

Л. Е. ЯНГУТОВ

Философское
I УЧЕНИЕ
ШКОЛЫ
ХУАЯНЬ

華嚴宗

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
БУРЯТСКИЙ ФИЛИАЛ
БУРЯТСКИЙ ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

Л. Е. ЯНГУТОВ

ФИЛОСОФСКОЕ
УЧЕНИЕ
ШКОЛЫ
ХУАЯНЬ

Ответственный редактор
д-р филос. наук Н. П. Антикеев



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
Новосибирск • 1982

Я н г у т о в Л.Е. Философское учение школы хуаянь. - Новосибирск: Наука, 1982.

В монографии анализируются основные положения школы китайского буддизма хуаянь (теория причинности, учение о дхармах, учение о едином и т.д.). Показаны место и роль школы в истории китайского буддизма. Вводятся в научный оборот основные сочинения мыслителей школы хуаянь. Даются китайский текст и перевод сочинений мыслителей Ту Шуня и Фа Цзана.

Книга рассчитана на философов и востоковедов.

Я $\frac{0302000000 - 858}{042(02) - 82}$ 224-82, кн. 1

© Издательство "Наука", 1982 г.

ВВЕДЕНИЕ

Хуаянь является школой китайского буддизма. Ее возникновение и деятельность относятся к периоду династий Суй (VI–VII в. н. э.) и Тан (VII–IX в. н. э.), когда буддизм в Китае переживал пору своего наивысшего подъема. Он завоевал прочные позиции во всех слоях общества: пользовался существенной поддержкой со стороны правительства и в то же время обладал большой популярностью среди масс. Буддийские монастыри были крупными землевладельцами, имели ремесленные мастерские, занимались торговлей и ростовщичеством, содержали вооруженную охрану. В этих мощных, по существу экономических организациях сконцентрировались огромные богатства. Экономическое могущество давало им столь большую политическую силу, что иногда эти монастыри не подчинялись императорской власти¹. К этому же времени влияние буддизма на развитие духовной культуры Китая достигло своего апогея. Китайские литература, искусство, а особенно философия, развивались преимущественно в русле буддийских идей².

Но, к сожалению, в нашей философской литературе китайскому буддизму – этому существенному компоненту культурного наследия страны – не уделяется еще должного внимания, хотя его изучение становится все более необходимым для понимания состояния и динамики духовной жизни не только средневекового, но и современного Китая. Правительство КНР широко использовало буддизм в своей национальной политике по отношению к тибетцам и монголам, а также к верующим среди самих китайцев. Кроме того, буддизм являлся удобным средством для усиления влияния Китая на азиатские страны, где исповедовался буддизм. Достижению этих целей служил журнал “Современный буддизм”, издававшийся в Китае под редакцией Цюй Цзана. В Китае периодически проводились международные конференции буддистов, а также организовывались поездки буддийских делегаций в другие страны.

О том, какое значение правительство КНР придавало буддизму, свидетельствует тот факт, что 30 мая 1953 г. была вновь создана Китайская буддийская ассоциация (КБА)³, призванная объединить всех последователей буддизма вокруг народного правительства и оказывать ему всемерную поддержку. Фактически КБА находилась под непосредственным контролем правительства КНР, осуществляемым через бюро по религиозным делам. Сотрудники этого бюро были в основном партийными работниками, пришедши-

ми из аппарата пропаганды. КБА получала от правительства деньги и директивы. Зимой 1953/54 г. по заданию ЦК КПК местные буддисты в целях мобилизации масс на общественные работы (типа воскресника) распространяли буддийское изречение о том, что бодхисаттва без помощи всех живущих тварей не смог бы достичь просветления.

Различные положения буддийской доктрины использовались и в других целях. Например, построение социализма в Китае отождествлялось с буддийским учением о рае будды Амитабы. При помощи легенды о том, что Будда убил одного человека, чтобы спасти пятьсот, оправдывались различного рода репрессии. Буддизм использовался и для усиления культа Мао Цзэдуна. Так, в Тибете его открыто отождествляли с буддийскими божествами⁴.

Однако во времена "культурной революции" буддизм подвергся сильным гонениям со стороны официальных властей, хунвэйбинов и цзаофаней. Были уничтожены практически все буддийские религиозные организации. Особенно жестоко преследовались буддисты в Тибете. «Юные революционеры» громили буддийские храмы и монастыри, разбивали статуи святых, в том числе статую бодхисаттвы Авалокитешвары – покровителя Тибета, жгли священные книги и изображения. Они составили даже особую программу из 20 пунктов по борьбе с религией, в которой требовали уничтожить все буддийские изображения, прекратить религиозные службы, запретить вывешивать религиозные флаги и даже перебирать четки»⁵.

После "культурной революции" правящие круги Китая меняют свое отношение к буддизму. Прекращаются преследования буддистов, восстанавливаются разрушенные хунвэйбинами и цзаофанями буддийские памятники, возобновляется деятельность КБА и Бюро по религиозным делам. В журналах все чаще появляются научные статьи по буддизму и даже монографические исследования. Выходят в свет научно-популярные статьи, в которых пропагандируется буддийское искусство, раздаются призывы бережно относиться к буддийским памятникам. Все это свидетельство того, что правительство КНР вновь намерено использовать буддизм в своих прежних целях. В связи с этим изучение китайского буддизма, его истории и идеологии становится все более актуальным. Кроме того, исследование буддийской идеологии имеет определенное значение и для борьбы с маоизмом.

События в Китае после смерти Мао Цзэдуна с еще большей очевидностью обнаружили всесторонний кризис идеологических основ маоизма, заведших страну в экономический и политический тупик. Но не смотря на это, маоизм все еще остается идейной основой внутренней и внешней политики Китая. Одной из причин живучести маоизма является тот факт, что он оформился, вобрав в себя многие черты традиционной китайской культуры, в первую очередь философской, которую маоисты широко используют в своей политической практике, причем всячески извращая ее. Поэтому

борьба с маоизмом предполагает как всестороннюю критику антимарксистских концепций и идей Мао Цзэдуна, так и выявление социально-политических, идейно-теоретических корней маоизма, а также правильное освещение культурного наследия Китая.

Философское учение китайского буддизма отличается не только от западноевропейских натурфилософских систем, содержащих попытки представить природу во всей ее целостности и законченности, но и от этико-политических и онтологических воззрений самих китайцев. В китайском буддизме, как и в индийском, нельзя найти целостной системы взглядов на природу. У них была другая цель – достижение нирваны, понимавшейся как абсолютная, высшая реальность. Но в вопросе о путях достижения этой цели мнения расходились, и, в зависимости от выдвинутого “пути к нирване”, буддисты делились на школы и направления.

Попытки доказать правильность выбранного той или иной школой пути с необходимостью подводили их к проблемам этического и онтологического характера. А объявив нирвану высшей и абсолютной реальностью, буддисты вынуждены были ответить на напрашивавшийся вопрос: что представляют собой земной мир и человек, пребывающий в нем? Ответы на этот вопрос, как правило, были связаны с решением основного вопроса философии. В результате был разработан целый ряд общих для всех школ понятий, сходных по значению с содержанием таких категорий, как субстанция, сущность, явление, причинность, бытие, небытие, сознание, общее, единичное, единое, многое, тождество, различие и т.д.

Однако этические и онтологические вопросы буддизма не были связаны воедино и не были предметом специального рассмотрения. Они обязательно входили в состав какой-нибудь религиозной проблемы. Поскольку каждая школа решала эти проблемы по-своему, постольку буддизм, в том числе и китайский, не был единым и однородным учением. Поэтому изучение религиозного, а также философского буддизма необходимо начинать с исследования отдельных школ.

Школы китайского буддизма представляют собой своеобразный синтез индийских и традиционно китайских взглядов на мир. Наиболее ярко этот синтез проявился в учении школы хуаянь. Возникнув позже других буддийских школ средневекового Китая, она имела возможность критически осмыслить и вобрать в себя многое из того, что было сделано до нее в философском буддизме и, опираясь на традиционную китайскую философию, создать в соответствии с требованиями того времени собственную оригинальную доктрину. Эта доктрина – наиболее характерное отражение основных черт философского буддизма Китая. Следовательно, учение школы хуаянь представляет наибольший интерес для историко-философской науки. Школа хуаянь внесла много нового в разработку теории дхарм – этого краеугольного камня всей буддийской философии, а также идеи Единого – важнейшей категории китайского буддизма.

Хуаянь оказала влияние на последующее развитие философской мысли в Китае. В настоящее время общепризнано влияние буддизма на становление сунского неоконфуцианства (X—XIII вв.). Большую роль сыграла здесь школа хуаянь, в особенности ее учение о ли как об идеальной сущности предметов внешнего мира.

Выше отмечено, что буддизм (как и хуаянь) имеет важное значение для изучения некоторых традиционных представлений в идеологии и культуре современного Китая. Несмотря на то, что школа хуаянь сошла с исторической арены еще в конце эпохи Тан, тем не менее ее учение продолжало оказывать влияние на развитие духовной жизни страны. Так, исследуя историю зарождения идей социализма в Китае в начале XX в., и в частности их восприятие Кан Ювэем⁶, Л.Н. Борох удалось обнаружить, что Лян Цичао, ученик и интерпретатор теории Кан Ювэя, указывал, что одним из идейных источников утопии его учителя было учение буддийской школы хуаянь.

