочными ритуалами, и обещаниями земных и небесных благ»<sup>46</sup>. Важным фактором успеха буддизма в Китае была его способность удовлетворять нужды правящего класса, быть полезным государственной власти. Сами буддисты сознавали это. Ведь если вспомнить дискуссию Юй Бина с буддистами, то аргументы буддистов по существу сводились к тому, что буддизм полезен государству ни чем иным, как помощью властям держать народ в повиновении. По словам А.С. Мартынова и Е.В. Порш-

<sup>44</sup> К.К. Ch'en, The Chinese transformation of Buddhism. Princeton, 1973. - С. 72, 82.

<sup>45</sup> Там же. - С. 84.

<sup>46</sup> Конрад Н.И. Запад и Восток. М., 1972. - С.111-112.

невой, «буддизм и даосизм обладали совершенно иной внутренней структурой, чем конфуцианство. Каждая из этих религий имела разработанную концепцию потустороннего мира, богатый пантеон, разработанный арсенал средств воздействия на потусторонние силы и разработанную, особенно буддизмом, теологию. Однако эта их внутренняя структура не просцировалась вовне. В более широком общественно-политическом контексте, в своих отношениях с государством они трактовались также, как конфуцианство, т.е. как некое дополнительное средство «поучения творить добро»<sup>47</sup>. В условиях все более развивающихся феодальных отношений буддизм стал наиболее приемлемым средством «поучения творить добро», оттеснив тем самым и конфуцианство, и даосизм. Однако это отнюдь не означало, что конфуцианство и даосизм окончательно сошли с исторической арены. Дискуссии буддистов с ними продолжались. При этом дискуссии происходили во дворе императора и под контролем императора. Главным судьей в этих спорах выступал опять же император<sup>48</sup>. Все это еще раз подтверждает, что в «идеологическом плане буддизм не встретил в Китае соперника, способного на монопольное заполнение всей религиозно-идеологической сферы»<sup>49</sup>, но и сам он не смог стать таким «монополистом». Благополучие и упадок буддизма в Китае в основном зависели от государственной власти, которая учитывая свои интересы, либо укрепляла позиции буддизма, либо ослабляла их.

Буддийские монастыри превращались в крупных феодальных владельцев земли. «Земельные богатства составлялись за счет особых «монастырских наделов», земель, пожалованных императором и знатью, а также наделов крестьян, приписанных к монастырям ... Церковные земли считались неотчужденными и

---

<sup>47</sup> Маргынoв А.С., Поршнева Е.Б. Учения и религии в Восточной Азии в период средневековья // Народы Азии и Африки. 1986. № 1. - С.82.

<sup>48</sup> А.С. Маргынoв и Е.Б.Поршнева по этому поводу пишут: «... для уяснения разницы в положении религий в Европе и на Дальнем Востоке в эпоху средневековья необходимо исходить именно из этого, сформулированного самими религиозными деятелями, постулата о государе как главе «учения» или «учений», и учитывать те следствия, которые вытекают из этого главенства. Если государь является действительно главою «учений», то естественно, что именно на него падает функция определения, что среди этих «учений» является истинным, «правильным», а что вредным, «неправильным». - А. С. Маргынoв, Е. Б. Поршнева. Указ.соч. с.84.

<sup>49</sup> Маргынoв А.С. Предисловие Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века// Сб. статей. М., 1982.

освобождались от налогообложения. Податные привилегии монастырей привлекали многих тяговых крестьян»<sup>50</sup>. Однако экономический подъем буддийской церкви отнюдь не означал рост ее политической силы. Государство следило за экономическим развитием монастырей. Когда экономическое развитие церкви вступало в противоречие с интересами государства, оно устраивало гонение на буддизм, подрывая тем самым его экономическую мощь, и при этом «ни одно из этих мероприятий не столкнулось с каким-либо существенным сопротивлением, что свидетельствует о политической бессилии сангхи перед государством»<sup>51</sup>.

Наиболее сильные гонения, которым подвергся буддизм в период конфронтации Юга и Севера, происходили на Севере. Так, например, подвергал преследованиям буддистов император династии Северная Вэй Тай Уди (424-452). Сильным гонениям буддизм подвергся при императоре Уди (561-577) династии Северная Чжоу. В результате последних самых сильных гонений на буддизм в период конфронтации Юга и Севера буддизм понес большой экономический урон. Были разрушены монастыри, сломаны статуи, изображения будд и т.п.<sup>52</sup>

Социально-экономическое и политическое развитие Юга и Севера Китая постоянно требовало объединения страны. Затянувшееся противостояние тормозило развитие экономики. Необходимость объединения Юга и Севера диктовалась и все возрастающей угрозой Китаю со стороны тюркского каганата, сформировавшегося в Центральной Азии к середине VI в.<sup>53</sup>

Установление династии Суй (581-618) ознаменовало конец 400-летней разобщенности Юга и Севера Китая. После объединения Китая суйские правители приложили немало усилий для его укрепления. Они реорганизовали административную систему, восстановили сильное централизованное управление, стали внедрять наделную систему на Юге, унифицировали денежную систему. Помимо экономических и политических мероприятий общегосударственного масштаба, суйские правители приложили усилия для восстановления утраченных в эпоху Северная Чжоу экономических и политических позиций буддизма<sup>54</sup>. Новая дина-

<sup>50</sup> История стран зарубежной Азии и средние века. М., 1970. - С. 60.

<sup>51</sup> Мартынов А.С., Поршнева Е.Б. Указ.соч. - С.85.

<sup>52</sup> Фан Лигянь. Вэй Цзинь, Наньбэйчао фозцзяо луныцун. Пекин, 1982.

<sup>53</sup> История Китая с древнейших времен до наших дней. М., 1974.

<sup>54</sup> Чжи Пинь. Фо цзю тунци (A Chronicle of Buddhism in China. 581-960 A.d.) Sanminketan. 1966.



стия, взявшая курс на централизацию власти и единение государства, нуждалась в услугах буддизма. Очевидно, идеи буддистов о единстве всего сущего в недрах Будды весьма импонировали суйским правителям<sup>55</sup>.

Согласно заметкам Чжипаня, уже на первом году своего правления император Вэньди (581-604) издал указ, предписывающий осуществить ремонт всех монастырей, разрушенных в эпоху Чжоу. Людям, живущим на территории империи Суй предписывалось вносить деньги на установку канопов, статуй святых и т.п.<sup>56</sup> Здесь же приводится послание императора, адресованное монаху Чжи И. В нем говорится: «Если императоры 2-х династий Чжоу разрушал и буддизм, то я, император, решил защитить его и установить закон (Будды). Как только я получил на то мандат, буддизм был восстановлен»<sup>57</sup>. Император Вэньди не только восстанавливал монастыри, но и способствовал строительству новых, а также вселению людей в санху, весьма поредевшую в результате гонений.

Однако уже преемник императора Вэньди - император Янди в 609 году издал указ, в котором говорилось о сокращении числа монахов и монастырей<sup>58</sup>. Несколько ранее, в 606 году им был издан указ, предписывающий шраманам и даосским монахам кланяться императору. Правда ни тот, ни другой указы не были претворены в жизнь<sup>59</sup>. Но хотя буддистам и удалось убедить суйского правителя в своей правоте, однако сам факт подобной полемики говорил о том, что проблема взаимоотношений санхы и государства, которая решалась на протяжении нескольких веков как в Южных, так и в Северных царствах, стала проблемой и объединенного династией Суй государства.

Суйские правители копировали в своей деятельности традиции как Северных, так и Южных династий. Но поскольку период Суй был коротким, то объединенные традиции Юга и Севера не успели ассимилироваться и на их почве не были созданы собственные - суйские. Просуществовав недолго, династия Суй пала, уступив место династии Тан. В период династии Тан (618-907) был продолжен синтез северных и южных традиций, и на ос-

---

<sup>55</sup> Фан Литянь. Вэй Цзинь, Наньбэйчао фозяо луныцун. Пекин, 1982.

<sup>56</sup> Чжи Пань. Указ соч. - С. 11.

<sup>57</sup> Там же. - С. 13.

<sup>58</sup> Там же - С. 19.

<sup>59</sup> Там же. - С. 18-19.

нове этого синтеза сложилась новая культура, новые принципы политической, экономической и военной систем<sup>60</sup>.

В буддизме также, как и в практике политического правления, наблюдалось соединение южных и северных традиций. Как уже отмечалось, с обособлением Юга и Севера страны в обоих регионах развитие буддизма пошло по разному пути. На севере, например, буддисты акцентировали свое внимание на религиозной практике, буддийская вера, в основном, была распространена среди простых людей. На Юге уделялось большое внимание теоретическим проблемам, философским вопросам. Среди верующих немалый процент составляли выходцы из аристократических семей<sup>61</sup>.

Буддисты периода династий Суй и Тан переняли у Севера их религиозную практику, у Юга - философию<sup>62</sup>. Что касается принципов взаимоотношений государства и сангхи, то здесь все более преобладали традиции северных династий, особенно в период Тан. Танский период, как и суйский, характеризуется расцветом буддизма. Этот период вошел в историю Китая как «золотой век» китайского буддизма. Его называют также и «классическим периодом» китайского буддизма. В этот период получили большое развитие буддийские искусство, философия, религиозная догматика и практика. Буддийские идеи стали проникать во все сферы духовной культуры и жизни Китая, повысилась социальная активность монастырей, заключавшаяся в том, что они содержали больницы, осуществляли медицинскую помощь населению, учреждали бесплатные столовые, почлежки и т.п. Монастыри являлись центрами обучения<sup>63</sup>. Усилилось также экономическое положение буддийской церкви. В условиях укрепляющихся феодальных отношений монастыри становились крупными землевладельцами. И, наконец, буддизм стал фактором большой политики, с которым приходилось считаться каждому, кто хотел править «Поднебесным миром»<sup>64</sup>.

Однако возрастание роли буддизма в культурной, социальной и политической жизни Китая отнюдь не означало победу

---

<sup>60</sup> Чжи Пань. Указ. соч.

<sup>61</sup> Фан Лиянь. Вэй Цзинь, Наньбэйчао фозяо луньцун. Пекин, 1982. - С.243.

<sup>62</sup> Тан Юнгуи. Ван жи ца гао. Пекин, 1963; Фан Лиянь. Вэй Цзинь, Наньбэйчао фозяо луньцун. Пекин, 1982. - С.243.

<sup>63</sup> Чжи Пань. Указ. соч.

<sup>64</sup> Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В. Китайский этнос в средние века. М., 1984. - С. 171.

буддизма над государством. Наоборот, в период Тан наблюдаются все большая зависимость буддийской церкви от государства. Если при суйских правителях государствошло на уступки в вопросе о статусе буддистов, то при Танах государство предпринимало различные меры для лишения монашеской общины ее независимого статуса. Если в Индии вступление в монахи было делом только индивида и сангхи, то в танском Китае эта процедура все более попадала под контроль государства. Монахи должны были регистрироваться, а число их лимитировалось. Хотя поведение монахов регулировалось монастырским уставом, в то же время они сталкивались со все более растущим контролем со стороны светских законов<sup>65</sup>. «Со второй половины VII века часть монастырей была взята на казенное содержание, а их монахам вменялось в обязанность молить о благоденствии царствующего дома. Монахи получали специальные удостоверения и приписывались к определенному монастырю. Государство полностью подчинило внутреннюю жизнь буддийской общины, делами которой ведали специальные бюрократические органы. Двор присвоил себе право жаловать монахам почетные звания и знаки отличия, часто продававшиеся за деньги»<sup>66</sup>.

Государство осуществляло власть над санхой не только правом посвящать в монахи, но также правом лишать монашеского сана. Периодически во времена династии Тан имперские власти осуществляли чистки среди буддийских монастырей. Причины таких чисток заключались, как и в предыдущие времена, в желании правительства очистить санху от нежелательных элементов из числа монахов, в необходимости уменьшить число лиц, нашедших убежище в монастырях для избежания налогов и трудовых повинностей<sup>67</sup>. Танские правители восприняли идею правителей Северных Вэй - осуществлять контроль над санхой с помощью специальных государственных органов. При этом контроль все более ужесточался. Если раньше во главе этих органов были монахи, то при Танах на эти должности назначались светские<sup>68</sup>. Таким образом, развитие буддизма в эпоху Тан характеризуется двумя противоположными факторами. С одной сторо-

<sup>65</sup> К.К. Ч'ен. The Chinese transformation of Buddhism. Princeton, 1973. - С.85-101.

<sup>66</sup> Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В. Китайский этнос в средние века. М., 1984. - С. 172.

<sup>67</sup> Чжи Пань. Указ. соч.

<sup>68</sup> К.К. Ч'ен. Указ. соч. - С. 116.

ны, небывалым расцветом, с другой - все большей зависимостью от государственной власти. Диалог между буддийской сангхой и государственной властью, продолжавшийся в течение веков, окончательно разрешился в пользу последней, хотя поражение буддизма определилось не в эпоху Тан, а гораздо раньше. По словам А.С.Мартынова, «китайская государственность и сопутствующий ей круг идей одержали над буддизмом решительную победу в самый неблагоприятный период раздробленности, последовавшей за крушением империи Хань (III-IV вв.), в результате чего в своем официальном статусе буддизм был низведен до уровня подсобного средства управления. Учению Шакьямуни не удалось стать в Китае повелевающей доктриной, подобной христианству на Западе, а пришлось довольствоваться ролью утилитарно используемой идеологии»<sup>69</sup>.

Политическая значимость буддизма определялась отношением государства к нему. С одной стороны, буддизм выполнял функции учения, помогающего государству держать народ в повиновении, с другой стороны, государство использовало буддийскую религиозную обрядность, его культы, философские доктрины в своих различных целях и мероприятиях. Так, например, на пятом месяце правления императора Тай-цзуна (627-649) буддистам было указано совершать молебствия о «благополучном завершении осени» в течение семи дней и ночей ежегодно<sup>70</sup>.

На двенадцатом месяце правления Тай-цзуна был издан указ, в котором говорилось о том, что правители династии Суй утратили свою праведность, в результате чего вспыхнуло восстание в нескольких местах империи. Императору пришлось наказывать восставших. На полях сражения погибли и восставшие, и праведные. На этом месте необходимо ставить храм, созвать в этот храм монахов и с их помощью спасти их души<sup>71</sup>.

Весьма интересным представляется факт использования буддизма императрицей У хоу У Цзэтянь (684-704 гг.), которая при помощи буддизма пыталась обосновать законность своей власти. Дело в том, что согласно конфуцианской политической доктрине, женщинам не позволялось занимать положение главы

---

<sup>69</sup> Одиннадцатая научная конференция "Общество и государство в Китае". М., 1980 Ч.1. - С.122-123.

<sup>70</sup> Мартынов А.С., Поршнева Е.Б. Учения и религии в Восточной Азии в период средневековья // Народы Азии и Африки. 1986. № 1. - С.85.

<sup>71</sup> Чжи Пань. Указ. соч. - С. 25-26.

государства. Поэтому, когда в 683 году императрица узурпировала власть, ей нужно было найти обоснование для этого, нужно было найти какое-либо подтверждение ее права занимать положение главы государства. Такое обоснование было найдено в буддийской сутре «Да юнь цзин» (Сутра большого облака), переведенной Дхармакшемой в первой половине пятого века. В четвертой главе перевода Дхармакшемы приводится беседа Будды с женским божеством, где Будда предсказывает, что, благодаря заслугам, полученным при слушании «Маханаринирвана-сутры» и наставлений Будды, она в будущем родится как вселенский монарх. Сходное предсказание содержалось и в шестой главе сутры. Императрица пустила «Да юнь цзин» по всей империи, также были построены монастыри Да юнь. Сама императрица У Цзэ-тянь была провозглашена воплощением Майтрейи - будды грядущего<sup>72</sup>. По мнению К. Чэня, китайские монахи, участвуя в дворцовых молебных с целью защиты благополучия империи, подчинили свои интересы интересам государства. Они отказались от принципа отречения от мирских дел, полностью включились в политические дела правительства как верноподданные китайцы. Подобно тому, как имперская армия была военным орудием, имперская бюрократия - политическим орудием, сангха служила религиозным орудием правительства, обеспечивая служение духовных сил благу государства<sup>73</sup>. Однако служение буддистов интересам государства, а также контроль со стороны государства над сангхой и его право устанавливать порядок и периодичность приема в монахи и расстрижения из монахов - все это отнюдь не означало абсолютного и безропотного подчинения буддийских монахов государству. Буддисты, как и во времена раздробленности Китая, продолжали добиваться от государства разных уступок. В связи с этим продолжалась полемика между буддистами и государством по различным вопросам. Например, буддисты спорили с властями по вопросу о том, должны ли монахи кланяться своим родителям, дискутировались также такие вопросы, как проблема наказания провинившихся монахов, т.е. решался вопрос - должны ли провинившиеся монахи подвергаться наказанию в соответствии со светскими законами или же только в соответствии со своими монастырскими. Добивались буддисты и того, чтобы имя Будды ставить перед именем Лао цзы. При

<sup>72</sup> К. К. Ch'en. The Chinese transformation of Buddhism. Princeton, 1973. - С. 11.

<sup>73</sup> Там же - С. 109.

этом последнее решалось не буддистами или же даосами, а императором. Император был вправе решать, чье имя должно стоять впереди<sup>74</sup>.

Период династии Тан явился периодом расцвета таких школ, как хуаянь, тяньтай и чань. Их расцвет к этому времени не был случайным. Здесь, конечно, сказались множество факторов, среди которых весьма значительным является то, что школы возникли как собственно китайские, синтезировавшие китайские и индийские традиции. Однако немаловажной причиной расцвета этих школ явилась и поддержка их со стороны правительственных кругов<sup>75</sup>. Танским правителям, которые вслед за суйскими боролись за централизацию власти и дальнейшее объединение Китая, был по душе основной теоретический постулат этих школ, который утверждал, что природа Будды находится во всем сущем. Исходя из этого постулата, школы, особенно хуаянь, при помощи строгой иерархии понятий описывали буддийский мир, в котором все сущее рассматривалось тождественным единому - природе Будды.

Знакомство с подобными картинами буддийского мира не могло не вызвать у танских императоров некоторых ассоциаций с собственной империей, которая в ее идеальном варианте представлялась им в виде единства, гармонии, благополучия, где все в конечном итоге стремится к единой централизованной власти. Поэтому не удивительно, что танским императором весьма импонировали идеи школы хуаянь, а также тяньтай и чань. Они были заинтересованы в укреплении позиций именно этих школ. Так, например, в буддийских источниках зафиксировано, что первый патриарх школы хуаянь - Душунь пользовался большой благосклонностью со стороны императоров. Особенно благосклонным к нему был император Тай - цзун<sup>76</sup>.

Императрица У Цзэтянь была инициатором нового перевода сутры «Хуаянь цзин». Это был второй перевод сутры, который возглавил Шикпананда. Первый перевод сутры, осуществленный Будда-бадрой, был не полным. Участие во втором переводе сутры принял и третий патриарх школы хуаянь Фа Цзан, которому благоволила эта императрица.

---

<sup>74</sup> Чжи Пань. Указ соч.

<sup>75</sup> См: Фап Лиянь. Вэй Цянь, Наньбэйчао фозяо луныцун. Пекин, 1982. - С.242-243.

<sup>76</sup> Чжи Пань. Указ. соч.

Между тем, растущее экономическое могущество буддийских монастырей вызывало недовольство правительственных кругов. В середине девятого века буддизм подвергся гонениям со стороны правительства императора У-цзуна (841-846). После этих гонений, как считают многие ученые, начался упадок китайского буддизма<sup>77</sup>. В идеологической сфере буддизм уступил место конфуцианству, которое вело на него атаки с новых позиций, вбрав в себя различные аспекты его же философских принципов<sup>78</sup>.

В последующие эпохи, несмотря на господство конфуцианской мысли, буддизму не раз приходилось переживать полосы своего подъема. Однако никогда он не достигал такого расцвета и мощи как в эпоху Тан, и не играл уже такой же активной роли в политической жизни Китая, хотя власти продолжали использовать его в различных политических целях.

Так, в эпоху Мин (1368-1644) китайское правительство использовало буддизм в своей политике по отношению к тибетцам. Оно образовало в «тибетских землях» управление по делам буддийской церкви. При этом в тексте императорского постановления было сказано: «Западные фаны (тибетцы) очень почитают Будду, поэтому (у них) учреждено (это управление). Оно должно поддерживать господство (буддийского) учения и тем самым успокаивать людей в далеких (землях)<sup>79</sup>.

В одной из императорских деклараций говорилось: «Я, император, полагаю (следующее): «Буддизм распространен очень широко. Люди Западного края высоко чтут его. (Главное) в теории этого учения - доктрина пустоты и успокоения, в практике - милосердие. Незаметно помогать государственным законам, рассеивать предрассудки толпы - это так достойно похвалы»<sup>80</sup>.

Очевидно, такими же мотивами руководствовался еще ранее сунский двор в своих отношениях с государством Си Ся, где

---

<sup>77</sup> Гонения У-Цзуна на буддизм, конечно, не были единственной причиной упадка буддизма. Этому способствовал ряд других факторов.

<sup>78</sup> Авторы монографии "Китайский этнос в средние века" считают, что "... тезис об "упадке буддизма" в послетанскую эпоху требует уточнения. В сунский период позиции сангхи как социального института и ее влияние на общественное сознание не только не ослабли, но напротив, заметно упрочились, особенно в наиболее динамично развивающихся районах Центрального и Юго-Восточного Китая". - С. 178.

<sup>79</sup> Мартьянов А.С. Конфуцианство, буддизм и двор в эпоху Мин // История и культура Китая. М., 1974. - С. 310.

<sup>80</sup> Мартьянов А.С. Конфуцианство, буддизм и двор в эпоху Мин // История и культура Китая. М., 1974. - С. 311.

в XI веке буддизм прочно утвердился и достиг большого расцвета. В немалой степени этому способствовал Китай, чьи буддийские божества пользовались у тапгутов почётом. Сунский двор на протяжении XI века неоднократно присылал тапгутскому двору печатные буддийские тексты<sup>81</sup>.

Однако в самом Китае буддизм все больше растворялся в «синкретической народной религии, которая вобрала в себя элементы всех трех учений» - конфуцианства, буддизма и даосизма. К XX веку этот процесс зашел так далеко, что, по свидетельству академика В.М. Алексеева, в Китае невозможно было обнаружить в более или менее чистом виде ни буддизма, ни даосизма, ни конфуцианства<sup>82</sup>. Процесс окончательного растворения буддизма в синкретической народной религии был приостановлен развернувшимся на рубеже XIX-XX веков обновленческим движением в китайском буддизме<sup>83</sup>. Период конца XIX и начала XX века был насыщен важными для истории Китая событиями: после поражения Китая в войне с Японией началось проникновение в страну как японского, так и европейского капитала. Ускорившееся проникновение в страну иностранного капитала обусловило довольно быстрое развитие китайской национальной промышленности. Наряду с этим повсеместно распространялось движение народных масс, имевшее антииностранный, антимапъчжурскую, а также антифеодалную направленность. Начал свою деятельность реформаторский лагерь, выражавший интересы буржуазно-помещичьих кругов. Это было время появления новых форм политической борьбы, в которую включились представители самых различных кругов китайского общества. В события этого времени была вовлечена и буддийская сангха страны. Ее деятельность тесно связывалась с национально-освободительной борьбой китайского народа против иноземной династии Цин, свергнутой в 1911 году и против колониальной политики империалистических держав. Наиболее радикальная часть китайских буддийских реформаторов - обновленцев, связанная с буржуазными революционерами - демократами, поддержавшая программу свержения монархического строя и выступавшая за прогрессивные преобразования, выдвинула лозунг: «Новому Китаю -

<sup>81</sup> Кычанов Е.И. Очерк истории тапгутского государства. М., 1968. - С.286-287.

<sup>82</sup> Алексеев В.М. Глава из истории китаизации буддизма.- Известия АН СССР, отдел литературы и языка. 1947. Т. VI. Вып.5. - С. 453.

<sup>83</sup> Welch H. Buddhism under Mao. Harvard. 1972. - С. 144.



«новый буддизм!», поставив перед собой задачу возродить в первоначальной чистоте и в то же время модернизировать буддизм с тем, чтобы он больше соответствовал потребностям общественно-экономического развития страны. Они требовали демократизации и секуляризации буддизма, повышения профессионального и общеобразовательного уровня буддийской сангхи, изучения монахами и светскими последователями буддизма новейших достижений европейской науки и культуры, более активного участия и тех и других в строительстве нового Китая, который займет достойное место среди развитых стран<sup>84</sup>.

Одним из первых шагов в этом направлении стала организация новых буддийских школ. Идея эта имела свою предысторию. В 1898 году император Цзай Тянь получил одно из посланий трону, написанное лидером реформаторского движения Кан Ювэем. В нем предлагалось превратить буддийские и даосские храмы в школы современного типа, где обучение шло бы по программам, включавшим в себя доселе не изучавшиеся предметы из багажа европейских знаний. 10 июля император издал эдикт о превращении в школы тех храмов, которые не использовались для церемоний, связанных с культом предков. Это решение было осуществлено в ряде провинций, и, особенно эффективно в Хунани, где генерал-губернатором был Чжа Чжилун, один из сторонников политики самоусиления, признававший превосходство западной мысли в области техники и точных наук. Но прошли события «ста дней реформ» и в сентябре 1898 году вдовствующая императрица Цыси, совершившая государственный переворот, отменила эдикты Цзай Тяня. Однако в 1904 году снова был издан указ «об использовании монастырской собственности, где это возможно, для учреждения школ»<sup>85</sup>.

В связи с этим возникла серьезная угроза для всей буддийской собственности. Выход из этого положения был подсказан двумя японскими монахами - Мидзуно Байге и Ито Кэндэ, которые находились в это время в Китае. Их предложение заключалось в следующем: буддийская собственность подвергается опасности из-за намерения правительства учредить новые школы. Чтобы устранить такое положение, буддийские монастыри и общины должны сами учредить школы нового типа. В том же 1904

<sup>84</sup> Переломов Л.С., Абаев Н.В. Буддизм в Китае: исторические традиции и современность // Проблемы Дальнего Востока. 1980. №3. - С. 144.

<sup>85</sup> С.К. Yang. The Religion in Chinese society. Borinley. 1961 - P. 325.

году Мидзуно Байге и Ито Кэндо открыли в Чанша (главном городе провинции Хунань) хунаньскую школу сангхи. Несмотря на то, что школа на первых этапах оказалась небольшой по числу учащихся, сама идея была плодотворной и своевременной, поскольку преследовала две цели: защиту буддийской собственности и повышение образовательного уровня буддийских монахов и верующих мирян. Поэтому в последующие годы такие школы получили распространение<sup>86</sup>.

Большую роль в начальном периоде обновленческого движения, по мнению Х.Велча, сыграл Ян Вэньхуэй (1837-1911) - один из первых китайских буддистов, побывавших в Европе. Познакомившись с европейскими науками, Ян Вэньхуэй составил прогрессивную по тем временам программу обучения в своей буддийской школе, которую он открыл в Нанкине в 1908 году. Здесь преподавали английскую литературу и буддизм. В школе пользовались услугами светских учителей.

Среди учеников Ян Вэньхуэя наиболее известным был Тай Сюй (1894-1947), ставший одним из лидеров обновленческого движения<sup>87</sup>.

Лидеры обновленческого движения проявляли большой интерес к реформаторскому движению. Тай Сюй интересовался трудами Кан Ювэя, Лян Цичао и др. Примечательным был и тот факт, что сами лидеры реформаторского движения не только интересовались буддизмом, но и пытались использовать отдельные положения буддизма. Кан Ювэй, например, «опираясь на представления о «мире дхарм», «о неразделенности Nirvana и сансары», доказывал необходимость создания на земле мира полной, всесторонней, высшей радости бытия»<sup>88</sup>. Лян Цичао, всю жизнь интересовавшийся буддийской философией, указывал на необходимость обратить внимание на буддизм как сильнейшее идеологическое оружие. Он писал, что в поздний период правления династии Цин не было ни одного деятеля новой ориентации, который бы не имел какого-либо отношения к буддизму, поскольку многие искали в нем убежище, считали буддизм панацеей от экономических, социальных и интеллектуальных проблем<sup>89</sup>. Философию буддизма Лян Цичао считал основой для проведения ре-

---

<sup>86</sup> H. Welch. The Buddhist revival in China. Cambridge. 1968.

<sup>87</sup> Там же.

<sup>88</sup> Борох Л.Н. Общественная мысль Китая и социализм. М., 1984. - С. 83.

<sup>89</sup> H. Welch. The Buddhist revival in China. Cambridge. 1968. - С. 73.

формы в Китае: «Расцвет современной европейской истории. - писал он, - начался с двух значительных явлений: возрождения древнегреческой мысли - Ренессанса и с возрождения примитивного христианства - Реформации. Поворотный момент истории нашей страны мог бы осуществиться тоже в двух направлениях: внедрение новой литературы и искусства и, с другой стороны, привнесение в нашу жизнь рационального, которое дает буддизм»<sup>90</sup>.

Обновленческое движение буддизма примыкало и к революционному. Накануне Синьхайской революции в революционном движении принимали участие отдельные монахи и миряне-буддисты. Их ряды постоянно увеличивались. Когда началась революция, участие монахов в ней порой носило массовый характер. Так, в некоторых областях и районах Китая были организованы «отряды монахов». В Шанхае в монастыре Драгоценного Будды монахи организовали отряд, принимавший участие в битве за Нанкин 2 декабря 1911 года<sup>91</sup>. Монашеские отряды были организованы в Шаосине. Ухане. Когда революционное движение пошло на спад, монашеские отряды были распущены.

Но не стоит, однако, преувеличивать значение связей буддизма с революцией. Были такие члены буддийского движения, которые считали политическую деятельность опасной и противоречащей их обетам. Они призывали буддистов не вмешиваться в политику и ограничиваться просветительской, культурной, пропагандистской и научной деятельностью. При этом они связывали дальнейшее развитие обновленческого движения с широкой пропагандой буддизма далеко за пределами Китая (в том числе и в странах Запада), с установлением тесных контактов между буддистами разных стран и сближением различных школ, сект и направлений в буддизме. Например, Тай Сюй распространил свою миссионерскую деятельность даже на Европу и основал в Париже «Общество друзей буддизма», которое существует до сих пор и является членом Всемирного братства буддистов (ВББ)<sup>92</sup>.

С ростом политического подъема китайских буддистов, а также в связи с угрозой конфискации монастырских земель и

---

<sup>90</sup> Там же. - С. 205.

<sup>91</sup> H. Welch. The Buddhist revival in China. Cambridge, 1968. - P. 19.

<sup>92</sup> Переломов Л.С., Абаев Н.В. Буддизм в Китае: исторические традиции и современность // Проблемы Дальнего Востока. 1980. - № 3. - С. 145.

другой собственности, перед буддистами стала задача организации буддийской ассоциации, призванной «защищать экономические и политические интересы буддийской сангхи, объединить их на обновленческих принципах и содействовать дальнейшему возрождению буддизма в Китае, способствовать его распространению за пределами страны»<sup>93</sup>.

В 1912 году ученики Ян Вэньхуэя Оуян Цзин, Лин Ичо и др. написали в Нанкине устав и программу ассоциации и направили ее Сунь Ятсену, бывшему тогда президентом китайской республики. Это был первый документ, авторы которого претендовали на право ассоциации руководить всеми буддийскими учреждениями в Китае. Основные цели ассоциации заключались в следующем: распространение законов дхармы (особенно на заводских предприятиях, в тюрьмах и госпиталях), образование групп и школ по изучению буддизма, расширение благотворительной деятельности. Права, которых они добивались, сводились приблизительно к следующему:

- Ассоциация должна иметь право контролировать всю собственность, находящуюся в распоряжении всех буддийских организаций.

- Ассоциация должна иметь право решать реорганизационные вопросы и вести наблюдение за деловой стороной жизни буддийских учреждений.

- Ассоциация оставляет за собой право арбитража в случаях разногласий между буддистами, а также участвовать в восстановлении порядка в случаях особо острого конфликта.

- Ассоциация должна иметь право на получение правительственной помощи в выполнении упомянутых выше целей социальной и миссионерской, филантропической природы.

- Действия ассоциации будут находиться в пределах законности и должны быть гарантированы от вмешательства правительства.

- Национальное правительство должно внести в Конституцию Китайской Республики специальную статью об охране и защите ассоциации после ее признания<sup>94</sup>.

Сунь Ятсен утвердил эту программу, и новая ассоциация начала свое существование 20 марта 1912 года.

---

<sup>93</sup> Там же

<sup>94</sup> H. Welch. The Buddhist revival in China. Cambridge, 1968. - P. 34

Одобрив программу, предложенную ассоциацией, Сунь Ятсен сопроводил ее письмом, в котором было сказано: «Ваша ассоциация возьмет под свой контроль весь буддизм, поднимет авторитет, будет гармонично выбирать и осуществлять все добрые законы во имя обеспечения счастливой жизни и вечного мира, на благо всех живущих. Вы нашли потаенные причины упадка, который длится уже долгое время в нашей стране, нашли способы исправить все недоброе, остановить несправедливость, успокоить души предков, улучшить общественные нравы, с восхищением это отмечаю. В современных государствах строго соблюдается разделение между политикой и религией, верующие упорно самоусовершенствуются, не вмешиваются в политику. У нас в стране такая политика старательно охраняется, что достойно подражания. Пятый принцип демократической программы гласит: «Народы демократического Китая равны перед законом независимо от расовых, классовых, религиозных различий», а 7-й пункт 2-го принципа утверждает, что: «Люди имеют свободу вероисповедания». В вашем кратком письме содержится огромный внутренний смысл, и то, что требует ваша ассоциация, соответствует закону и приемлемо»<sup>95</sup>.

Новая ассоциация не стала единственной: во многих городах и провинциях в то время также создавались буддийские организации. Достаточно сказать, что только с 1912 по 1929 год в стране было организовано около 18 различных буддийских ассоциаций, имевших примерно одни и те же цели - защита буддийской собственности, популяризация буддизма среди населения и укрепление своего общественного реноме через усиление своего влияния на как можно большее число светских и политических влиятельных деятелей.

Между ассоциациями и их лидерами часто возникали острые разногласия. Это в итоге определило неуспех буддийских ассоциаций в достижении своих целей<sup>96</sup>.

Ассоциация китайских буддистов была воссоздана лишь в 1953 году при поддержке правительства и была призвана объединить всех последователей буддизма вокруг народного правительства и оказывать ему всемерную поддержку.

---

<sup>95</sup> Гофу цзаньшуну. Тайбэй, 1963. - С. 443.

<sup>96</sup> H. Welch. The Buddhist revival in China. Cambridge, 1968.