Как известно, учение реформаторов конца XIX в., а особенно их главы Кан Ювэя, оказало большое влияние на мировоззрение Мао Цзэдуна. Свою утопическую социальную теорию Кан Ювэй назвал "Великим единением" (大同 — "Да тун"). В "Великом единении", по мнению Кан Ювэя, исчезнет частная собственность. Земля, фабрики, заводы и транспорт станут достоянием общества. Исчезнут всякие различия — государственные, расовые и классовые, — которые ограничивали бы свободное развитие каждого индивидуума и общества в целом⁷.

Философское наследие школы хуаянь очень мало изучено как в самом Китае, так и в мировой синологии. Исключение составляют лишь японские исследователи буддизма. Однако необходимо отметить, что большинство их работ посвящено исследованию, не столько самого учения школы хуаянь, сколько его интерпретации, представленной школой кэгон.

Слабая освещенность в литературе доктрины школы хуаянь обусловлена тем, что исследование китайского буддизма началось сравнительно недавно и работы в этой области в основном касаются общих вопросов. В них китайский буддизм рассматривается лишь в общих чертах; его конкретные школы либо не упоминаются, либо характеризуются в целом. Поэтому малоизученной остается не только школа хуаянь, но и другие школы китайского буддизма, за исключением школы чань⁸.

Почему изучение китайского буддизма началось сравнительно недавно? В самом Китае причины этого, очевидно, были заложены в национальной ограниченности его феодального общества, выразившейся в презрительном отношении ко всему некитайскому. Несмотря на то, что буддизм прочно укрепился в Китае, став неотъемлемой частью культурного наследия страны, он рассматривался как чужеземное учение, пришедшее извне. Поэтому в основном изучалась история традиционных китайских учений, а о буддизме упоминалось вскользь. И лишь после победы народной революции буд-

дизм становится объектом научного исследования, а особенно интенсивно идет этот процесс во второй половине 50-х - начале 60-х годов. В этот период китайские ученые неоднократно подчеркивали необходимость постижения истории и идеологии китайского буддизма. Так, известный исследователь буддизма Жэнь Цзюй писал, что философия китайского буддизма "стала органической частью истории китайской философии. Поэтому изучение истории идеологии китайского буддизма есть не что иное, как изучение истории китайской философии"⁹. В годы "культурной революции" ученые, естественно, не могли заниматься буддизмом, но ныне, как было сказано, в Китае стали появляться статьи и монографии, посвященные буддизму. За последние годы немало работ на эту тему издано в Тайбэе.

Китайскую литературу, в которой упоминается школа хуаянь, можно разделить на две группы: 1) работы, в которых учение школы хуаянь излагается на фоне общей истории китайской философии; 2) работы, посвященные специально буддизму, в том числе и школе хуаянь. Из работ первой группы необходимо в первую очередь выделить двухтомный труд Фэн Юланя 中国哲学史 ("Чжунго чжэсюе ши" - "История китайской философии") и коллективный труд под редакцией Хоу Вайлу 中国思想通史 ("Чжунго сысян тунши" - "Всеобщая история китайской идеологии"). В этих книгах более или менее подробно излагается учение хуаянь. В книге Фэн Юланя целый раздел посвящен буддийской философии. Автор не рассматривает эту философию по отдельным школам, а лишь дает анализ сочинений наиболее знаменитых буддийских монахов, в том числе и сочинений патриархов школы хуаянь, например, трудов Фа Цзана¹⁰ 华严金狮子章 "Хуаянь цзинь шицзы чжан" - "Очерк о золотом льве") и Цзун Ми 原人论 ("Юань жэнь лунь" - "О началах человека"). Однако этот анализ скорее всего комментарий к этим сочинениям.

В четвертом томе "Всеобщей истории китайской идеологии" авторы рассматривают взаимоотношение школы хуаянь с другими школами китайского буддизма и приходят к выводу, что учение хуаянь занимает "особую позицию" не только в буддийской, но и во всей китайской философии. При изложении учения этой школы они акцентируют внимание на двух ее центральных категориях - ли и ши.

Что касается других работ, посвященных китайской философии в целом, то в них лишь бегло упоминается как вся буддийская философия, так и ее отдельные школы, в том числе и хуаянь. Например, книга Се Уляна 中国哲学史 ("Чжунго чжэсюе ши" - "История китайской философии"), двухтомный труд Юй Туна 中国哲学史大纲 ("Чжунго чжэсюе ши даган" - "Общий очерк китайской философии") и пр.

Среди работ, посвященных специально китайскому буддизму, наиболее известны труды Тан Юнтуна, Жэнь Цзюя и Чэнь Юаня. Двухтомный труд Тан Юнтуна 汉魏两晋南北朝

佛 教 史 ("Хань Вэй лян Цзинь Наньбэйчао фоцзяо ши" -

"История буддизма в период Хань, Вэй, Цзинь, Северных и Южных царств") представляет собой фундаментальное исследование истории китайского буддизма с самого начала его проникновения в Китай и до первой половины VI в. н. э. Автор подробно рассказывает о появлении в Китае "Аватамсака-сутры" (華嚴經 - "Хуаянь цзин") - основного канонического текста школы хуаянь, подробно излагает историю ее первого перевода на китайский язык. Он также рассматривает деятельность группы дилунь (地論), сыгравшей большую роль в формировании школы хуаянь.

Нужно отметить, что Тан Юнтун осветил лишь историю проникновения и распространения буддизма в Китае, а не содержание этого учения. Однако ряд работ Жэнь Цзюя посвящен анализу философского учения отдельных школ китайского буддизма. В 1961 г. в журнале 哲學研究 ("Чжэсюэ яньцзю" - "Изучение философии") вышла статья Жэнь Цзюя, посвященная школе хуаянь. Это попытка вкратце изложить основные положения философии хуаянь. И хотя здесь научный анализ доктрины хуаянь зачастую подменяется несколько упрощенной критикой и хуаянь объявляется религией и "врагом материализма", тем не менее статья представляет несомненный интерес. В 1963 г. в Пекине вышла книга Жэнь Цзюя 漢唐中國佛教思想論集

("Хань-Тан Чжунго фоцзяо сысян луньцзи" - "Сборник статей по китайскому буддизму в период династий Хань-Тан"). В нее с незначительными изменениями вошла и статья о школе хуаянь.

В работах Чэнь Юаня 釋氏疑年錄 ("Ши ши и нянь лу" - "Хронологический справочник о китайских буддистах") и 明季滇黔分佛教考 ("Мин цзи Дянь Цянь фоцзяо као" - "Изучение Минского буддизма в Юньнани и Гуйчжоу") и других школах хуаянь упоминается лишь вкратце.

Работы японских авторов Д.Т. Судзуки, Такакусу, О. Токудзэ¹¹ и другие посвящены в основном японскому варианту школы хуаянь, известному под названием "кэгон". Но в работах Судзуки и Такакусу уделяется значительное внимание и китайской школе хуаянь. При этом Д. Т. Судзуки очень высоко оценивал философское учение хуаянь.

Книга Каматы Сигэо 中國華嚴思想研究 ("Тюгоку кэгон сисо - но кэнкю" - "Изучение идеологии китайской школы хуаянь")¹² посвящена китайской школе. Автор изложил историю возникновения школы хуаянь, вскрыл влияние крупнейших мыслителей китайского буддизма - Сэн Чжао, Дао Шэна и Кумараджи-вы на оформление взглядов хуаяньских мыслителей, показал взаимоотношение школы хуаянь с другими буддийскими школами (тянь-

тай, саньлунь, чань). В целом книга представляет собой наиболее подробное изучение школы хуаянь.

Что касается Запада, то научное изучение буддизма нача-лось там лишь с середины XIX в. Объектом его был в основном палийский канон. На основе исследования этого канона сложилась "старая англо-германская" буддологическая школа (Т.В. Рис Дэвидс, Г. Ольденберг, Е. Томас и др.), породившая мнение об исключительной древности палийского канона, который рассматривался как "аутентичная передача" учения самого Будды. Поэтому в европейской науке долгое время отдавалось предпочтение изучению буддизма по палийским канонам.

Однако благодаря научной деятельности отечественных буддологов - В.П. Васильева, Ф.И. Щербатского, С.Ф. Ольденбурга, О.О. Розенберга, Б.Я. Владимирцова и других в науку были вовлечены каноны на санскритском, китайском, тибетском и монгольском языках. Отечественными буддологами было доказано, что палийский канон не может претендовать на статус самого древнего и истинного. Расширяются рамки изучения буддизма, объектом исследования постепенно становится и китайский буддизм.

Отдельные сведения о школе хуаянь и ее основном каноническом тексте "Хуаянь цзин" стали появляться в западной литературе в конце XIX¹³ и начале XX в.