## Раздел II

# ТЕКСТЫ КИТАЙСКИХ БУДДИСТОВ

### УЧЕНИЕ О ДХАРМАХ

Учение о дхармах как теория описания сущего составляет важнейшую часть буддийской философии. Изложенная в сутрах Абхидхармы и систематизированная знаменитым Васубандху в «Абхидхарма-каше», теория дхармической организации сущего, известная как теория дхарм, стала центральной в школах хинаяны, полагавших, что дхармы обладают реальностью. Дхармическое описание сущего - это описание потока сознания, состоящего из постоянно сменяющихся друг друга психических состояний индивида. Такое описание, в конечном итоге, преследовало цель - обоснования ложности «Я». При этом сами дхармы считались реальными.

Школы махаяны, продолжая логически развивать концепцию ложности «Я», приходят к выводу о нереальности самих дхарм. С признанием нереальности дхарм утрачивается своя значимость теория дхарм как описание сущего. Однако это отнюдь не означало, что школы махаяны отвергли и само понятие «дхарма» как неадекватное реально сущему. Значение понятия дхармы, употребляемое в буддийских текстах как хинаяны, так и махаяны, было гораздо шире и многозначней, чем оно представлено в абхидхармической теории. О.О.Розенберг насчитывал по крайней мере семь значений термина «дхарма»<sup>1</sup>. В текстах китайских махаянистов этот термин часто встречается в качестве обозначения элементов феноменального бытия, а иногда как синоним того, что принято в древнекитайской философии называть «тьмой вещей». Понятие дхармы стало одним из центральных и в текстах махаяны. Оно использовалось как важнейший инструмент анализа и обоснования теоретических концепций ее школ. Вместе с тем, не утратила полностью свою значимость и абхидхармическая теория.

---

<sup>1</sup> Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. § С.81.

Широко применялась теория дхарм в школе йогачаров. И это не случайно. Ведь основателем этой школы был Васубандху. Йогачаровская версия дхармической организации бытия представляет собой яркую иллюстрацию постепенного поворота буддийской философской мысли от хинаяны к махаяне.

Теория абхидхармы привлекала внимание и адептов школ китайского буддизма. Конечные выводы самой теории не признавались истинными, а рассматривались как условные, но не препятствующие Истине. Более того, они воспринимались многими как способствующие раскрытию истины. Согласно китайской махаяне, любая теория опирающаяся на слова, знаки, мысли не способна отражать реальность такой, какая она есть, поэтому она должна оцениваться не с точки зрения ее истинности или ложности, а с точки зрения ее способности приблизить к Истине или отдалить от нее, а в сотериологическом контексте - с точки зрения ее способности приблизить индивида к Просветлению или же отдалить от него. Отсюда стремление китайских махаянистов использовать понятия, суждения и выводы абхидхармы как дополнительное средство приближающее к Истине или же к просветлению. Доктрины хинаяны и махаяны рассматривались как не противоречащие друг другу, но способствующие, в разной (хинаянские в меньшей, махаянские в большей) степени приближению к истине, но никогда не раскрывающие ее.

Представленный в этом разделе перевод из сочинения основателя школы тяньтай Чжи И «Фацзе цы ди чу мэн» (Первоначальные врата ступеней мира Дхармы) является прекрасной иллюстрацией такого подхода к рациональным теориям.

Это сочинение считается незавершенным. Было намечено написать 300 глав, которые должны были бы объединить все буддийские доктрины (хинаяны и махаяны) в одно целое как составные звенья постепенно приближающие читателя к Истине. Однако из задуманных 300 глав были написаны только 60 глав<sup>2</sup>.

Сочинение начинается с анализа теории дхарм. В контексте этого анализа Чжи И разворачивает перед читателем картину феноменального мира, обусловленного омраченным сознанием, его привязанностью к ложному «Я». Через анализ теории дхарм Чжи И методично следует от истин хинаяны к истинам махаяны, которые он пытается представить как целостную картину мира.

---

<sup>2</sup> Чжунго сяся тунши. Пекин, 1957. - Т.4. - Ч. 1. - С.187-188.

Свое сочинение Чжи И назвал первоначальными вратами ступеней мира дхарм. Мир дхарм (санскр. «дхарма дхату» кит. «фацзе») понимается здесь как обозначение всего сущего - истинного и иллюзорного.

Мир разворачиваемый Чжи И в его сочинении - это мир дхарм. Вне этого мира нет ничего иного.

## **ЧЖИ И**

### **ФАЦЗЕ ЦЫ ДИ ЧУ МЭНЬ**

(ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЕ ВРАТА СТУПЕНЕЙ МИРА ДХАРМ)

ЦЗЮАНЬ I (Часть I)

#### **Глава I**

##### **Первоначальные врата имени и формы**

ИМЯ (санскр. - нама; кит. - мин) и ФОРМЫ (санскр. - рупа; кит. - сэ)

Знакомство с первоначальными вратами мира дхарм начнем с анализа имени (намы) и формы (рупы). Изначальная чистота всех дхарм оторвана от имени и покидает внешний вид (форму). [Они] исчерпывают себя, остается только одно. Но каким образом, в таком случае, мы имеем два? [На самом деле] здесь нет двух, но при анализе разлагаем на два. В данном случае есть две дхармы - нама и рупа. Известно, что нама и рупа являются первоосновой всех дхарм, сансары и нирваны. Они являются тем, что может порождать все дхармы и повсеместно охватывать их. Они и есть все дхармы. Когда совершенномудрые рассуждают о распознавании всех дхарм, они подразумевают распознавание намы и руны. Нет ни одной дхармы вне намы и руны. Поэтому в гатхе «Праджня - парамита шастры» (кит. Чжи ду лунь) говорится:

То, что во всех дхармах,

Это лишь нама и рупа.

Видение страстей такими, какие они есть на самом деле,

Это видение намы и руны.

Хотя омраченное сознание [порождает] множество мыслей,



Делит вещи как отличающиеся друг от друга,  
На самом деле их нет, есть лишь одна дхарма,  
Которая покидает нам и руны.

### *Нама*

Нама (имя) - это все то, что относится к сознанию (духовному)<sup>1</sup>. Это есть дхармы, которые обуславливают образ сознания<sup>2</sup>. Обладая функцией причинности, они, тем не менее, не препятствуют [проявлению] реальной природы. Дхармы сознания отличаются от руны и имеют различные наименования, поэтому называются намой.

### *Руна*

Дхармы, обладающие формой и препятствующие [проявлению] реальной природы, именуется руной. Они обнимают десять аятан и еще одну аятану. (Включают 11 аятан). Дхармы, обладающие формой и препятствующие [проявлению] реальной природы, не имеют функций восприятия и отличаются от дхарм сознания, поэтому называются руной.

## Глава 2

### Первоначальные врата пяти скандх

1. РУПА СКАНДХА (кит. сь инь)
2. ВЕДАНА СКАНДХА (кит. - шоу инь)
3. САНДЖНЯ СКАНДХА (кит. - сян инь)
4. САНСКАРА СКАНДХА (кит. - сип инь)
5. ВИДЖНЯНА СКАНДХА (кит. - ши инь)

Нама и руна делятся на пять скандх. В связи с тем, что омраченные<sup>3</sup> неверно отдают предпочтение мнимым именам, священикомудрые в своих проповедях делят имя (наму) на четыре сознания<sup>4</sup> и присоединяют к ним руны, получая при этом [цифру] пять.

---

<sup>1</sup> В тексте букв.-сердце, сознание (кит.-силь).

<sup>2</sup> Имеются в виду дхармы, которые являются носителем признака сознания и обуславливают проявление сознания.

<sup>3</sup> Имеются в виду те, кто не получил просветления.

<sup>4</sup> Рассматривают наму как четыре сознания.

Эти пять называются скандхами. В буддизме [термин] скандха (кит. инь)<sup>5</sup> имеет значение «скрывать». [Она] может скрывать истинную мудрость постижения пирваны (освобождения от мирских сует), не прерывая при этом возрастающий цикл рождения и смертей<sup>6</sup> в их единстве и разрозненности.

### *1. Рупа скандха*

Дхармы, обладающие формой и препятствующие [проявлению] реальной природы, называются рупой. Рупа имеет 14 видов. Это чегыре великих<sup>7</sup>, пять корней<sup>8</sup> и пять пылинок<sup>9</sup>. Всего четырнадцать. Все они составляют дхармы рупы.

### *2. Ведана скандха*

Способность воспринимать все то, что [обусловлено] причинностью, называется веданой. Ведана имеет шесть видов. Шесть осязаний посредством причинности порождают шесть ведан. Но поскольку существует деление на препятствующие и способствующие, не-препятствующие и не-способствующие, постольку каждая из ведан может различаться на ведану страдания, радости (блаженства), не - страдания, не - радости (не - блаженства).

### *3. Санджня скандха*

Способность ухватить воспринимаемые внешние виды (признаки) причинности называется санджней. Санджня имеет шесть видов. Говорится, что схватывание воспринимаемых внешних видов шести пылинок становится шестью санджнями.

---

<sup>5</sup> Термин «инь» дословно переводится как луна, женский, скрывать, оборотная сторона. Вместе с тем в древнекитайской философии имеет смысл женского или же темного начала в природе. Часто употребляется в паре с термином «ян» - мужское или же светлое начало. В данном тексте Чжи И дает специальное трактование термина как возможность скрывать истинную мудрость.

<sup>6</sup> Под термином «рождения и смерти» в текстах китайского буддизма имелась в виду сансара, обозначающая мир чувств и страстей, обусловленный ложным «Я», противопоставляемый пирване, но в то же время трактуемый в текстах мадхьямиков и в николах китайского буддизма как тождественный пирване.

<sup>7</sup> Чегыре великих (-кит.-сы да, санскр.-махабхуты). Это - земля, огонь, вода, ветер. Привнесены из древнеиндийской традиции. В буддизме утратили свое первоначальное значение.

<sup>8</sup> Пять корней - (кит. гънь, санскр. «индрии») - это так называемые «субъективные». Это дхармы, обеспечивающие внутреннее восприятие внешних образов.

<sup>9</sup> Пять пылинок (кит. чънь; санскр. вишай) - «объективные», обуславливают внешние объекты.

#### 4. Санскара скандха

Способность производящего сознания стремиться к результату (карме) называется санскаррой. Санскара имеет шесть видов. В сутре «Да пинь цзин» говорится о шести сы<sup>10</sup>: Это и есть санскары. [Они] называются обуславливающими плохую или хорошую кармы, а также не обуславливающими никакую карму.

#### 5. Виджняна скандха

Различение границ причинности называется виджняной. Виджняна имеет шесть видов. Это шесть сознаний. Если многие шастры утверждают, что виджняна скандха занимает первую позицию, то во множестве сутр махаяны она находится на самой последней позиции. Здесь Я излагаю, опираясь на сутры.

### Глава 3

#### Первоначальные врата 12 аятан<sup>11</sup>

[Двенадцать аятан это]:

Аятаны внутренних корней - аятана глаза, аятана уха, аятана носа, аятана языка, аятана тела, аятана духовного (манас)<sup>12</sup>.

Аятаны шести внешних пылинки: аятана формы (видимое), аятана звука (слышимое), аятана запаха (обоняемое), аятана вкуса (вкушаемое), аятана соприкосновения (осязаемое), аятана дхармы. Пять скандх делятся на 12 аятан. Поскольку несведующие ошибочно придают рукам исключительную значимость, священные мудрые делят в своих учениях рупу на десять, а сознание - на два. В итоге получают двенадцать. Эти двенадцать принято называть аятами. Аятана имеет смысл «прохождения» (прошикновения). Корни и пылинки, взаимодействуя друг с другом, порождают сознание. Сознание может пройти, лишь опираясь на корни и пылинки. Корни и пылинки - это то, через что все проникает. Ныне нама воспринимается через прошикновение этих двенадцати, поэтому называется восприятием прошикновения.

<sup>10</sup> Сы - дословно - мысль, ум, замысел.

<sup>11</sup> 12 аятан - кит. Ши эр жу.

<sup>12</sup> Здесь предоставлен дословный перевод. Имеются в виду зрительная, слуховая, обонятельная, вкусовая, осязательная аятаны, к которым присоединяется манас.

## ШЕСТЬ ВНУТРЕННИХ АЯТАН

Эти шесть - внутренние, так как относятся к чувственным (органам), а поскольку являются опорами для сознания, постольку называются аятанами. [Они] также именуется корнями. [Термин] корень имеет значение умения порождать. Эти шесть обладают функцией порождения сознания, поэтому их обычно называют корнями.

### 1. *Аятана глаза* (зрительная аятана)

Индивид различает форму. Орган, который может видеть форму, называется глазом. Глаз - это форма, созданная четырьмя великими. Сущность глаза (зрительного) образуется из соединения десяти форм. Это так называемые четыре великие и четыре мельчайшие частицы, частица корня тела, частица корня глаза.

### 2. *Аятана уха* (слуховая аятана)

Индивид различает звук. Орган, способный услышать звук называется ухом (слуховым органом). Ухо (слуховое) - это форма, образованная четырьмя великими, а также [как и зрительное] посредством соединения десяти форм. Это так называемые четыре великие, четыре мельчайшие частицы, частица корня тела, частица корня уха.

### 3. *Аятана языка* (вкусовая аятана)

Индивид различает вкус. Орган, способный различать вкус называется языком. Язык - это форма, образованная четырьмя великими. Он также образован посредством соединения десяти форм. Это четыре великие, четыре мельчайшие частицы, частицы корня тела, частицы корня языка.

### 4. *Аятана носа* (обонятельная аятана)

Индивид различает запах. Орган, способный улавливать запах, называется носом (обонятельным). Нос (обоняние) - это форма, образованная четырьмя великими. Она также образована посредством соединения десяти форм. Это так называемые четыре великие, четыре мельчайшие частицы, частицы корня тела, частицы корня носа.

### 5. *Аятана тела* (осязательная аятана)

Условно соединяющая шесть частей субстанция обладает способностью осязать (способностью соприкосновения). Орган, способный осязать (соприкасаться), называется телом. Тело является продуктом четырех великих, однако образовано оно девятью [а не десятью] формами. Это четыре великие, четыре мельчайшие частицы и частица корня тела.

### 6. *Аятана манаса*

Сознание воспринимает все дхармы. Способность распознавания всех дхарм называется манасом. Манас является сердцевиной сознания. В нем исключаются все другие дхармы, но схватывается сердцевина сознания, являющаяся аятаной манаса.

## ШЕСТЬ ВНЕШНИХ АЯТАН

Это то, что отличается от [предыдущих] шести дхарм и принадлежит внешнему [миру]. Но поскольку сознание проходит через [них], называются аятанами. Они также именуются пылинками. Пылинка имеет значение загрязнения. Ввиду того, что может загрязнить чувственное сознание, имеет распространенное название «пылинка».

### 1. *Аятана формы*

Все видимые образы, что воспринимаются глазом, называются формами. Существуют два вида форм, которые охватывают все формы:

1) формы, видимые при непосредственном воздаянии (формы, которые можно увидеть при непосредственном воздаянии). Это формы всех живых существ. Формы синего, желтого, красного, белого, черного и т.д. цветов;

2) формы, которые можно увидеть при косвенном воздаянии. Это знание о синем, желтом, красном, белом, черном цветах, которыми мы обладаем, хотя и не имеем эти цвета перед собой.

### 2. *Аятана звука*

Все слышимое, что воспринимается ухом, называется звуком. Существуют два вида звуков, которые охватывают все звуки: 1) звук, исходящий из форм непосредственного воз-

лания: 1) Это звук речей всех живых существ; 2) звук, исходящий из форм косвенного воздаяния.

### 3. Аятана запаха

Все то, что воспринимается носом, все обоняемые формы называются запахом. Существуют запахи двух видов, которые охватывают все запахи: 1) запах, исходящий от форм непосредственного воздаяния. Это запах, исходящий от тел всех существ; 2) запах, исходящий от форм косвенного воздаяния. Это знание о паличии запаха, не имея при этом его в наличии.

### 4. Аятана вкуса

Все, что воспринимается языком, знание о вкушаемом называется вкусом. Существуют два вида вкуса, которые охватывают все вкусы: 1) вкус, исходящий от форм непосредственного воздаяния. Это шесть вкусов тел живых существ; 2) вкус, исходящий от форм косвенного воздаяния. Это когда не имея в наличии ничего, обладаешь знанием о шести вкусах.

### 5. Аятана соприкосновения (осязания)

Соприкосновением называются руны, которые воспринимают все, что осязает тело. Существуют два вида соприкосновения, которые охватывают все остальные: 1) осязания, исходящие от форм непосредственного воздаяния. Это осязания существующие среди живых тварей - , осязания холода, тепла, шероховатости и гладкости, а также другие шестнадцать осязаний; 2) осязания, исходящие из форм косвенного воздаяния. Это знание о холоде, тепле и других 16 осязаниях без их непосредственного наличия.

### 6. Аятана дхармы

Все, что воспринимается манасом, все дхармы, постигаемые им, называются дхармами. Существуют два вида дхарм, которые охватывают все остальные: 1) дхармы сознания. Среди них отсутствует центр чувств (разум), однако удерживаются дхармы сознания, которые обуславливают внешний вид; 2) дхармы, не относящиеся к сознанию. Это дхармы руны прошлого и будущего, это санскармы, не обуславливающие в сознании внешний вид, это три дхармы недеяния.

### Первоначальные врага восемнадцати дхату (кит. ши ба фа цзе)

[18 дхату - это]:

ШЕСТЬ ДХАТУ ВНУТРЕННИХ КОРНЕЙ: 1. Дхату глаза. 2. Дхату уха. 3. Дхату носа. 4. Дхату языка. 5. Дхату тела. 6. Дхату манаса.

ШЕСТЬ ДХАТУ ВНЕШНИХ ПЫЛИНОК: 1. Дхату формы. 2. Дхату звука. 3. Дхату запаха. 4. Дхату вкуса. 5. Дхату соприкосновения (осязания). 6. Дхату дхармы.

ШЕСТЬ ДХАТУ СОЗНАНИЙ: 1. Сознание глаза (сознание зрительного). 2. Сознание уха (сознание слуха). 3. Сознание носа (сознание обоняния) 4. Сознание языка (сознание вкуса). 5. Сознание тела (сознание осязания). 6. Сознание манаса.

Указанные двенадцать аятан распадаются на восемнадцать дхату. Поскольку омраченный ум ошибочно придает исключительную значимость маме и рупе, постольку рупу разлагают на десять, затем отрывая от нее маму, делят ее на восемь. В итоге получается восемнадцать дхату. То, что принято именовать дхату, имеет значение элемента. Каждая из этих восемнадцати дхарм имеет значение отдельного тела, не смешанного с остальными, и поэтому называется элементом.

#### I. ШЕСТЬ ДХАТУ ВНУТРЕННИХ КОРНЕЙ

В шести корнях аятаны различается внешний вид. Еще более он проясняется через дхату. Побуждает созерцающей о адепта отбросить перегибы, избежать заблуждений, не препятствуя при этом заблуждениям шестнадцати знаний и видений.

#### II. ШЕСТЬ ДХАТУ ВНЕШНИХ ПЫЛИНОК

Все они подобны предыдущим. В шести внешних пылинках аятан различается образ. Он еще более проясняется через дхату. В том же контексте, что и шесть корней, устанавливается название «дхату».

#### III. ШЕСТЬ ДХАТУ СОЗНАНИЙ

Когда корни и пылинки взаимодействуют, тогда возникает сознание. Сознание имеет смысл осознания(различения).

Опираясь на корни, сознание различает пылинки, поэтому эти шесть принято называть сознаниями.

### *1. Дхату сознания зрительного*

Если корень глаза имеет перед собой пылинку формы, тогда возникает сознание глаза. Когда возникает сознание глаза, тогда осознается пылинка формы. Поэтому называем дхату зрительного сознания.

### *2. Дхату сознания слуха*

Если перед корнем слуха предстает пылинка звука, тогда возникает сознание слуха. Когда возникает сознание слуха, тогда осознаются пылинки звука. Поэтому называем дхату сознания слуха.

### *3. Дхату сознания обоняния*

Если корень обоняния имеет перед собой пылинку запаха, тогда возникает сознание обоняния. Во время возникновения сознания обоняния осознается запах (пылинка запаха). Поэтому называем дхату сознания обоняния.

### *4. Дхату сознания вкуса*

Когда перед корнем языка предстает пылинка вкуса, тогда возникает сознание языка. Во время возникновения сознания языка осознается пылинка вкуса. Поэтому называем дхату сознания вкуса.

### *5. Дхату сознания осязания*

Когда перед корнем тела предстает пылинка осязания, тогда возникает сознание осязания. Во время возникновения сознания осязания осознается пылинка тела. Поэтому называем дхату сознания осязания.

### *6. Дхату сознания манаса*

Пять сознаний возникают и исчерпываются (исчезают), манас становится сознанием манаса. Это сознание манаса обеспечивает постоянство рождения. Когда возникает сознание манаса, тогда осознаются дхармы пылинки. Прошрое сознание манаса становится манасом [настоящим]. Настоящее сознание манаса отмирает, но сознание продолжает рождаться. Предыдущее соз-



вание манаса рождает последующее сознание манаса, что также называется сознанием корня, воспринимающего непрерывно сменяющееся. То, что может родить, именуется корнем, а то, что может рождаться, - сознанием.

Ныне говорим, что рожденное сознание - это есть дхату сознания манаса.

## Глава 5

### Первоначальные врата шестнадцати знаний и видений

- |                   |                                  |
|-------------------|----------------------------------|
| 1. Я              | 9. ДЕЙСТВИЕ                      |
| 2. ЖИВЫЕ СУЩЕСТВА | 10. ПОБУЖДЕНИЕ К ДЕЙСТВИЮ        |
| 3. ДОЛГОЛЕТИЕ     | 11. ВОЗНИКНОВЕНИЕ                |
| 4. ВОЛЯ           | 12. ОБУСЛАВЛИВАНИЕ ВОЗНИКНОВЕНИЯ |
| 5. РОЖДЕНИЕ       | 13. ВОСПРИЯТИЕ                   |
| 6. ВСКАРМЛИВАНИЕ  | 14. ПОБУЖДЕНИЕ К ВОСПРИЯТИЮ      |
| 7. КОЛИЧЕСТВО     | 15. ЗНАНИЕ                       |
| 8. ЧЕЛОВЕК        | 16. ВИДЕНИЕ                      |

Нама, рупа, скандхи, аяганы и дхату анализируются через шестнадцать знаний и видений. В дхармах намы, рупы изначально нет [представлений] о собственном Я. Не имеющий представлений о дао<sup>13</sup> (не имеющий просветления; не видящий дао) ложно полагает, что в дхармах намы, рупы содержится Я. Сознание, осознающее себя как «Я», имеет шестнадцать различий знания и видения.

#### 1. Я

Если не понять и не уяснить дхармы намы, рупы, скандх, аяган, дхату и др., то можно неправильно предположить, что Я действительно существует. А поскольку считается, что Я существует, постольку называется Я.

---

<sup>13</sup> Дао - категория древнекитайской философии. В буддизме употребляется как истинный путь, ведущий к просветлению. Иногда дао отождествляется с нирваной, в данном контексте - с просветленным сознанием.

## *2. Живые существа (все сущее)*

Соединение дхарм намы, рупы, аятан, дхату и др. ложно порождает представление о наличии Я. Поэтому называем живыми существами.

## *3. Долголетие*

Среди дхарм намы, рупы, скандх, аятан, дхату и др. ложно возникают представления о наличии Я, которое воспринимает карму долголетия, как имеющую длинный или короткий промежуток времени, поэтому называется долголетием.

## *4. Воля*

Среди дхарм намы, рупы, скандх, аятан, дхату и др. образуются ложные представления о том, что «Я» обладает волей, устанавливающей крепкие, нерушимые связи. Поэтому называется волей.

## *5. Рождение*

В дхармах намы, рупы, скандх, аятан, дхату и др. возникают ложные представления о том, что «Я» способно породить многое. Например, отец родить сына. Это называется рождением. Кроме того среди людей, осознающих себя как Я, существует восприятие рождения. Поэтому также называется рождением.

## *6. Вскармливание*

Образованное в дхармах намы, рупы, скандх, аятан, дхату и др. ложное Я порождает представления, как один человек может вскормить (воспитать) другого. Это называется вскармливанием. Также существуют представления, что «Я» с момента своего рождения вскормлен матерью и отцом. Поэтому называется вскармливанием.

## *7. Количество*

Образованное в дхармах намы, рупы, скандх, аятан, дхату и др. ложное Я имеет представление о наличии намы, рупы, пяти скандх, двенадцати аятаанх, шестнадцати дхату и многих других причинностях. Эти множества имеют количественную характеристику. Множество состоит из количества, поэтому называется количеством.

### *8. Человек*

В дхармах намы, руны, скандх, аятан, дхату и др. ложно возникают представления о Я как человеке, который способен к деятельности (представления о деятельном человеке), в отличие от человека, не способного быть деятельным (недеятельный человек), поэтому называется человеком. «Я» также порождает представления о пути человека, который отличается от пути излишеств, поэтому называется человеком.

### *9. Действие*

В дхармах намы, руны, скандх, аятан, дхату и др. существуют неверные представления о том, что «Я» обладает телом, силой, руками и ногами, может проделать какую-либо работу, поэтому называется действием.

### *10. Побуждение к действию*

Образованное в дхармах намы, руны, аятан, дхату и др. ложное Я имеет представления о возможности заставить другого человека совершить какое-либо действие, поэтому называется побуждением к действию.

### *11. Возникновение*

В дхармах намы, руны, скандх, аятан, дхату и др. ложно возникают представления о Я, которое способно создать плохую или хорошую карму в своей прошлой жизни, поэтому называется возникновением.

### *12. Обуславливание возникновения*

В дхармах намы, руны, скандх, аятан и дхату образуется ложное Я, которое полагает, что можно заставить другого в его прошлой жизни создать плохую или хорошую карму. Поэтому называется обуславливанием возникновения.

### *13. Восприятие*

Образованное в дхармах намы, руны, скандх, аятан, дхату и др. ложное Я полагает, что мое данное тело, а также прошлое (в прошлом перерождении) способно воспринимать плохое или хорошее воздаяние. Поэтому называется восприятием.

#### *14. Побуждение к восприятию*

Образованное в дхармах намы, рупы, скандх, аятан, дхату и др. ложное Я полагает, что оно может в данный момент заставить другого воспринимать карму горя или радости, поэтому называется побуждением к восприятию.

#### *15. Знание*

В дхармах намы, рупы, скандх, аятан, дхату и др. ложно возникают представления о том, что пять корней могут иметь знание о пяти пылинках. Поэтому называются знанием.

#### *16. Видение*

В дхармах намы, рупы, скандх, аятан, дхату и др. возникают неправильные представления о Я, которое обладает корнем глаза, способном видеть все формы. Существуют представления о том, что Я может иметь неверные взгляды (порождать неверные взгляды) и правильные взгляды (порождать правильные взгляды). Поэтому называется видением.

## **Глава 6**

### **Первоначальные врата страданий видения и страданий любви (привязанностей)**

#### **1. СТРАДАНИЯ ВИДЕНИЯ**

#### **2. СТРАДАНИЯ ЛЮБВИ (ПРИВЯЗАННОСТЕЙ)**

Нама, рупа, скандхи, аятаны, дхату, а также Я и другие шестнадцать [знаний и видений] анализируются через [страдания] видения и любви (привязанностей).

#### *1. Страдания видения*

Когда омраченное сознание созерцает ли<sup>14</sup> - это называется видением. Если [индивид] пытается проникнуть в суть истины, но вместе с тем еще не избавлен от ложных чувств и мыслей. тогда он следует одностороннему восприятию истины и ложное принимает за реальное. Это называется [страданием] видения.

---

<sup>14</sup> Ли - категория китайской философии. В буддийских текстах она использовалась для обозначения истинной природы, в отличие от феноменальной.

Страдания видения образуют пять полезных искушений, а истина видения разбивает восемьдесят восемь искушений и шестьдесят два видения.

## *2. Страдания любви*

Жаждущее, загрязненное (омраченное) сознание называется любящим (имеющим привязанности). Чувства, следуя за заблуждениями, глубоко привязываются ко всем вещам, проецируемым сознанием. Это называется [страданием] любви (привязанностей). Страдания любви (привязанностей) называются пятью неверными искушениями.

# Г л а в а 7

## **Первоначальные врата трех ядов**

Привязанности разделяются на три яда.

1. ЯД ЖЕЛАНИЙ
2. ЯД ГНЕВА
3. ЯД ГЛУПОСТИ

### *1. Яд желаний*

Сознание, которое стремится овладеть [чем-либо], называется желанием. Если омраченное сознание стремится овладеть предметами внешнего мира, которые приятны чувствам, и не может насытиться ими, тогда это называется ядом желаний.

### *2. Яд гнева*

Испытывающее неудобства и негодования сознание называется гневом. Когда в омраченном сознании предметы внешнего мира вызывают раздражение и возникает чувство гнева и злости, тогда мы говорим о яде гнева. [Это и есть яд гнева].

### *3. Яд глупости*

Заблуждающееся сознание называется глупостью. Заблуждение относительно дхарм в дхармах ли и ши<sup>15</sup>, непонимание их и неумение их различить, овладение ложным, иллюзорным, которое вызывает неверные поступки - все это называется ядом глупости.

## **Глава 8**

### **Первоначальные врата пяти покровов**

[пять покровов] это:

1. ПОКРОВЫ ЖЕЛАНИЙ И СТРАСТЕЙ
2. ПОКРОВЫ ГНЕВА И ЗЛОБЫ
3. ПОКРОВЫ ГРЕЗ И ИЛЛЮЗИЙ
4. ПОКРОВЫ РАСКАИВАНИЙ И СОЖАЛЕНИЙ
5. ПОКРОВЫ СОМНЕНИЙ

Пять покровов разворачиваются в десять искушений.

## **Глава 9**

### **Первоначальные врата десяти искушений**

[Десять искушений] это:

#### **пять вредных искушений**

1. Искушения желаний и страстей
2. Искушения гнева
3. Искушения неведения
4. Искушения надменности (распущенности)
5. Искушения сомнений

---

<sup>15</sup> Ши - категория философии китайского буддизма. Ши использовалось для обозначения иллюзорной, феноменальной природы.

Гри яда обуславливают или же разворачиваются в пять покровов. Дхармы намы, руны, скандхи, дхату, шестнадцать знаний и видений, наконец, трех ядов - все это описание признаков феноменального мира, составляющее в своей совокупности мир дхарм. Трактат построен так, что предыдущее описание разворачивается в последующее: дхармы намы и руны - в скандхи, скандхи - в аятаны, аятаны - в дхату и т.д.

## ПЯТЬ ПОЛЕЗНЫХ ИСКУШЕНИЙ

1. Искушение видения тела
2. Искушение видения границ
3. Искушение видения порока
4. Искушения взятия монашеского обета
5. Искушение видения обладания

Эти десять искушений разворачиваются в девяносто восемь искушений.

## Глава 10

### **Первоначальные врата девяносто восьми искушений**

Девяносто восемь искушений это:

ВОСЕМЬДЕСЯТ ВОСЕМЬ ИСКУШЕНИЙ ВРАТ ВИДЕНИЯ ИСТИНЫ

- а) тридцать два искушения наличия мира страстей
- б) двадцать восемь искушений наличия мира форм
- в) двадцать восемь искушений отсутствия мира форм

ДЕСЯТЬ ИСКУШЕНИЙ ВРАТ РАЗМЫШЛЕНИЯ

- а) четыре искушения наличия мира страстей
- б) три искушения наличия мира форм
- в) три искушения отсутствия мира форм

Эти искушения рассматриваются как десять грехов.

## Глава 11

### **Первоначальные врата десяти грехов**

Десять грехов это:

#### ТРИ ГРЕХА НАЛИЧИЯ ТЕЛА

- а) умертвление живого
- б) воровство, грабеж
- в) разврат

#### ЧЕТЫРЕ ГРЕХА НАЛИЧИЯ РТА

- а) ложные речи
- б) двусмыслие (лицемерие)<sup>16</sup>
- в) ругательства<sup>17</sup>
- г) велеречивая речь

#### ТРИ ГРЕХА НАЛИЧИЯ СОЗНАНИЯ

- а) желания и страсти
- б) гнев и раздражения
- в) видение зла

1. Умертвление живого. Огнятие жизни у живых существ называется умертвлением живого.

2. Воровство, грабеж. Овладение вещью другого называется воровством, грабежом.

3. Разврат. Вступление в интимную связь с другой женщиной, а не со своей женой называется развратом.

4. Ложные речи. Введение в заблуждение другого посредством речи называется ложными речами.

5. Двусмыслие (лицемерие). Речь, которая приводит к тому, что собеседник перестает различать, где правда, а где ложь, называется двусмыслием (лицемерием).

6. Ругательства. Злая речь, которая заставляет другого испытывать страдания, называется ругательством (злым ртом).

7. Велеречивая речь. Превратные слова и речи, которые маскируют, искусно скрывают истину, называются велеречивой речью.

8. Желания и страсти. Ненасытное стремление обладать понравившимися вещами называется желанием и страстью.

9. Гнев и раздражение. Если предметы внешнего мира вызывают чувство раздражения и злости, то это - гнев.

---

<sup>16</sup> В тексте дословно-два языка.

<sup>17</sup> В тексте дословно-злой рот.



10. Видение зла. Исправление кармы, вера в возможность счастья называются видением зла<sup>18</sup>.

Эти десять грехов разворачиваются в десять добродетелей.

## Глава 12

### Первоначальные врата десяти добродетелей

Десять добродетелей это:

#### ТРИ ДОБРОДЕТЕЛИ ТЕЛА

- а) не-умертвление живого
- б) не-воровство и не-грабеж
- в) не-разврат

#### ЧЕТЫРЕ ДОБРОДЕТЕЛИ РТА

- а) не-ложные речи
- б) не-двусмыслие (не-лицемерие)
- в) не-ругательство
- г) не-велеречивая речь

#### ТРИ ДОБРОДЕТЕЛИ СОЗНАНИЯ

- а) не-желание и не-страсти
- б) не-гнев и не-раздражение
- в) не-видение зла

---

<sup>18</sup> Дхармы, намы, рупы, скандх, аятан, дхату, шестнадцати знаний и видений, страданий видения и привязанностей, грех ядов, пяти покровов, десяти грехов - это признаки феноменального бытия, которые характеризуют его с точки зрения омраченности сознания, концепции страдания, иллюзорности бытия, удаленности индивида от нирваны. Трактат построен по такому принципу, что каждый предыдущий признак обуславливает следующий, или же разворачивается в последующих признаках. Признаки феноменального бытия чем дальше разворачиваются, тем более удаляются от нирваны. Однако, согласно махаянской концепции, нирвана и сансара тождественны. В сансаре содержится нирвана, в омраченном сознании - истинная природа, в феноменальном мире - истинное бытие. По этому же принципу Чжи И разворачивает дальнейшую картину феноменального бытия, рассмотренного им как мир дхарм. В десяти грехах проявляются десять добродетелей, которые еще являются признаками феноменального бытия, но уже содержат характеристики истинного бытия. Весь пафос сочинения - это мир дхарм, где в феноменальном содержится истинное, в омраченном - просветленное.

1. *Не-умертвление живого*. Это добродетель прекращения. Это прекращение греха убийства живого. Поведение добродетельного - это освобождение добродетели в рожденном (в живых существах).

2. *Не-воровство, не-грабеж*. Это добродетель прекращения. Это прекращение греха воровства вещей у других. Поведение добродетельного - это распространение непорочности.

3. *Не-разврат*. Это добродетель прекращения. Это прекращение интимной связи не со своей женой. Поведение добродетельного - это добродетель почитания.

4. *Не-ложные речи*. Это добродетель прекращения. Это прекращение греха обмана других. Поведение добродетельного - это добродетель праведных речей.

5. *Не-двусмыслие (не-лицемерие)*. Это добродетель прекращения. Это прекращение греха двусмысленной речи. Поведение добродетельного - это добродетель установления соответствия.

6. *Не-регутельства*. Это добродетель прекращения. Это прекращение предыдущего греха нанесения ущерба через речь другому. Поведение добродетельного - это добродетель добра, мягкости и уступчивости.

7. *Не-велеречивая речь*. Это добродетель прекращения. Это прекращение обволакивания истины велеречивой речью. Поведение добродетельного - это добродетель дополнительного разъяснения смысла слов.

8. *Не-желание и не-страсти*. Это добродетель прекращения. Это прекращение греха ненасытного стремления к обладанию. Поведение добродетельного - это не - непосредственное созерцание (видение). Это созерцание самообмана шести пылин<sup>19</sup>, но при этом невосприятие их такими, какими они предстают непосредственно органам чувств. Это - добродетель не-непосредственного созерцания.

---

<sup>19</sup> Имеются в виду шесть пылинок, воспринимаемые шестью корнями. Иначе говоря, все то, что воспринимается органами чувств.

9. *Не-гнев и не-раздражение*. Это добродетель прекращения. Это прекращение греха гнева и злости. Поведение добродетельного - это добродетель любви и милосердия.

10. *Не-видение зла*. Это добродетель прекращения. Это прекращение предыдущего греха, исправления кармы односторонней веры. Поведение добродетельного это установление истинной веры - возврата сознания на истинный путь достижения праджня (мудрости или же просветления)<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Здесь вводится понятие праджня - как характеристики истинного. В дальнейшем Чжи И излагает также в стройной иерархии концепции махаяны, заменившей абхидхармическую теорию на праджня-парамитскую. Праджня парамита непосредственно связана с проблемой истины. Об этом см. в следующем разделе.

## ПРОБЛЕМА ИСТИННОГО

Теория абхидхармы не смогла в Махаяне выйти за пределы учения йогачаров в Индии и школы фасян в Китае. Очевидно, она не была готова в полной мере удовлетворить запросы махаянской сотериологии, провозгласившей возможность достижения нирваны для всех и каждого. В Китае весьма популярным стал тезис о мгновенном достижении нирваны в настоящей жизни. Этот тезис оказался наиболее приемлемым для китайской сотериологии, которой более всего подходила теория праджня - парамиты.

Праджня в текстах махаяны определялась как мудрость, которая не имеет вербальных опор т.е., мудрость, которую нельзя выразить ни словами, ни знаками, нельзя представить и в мыслях. Парамита определялась - как прибытие на другой берег т.е. к нирване. Праджня-парамита таким образом, - это мудрость, приводящая к нирване. Праджня - парамита объявила дхармы, объединенные в 5 скандх, 12 аятан и 18 дхату пустыми и иллюзорными, и выдвинула на передний план проблему истины, так как пафос достижения нирваны, в конечном итоге, был сведен к постижению или же непосредственному переживанию истинно сущего.

Проблема истинного своими истоками восходила к учению раннего буддизма о четырех «благородных истинах». Вторая истина указывала на причину страдания, кроющуюся в ложном представлении о себе как истинном «Я», обуславливала нигилистическое отношение ко всем ценностям, связанным с «Я». Дальнейшее развитие буддизма все более усиливало нигилистическое отношение ко всему, что было привязано к «Я». Нигилизм по отношению к этим привязанностям ставил под сомнение их истинность, ибо само «Я» - ложно. Поэтому перед буддистами все с большей остротой вставала проблема отношения истинного и ложного. Попытки решения этой проблемы отразились в теории двух истин мадхьямиков, придерживавшихся традиций праджня-парамиты.

По словам Нагарджуны - основателя этой школы - «Не знающий теорию двух истин, не способен понять глубинный смысл буддийского учения»<sup>1</sup>. Согласно этой теории, существуют две истины: Парамартха - сатья и самврити - сатья. Парамартха-

<sup>1</sup> Murty T.R.V. The Central philosophy of Buddhism. London, 1955.- P.243.

сатъя (кит. чжэнь ди) - это истина, которая отражает природу вещей в том виде, в каком они есть на самом деле, ее нельзя выразить словами, изобразить в знаках, охватить мыслью. Она может быть постигнута непосредственно, целиком и полностью, причем через непосредственное переживание в процессе религиозной практики. Ее постижение ведет к религиозному спасению. Самврити-сатъя (кит. су ди или же ши ди) - это истина, связанная с мирской жизнью человека, она доступна дискурсивному познанию, поскольку может быть выражена словами и знаками. Постигание ее не ведет непосредственно к религиозному спасению, но приближает к абсолютной истине. Парамартха - сатъя трактуется как абсолютная истина, как истина просветленных, святых; самврити - сатъя - как условная истина, или же мирская истина, как истина обыкновенных людей. С точки зрения абсолютной истины, пространство, время, причинность, дхармы - все это, как и все ценности жизни, пусты и нереальны, а с точки зрения условной (обыденной) истины, они допустимы, обладают условным существованием.

Теория двух истин служила для буддистов методологическим ориентиром в разработке их философских концепций и объяснении сложных проблем буддийской догматики, она была также и руководством в решении различных противоречий. Мадхьямики, например, с ее помощью пытались разрешить противоречие между своими теоретическими воззрениями, представляющимися для многих крайне нигилистическими, и эмпирической практикой. Как образно выразился Чаттопадхья: «Идеалист может отрицать реальность воды, как воображаемого продукта незнания. В своей практической жизни однако ему приходится бежать к воде, когда он испытывает жажду»<sup>2</sup>. Учение о «двух истинах», как бы, сглаживало резкий контраст между нигилизмом концепции пустоты Нагарджуны и повседневной практикой людей. Под этим углом зрения трактовалась мадхьямиками самврити - сатъя, которая делилась на два уровня: лока - самврити и алока - самврити. Уровни самврити можно охарактеризовать как уровни ее нереальности. Иначе говоря, самврити по отношению к парамартхе нереальна, однако в своей нереальности она может быть нереальной в большей или меньшей степени. Поясняя этот момент, буддисты часто приводят следующие примеры: человек может увидеть воду в водоеме или же увидеть ползущую змею.

<sup>2</sup> Чаттопадхья Д. Живое и мертвое в индийской философии. М., 1981. - С. 103.

по может увидеть воду в мираже или принять и веревку за змею. Увиденная вода в мираже и принятая за змею веревка будут в большей степени нереальными по сравнению с водой в водоеме и ползущей змеей. В первом случае мы говорим об алока - самвриги, а во втором о лока - самврити<sup>3</sup>.

В теории двух истин была выражена суть разработанной мадхьямиками концепции о тождестве нирваны и сансары. Истины могли рассматриваться как своего рода «представители нирваны и сансарь»<sup>4</sup>.

Принципы теории «двух истин» были восприняты китайцами, которые продолжили разработку отдельных аспектов теории, при этом, не меняя ее основной сути. В школе саньлунь, представляющей собой китайский вариант школы мадхьямиков было выдвинуто учение о трех видах теории «двух истин» (кит. - сань чжун эр ди), затем и о четырех видах. В них теория «двух истин» рассматривалась с точки зрения деления ее на различные виды или же уровни. Представленные в этом разделе фрагменты сочинений основателя школы саньлунь Цзи Цзана «Эр ди и» («О значении двух истин») и «Да чэн сюань лунь» («О сокровенном [смысле] махаяны») дают полную иллюстрацию трех и четырех видов теории двух истин.

Цзи Цзановские виды теории двух истин - это, по сути, ступени постепенного отрицания, в контексте праджня - парамиты, суждений обусловленных словами и знаками; отрицание стереотипов человеческого мышления, ограниченного рамками понятий; отрицание стереотипов психологического восприятия мира людьми через различного рода условности. Поэтому для Цзи Цзана конечная истина была возможной в том случае, когда устранялась любая опора на что-то другое, когда «слова забываются, а мысли прерываются», когда «исчезает все то, на что можно было бы опереться»<sup>5</sup>.

В Цзи Цзановской интерпретации видов или же уровней теории «двух истин» подчеркивается идея единства всех видов теории, отсутствие между ними жестких граней. Абсолютная истина одного вида переходит в условную истину другого вида, условная истина одного вида содержит в себе абсолютную истину

<sup>3</sup> Чаньнагхья Д. Указ соч. - С. 103.

<sup>4</sup> Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. СПб., 1857. - Ч. 1. - С. 296.

<sup>5</sup> Чжун го сяян тунши (Всеобщая история китайской идеологии). Пекин, 1956. Т. 4. - Ч. 1. - С. 177.

другого вида. В этом единстве видов теории «двух истин» отражается единство абсолютной и условной истин. Этот аспект теории «двух истин» имел очень важное значение для школы китайского буддизма. По словам О.О.Розенберга: «История буддийских учений является процессом упрощений, вытекающих из стремления найти более легкий путь к достижению нирваны»<sup>6</sup>. Применительно к школам китайского буддизма вместо фразы «из стремления найти более легкий путь к достижению нирваны» более всего подошла бы такая: «из стремлений найти более короткий путь к достижению нирваны». В Китае не прижилась идея достижения нирваны через долгий цикл перерождений. Китайцам более импонировал тезис о возможности достижения нирваны в настоящей жизни, причем мгновенно и внезапно. Их поиски путей достижения нирваны при настоящей жизни требовали теоретических обоснований. Базисными установками этих обоснований стали положения махаяны о тождестве нирваны и сансары и о наличии природы Будды во всем сущем. В том и другом случае утверждалось единство абсолютного (нирвана, Будда) и относительного (сансара, эмпирическое сущее). Идея наличия абсолютного в относительном (условном) истинного в ложном (иллюзорном) была хорошим теоретическим фундаментом для обоснования тезиса о мгновенном, внезапном достижении нирваны в настоящей жизни. Поэтому идея единства абсолютной и условной истин с еще большей остротой прозвучала в учениях школ китайского буддизма.

Школа тяньтай выдвинула учение о «круглой гармонии трех истин» (кит. - сань ди юань жун). Речь в этом учении шла не о двух истинах, а о трех. И не о трех видах или же уровнях, а о самих истинах. Однако это не было совершенно новым, отличным от теории «двух истин» учением. Оно полностью исходило из принципов теории «двух истин». Третья истина фактически была выдвинута как усиление акцента на единстве абсолютной и условной истин.

Своими истоками учение о «круглой гармонии трех истин» восходит к традиции школы мадхьямиков. В одной из ее шастр, получивших огромную популярность в Китае, а именно в «Мадхьямика-шастре (кит. - «Чжун лунь») говорилось, о том, что все дхармы, рожденные причинностью суть пустота, условность и

---

<sup>6</sup> Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. - С.268.

срединность. В соответствии с этим, главный теоретик школы Чжи И различал истины: пустоты, условности и срединности. Основная идея такого различения - это подчеркнуть единство абсолютного и условного, истинного и иллюзорного<sup>7</sup>.

Принципы «круглой гармонии трех истин» обусловили характер философских концепций школы тяньтай. Особенно ярко это проявилось в ее концепции истинной сущности.

Истинная сущность имела в махаянском буддизме множество различных определений и передавалась таким же множеством различных понятий. Понятия в своем обозначении истинной сущности как абсолюта, неделимого и вечного были тождественными друг другу, однако при характеристике тех или иных нюансов этой сущности, имели свою специфику. И, если рассмотреть эти «специфики» под углом зрения трех видов теории «двух истин» и «круглой гармонии трех истин», то каждая из этих специфик соответствовала той или иной степени теоретических спекуляций буддистов, тому или иному уровню взаимодействия абсолютной и условной истин. Особую значимость в тяньтайском учении приобрели такие понятия, как «бхутгататхата» (истинная таковость кит. - чжэнь жу) и «Татхагата - гарбха» (Сокровищница Татхагаты, кит. - Жулай цзан), отражавшие различные аспекты содержания истинной сущности.

Понимание истинной сущности как таковости т.е., реальности, предстающей перед просветленным сознанием в том виде, в каком она есть на самом деле вне словесных и знаковых характеристик, вне мысленных образов.

Термины «бхутгататхата» и «Татхагата-гарбха» представляли собой две стороны одного и того же понимания истинной сущности. Если в первом случае описывались характеристики истинной сущности с позиций абсолютной истины, то во втором случае с позиций единства абсолютной и условной истины, или согласно тяньтайской теории «круглой гармонии трех истин» с позиций срединной истины.

Фрагменты из тяньтайского сочинения «Да чэи чжигуань фа мэнь» (Врата дхарм махаяны о чжи гуань) знакомят нас с этой версией понимания истинно сущего. Согласно традиции, сочинение приписывается одному из первых патриархов тяньтай Хуй Сы. Однако по мнению известного китайского философа Фэн

---

<sup>7</sup> Более подробно о «круглой гармонии трех истин» см. Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995. - С.105-108.



Юлания, оно никак не могло принадлежать Хуй Сы. Его годы жизни датируются 514-577; по другой версии 515-577 годами, а в это время еще не была так четко сформулирована концепция Татхагата-гарбхи. Скорее всего в этом сочинении отражены взгляды школы тяньтай эпохи Тан (VII-IX в.)<sup>8</sup>.

Идея единства и тождества абсолютной и условной истин как отражения единства и тождества нирваны и сансары стала одним из главных лейтмотивов философии школ хуаянь и чань, о чем говорят фрагменты из сочинений третьего патриарха школы хуаянь Фа Цзана «Хуаянь цзин и хай бай мэнь» («Сто врат в море идей сутра «Хуаянь цзин») и шестого патриарха школы чань Хуй Нэна «Лю цзу тань цзин» («Сутра помоста шестого патриарха»). В этих сочинениях получила свое отражение диалектика абсолютного и условного, истинного и иллюзорного.

Сочинение «Хуаянь цзин и хай бай мэнь» по замыслу и структуре напоминает сочинение Чжи И «Фадзе цы ди чу мэнь». Но если Чжи И задумал свое сочинение как экзегезию всех теорий буддизма от абхидхармы до праджня - парамиты как непротиворечивую систему, то Фа Цзан - как иллюстрацию содержания сутры «Хуаянь цзин» с позиций праджня - парамиты. Сочинение структурно состоит из ~ 10 глав, каждая из которых, в свою очередь, состоит из 10 врат. Отсюда название сочинения 100 врат в море идей сутры Хуаянь цзин. «Хуаянь цзин» - это канонический текст школы хуаянь.

Сочинение «Лю цзу тань цзин» является одним из самых популярных в школе чань. Записанное после смерти Хуй Нэна его последователями, оно приписывается ему. Это единственное авторское сочинение, которое приобрело статус сутры. В этой сутре были сформулированы основные принципы школы чань в ее южном ответвлении. Существует несколько вариантов записей трактата Хуй Нэна, каждый из которых имеет свое название. Общее, что объединяет все названия, - это информация о том, что трактат является сутрой помоста и принадлежит шестому патриарху. Отсюда обобщенное название - «Сутра помоста шестого патриарха». Самый первый вариант был записан учеником Хуй Нэна Фа Хаем в 714 г., через год после смерти учителя.

Главный пафос этого сочинения, в чем и признается сам автор сутры, - это разъяснение праджня - парамиты.

---

<sup>8</sup> Фэн Юлани. Чжунго чжэсю ши (История китайской философии). Пекин, 1961. - Т.2. - С.751.

И, наконец, в этом разделе предлагается фрагмент из текста сочинения Сюань Цзана «Чэн вэй ши лунь» («Трактат об установлении только сознания»).

Это сочинение представляет собой своеобразную компоновку 10 комментариев известных индийских буддистов, на сочинение Васубандху «Тримшика - виджняптикарика» (кит.- «Вэй ши саньши лунь» («Тридцать суждений о только сознании»)). В составлении этого сочинения принял участие ученик Сюань Цзана Куй Цзи, которого также, как и Сюань Цзана считают одним из основателей школы фасян.

## ЦЗИ ЦЗАН

### ЭР ДИ И

#### (О ЗНАЧЕНИИ ДВУХ ИСТИН)

Первый [вид теории и двух истин] поясняет, что утверждение о существовании является условной истиной, а утверждение о несуществовании составляет абсолютную истину.

Второй [вид теории двух истин] поясняет, что утверждение о существовании и утверждение о не-существовании составляют двойственность [дословно - составляют два; кит. эр]. [Это] является условной истиной. Утверждение, отрицающее существование и отрицающее не - существование, не [составляет] двойственность [дословно - не два; кит. бу эр]. [Это] является абсолютной истиной.

Смысл третьего вида [теории двух истин] в том, что если предыдущие две истины означают, что существование и не - существование - это двойственность, отрицание существования и не - существования - это не-двойственность, тогда утверждение о двойственности и не-двойственности является условной истиной. Утверждение, отрицающее двойственность и не-двойственность, является абсолютной истиной.

Три вида [теории] двух истин имеют смысл постепенного отказа от [ложного], подобно тому, как, опираясь о землю, приподнимаешься.

Почему?

Обыкновенные люди<sup>9</sup> считают, что все дхармы реальны и существуют, не зная того факта, что [они] не существуют на самом деле. Поэтому все Будды говорят, что все дхармы в конечном итоге пусты, не обладают существованием. Полагающие, что все дхармы существуют, являются обыкновенными людьми.

[Утверждение о существовании] - это условная истина, это истина обыкновенных [это мирская истина].

Святые и мудрые<sup>10</sup> [обладают] правильным знанием о том, что природа всех дхарм пуста. Это абсолютная истина. Это истина святых. Руководствуясь данным положением, через условную истину постигаем абсолютную. Отбрасывая мирское, постигаем святое. В этом смысл первого звена [вида] теории двух истин.

Следующий - второй - вид [теории двух истин] поясняет, что двойственность существующего и не-существующего является условной истиной, а не-двойственность - абсолютной истиной.

Поясняю:

Существующее и не-существующее - это две крайности. Существующее - это одна крайность, не - существующее - другая. Таким же образом постоянное и не - постоянное; рождения - смерти<sup>11</sup> и нирвана составляют по две крайности. А поскольку абсолютное и условное, сансара и нирвана - это две крайности, постольку называются условной истиной.

Не-абсолютное и не условное; не-сансара и не-нирвана не составляют двойственность, являются срединным путем, высшей истиной.

Третий вид [теории двух истин] утверждает, что двойственность и не-двойственность составляют условную истину, а отрицание двойственности и не-двойственности - более высокую.

Поясняя вышесказанное:

Абсолютная и условная истина; рождение - смерть и нирвана это две крайности. Они однобоки, поэтому являются мирской [условной] истиной. Не - абсолютное и не - условное; не-рождение, смерть и не-нирвана; не - двойственность составляют срединный путь, являются высшей истиной. Однако это также и две крайности.

---

<sup>9</sup> Те, кто не получили просветление, пребывают в сансаре.

<sup>10</sup> Это те, кто получил просветление.

<sup>11</sup> Имеется в виду сансара.

Почему?

Двойственность - это односторонность, а не двойственность-это середина [срединность]. Односторонность - одна крайность, а срединность - другая. Односторонность и срединность составляют две крайности. Поскольку это две крайности, поскольку они называются условной истиной. Отрицание односторонности и отрицание срединности - срединный путь, высшая истина.

Условное без абсолютного не является условным. Абсолютное без условного не является абсолютным. [Если] без абсолютного нет условного, тогда условное не препятствует [наличию] абсолютного. А [если] без условного нет абсолютного, тогда абсолютное не препятствует условному. Условное не препятствует абсолютному, оно приобретает смысл условного лишь благодаря наличию абсолютного. Абсолютное не препятствует условному, оно приобретает смысл абсолютного благодаря наличию условного.

\* \* \*

[О сути условного и сути пустоты]

Люди, следующие общепринятому мнению, считают, что [учение] о том, что все - это пустота отсутствие чего-либо понимается ими, как отсутствие шерсти у черепахи, рогов у зайца, что нет причины и следствия [пути кармы], нет пути государя и поданных, пути отца и сына, нет преданности [государю], сыновней почтительности.

Эти люди весьма ошибаются, их ошибки очень велики<sup>12</sup>.

## ЦЗИ ЦЗАН

### ДА ЧЭН СЮАНЬ ЛУНЬ

#### (О СОКРОВЕННОМ СМЫСЛЕ МАХАЯНЫ)

Хотя некоторые считают, что представления о существовании составляют условную истину, а представления о том, что

<sup>12</sup> Здесь Цзи Цзан подчеркивает мысль о том, что пустота как признак абсолютной истины ни в коем случае не является абсолютным отрицанием чего бы - то ни было.

все сущее - это пустота составляют абсолютную истину, тем не менее мы понимаем, что представления о пустоте, как и представления о существовании, составляют условную истину. [Суть первого вида теории двух истин].

Начинаем понимать, что абсолютной истиной являются не - существование и не - пустота. [Суть второго вида теории двух истин].

[Суть третьего вида теории двух истин] в том, что пустота и существование составляют два, не - пустота и не - существование составляют не - два. Это условная истина. Не - два и не - два составляют абсолютную истину.

Все три вида теории двух истин - это врата учения<sup>13</sup>. О них говорим, как о трех вратах. Поняв не три, не - опору ни на что, не обладание ничем, начнем понимать истину. Когда слова исчезают, мысли обрываются, достигается абсолютная истина. В этом и заключается смысл четвертого вида теории двух истин<sup>14</sup>.

## ХУЙ СЫ

### ДА ЧЭН ЧЖИГУАНЬ ФА МЭНЬ

#### (ВРАТА ДХАРМ МАХАЯНЫ О ЧЖИ ГУАНЬ)

Все дхармы существуют, опираясь на сознание<sup>15</sup>. посредством сознания приобретают сущность. [Когда] сметим на все дхармы, то [осознаем], что все они являются ложными и иллюзорными, [их] существование на самом деле не есть истинное существование. А поскольку предыдущее противостоит этой ложной и фальшивой дхарме, [оно] является истинным.

Повторяю, что дхармы, как таковой, в реальности не существуют, однако из - за посредства ложных и иллюзорных причин имеются признаки рождаемого и исчезающего. Но когда рождается ложная дхарма, данное сознание не рождается. Ко-

---

<sup>13</sup> Под учением понимается все то, что опосредовано словами, знаками и мыслями. Здесь имеется в виду, что предыдущие три вида при решении проблемы истинного опираются на вербальные структуры.

<sup>14</sup> Третий вид теории двух истин не мог быть последней инстанцией, поскольку он, как и предыдущие, не мог окончательно решить проблему бинарной оппозиции. Вель суть отрицания одного вида теории двух истин другим видом сводится к отрицанию бинарной оппозиции как крайности, поэтому введен четвертый вид.

<sup>15</sup> Дхармы здесь рассматриваются как проекции сознания.

гда исчезают дхармы, данное сознание не исчезает. Так как не рождается, значит не увеличивается, а так как не исчезает, значит не уменьшается. А так как не рождается и не исчезает, не увеличивается, и не уменьшается, то называется истинным.

Для Будд всех трех времен и для всех живых существ в одинаковой степени это чистое сознание является сущностью.

Простые<sup>16</sup> люди и святые, а также все дхармы имеют признаки различия и разнообразия. Но истинное сознание не имеет разнообразия, не имеет признаков, поэтому называется таковым. Далее об истинной таковости<sup>17</sup>. То, что во всех дхармах истинно реально и таково - это лишь единое сознание<sup>18</sup>. Поэтому это единое сознание является истинной, таковостью. Если помимо сознания [единого сознания. - Л.Я.] существует дхарма, то она не является истинно реальной и таковой, а представляет собой фальшивый разнообразный вид.

«Все дхармы отлучены изначально от внешних видов [признаков], которые можно было бы выразить в словах: отлучены от внешних [признаков], которые можно было бы назвать именем и выразить в знаках; отлучены от внешних видов [признаков], обусловленных сознанием. В конечном итоге не имеют изменений и отличий, не могут разрушаться. Существует лишь единое сознание, поэтому оно называется истинно таковым<sup>19</sup>».

Сущность Татхагата - гарбхи включает в себя природу всех живых существ, которые различаются друг с другом и не тожде-

---

<sup>16</sup> Не получившие просветления люди.

<sup>17</sup> Истинная таковость (санскр. бхуттагатхата, кит. - чжэнь жу). Одно из центральных понятий поздних махаянской философии в данном тексте представляет собой одну из характеристик истинно сущего. Термин «истинная таковость» разбивается на две его составляющие-истинность и таковость.

<sup>18</sup> Единое сознание (кит. - и синь) - синоним истинной таковости. Характеризуя единое сознание как вечное неуничтожимое сущее, тьянтайские мыслители обратили свое внимание на его целостности и неделимости, подразумевая, что оно одновременно целиком и полностью присутствует во всех живых существах, составляя истинную природу всех и каждого.

<sup>19</sup> Это цитата из «Махаяна-шратхотпада-шастры» (кит. Да чэн ци синь лунь. «Шастра о пробуждении веры в махаяне», которая цитируется тьянтайским автором. Шастра имеет огромное значение для школ дальневосточного буддизма.

ственно друг другу. Это есть различие без различия. Изначально в природе каждого живого существа постоянно содержатся бесконечные и беспредельные природы: это шесть дао, четыре рождения, страдание, радость, прекрасное, безобразное, долголетие, судьба, форма, вес, глухость, мудрость - [составляющие] все загрязненные дхармы мира суеты, причины и следствия трех колесниц все четыре дхармы, покинувшие мир суеты. Точно так же, природы бесконечно разнообразных дхарм находятся в каждом живом существе. Все они обладают ими в немалой степени. По этой причине Татхагата - гарбха изначально содержит в себе две природы: чистого и загрязненного<sup>20</sup>.

Вследствие загрязненности природы могут проявляться все живые существа и другие загрязненные вещи. По этой причине Сокровищница представляет собой дхармакаю<sup>21</sup>, находящуюся в оковах и называется природой Будды.

Вследствие чистой природы могут проявляться все будды и другие чистые добродетели, поэтому эта Сокровищница называется чистой природой дхармакаи, а также чистой природой нирваны.

---

<sup>20</sup> В таком случае проблема истинного и ложного приобретает сотериологическое значение чистого и загрязненного. Чистое, неомраченное - истинное; загрязненное, омраченное - ложное.

<sup>21</sup> «Дхармакая» (кит. фа шэнь) тело дхармы - важнейшее понятие буддизма, представляющее собой одну из характеристик истинно сущего. В буддийской сотериологии оно отражало одно из трех тел Будды. В учениях китайских школ, например, тяньтай и хуаянь, этот термин рассматривался в том же значении, что и термин «чжэнь жу» («истинная таковость», санскр. - «бхуттагатхата»). О дхармакае говорится как о присутствующей в каждом и во всех одновременно, целиком и полностью. Ее имманентность каждому и всем рассматривается как два аспекта Татхагата-гарбхи, содержащей в себе природу чистого и загрязненного. Загрязненный аспект Татхагата-гарбхи, понимаемый как дхармакая или же истинная таковость, «находящаяся в оковах», лежит в основе проявления феноменальных явлений и трактуется как природа Будды, содержащаяся во всех вещах и явлениях эмпирического мира.

Чистый аспект Татхагата-гарбхи, понимаемый как дхармакая или же истинная таковость, «покинувшая оковы», лежит в основе просветленности и трактуется как чистая дхармакая или же как чистая природа нирваны.

# ФА ЦЗАН

## ХУАЯНЬ ЦЗИН И ХАЙ БАЙ МЭНЬ

(СТО ВРАТ В МОРЕ ИДЕЙ СУТРЫ ХУАЯНЬ ЦЗИН)

### Глава I

#### Постижение и созерцание рождения через причинность

##### 1. Понимание возникновения через причинность

Понимание возникновения через причинность подобно тому, что когда видишь пылинку, то [знаешь], что эта пылинка представляет собой проявление собственного сознания. А поскольку это проявление собственного сознания, то собственное сознание становится причиной для [существования пылинки]. А так как дхармы сознания возникают лишь после того, как проявится причина, то мы говорим, что пылинка - это дхарма, возникающая через причину. В каноне<sup>1</sup> говорится: «Все дхармы возникли через причину, без причины нет возникновения. Нет вне [причинности] кармы сансары. В конечном итоге вне сознания дхармы не смогут стать причиной для [самого] сознания. В отдельности пылинка также не сможет ухватиться за причину».

Внешний вид этой маленькой круглой пылинки возник и установился, условно опираясь на дхарму и условно существуя на самом деле. В конечном итоге не имеет реальной сущности. Нельзя ни ухватиться, нельзя ни отбросить. А так как нельзя ни ухватиться, нельзя ни отбросить, то сущность пылинки пуста, не существует на самом деле. Ныне мы понимаем, что причина не есть возникновение через причину, а есть искусное [образование]. Однако если созерцать сущность возникновения через причинность, то постоянная [основа] возникновения не есть возникновение. [Постоянная основа возникновения] не возникает. Причинность по сути своей не обуславливает реальное возникновение<sup>2</sup>.

Тот, кто видит это, тот обладает пониманием истинного знания и видения.

<sup>1</sup> Здесь и далее под каноном имеется в виду сутра «Хуаянь цзин».

<sup>2</sup> Причинность не обеспечивает возникновения постоянного, неизменного.



Эта маленькая частица пылинки возникла из-за причин. Под ней подразумевается дхарма. Эта дхарма проявляется в зависимости от сознания, она обладает различными функциями<sup>3</sup>. Это составляет мир. Поскольку дхарма не имеет собственной природы, постольку не может быть ни разделена, ни быть цельной. Это гармония без вида двойственности. Она тождественна истинному миру, а также миру пустоты, которая простирается везде, проникает во все, проявляет себя где может, и всегда чиста.

Однако эта пылинка, а так же все дхармы не имеют представления друг о друге, не видят друг друга.

Почему?

Потому, что каждая из них является полным, совершенным миром дхарм, повсеместно включает в себя все, находится [при этом] в отдалении от других миров дхармы. Поэтому она никогда не знает и не видит других.

Даже если мы говорим о знании или же восприятии (ощущении), то и в этом случае ни один из миров дхарм не знает, не воспринимает (не ощущает) [другие миры]. В конечном итоге, нет такого мира дхарм, который являлся бы знающим или же воспринимающим (ощущающим) [другие миры]. В сутре говорится: «Мир дхарм в то же время есть не - мир дхарм. Мир дхарм не знает [другие] миры дхарм».

Если не существует внешнего вида природы, в таком случае мир дхарм не пренятствует внешнему виду ши<sup>4</sup>, мир дхарм ши не пренятствует соединению ли<sup>5</sup> и ши. В таком случае два исчезают [становятся одним, одно становится двумя]. Это и есть мир дхарм.

---

<sup>3</sup> В тексте дословно - проявляет свои функции, которые отличаются друг от друга.

<sup>4</sup> Ши в этом тексте обозначает все то, что было непостоянным, делимым, разрозненным, подверженным возникновению и исчезновению. Иначе говоря, все то, что было связано с феноменальным миром.

<sup>5</sup> Ли здесь понимается как целостность, неделимость, недоступность дискурсивному познанию, не подверженность рождению и смерти, постоянность и неизменность, то есть, всеми теми качествами, которыми наделялся абсолюте. Подробнее о ли и ши см. в третьем разделе.

### 3. Постигжение отсутствия рождения

Под постижением отсутствия рождения подразумевается то, что пылинка является второстепенной [вспомогательной] причиной<sup>6</sup> для сознания, а сознание - первичной [главной] причиной для пылинки. Лишь когда соединяются главная и второстепенная причины, тогда возникают иллюзорные внешние виды (образы). А поскольку они рождаются через причинность, постольку не могут обладать собственной природой.

Почему?

Потому что пылинка не является причиной самой себя [самопричинной], она обязательно зависит от сознания. Таким же образом сознание не исходит из самого себя, оно также зависит от вспомогательной причины. А поскольку они взаимозависимы, постольку их существование не зависит от постоянной причины [не опирается на постоянную причину]. Отсутствие постоянной причины называется отсутствием рождения. Мы не говорим, что рождение через причинность в прошлом - есть отсутствие рождения. [Рождение через прошлые причинности - есть отсутствие рождения]. В шастре говорится: «Основная причина сама по себе не является причиной рождения, а нуждается в дополнительной причине».

Дополнительная причина сама по себе не является причиной рождения, а нуждается в главной причине.

Мы говорим о рождении лишь в том случае, если оно обусловлено причинностью. Тогда мы поймем, что рожденное не имеет собственной природы. В этом случае мы можем утверждать, что рождение [на самом деле] не есть рождение как таковое. Вместе с тем рождение и нерождение взаимно устанавливаются и взаимно разрушаются. Когда разрушаются, тогда нет рождения, а когда устанавливаются, то есть рождение, обусловленное причинностью. А так как одновременно разрушаются и устанавливаются, то во время рождения отсутствует рождение. Тот, кто поймет это, тот постигнет отсутствие рождения.

---

<sup>6</sup> Вспомогательная или же второстепенная причина обозначается в тексте термином *лоши*.

#### *4. Созерцание отсутствия внешнего вида*

Внешний вид маленькой, круглой пылинки является ложной конструкцией, порожденной нашим сознанием, и не может быть назван истинным. Ныне нельзя ухватиться за него. В таком случае мы знаем, что внешний вид пылинки фальшив. [на самом деле] его нет. Это продукт сознания, не обладающий собственной природой и называющийся отсутствием внешнего вида. В сутре говорится: «Изначальная природа всех дхарм пуста и не имеет совершенно никакого внешнего вида». Но хотя невозможно ухватиться за внешний вид, тем не менее суждения о смысле отсутствия на этом не исчерпываются. Исходя из того, что внешний вид не обладает природой сущности, устанавливается дхарма. Исходя из того, что дхарма является опорой для отсутствующего внешнего вида, а также из того, что не - вид дхармы не теряется (не исчезает), внешний вид одновременно является не - внешним видом, а не - внешний вид - внешним. Внешний и не - внешний виды в действительности не имеют различия. Эта идея отсутствия внешнего вида подобна веревке, которую приняли за змею. Мы видим, что это вовсе не змея, но понимаем, что веревка послужила основанием того, что отсутствующую змею мы приняли за змею. Дхарма послужила основой отсутствующего внешнего мира, и только, благодаря дхарме, образуется внешний вид отсутствующего вида [не-внешнего вида].