В книге известного исследователя буддизма Х.Хакмана¹⁴ упоминается школа хуаянь. М. Винтерниц¹⁵ кратко описывает "Аватамсака-сутру" - оригинал сутры "Хуаянь цзин". Более подробные сведения об истории школы хуаянь и ее учении сообщаются в книге К. Чэня¹⁶

Учение школы хуаянь специально исследуется Г. Чангом¹⁷. Однако основная цель, которую он преследует, - это разбор и анализ учения хуаянь о Едином. В его книге дан глубокий анализ концепции Единого, показаны ее истоки. Что касается других проблем хуаяньской философии, то они либо обходятся молчанием, либо излагаются поверхностно. В целом же работа написана в весьма апологетическом духе.

Книга американского ученого Чэнь Юнцзе¹⁸ представляет собой подборку сочинений китайских философов, переведенных на английский язык. В ней содержится сочинение Фа Цзана "Очерк о золотом льве", а также отдельные фрагменты его сочинения "Сто врат в море идей хуаянь". Однако, на наш взгляд, эти переводы не совсем точны.

В отечественной литературе о школе хуаянь почти нет сведений, если не считать вторую часть книги О.О. Розенберга "Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам". В ней говорится о наличии школы хуаянь в Китае, а также даются самые общие сведения о сутре "Хуаянь цзин".

В советской литературе школа хуаянь упоминается в труде Я.Б. Радуль-Затуловского "Конфуцианство и его распространение в Японии". Он излагает учение хуаянь о ступенчатом познании буддийских истин, но делает это по материалам японской школы

кэгон. В другой работе Я.Б. Радуль-Затуловского "Великий китайский атеист Фань Чжэнь" речь идет уже о китайской школе хуаянь. В ней очень кратко излагаются общие сведения. Также вкратце школа хуаянь упоминается в статье А.А. Петрова "Очерк философии Китая" ¹⁹ и книге Л.С. Васильева "Культы, религии и традиции в Китае".

Однако специальных работ, посвященных школе хуаянь, где более или менее полно было бы изложено ее учение, до сих пор нет. В связи с этим наша цель — дать как можно более целостное представление о школе хуаянь, т.е. изложить историю ее формирования, основные положения ее учения, а также ввести в научный оборот наиболее известные труды хуаяньских мыслителей.

Глава I

ФОРМИРОВАНИЕ ШКОЛЫ ХУАЯНЬ

Формирование школы хуаянь – самой последней школы периода наивысшего подъема буддизма в Китае, в определенной степени является закономерным результатом распространения и развития буддизма в этой стране. Этот процесс достаточно широко изучен как китайскими исследователями (Жэнь Цзюйю, Тан Юнтун, Фэн Юлань, Чэнь Юань, авторы "Всеобщей истории китайской идеологии"¹ и др.), так и в мировой синологии: в западной литературе (А. Масперо, Е. Цюрхер, К. Чэнь² и др.) и в японской (Х. Накамура, Такакусу³ и др.). Занимались этой проблемой и отечественные востоковеды (В.П. Васильев, О.М. Ковалевский⁴), а также советские ученые (В.М. Алексеев, Я.Б. Радуль-Затуловский, В.М. Штейн, Л.С. Васильев, Л.Н. Меньшиков, И.С. Гуревич, Л.Е. Бадьлкин⁵ и др.). Однако обсуждаемая проблема рассматривалась на общем материале. Поэтому в нашу задачу входит прослеживание возникновения и формирования школы хуаянь на фоне картины распространения буддизма в Китае.

Итак, как уже было сказано, возникновение школы хуаянь не было случайным. Ее доктрина явилась закономерным продуктом приспособления индийского буддизма к традиционной китайской культуре. Такой процесс был неизбежным, поскольку индийский буддизм столкнулся в Китае с многовековой высокоразвитой цивилизацией. Поэтому ему потребовалось несколько веков, прежде чем он сумел адаптироваться в этой стране. Период адаптации (распространения) буддизма в Китае мы разделяем, основываясь на указанной выше литературе, на три основных этапа:

I этап – проникновение буддизма в Китай (I в. н. э. до первой половины II в. н. э.).

II этап – ознкомление китайцев с буддизмом через переводную буддийскую литературу (II в. н. э. – начало V в. н. э.).

III этап – формирование в Китае буддийских школ (V–VI в. н. э.)

1. ПРОНИКНОВЕНИЕ И РАСПРОСТРАНЕНИЕ БУДДИЗМА В КИТАЕ

До нас почти не дошли материальные памятники, свидетельствующие о проникновении буддизма в Китай, а имеющиеся сведения, как правило, относятся к области легенд.

Уже в самых ранних буддийских сочинениях, написанных на китайском языке: 四十二華嚴經 (Сыци эр чжан цзин" - "Сутра в сорока двух главах")⁶ и 理惑論 ("Ли хо лунь" - "О понимании и заблуждении")⁷, сообщается знаменитая легенда, что император Мин-ди (明帝, правил в 58 - 75 гг.

н. э.) увидел во сне летающего перед дворцом святого, тело которого светилось, а сам святой пребывал в блаженстве и радости. На другой день один из сановников объяснил императору, что это был Будда, живущий в Индии. Узнав об этом Мин-ди отправил в Индию посольство за священными книгами.

Если учесть, что император Мин-ди правил в Китае во второй половине 1 в. н. э., то получается, что первые буддийские памятники датируют проникновение буддизма первым веком нашей эры. Последующая буддийская литература не раз возвращалась к этой теме, но уже выдвигала новые версии относительно времени проникновения буддизма в Китай. Все они, как правило, были украшены различными легендами.

По справедливому замечанию В.М. Штейна, "китайская, главным образом исходящая из буддийских кругов, тенденция была склонна относить зарождение буддизма в Китае к самым отдаленным временам"⁸. Так, одна из буддийских легенд сообщает, что еще Бо И (伯翳), помощник правителя Юя (禹), которому приписывается авторство памятника 山海經 ("Шань хай цзин" - "Каталог гор и морей"), знал о существовании Будды. А годы "правления" Юя китайская историческая традиция датирует 2205 - 2197 гг. до н. э.⁹

В другой легенде говорится, что китайцы узнали о Будде в эпоху Чжоу (周), когда страной правил Чжао-ван (昭王, 1052 - 1001 гг. до н. э.). Во времена его правления в Индии якобы родился Будда. Его чудесное рождение было отмечено потемнением неба, шумом, грохотом, выходом рек из берегов и т. д. На вопрос Чжао-вана, что все это значит, ему ответили: родился Будда. Затем, гласит легенда, во времена Му-вана (穆王, 1001 - 946 гг. до н. э.) эти стихийные явления повторились. На вопрос Му-вана, что все это значит, ему ответили: Будда погрузился в нирвану.

Кроме того, сообщалось, что Конфуций знал о существовании Будды и считал его высшим святым¹⁰. Одна из наиболее рас-

пространенных легенд рассказывает о 18 монахах, прибывших в Китай, чтобы обратить в буддийскую веру Цинь Шихуанди (秦始皇帝, 246-209 гг. до н.э.). Однако грозный император не пожелал последовать их учению и посадил монахов в тюрьму. Ночью они были освобождены золотым великаном ростом в 6 чжаней¹¹, который разрушил тюрьму. Перепугавшийся император попросил прощения у монахов¹².

Существуют и другие легенды. Нет необходимости перечислять их все. Важно подчеркнуть, что они ярко демонстрируют тенденцию китайских буддистов "относить зарождение буддизма в Китае к самым отдаленным временам" (В. Штейн). Эта тенденция, очевидно, была обусловлена тем, что буддизму с самого начала своего проникновения в Китай пришлось вести ожесточенную борьбу с представителями местных учений, главным образом с конфуцианами и даосами. А по сложившейся китайской традиции, авторитет того или иного учения во многом зависел от древности его происхождения. И буддизму часто ставили в вину то, что он был более поздним учением, нежели китайские (конфуцианство, даосизм и др.). Так, например, в трактате "Ли хо лунь" задается вопрос: если учение Будды достигло уважения и величия, то почему о нем ни разу не упоминали ни Яо (堯), ни Шунь (舜)¹³, ни Конфуций? На это автор отвечает, что уделом Яо было долголетие, а уделом Шуня — долг¹⁴, что Яо и Шунь также не упоминали о Конфуции и Лао-цзы, что Будда также мудр, как и все четыре учителя¹⁵.

Подобный ответ, естественно, не мог удовлетворить оппонентов. Буддистам нужны были "сведения" о том, что их учение было известно и почитаемо в Китае еще в древние времена. Поэтому стали сочиняться легенды, в которых утверждалось, что китайцы знали о буддизме еще в двухтысячном году до нашей эры. Однако не все легенды были плодом досужих вымыслов. Многие из них возникли в результате своеобразной трактовки древнекитайских памятников. Так, основанием для утверждения, что Бо И знал о существовании Будды, послужил памятник "Шань хай цзин". В 18-й цзюани этого памятника упоминается о стране Тяньду (天毒), жители которой "любят людей". Страна Тяньду отождествлялась буддистами со страной Тяньчжу (天竺), т.е. Индией, а любовь жителей к людям рассматривалась как следствие великой любви Будды¹⁶.

Возникновению легенд о раннем происхождении буддизма, а также его раннем проникновении в Китай способствовал и тот факт, на который обратил внимание замечательный русский ученый В.П. Васильев: "Даосизм принял окончательную форму религии только тогда, когда распространился в Китае буддизм"¹⁷. Он отметил, что буддизм оказал сильное влияние на становление религиозного даосизма: "По образцу буддистов и у даосов явились

обеты; есть пять обетов: не убивать живых существ, не пить вина, не одобрять словами того, чего не одобряешь сердцем, не воровать и не придаваться сладострастию" 18. И сходство доктрин было настолько сильным, что даосизм, как писал Васильев, "с целью скрыть следы, отпустил плохую 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 походят на буддийские, то это значит, что последние взяты от них, так как Лао-Цзы, что известно и по истории, отправился на запад, следовательно, просветил тамошние страны" 19.

Для опровержения этой выдумки и чтобы еще более поднять авторитет своего учения, буддисты посвятили целый ряд сочинений доказательству того, что Лао-цзы был учеником Будды, и что Будда был намного старше, чем Лао-цзы.

Таким образом, буддийские монахи сознательно извращали историю проникновения буддизма в Китай. Отнюдь не случайно самые ранние источники, датирующие проникновение буддизма в Китай первым веком нашей эры, вызывают наибольший интерес исследователей, так как в период создания первых буддийских памятников еще не были выработаны предвзятые приемы дискуссий с конфуцианцами и даосами.

В современной буддологической литературе мнения большинства ученых (В.М. Алексеев, Л.Н. Меньшиков, В.М. Штейн, П. Демьевиль, Е. Шюрхер, А. Масперо и др.) о времени проникновения буддизма в Китай не расходятся. Оно датируется началом нашей эры. Так, В.М. Алексеев считает, что "буддизм нашел свой путь в Китай еще до нашей эры, но распространяться начал позднее 1 в. н. э." 20.

Что касается путей проникновения буддизма в Китай, то и на этот счет существует множество легенд. И в результате в научной литературе рождаются различные версии. Одни исследователи склонны считать, что буддизм проник в Китай из Средней Азии, другие выводят его непосредственно из Индии. Есть мнения, что буддизм пришел в Китай через Бирму. А В.М. Штейн утверждает, что «выводить китайский буддизм односторонне из Средней Азии или от "индо-скифов" не следует» 21.

Однако исследования советских археологов Г.А. Кошеленко, Б.А. Литвинского, Б.Я. Ставиского, Т.В. Грек, Е.Г. Пчелиной 22 и других доказывают, что решающую роль в распространении буддизма в Китае в 1 в. н. э. сыграла Средняя Азия.

Но потребовались целые столетия, прежде чем новое учение смогло укрепиться в стране, культура которой до этого не подвергалась существенному влиянию извне. Тем более, что с первых же своих шагов буддизм столкнулся со многими препятствиями:

во-первых, традиционное недоверие ко всему новому, высказанное еще Конфуцием: "Передаю, но не создаю, верю и люблю древность, в этом я похож на Лао Пэна" 23,

во-вторых, врожденное отношение ко всему иноземному. На протяжении многих веков в китайцах воспитывалось убеждение в том, что им нечему учиться у других народов;

в-третьих, тональный язык, иероглифическая письменность, затруднявшие передачу буддийских идей и понятий;

в-четвертых, противодействие приверженцев местных учений, особенно конфуцианцев.

Но были и благоприятные факторы. Например, наличие там даосизма, видимое сходство с которым облегчало буддизму путь²⁴. Однако решающую роль при этом сыграли складывающиеся экономические и социально-политические условия. Второй век нашей эры характеризуется в Китае, по мнению советских историков, разложением там рабовладельческих отношений. К этому времени ослабло военное могущество империи Хань. Она находилась в состоянии глубокого экономического и политического упадка. Обострилась классовая борьба, а также противоречия в среде господствующего класса. По всей стране вспыхивали волнения и голодные бунты²⁵.

Обострилась борьба и в области идеологии. Конфуцианство, ставшее в период династии Хань господствующей идеологией, утрачивало свою значимость, а даосизм, как выразитель недовольства масс, пользовался все большим успехом. Широкий размах получила деятельность тайных даосских сект. Особой популярностью пользовалась даосская секта Тайпиндао (太平道 - Путь великого равенства). Эта секта возникла в 1 в. н. э. Она проповедовала идеи равенства и осуждения богатства. Когда в 184 г. н. э. вспыхнуло грандиозное восстание "желтых повязок", секта Тайпиндао встала во главе его. Восстание было подавлено в 205 г. Вместе с поражением "желтых повязок" временно утратил свое значение и даосизм.

В этой обстановке буддийское учение быстро находило все новых адептов, так как обещало избавление от страданий. Однако в первое время оно воспринималось как непонятное, таинственное учение. И лишь благодаря переводам многочисленной буддийской литературы на китайский язык, начавшимся с середины II в. н. э., китайцы стали постепенно знакомиться с сутью этого учения. Поэтому период с середины II в. н. э. до V в. н. э. мы называем периодом знакомства китайцев с буддизмом. Данный период характеризуется в первую очередь усиленной переводческой деятельностью буддийских монахов, прибывших в основном из Средней Азии и Индии.

2. ЗНАКОМСТВО С БУДДИЗМОМ

ЧЕРЕЗ ПЕРЕВОДНУЮ БУДДИЙСКУЮ ЛИТЕРАТУРУ

Буддийская традиция считает первыми переводчиками буддийских сутр двух легендарных индийских монахов Кашьяпу Матангу

и Дхармаракшу, в честь которых был построен монастырь Байма-сы (白馬寺 - Монастырь белой лошади) в г. Лоянь, но до сих пор не установлена историческая реальность этих двух монахов. Первыми переводчиками, чье действительное существование не вызывает сомнения, были Ань Шигао (安世高) и Локаракша (кит. 支婁迦讖 - Чжилоуцзячань), прибывшие в Китай во времена правления Хуань-ди (桓帝, 147-168 гг.).

Ань Шигао пользовался большей известностью, чем Локаракша. Прибыв в Лоян из Парфии на втором году правления Хуань-ди (в 148 г.), до 171 г. он перевел свыше 30 буддийских сутр.

Локаракша прибыл в Лоян из Бактрии в конце правления Хуань-ди, деятельность его приходится в основном на годы правления императора Лин-ди (靈帝, 168-190 гг.). Ему принадлежит неполный перевод знаменитой сутры "Праджня-парамита"²⁶.

Перевод буддийских сутр с санскрита, как сказано, был сопряжен с немалыми трудностями. Главным препятствием был "трудный, многодиалектный язык, не имевший дотоле опыта с чужеземными заимствованиями"²⁷. Поэтому первым переводчикам буддийской литературы часто приходилось использовать даосские понятия для передачи буддийских идей. Это очень затрудняло понимание буддийского учения, и не удивительно, что буддизм вначале воспринимался как одно из учений о дао²⁸, а позже его отождествляли с учением сюань сюе²⁹, которое оказало большое влияние на становление китайского буддизма³⁰.

Однако начиная с Дао Аня (道安, 312-385 гг.), наступает новая эпоха в переводческой деятельности буддийских монахов, которая характеризуется тем, что переводчики начинают освобождаться от даосских терминов и вводят санскритские термины в их китайской транскрипции³¹. Так, если в начале понятие "нирвана" передавалось даосским понятием "увэй" (無為 - "недеяние"), то затем оно начинает обозначаться термином "непань" (涅槃).

Высшего расцвета переводческая деятельность буддийских монахов на втором этапе распространения буддизма в Китае достигает в лице Кумарадживы (кит. 鳩摩羅什 - Цзю-молошень, ок.344-ок. 413 гг.). И уже к исходу V в. н. э. «буддизм запечатлел в храмовой эпиграфике стелу, исповедующую пришествие в Китай буддизма на "приличном" языке, т.е. конфуциански достойном и стилистически выдержанном, без буддийских переводческих угловатых трафаретов, столь чуждых и противных китайскому уху и глазу (даже до сей поры)»³². Первые же переводы "походили, по выражению Кумарадживы, на разжеванную кашу"³³.