#### *5. Понимание установления и разрушения*

Пылинка возникла благодаря причинности. Это называется становлением. Но в то же время пылинка не образована сущностью (пылинка не обладает сущностью) - это есть разрушение. Ныне, когда мы обладаем знанием того факта, что причина на самом деле не является причиной, то можем говорить об установлении через причинность. Обладая пониманием того, что разрушение на самом деле не есть разрушение, можем говорить о разрушении посредством причинности. Так как разрушение не препятствует первоначальному становлению дхармы, поэтому во время разрушения происходит одновременное становление. А поскольку становление - это есть становление того, чего нет, поскольку во время становления одновременно происходит

разрушение, [становление - это в действительности разрушение, а разрушение на самом деле есть становление]. Оба образованы одновременно, ни о том и ни о другом нельзя сказать как о более раннем или более позднем. Если допустить становление без разрушения, тогда это будет означать наличие собственной природы. Если допустить разрушение без становления, тогда это будет означать разрушение, отсутствие вообще чего - либо. Становление и разрушение - это одно и то же, внешний вид образуется из проявления.

## Глава 6

### Различение проявления

#### 2. Открытие двух истин

Когда перед нами предстает внешний вид иллюзорной маленькой, круглой пылинки, [мы ее воспринимаем как якобы существующую], тогда это я называю мирской (условной) истиной. Понимание того, что внешний вид пылинки иллюзорен, а сама она не обладает [собственной сущностью], - есть абсолютная истина.

Мирская (условная) истина может быть названа мирской истиной лишь в том случае, если «существование», утверждаемое мирской (условной) истиной, будет отличаться от пустоты. Точно таким же образом абсолютная истина может быть названа абсолютной истиной лишь в том случае, если пустота, следуя причинности, обуславливающей проявления (проявления благодаря причинности), не будет отличаться от «существования» («наличия»). Пустота, опираясь на проявление «существования» («наличия») и одновременно на мирскую (условную) истину, образует абсолютную истину.

«Существование», совместно с пустотой и абсолютной истиной образует условную (мирскую) истину. А поскольку нет ни абсолютного, ни условного [одного без другого], постольку может быть и абсолютной, и условной [истинами]. Два и не два не пренебрегают [друг другу]. Смысл (содержание) понятий «один» и «два» пересекаются.

## Благоговейное установление учения о практике

5. Понимание мудрости<sup>8</sup>

Пылинка возникла из причин и установилась [потому] как ложная или же условная [конструкция], хотя и предстающая как-будто существующая на самом деле. Сознание, проявляющее это существование, является знанием<sup>9</sup>. Эта условность и иллюзорность наличия [иллюзорность существования] в конечном итоге представляют собой пустоту, отсутствие чего бы то ни было. Это созерцающее пустоту сознание является мудростью<sup>10</sup>.

Если же мы сконцентрируем свое внимание только на пустоте, упустив из виду значение «существования», в таком случае мы не будем иметь мудрость. Точно таким же образом, если мы сконцентрируем свое внимание исключительно на существовании («наличии»), упустив из виду значение [смысл] пустоты, то не будем иметь знания.

Ныне пустота не отличается от «существования» [наличия]. «Существование» [наличие] должно быть в полной мере пустотой. Лишь в этом случае мы будем иметь мудрость просветления.

## 7. Распознавание иллюзии

Когда возникает внешний вид-пылинки, то омраченное сознание полагает, что оно существует на самом деле, хотя в действительности оно видит пустоту. Это подобно тому, когда мы наблюдаем за фокусом, который демонстрирует перед нами иллюзионист. Или же это похоже на то, что мы видим сон. На самом деле ничего того, что [мы видим] во сне или же наблюдаем за фокусом, - нет. Мы понимаем, что пустота, отсутствие имени не может достигнуть [реального существования], не может достигнуть [реального существования] внешний вид. Ничто не может

<sup>8</sup> Имеется в виду мудрость, которая обеспечивает просветление. Она не имеет ничего общего с обыденным пониманием мудрости. Значение употребляемого термина «мудрость» подчинено сотериологической концепции.

<sup>9</sup> Под знанием в данном случае понимается первый иероглиф чжи, его значение здесь идентично самврити - сатье.

<sup>10</sup> В этом случае употребляется иероглиф хуй.

достигнуть [реального существования], поэтому, ощущая пылинку, осознаем, что все это пустота, - отсутствие чего-либо.

## ХУЙ НЭН

### ЛЮ ЦЗУ ТАНЬ ЦЗИН

(СУТРА ПОМОСТА ШЕСТОГО ПАТРИАРХА)

Тело - это древо просветления  
Сознание похоже на подставку светлого зеркала  
Постоянно трудимся, протирая [его],  
не позволяя тому, чтобы на [нем] образовалась пыль<sup>11</sup>.

\* \* \*

Просветление изначально не имеет древа,  
Светлое зеркало также не имеет подставки,  
Природа Будды постоянно чиста,  
Откуда взяться пыли<sup>12</sup>?

[В других записях сутры «Лю цзу тань цзин» эта же гатха излагается следующим образом]:

Просветление изначально не имеет древа,  
Светлое зеркало также не имеет подставки,  
На самом деле нет ни одной вещи,  
Откуда взяться пыли?

---

<sup>11</sup> Эта гатха принадлежит Шэнь Сю, возглавившему северное ответвление школы чань. Согласно тексту «Лю цзу тань цзин», эту гатху Шэнь Сю написал по заданию пятого патриарха Хун Жэня. Тому, в чьих стихах будет обнаружено просветление, Хун Жэнь должен был передать патриаршью рясу и Дхарму.

<sup>12</sup> Эти стихи принадлежат самому Хуй Нэну. В гатхах Шэнь Сю и Хуй Нэна отражены два взгляда - на природу истинно сущего. С одной стороны - это взгляд просветленного сознания (гатха Хуй Нэна), с другой - еще не получившего просветления, но движущегося к просветлению. С точки зрения теории двух истин гатхи Шэнь Сю и Хуй Нэна не должны противопоставляться как истинная или ложная. Речь идет о степени просветленности.

Светлое зеркало - это аллегорический образ истинно сущего или же истинной природы, вынужденной в эмпирическом мире опираться на индивидуальное сознание (условная истина), хотя и в действительности не опирается ни на что (абсолютная истина).

[Далее]:

Само сознание является деревом просветления,  
Тело - это подставка светлого зеркала,  
Светлое зеркало изначально является чистым,  
Откуда взяться пыли?

\* \* \*

*Что такое праджня?*

Это [интуитивная] мудрость. Когда поток сознания в каждый свой момент не содержит неведения и постоянно проявляется мудрость, тогда говорим о практиковании праджни. Когда возникает в потоке мысль, отражающая неведение, тогда праджня прекращается, а когда появится мудрость, тогда рождается праджня. Когда говорят о практиковании праджни, имеют в виду, что ее природа не имеет внешних форм.

*Что такое парамита?*

Это санскритское слово. Оно означает достижение другого берега. Постигание смысла парамиты приносит освобождение от сансары. Привязанность к внешним формам порождает сансару, подобно тому, как волны вздымаются на воде. Это и есть тот берег. Свобода от внешних форм приносит свободу от сансары, подобно тому, что волны сливаются в одно. Это называется - достигнуть другого берега.

\* \* \*

Из одной праджни рождается восемьдесят четыре тысячи мудростей.

Почему?

Потому что в мирской сущности содержится 84 тысячи страстей, а если освободиться от этих страстей, праджня все равно будет постоянно присутствовать, не теряя своей природы. Постигший эту дхарму (получивший просветление), не имеет мыслей, не имеет воспоминаний, не имеет привязанностей. Не возникают неведения и заблуждения. Это указывает на его природу истинной таковости. Используя праджню, он созерцает [истинную природу], однако, находясь среди вещей [в сансаре],

не привязывает свое Я к этим вещам и не отбрасывает их. Это называется: видеть [свою] природу и стать на путь Будды.

## СЮАНЬ ЦЗАН

### ЧЭН ВЭЙ ШИ ЛУНЬ

(ТРАКТАТ ОБ УСТАНОВЛЕНИИ ТОЛЬКО СОЗНАНИЯ)

Истинное - это есть истинное существование, проявление которого не является ложным. Таковость - это есть постоянство [признаков] того, что есть на самом деле, отражающее отсутствие проекций и изменчивости. Это означает то, что истинное существование при всех обстоятельствах обладает той природой, какую оно имеет на самом деле (природа истинной реальности постоянно такова), поэтому называется таковостью... Истинная таковость проявляется в пустоте и в не - Я, не обладает ни существованием, ни не - существованием... О ней говорится как о существовании, чтобы опровергнуть утверждение о ее несуществовании. ее называют пустотой, чтобы опровергнуть наши привязанности к иллюзорному существованию. Она не является ложной и иллюзорной, поэтому называется истинной. А поскольку остается такой, какая она есть на самом деле, постольку называется истинной таковостью... Ее невозможно выразить словами, постигнуть мыслью, она не составляет со всеми дхармами «одно» и не отличается от них, является истинным принципом дхарм, поэтому называется природой дхарм.



## ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА, ТОЖДЕСТВА И ГАРМОНИИ

Проблема истинного в китайском буддизме логически переросла в проблему единства, тождества и гармонии сущего. Истинно - это едино, тождественно и гармонично. Нет преград, нет препятствий, нет противоречий.

Гносеологическое единство преломлялось через онтологическое; онтологическая картина мира строилась в контексте гносеологического взаимодействия условного и абсолютного. Единство абсолютной и условной истин развертывалось как единство реального и иллюзорного бытия. Гносеологический аспект не отделялся от онтологического. Это сделало возможным предположение о том, что постижение Истины - это и есть постижение истинно сущей природы бытия, что, в свою очередь, рассматривалось, как достижение спасения.

Тождество истинного и иллюзорного, абсолютного и условного, сансары и нирваны обусловило представления об отсутствии бинарных оппозиций, в том числе оппозиций субъекта и объекта, отрицание каких бы то ни было противоположностей, двойственностей.

Свое завершение идея единства, тождества и гармонии получила в хуаяньской философии. Ее вершиной является концепция десяти врат. Об этих вратах можно сказать, как о попытке рационального описания истинного бытия в том виде, в каком оно предстает просветленному сознанию в момент его погружения в нирвану. Десять сокровенных врат своими истоками восходят к каноническому тексту школы хуаянь - сутре «Хуаянь цзин». Впервые сформулировал их как теоретическую концепцию школы второй патриарх школы Чжи Янь. Суть их такова:

### *Врата 1. Одновременная завершенность и взаимное соответствие*

Утверждается, что ли и ши существуют одновременно. Неверно, что в мире что-то возникло раньше, а что-то позднее. Здесь нет той причинной обусловленности, когда одна вещь порождает другую и является первичной по отношению к ней во времени. Также неверно, что истинная реальность первична по отношению к феноменальному бытию. Они тождественны друг

другу. Ни о чем нельзя сказать, что оно возникло раньше или позже кого-либо, чего-либо.

### Врата 2. *Пределы сети Индры*

Сеть Индры состоит из жемчужин. В одной жемчужине отражаются вся сеть в целом и все остальные жемчужины, как и во всех жемчужинах отражается одновременно эта жемчужина, также и каждая жемчужина, отражая в себе всю сеть, отражается в другой жемчужине, отражающей одновременно все остальные жемчужины, отраженные, в свою очередь, в других и т.д. И так без конца.

Подобно сети Индры, крошечная пылинка включает в себя все остальные пылинки, содержась в каждой из них. Большое включает в себя малое, малое - большое. Нет конца и предела взаимному проникновению и включению.

### Врата 3. *Тайна обоюдного установления скрытого и явного*

Скрытое и явное составляют друг с другом единое целое. Явное с необходимостью предполагает скрытое, скрытое - явное. Если одно из них находится внутри, то другое обязательно будет проявляться снаружи. И, наоборот, если другое находится внутри, то первое - снаружи. Но при этом они всегда будут составлять единство.

Когда просветленный ум созерцает истинную природу вещей, перед ним отступает внешняя, иллюзорная оболочка этой вещи, а на передний план выступает ее внутреннее содержание, то, что действительно характеризует вещь как таковую. Но это вовсе не означает того, что иллюзорная оболочка созерцаемой вещи исчезает совсем. Когда просветленный ум наблюдает за вещью, обращая внимание на ее внешние иллюзорные свойства, тогда истинная природа этой вещи отступает на задний план, продолжая присутствовать в вещи. То, что явно предстает невооруженному взгляду, скрывает в себе то, что постигается в процессе медитации - самадхи. Скрытое и явное не находятся в отношениях первичного и вторичного, оба они равнозначны.

### Врата 4. *Взаимное установление и вмещение тонкого и крошечного*

Тонкое и крошечное находятся вне пределов восприятий человека так же, как и воспринимаемые человеком предметы ус-

танавливаются и существуют, взаимопроникая и взаимообуславливаясь друг с другом, а также со всеми предметами и явлениями внешнего мира.

Мельчайшая пылинка способна включить в себя огромный мир, а также все остальные мельчайшие пылинки, составляющие этот огромный мир. При этом мельчайшая пылинка, включая в себя огромный мир, продолжает оставаться маленькой пылинкой.

#### *Врата 5. Различное установление дхарм, делящихся на десять времен*

Время делится на прошлое, настоящее и будущее. Каждое из этих трех времен, в свою очередь, также делится на три времени: прошлое, настоящее и будущее. Таким образом, каждое из трех времен имеет еще три времени. В конечном итоге мы имеем девять времен, которые составляют десять. Все десять времен совместно составляют одно мгновение. Каждое из времен, включающих в себя прошлое, настоящее, будущее, существует во взаимной связи и взаимной обусловленности с другими, составляя с ними единое целое, но при этом мыслится отдельно от других, сохраняя и не теряя свой собственный вид.

#### *Врата 6. Обладание всеми в полной мере добродетелями чистого и загрязненного*

Татхагата-гарбха изначально содержит в себе природу чистого и загрязненного. Загрязненный аспект лежит в основе проявления всех вещей внешнего мира и понимается как природа Будды, содержащаяся во всем сущем. Чистый аспект Татхагата-гарбхи лежит в основе просветленности и трактуется как чистая природа нирваны. Оба аспекта мыслятся в неразрывном единстве. Между чистотой и загрязненностью нет преград, поэтому все, кто хранит чистоту и загрязненность, обладают в полной мере добродетелью. Иначе говоря, каждый обладает природой Будды, и каждый может достичь спасения, независимо от того, насколько омрачено его сознание.

#### *Врата 7. Нетолждественность одного и многого, взаимно вмещающихся друг в друга*

Суть этих врат выражена в формуле: одно содержит все, все содержит одно. Так как одно проникает во многое, многое - в одно, поэтому называется взаимным вмещением. При этом

сущность и внешний вид одного и многого не находятся в отношениях первичности и вторичности друг с другом, как по времени, так и по существу. Оба существуют одновременно, и каждый из них не теряет собственного вида. Одно не теряет вид одного, многое не теряет вида многого, поэтому о них говорится, что они, вмещаясь друг в друга, не являются тождественными.

#### *Врата 8. Существование всех видов дхарм на своем месте*

Здесь раскрывается смысл тождества и различия всех дхарм. Под видами всех дхарм имеются в виду воспринимаемые органами чувств внешние образы эмпирического мира. Смысл этих врат раскрывается в учении о шести видах, где говорится, что каждый предмет одновременно обладает видом целого и части, тождества и различия, установления и разрушения. Целое состоит из частей, части составляют целое. Без частей нет целого, без целого нет частей, но при этом целое остается быть целым, хотя оно и состоит из частей, а части, в свою очередь, продолжают оставаться частями, несмотря на то, что все они в совокупности рассматриваются как целое. Каждый сохраняет свою позицию, каждый остается на своем месте. То же самое касается и тождества, и различия, и установления, и разрушения.

#### *Врата 9. Установление добродетели в зависимости от сознания*

Существует только сознание - сипь. Вне сознания нет ничего. Нет ни трех миров: мира чувств, мира форм, мира неформ. Нет пустоты, нет рождения и смертей (сансары). Это сознание называется единым сознанием, которое тождественно истинной сущности, лежащей в основе всеобщей взаимозависимости, взаимосвязи и не - преграды.

#### *Врата 10. Объяснение смысла учения посредством проявляющихся ши*

Через постижение изначально непротиворечивой природы ши, не -преграды между ши и ши постигается истинная природа сущего. Не -преграда между ши и ши - это отражение целостного и неделимого ли, содержащегося целиком и полностью в ши. Это есть истинное бытие.

Таковы десять сокровенных врат представленных вторым патриархом хуаянь Чжи И. Однако впервые основные принципы

единства, тождества и гармонии школы хуаянь были сформулированы ее первым патриархом Ду Шунем в сочинении «Хуаянь фацзе гуань» (Созерцание мира дхарм в хуаянь).

Это сочинение безусловно можно назвать программным для школы хуаянь. Сочинения последующих патриархов хуаянь в том числе и «10 сокровенных врат» Чжи Яня представляют собой дальнейшую разработку или же комментарии теоретических положений, изложенных в «Хуаянь фацзе гуань».

Сочинение написано под влиянием известной праджняпарамитской «Хридайя - сутры». Ду Шунь вводит в него традиционные китайские понятия «ли» и «пи».

Ли отражает признаки абсолютной, истинной реальности. пи - признаки феноменального мира. В философии хуаянь оба понятия рассматриваются в неразрывном единстве. Сочинение Ду Шуня представлено в комментариях четвертого патриарха школы Чэн Гуаня и пятого патриарха Цзун Ми. В текстах Чэн Гуаня и Цзун Ми есть незначительные расхождения.

Принципы единства, тождества и гармонии, изложенные Ду Шунем, нашли свое логическое продолжение в хуаяньской концепции о единстве и непротиворечивости буддийских учений как хинаянских, так и махаянских. Такой подход демонстрирует Фа Цзан в своем «Трактате о золотом льве».

Фа Цзан (643-712) - один из крупнейших мыслителей китайского буддизма эпохи Тан (VII - IX вв. н.э.). В ранней молодости он был учеником монаха и путешественника Сюань Цзана (около 600 - 664). Однако, разойдясь с ним во взглядах, примкнул к школе, изучающей сутру «Хуаянь цзин», и впоследствии стал ее третьим патриархом. Как считают многие ученые, именно Фа Цзан был фактическим основателем школы. Это он перенес название канонического текста «хуаянь» на свою школу. С тех пор школа стала называться школой хуаянь.

Фа Цзан систематизировал взгляды своих предшественников, дал детальную разработку классических положений хуаяньской философии. Благодаря деятельности Фа Цзана школа получила широкую известность в Китае. Она пользовалась большим покровительством императоров, и особенно императрицы У Хоу (годы правления 684-710).

Представленный здесь «Трактат о золотом льве» можно назвать введением в хуаяньскую философию. Работа примечательна также тем, что она написана в результате объяснения Фа Цза-

ном императрице У Хоу сути хуаяньского учения. Поэтому в сочинении содержатся попытки популяризации философского языка, попытки сделать его доступным каждому. Для этого использовалась статуя золотого льва, на примере которой Фа Цзан довольно просто изложил сложные «истины».

Сочинение разделено на десять частей. Цифра десять у Фа Цзана не случайна. Такое деление текста можно проследить и в других его сочинениях.

На первый взгляд главы «Трактата о золотом льве» не имеют никакой связи между собой. Действительно, в них излагаются отдельные теории буддийского учения: о причинности (1 глава), о пустоте (2 глава), о парикалпите, паратантре, паринишпанте (3 глава) и т.д. Казалось бы, объединяет их лишь статуя золотого льва, на примере которой ведется объяснение буддийских истин. Но связь между главами существует. Она исходит из хуаяньской концепции развития буддизма, согласно которой буддизм, несмотря на наличие в нем множества школ и направлений, представляет собой единую мировоззренческую систему. Наличие в нем, казалось бы, различных теорий объясняется тем, что Будда сразу же после своего просветления начал проповедовать истины в том виде, в каком он увидел их во время своего озарения. Это было как раз то учение, которое позже вошло в состав сутры «Хуаянь цзин». Однако никто из современников не смог понять его. Слишком сложным и глубоким было его учение. Тогда Будда был вынужден строить свои проповеди более упрощенно. Эти проповеди Будда разделил на несколько стадий. Первая - это учение хинаяны. Вторая - начальное учение махаяны, третья - конечное учение махаяны, четвертая - учение махаяны о мгновенном, пятая - высшая стадия - это «круглое» (совершенное) учение, которое и есть хуаяньское учение.

Таким же образом построены и главы «Трактата о золотом льве». Начальная глава предназначена для усвоения простых, с точки зрения Фа Цзана, истин. Это учение хинаяны о причинности. Теория причинности является фундаментальным положением раннего буддизма (впоследствии и махаяны). Она лежит в основе всего буддийского учения и служит ключом к пониманию многих положений буддизма. Поэтому Фа Цзан начинает разъяснение своего учения именно с этой теории. Затем следует глава, знакомящая читателя с азами махаяны. Это учение о пустоте. Третья глава соответствует конечному учению махаяны. Здесь

объясняется, что пустота не мешает иллюзорному существованию вещей. Следующие четвертая и пятая главы объясняют учение махаяны о мнoвeннoм.

Шестая глава рисует картину хуаяньской концепции развития буддизма, а за ней следует изложение хуаяньской доктрины, т.е. доктрины «круглого», совершенного учения (гл. 7, 8, 9, 10).

Таковы вкратце структура и содержание трактата. Трактат не претендует на исчерпывающее объяснение хуаяньской доктрины, является лишь введением в хуаяньскую философию. Его прямое назначение - популярное изложение азов учения хуаянь, иллюстрация целостной картины этого учения.

## ДУ ШУНЬ

### ХУАЯНЬ ФАЦЗЕ ГУАНЬ

#### (СОЗЕРЦАНИЕ МИРА ДХАРМ В ХУАЯНЬ<sup>1</sup>)

##### ЦЗЮАНЬ I

[ГЛАВА] 1. Созерцание истинной пустоты.

[ГЛАВА] 2. Созерцание не-преграды между *ли* и *ши*.

[ГЛАВА] 3. Созерцание полного и повсеместного охватывания и вмещения.

В первой [главе] «Созерцание истинной пустоты» содержится четыре раздела, [содержащие] десять врат<sup>2</sup>.

[Раздел] 1. Созерцание способности формы возвращаться в пустоту.

[Раздел] 2. Созерцание понимания того, что пустота - это форма.

[Раздел] 3. Созерцание не-преграды между пустотой и формой.

[Раздел] 4. Созерцание непрекращающегося разрушения и исчерпывания.

<sup>1</sup> Перевод данного сочинения осуществлен с текста, представленного в комментариях Чэн Гуаня. См.: Чжунго фанзюо сыяси цзюляо сянь бянь. Т.2. Ч.2.

<sup>2</sup> Врата-кит. мэнь.

*Первый [раздел] содержит четыре врата.*

*[Врата] 1. Форма не является пустотой, потому что она является пустотой<sup>1</sup>.*

Почему?

Так как форма не является абсолютной<sup>2</sup> пустотой, поэтому она не пустота, а так как форма поднимается до сущности<sup>3</sup>, которая представляет собой истинную пустоту, поэтому мы говорим, что форма - это пустота.

Действительно, вследствие того, что [форма] является истинной пустотой, [она] не может быть абсолютной пустотой. Поэтому и говорим, что так как [форма] является пустотой, [она] не является пустотой.

*[Врата] 2. Форма не является пустотой, потому, что она является пустотой.*

Почему?

Внешний вид синего и желтого не составляют реальную суть<sup>4</sup> истинной пустоты. Поэтому говорим, что не является пустотой. Вместе с тем, синее и желтое не имеют своей сущности<sup>5</sup>, не могут не быть пустотой<sup>6</sup>. Поэтому говорим, что является пустотой. Действительно, так как синее и желтое являются [реально сущим] синим и желтым, то мы говорим, что [форма] есть пустота.

*[Врата] 3. Форма не является пустотой, потому что она является пустотой.*

Почему?

В пустоте не содержатся формы, поэтому говорим - пустота. Понимаем, что так как форма не обладает сущностью, то она

---

<sup>1</sup> Форма не является пустотой в смысле абсолютного отсутствия, или же вакуума, но она является пустотой в смысле иллюзорности. Согласно буддийской концепции, воспринимаемые нами формы, т.е. предметы и явления внешнего мира не существуют на самом деле в том виде, в каком они предстают перед нами. В этом смысле они пусты. Однако нельзя сказать, что за воспринимаемой нами иллюзорностью нет абсолютного ничего.

<sup>2</sup> Пустотой в смысле абсолютного отсутствия.

<sup>3</sup> В телеге «сущность» обозначается термином Ти, имеющем также значения «тело, плоть, субстанция, вещество, суть, природа, натура».

<sup>4</sup> Имеется в виду истинный признак, истинная или же реальная суть.

<sup>5</sup> Цвета не обладают собственной сущностью, обеспечивающей им самостоятельное существование.

<sup>6</sup> Пусты в том смысле, что воспринимаемые нашими органами чувств качества не являются на самом деле теми качествами, которые реально существуют.



является пустотой, что может быть формой, не имеет сущности. Поэтому оно не может быть формой, но может быть формой. Поэтому [говорим, что] так как форма есть пустота, то форма не является пустотой. (Форма не является пустотой, потому что она является пустотой).

Три вышесказанных довода постигаются на уровне вербального постижением учения о дхармах.

[Врата] 4. Форма является пустотой.

Почему?

Все окружающее это дхармы форм, [они] не должны отличаться от истинной пустоты. А поскольку дхармы не имеют собственной природы, настолько дхармы являются пустотой. А если форма и пустота таковы, то и все дхармы также таковы. Это может быть постигнуто в мыслях<sup>11</sup>.

[Раздел] 2

Созерцание внимания того, что пустота это есть форма. В этом [разделе] также содержится 4 врат.

[Врата] 1. Пустота не является формой, потому что пустота - это форма.

Почему?

Абсолютная пустота не является формой, поэтому говорим, что [она] не является формой; истинная пустота не должна отличаться от формы. Поэтому говорим, что [она] является формой. Из-за того, что истинная пустота является формой, абсолютная пустота не может быть формой.

[Врата] 2. Пустота не является формой, потому что пустота - это форма.

Почему?

Так как реальной сутью пустоты не является синее и желтое, поэтому говорим, что пустота не является формой. Вместе с

<sup>10</sup> В гекете дословно «на уровне чувственного восприятия». Однако такой перевод был бы неточным.

<sup>11</sup> Все окружающее - это мирское, эмпирическое или же сансарическое.

<sup>12</sup> Хотя мысль также является вербальной конструкцией, но, очевидно, здесь имеется более высокий уровень вербальности.

тем, неверно, что истинная пустота синего и желтого должна не отличаться от синего и желтого, поэтому говорим, что пустота — это форма. Из-за из того, что не отличается от синего и желтого, не является синим и желтым, мы говорим, что пустота является формой и не является формой.

*[Врата] 3. Пустота не является формой, потому что пустота — это форма.*

Почему?

Пустота — это то, на чем основываются (на что опираются), но не то, что [само] может опираться<sup>12</sup>, поэтому она является формой. Но так как она может стать тем, на чем основываются (опорой) только совместно с тем, что может опираться, поэтому она является формой.

Действительно, в связи с тем, что не является формой потому что является тем, на чем основываются; [в то же время] является формой потому что является тем, на чем основываются — мы говорим, что так как [пустота] не является формой, то [она] является формой.

Вышеназванные трое врат также могут быть восприняты посредством учения о дхармах.

*[Врата] 4. Пустота является формой.*

Почему?

Все окружающее — это есть истинная пустота, [она] не должна отличаться от форм. А так как дхармы не обладают собственным дх, не уничтожаются и не исчезают, то пустота это есть форма. Если пустота и формы таковы, то все дхармы таковы. Это мыслимо.

*[Раздел] 3*

Тот, кто созерцает отсутствие преград между формой и пустотой утверждает, что форма и сущность не отличаются от пустоты. Поскольку все сущее — это есть пустота исчерпывающихся форм, постольку форма не исчерпывается, а пустота проявляется. Пустота и сущность не отличаются от формы. Поскольку все сущее — это есть формы исчерпывающейся пустоты, постольку пустота — это есть форма, [при этом] пустота не таятся. Поэтому, когда будхисаттва созерцает форму, она не может не видеть пусто-

<sup>12</sup> Пустота не может быть зависимой.

ту, а когда созерцает пустоту, не может не видеть формы. Нет границ, нет преград. Все в одной форме. Это можно представить в мыслях.

#### [Раздел] 4

Тот, кто созерцает непрекращающееся разрушение и исчезновение утверждает, что это есть созерцание истинной пустоты. Нельзя сказать, что [она] есть форма, [или же] [она] не есть форма. Также нельзя сказать, что [она] есть пустота, [или же] [она] не есть пустота.

Обо всех дхармах также нельзя сказать [то же самое]<sup>13</sup>. Нельзя, также нельзя<sup>14</sup>. Это изречение также не воспринимается<sup>15</sup>. [Оно] обрывается непрерывно, неверно, что слова могут достичь цели, неверно, что объяснения могут добиться [желаемого результата], это называется пределом действий<sup>16</sup>.

Почему? Поскольку мышление рожденного<sup>17</sup> сознания не соответствует сущности дхарм, а истинная мысль утрачивается.

В восьми вратах двух первых разделов дается пояснение проявления чувственного [восприятия].

Врата третьего раздела отражают [состояния] постигающего<sup>18</sup> [истину Будды] на конечном этапе.

Врата четвертого раздела отражают сущность истинного постижения.

---

<sup>13</sup> Цзун Ми трактует эту фразу как: «Все дхармы таковы» (см.: Да изан цзин, Киото, 1907, т.332).

<sup>14</sup> Цзун Ми считает, что эта фраза означает: «ни о чем нельзя судить ни утвердительно, ни отрицательно» (см.: там же).

<sup>15</sup> Цзун Ми считает, что здесь имеется в виду, «не поддается мысли».

<sup>16</sup> Здесь излагаются известные положения теории двух истин о невербальности истины.

<sup>17</sup> Обыденного, сансарического сознания.

<sup>18</sup> Кит. син практикующего буддийские методы постижения истин, вставшего на путь Будды.

Созерцание непретрады ли и ши<sup>19</sup>

Гармония существования и исчезновения, противодействия и согласия ли и ши имеет в целом 10 врат.

*Врата 1. Ли содержится в ши.*

Утверждают, что природа ли, которая может содержаться [ли], не делится на части. Ши, которые содержат [ли], делятся на части и различаются. В одном ши ли содержится целиком и полностью. Неверно, что содержится по частям.

Почему?

Поскольку то истинное ли не может делиться, постольку каждая пылинка полностью вмещает в себя беспредельное истинное ли, при этом не может не оставаться полной и завершенной.

*Врата 2. Ши содержится в ли.*

Утверждают, что ши, которые могут содержаться в [ли], делятся на части. Ли, которое содержит, должно быть неделимо. А то делящееся ши содержится в неделимом ли.

Ли [и ши] тождественны полностью, а не по частям.

Почему?

Поскольку ши не имеют сущности [телесной], по подобны ли, постольку пылинка не разрушаясь, охватывает (содержит в себе) весь мир дхарм. Все дхармы подобны этой пылинке. [Это] постижимо.

Это врата полного охватывания.

<sup>19</sup> Ши - дословно переводится как дело, событие, случай, обстоятельство. Однако семантическое поле этого термина менее всего соответствовало его философской практике. Ши олицетворяло собой все то, что не относилось к истинной реальности, обозначаемой термином «ли». Другими словами, оно обозначало иллюзорный, изменчивый, многообразный мир.

Ли на русский язык переводится как высший принцип, правильность, истина, установленный порядок, принцип, разум, сущность. В буддийском контексте «ли» рассматривается как олицетворение истинной реальности, в отличие от ложной, обозначаемой термином «ши».

[Они] за пределами чувственного [восприятия] трудно увидеть. Нельзя это постичь на уровне обыденного (мирского) понимания.

Это подобно тому, что большое море полностью находится в одной волне, но море от этого не становится маленьким. Это подобно тому, как маленькая волна охватывает большое море, при этом волна не становится большой. В то же время [море] полностью содержится во всех волнах, при этом оно не отличается [от волн]<sup>20</sup>. Одновременно с этим, каждая [из волн] охватывает большое море, но эти волны не составляют одно.

Далее, наличие большого моря целиком в одной волне не препятствует его наличию во всех волнах; когда одна волна полностью охватывает большое море, каждая из остальных волн также охватывает [море], они взаимно не препятствуют друг другу. Это постижимо.

Вопрос: Если ли целиком и полностью<sup>21</sup> содержится в одной пылинке, то почему оно не мало? А так как оно не мало, подобно пылинке, то почему утверждаем, что ли целиком и полностью содержится в одной пылинке?

Далее.

Если одна пылинка полностью охватывает природу ли, то почему она не велика? Если она не велика подобно ли, то почему полностью охватывает природу ли? Это составляет противоречие, ведь исчерпывается смысл, разрушается вид.

Ответ: Если рассмотреть ли и ши по отношению друг к другу, то увидим, что оба они не составляют одно и не отличаются друг от друга. Поэтому, вмещая в себе [друг друга] целиком, не нарушают изначального положения.

А теперь рассмотрим ли по отношению к ши. Здесь имеются четыре довода:

1) истинное ли и ши не отличаются друг от друга. Поэтому истинное ли целиком и полностью находится в одном ши;

2) истинное ли и ши не составляют одно, поэтому природа ли постоянна и беспрельна;

<sup>20</sup> Море, содержась в одной волне, одновременно содержится в других волнах. При этом море, содержась в каждой из волн, не мыслится как другое, т.е. в каждой волне одно и то же «другое» море. Оно одно. Оно тождественно самому себе.

<sup>21</sup> В тексте дословно - ли всей своей сущностью.

3) поскольку [ли и ши] не составляют одно и не отличаются друг от друга, постольку природа беспредельного ли полностью содержится в одной пылинке;

4) поскольку [ли и ши] не различаются и не составляют одно, постольку одна пылинка и природа ли не имеют различий.

Затем рассмотрим ши по отношению к ли. Это также имеет 4 довода:

1) так как дхармы ши и ли не отличают друг от друга, то одна пылинка полностью содержит природу ли;

2) так как дхармы ши и ли не есть одно и то же, то [природа ли] не разрушает пылинку;

3) так как [ли и ши] не составляют одно и не различаются, то одна маленькая пылинка охватывает собой беспредельное истинное ли;

4) так как [ли и ши] не различаются и не составляют одно, то (пылинка), охватывая беспредельное ли, вместе с тем не является огромной. Это постижимо.