Успех переводов способствовал тому, что буддизм проникал во все слои населения. "Правящий класс, — писал Н.И. Конрад, — 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 своим красочным ритуалом, и обещаниями земных и небесных благ"³⁴. Самым знаменательным в этом было то, что буддийские идеи проникают в среду образованной знати, в буддизм все чаще переходят выходцы из аристократических семей, буддистами становятся императоры³⁵. Такое положение, очевидно, обуславливалось тем, что III—IV в. н. э. в Китае окончательно утвердились феодальные отношения³⁶. Дальнейшее развитие этих отношений нуждалось в новом учении, которое могло бы удовлетворить назревавшие вопросы в сфере идеологии «Все и всякие угнетающие классы, — отмечал В.И. Ленин, — нуждаются для охраны своего господства в двух социальных функциях: в функции палача и в функции попа. Палач должен подавлять протест и возмущение угнетенных. Поп должен утешать угнетенных, рисовать им перспективы (это особенно удобно делать без речательства за "осуществимость" таких перспектив...) смягчения бедствий и жертв при сохранении классового господства, а тем самым примирять их с этим господством...»³⁷

Конфуцианство в его прежней форме уже не могло удерживать господствующих позиций в идеологии³⁸. На эту роль не мог претендовать и даосизм, значительно утративший свое влияние после восстания "желтых повязок". И лишь буддизм все громче заявлял о себе как доктрина, которая смогла бы способствовать укреплению феодальных отношений. С V в. н. э. начинается третий этап становления китайского буддизма. В этот период, благодаря интенсивной деятельности переводчиков, продолжавшейся в течение нескольких веков, китайцы получили возможность познакомиться с буддийским учением в том виде, в каком оно было на самом деле без всяких даосских домыслов. С этого момента начинается процесс осмысления нового учения³⁹, который в дальнейшем привел к оформлению отдельных школ.

3. ФОРМИРОВАНИЕ БУДДИЙСКИХ ШКОЛ

В это время переводческая деятельность буддийских монахов заметно слабеет и становится второстепенной, а на первый план выдвигаются оригинальные сочинения китайских мыслителей. Такие сочинения появляются преимущественно в виде комментариев к тем или иным сутрам, и это служит основой для объединения группы единомышленников, пытающихся понять и объяснить, зачастую на свой лад, суть учения. Как справедливо отмечает Л.Н. Меньшиков, "история китайского — и не только китайского — буддизма складывается из развития различных направлений того

или иного учения. Каждое из направлений имело среди огромного количества сочинений буддийского канона свои излюбленные тексты, на основании толкования которых и строилась доктрина. Поэтому важная задача исследователей состоит в том, чтобы определить, в какой период какие именно произведения были наиболее популярны – отсюда можно заключить, какое направление в тот или иной период господствовало⁴⁰.

Господство в Китае того или иного направления в значительной степени зависело от развития буддизма в Индии. Первые века распространения буддизма в Китае совпадают с возникновением и дальнейшим развитием в Индии школы мадхьямиков, известной также как школа шуньявада. Основателем ее считается Нагарджуна. По учению этой школы, окружающий нас внешний мир, а также наше сознание являются пустотой. Однако понимание всего сущего в качестве пустоты не означает, что отрицается всякая реальность – отрицается лишь воспринимаемый, видимый мир явлений. Мир явлений сам по себе иллюзорен, но за этой видимостью может находиться высшая реальность, которая не воспринимается нашими органами чувств, так как она не имеет никаких свойств и называется "шунья" (пустота)⁴¹.

Расцвет школы мадхьямиков в Индии повлиял на то, что в Китае во времена правления династий Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.), Вэй (220–264 гг.), Цзинь (265–420 гг.) и Сун (420–479 гг.) из всех переводимых сутр наиболее популярной была сутра "Праджня-парамита" (般若經) – один

из важнейших канонов школы мадхьямиков. Основной смысл ее – как раз попытка доказать, что окружающий мир есть пустота⁴². Постепенно сложилось несколько групп адептов этой доктрины, известной в Китае как "Лю цзя ци цзун" (六家七宗 – "Шесть домов и семь школ"). В дальнейшем, в период между династиями Суй (589–619 гг.) и Тан (618–907 гг.) из них сформировалась одна из самых ранних школ китайского буддизма – саньлунь (三論宗), фактически китайский вариант школы мадхьямиков⁴³.

К этому времени учение о пустоте было настолько популярным, что вскоре возникла и другая школа – чэнши (成實宗).

В отличие от мадхьямиков, которые принадлежали к Махаяне, адепты школы чэнши проповедовали учение о пустоте с позиций Хинаяны. Основным каноническим текстом школы была "Сатья-сидхи-шастра", написанная выходцем из Центральной Азии Хариварманом (кит. 詞梨跋摩). В начале V в. н. э. шастра была переведена Кумарадживой на китайский язык. В "Сатья-сидхи-шастре" был представлен хинаянский вариант буддийского учения о пустоте. Как считает О.О. Розенберг, эта шастра является переходной от Хинаяны к Махаяне⁴⁴.

С расцветом в Индии школы йогачаров (V–VI вв.) в Китае

начинают переводить сочинения ее мыслителей. Йогачары отрицали реальное существование всего, за исключением сознания (виджняны). По их учению "объекты возникают в сознании как следствия нашей мысли, которым мы даем названия и идеи"⁴⁵. Особенно интенсивно переводятся работы двух основателей этой школы - Асанги (кит. 無著) и Васубандху⁴⁶ (世亲).

Известно, что в начале Васубандху был последователем школы вайбхашиков, для которой написана его знаменитая работа "Абхидхармакоша" (кит. 俱舍論). В V в. "Абхидхармакоша" попадает в Китай и в 564-567 гг. переводится Парамартхой. Позже, в 651-654 гг., она вновь была переведена знаменитым буддийским монахом и путешественником Сюань Цзаном (玄奘)⁴⁷. В конце VI в. н.э. на основе "Абхидхармакоши" сложилась школа цзюйшэ (俱舍宗).

Другие работы Васубандху и его брата Асанги, написанные уже с позиции школы йогачаров и переведенные Сюань Цзаном и его учениками, послужили основой для возникновения в Китае школы фасян (法相宗), имеющей также и другое название - вэйши (唯識). Школа фасян представляет собой китайский вариант школы йогачаров.

Названные школы возникли в результате пропаганды (зачастую на свой лад) учения отдельных школ индийского буддизма. Но несмотря на временный успех, они не смогли полностью удовлетворить духовные запросы китайцев с их традиционным складом мышления в духе конфуцианского преклонения перед прошлым. Поскольку, говоря словами К.Маркса, "традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых"⁴⁸.

Воздействие мертвых традиций на оценку философского наследия Китая проявляется вплоть до наших дней⁴⁹. Ясно поэтому, что буддизм не мог не подвергнуться трансформации под влиянием традиционных китайских воззрений⁵⁰, и наряду с пропагандой индийского буддизма происходило все большее приспособление его к образу мышления китайцев путем синтеза с конфуцианством и даосизмом.

Гибкость, присущая всем мировым религиям, позволила буддизму вобрать в себя даже то, что на первый взгляд противоречило ему. Л.Н. Меньшиков в книге "Бяньвэнь о воздании за милости" показывает, как буддизм трансформировал важнейшие конфуцианские принципы "сыновней почитательности", с которыми он поначалу вступил в конфликт. Принципы "сыновней почитательности", весьма популярные в Китае, предписывали: а) запрет погребать свое тело, волосы, кожу, как данные родителями; б) заботу о родителях при их жизни, а после их смерти - совершение молебствий и жертвоприношений в их честь; в) прославление родителей, а сделать это можно было лишь на службе государю.

Так вот буддизм перетолковал эти принципы как завет вывести родителей на истинный путь, т.е. на путь, указанный Буддой⁵¹.

"История буддийских учений, — писал О.О. Розенберг, — является процессом упрощений, вытекающих из стремления найти более легкий путь к достижению Нирваны"⁵². Именно в этом направлении и шел процесс китаизации буддизма. Типичное для Индии учение о перерождении в Китае теряет свою значимость. Как отметил Фэн Юлань, китайцам была чужда мысль, что состояния Будды можно достичь в результате многочисленных перерождений, так как они привыкли верить, что Яо и Шунем можно стать при настоящей жизни. Причем сделать это может каждый, независимо от того, кто он⁵³. Поэтому выдвинутое Дао Шэном (道生 , 360-434 гг.) положение о внезапном достижении состояния будды (頓悟成佛) становится все более популярным. Это положение послужило большим толчком для обоснования идеи о том, что состояния будды можно достичь при настоящей жизни. Оно явилось логическим выводом из учения Махаяны о тождестве нирваны и сансары⁵⁴. Принцип Дао Шэна сыграл решающую роль в формировании таких школ, как тяньтай (天台宗), чань (禪宗) и хуаянь (華嚴), которые, собственно, и составляют китайский буддизм⁵⁵.

Исследователи буддизма Д.Т. Судзуки, А.У. Уоттс и Жэнь Цзюй отмечают большое сходство этих школ. При наличии сравнительно одинаковых посылок, они отличаются друг от друга главным образом тем, что школа тяньтай обращала одинаковое внимание как на теоретическую, так и на ритуальную и мистическую стороны, школа чань делала акцент на практике медитации, а хуаянь — на философской стороне учения Будды. Школа хуаянь возникла на основе сутры 華嚴經 ("Хуаянь цзин"), от которой и получила свое название. "Хуаянь цзин" в свою очередь является переводом "Аватамсака-сутры" с санскрита⁵⁶. "Аватамсака-сутра" относится к поздним махаянским текстам и, как предполагает А.У. Уоттс, является кульминацией индийской Махаяны⁵⁷.