Вопрос: Когда природа беспредельного ли полностью содержится в одной пылинке, то все остальные ши, оставаясь на своих местах, содержат в себе природу ли или же не содержат ее. Если вне пылинки есть ли, то неверно ведь, что [ли] целиком и полностью содержится в одной пылинке? А если вне пылинки нет ли, то неверно ведь, что ли целиком и полностью содержится во всех ши? Смысл исчерпывается, вид разрушается.

Ответ: Поскольку природа ли гармонична, а многочисленные ши не препятствуют [друг другу], поэтому достигается полное пребывание и внутри, и снаружи. Нет границ, нет препятствий. Отсюда имеем четыре довода.

Сначала четыре довода с позиций ли.

1. Природа ли целиком и полностью содержится во всех ши, а это не препятствует ей в то же самое время полностью содержаться в одной пылинке. Поэтому [она] находится и внутри, и снаружи.

2. (Природа ли) целиком и полностью содержится в одной пылинке. Это не мешает ей в то же время полностью находиться в остальных ши. Поэтому находится и внутри, и снаружи.

3. Так как нет двух природ [ли], каждая из которых содержалась бы и там, и здесь, поэтому говорим, что находится и внутри, и снаружи.

4. Так как нет двух природ [ли], которые не содержались бы нигде, поэтому нет внутри, нет снаружи.

Первые три довода поясняют, что все дхармы не отличаются [друг от друга], а этот последний довод поясняет, что все дхармы не составляют одно. Лучше сказать, что так как не составляют одно и не отличаются [друг от друга], поэтому нет преград между внутренним и внешним.

За тем четыре довода с позиций ши.

1. Когда одно ши вмещает в себя ли, это не препятствует тому, что все другие дхармы ши в это же время полностью вмещают в себя [ли]. Поэтому находится и внутри, и снаружи.

2. Когда каждая из всех дхарм ши вмещает в себя ли, это не мешает тому, что одна пылинка в то же самое время полностью вмещает в себя ли. Поэтому находится и снаружи, и внутри.

3. Так как каждая из дхарм ши одновременно содержит ли, поэтому полностью находится внутри, также полностью находится снаружи. Нет преград, нет препятствий.

4. Так как ни одна из дхарм не разрушается<sup>22</sup>, поэтому обе<sup>23</sup> по отношению друг к другу не являются ни внутренним, ни внешним.

Это постижимо.

### *Врата 3. Становление ши в зависимости от ли.*

Утверждаю, что ши не имеет другой сущности, [оно] должно обрести становление и существование в зависимости от истинного ли, поскольку все возникшее, благодаря причинности, не имеет собственной природы, а не имеющее собственной природы установилось благодаря [взаимодействию] ли и ши. Это подобно тому, как волны устанавливаются и движутся водой, а вода может устанавливаться и двигаться как волны<sup>24</sup>.

Опираясь на Татхагата-гарбху проявляются дхармы. Данное знание также таково<sup>25</sup>. Это постижимо.

---

<sup>22</sup> Каждая из дхарм ши одновременно содержит целиком и полностью ли, но при этом не разрушается.

<sup>23</sup> Имеются в виду - ли и ши.

<sup>24</sup> В тексте дословно - только через отношение к волнам.

<sup>25</sup> Соответствует вышесказанному.

*Врата 4. Ши могут проявить ли.*

Поскольку ши включает в себе ли, то ши иллюзорно, а ли истинно (реально). А так как ши иллюзорно, то ли, которое находится во всем ши, выделяется и проявляется.

Это подобно тому, как сквозь иллюзорность внешнего вида волн проявляется сущность воды. Данное знание соответствует принципу срединного пути. Это постижимо.

*Врата 5. Посредством ли исчерпывается ши.*

Утверждаю, что ши устанавливается благодаря тому, что содержит в себе ли. Вследствие этого, внешние виды ши все исчерпываются, и лишь истинное ли равномерно проявляется. Это потому, что невозможно наличие ни одного ши вне истинного ли.

Это подобно тому, что, когда вода разрушает волны, волны не могут не исчезнуть. Если так, то вода существует, а разрушающиеся волны исчезают (исчерпывают себя).

*Врата 6. Ши может скрывать ли.*

Истинное ли благодаря причинности устанавливает дхармы ши. В этом случае эти дхармы ши содержат<sup>26</sup> в себе ли, а [это] обуславливает то, что ши проявляется, а ли не проявляется.

Подобно тому, что вода, формируя волны, в движении их проявляет, а в покое скрывает.

В каноне<sup>27</sup> говорится: «Тело дхармы растекается в пяти дао, это есть все сущее. Поэтому, когда все сущее проявляется, тело дхармы не проявляется».

*Врата 7. Истинное ли это есть ши.*

Все [сущее] есть истинное ли. [Истинное ли] не должно быть вне ши. Так как эти дхармы не имеют собственного принципа<sup>28</sup>, поэтому они зависят от ли. А поскольку ли пустотно, не имеет своей телесной формы, постольку ли поднимается до телесной формы (посредством) всех ши. Тем самым оно становится истинным ли.

---

<sup>26</sup> В тексте дан термин *вэй*, имеющий значения «противодействовать», «избегать», «нарушать». Однако Цзун Ми и Чэн Гуань указывают, что здесь должен быть термин *бу*, имеющий значение «содержать».

<sup>27</sup> Имеется в виду сутра «Хуаянь цзин».

<sup>28</sup> Не обладают собственной сущностью.



Подобно тому, что вода - это волны. Без движения [волны] не проявляются. Поэтому вода-это волны. Это постижимо.

*Врата 8. Дхармы ши - это есть ди.*

Обусловленные причинностью дхармы ши не имеют собственной природы<sup>29</sup>. А так как [дхармы ши] не имеют собственной природы,<sup>30</sup> то ди, только поднявшись до сущности всех дхарм, становится истинным [ди]. Все сущее таково, поэтому оно не исчезает<sup>31</sup>. Это подобно тому, что вид движущейся волны, поднимаясь до своей сущности, становится водой<sup>32</sup>. Поэтому [говорим] о внешнем виде, не имеющем различий.

*Врата 9. Истинное ди не есть ши.*

Ди, которое является ши, не есть ши. Потому что истинное отличается от ложного: реальное не является иллюзорным; то, на что опираются не является тем, что может опираться<sup>33</sup>.

Это подобно тому, что вода, которая является волной не есть вода, потому что движение отличается от мокроты.

*Врата 10. Дхармы ши не есть ди.*

Ши, которое содержит в себе ди целиком и полностью, никогда не может быть ди. Потому что природа (сущность) и внешний вид (явление) отличаются друг от друга, а то, что может опираться, не есть то, на что опираются. Поэтому внешний вид ши может быть таким, какой он есть только тогда, когда [ши] поднимается до сущности целого и полного ди.

Это подобно волне, содержащей воду целиком и полностью. Волна никогда не может быть водой, так как смысл движения отличается от смысла мокроты.

---

<sup>29</sup> Общая посылка махаяны, согласно которой все, что возникло благодаря причинности, условно, иллюзорно, не обладает собственной сущностью.

<sup>30</sup> Имеется в виду, что дхармы ши иллюзорны. У них нет собственной сущности. Для всех них - сущность одна - это ди является истинным ди, когда оно - сущность всех дхарм. По сути своей все ши есть ди.

<sup>31</sup> Все сущее таково, т.е. иллюзорно. Но за этой иллюзорностью находится ди, которое обеспечивает им постоянное пребывание. Поэтому они не исчезают как не имеющие собственной сущности, а постоянно воспринимаются как проявление ди. В тексте дословно - «не находятся в исчезновении». В комментариях Цзун Ми- «не возвращаются к исчезновению».

<sup>32</sup> Движущаяся волна по сути своей - это вода.

<sup>33</sup> То, от чего зависят, не есть то, что зависимо.

Смысл этих вышесказанных десяти [врат] обусловлен схожими причинами. Если взглянуть на ши с точки зрения ди, то будем иметь становление и разрушение, присутствие и удаление. Если взглянуть на ди с позиций ши, то будем иметь проявление и сокрытие, тождество и различие. Противодействие и последование (соответствие) остаются на своих местах, отсутствие преград и пределов проявляется одновременно и внезапно. Глубокое постижение обуславливает созерцание понимания проявляющегося.

Это называется созерцанием круглой гармонии не - преграды ди и ши.

## Глава 3

### ЦЗЮАНЬ 3

#### Созерцание полного и повсеместного охватывания и вмещения

Ши подобно ди имеют гармонию. Повсеместно вмещаются<sup>34</sup>, не имеют преград<sup>35</sup>. Взаимно участвуют, но остаются на своих местах. [Эти] суждения имеют 10 врат.

#### *Врата 1. Ди подобно ши.*

Утверждаю, что дхармы ши иллюзорны. Их внешний вид не может не исчерпываться. Природа ди истинна и реальна. Ее сущность не может не проявляться. В таком случае ши не может быть другим ши<sup>36</sup>. Поэтому целостное ди - это ши. Вследствие этого, когда буддхисаттва хотя и смотрит на ши, на самом деле он созерцает ди. Однако это ши не есть ди.

#### *Врата 2. Ши подобно ди.*

Утверждаю, что дхармы ши не отличаются от ди, поэтому ши в соответствии с ди гармонично и повсеместно. Вследствие этого, одна пылинка повсеместно охватывает мир дхарм. Когда мир дхарм целиком охватывает все дхармы, эта крошечная пылинка также, подобно природе ди, полностью содержится во всех

<sup>34</sup> Упорядоченно совмещаются

<sup>35</sup> Не чинят препятствий друг другу.

<sup>36</sup> Ши не отличаются от другого ши.

дхармах. Остальные все дхармы подобны этой маленькой пылинке.

*Врата 3. Ши содержит в себе не - преграду ли и ши.*

Утверждаю, что дхармы не составляют с ли одно. Поэтому, изначально существуя как одно ши, может охватить огромное, подобно тому, как одна маленькая пылинка, вид которой небольшой, может включить и совмещать беспредельный мир дхарм. Так как дхармы земель и стран<sup>37</sup> и др. не покидают мир дхарм, поэтому они проявляются в одной пылинке. Остальные дхармы подобны этой пылинке.

Так как в своей гармонии ши и ли не составляют одно и не различаются, поэтому имеем четыре вывода:

- 1) в одном одно,
- 2) во всём одно,
- 3) в одном всё,
- 4) во всём всё.

*Врата 4. Не - преграда общего и отдельного.*

Утверждаю, что поскольку все дхармы ши и ли не составляют одно и не различаются, поэтому эта дхарма ши, не покидая одну пылинку, полностью содержится во всех пылинках 10 направлений.

Вследствии того, что [ли и ши] не отличаются и не составляют одно, [дхарма ши], содержась в 10 направлениях, не сдвигается со своего места, (находится) и далеко, и близко, и повсеместно, и на своем месте. Нет преград, нет препятствий.

*Врата 5. Отсутствие преград между широким и узким.*

Так как все дхармы ши и ли не составляют одно и не отличаются друг от друга, поэтому, не разрушая пылинку<sup>38</sup>, можно широко вместить десять направлений земель и морей. Так как не различаются и не составляют одно, поэтому, широко вмещающая десять направлений мира дхарм, пылинка не [становится] большой.

Если так, то ши одной пылинки является и широким, и узким, и большим, и малым, нет границ, нет препятствий.

---

<sup>37</sup> В тексте досл. дхармы земель и др. в другом варианте – [дхармы] земель и морей.

<sup>38</sup> Пылинка, не разрушая своей изначальной позиции, широко включает в себя 10 направлений земель и морей.

*Врата 6. Нет препятствий между охватываемым (содержащимся) и охватывающим (содержащим).*

Рассмотрим одну пылинку в контексте всех [пылинок], как как повсеместное охватываемое есть повсеместное (широкое) охватывающее.

{Одно}, содержась во всем, одновременно охватывает каждую из всех дхарм, находящихся на собственных позициях. Так как нет преград, а повсеместное охватываемое-это есть повсеместное (широкое) охватывающее, то одна пылинка находится в каждой из всех разнообразных дхарм. Поэтому, когда эта пылинка сама находится в другом, то это другое находится в ней самой. Может содержать и может проникать. Одновременное охватывание [чего-либо] и охватываемое [чем-либо] не имеет преград.

*Врата 7. Нет преград между вмещением и входением.*

Рассмотрим «всё» в отношении к одному, так как входение в другого - это есть вмещение [в себя] другого.

«Всё» входит в одно, в то же время возвращается на свою собственную позицию. Нет преград одновременному [пробыванию]. Так как вмещение [в себя] другого есть входение в другого, то, когда одна дхарма полностью пребывает во всем, одна постоянно [продолжает] пребывать в одном.

Нет преград одновременному [пробыванию].

*Врата 8. Нет преград между отношениями и связями.*

Одну дхарму рассмотрим в отношении ко всему. Имеется вмещение, имеется входение. Всего имеется 4 довода:

- 1) Одно вмещает все, одно входит во всё;
- 2) Всё вмещает одно, всё входит в одно;
- 3) одно вмещает одну дхарму, одно входит в одну дхарму;
- 4) всё вмещает всё, всё входит во всё.

Нет преград одновременной взаимосвязи.

*Врата 9. Нет преград взаимному существованию.*

«Всё» рассмотрим в отношении к одному. Имеем также входение и вмещение. Также имеем 4 вывода:

1. вмещающая одно, входит в одно;
2. вмещающая всё, входит в одно;
3. вмещающая одно, входит во все;

4. вмещающая всё, входит во всё.

Одновременно находятся и взаимосвязаны. Нет преград, нет препятствий.

*Врата 10. Нет преград повсеместной гармонии.*

«Всё» есть одно [это тождество] повсеместно и одновременно. [Оно] рассмотрено через взаимоотношение [одно и всё] в каждом из 4 доводов предыдущих двух врат.

Нет препятствий повсеместной гармонии. Это мыслимо как и в предыдущих случаях.

## **ФА ЦЗАН**

### **ХУАЯНЬ ЦЗИНЬ ШИЦЗЫ ЧЖАН**

(ТРАКТАТ О ЗОЛОТОМ ЛЬВЕ В ХУАЯНЬ)

[Содержание]

- I. Понимание возникновения через причину.
- II. Выяснение пустоты формы
- III. Обусловленность трех природ.
- IV. Проявление отсутствующего вида.
- V. Об отсутствии рождения.
- VI. О пяти учениях.
- VI. Постигание десяти сокровений.
- VII. Включение шести видов.
- VIII. Достижение просветления.
- IX. Вхождение в нирвану.

I. Понимание возникновения через причину.

Говорю: золото не имеет собственной природы, но, благодаря работе искусного мастера постепенно возникает вид льва - возникновение [обусловлено] лишь этой причиной, поему называю [это] возникновением через причину.

II. Выяснение пустоты формы.

Говорю, что внешний вид льва нереален, есть лишь истинное золото. Лев не существует, а золотое тело не исчезает. Поему

называю [это] пустотой формы<sup>39</sup>. Повторяю, что пустота не имеет своего вида, но понимается через форму. [Она] не препятствует существованию иллюзий, (посему) называю [это] пустотой формы.

### III. Обусловленность трех природ.

Когда возникает ощущение существования льва, то это называется парикалпитой<sup>40</sup>.

Когда [допускается], что лев как-будто бы существует, то это называется паратаптрой<sup>41</sup>.

Природа золота остается неизменной, поэтому называется-паринишчаншой<sup>42</sup>.

### IV. Проявление отсутствующего вида.

Говорю, что лев целиком получается из золота. Невозможно получить его изображение вне золота. Посему называю отсутствием видом.

### V. Об отсутствии рождения.

Говорю, что когда воочию видим рождение льва - это лишь рождение золота. Нет ничего, кроме золота. Хотя лев имеет рождение и смерть, однако сущность золота изначально не претерпевает изменений, не прибавляется и не исчезает. Посему называю отсутствием рождения.

### VI. О пяти учениях.

1. Хотя лев - это дхарма причинности, он постоянно подвергается рождению и уничтожению. В действительности невозможно получить вид льва (нет льва, вид которого можно получить). Это называю учением шраваков.

2. Каждая из этих дхарм, рожденная причиной, не имеет своей природы (собственной постоянной формы) и, в конечном итоге, является лишь пустотой. [Это] называю начальным учением Махаяны.

---

<sup>39</sup> Где форма пуста.

<sup>40</sup> «Парикалпита» - термин, обозначающий, что объект воспринимается как существующий реально, хотя на самом деле он - продукт воображения.

<sup>41</sup> «Паратаптра» - относительное признание того, что внешний вид зависит от другого.

<sup>42</sup> Эта природа называется также бхутатаптрагой [см.: чжэнь жу].

3. Хотя повторяю, что, в конечном итоге, [все] является пустотой, но [пустота] не мешает иллюзорному существованию, как бы существующему на самом деле. Рожденное посредством причинности имеет условное существование в двух видах. [Это] называю конечным учением Махаяны.

4. Эти два вида взаимно исчерпывают друг друга, оба они исчезают. Ложные чувства перестают существовать. Оба лишены силы. Исчезает дуализм пустоты и существования. Имена и слова обрываются, покоящееся сознание не имеет привязанностей. [Это] называю учением Махаяны о мгновенном.

5. Когда чувства исчерпываются, дхармы, проявляющие сущность сливаются воедино, многое и большое, действие и возникновение обязательно соответствуют истинному. Тьма явлений пребывает в беспорядочном состоянии, но не сменяется. Все тождественно одному, и ничто не имеет собственной природы, одно и всё находятся в состоянии взаимообусловленности. Сила и действие взаимно вбирают друг друга, сворачиваясь и разворачиваясь, находятся на своих позициях. Это называю одной повозкой совершенного учения.

## VII. Постигание десяти сокровений.

1. Золото и лев одновременно установились и продолжают оставаться целостными и в полной мере завершенными. [Это] называю воротами в одновременную завершенность и взаимную обусловленность.

2. Если глаз льва включает в себя льва целиком, тогда всё, что чисто, - это глаз. Если ухо [льва] включает в себя льва целиком, тогда всё, что чисто, - это ухо. Все части [льва] одновременно включают в себя [друг друга] и все они обладают в полной мере завершенностью. Тогда каждый из них является смешанным, и каждый из них является чистым. Становится хранителем целостности. [Это] называю воротами обладания в полной мере добродетелью всеми, кто хранит чистое и загрязненное.

3. Золото и лев установились и продолжают оставаться включающими в себя друг друга. Нет преград между одним и многим. В них ли и ши не тождественны. Либо одно, либо многое, каждый занимает свою позицию. Называю [это] воротами нетождественности одного и многого, взаимно вмещающих друг друга.

4. Все части льва, вплоть до его отдельного волоска, посредством золота<sup>43</sup> включают в себя целого льва, и одновременно каждый из них проникает и включается в глаза льва, глаза в уши, уши в - нос, нос - в язык, язык в тело. [Но при этом] установились и продолжают оставаться на своем месте, нет препятствий и преград [между ними]. Это называю вратами существования всех видов дхарм на своем месте.

5. Если смотреть на льва и лишь на льва, а не на золото, тогда лев будет проявляться, а золото будет скрытым. Если смотреть на золото и лишь на золото, а не на льва, то золото будет проявляться, а лев будет скрытым. Если смотреть на обоих, то оба будут проявляться, оба будут скрытыми. Если скрытое, то оно тайное, если проявляющееся, то оно очевидное. [Это] называю вратами обоюдного установления скрытого и явного.

6. Золото и лев являются либо явными, либо скрытыми, либо одним, либо многим. Устанавливаются как чистые или как смешанные, либо обладают силой, либо нет, [находятся] то здесь, то там. Главное и второстепенное обмениваются блеском<sup>44</sup>. Ли и ши одинаково проявляются, оба полностью вмещают в себя друг друга. Не препятствуют наличию и установлению тонкого и крошечного. Это называю вратами установления и взаимного вмещения гошкого и крошечного.

7. В глазах, ушах, суставах и каждом волоске льва содержится лев. Каждый волосок, имея [в себе] льва, в то же мгновение содержится в другом волоске. [Значит], во всех волосках содержится беспредельный лев. Повторяю, что все волоски, содержащиеся в себе беспредельного льва, содержатся в одном волоске. Как бы слой за слоем-и так без конца, словно жемчужная сеть Индры. Это называю вратами пределов сети Индры.

8. [Когда] говорим о льве, то демонстрируем свое непонимание. Суждения же о его золотой сущности содержат в себе понимание истинной природы. Рассуждения о ли и ши в [их] единстве подобно тому, как мы правильно объясняем то, что проявляется, порождает Алая. Это называю вратами объяснения проявления дхарм посредством проявляющегося ши.

---

<sup>43</sup> Все части льва состоят из золота. Поэтому из того же золота, из которого сделана часть льва, например, волосок, можно сделать еще одного целого льва.

<sup>44</sup> Здесь имеется в виду, что золото и лев постоянно меняются ролями.



9. Лев состоит из дхарм, обуславливающих [эмпирическое] существование, постоянно подвергается рождению и смерти.

Мгновение делится на три времени, [о которых] говорю: прошедшее, настоящее и будущее. Каждое из этих трех времен в свою очередь имеет прошедшее, настоящее и будущее. В итоге каждое из этих трех имеет по три [времени], образуя девять времен, соединяющихся в один отрезок. Хотя каждое из девяти времен отделено (одно от другого), но установились они и продолжают оставаться в гармонии, не препятствуя (друг другу) и мыслятся как одно. [Это] называю вратами установления и различия дхарм, делиющихся на десять времен.

10. Золото и лев либо скрыты, либо проявляются. Либо одно, либо многое. Каждое из них не имеет собственной природы и зависит от сознания. Если говорить о ши и ли, то оба они имеют становление и существование. Это называю вратами установления добродетели в зависимости только от сознания.

### VIII. Включение шести видов.

Лев - это **вид целого**. Пять его различных органов - это **виды части**.

Все [части льва] возникли из одной причины - представляют **вид тождества**. Глаза, уши и т.п. не выходят за границы своего вида - представляют **вид различия**.

Когда все части льва соединяются, они составляют общий вид льва. Это **вид установления**. Когда каждая часть льва занимает свою собственную позицию, и только, - это называется **видом разрушения**.

### IX. Достижение просветления (бодхи)<sup>45</sup>.

О бодхи говорю как о дао, как о постижении [истины]. Говорю, что когда видишь льва, то видишь все дхармы, обуславливающие существование, которое уже не будет подвергнуто загрязнению, изначально покойно, которое отбросив все привязанности, вливается в сарваджнию, словно в море. Поэтому говорим о дао.

Понимание того, что издавна все перевернуто вверх ногами, а истоки не имеют реальности, называется постижением [истины].

---

<sup>45</sup> Бодхи (санскр.) - просветление, достижение состояния бодхисаттвы. В тексте дословно - не ждет загрязнения.

И, наконец, обладающий всей [той] мудростью становится просветленным.

#### Х. Вхождение в нирвану.

Когда видишь, что вид злого и льва исчерпан, страсти и искушения [больше] не рождаются. Мысль перед проявлением прекрасного и безобразного остается спокойной словно море. Все ложные мысли исчерпаны, и нет ничего, что давило<sup>46</sup> бы. Ущип привязанности, откинута пелена<sup>47</sup>, навсегда отброшен источник страдания. Это называю вхождением в нирвану.

---

<sup>46</sup> Имеются в виду привязанности, которые тяготят над омраченным сознанием.

<sup>47</sup> Откинута пелена заблуждений и иллюзий.

## Раздел III

### С Л О В А Р Ъ

#### ТЕРМИНОВ, ПОНЯТИЙ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА, ИМЕН БУДД, БОДХИСАТТВ И БУДДИЙСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ<sup>1</sup>

А, Е (阿) - весьма популярный в буддийских сочинениях иероглиф, который, помимо своего прямого семантического значения “холм”, “курган”, очень часто использовался для транскрипции терминов, понятий, имен индийского буддизма при переводе буддийских сочинений с санскрита на китайский язык.

При помощи этого иероглифа транскрибировались такие термины и понятия, как архат (кит. 阿羅漢, алохань), агама (кит. 阿含 [а]ехань), асанкхья (кит. 阿僧祇, эсэнци), анагамин (кит. 阿那鞞, енахань), алая (кит. 阿賴耶 алайе), алая-виджняна (阿賴耶識 алая - ши), а также имена будд, бодхисаттв, мыслителей, Амитаба (阿彌陀佛, кит.- Амитофо), Ашура (阿修羅, Есюло), Ратнамати (阿那摩氏, Анамоди), Ашока (阿育, Аюй).

**АМИТОФО (阿彌陀佛).** Будда Амитаба. Будда Амитаба в буддийском пантеоне божеств считается наиболее значительным. Имеются различные эпитеты Амитабы. Например, Улян шоу (無量壽, санскр. Amitayus) - переводится как бесконечное долголетие; Улян гуан (無量光, санскр. Amitabha) переводится как беспредельный свет;

<sup>1</sup> Словарь составлен по материалам: Дин Фубао. Фосюэ да цыдянь (Большой буддийский словарь). - Пекин, 1984; Цзун цзяо цыдянь (Словарь религиозных терминов).-Шанхай,1981; Мин Фу. Чжунго минь цыдянь (Китайский библиографический словарь).-Тайбэй,1974; Soothill W.E., Hodous L. A Dictionary of Chinese Buddhist terms.-Taipei,1972; а также “Большого китайско-русского словаря”. -М., 1983-1984. -Т.2-4.

Ганьлу (甘露, санскр. Amrita) переводится как сладкая роса, что означает благостную проповедь Будды.

Амитаба считается буддой, которому принадлежит Чистая земля (кит. Цзин гу) - Сукхавати, досл. Земля блаженства. Тот, кто верит в будду Амитабу, поклоняется ему, в последующих своих перерождениях может оказаться в чистой земле Будды Амитабы, которая часто трактуется как рай будды Амитабы. Буддийские легенды сообщают, что Амитаба, прежде чем вступить в нирвану, дал обет, согласно которому он не попадет в нирвану, если не сможет в дальнейшем помогать верующим в их стремлениях достичь своего спасения.

Вступив в нирвану, Амитаба своей Чистой землей помогает верующим, облегчает им путь в их дальнейшем продвижении к нирване, которая продолжала оставаться конечной целью спасения. Сторонники культа Амитабы не раз ставили вопрос о том, может ли Чистая земля быть тождественной нирване. Представление об Амитабе и его Чистой земле подробно изложено в сутре индийского буддизма "Сукха-вативьюха-сутра". Однако в Индии будда Амитаба не пользовался такой популярностью, как в Китае. Впервые его культ был введен Хуй Юанем (334-417 гг.) - выдающимся буддийским деятелем, сыгравшим огромную роль в укреплении и дальнейшем распространении буддизма в Китае. На основе культа Амитабы была создана школа цзинту.

**АЛОХАНЬ (阿囉漢)**. Архат: Идеал хинаяны. Есть также и другое иероглифическое написание - **應眞**, инчжэнь. Имеет значения: 1) уничтожения зла, привязанностей и страстей. Достигший состояния архатства уничтожил в себе все, что обуславливает страдание и омраченность; 2) посвящения себя во имя спасения; люди и небожители посвящают себя спасению; 3) нерождения достигший состояния архатства избавляется от сансары, от ее потока вечных перерождений. Архат уже не может вновь родиться на бренной земле, он теперь вне досягаемости рождения и смерти.

В шастре "Чжи ду лунь" говорится: "ало" означает зло, "хань" - разрушение. Разрушение (уничтожение) всех страстей и привязанностей - и есть алохань. Алохань - это уничтожение или конец всему мирскому, загрязненному, поэтому все люди и небожители должны посвятить себя достижению спасения. "А" обозначает "не", "лохань" - "рождение". Если в последующем

мире не будет иметь рождения, то называется Алохань". Значение инчжэнь переводится как соответствующий Истинному, а также чжэнь жэнь (真人), что переводится как истинный человек. В комментариях к "Лотосовой сутре" говорится об архате как истинном человеке и соответствующем Истинному.

В махаяне идеал архатства не отрицается, однако при этом не считается, что это высший, после будды, идеал. Идеалу архата противопоставляется идеал бодхисаттвы. Принципиальная разница между бодхисаттвой и архатом состоит в том, что первый заботится не только и не столько о себе, а обо всех остальных, страдающих в сансаре. Архат же, главным образом, сосредоточен на достижении собственного спасения.

В Китае идеал архата не получил особой популярности, поскольку там большее понимание и влияние имела махаяна с ее идеалом бодхисаттвы.

**АЛАЙЕ (阿賴耶)**. Алая - важнейшее понятие буддийской философии. Часто Алая употребляется с понятием виджняна (сознание) как Алая-виджняна. Это восьмое сознание в йогачаровской классификации.

Алая - виджняна - досл. - сознание - хранилище. Учение об Алае - виджняне является одной из основных характерных особенностей школы йогачаров. В Китае учение об Алае - виджняне особенно тщательно разрабатывалось в школе фасын, представляющей собой китайское ответвление йогачаров. В текстах йогачаров нет однозначного определения Алай-виджняны.

Концепция Алай-виджняны школы фасын была выражена в "Чэн вэй ши лунь" (Трактат об установлении только сознания), где перед читателем раскрывается тройкий смысл, вкладываемый авторами трактата в понимание сознания как хранилища. С одной стороны, Алая - виджняна - это хранилище, в котором сосредоточены все впечатления предыдущих семи сознаний. Эти впечатления хранятся в виде семян, из которых впоследствии "произрастают" внешние образы, воспринимаемые семью сознаниями. В этом смысле Алая - это сознание, которое может хранить. Понятие семян (кит. 種子, чжун цзы) имеет важное значение для характеристики Алай в этой ее "ипостаси". С другой стороны, Алая - виджняна как хранилище семян ни в коем случае не противопоставляется предыдущим семи сознаниям, а, наоборот, как хранилище зависит от предыдущих сознаний,

которые являются, своего рода, поставщиками впечатлений или же семян.

Поэтому она не мыслится как нечто внешнее по отношению к хранящимся в ней самой сознаниям, она сама является тем, что хранится. И, наконец, Алая - Виджняна причастна к тому, что манас, или же седьмое сознание, создает иллюзию собственного Я. И если манас - это сознание, которое может создавать привязанность к собственному Я, то Алая - это сознание, которое само привязано к собственному Я. Подобного рода "многофункциональность" Алая - виджняны породила различные толкования вплоть до противоположных: от ее отождествления с эмпирическим Я до признания ее как Абсолюта. В китайской школе фасян Алая - виджняна не является абсолютom или же абсолютным бытием в силу ее привязанности к эмпирическому Я. Алая - виджняна не сводится к эмпирическому Я ввиду ее способности быть сознанием, хранилищем. В тексте "Чэн вэй ши лунь" обе эти стороны хорошо раскрываются в учении о семенах. Здесь Алая - виджняна предстает как бытие, с одной стороны, порождающее феноменальные процессы, с другой - как бытие, тяготеющее к нирване или же истинно сущему - Абсолюту. Однако обе эти тенденции Алай ни в коей мере не пересекаются и мыслятся как параллельные друг другу. Это утверждение школы фасян и йогачаров вызвало большие возражения со стороны других буддийских школ Китая, особенно хуаянь и тяньтай.

[А] *ЕХАНЬ* ( 阿 嚧 ). Агама - общее название литературы хинаяны, ее канонов.

[А] *ЕСЭНЦИ* ( 阿 僧 祇 ). Асанкхья - бесконечно большая (бессчетная калпа); Калпа ( 去 刀 ) - временной цикл в буддизме.

[А] *НАХАНЬ* ( 阿 那 嚧 ). Анагамин - тот, кто освободился от сансарических перерождений.

*АСЮЛО* ( 阿 修 羅 ). Ашура - демон, согласно буддийскому учению, ему принадлежит мир, в котором состояние его обитателей обусловлено желаниями. Однако эти желания не

столько чувственные, а сколько социальные, когда одни стремятся возвыситься над другими и пренебрежительно относятся к ним.

**АНАМОДИ (阿那摩 氏)**. Ратнамати - индийский монах, переводчик буддийской литературы с санскрита на китайский язык.

**АЮЙ (阿育)**. Ашока - царь Индии. Согласно традиции, Ашока был большим покровителем буддизма. При его правлении буддизм в Индии достиг большого расцвета. Существует легенда, согласно которой Ашока послал буддийских монахов в Китай с целью распространения там буддизма. Монахи прибыли в Китай, но были посажены в тюрьму императором Цинь Шихуанди. Однако ночью монахи были освобождены золотым идолом. Эта легенда послужила основанием для версии о проникновении буддизма в Китай в III в. до нашей эры. Эта легенда до сих пор не подтверждена, не обнаружено никаких свидетельств о пребывании буддийских монахов в Китае во времена Цинь Шихуана, поэтому нет никаких оснований утверждать о проникновении буддизма в III в. до н.э.

**АНЬ ШИГАО (安世高)**. Один из первых известных нам переводчиков буддийской литературы с санскрита на китайский язык. Его называли также Аньсюань (安玄). Родом из Парфии, прибыл в Лоян, по данным Тан Юнтуня, на втором году правления ханьского императора Хуань-ди (147-168 гг.), т.е. в 148 г.<sup>2</sup> По сведениям словаря Дин Фубао, Ань Шигао появился в Китае во времена правления ханьского императора Линь-ди (168-189 гг.). Совместно с монахом Янь Фодяо (嚴佛調) он перевел сутру "Фа цзин цзин" (法鏡經, Зерцало дхармы), состоящую из двух цзюаней. Также перевел сутру, объясняющую смысл учения о двенадцати звеньях цепи причинной зависимости, относящуюся к Агамам.

<sup>2</sup> См.: Тан Юнтун. Хань Вэй лян Цзинь Наньбэйчао фочзюо ши. Пекин, 1963. - Т.1.

**БА БУ ( 凡 不 )**. Восемь не. Концепция школы саньлунь, которая излагается в связи с принципом срединности, весьма популярным в буддизме. ( См. "ба бу чжундао")

**БА БУ ЧЖУН ДАО ( 凡 不 中 道 )**. Срединный путь восьми не. Концепция восьми не была изложена Чагарджупой в его сочинении "Праджня - парамита - шастра", а также "Мадхьямика - карике". В Китае эту концепцию развил основатель школы саньлунь - китайского ответвления индийской школы мадхьямиков - Цзи Цзан. Восемь не были выдвинуты в качестве важнейшего принципа срединного пути. По мнению Цзи Цзана, "восемь не" составляют сердцевину учения всех будд и всех святых, а их учение представляет собой срединный путь.

"Восемь не" - это: 1) не-рождение, 2) не-уничтожение, 3) непостоянство, 4) не-прерывность, 5) не-тождество, 6) не-различие, 7) не-приход, 8) не-уход.

Фактически "восемь не" составляют четыре пары противоположностей, вернее, отрицание четырех пар противоположностей:

1. Отрицание рождения и уничтожения. Например, не-рождение,

\_\_\_\_\_ не-уничтожение.