Сами последователи школы хуаянь относят возникновение текста сутры ко времени Будды Шакьямуни. Они считают, что Будда начал проповедовать "истины", заложенные в "Аватамсака-сутре" сразу же после своего просветления. Однако никто из его слушателей не был подготовлен к пониманию проповедуемых им "истин", так как они передавались в том виде, в каком Будда увидел их во время своего озарения. Могли понять его только бодхисаттвы. Тогда Будда вынужден был строить свои проповеди в упрощенной форме, чтобы постепенно подготовить людей к усвоению "истин", содержащихся в "Аватамсака-сутре"⁵⁸.

Оригинал "Аватамсака-сутры" не сохранился. Как передает

буддийская традиция, это было огромное, многотомное сочинение, насчитывающее 100 тысяч гатх⁵⁹, тогда как китайские переводы не включают в себя и половины этих гатх. Принято считать, что существует три перевода "Аватамсака-сутры" на китайский язык. Первый из них был осуществлен Буддабадрой (кит. 佛陀跋多羅) и его учениками в конце династии Цзинь (晉, 265-420 гг.). Он состоит из 60 цзюаней и 34 глав и

включает в себя всего 25 тысяч гатх. Второй перевод сделан Шикшанандой (實叉難陀) и его учениками в период династии Тан (618-907 гг.). Этот перевод состоит из 80 цзюаней - 39 глав, т.е. 45 тысяч гатх. И наконец, в Китае существует текст "Аватамсаки" в 40 цзюанях, который соответствует последней главе двух предыдущих переводов. Этот текст сохранился также на санскрите и известен под названием "Гандавьях-сутра". Перевод этой сутры осуществил Праджна в 796-798 гг.⁶⁰ Как считает В.П. Васильев, третий перевод сутры "Хуаянь цзин" пользовался у китайцев наибольшим успехом⁶¹.

Еще задолго до первого перевода сутры "Хуаянь цзин", осуществленного в конце династии Цзинь, ее отдельные главы переводили в Китае как самостоятельные сочинения, причем некоторые из них еще в самые первые века распространения буддизма в этой стране. Так, в конце династии Хань (206 г. до н.э. - 220 г. н.э.) Локаракшей была переведена сутра 佛說兜率經 (Сутра о Татхагате, услышанная из уст Будды),

которая соответствует главе "Аватамсака-сутры" под названием 如來名号 ("Эпитеты Татхагаты"). Впоследствии она вошла в состав китайского перевода этой сутры. В первом переводе она стала третьей главой, а во втором - седьмой главой.

Таким же образом обстояло дело и с другими главами "Аватамсака-сутры", переведенными задолго до полного перевода самой сутры. В период династии Вэй (220-264 гг.) Цянь перевел сутру 佛說菩薩本業經 (Сутра об основных деяниях бодхисаттвы, услышанная из уст Будды)⁶².

В начале династии Цзинь знаменитый в то время буддийский переводчик Дхармаракша (竺法護) перевел несколько сутр: 佛說如來興顯經 (Сутра о светлых

проявлениях Татхагаты, услышанная из уст Будды)⁶³, 度世品經 (Сутра о нахождении в миру)⁶⁴, 漸備一切智

德經 (Сутра о постепенном совершенствовании и познании мудрости и добродетели)⁶⁵ и, наконец, 菩薩十主

行道品經 (Сутра о поступках бодхисаттвы в десяти его состояниях)⁶⁶.

В переводах эпохи Локаракиши и Дхармаракши (конец II — начало IV в. н. э.) широко использовалась даосская терминология для передачи буддийских понятий, что затрудняло понимание сути буддийского учения. Но начиная с Дао Аня, как уже сказано, переводчики вводят санскритские термины в их китайской транскрипции. В связи с этим многие ранние переводы подвергаются вторичному переводу. Такая же участь постигла и переводы Дхармаракши. Так, Кумараджива заново перевел "Сутру о постепенном совершенствовании и познании мудрости и добродетели", а Гитамитра (кит. 祇多密) — "Сутру о поступках бодхисаттвы в десяти его состояниях". В это время и был осуществлен первый перевод "Аватамсака-сутры", получившей название "Хуаянь цзин". И хотя в эти годы большой популярностью пользовались "Праджня-сутра" и другие сочинения мадхьямиков, переводчики "были чужды всех антипатий, которые раздирали буддистов на Западе и переводили все без разбора, к какой бы школе что ни принадлежало"⁶⁷. Но популярность вышеуказанных сутр оттесняла на задний план вновь переведенные сутры, которые зачастую забывались после своего перевода. Та же участь постигла и "Хуаянь цзин", и она оставалась малоизвестной вплоть до VI в.

В VI в., как уже было сказано, в связи с расцветом индийской школы йогачаров в Китай устремляется поток их сочинений. Сочинения йогачаров становятся наравне с трудами мадхьямиков популярными в Китае, а затем оттесняют их на задний план. Вокруг переведенных сутр йогачаров образуются группы сторонников. Так, в 501 г. в Лояне индийские монахи Бодхиручи (菩提流支), Ратнамати (勒那摩提) и Буддхасанта (佛陀扇多) перевели сочинение Васубандху

十地經論 (Комментарий к сутре о десяти землях).

Этому сочинению было суждено сыграть огромную роль в возрождении сутры "Хуаянь цзин", так как оно оказалось комментарием к 22-й главе сутры "Хуаянь цзин", переведенной Буддабадрой и его учениками. Эта глава носила то же название 十地 (Десять земель). В связи с этим сутра "Хуаянь цзин" становится предметом усиленного изучения адептами сутры 十地經論, вокруг которой образуется группа дилунь (地論).

Вскоре в этой группе произошел раскол. Она разделилась на северную и южную. Северную группу возглавил Дао Чун (道寵) — ученик Бодхиручи, а южную — Хуй Гуан (慧光), ученик Ратнамати. Мнения групп разошлись в вопросе о соотношении Алая и Татхагаты⁶⁹. В северной группе Алая трактовалась как нереальная, не имеющая ничего общего с Татхагатой. В южной группе она считалась реальной и тождественной Татхагате.

Спор между двумя группами фактически отразил создавшуюся к этому времени ситуацию в китайском буддизме, обусловленную возникновением собственно китайских школ, которые не имели своего прообраза в Индии. Развиваясь в русле традиционно китайского мышления, эти школы искали путь к нирване, минуя многочисленные перерождения. Эти "поиски" привели их к признанию наличия "природы Будды" во всем сущем. Именно в этом вопросе они разошлись с индийскими буддистами, не признававшими наличия "природы Будды" во всем сущем. Постепенно в этом споре сторонники учения о "наличии природы Будды" во всем сущем одержали верх над своими противниками.

Спор между южной и северной группами фактически был спором о наличии "природы Будды" во всем сущем. Северная группа решала этот вопрос отрицательно. Поэтому не случайно первое время она процветала, а затем постепенно была вытеснена южной группой. Южная группа в своих доказательствах наличия "природы Будды" во всем сущем широко использовала сутру "Хуаянь цзин". Именно благодаря южной группе дилунь в эпоху Суй появились собственные комментаторы сутры "Хуаянь цзин", дальнейшая деятельность которых привела к образованию школы хуаянь. Вскоре школа хуаянь поглотила южную группу дилунь.

Как нам кажется, своим возрождением и популярностью сутра "Хуаянь цзин" обязана прежде всего концепции Единого, заложенной в ней. Идею Единого мы находим уже в философии древнего даосизма⁷⁰. ... Основная идея древнего даосизма — идея единства мира, единства его источника в недрах Дао и тождественности всех вещей в их сущности...⁷⁰, — отмечает А.А.Петров. Эта концепция с новой силой развивалась в буддийской философии средневекового Китая периода династий Суй и Тан. Она отражала назревшие к этому времени экономические и социально-политические потребности страны. "Экономические и политические интересы Китая требовали прекращения внутренних войн и объединения мелких нестойких царств в единую империю"⁷¹. Суйские правители (а вслед за ними и танские) вели неустанную борьбу за укрепление и объединение страны, за централизацию власти⁷². Поэтому не случайно школа хуаянь с самого начала своего возникновения получила существенную поддержку со стороны правителей, а ее монахи нередко становились политическими деятелями.

Родоначальником школы хуаянь и ее первым патриархом считается Ту Шунь (杜順 , 557–640 гг.), известный также под именем Фа Шунь (法順)⁷³. Ту Шунь при жизни пользовался широкой популярностью, его даже называли вполномочием бодхисаттвы Маньчжушри. Источники сообщают, что ему покровительствовали императоры Вэнь-ди (文帝 , го-

ды правления 589–605) и Тай-цзун (太宗 , годы правления 627–650). В его сочинении "Созерцание мира дхарм в хуаянь" были заложены основные принципы философии хуаянь.

Вторым "патриархом" школы стал Чжи Янь (智嚴 , 602–668 гг.). Продолжая, как и Ту Шунь, проповедовать сутру "Хуаянь цзин", он пишет ряд сочинений, в которых продолжает развивать взгляды Ту Шуня, изложенные в его сочинении "Созерцание мира дхарм в хуаянь". Однако половина работ Чжи Яня утеряна. Из сохранившегося наиболее известно сочинение "Десять сокровенных врат в единой повозке хуаянь").

Третий патриарх – Фа Цзан (法藏 , 643–712 гг.) был фактическим основателем школы хуаянь. Им было дано официальное название для этой школы, ему принадлежит и окончательная систематизация учения его предшественников. Фа Цзан известен также под именем Сянь Шоу (賢首), поэтому

в то время 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, и вскоре стал ее третьим патриархом. Фа Цзан принимал участие в новом переводе сутры "Хуаянь цзин". Буддийская традиция передает, что Фа Цзан пользовался большим покровительством императоров, а особенно императрицы У Хоу (武后 , годы правления 684–710). Это для нее он написал свой знаменитый "Очерк о золотом льве", где изложил доктрину хуаянь на примере статуи золотого льва. Кроме того, им было написано огромное количество сочинений, а также комментариев к сутре "Хуаянь цзин" и другим сутрам.

Фа Цзан был большим мастером наглядного обучения. Его проповеди всегда сопровождались конкретными примерами.

Четвертым патриархом школы был Дэн Гуань (登觀 , 760–820 гг.). С его именем связаны многие красочные легенды. Его называли, как и Ту Шаня, бодхисаттвой Маньчжушри. Дэн Гуань очень рано начал изучать буддийские сутры, много путешествовал по стране, знакомился помимо буддийских с конфуцианскими и даосскими сочинениями, изучил санскрит. Однако в центре его внимания всегда находилась сутра "Хуаянь цзин". К этой сутре он написал 60 цзюаней комментариев, 90 цзюаней популярного изложения этой сутры, а также ряд других работ. Одно из самых значительных его произведений – это "Чистое зеркало мира дхарм". Как и Фа Цзан, Дэн Гуань пользовался большим покровительством императоров. При его жизни популярность школы хуаянь возросла еще более.

И, наконец, пятым патриархом школы хуаянь был Цзун Ми (宗密 , 780–841 гг.). Он проделал более сложный путь,

прежде чем стать патриархом этой школы. Вначале Цзун Ми изучал Конфуция, а в 807 г. даже собирался сдавать экзамены. Однако встретившись с чаньским патриархом Дао Юанем, решил оставить мирскую жизнь и уйти в монахи. Став чаньским монахом, Цзун Ми прочитал комментарии Дэн Гуаня к сутре "Хуаянь цзин" которые произвели на него сильное впечатление, и окончательно решил перейти в школу хуаянь, признав себя учеником Дэн Гуаня. После смерти Дэн Гуаня он становится пятым патриархом школы. В своих произведениях Цзун Ми, как и Дэн Гуань, продолжал в дальнейшем развивать взгляды Фа Цзана.

Цзун Ми был последним патриархом школы хуаянь. После его смерти начались сильные гонения на буддизм со стороны правительства, в результате чего были уничтожены многие буддийские школы. Уничтожена была и школа хуаянь.

Глава II

ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ ШКОЛЫ ХУАЯНЬ

1. ИСТОЧНИКИ

В основу философских построений школы хуаянь лег текст сутры "Хуаянь цзин". Как отмечено ранее, существуют три перевода сутры "Хуаянь цзин" на китайский язык. Структура первого и второго переводов характеризуется делением текста на отдельные части, каждая из которых представляет собой описание "собраний" с участием самого Будды Шакьямуни и множества его последователей. Эти собрания записаны одно за другим: восемь собраний в тексте первого перевода и девять — в тексте второго. Каждое собрание, в свою очередь, состоит из нескольких глав. Первый перевод сутры содержит 34 главы, а второй — 39 глав.

Чтобы дать общее представление об этих "собраниях", кратко расскажем содержание одного из них. Так, описание первого "собрания" во втором переводе сутры "Хуаянь цзин" состоит из шести глав и одиннадцати цзюаней. В начале указывается местонахождение Будды Шакьямуни в тот момент, когда он получил просветление. Затем следует длинный перечень тех, кто собрался вокруг Будды. Среди собравшихся присутствуют будды¹, владыки всех миров: дня, ночи, города, деревни, неба, земли и т.п. Каждый из них произнес по десять сотр², восхвалявших Будду, а потом произвел множество бодхисаттв³. Бодхисаттвы, в свою очередь, также обращаются к Будде со сотраами. Тогда Будда выпускает из своих зубов свет, который освещает множество миров в десяти направлениях, затем выпускает свет из висков и показывает все десять направлений.

После таких чудес бодхисаттва Пусян (普賢), сидя перед Татхагатой⁴, погружается в самадхи⁵. Тогда будды всех десяти направлений являются перед бодхисаттвой Пусян и восхваляют его, а когда Пусян выходит из самадхи, Татхагата выпускает свет из своих пор и произносит в честь него сотру. После чего все собравшиеся произносят одну общую сотру в честь Пусян и просят его, чтобы он произнес проповедь. Бодхисаттва Пусян начинает рассказывать гатху об устройстве миров и их свойствах, перечисляет названия всех будд и т.д. Такой проповедью бодхисаттвы Пусян заканчивается описание первого "соб-

рания". Остальные "собрания" строятся аналогичным образом и, как правило, заканчиваются проповедью какого-либо бодхисаттвы, только что вышедшего из самадхи.

В таких проповедях в основном изложено буддийское учение, содержащееся в сутре "Хуаянь цзин". Иногда оно дается в форме вопросов и ответов⁶.

Основное содержание сутры "Хуаянь цзин" составляет учение о "Дхармадхату" (法界 - Мир дхарм). Термин "Дхармадхату" иногда выступает синонимом абсолютной истины, кроме того, этим термином обозначается вселенная. Однако в сутре "Хуаянь цзин" понятие "Дхармадхату" в основном употребляется в значении мира дхарм. Учение о Дхармадхату и о дхармах занимает важнейшее место в философии школы хуаянь.

Наряду с учением о Дхармадхату в сутре "Хуаянь цзин" большое внимание уделяется концепции Единого. Единое - это состояние Будды. Достигший этого состояния избавлен от всех противоречий, присущих миру, в котором мы живем. Для него все сливается в единую гармонию. Достижение такого состояния равнозначно нирване, которая считается высшей реальностью. Это основная цель, к которой стремится каждый буддист. Концепция Единого сыграла большую роль в формировании школы хуаянь, впоследствии став ее центральной категорией.

Кроме этих двух проблем сутра содержит в себе разработку многих положений буддийской философии: теории причинности, учения о пустоте и разуме, о ступенях бодхисаттвы в его достижении состояния будды и др.

Что касается третьего 40-цзюаневого перевода сутры "Хуаянь цзин", то его структура не совпадает с первыми двумя. Сутра состоит из одной главы и представляет собой описание путешествия юноши Судханы с целью постигнуть учение о Дхармадхату, Поэтому основное содержание третьего перевода сутры "Хуаянь цзин" составляет учение о "Дхармадхату"⁷.

Хотя сутра "Хуаянь цзин" легла в основу учения школы хуаянь, а сама школа названа в ее честь, это не означает, что по содержанию сутры "Хуаянь цзин" можно составить адекватное представление об учении школы. Хуаяньские мыслители не занимались лишь разъяснением содержания своей основной сутры, они щедро черпали из нее идеи и вместе с тем строили свою собственную философскую доктрину. Причем для этой цели использовали не только сутра "Хуаянь цзин", но и другие сутры, например: 般若經 ("Баньжо цзин" - "Праджня-сутра"), 涅槃經 ("Непань цзин" - "Нирвана-сутра"), 成唯識論 ("Чэн вэйши лунь" - "О становлении виджняны"), а также 大乘起信論 ("Дачэн ши синь лунь" - "Учение Махаяны о возникновении веры"). Первые два канона принадлежат мадхьямикам, а остальные два - йогачарам. Последняя из

этих сутр была очень популярной на Дальнем Востоке. Фэн Юлань считал, что сутра "Учение Махаяны о возникновении веры" была своего рода учебником для китайцев⁸. О.О.Розенберг называл эту сутру настольной книгой японских буддистов⁹.

Учение школы хуаянь содержится в основном в сочинениях ее пяти патриархов: Ту Шуня, Чжи Яня, Фа Цзана, Дэн Гуаня и Цзун Ми. Помимо этих патриархов и другие монахи занимались не только пропагандой учения школы хуаянь, но и писали комментарии к сутре "Хуаянь цзин", а также свои собственные сочинения. Это такие монахи, как Хуй Юань (慧苑), Фа Шэнь (法詵), Чжи Гуан (智光), Чжи Линь (智林), Цзинь Юань (淨源) и др. Однако для нашего исследования их работы не представляют большого интереса, поскольку основные проблемы хуаяньского учения решались не ими, а патриархами школы, и прежде всего Фа Цзаном, третьим патриархом, фактическим основателем и окончательным систематизатором этого философского учения.