2. Отрицание постоянства и прерывности. Например, не-постоянство

\_\_\_\_\_ не-прерывность.

3. Отрицание тождества и различия. Например, не-тождество

\_\_\_\_\_ не-различие.

4. Отрицание прихода и ухода. Например, не-приход \_\_\_\_\_ не-уход.

"Восемь не" - это отрицание важнейших характеристик бытия, с одной стороны; отрицание наличия каких-либо противоположностей - с другой. Иными словами, восемь не - это не только отрицание рождения и уничтожения, тождества и различия, постоянства и прерывности, прихода и ухода, но и отрицание самой оппозиции рождения и уничтожения, тождества и различия, отрицание их как противоположностей. Ведь если нет рождения и уничтожения, то и отсутствуют их отношения как двух противоположностей.

В этом Цзи Цзан усматривал принцип срединного пути, отрицающий любые крайности. Противоположности как



проявления крайностей, не являются истинными характеристиками бытия. Это стереотипы человеческого мышления, допускающие наличие оппозиции субъекта и объекта, нирваны и сансары. Срединный принцип отрицает различие между феноменальным бытием и истинным. Они тождественны, их различие условно. Наше обыденное сознание допускает наличие оппозиции рождения и уничтожения, тождества и различия, постоянства и прерывности, прихода и ухода. Но в просветленном сознании снимается эта оппозиция, поэтому постижение “восьми не”, по сути, представляет собой отражение просветленности сознания. Концепция “восьми не”, таким образом, была призвана разъяснить суть срединного пути через ломку стереотипов человеческого мышления, склонного рассматривать мир через призму бинарной оппозиции и способствовать подготовке обыденного сознания к просветлению.

БУ ДУР (二非二). Букв. - “не два”, “не двойственность”.

Концепция, схожая с концепцией “восьми не”. Однако в отличие от “восьми не” теория недвойственности отрицает наличие не только противоположностей, не только оппозиций, но и любое бинарное различие, любую множественность. В конечном итоге, согласно этой теории, существует только истинно сущее, которое не делится, цело и таково. Кроме истинно сущего, ничто другое не обладает реальным существованием. Принцип недвойственности буддисты также распространяют и на эпистемологию.

Согласно этому принципу, любое суждение, допускающее бинарность, не может быть истинным. Основатель школы саньлунь Ци Цзан, объясняя тесную двух истин, пояснял, что утверждение о том, что существуют условная истина и абсолютная истина, не является истинным. Оно условно, поскольку допускает наличие двойственности. Однако когда мы отрицаем двойственность, признавая тем самым недвойственность, также не можем избавиться от ошибок, поскольку, допуская двойственности как условность, а недвойственность как истину, тем самым опять не можем избавиться от крайностей. В конечном итоге избавление от бинарности, порождаемой постоянно рациональным мышлением, Ци Цзан видит в избавлении от вербальных

конструкций, от всего того, что составляет рациональную опору - такой опорой являются слова, мысли, знаки и т.п.

БОДХИСАТТВА - см.: Пуса.

БОДХИДХАРМА - см.: Путидамо.

БУДДА, БУДДИЗМ, БУДДИЗМ В КИТАЕ - см.: Фо, Фо цзяо, Чжунго Фоцзяо.

**БАНЬЖО-БОЛОМИДО (般若波羅密多)** Праджня - парамита. Праджня переводится как мудрость. В китайских текстах она обозначается не только иероглифом баньжо (般若), но и множеством других, как 般羅, 般賴若 и т.д. Как мудрость праджня не адекватна житейской, рациональной мудрости. Это особого рода мудрость. В шастре “ ” говорится, что праджня является самой высшей мудростью из всех мудростей. Это интуитивная мудрость, которая равнозначна просветлению сознания. Она не может опираться на слова и знаки, не может быть охвачена мыслью. Как высшая мудрость, отражающая просветленность сознания, праджня может мыслиться и как состояние, достигшее нирваны.

Парамита - болмидо переводится как прибытие на другой берег, переправа. Под другим берегом имеется в виду нирвана. По образному представлению буддистов, мы находимся на этой стороне берега сансары, т.е. в мире страстей и иллюзий, нирвана находится по ту сторону берега. Парамита означает прибытие на другой берег, а праджня - парамита, таким образом, может переводиться как мудрость, переправляющая на другой берег, или же мудрость, приводящая к нирване.

Учение о праджня - парамите представляет собой целое направление в махаянском буддизме. В Индии приверженцами праджня -парамитского учения были адепты школы мадхьямиков. В Китае это учение получило огромную популярность. Различные аспекты этого учения разрабатывались в школах саньлунь, тяньтай, чань и хуаянь. Особенно популярно учение о праджня-парамите было в школе саньлунь - китайском ответвлении школы мадхьямиков, и в школе чань. Один из главных трактатов этой школы “Лю цзу тань цзин” был построен по принципу разъяснения смысла праджни. Особое внимание в китайских школах уделялось таким аспектам праджни, как вневербальное постижение истины, непосредственность ее переживания.

Адепты праджня - парамиты создали огромное количество литературы, которая вошла отдельным блоком в состав

“Трипитаки” - буддийского канона, точнее, свода канонизированной литературы. В Китае праджня - парамитская литература переводилась с начала распространения буддийской литературы. Одним из первых переводчиков праджня-парамитской литературы с санскрита на китайский язык был Локаракша (кит. Чжилоуцзячань), который прибыл в Китай из Бактрии в конце правления ханьского императора Хуань-ди (147-168 гг.) Огромный вклад в осуществление перевода праджня - парамитской литературы внес знаменитый переводчик буддийской литературы Кумараджива (кит. Цзюмолошэ), прибывший в Китай в 402 г. Праджня - парамитскую литературу переводили и такие выдающиеся мыслители, как Сюань Цзан и Фа Цзан.

ВЭЙ ШИ ( 唯 識 ). Буквальный перевод этого понятия - только сознание. Это базисное положение школы йогачаров, а вслед за ней и китайской школы фасян. Оно означает, что помимо сознания ничего другого не существует.

В своем суждении адепты фасян, следуя за своими индийскими предшественниками, полагали, что окружающий мир реально не существует, как не существует и собственное Я. Иллюзия реальности Я и внешнего мира рождается вследствие нашей привязанности к Я и предметам внешнего мира. На самом деле Я и внешний мир не более чем пустота. Однако, в отличие от мадхьямиков и последователей школы саньлунь, адепты фасян не допускали мысли о том, что пустота обладает реальным существованием. Они считали, что признание пустоты как реальности является такой же крайностью, какой является признание реальности Я и внешнего мира.

Реальностью может быть то, что находится между двумя крайностями. Ею, по мнению последователей йогачар и фасян, является сознание. Сознание в школе фасян трактовалось гораздо шире, чем мы его понимаем. Сложность понимания сознания обуславливалась также и тем, что оно обозначалось различными иероглифами, такими, как синь, ши, янь.[см.: синь; ши; янь]. Синь соответствовал санскритскому термину читта: ши - виджняне, янь - манасу. В соответствии с содержанием понятий читта, виджняна и манас синь обозначал единую форму сознания, рассмотренную в целостности вне конкретного анализа его содержания; ши - то же сознание, по рассмотренное с точки зрения анализа его конкретного содержания; янь - сознание

предыдущего момента<sup>3</sup>. Для обозначения сознания как единственной реальности использовался термин “ши”. Термины “синь” и “янь” не вполне соответствовали этому понятию, поскольку включали в себя омраченный аспект, обусловленный иллюзией Я и внешнего мира.

Внешний мир и собственное Я в учении фасян рассматривались как проекция ши. И если проекция, будучи продуктом ши, объявлялась ложной, хотя и составляла вместе с ши единую форму сознания синь, то само ши объявлялось реально существующим. Вместе с тем сознание ши не идентифицировалось с истинно сущим. Иначе говоря, реально сущее не воспринималось как тождественное истинно сущему. Вместе с тем, поскольку сознание ши объявлялось единственной реальностью, постольку истинно сущее должно было мыслиться как содержащееся в сознании ши. Другими словами, реально и единственно сущее ши понималось гораздо шире, чем истинно сущее.

**ДАО АНЬ ( 道安 ).** Буддийский монах, сыгравший огромную роль в укреплении буддизма в Китае. Его жизнь и деятельность приходятся на четвертый век нашей эры, когда буддизм в Китае стал заметным явлением в общественной, политической и духовной жизни китайского общества, чему в немалой степени способствовала многогранная деятельность Дао Аня. Он является основателем монастыря, в котором был провозглашен культ Будды Майтрейи - будды грядущего. И особая популярность Майтрейи в Китае непосредственно связывается с именем Дао Аня. Дао Ань также известен и тем, что усовершенствовал метод перевода буддийской литературы с санскрита на китайский язык. Дао Аню принадлежит первый свод буддийской литературы, переведенной на китайский язык.

Да цзан цзин – см.: сань цзан цзин.

**ДАО ШЭН ( 道生 ).** Буддийский монах, жизнь и деятельность которого приходится на эпоху Цзинь (265-419 гг.). Вошел в историю как автор тезиса о мгновенном достижении состояния Будды. Этот тезис сыграл решающую роль в формировании собственно китайских школ буддизма, которые выдвинули теоретическое обоснование этого тезиса. Особенно

<sup>3</sup> См.: Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. - Пг., 1918. - С. 186.

заметную роль тезис Дао Шэна сыграл в формировании школы чань.

**ДУ ШУНЬ (杜 順).** Буддийский монах. Годы жизни – 557-640. Известен также под именем Фа Шунь (法 順). Считается родоначальником школы хуаянь. Ду Шунь был исключительно образованным человеком, пользовавшимся большим авторитетом. О степени его значимости говорит тот факт, что его называли воплощением бодхисаттвы Маньчжури. Пользовался популярностью не только у своих собратьев, но и среди правящих кругов. Ему покровительствовали императоры Вэнь - ди (569 -605 гг. правления) и Тай Цзун (627-650 гг. правления). Перу Ду Шуня принадлежат сочинения “Хуаянь у цзяо чжи-гуань” (Пять учений о чжигуань в хуаянь) и “Хуаянь фацзе гуань” (Созерцание мира дхарм в хуаянь), в которых были изложены основные принципы школы хуаянь. Ему принадлежит огромная роль в возрождении интереса к сутре “Хуаянь цзин”.

**ЖУ (如).** Этим понятием на русский язык переводится с санскрита на китайский язык термин “татха”. Буквально переводится как таковость. Таковость обозначает то, что нечто существует в том виде, в каком оно есть на самом деле. (Такое, какое есть). Истинно сущее скрыто от нас в силу омраченности нашего сознания. То, что мы воспринимаем вокруг себя - это иллюзорное и ложное восприятие нашего разума, который не в силах разглядеть истинную суть вещей. Истинная природа вещей скрыта от наших глаз. Эту природу может рассмотреть в том виде, в каком она существует, только просветленное сознание. Природа в том виде, в каком оно есть, предстающая перед просветленным сознанием, и есть таковость, то, что существует таким, каким он является на самом деле. В сочетании с термином “жу” образован ряд понятий: жулай, жулай цзан, чжэньжу и др.

**ЖУЛАЙ (如 來),**

**ЖУЛАЙ ЦЗАН (如 來 藏).**

Татхагата, Татхагата-гарбха. Татхагата - это один из синонимов Будды. Дословно переводится как “Так пришедший”. Это означает, что Будда - это тот, кто пришел так, как и все Будды и обрел истинную таковость. Этот эпитет Будды был весьма популярным в буддизме. Во многих текстах Будда

называется не иначе как Татхагата. Однако в поздних махаянских текстах термин "татхагата" все чаще стал использоваться в онтологическом контексте. Была выдвинута концепция Татхагата-гарбхи, что означает зародыш или же чрево Татхагаты (кит. Жулай цзан), жулай цзан переводится также как сокровищница Татхагаты или же сокровищница так пришедшего. Концепция Татхагаты - гарбхи была подробно разработана в "Махаяна-шраддхотпада-шастре" (кит. Да чэн ци синь лунь; Шастра о пробуждении веры в Махаяне). В Китае концепция Татхагаты - гарбхи имела большую популярность, а сочинение "Махаяна - шраддхотпадшастра", переведенное сначала Парамартхой в 553 г., а затем Шикшанандой в 695-700 гг., было одним из самых почитаемых. Концепция Татхагаты - гарбхи была подробно рассмотрена и в тьянтайском сочинении "Да чэн чжигуань фамэнь" "Учение махаяны о чжигуань". Сущность Татхагаты - гарбхи в этих сочинениях рассматривается как включающая в себя природу всех живых существ, различающихся друг от друга. В природе каждого живого существа содержатся как загрязненные дхармы, обуславливающие мир страстей и страданий, так и чистые дхармы, освобожденные от оков мира сует и страстей. Поэтому сокровищница Татхагаты изначально содержит в себе одновременно две природы: чистого и загрязненного.

Загрязненная природа обуславливает рождение и смерть всех живых существ и проявления всего омраченного. Чистая природа Татхагаты - гарбхи обуславливает проявления будд, т.е. просветления сознаний и всех остальных добродетелей. Одновременное присутствие чистой и загрязненной природы в чреве Татхагаты - гарбхи явилось важным моментом, подчеркнутым поздними буддистами и нашедшим весьма существенную поддержку в Китае. Возможно, именно этот момент и обусловил популярность концепции Татхагаты - гарбхи в Китае. Татхагата - гарбха отождествляется с единым сознанием, понимаемым как истинно сущее.

*И СИНЬ ( — 心 ).* Важнейшее понятие в китайском буддизме. Дословно переводится как единое сознание и отождествляется с истинно сущим. Сознание обозначается термином "синь" в отличие от термина "ши", которым адепты фасян обозначали единственную реальность. Единое сознание не противопоставляется сознанию, связанному с ложным Я, а

рассматривается в контексте потока сознания, порождающего иллюзию Я, но ни в коем случае не эксплицировалось как принадлежащее конкретному Я, данному психическому состоянию. Концепция единого сознания была подробно изложена в тьянтайском сочинении “Да чэи чжи гуань фа мэнь” (Учение махаяны о чжигуань). Содержание единого сознания в этом сочинении рассматривается через такие понятия, как чжэнь жу (眞如) (истинная таковость), Жулай цзан (Татхагата-гарбха), чжэнь синь (眞心) (истинное сознание).

Согласно концепции единого сознания, все дхармы существуют, опираясь на сознание, и посредством его обретают внешнюю видимую форму. При этом дхармы подвержены рождением и смертям, изменениям, в то время как сознание не рождается, не исчезает, не увеличивается и не уменьшается, остается неизменным. Подвержена изменениям его проекция, причем само оно неизменно, поэтому оно называется истинным или же истинным сознанием (眞心).

Все сущее имеет свои отличительные признаки. Каждая дхарма носит свои индивидуальные черты, это касается и всех людей, и всех святых. Однако сознание, которое мы определили как истинное, не имеет никаких внешних признаков, поэтому оно называется таковым. Таким образом, сознание и истинно, и таково. Это и есть единое сознание, понимаемое как истинная таковость. Единое сознание, характеризуемое понятием “истинная таковость”, представляет собой изначальное, неизменное существование (истинное), тождественное самому себе (таковость). Это то, что первоначально существует в собственном виде.

Единственные признаки единого сознания - быть истинным и таковым. Вместе с тем единое сознание не может мыслиться само по себе в чистом виде, вне имманентности феноменальному миру. Единое сознание одновременно и истинно, и таково, и имманентно феноменальному миру. Этот аспект единого сознания отразился в учении о Татхагате - гарбхе. Сокровищница Татхагаты содержит в себе природу чистого и загрязненного. Загрязненная природа лежит в основе проявления феноменальных явлений, а чистая - просветленного сознания. В этом смысле единое сознание тождественно Татхагате - гарбхе.

Обладея истинным существованием, предстает перед нами через свою имманентность феноменальному миру и воспринимается нами как наше собственное Я, посредством

которого воспринимается внешний мир. Другими словами, единое сознание, будучи целостным и неделимым, обнаруживает себя в эмпирическом мире через множество индивидуальных сознаний. Этот момент единого сознания рассматривается как две природы сокровищницы Татхагаты, существующие одновременно.

**ЛИ ( 理 ).** Термин древнекитайской философии, заимствованный буддистами. В древнекитайской философии этот термин имел широкое употребление. Он понимался как принцип, закон, истина, справедливость. Неоднозначно он трактуется и в буддийской литературе. Особое внимание этому термину было уделено в школе хуаянь. В сочинениях ее адептов он понимается как олицетворение абсолютной и истинной реальности, находится в одном ряду с такими понятиями, как единое сознание, истинная таковость, природа Будды.

В хуаяньской теории понятие “ли” употребляется в неразрывной связи с понятием “ши”. Ши 事 - досл. дело, событие, случай, обстоятельство. Однако семантическое поле этого термина менее всего соответствует тому значению, в каком он применяется в философии хуаянь. Ши в ней олицетворяет собой все то, что не относится к абсолютной реальности, обозначаемой термином “ли”. Это иллюзорный многообразный изменчивый мир эмпирического бытия, включающий эмпирическое сознание с его иллюзией собственного Я. Понятие “ши” также используется в хуаянь исключительно в связи с понятием “ли”.

Причина в том, что адептов хуаянь интересует не столько содержание этих понятий, а сколько отношения между ними. Эти отношения выглядят следующим образом. Ли содержится в ши, вне ши - нет ши. Точно так же ши содержится в ли, вне ли - нет ши. А так как они содержатся друг в друге, вне друг друга не мыслятся, то ли и ши не отличаются друг от друга. Однако, не отличаясь друг от друга, они тем не менее продолжают оставаться сами собой, о них нельзя сказать, что они составляют одно и то же. Поскольку ли и ши не отличаются друг от друга, то ли целиком и полностью содержится в каждом ши. Но поскольку ли и ши не составляют одно и то же, постольку одна маленькая пылинка, олицетворяющая собой одно ши, содержит в себе беспредельное ли, но не мыслится огромной.



Все пылинки одновременно содержат в себе единое беспредельное ли, но каждая из них остается быть крошечной. Если каждое ши содержит в себе единое целостное ли, то по своей сути, все ши тождественны друг другу, поскольку каждая из них не отличается от ли. Но если ли и ши не являются одним и тем же, значит все ши, т.е. все пылинки, будучи тождественными друг другу, продолжают сохранять свою индивидуальность, а потому отличаются друг от друга.

Отношения между ли и ши переносятся на отношения между ши ши. Каждое ши тождественно ли, а через свою тождественность единому целостному ли тождественно друг другу. Каждое ши, содержащее в себе единое и целостное ли, заключает в себе и все остальные ши, также содержащие в себе единое целостное ли. Эти выводы были обобщены в следующих формулах:

1. В одном содержится одно.  
Во всем содержится одно.  
В одном содержится все.  
Во всем содержится все.
2. Одно содержит все, одно проникает во все.  
Все содержит все, все проникает во все.  
Одно содержит одно, одно проникает в одно.  
Все содержит все, все проникает во все.
3. Все содержит одно, входит в одно.  
Все содержит все, входит в одно.  
Все содержит одно, входит во все.  
Все содержит все, входит во все.

Перед нами картина полного взаимопроникновения, взаимотождественности, взаимной непротиворечивости, разработанная с особой педантичностью. Взаимопроникновения друг в друга адепты называют не-преградой друг другу. Ничто не препятствует друг другу. Все находится в гармонии. Гармония – это и есть истинное существование. В контексте не-преграды адептыхуаянь различали четыре мира дхарм:

1. Мир дхарм ши (事法界), ши фацзе.
2. Мир дхарм ли (理法界), ли фацзе.

3. Мир дхарм, где нет преград между ли и ши (理事無礙法界), ли ши у ай фацзе.

4. Мир дхарм, где нет преград между ши и ши (事事無礙法界), ши ши у ай фацзе.

Мир дхарм, где нет преград между ши и ши, рассматривается как высшее проявление единства абсолютной реальности и феноменального мира. Не-преграда между предметами и явлениями феноменального мира - это ничто иное, как отражение непротиворечивости и тождественности феноменального мира абсолютной реальности.

**ЛУНЬ (論). ШАСТРЫ** - авторские произведения, принадлежащие индийским учителям Дхармы. В них содержатся пояснения содержания буддийского учения, изложенного в той или иной сутре, а также просматривается авторская концепция. В Китае принципиальное значение имели следующие шастры:

1. Нагрджуна. Мадхьямика - шастра (Шастра о срединности).

В этом сочинении Нагарджуна - основатель школы мадхьямиков - излагает основные концепции, отраженные в праджня - парамитской литературе. Он разрабатывает учение о пустоте, освещает теорию "восьми не", обосновывает принцип срединности, в верности которому присягали буддисты всех школ, хотя не всегда одинаково понимали этот принцип. Нагарджуна изложил мадхьямиковский вариант принципа срединности. Вместе с "Двадаша - шастрой", а также с шастрой Арьядевы "Шаташастрой", "Мадхьямика шастра" легла в основу формирования школы саньлунь.

2. Нагарджуна. Праджня - парамита - шастра. Комментарии к праджня - парамите. В ней также излагается принцип "восьми не", согласно которому такие важнейшие характеристики бытия, как рождение и уничтожение, постоянство и прерывность, тождество и различие, приход и уход, не обладают объективным существованием.

3. Нагрджуна. Двадаша - никая - шастра (Шастра двенадцати врат). Как и в предыдущих сочинениях, в "Двадаше - никая - шастре" излагаются основные положения школы мадхьямиков. Вместе с Мадхьямика - шастрой, а также с шастрой Арьядевы "Шата - шастрой", Двадаша - шастра легла в основу формирования в Китае школы саньлунь.

4. Васубандху. Виджняпти - матра - тримшика - шастра (Тридцать суждений о только разуме). В этом сочинении Васубандху изложил основные принципы школы йогочаров, согласно которым реальным существованием обладает только сознание, а все остальное - это проекция сознания и его содержание.

5. Ашвагхоша. Махаяна - шраддхотпада - шастра. Сочинение приписывается Ашвагхоше, хотя, по мнению многих исследователей, оно гораздо позднего происхождения. В нем излагаются идеи поздней махаяны. Большое внимание уделяется разработке учения о Татхагате - гарбхи, чистом и загрязненном аспекте Татхагаты - гарбхи. Пользуется огромной популярностью в Китае и Японии. Существует мнение, что шастра была создана в Китае.

6. Арьядева. Шата - шастра. Вместе с указанными выше шастрами Нагарджуны легла в основу формирования школы саньюнь.

*ЛЮ СЯН (六相)*. Шесть видов. Концепция школы хуаянь. Вначале эта концепция была изложена в сочинении Васубандху "Даша - бхуми сутра шастре" (кит. "Ши ди цзин лунь" - "Шастра о сутре десяти земель"). Однако она не получила специальной разработки в трудах его учеников и последователей, и лишь в сочинениях адептов хуаянь она приобрела свое второе рождение и оформилась в учение о шести видах. Наиболее полные разработки учения о шести видах были представлены в ряде работ третьего патриарха школы Фа Цзана, таких, как "Хуаянь цзин и хай бай мэнь" (Сто теорий в море идей сутры Хуаянь цзин), "Хуаянь и чэн цзяо фэн" (Учение одной повозки в хуаянь), "Хуаянь у цзяо чжан" (Трактат о пяти учениях в хуаянь).

Согласно учению о шести видах, в каждом предмете можно обнаружить шесть видов, или признаков:

- 1) целого ( 總相 , цзун сянь),
- 2) части ( 別相 , бе сянь),
- 3) тождества ( 同相 , тун сянь),
- 4) различия ( 異相 , и сянь),
- 5) установленного ( 成相 чэн сянь),
- 6) разрушенного ( 壞相 , хуай сянь).

Вид целого возникает, когда множество элементов, благодаря причинности, образуют некий предмет и предстают перед нами как одно целое.

Вид части, или отдельного, возникает, когда мы осознаем, что элементы, составляющие в своей совокупности некое целое, не образуют единого целого, а сохраняют свою самостоятельность.

Вид тождества предстает перед нами, когда мы видим, что элементы, сохраняющие свою самостоятельность, в своей совокупности образуют единый общий вид, в котором каждый элемент подчинен этому единству и не проявляет себя как нечто самостоятельное и составляет тождественность как всей совокупности элементов, так и каждому из них.

Вид различия обнаруживает себя, когда мы осознаем, что каждый элемент, будучи подчиненным общему виду, составляя со всеми единый вид, в то же время сохраняет свой специфический вид, отличающийся как от общего вида, так и от видов всех других элементов.

Вид установленного подразумевает, что все отличающиеся друг от друга элементы соединяются благодаря причинности, взаиморасполагаются определенным образом, тем самым участвуя в образовании или же установлении единого, целостного общего вида.

Вид разрушенного раскрывает, что каждый элемент, участвуя во взаимодействии с другими в установлении единого, целостного общего вида, сохраняет свое положение, свою позицию.

Шесть видов делятся на три противоположные пары:

- 1) часть и целое,
- 2) тождество и различие,
- 3) установление и разрушение.

Однако противоположность этих пар условна, на самом деле они составляют единство. Целое составлено из частей, не будь частей, не было бы целого. С другой стороны, мы можем говорить о наличии части лишь при условии наличия целого. Таким образом, целое может быть только там, где есть часть, а часть может быть там, где есть целое. Точно также нет тождества без различия, как и различия без тождества. Нет становления без разрушения, как и разрушения без становления. А потому, согласно логике адептов хуаянь, целое - это часть, часть - это целое. Тождество есть различие, различие есть тождество. Разрушение есть становление, становление есть разрушение.

**ПУТИДАМО ( 菩 提 達 )**. Бодхидхарма. Буддийский монах, прибывший из Индии в Китай в конце V - начале VI вв. Согласно буддийской традиции, он считается первым чаньским патриархом. Пропагандировал в Китае эзотерическое направление буддизма. Ему приписывается трактат “Дэньцзы” (Записки о светильнике и свете).

**ПУСА ( 菩 薩 )**. Бодхисаттва. Идеал махаяны, характеризующий один из важнейших ее отличительных признаков, а именно: широкий путь спасения. Если хинаяна проповедовала узкий, индивидуальный путь спасения, где каждый отвечал сам за себя, но при этом не каждый мог достичь спасения, то махаяна объявила широкий путь спасения для всех и каждого. В этом плане бодхисаттве отводилась огромная роль. Бодхисаттва - это тот, кто получил просветление, но еще не вступил в нирвану. Он не вступает в нирвану, а остается в сансаре ради того, чтобы помочь другим обрести спасение. Дело в том, что, вступив в нирвану, он уже не сможет оказать реальную помощь. Оставаясь вне нирваны, он оказывает людям конкретную помощь на пути к спасению. Оставаясь в сансаре, бодхисаттва освобождается от мучительного процесса перерождения. Его просветленное сознание уже не сможет вновь омрачиться.

**ПУСТОТА ( Шунья )** См: Кун. 空

**САНЬ ЛУНЬ ЦЗУН ( 三 論 宗 )**. Школа китайского буддизма. Представляет собой китайское ответвление мадхьямики на Дальнем Востоке. Учение санылунь базируется на трех шастрах: “Мадхьямика - карике”, (Шастра о срединности); “Двадаша - мукха - шастре” (Шастра двенадцати врат); “Шага шастре” (Шастра ста строф).

Отсюда и название “санылунь”, которое дословно переводится как “Три шастры”. Школа санылунь - это школа трех шастр.

Родоначальником школы мадхьямик в Индии является величайший буддийский мыслитель Нагарджуна - автор первых двух шастр “Мадхьямика - карики” и “Двадаша - мукха шастры”. Автором третьей шастры был ученик Нагарджуны -

Арьядева. Идеи мадхьямиков начали проникать в Китай еще задолго до становления школы саньлунь и проникновения трех шастр. Уже во II в. в Китае переводились сочинения праджня-парамитской литературы.

Эти сочинения содержали положения, ставшие впоследствии центральными в учении мадхьямиков. Праджня - парамитская литература подготовила почву для распространения в Китае учения школы мадхьямиков. Огромную роль в этом сыграл знаменитый миссионер и переводчик буддийской литературы Кумараджива (344-413 гг.). Ему принадлежит множество переводов буддийских сочинений на китайский язык, в том числе и трех шастр, легших в основу формирования школы саньлунь. Хотя эти шастры переводились различными переводчиками в различные времена, однако именно в его переводе: “Мадхьямика - карика” (кит. - “Чжун лунь”), “Двадша-мукха-шастра” (кит. - “Ши эр мэн лунь”); “Шата-шастра” (кит. - “Бай лунь”) легли в основу формирования школы саньлунь.

Распространением и пропагандой взглядов мадхьямиков занимались также многочисленные ученики Кумарадживы, самым одаренным среди которых был Сэн Чжао (347-414 гг.), принимавший участие в переводе буддийских сутр и составлении к ним комментариев. Кроме того, Сэн Чжао написал ряд собственных сочинений, в которых он излагал идеи мадхьямиков, используя термины китайской философии в доступной для восприятия китайцев форме.

Деятельность Кумарадживы и его учеников подготовила почву для формирования в Китае школы саньлунь. Ее непосредственным основателем считается Цзи Цзан (549-632 гг.), который систематизировал доктрины трех шастр. Ему принадлежит ряд сочинений, в том числе и комментарии к трем шастрам. В своих сочинениях Цзи Цзан продолжил разработку основных идей, содержащихся в шастрах, выдвинул ряд новых, явившихся логическим завершением отдельных принципов мадхьямики. Наиболее известными его работами являются “Сань лунь сюань и” (Сокровенный смысл трех шастр); “Да чэн сюань и” (Сокровенный смысл махаяны); “Эр ди и” (О значении двух истин). В этих трудах были изложены основные положения школы саньлунь.

Основные положения школы саньлунь - это учение о пустоте, учение о “восьми не”, принцип срединности “восьми

не”, теория двух истин, а также отдельные вопросы, связанные с теорией праджня - парамиты.

**САНЬ ЦЗАН ЦЗИН (三藏經)**. Трипитака. Собрание буддийских канонических текстов, которое состоит из трех частей: Сутра - питака (кит.- Цзин Цзан 經藏); Виная - питака (кит.- Люй Цзан ), Абхидхарма - питака (кит.- Лунь Цзан 論藏).

В Китае “Трипитака” известна, главным образом, как “Да цзан цзин” (大藏經). Да цзан цзин включает, помимо указанных трех групп: Цзин Цзан, Люй Цзан и Лунь Цзан, и четвертую группу сочинений Цза Цзан (雜藏) - хранилище смешанных или же “разнородных” сочинений. Сюда входят сочинения китайских и индийских буддистов (см: Цза Цзан). “Да цзан цзин” включает в себя сочинения как хинаяны, так и махаяны, которые подразделяются соответственно на: Да чэн цзин (大乘經) и Сяо чэн цзин (小乘經); Да чэн люй и Сяо чэн люй; Да чэн лун и Сяо чэн лун (小乘論).

**СИНЬ (心), ШИ (識), И (意)**. Все три термина переводятся как сознание. Несмотря на то, что все они переводятся как сознание, тем не менее, каждый из них имеет свое функциональное значение.

Термин “синь” соответствовал санскритскому термину “читта”, термин “ши” - санскритскому термину “виджняна” термин “и” - санскритскому термину “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”<sup>4</sup>. В связи с этим синь можно трактовать так “единую форму сознания, рассмотренного как целостность вне конкретного анализа его содержания, а ши - как сознание, рассмотренное с точки зрения его содержания”, и, в свою очередь, как сознание, соответствующее манасу. Такое функциональное деление терминов, отражающих сознание, характерно, главным образом, йогачаровской концепции сознания, рассмотренной в контексте их классификации дхарм. В

<sup>4</sup> См. Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии.- Пг.,1918.-С.186

Китае этой концепции придерживалась школа фасын. Дхармы сознания в учении йогачаров и фасын составляют первую группу. Всего же в йогачаре и фасын насчитывается пять групп, объединяющих собой сто дхарм.

Дхармы сознания объединяются термином “синь”. Синь, в свою очередь, рассмотренное с точки зрения анализа его содержания, состоит из восьми сознаний, обозначаемых термином “ши”.

Первые пять сознаний - ши непосредственно связаны с органами чувств и представляют собой “чувственные сознания”: сознание зрения, сознание слуха, сознание обоняния, сознание вкуса, сознание осязания. В фасыновских текстах (Чэн вэй ши лунь) о них буквально говорится как о сознании глаза (янь ши), сознании уха (эр ши), сознании носа (би ши), сознании языка (шэ ши), сознании тела (ти ши).

Пять чувственных сознаний непосредственно не связаны между собой, каждое из них имеет свою сферу деятельности, а также присущую только ему информацию. Их связь опосредованна шестым сознанием (и ши), которое рассматривается как своего рода центр чувственных сознаний. Он обрабатывает полученную извне чувственными сознаниями информацию и воспроизводит ее в качестве целостного образа 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 же самости характерно седьмому уровню сознания, известного как манас.

Манас фактически представляет сознание в нашем понимании. Здесь формируются представления о собственном Я, также чувственно воспринимаемых вещах как внешних по отношению к Я, складываются представления о субъектно-объектных отношениях. Однако осознание собственного Я не является конечной инстанцией сознания, более того - это показатель его омраченности. В недрах этой омраченности таится истинная природа сознания, поскольку кроме сознания, согласно йогачарам и фасын, нет никакой другой реальности.

Проблема соотношения истинного и омраченного аспектов сознания решается йогачарами и фасын на следующем восьмом уровне, известном как Алая - виджняна. Алая - виджняна - это сознание - хранилище, которое хранит в себе предыдущие семь сознаний. Она предстает перед нами как сознание, порождающее,



с одной стороны, феноменальные процессы, но с другой - как тяготеющее к нирване, истинно сущему.

Мы представили содержание понятия “синь” в связи и контексте терминов “ши” и “янь”, как единую форму сознания, рассмотренного вне анализа его содержания, так как это было отражено в текстах йогачаров и фасян. Однако в текстах китайского буддизма таких школ, как тяньтай, чань и хуаянь, термин “синь” часто употреблялся вне его связи с понятиями “ши” и “янь”.

*СИНЬ.* ( 心 ). Сознание. Дословно термин “синь” переводится как сердце, душа, ум, разум, интеллект, рассудок, мысль, желание, воля. Однако ни одно из этих значений не передает точного смысла термина “синь”, используемого в текстах школ хуаянь, тяньтай и чань. Главное, что отличает понятие “синь”, употребляемое в буддийских текстах, от традиционно китайского понимания - это то, что в буддийских текстах понятие “синь” включает в себя, помимо элементов воли, желания, интеллекта, рассудка такие элементы, которые никогда не были присущи традиционно китайскому синь: элементы просветленности и омраченности, чистоты и загрязненности.

В традиционно китайское понятие “синь” вводился сотериологический аспект, который не вытеснил старое содержание, но вместе с тем превратился в доминирующий. Поэтому при чтении текстов китайского буддизма важно, в первую очередь, определить тот контекст, который определяет сознание как омраченное или же просветленное. Омраченное сознание - это сознание, непосредственно связанное с данным психическим состоянием индивида, обусловленным его привязанностями к собственному Я и внешнему миру, через которые проявляются его индивидуальность и субъективность.

Просветленное сознание - это такое сознание, которое порвало со всеми привязанностями к собственному Я и внешнему миру, обнаруживает свою тождественность самому себе как целостности, не - индивидуальности, таковости. В первом случае сознание синь адекватно индивидуальному сознанию человека в его эмпирическом бытии и включает в себя все традиционные элементы понятия “синь”. Во втором случае оно адекватно абсолютной реальности, истинно сущему.

В ряде случаев в текстах китайских буддистов к термину “синь” добавлялись другие термины, уточняющие его

сотериологическое содержание. Термин “ми” ( 迷 ), который дословно переводится как заблуждение, одержимость, страсть, добавленный к термину “синь”, позволил однозначно трактовать сознание как омраченное. В данном случае сознание обозначалось биномом “ми синь” ( 迷 心 ). Чаще всего дополнительные термины вводились, чтобы подчеркнуть просветленный аспект сознания - синь.

Так, во многих текстах синь употребляется совместно с термином “и” ( 一 , досл. один). Бином “и синь” ( 一 心 ) переводился как единое сознание и понимался как абсолютная реальность, истинно сущее, тождественное истинной таковости и Татхагате - гарбхе. При этом подчеркивались целостность, неизменность и неделимость сознания как истинно сущего в контексте феноменального бытия. Термин “чжэнь” ( 眞 , истинный) указывал на истинный и незагрязненный аспект сознания ( 眞 心 , чжэнь синь). Кроме того, в текстах китайского буддизма термин “синь” встречается в совместном написании с терминами “пути” (пути синь, 菩 提 心 ), а также “фа” (фа синь 發 心 ). Пути - это китайская транскрипция санскритского термина “бодхи”, означающего просветленность. Пути синь подчеркивает просветленный аспект сознания, а термин “фа” переводится как освобождение, указывая тем самым, что сознание фа синь - это сознание, освобожденное от привязанностей к собственному Я и внешнему миру.

**СУ ДИ** ( 俗 諦 ). Перевод санскритского понятия “самврити - сатья”, которое также переводится термином “ши ди” ( 世 諦 ). Самврити-сатья означает условную истину, в отличие от абсолютной истины - пара - мартха - сатья ( кит. чжэнь ди, 眞 諦 ). Самврити-сатья и парамартха - сатья - это понятия теории двух истин, где самврити-сатья понимается как истина, связанная с мирской жизнью человека, которая доступна дискурсивному познанию, может быть выражена словами, знаками и мыслью. Ее постижение не ведет к непосредственному религиозному спасению, но позволяет человеку ориентироваться в повседневной жизни.

**СЫ ДИ** ( 四 諦 ). Четыре истины. Они так же известны как четыре священные истины ( сы шэнь ди, 四 聖 諦 ), четыре

настоящие, или истинные, истины (сы чжэнь ди, 四真諦). Кроме того, о них говорят как о четырех благородных истинах. Первая – это истина, гласящая, что жизнь – страдание. Вторая – указывает на причину страдания. Третья – утверждает, что можно освободиться от страданий, четвертая – указывает путь избавления от страданий.

**ТЯНЬТАЙ ЦЗУН (天台宗).** Школа китайского буддизма. Возникла на севере Китая в VI в. н.э. Ее каноническим текстом является “Саддхарма – пундарика – сутра”, известная в буддологической литературе как “Лotosовая сутра”. Она принадлежит махаянскому направлению буддизма и содержит идею возможности достижения состояния Будды для всех и каждого. Кроме того, в ней дается обоснование концепции единой колесницы (санскр. экаяна, кит. и чэн цзяо – 一乘教). На китайский язык “Саддхарма – пундарика – сутра” переводилась неоднократно.

Каталог Нандзе включает четыре перевода. Первые два относятся к периоду Западной Цзинь (265-316 гг.), их авторами были знаменитый Дхармаракша и переводчик, чье имя до нас не дошло, третий перевод принадлежит Кумарадживе, четвертый – Дхармагупте и Гнанагупте. Он был осуществлен в период правления династии Сун (854-618 гг.).

Школа тяньтай канонизировала “Саддхарма – пундарика – сутру” в варианте, предложенном Кумарадживой. Сутра в его китайском переводе звучит как “Мяо фа лян хуа цзин”. На русский язык переводится как “Сутра Лотоса Благого Закона”.

Первыми наставниками школы тяньтай считаются Хуй Вэнь и Хуй Сы. Годы их жизни датируются не всегда одинаково. Годы жизни Хуй Вэня – 550 - 579; 549 - 579; годы жизни Хуй Сы – 514 - 577; 515 - 577. Фактическим основателем школы был Чжи И (531 - 597 гг., по другой версии – 538 - 597). Он систематизировал учения своих предшественников, разработал основные принципы школы. Местом жительства и проповедей Чжи И была гора Тяньтай (天台 Небесное подножие). Наименование этой горы и послужило основанием названия школы. Впрочем, тяньтай – это не единственное название школы. Она известна также как фахуа цзун (法華宗). Это название школа получила из-за своей приверженности к Лotosовой сутре. “Фа хуа” переводится как лотос, и потому школа называлась лотосовой школой.

Чжи И принадлежит большое количество сочинений, в том числе и таких, как “Мяо фа лян хуа цзин сюань и” (Сокровенный смысл сутры Лотоса благого Закона); “Мяо фа лян хуа цзин вэн цзюн” (Письмена и фразы сутры Лотоса Благого закона); “Мохэ чжигуань” (Большой чжигуань). Эти три сочинения Чжи И известны как “Три больших текста школы тяньтай”.

Текст “Лотосовой сутры” не был единственным теоретическим источником тяньтайского учения. Его адепты обращали пристальное внимание на праджня - парамитские сочинения. Чжи И принадлежит ряд комментариев к ним. Кроме того, большое влияние на формирование взглядов первых тяньтайских мыслителей оказало учение мадхьямиков, тексты которых пользовались большой популярностью в тяньтай. На взгляды Хуй Вэня и Хуй Сы повлияла шастра Нагарджуны “Мадхьямика - карика” (кит. “Чжун лунь”. Шастра о срединности), а также “Большая праджня - парамита шастра” (кит. “Да чжи ду лунь”).

Не случайно, последователи тяньтай считают основателем своей школы Нагарджуну. Однако, по мнению Люй Чэна, тяньтайское учение как таковое оформилось лишь тогда, когда его первые патриархи соединили положения индийской махаяны с практикой медитации.

Этот момент составляет одну из характерных особенностей школы тяньтай. Если в других школах китайского буддизма одни школы обращали большее внимание на абстрактную теорию, другие - на религиозную практику, то школа тяньтай уделяла одинаковое внимание как абстрактной теории, так и практике медитации.

**ФА (法).** Дхарма. Понятие “дхарма” имеет исключительно важное значение в буддизме. Достаточно сказать, что ни одна из буддийских школ не обходилась без этого понятия и каждая из них в той или иной степени была причастна к разработке тех или иных представлений о нем. Невозможно представить буддийскую философию без этого понятия. Даже если отдельные школы отрицали реальность дхарм, тем не менее не могли обойти молчанием это понятие. Однако необходимо отделить понятие “дхарма” как таковое от теории дхарм. Это не одно и то же.

Понятие дхармы, употребляемое в буддийской философии, гораздо шире того, чем оно представлено в теории дхарм. Теория дхарм, хотя и имеет очень важное значение, но не занимает в

буддийском учении такого центрального положения, как само понятие. Центральной теория дхарм была лишь в школах хинаяны, где считалось, что дхармы адекватны истинно существу. В махаяне, особенно китайской, теория дхармической организации бытия не отрицалась, но и не рассматривалась как истинное отражение бытия.

Понятие дхармы использовалось китайскими буддистами, главным образом, вне самой теории дхарм. В их сочинениях не было одинакового определения и толкования понятия дхармы, чего не было и в работах индийских буддистов.

Каждая школа вкладывала собственное понимание в понятие дхармы, что породило множество различных интерпретаций его содержания. В китайском буддизме дхарма соотносится с понятием “фа” ( 法 ), которое является ее калькой и переводится как закон. В отдельных китайских текстах понятие “фа” использовалось для обозначения того, что было принято в древнекитайской философии называть “тьмой вещей”. В этом значении главный акцент в понятии “фа” приходился на такие характеристики внешнего мира, как его противоположность духовному. Другими словами, фа в данном контексте охватывало все то, что не имело отношения к духовному. В то же время термин “фа” применялся и при анализе бытия, рассматриваемого с точки зрения его духовных аспектов, - в контексте абхидхармической теории, а также в школе фасян при анализе сознания. В этом же контексте термин “фа” употреблялся в школах тяньтай, хуаянь и чань.

**ФО ( 佛 ).** Будда, или же получивший просветление. Термин “фо” был наиболее употребляемым термином для обозначения Будды. Помимо его, существовало еще множество других терминов, которые в китайских текстах также имели значение Будды. Это такие иероглифы, как 休屠; 佛陀; 浮佛; 勃馱; 部陀; 母陀; 沒馱 и т.д.

В современном китайском языке Будда обозначается иероглифом фо - 佛.

**ФО ЦЗЯО ( 佛 教 ).** Буддизм. Термин “цзяо” ( 教 ) переводится как учение, также имеет значение религии.

**ФАСЯН ЦЗУН (法相宗)**. Школа китайского буддизма. Представляет собой китайский вариант школы индийского буддизма йогачаров. Однако ее не следует полностью отождествлять с йогачарой, поскольку учение последней было гораздо шире, чем фасын, к тому же оно не представляло собой единой системы взглядов, разделяемой всеми ее последователями. Непреклонными авторитетами считались Асанга и Васубандху - родоначальники школы.

Истинность учения, изложенного в их сочинениях, признавалась всеми, однако толковалась по-разному. В школе фасын преобладала версия Дхармапалы - одного из наиболее маститых адептов йогачары после Асанги и Васубандху, хотя учение фасын полностью не копировало идеи Дхармапалы. Помимо его идей, фасын вобрала в себя версии и других авторитетов йогачары, о чем свидетельствует главный текст школы фасын "Чэн вэй ши лунь" (Трактат об установлении только сознания).

Родоначальником школы фасын считается Сюань Цзан, известный широкому кругу читателей как путешественник, как автор знаменитой книги "Записки о странах Запада". Согласно традиции, перед тем как совершить путешествие на Запад, Сюань Цзан изучал сочинение Асанги "Краткое руководство к Махаяне", или же "Введение в Махаяну". Однако, не удовлетворенный чтением этого текста, он отправился в Индию, чтобы там непосредственно изучить доктрину, изложенную во "Введении в Махаяну".

В Индии Сюань Цзан изучал буддизм под руководством Силабадры, ученика Дхармапалы, который был учеником Дигнаги - после-дователя Васубандху. Вернувшись в Китай, Сюань Цзан занялся бурной переводческой деятельностью. Он перевел сутру "Sandhi nimosana" (кит. "Цзе шэнь ми цзин" - "Сутра, раскрывающая глубокие тайны", которая сыграла большую роль в становлении школы фасын. Достаточно сказать, что поводом для названия школы "фасын" послужило содержание одной из глав этой сутры. Кроме того, Сюань Цзан перевел ряд сочинений йогачары, которые позже вошли в состав канонической литературы фасын.

Канонической литературой школы фасын считаются шесть сутр и одиннадцать шастр. Сутры - это сочинения, считающиеся откровениями самого Будды, а потому не имеющие конкретного автора. Шастры - это авторские произведения, поясняющие суть

той или иной сутры. Авторами одиннадцати шастр были Асанга, Васубандху и др. Вместе с тем содержание канонической литературы фасян не было адекватным отражением учения самой школы. Адепты фасян не всегда придерживались принципов, изложенных в шести сутрах и одиннадцати шастрах. Иногда выдвигались и противоположные суждения.

Так, концепция соотношения истинного и ложного школы фасян существенным образом отличалась от концепции истинного и ложного, изложенной в сутре “Хуаянь цзин”, являющейся одним из канонов школы фасян. Таких примеров можно привести немало. Поэтому каноническую литературу школы скорее всего необходимо рассматривать в качестве теоретических источников, содержание которых служило своего рода генератором идей школы фасян, но ни в коем случае не воспринималось как собственное учение. Учение школы фасян было отражено в трактате “Чэн вэй ши лунь” (“Трактат об установлении только сознания). Он имеет следующую историю. Васубандху составил на основе шастры Асанги “Йогачарья - бхуми” трактат “Тримшика - виджняпти - карика” (кит. Вэй ши сань ши лунь, - Тридцать суждений только о разуме). Впоследствии на этот трактат было написано десять комментариев различными авторами, в том числе и Дхармапалой. Сюань Цзан перевел эти комментарии на китайский язык, а затем скомпилировал из них самостоятельное сочинение, получившее название “Чэн вэй ши лунь”. В составлении этого сочинения принял участие ученик Сюань Цзана Куй Цзи, которого так же, как и Сюань Цзана, считают одним из основателей школы фасян.

Фа сян (досл. 法相 вид дхарм) - это не единственное название школы. Тайбэйский исследователь Хуан Чаньхуа насчитывает еще четыре названия: чжун дао цзун (中道宗, школа срединного пути); пувэй и те чэнцзяо цзун (普爲一切乘教宗, школа всех колесниц); ин ли юань ши цзяо цзун (應理圓實教宗, школа соответствия истинному и совершенному принципу); вэй ши цзун (唯識宗, школа только разума). Каждое из названий отражало те или иные аспекты учения школы.

**ФА ЦЗАН (法藏)**. Третий патриарх школы хуаянь. Годы его жизни - 643 - 712. Считается фактическим основателем школы. Ему принадлежит окончательная систематизация учения хуаянь, он впервые предложил официальное название школы "хуаянь".

Фа Цзан известен и под именем Сянь Шоу (賢首), поэтому школа хуаянь также называлась школой сяньшоу. Предки Фа Цзана были родом из Согды, а сам он родился в Китае. В молодости Фа Цзан был учеником Сюань Цзана, однако, разойдясь с ним во взглядах, примкнул к школе хуаянь, став ее третьим патриархом. Фа Цзан принимал участие в новом переводе сутры "Хуаянь Цзин". Буддийская традиция передает, что Фа Цзан пользовался большим покровительством правящих кругов, особенно императрицы У Хоу (ее годы правления - 684 - 710). Это для нее он написал свое знаменитое сочинение "Трактат о золотом льве" (кит. Цзинь ши цзы чжан), где изложил доктрину хуаянь на примере статуи золотого льва. Ему принадлежит большое количество сочинений, а также комментариев к сутре "Хуаянь цзин" и другим сутрам.

**ХУАЯНЬ ЦЗУН (華嚴宗)**. Школа китайского буддизма. Возникла в период правления династии Суй (VI-VII вв. н.э.), когда буддизм в Китае вступал в полосу своего наивысшего расцвета. Ее возникновение явилось результатом дальнейшего процесса китаизации буддизма и ознаменовало завершение становления собственно китайских форм в теоретической мысли буддизма. Если учения школ фасян, саньлунь и тяньтай, несмотря на свою китайскую ориентированность и попытки удовлетворения потребностей китайского мироощущения, тем не менее были тесно связаны, точнее привязаны к определенному индийскому направлению (фасян - к йогачаре, саньлунь и тяньтай - к мадхьямике) и фактически продолжали разработку концептуальной линии этого направления, придерживаясь индийских стандартов и, что очень важно, категорий индийского буддизма, то школа хуаянь нарушила эти традиции, ее учение не было привязано ни к одному индийскому направлению, а представляло собой самостоятельное течение буддизма.

Она ввела китайские понятия в свое учение не только в качестве кальки или же транскрипции, а в их собственном значении без соответствующего аналога в индубуддийской традиции. В школе хуаянь учения индийских школ теряют свою значимость как самостоятельные направления буддийской мысли,



используются лишь как дополнительные средства доказательства собственных теоретических концепций. По словам известного буддолога Г.Чанга, школа хуаянь гармонично соединяет в себе учение о Едином с учениями мадхьямиков и йогачаров<sup>5</sup>.

Постоянно дискутирующие между собой системы мадхьямиков йогачаров находят примирение и мирно уживаются в доктрине хуаянь. Согласно предположению авторов монографии “Чжунго сысян тунши”, хуаянь является самой смешанной среди всех школ китайского буддизма<sup>6</sup>.

Действительно, хуаянь не была последовательной сторонницей одного конкретного направления индийского буддизма: ни мадхьямики, ни йогачары. Но при этом широко использовала их понятия в своих теоретических концепциях. Поэтому первое знакомство с сочинениями хуаянь создает впечатление, что их авторы занимались “соединением” или же “смешиванием” предыдущих учений. На самом деле они создавали собственно китайскую модель буддийской картины мира, а учения других школ рассматривались в качестве “вспомогательных” средств при обосновании собственных теорий. Многие исследователи буддизма оценивают хуаяньскую модель буддийской картины мира как высшее достижение философской мысли китайского буддизма.

Вместе с тем, отмечая самостоятельность позиции школы хуаянь как школы китайского буддизма, ни в коем случае нельзя противопоставлять ее индийскому буддизму. Несмотря ни на что, учение хуаянь является логическим продолжением развития буддизма на Дальнем Востоке.

Главным каноническим текстом школы хуаянь считается сутра “Хуаянь цзин”, от которой она и получила свое официальное название. Кроме того, школа известна под названием фацзе цзун (法界宗, школа дхармадхату). Такое название она получила в связи с тем, что учение о мире дхарм (Дхарма - дхату) занимало большое место как в учении хуаянь, так и в сутре “Хуаянь цзин”. “Хуаянь цзин” - основной

---

<sup>5</sup> см.: Chang. C.G. The Buddhist teaching of Fotality. The philosopy of Hwa Yen Buddhism.

<sup>6</sup> см.: Чжунго сысян тунши. - Пекин. Т. 4. - N1. - С. 233.

канонический текст школы хуаянь. Название канона послужило основанием наименования самой школы.

“Хуаянь цзин” - это китайский перевод “Аватамсака - сутры” (Гирляндовая сутра), которая считается одним из самых поздних махаянских текстов и, по мнению А. Уоттса, является кульминацией индийской махаяны, хотя сами последователи школы хуаянь относят возникновение текста сутры ко времени Будды Шакьямуни.

Родоначальником школы хуаянь и ее первым патриархом считается Ду Шунь (557 - 640 гг.) Вторым патриархом школы был Чжи Янь (602 - 668 гг.), третьим - и фактическим основателем -

Фа Цзан, четвертым - Чэн Гуань (760 - 820 гг.), пятым - Цзун Ми (780 - 841 гг.). К числу основных теоретических концепций школы хуаянь принадлежат: “Учение о шести видах”; “Десять сокровенных врат”; “Учение о мире дхарм”; “Учение о ли и ши”; “Классификация буддийских учений”, “Учение о причинности”.

**ХУЙ ЮАНЬ** (慧遠). Выдающийся деятель китайского буддизма. Годы жизни - 334 - 416. Основоположник амидаистического направления на Дальнем Востоке. Сыграл огромную роль в распространении и укреплении буддизма в Китае.

**ЦЗА ЦЗАН** - группа “смешанных” или же “разнородных” текстов, включающая в себя произведения индийских и китайских мыслителей (см.: Сань цзан цзин). В произведениях китайских буддистов представлены: комментарии к сутрам; разъяснения отдельных положений буддийской доктрины; разработка собственных концепций; популярное, доступное китайскому менталитету изложение буддийского учения. В них рассматриваются проблемы истории буддизма, психологии, сотериологии, а также философии. К наиболее философски значимым произведениям можно отнести следующие:

1. **Ду Шунь. Хуаянь у цзяо чжигуань (Пять учений о чжигуань в хуаянь).** Ду Шунь - первый патриарх школы хуаянь. В этом сочинении он освещает теоретические проблемы, связанные с практикой медитации, известной как шаматха и випашьяна. Шаматха и випашьяна - это два метода, связанных друг с другом неразрывно, ведущих к просветлению сознания. В сочинении также рассматривается учение о ли и ши, одного из центральных в

хуаяньской доктрине. Ли излагается как истинное состояние бытия, ши - как его иллюзорное проявление.

2. **Ду Шунь. Хуаянь фацзе гуань. (Созерцание мира дхарм в хуаянь).** Основное внимание в этом сочинении уделяется проблеме взаимоотношения ли и ши. Ли и ши трактуются, с одной стороны, как тождественные друг другу, с другой - как отличающиеся друг от друга. Взаимоотношения между ли и ши в сочинении строятся по принципу взаимоотношений между пустотой и формой, изложенных в “Хридая-сутре”.

3. **Моу цзы. Лихолунь (О понимании и заблуждении).** Моу цзы - один из первых китайских мыслителей, выступивших с письменной апологетикой буддизма. В своем сочинении он доказывает, что буддизм не противоречит основным положениям древнекитайского мировосприятия. Вместе с тем он пытается приспособить положения китайской философии к буддийскому миропониманию.

4. **Сюань Цзан. Чэн вэй ши лунь (Трактат об установлении только сознания).** Сюань Цзан - основатель школы фасян. Известен широкому кругу читателей как путешественник и автор знаменитой книги “Записки о странах Запада”. В сочинении “Чэнвэйшилунь”, которое является скорее компиляцией шастр адентов йогачары, Сюань Цзан излагает основы учения школы фасян, центральным ядром которого считается положение о том, что реально существует только сознание. В трактате анализируются структура и содержание сознания, излагается учение о дхармах, где дхармы представлены как носители признаков феноменального и истинного миров, на которые разлагается сознание, являющееся единственной реальностью.

5. **Фа Цзан. Хуаянь цзинь ши цзы чжан (Трактат о золотом льве).** Фа Цзан - третий патриарх школы хуаянь. В своем небольшом сочинении, предназначенном императрице У Цзэтянь (У Хоу), он попытался на примере статуи золотого льва популярно и наглядно изложить сложные буддийские истины. Кроме того, сочинение содержит классификацию буддийских учений.

6. **Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь (Сто теорий врат в море идей сутры “Хуаянь цзин”).** Сочинение состоит из десяти глав. Каждая глава - из десяти параграфов. Итого: сто параграфов, представляющих собой сто теорий, или же, как называет их Фа Цзан, сто врат. Это сочинение можно назвать энциклопедическим словарем буддийских теорий. В нем

рассматриваются многие положения махаяны, как религиозные, так и философские. Вместе с тем теории излагаются в единстве и взаимосвязи, отражая, по замыслу автора, идею гармонии мира.

7. **Фа Цзан. Баньжо боломидо синь цзин люэлю** (Комментарии к сутре сердца праджня - парамиты). Сутра сердца – санскр. “Хридая сутра” (кит. Синь цзин). Сутра относится к праджня – парамитской литературе, имела большое значение для адептов школы хуаянь.

8. **Хуй Сы? Да чэн чжи гуань фа мэнь. (Врата дхарм учения махаяны о чжигуань).** Буддийская традиция считает, что автором этого сочинения является один из первых патриархов школы тяньтай Хуй Сы. Однако, по мнению известного китайского философа Фэн Юланя, с которым трудно не согласиться, сочинение “Да чэн чжи гуань фа мэнь” более позднего происхождения, поскольку в нем излагаются позднемахаянские концепции. Большое внимание в сочинении уделяется учению о Татхагате - гарбхе, причем версия этого сочинения весьма близка версии шастры “Да чэн ци синь лунь”, приписываемой Ашвагхоше.

9. **Цзи Цзан. Сань лунь сюань и (Сокровенный смысл трех шастр).** Цзи Цзан-основатель школы саньлунь, которая является китайским вариантом школы мадхьямиков. Сань лунь - досл. три шастры. Три шастры - это две шастры Наварджуны: “Мадхьямика - карика” (кит. Чжун лунь) и “Двадаша - мукха - шастра” (кит. Ши эр мэнь Лунь Э), а также шастра Арьядевы “Шага - шастра”. В своем сочинении “Сань лунь сюань и” Цзи Цзан систематизирует учения, изложенные в трех шастрах, которые легли в основу теоретической доктрины школы саньлунь.

10. **Цзин Цзан. Да чэн сюань лунь. (О сокровенном Махаяны).** В этом сочинении основатель школы саньлунь излагает главные принципы санлунь о пустоте, восьми не, срединности, двух истинах.

11. **Цзи Цзан. Эр ди и (О значении двух истин).** Сочинение посвящено теории двух истин. Это одна из важнейших теорий махаянской философии, согласно которой существуют две истины - параматха - сатья (абсолютная истина) и самврити - сатья (условная истина). Обе истины трактуются, с одной стороны, как отличающиеся друг от друга, с другой - как тождественные. В конечном итоге утверждается, что существует только одна истина, а абсолютная и условная истины - разные уровни видения одного и того же. В сочинении Цзи Цзана рассматриваются принципы

взаимоотношений между парамартха - сатъей и самврити - сатъей, утверждаются их единство, взаимообусловленность, диалектика.

12. **Цзун Ми. Юань жэнь лунь (О началах человека).** Цзун Ми - пятый патриарх школы хуаянь. Это сочинение представляет исключительный интерес с точки зрения историко-философского анализа буддийских учений. В нем Цзун Ми дает сравнительный анализ буддийских учений, а также буддийских и традиционно китайских. Подвергает критике основные положения китайской философии с позиций буддиста. Предлагает классификацию буддийских учений.

13. **Чжи И. Мохэ чжи гуань (Большой чжи гуань).** Это - одно из программных сочинений школы тяньтай. Чжи гуань - метод медитации, который в тяньтайском учении считают одним из главных в достижении нирваны. В сочинении “Мохэ чжи гуань” Чжи И пытается философские принципы махаяны изложить через призму метода чжи гуань, вернее, чжи гуань рассматривается через призму теоретических доктрин махаяны.

14. **Чжи И. Мяо фа лян хуа цзин сюань и (Сокровенный смысл сутры Лотоса Благого Закона).** Фактически это комментарии к сутре “Лотоса благого закона”. Вместе с тем в нем представлены разработки собственных концепций, например, рассматривается теория трех истин. Эта теория является дальнейшей разработкой теории дух истин. Три истины - это отражение единства двух истин. Чжи И подчеркивает и усиливает этот момент, вводя в теорию истину срединности. С другой стороны, теория трех истин представляет собой дальнейшую разработку принципа срединности.

15. **Чжи И. Сю си чжигуань цзо чань фа яо (Принципы учения о сидячей медитации для постижения чжи гуань).** По структуре и содержанию это сочинение идентично сочинению “Мохэ чжигуань” (Большой чжигуань). Его называют “Сяо чжигуань” (Малый чжигуань).

16. **Чжи И. Фа цзе цы ди чу мэнь (Первоначальные врата ступеней мира дхарм).** Весьма полезное, с точки зрения знакомства с содержанием буддийской философии, сочинение. Как и трактат Фа Цзана “Сто теорий в море идей сутры “Хуаянь цзин”, его можно назвать энциклопедическим. Но по охвату материала оно более значительно. Чжи И рассматривает буддийские теории с хинаянской концепции до дхармической организации бытия, выводя из нее все остальные. Как и Фа Цзан,

он излагает буддийские теории в концептуальном единстве. Под понятием “мир дхарм” он объединяет не только дхармическую теорию, но и все рассматриваемые им доктрины. От хинаянских теорий Чжи И переходит к махаянским, излагая их в строгом иерархическом порядке. Сочинение Чжи И не смог закончить: из задуманного им написано менее половины.

17. *Чжи Янь. Хуаянь и чэн ши сюань мэнь (Десять сокровенных врат в одной повозке хуаянь)*. Чжи Янь - второй патриарх школы хуаянь. В этом сочинении он излагает важнейшую концепцию школы хуаянь - десять сокровенных врат. В десяти сокровенных вратах отражена идея мыслителей хуаянь о гармонии мира, единстве истинного и феноменального бытия, их одновременном тождестве и различии. А также идея взаимозависимости и взаимопроникновения всех вещей и явлений феноменального мира как отражение взаимопроникновения истинного и феноменального миров.

18. *Чэн Гуань. Хуаянь фацзе сюань цзин (Сокровенное зеркало мира дхарм в хуаянь)*. Чэн Гуань - четвертый патриарх школы хуаянь. Его перу принадлежит большое количество комментариев и толкований сутры “Хуаянь цзин”. В своем сочинении “Сокровенное зеркало мира дхарм в хуаянь” Чэн Гуань продолжает разработку учения о ли и ши, начатого первым патриархом школы Ду Шунем. Мир дхарм, трактуемый Ду Шунем как мир дхарм ли и мир дхарм ши, Ду Шунь располагает так: мир дхарм ши; мир дхарм ли; мир дхарм, где нет преград между ли и ши; мир дхарм, где нет преград между ши и ши.

Мир дхарм, где нет преград между ши и ши, идентичен по своему содержанию десяти сокровенным вратам. Это высшее отражение гармонии и единства.

19. *Хуй Нэнь. Лю цзу тань цзин*. Сочинение известно как “Сутра помоста шестого патриарха”. Это авторское произведение, удостоенное чести быть названным сутрой.

Существует несколько вариантов записей трактата Хуй Нэня, каждый из которых имеет свое название. Общее, что объединяет все названия - это утверждения, что трактат является сутрой помоста и что она принадлежит шестому патриарху школы чань. Отсюда - обобщенное название “Лю цзу тань цзин”. Самый первый вариант был записан учеником Хуй Нэня Фа Хаем в 714 г., через год после смерти учителя.

В сочинении изложены основные принципы школы чань в контексте анализа праджня - парамиты. Уже в начале сочинения

Хуй Нэн объявляет о своей приверженности к праджня - парамитской традиции. Через праджня - парамитский контекст Хуй Нэн наметил отступление от онтологической интерпретации истинно сущего путем максимальной психологизации.

**ЦЗИН. (經) СУТРЫ** - сочинения, приписываемые самому Будде, а потому наиболее почитаемые и, как правило, не имеющие конкретного автора. Исключение составляет сутра “Лю цзу тань цзин”, имеющая своего автора - чаньского патриарха Хуй Нэна.

В Китае наиболее популярными были следующие сутры:

**1. Да баньжо-боломидо цзин.** Маха - праджня – парамита - сутра (Большая праджня – парамита - сутра). Понятие “праджня” переводится как интуитивная мудрость: “парамита” - как переправа на другой берег. Под “другим берегом” подразумевалась нирвана, а “переправа на другой берег” - как достижение нирваны. Праджня - парамита понимается как интуитивная мудрость, приводящая к нирване.

Содержание сутры посвящено проблеме невербального постижения Истины. В ней утверждается, что высшая истина не должна опираться ни на слова, ни на знаки и ни на мысли, она постигается интуитивно и непосредственно. Большое внимание в сутре уделено учению о пустоте. Пустота, согласно концепции сутры, представляет собой истинное бытие. Воспринимаемые нами объекты внешнего мира нереальны, истинное бытие не имеет свойств, признаков, которые можно было бы выразить в словах, знаках и мыслях. Оно есть пустота.

**2. Баньжо - боломидо - синь цзин.** Праджня – парамита – хридая - сутра (Хридая - сутра).

Сочинение из серии праджня - парамитской литературы. В нем содержатся теоретические обоснования основных идей, изложенных в предыдущей сутре. В Хридая - сутре утверждается, что между пустотой и формой нет принципиальной разницы, но в то же время пустота и форма не составляют абсолютное тождество.

**3. Мяо фа лян хуа цзин.** Саддхарма - пундарика - сутра. (Сутра Лотоса Благого Закона). Чаще всего известна под названием Логосовой сутры.

Сутра посвящена обоснованию широкого пути спасения, согласно которому достижение нирваны доступно не только узкому кругу людей, как это считалось в хинаяне, но и всем и

каждому. В связи с этим выдвигается философская проблема тождества эмпирического бытия и истинного, нирваны и сансары. Каждый человек несет в себе природу Будды, он - Будда в потенции.

Сутра неоднократно переводилась на китайский язык. Наиболее известным и почитаемым переводом является перевод Кумарадживы, который известен под названием "Мяо фа лян хуа цзин".

**4. Да фан гуан фо хуаянь цзин (хуаянь цзин).** Аватамсака-сутра ("Гирляндовая сутра"). Одна из поздних буддийских сутр. Продолжая разрабатывать доктрину широкого пути спасения, сутра выдвинула концепцию единства всего сущего. Согласно этой концепции, тождественными являются не только эмпирический мир и истинное бытие, но и все вещи и явления эмпирического мира. В сутре разрабатывается учение о мире дхарм как отражении всеобщей гармонии.

**5. Непань цзин.** Маха - паринирвана - сутра (Нирвана сутра). Согласно буддийскому преданию, в этой сутре изложена проповедь Будды перед его вступлением в нирвану. В этой проповеди Будда говорил, что все сущее имеет природу Будды, которая фактически сводилась к диалектике наличия и не-наличия природы Будды.

**ЦЗИНТУ ЦЗУН (淨土宗).** Школа китайского буддизма. Дословный ее перевод - школа чистой земли. Школа цзинту представляет собой исключительно китайское явление, поскольку в Индии не существует ни подобной школы, ни подобного направления в буддизме. Вместе с тем она своими истоками восходит к индобуддийской традиции, причем очень ранней. В известном диалоге царя Милинды и Нагасены говорится, что камень даже самых малых размеров тонет в воде, но если огромный камень погрузить на лодку, то он поплывет. Точно так же люди даже с очень плохой кармой могут быть спасены, если они будут полагаться на Будду. В дальнейшем эту тему развил Нагарджуна, высказавший мысль, что есть два пути к достижению нирваны, один из которых трудный, другой - легкий<sup>7</sup>.

В первом случае человек как бы двигается пешком, во втором - плывет на лодке. Трудный, или пеший, путь рассматривается как

---

<sup>7</sup> Takakusu J. The Essentials of Buddhist Philosophy.-Honolulu, 1956.-P. 147.



путь, в котором человек полагается на собственное умение, а легкий или же на лодке, - когда он опирается на усилия другого. Под усилиями другого понималась спасительная сила Будды Амитабы. Идея легкого пути осталась малозамеченной в Индии. Свою благодатную почву она нашла лишь в Китае.

В начале V в н.э. у горы Лу Шань было основано братство во главе с Хуй Юанем (334 - 416 гг.), которое установило в Китае культ Будды Амитабы. Тот, кто верит в Будду Амитабу и поклоняется ему, в следующем своем перерождении окажется в чистой земле Будды Амитабы. Однако чистая земля Амитабы не считается конечной целью верующего и не отождествляется с мирской. Хотя последующее развитие амидаизма неоднократно ставило вопрос о тождестве нирваны и чистой земли Будды Амитабы, но амидаизм раннего периода не достиг уровня теоретических обобщений своей религиозной практики, имел ярко выраженную религиозную направленность, пользовался успехом у простолюдинов и представлял собой одно из течений популярного вероучения. Теоретические постулаты амидаизма, главным образом, были сформулированы в Японии, где он имел огромный успех.

*ЦЗИ ЦЗАН (吉藏)*. См.: Саньлунь цзун.

*ЦЗЮМОЛОШЭ (鳩摩羅什)*. Кумараджива. Знаменитый деятель китайского буддизма. Сыграл выдающуюся роль в распространении и укреплении буддизма в Китае. Годы жизни - около 343 - 413. Прибыл в Китай в 402 г. Известен как переводчик буддийской литературы. С именем Кумарадживы связан новый этап переводческой деятельности, достигший своего полного расцвета. Согласно буддийской традиции, Кумараджива продиктовал 800 монастырским писцам переводы и комментарии, которые составляют 300 - 400 томов. Написал собственное сочинение "Ши сян лунь" (Шастра об истинном виде). Прославился также как учитель Дхармы. Имел большое количество учеников, среди которых выделяется выдающийся мыслитель Сэнь Чжао. Кумараджива переводил буддийскую литературу различных школ и направлений, однако большее предпочтение отдавал мадхьямикам.

*ЦЗЮЙ ШЭ ЦЗУН (俱舍宗)*. См.: Чжунго фоцзяо.

**ЦЗУН МИ (宗密)**. Пятый патриарх школы хуаянь. Оставил заметный след в истории китайского буддизма как наставник сразу двух школ. Будучи патриархом школы хуаянь, был и девятым патриархом школы чань, восходящей к южной ветви. Человек весьма разносторонних знаний. Вначале Цзун Ми изучал Конфуция, в 807 г. даже собирался сдавать экзамены. Однако, встретившись с чаньским патриархом Дао Юанем, решил оставить мирскую жизнь и уйти в монахи. Став чаньским патриархом, Цзун Ми прочитал комментарии Чэн Гуаня - четвертого патриарха школы хуаянь - к сутре "Хуаянь цзин", признал себя учеником Чэн Гуаня, став после его смерти пятым патриархом школы хуаянь. Делал попытки соединить чаньское учение с хуаяньским.

**ЧЖУН ДАО (中道)**. Срединный путь. Одно из центральных положений буддизма. Еще Будда объявил свое учение срединным путем. Срединность своего учения он понимал как преодоление двух крайностей: чрезмерного аскетизма и безудержного наслаждения. Последующие буддийские школы также объявляли свое учение срединным, но каждая из них в понятие "срединность" вкладывала собственное содержание.

Учение о срединном пути обратило внимание китайских школ. Школа фасян понимала срединность как избежание двух крайностей: признание реальной пустоты, с одной стороны, признание реальности собственного Я и дхармы, с другой. Через преодоление двух крайностей: пустоты - собственного Я и дхарм достигается срединный путь. Школа саньлунь принцип срединности видела в признании пустоты, с одной стороны, признании условности, с другой. Этот принцип был выражен Цзи Цзаном - основателем школы в следующей фразе: "Причины порождают дхармы, я говорю, что они (дхармы. - Л.Я.) пусты. Но в то же время являются условными обозначениями. В этом смысл срединного пути" (Цзи Цзан. Чжун лунь гуань сы ди пинь. Четыре истины в шастре о срединном пути).

Учение о срединности школы саньлунь было отражено в теории "восьми не", в школе тяньтай - в теории "круглой гармонии трех истин". Три истины - это истина пустоты, истина условности, истина срединности.

Истина пустоты трактовалась как абсолютная. Согласно истине пустоты (кун ди, 空諦), все вещи установились благодаря

причинности, они пусты и не имеют своей природы. Эту истину также называют истиной не-существования ( 無 諦 , у ди).

Истина условности ( 假 諦 , цзя ди, досл. искусственная) трактуется как условная истина, или же мирская. Ее содержание сводится к тому, что все вещи, хотя и признаются пустыми и не имеющими своей истинной природы, тем не менее не отрицаются как не существующие вообще или же не имеющие абсолютного существования, они понимаются как имеющие условный вид.

Третья истина - истина срединности ( 中 諦 , чжун ди). Эта истина называется также истиной срединного пути. С точки зрения этой истины все вещи рассматриваются одновременно и как пустота и как условность. Вместе с тем истина срединности не должна рассматриваться как что - то внешнее по отношению к предыдущим двум. Она составляет с ними единство. Все три истины пронизывают друг друга и составляют гармонию. Ни одна из них не может существовать в отрыве от других. Вещи обладают условным существованием, так как они пусты, т.е. условность вещей определяется их пустотностью. Они пусты, так как их существование условно, т.е. пустотность вещей определяется их условностью. Оба эти аспекта неотделимы друг от друга, они существуют одновременно, а это составляет содержание срединности. Срединность тождественна обоим, так как срединность - это состояние и условности, и пустотности.

Таким образом, все три составляют одну истину, иначе говоря, все три являются тремя в одной, одной - в трех. В этом суть срединного пути, основное содержание которого - единство крайностей. Понимание срединностей как единства, вернее, не - преграды между крайностями, было присуще школе хуаянь. Суть срединного принципа была выражена в ее учении не-преграды между ли и ши ( 理 事 ), ши и ши ( 事 事 ).

**ЧЖИ ГУАНЬ ( 止 觀 ).** Религиозный метод достижения спасения, представляющий собой буддийскую практику медитации, состоящую из двух частей: чжи и гуань. Термин “чжи”, имеющий смысловые значения: стоять (неподвижно), останавливать(ся), сдерживаться(ся), хватать, подавлять, искоренять, уничтожать, представлял собой перевод на китайский язык индобуддийского понятия “шаматха”(покой, тишина, успокоенность, отсутствие страсти, усилие на

прекращение страстей и желаний) и понятия “самадхи” (погруженное созерцание, сосредоточение мысли на одной точке созерцания, успокоение сознания). Кроме того, понятия “шаматха” и “самадхи” передавались на китайский язык через транскрипцию: шаматха – посредством иероглифов (шэньмота 奢摩他), самадхи - (сань мэй ди 三昧地). Слово “самадхи” переводилось на китайский язык термином “дин” (定), семантическое поле которого во многом пересекалось с семантическим полем термина “чжи”.

Метод чжи гуань был особенно популярен в школе тяньтай. Один из главных текстов этой школы “Мохэ чжи гуань” посвящен этому методу. В тяньтайской интерпретации чжи соответствовало понятию “шаматха”. Оно трактовалось как приведение своего ума к такому состоянию, когда от него “отступает” иллюзия предметов и явлений эмпирического мира, а также привычные связи и отношения с ними. Это состояние отрешенности о. сансары.

По этому поводу Чжи И писал: “Чжи - это первоначальные врата, подавляющие привязанности к мирской суетности” (Чжи И. Сюси чжи гуань цзо чань фа яо). Другими словами, чжи - это начальная стадия тяньтайской медитации. На этой стадии выполняется задача прекращения или же “остановления” иллюзии внешнего мира. Однако с прекращением иллюзии не достигается конечная цель спасения. Для этого необходимо постижение истинно сущего.

Оно достигается на следующей стадии медитации, известной как гуань. Понятие “гуань”, дословно переводимое как смотреть, глядеть, предаваться созерцанию, вникать, глубоко продумывать, изучать, ясно видеть, соотносилось с индубуддийским понятием “випашьяна”, понимаемым как правильное знание. Суть этого правильного знания состоит в распознавании иллюзии феноменального мира и созерцании истинно сущего, скрывающегося за иллюзорностью. Гуань также расшифровывалась как видение вещей в том виде, в каком они существуют на самом деле, вне их иллюзорной оболочки.

Чжи И писал: “Гуань - это правильные принципы, прерывающие заблуждения” (Чжи И. Сюси чжи гуань цзо чань фа яо). Однако эти правильные принципы, или же знания, нельзя связывать с дискурсивным знанием. В данном случае исключаются какие бы-то ни были рациональные формы познания, признается лишь интуитивная мудрость. Обе стадии медитации чжи и гуань

трактовались как неразрывные, не отделимые друг от друга составные части единого метода. О неразрывности чжи и гуань тьянтайский патриарх писал: “Эти два метода подобны паре колес телеги, двум крыльям птицы. Если практиковать их по отдельности, то это приведет к заблуждению” (Чжи И. Указ. соч.).

В доктрине чжи гуань проявилась тенденция школы тьянтай, которая одновременно тяготела как к разработке религиозных задач спасения, так и попыткам рационального объяснения буддийских догм, проявившаяся в стремлении рационального описания самого метода чжи гуань, а также связанных с ним проблем.

**ЧЖИ И (智顓)**. См.: тьянтай цзун.

**ЧЖЭНЬ ЖУ (眞如)**. Китайский перевод санскритского термина “бхутгататхата”. На русский язык переводится как истинная таковость. Истинная таковость - это истинное существование вещей в том виде, в каком они существуют на самом деле. Этот термин был весьма популярным в китайском буддизме, особенно в школах фасян и тьянтай. Он подробно рассматривался в тьянтайском сочинении “Да чэн чжи гуань фа мэн”, сочинении школы фасян “Чэн вэй ши лунь”.

В нем говорится, что истинное - это истинное существование, проявление которого не является ложным. Таковость - это постоянство признаков того, что есть на самом деле, отражающее отсутствие проекций и изменчивости. Это означает то, что истинное существование при всех обстоятельствах постоянно обладает той природой, какую оно имеет на самом деле (природа истинной реальности постоянно такова). Поэтому называется таковостью. Истинная таковость характеризуется как проявляющаяся в пустоте, в не - Я, она не обладает ни существованием, ни не - существованием. Ее невозможно выразить в словах и мыслях, она не составляет со всеми дхармами идентичность, но и не отличается от них, является истинным принципом всех дхарм, поэтому называется природой всех дхарм.

О ней говорится как о существовании, чтобы опровергнуть утверждения о ее не - существовании, ее называют пустотой, чтобы опровергнуть наши привязанности к иллюзорному существованию, она не является ложной и иллюзорной, поэтому

называется истинной. А поскольку остается такой, какая она есть на самом деле, постольку называется истинной таковостью.

В школе фасын насчитывали семь признаков истинной таковости:

1. Истинная таковость круговорота перерождений. Это реальная природа всех дхарм круговорота перерождений (дхарм, участвующих в круговороте перерождений).

2. Истинная таковость двух реальностей. Это реальная природа двух не - Я (имеется в виду не - Я личности и не - Я дхармы).

3. Истинная таковость только сознания (вэй ши, 唯識). Это реальная природа омраченных и неомраченных (чистых и загрязненных) дхарм только сознания.

4. Истинная таковость становления. Это реальная природа страдания. (Истинная таковость феноменального, составляющего содержание страдания).

5. Истинная таковость дурных поступков.

6. Истинная таковость чистоты и незагрязненности.

Это реальная природа нирваны.

7. Истинная таковость правильных поступков. Это реальная природа дао. Дао (道) здесь понимается как синоним нирваны<sup>8</sup>.

**ЧЖЭНЬ ДИ ( 眞諦 ).** Перевод на китайский язык санскритского термина “парамартха - сатья”, означающего абсолютную истину. Это понятие теории двух истин. Согласно этой теории, парамартха - сатья - истина, которая отражает природу вещей в том виде, в каком они есть на самом деле. Ее нельзя выразить ни словами, ни знаками, нельзя охватить мыслью. Она постигается непосредственно целиком и полностью. Ее постижение ведет к религиозному спасению.

**ЧАНЬ ЦЗУН ( 禪宗 ).** Одна из известных и влиятельных школ китайского буддизма. Считается одной из самых китаизированных школ. Ряд ученых полагает, что школа чань находится ближе к китайской традиции, нежели к буддизму. А.Уоттс считает, что хотя чань (в тексте Уоттса - дзэн) можно рассматривать как результат взаимодействия китайской и индийской традиций, однако на самом деле в чань буддизме

<sup>8</sup> См.: Хуан Чаньхуа. Фо цзяо гэ цзун да и.

больше китайского, чем индийского<sup>9</sup>. В учении школы чань, действительно, очень ярко и выпукло отразился синтез китайской и индобуддийской традиции. Она испытала на себе влияние даосизма, вобрав отдельные стороны его учения. Однако нельзя преувеличить китайское влияние на чаньское учение. Необходимо учитывать, что своими истоками школа чань восходит к индобуддийской традиции и разделяет ее основные положения, в том числе и сотериологическую часть буддизма. Исходные принципы школы чань полностью соответствуют буддийским и не противоречат им. Внешний мир и человек, пребывающий в нем, рассматриваются чань буддистами через призму идеи о том, что жизнь - это страдание, Я ложно, а все, что окружает Я, иллюзорно. Свою главную цель последователи чань видят, как и все буддисты, в избавлении от собственного Я и обнаружении в себе истинно сущего, понимаемого как истинная природа иллюзорного Я.

Согласно традиции, основателем школы чань был легендарный монах Бодхидхарма (кит. Путидамо), прибывший в Китай в конце V в. н.э. Бодхидхарма привез в Китай новый метод религиозной практики дхьяну, или же медитацию, которая впоследствии в школе чань стала считаться одним из главных средств достижения конечной религиозной цели и вокруг которой строилась вся чаньская теория и практика.

Название самой школы также было связано с медитацией. Санскритский эквивалент медитации - термин "дхьяна" - передавался на китайский язык через транскрипцию термином "чаньна" (禪那). Чань - это первый иероглиф биннома "чаньна". Кроме того, школа чань была известна под названием "фосинь цзу" (佛心宗) - школа сознания Будды. Это название отражает другую особенность школы чань, а именно - ее чрезвычайную психологизированность. Главное внимание школы было направлено на человеческую психику, которая, согласно адептам чань, скрывает в себе сознание Будды. Впрочем психологизированность школы является прямым следствием ее чрезмерного увлечения медитацией. Метод медитации, который внедрил в Китае Бодхидхарма, называется "цзо чань би гуань" (дословный перевод - сидеть в медитации уставившись в стену).

---

<sup>9</sup> Watts A.W. The way of Zen. P.3

Бодхидхарме приписывается сочинение под названием “Трактат о светильнике и свете” (Дэн дянь цзин), содержащий ряд положений, “предопределивших характер философии чань”. В трактате говорится, что “передача истины вне писаний и речей, нет никакой зависимости от слов и букв. Передача мысли от сердца к сердцу, созерцание собственной изначальной природы и есть реализация состояния Будды”<sup>10</sup>. Вторым после Бодхидхармы патриархом школы считается монах Хуй Кэ (487 - 593 гг.), за ним следуют Сэн Цан (ум. в 606 г.), Дао Синь (580 - 651 гг.) и Хун Жэнь (602 - 675 гг.)<sup>11</sup>. После Хун Жэня произошел раскол школы чань на южную и северную ветви. Наиболее влиятельной из них оказалась южная. Ее патриархом стал Хуй Нэн (637 - 713 гг.), который также признавался шестым патриархом школы чань, но после своей смерти. Сам факт официального признания Хуй Нэна патриархом всей школы говорил о преимуществе южной ветви над северной, поэтому многие исследователи, говоря о чань - буддизме, имеют в виду его южную ветвь.

Хуй Нэн считается одной из самых выдающихся личностей в истории школы чань. Ему принадлежит трактат, известный в науке как “Сутра помоста шестого патриарха”, в котором он сформулировал основные принципы школы чань. Существует несколько вариантов записей трактата Хуй Нэна, каждый из которых имеет свое название, общее, что объединяет все названия это информация, согласно которой трактат является сутрой помоста и принадлежит шестому патриарху. Отсюда обобщенное наименование “Сутра помоста шестого патриарха” (кит. Лю цзу тань цзин). Самый первый вариант трактата был записан учеником Хуй Нэна Фа Хаем в 714 г., через год после смерти учителя.

**ЧЖЭНЬ ЯНЬ ЦЗУН (眞言宗)**. Школа китайского буддизма. Относится к тантрическому направлению буддизма. Название “чжэнь янь” - досл. истинные слова. Кроме того, в силу своей эзотерической ориентации она также именовалась школой таинственного секретного (кит.ми цзун, 密宗).

Начало тантризма в Китае было связано с именами индийских монахов Шубхакарасимхи (кит. Шэнь у вэй), Ваджрабходи (кит. Цинь чжан чжи) и Амогхаваджры (кит. Букун),

<sup>10</sup> Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. - С. 18.

<sup>11</sup> Чжунго фоцзяо. - Пекин, 1980. - Т. 1. - С. 319.



прибывшими в Китай в VIII в. н.э. и положившими начало переводу тантрических сочинений. Тантризм представлял собой явление древнеиндийской культуры и включал в себя наряду с буддийскими верованиями, также и вишнуистские, и шиваистские. Его мировоззренческие принципы были близки индуистским.

Первоначально тантризм был связан с магическими обрядами, направленными на достижение плодородия. В буддизме тантрическое направление, известное как ваджраяна, преследовало цель непосредственного достижения спасения, обретения состояния Будды. Для этого использовались медитация, магические заклинания, ритуалы и религиозное искусство, которые занимали важное место в ваджраяне. “Расположение рук, предметы при изображении, группировка изображений - все это имеет точное значение, это в сущности изображение в картинах того же, о чем говорит буддийская отвлеченная философия, это то же учение о спасении от оков бытия”<sup>12</sup>.

В Китае школа чжэньянь просуществовала недолго. Возникнув в середине восьмого столетия, она прекратила свою деятельность уже в IX в. Утратив свое влияние в Китае, школа чжэньянь получила свое дальнейшее развитие в Японии, где пользовалась огромной популярностью.

**ЧЖУН ЦЗЫ (種子).** Семена. Это содержащиеся в Алая - виджняне потенциальные возможности тех или иных образов внешнего мира, воспринимаемых сознанием. Это то, из чего возникают внешние предметы, а также их ощущения и восприятия.

Особенно подробно учение о семенах было разработано в школах йогачаров и фасян.

В школе фасян о них говорится в тексте “Чэн вэй ши лунь”. Согласно тексту “Чэн вэй ши лунь”, семена - зародыши дхарм, которые обуславливают внешние объекты, а также их восприятие и отношение к ним.

Семена - это причины дхарм. Понятие “семена” вводится не случайно. Этим понятием подчеркивается каузальный характер дхарм. Подобно тому, как семена тех или иных растений

---

<sup>12</sup> Розенберг О.О. О миросозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Пг., 1919. -С. 44.

обуславливают рождение именно этого растения, а не какого - либо произвольного, семена в Алае - виджняне порождают только определенный, заранее заданный образ, а не любой, произвольно выбранный сознанием. Этим подчеркивается, что сознание не свободно от причинно-следственных связей, оно само подчиняется этому закону. В данном случае семена отражают действие этого закона.

Семена - это постоянные атрибуты Алаи - виджняны. Они содержатся в Алае изначально. В трактате “Чэн вэй шилунь” говорится, что семена имеют изначальную природу существования, они не возникли от полученного 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.

Вводится специальное понятие “аромат” для отображения процесса воздействия прошлых впечатлений семи сознаний на семена, который сравнивается с процессом передачи аромата. Образно говоря, прошлые опыты сознания передают аромат или же запах своих впечатлений семенам, содержащимся в Алае, семена, получив запах этих впечатлений, постепенно начинают благоухать, и, по мере усиления благоухания, выходят на поверхность сознания, благоухая тем ароматом, который они впитали в себя. Благоухание их аромата передается и другим семенам, содержащимся в Алае, т.е. семена под влиянием прошлого опыта семи сознаний сами вырастают в воспринимаемые сознанием объекты внешнего мира и их восприятия.

Восприятия объектов порождают впечатления, которые порождают новые семена. В этом смысле семена являются продуктами прошлых впечатлений сознания. В тексте “Чэн вэй шилунь” отмечается, что все семена возникли вследствие полученного аромата (прошлых впечатлений). Можно упрекнуть в непоследовательности текст “Чэн вэй ши лунь”. Ведь вначале утверждалось, что семена присутствуют в Алае изначально и не берут свое начало из аромата прошлых впечатлений. Однако эти противоречия разрешаются следующими суждениями: Все семена возникли вследствие полученного аромата (прошлых впечатлений). Но то, что ароматизируется, и то, что источает

аромат, оба существуют изначально. Семена - это другое название (привязанности) к привычным (восприятиям) внешним

объектам. Эти привязанности могут существовать только за счет (постоянного) влияния со стороны (внешних объектов). Это подобно тому, как запах кунжута обусловлен запахом его цветов. (Чэй вэй ши лунь).

Здесь подчеркивается мысль о неразрывной связи между наличием семян и получением ими аромата прошлых впечатлений. Семена могут существовать только за счет получения ими аромата, получив аромат, они сами могут источать тот аромат, тем самым воспроизводя другие семена. Таким образом, семена обуславливают внешние проявления сознания, внешние проявления, в свою очередь, обуславливают семена. Этому процессу нет начала. Нельзя сказать, что было раньше: внешнее впечатление или же семена. Причина и следствие проявляются одновременно. Они тождественны. Семена делятся на универсальные и индивидуальные, омраченные и добродетельные (или же не имеющие омраченности).

Универсальные семена - это такие, которые содержатся во всех индивидах и обеспечивают для всех одинаковое восприятие внешних объектов. Индивидуальные семена обеспечивают субъективность восприятий, создают впечатление обладания человеком органами чувств, ощущение иллюзии обладания этими чувствами.

Добродетельные семена порождают неомраченные дхармы, которые способствуют достижению нирваны, а омраченные семена - омраченные дхармы, обуславливающие сансару.

**ЧЖУНГО ФОЦЗЯО ( 中國佛教 )**. Китайский буддизм. Буддизм проник в Китай на рубеже нашей эры. Процесс его адаптации к местным условиям был долгим и трудным, продолжавшимся несколько столетий. В Китай проникли практически все течения и направления индийского буддизма. Сочинения переводились буддийскими миссионерами, прибывшими в Китай из Парфии, Бактрии, Индии. Позже в этот процесс включились и сами китайцы.

В VI-VII вв. в Китае были уже известны сочинения всех школ индийского буддизма, такие, как хинаяна, махаяна, оформились свои школы, занимавшиеся пропагандой их доктрин. Школа цзюй-шэ знакомила китайцев с доктриной Абхидхармы, изложенной в "Абхид - харме - коше", - сочинении знаменитого буддийского мыслителя Васубан -дху, школа чэнши

- с доктриной шастры “Сатья - сиддхи”, написанной Хариварманом. Школа люй отражала содержание Винайи - одного из разделов буддийской “трипитаки”. Школа фасян представляла собой китайский вариант школы йогачаров, школа сальунь - китайское ответвление мадхьямики на Дальнем Востоке, школа чжэньян пропагандировала тантризм.

Однако ни одна из этих школ не была точной копией своего индийского прообраза. Ряд школ внес отдельные коррективы индийских доктрин с позиций китайского мировосприятия. Эти изменения явились следствием того, что буддизм в его индийском варианте не мог полностью удовлетворить духовные запросы китайцев с их традиционным складом мышления. Поэтому было закономерным, наряду с названными школами, возникновение собственно китайских школ: тяньтай, чань, хуаянь и цзинту. Эти школы не занимались лишь пропагандой буддийских идей, а разрабатывали свои концепции, содержащие собственный взгляд на буддизм. Каждая из этих школ так или иначе восходила к определенной индийской традиции и выдвигала свое собственное видение мира. Однако школа хуаянь не была связана с какой-либо конкретной буддийской традицией, восходящей от Индии.

За время своего существования в Китае буддизм не раз подвергался гонениям со стороны правительства Китая, как и неоднократно испытывал периоды своего расцвета. Высшим расцветом буддизма в Китае считается эпоха Тан (618-907 гг.).

Но именно в танский период при танском императоре У Цзуне в середине IX в. буддизм подвергся наиболее сильным гонениям, приведшим его к упадку. В последующие годы, особенно в эпоху Юань (XIII - XIV вв.) и Мин (XIV - XVII вв.) буддизму не раз приходилось переживать полосу своего расцвета, однако его школы уже никогда не достигали такого мощного интеллектуального подъема, как в эпоху Тан. Развитие теоретического наследия школ китайского буддизма нашло свое дальнейшее продолжение в Японии и Корее.

К началу XX в. китайский буддизм почти полностью растворился в синкретической народной религии, известной как сань-цзяо ( 三 教 ) - три учения: конфуцианство, буддизм и даосизм. Однако начавшееся в конце XIX - начале XX вв. обновленческое движение в буддизме приостановило процесс растворения буддизма в религии саньцзяо. Обновленцы ставили перед собой задачу, с одной стороны, возрождения буддизма в его первозданности, с другой - модернизации с целью соответствия

новым условиям страны. В 1912 г. была создана Ассоциация китайских буддистов. Вслед за ней в различных городах и провинциях Китая были созданы подобного рода буддийские организации. Однако острые разногласия, возникшие между ними, не привели деятельность этих организаций к заметному успеху.

Ассоциация китайских буддистов была вновь воссоздана после образования КНР в 1953 г. Она была призвана объединить всех последователей буддизма вокруг народного правительства. Ассоциация и поныне является действующей организацией.

ШИ ДИ ( 世 諦 ). См.: Су ди.

ШИ ( 事 ). См.: Ли.

ШИ ( 識 ). См.: Синь.

ЭР ДИ ( 二 諦 ). Две истины. Буддийская теория, известная как теория двух истин, приписываемая Нагарджуне. Согласно этой теории, существуют две истины: парамартха - сатья и самврити - сатья. Парамартха - сатья - это истина, которая отражает природу вещей в том виде, в каком они существуют на самом деле, ее нельзя выразить в словах, изобразить в знаках, охватить мыслью. Она может быть постигнута непосредственно, целиком и полностью. Ее постижение ведет к религиозному спасению.

Самврити - сатья - это истина, связанная с мирской жизнью человека, она доступна дискурсивному познанию, может быть выражена в словах, знаках, может быть охвачена мыслью.

Ее постижение не ведет к религиозному спасению, но позволяет ориентироваться человеку в его повседневной жизни.

Парамартха - сатья трактуется как абсолютная истина святых, просветленных, самврити - сатья - трактуется как истина условная для обыкновенных людей, не получивших просветления. С точки зрения абсолютной истины пространство, время, дхармы, все другие важнейшие характеристики и ценности бытия пусты и иллюзорны, с точки зрения условной истины, - они допустимы, обладают условным существованием.

Противоположность характеристик каждой из двух истин не означала противоположность самих истин. Они едины, не могут существовать друг без друга. Условная истина содержит в

себе абсолютную, абсолютная истина постигается только через условную. Условная истина также понималась как истина, способная приблизить или же отдалить человека от абсолютной истины.

Теория двух истин была очень популярна в Китае, особенно в школах саньлунь и тяньтай. В школе саньлунь теория двух истин была рассмотрена с точки зрения трех ее видов, каждый из которых, будучи абсолютным по отношению к условной истине, становился условным по отношению к другому виду. Особое внимание в школах саньлунь и тяньтай обращалось на положение о том, что абсолютная и условная истины едины. Теория трех видов теории двух истин подчеркивала момент диалектического единства абсолютной и условной истин.

В школе тяньтай была выдвинута теория трех истин, которая по своей сути представляла теорию двух истин. Вместе с тем она подчеркивала момент единства условной и абсолютной истин. Согласно теории трех истин школы тяньтай, существуют истина пустоты (абсолютная истина, истина условности (условная истина) и истина срединности. Истина срединности в этой теории подчеркивала момент единства условной и абсолютной истин. Теория двух истин имела влияние и на школу хуаянь. Теория ли и ши школы хуаянь была построена по принципу взаимоотношения абсолютной и условной истин. Косвенное влияние теории двух истин обнаруживается и в учении чань о живом и мертвом слове, а также о мгновенном и постепенном просветлении. Теория двух истин с полным основанием может претендовать на высший эпитет буддистов как соответствующая принципу срединности. Ее главное значение в буддизме методологическая. Она может рассматриваться как принцип построения буддийских теорий.

## ЛИТЕРАТУРА

### *На русском языке*

1. Алексеев В.М. Глава из истории китаизации буддизма // Изв. АН СССР, ОЛЯ. Т.6. - Вып.5.
2. Борох. Общественная мысль Китая и социализм. М., 1984.
3. Бяньвэнь о воздаянии за милости // Пер. и коммент. Л.Н. Меньшикова. М., 1972. - Т.1.
4. Васильев В.П. Буддизм. Его догматы, история и литература. СПб., 1857. Ч.1.
5. Васильев В.П. Религии Востока: Конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб., 1873.
6. Завадская Е.В. Восток в современном западном мире. М., 1970.
7. История Китая с древнейших времен до наших дней. М., 1974.
8. История стран зарубежной Азии в средние века. М., 1970.
9. Конрад Н.И. Запад и Восток. М., 1966.
10. Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В. Китайский этнос в средние века. М., 1984.
11. Кычанов Е.И. Очерк истории тангутского государства. М., 1968.
12. Мартынов А.С. Конфуцианство, буддизм и двор в эпоху Мин // История и культура Китая. М., 1974.
13. Мартынов А.С. Предисловие к сборнику статей // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.
14. Мартынов А.С., Поршнева Е.Б. «Учения» и религии в Восточной Азии в период средневековья // Народы Азии и Африки. 1986. - № 1.
15. Мартынов А.С. О некоторых особенностях духовной культуры императорского Китая // Общество и государство в Китае. М., 1985. - Ч. 1.
16. Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981.
17. Переломов Л.С., Абаев Н.В. Буддизм в Китае: исторические традиции и современность // Проблемы Дальнего Востока. 1980. - № 3.
18. Померанцева Л.Е. Поздние даосы о природе, обществе, искусстве. М., 1979.
19. Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
20. Розенберг О.О. О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Пг., 1919.
21. Чаттопадхья Д. Живое и мертвое в индийской философии. М., 1981.
22. Штейн В.М. Экономические и культурные связи между Китаем и Индией в древности. М., 1967.
23. Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. Новосибирск, 1982.
24. Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995.

### *На китайском языке*

25. Гофу цзаньшу. Тай бэй, 1963.
26. Гуанхунминцзи // Сыбу бэйяо. Шанхай, 1936.
27. Тан Юнтун. Ван жи цао чао. (Рукописи прошлых лет). Пекин, 1963.
28. Тан Юнтун. Хань Вэй лян Цзинь Наньбэй чао фозяо ши (История буддизма в период Хань Вэй, двух Цзинь, Северных и Южных царств). Пекин, 1963. Т. 1,2.

29. Фан Литянь. Вэй Цзинь, Наньбэй чао фоззяо луныцун (Исследования по буддизму периода Вэй, Цзинь, Южных и Северных царств). Пекин, 1982.
30. Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии) Пекин, 1961. - Т. 1, 2.
31. Хуан Чаньхуа. Фоззяо гэ цзун да и (Основное содержание учения буддийских школ). Тайбэй, 1973.
32. Хунминцзи. // Сыбу бэйяо. Шанхай, 1936.
33. Чжунго сысян тунши (Всеобщая история китайской идеологии) Пекин, 1957. Т. 4.
34. Чжунго фозяо (китайский буддизм). Шанхай, 1981. - Т. 1.
35. Чжунго фоззяо ши (История китайского буддизма). Пекин, 1981. - Т.1.

*На английском языке*

36. K.K.Ch'en. The Chinese transformation of Buddhism. Princeton, 1973.
37. Chi Pan. A chronicle of Buddhism in China (581-960 a.d.). Santiniketan, 1966.
38. T.R.V.Murty. The Central philosophy of Buddhism. London, 1955.
39. J.Takakusu. The essentials of buddhizin philosophy. Honolulu, 1956.
40. A.E.Watts. The way of Zen. New York, 1957.
41. H.Welch. Buddhism under Mao. Harvard, 1972.
42. H.Welch. The Buddhist revival in China Combridge, 1968.
43. C.K Yang. The religion in Chinese society. Borinley, 1961.

*Справочная литература*

44. Дин Фубао. Фосюэ да цыдянь (Большой буддийский словарь). Пекин, 1984.
45. Мин Фу. Чжунго минь цыдянь (Краткий библиографический словарь). Тайбэй, 1974.
46. Цзун цзяо цыдянь (Словарь религиозных терминов). Шанхай, 1981.
47. Большой китайско-русский словарь // Под ред. Ошанина.-М., 1983-1984. Т.2-4.
48. W.E. Soothill, B.A.Hodous. A dictionary of Chinese Buddhist Terms. Taipei. 1972.

*Перевод буддийских текстов осуществлен с изданий:*

49. Ду Шунь. Хуаянь фанзе гуань (Созерцание мира дхарм в Хуаянь) // Да цзан цзин Киото. Т.322; Чжунго фоззяо сысян цзыляо сюань бянь. Т.2, ч.2.
50. Сюань Цзан. Чэн вэй ши лунь (Трактат об установлении только сознания) // Да Мин сань цзан шэнь цзяо. Хань 378, 379.
51. Фа Цзан. Хуаянь цзинь ши цзы чжан (Трактат о золотом льве в Хуаянь) // Да цзан цзин. Т.322.
52. Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь (Сто врат в море идей сутры Хуаянь цзин) // Да жибэнь суй цзан цзин (Дополненный канон Трипитака). - Киото, 1905-1912. П.8.
53. Хуй Сы. Дачэн чжигуань фа мэнь (Учение Махаяны о чжигуань) // Да Мин сань цзан шэнь цзяо. Хань 578.
54. Цзи Цзан. Дачэн сюань лунь (О сокровенном смысле Махаяны) // Чжунго фоззяо сысян цзыляо сюань бянь. Т.2, ч.1.
55. Цзи Цзан. Эр ди и (О значении двух истин) // Чжунго фоззяо. Т.2, ч.1.
56. Чжи И. Фа пэе цы ди чу мэнь (Первоначальные степеня врат мира дхарм) // Да жибэнь суй цзан цзин. Киото, 1905-1912.



# СОДЕРЖАНИЕ

<i>Введение</i> .....	3
Раздел I	
Буддизм в Китае: становление и развитие (исторический абрис).....	6
Раздел II	
Тексты китайских буддистов.....	37
Учение о дхармах.....	37
Проблема истинного.....	59
Проблема единства, тождества и гармонии.....	80
Раздел III	
Словарь терминов, понятий китайского буддизма, имен будд. бодхисаттв и буддийских мыслителей.....	106
Литература.....	158

Научное издание

Леонид Евграфович Япугтов

**Китайский буддизм:  
тексты,  
исследования,  
словарь**

Редактор В.П.Крылов

Лицензия ЛР № 020047 от 05.02.97.

Подписано в печать 30.12.98. Формат 60 x 84 1/16.

Уч.-изд.л. 7,63. Усл. печ. л. 9,3. Тираж 500 экз. Заказ № 776.

Цена договорная.

Издательство Бурятского госуниверситета,  
670000, г.Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а.