Многочисленные труды Фа Цзана можно разделить на четыре группы. К первой группе отнесем сочинения, в которых более или менее полно изложены основные положения философского учения школы хуаянь, ко второй – сочинения, в которых развивались отдельные стороны учения. Третья группа – комментарии к сутре "Хуаянь цзин" и, наконец, четвертая – комментарии к другим сутрам. Нами использованы в основном сочинения первой группы – 華嚴金師子章 ("Хуаянь цзинь шицзы чжан" – "Очерк о золотом льве в хуаянь"), 華嚴經義海百門 (《"Хуаянь цзин" и хай бай мэнь》 – «Сто врат¹⁰ в море идей сутры "Хуаянь цзин"》) С привлечением произведений второй группы: 華嚴經明法品內立三寶章 ("Хуаянь цзин мин фа пин нэй ли сань бао чжан" – «Три драгоценности в понимании дхарм сутры "Хуаянь цзин"»), 華嚴門答 ("Хуаянь вэнь да" – "Вопросы и ответы в хуаянь").

Мы не ограничиваемся изложением системы взглядов Фа Цзана, но и предпринимаем попытки показать учение хуаянь в его эволюции. Основные принципы этого учения были заложены в сочинении Ту Шуня 華嚴法界觀 ("Хуаянь фацзе гуань" – "Созерцание мира дхарм в хуаянь"), поэтому названному труду уделено самое пристальное внимание. Уместно отметить, что эта работа дошла до нас лишь в комментариях Цзун Ми 注華嚴法界觀 ("Чжу хуаянь фацзе гуань" – "Комментарии к созерцанию мира дхарм в хуаянь").

Большинство сочинений второго патриарха – Чжи Яня утеряно. Судя по дошедшему до нас, он выступал в основном как популяризатор наследия Ту Шуня. Вместе с тем разработаны

отдельные стороны учения Ту Шуня. Так, в рассматриваемом сочинении **華嚴一乘十玄門** ("Хуаянь ичэн ши сюань мэнь" - "Десять сокровенных врат в одной повозке хуаянь") получили свое дальнейшее развитие представления Ту Шуня о Едином. Два последних патриарха Дэн Гуань и Цзун Ми также способствовали углублению учения Фа Цзана. В настоящей монографии использованы те сочинения, в которых отдельные стороны учения Фа Цзана не просто развивались, но и приобретали несколько новое звучание. Например, в сочинении Дэн Гуаня **華嚴法界玄鏡** ("Хуаянь фацзе сюань цзин" - "Сокровенное зеркало мира дхарм в хуаянь") хуаяньское учение о Дхармадхату приняло окончательный и заверченный вид. В труде Цзун Ми **原人論** ("Юань жэнь лунь" - "О началах человека") была дополнена и улучшена классификация школ китайского буддизма, предпринятая в начале Фа Цзаном.

2. ТЕОРИЯ ПРИЧИННОСТИ В ХУАЯНЬ

Анализ философского учения школы хуаянь необходимо начинать с изложения теории причинности, как важнейшего инструмента всех метафизических построений не только хуаянь, но и других школ буддизма. Она занимает центральное место уже в раннем буддизме. При помощи теории причинности буддистами объяснялась "вторая благородная истина"¹¹ - истина о причине страдания. Согласно этой теории, известной как пратитья-самутпада¹², возникновение и существование одного явления находится в зависимости от другого явления. Исходя из этого, ранние буддисты создали формулу "двенадцать звеньев цепи причинной зависимости", которая выглядит следующим образом¹³:

1. Неведение истины.
 2. Из неведения возникают впечатления прошлой жизни.
 3. Из впечатлений прошлой жизни возникает сознание.
 4. Из сознания возникают имя и форма.
 5. Из имени и формы возникают шесть областей (области шести органов чувств - глаза, уха, носа, языка, тела, т.е. осознания, ума).
 6. Из шести областей возникает соприкосновение с объектами.
 7. Из соприкосновения с объектами возникает ощущение.
 8. Из ощущения возникает жажда (желание чего-либо).
 9. Из жажды возникает привязанность.
 10. Из привязанности возникает стремление к жизни.
 11. Из стремления к жизни возникает рождение.
 12. Из рождения возникает страдание¹⁴.
- Каждое звено, являясь следствием предыдущего, выступает.

в свою очередь, причиной следующего звена. Буддисты не ставят вопрос об источнике причинности: "нельзя узнать начало того времени, с которого начинается действие этого закона и границ пространства, заключающего в себе управляемый им мир"¹⁵.

Изложенное выше считается следствием действия общего закона причинности, а особым проявлением этого закона – учение о карме. Понятие "карма" тесно связано с учением ранних буддистов о том, что все сущее подвержено процессу перерождения. Теория кармы рассматривает "данное бытие индивида как следствие его прошлого, а его будущее явится следствием его нынешнего существования"¹⁶.

Эта теория причинности заложила глубокие основы для дальнейших философских построений поздних буддистов. Так, третий пункт причинной связи, гласящий, что сознание, из которого возникает имя и форма, определил субъективно-идеалистическую линию в буддийской философии, оказавшую сильное влияние на школу хуаянь.

В сочинении Ту Шуня "Созерцание мира дхарм в хуаянь" о причинности ничего не говорится. Но это не значит, что Ту Шунь не обращал никакого внимания на эту важнейшую в буддизме проблему. Тем более, что в самой сутре "Хуаянь цзин" теории причинности отводится достаточно много места. Возможно, что и не дошли до нас те его работы, в которых он касался этой проблемы.

Наиболее полная разработка учения о причинности принадлежит Фа Цзану. Его трактовка причинности была воспринята более поздними мыслителями школы (Дэн Гуанем и Цзун Ми) и применялась ими в их сочинениях. Поэтому мы можем сказать, что теория причинности, изложенная Фа Цзаном, была характерной для всех хуаяньских мыслителей.

Фа Цзан считал, что всякое возникновение обусловлено причиной. Его сочинение «Сто врат в море идей сутры "Хуаянь цзин"» начинается с этого тезиса: "Все существующее возникает через причинность"¹⁷. Затем, ссылаясь на сутру "Хуаянь цзин", Фа Цзан пишет: "Все дхармы возникли через причинность, а без причинности нет возникновения"¹⁸. Эту мысль Фа Цзан пояснил императрице У Цзэтянь (У Хоу) на примере статуи золотого льва следующим образом: "Золото не имеет собственной природы (т.е. не имеет собственной постоянной формы. – Л.Я.), но благодаря работе искусного мастера постепенно возникает вид льва. Возникновение обусловлено лишь этой причиной, поэтому говорим: возникновение обусловлено причиной"¹⁹. Иначе говоря, ничто в мире само собой не появляется, для каждого возникновения необходима определенная причина, так же как для создания статуи золотого льва необходима работа искусного мастера, ибо сама по себе эта статуя в природе не существует.

Фа Цзан, как и ранние буддисты, совершенно правильно полагает, что причинность является всеобщей. Но он не допускает того, что причинность – это объективно существующее, присущее

самим вещам внутреннее отношение: "Понимание существования благодаря причине подобно тому, что если видишь пылинку, то эта пылинка есть проявление собственного разума: А поскольку [она] проявление собственного разума, то собственный разум становится [ее] причиной"²⁰. Словом сознание – причина существования отдельной пылинки.

Под пылинкой Фа Цзан подразумевал любой конкретный предмет внешнего мира. Поэтому, согласно Фа Цзану, материальные вещи есть не что иное, как проявление сознания, его продукты. Здесь несомненно сказалось влияние школы Сюань Цзана, учеником которого в молодости был Фа Цзан. Однако, как уже говорилось, Фа Цзан разошелся во взглядах с Сюань Цзаном в вопросе об отношении сознания к материальным вещам. Сюань Цзан считал, что материальные вещи суть продукты индивидуального сознания, а оно зависит только от Алаи. Фа Цзан обвинял Сюань Цзана в том, что тот отрывал сознание от материальных вещей.

По мнению Фа Цзана, сознание, будучи причиной существования материальных вещей, в свою очередь, зависит от них. Сознание может существовать лишь как проецирующее предметы внешнего мира. "Пылинка, – пишет он, – является причиной сознания, а сознание является основой пылинки". Далее утверждается: "Основа сама по себе не существует, а существует благодаря причине. Причина сама по себе не существует, а существует благодаря основе"²¹, т.е. сознание и предметы внешнего мира взаимосвязаны. Следовательно, предметы внешнего мира зависят не только от сознания, но и друг от друга. Поэтому сознание не может быть единственной причиной существования предметов внешнего мира. Причиной может стать и каждый такой предмет.

Но поскольку предметы внешнего мира являются продуктами того же сознания, постольку независимо от него они не могут стать причиной друг друга. "Вхождение в [сансару] все это из-за причинности, – считает Фа Цзан, – а не вне ее, поскольку нет ничего [вне причинности]. Кроме разума стать причиной может дхарма²², [но] совместно с разумом. А если они разделяются и отличаются в пыли, то не поднимаются до причины"²³.

Таким образом, отдельное явление может породить другое явление, но только совместно с сознанием. Более того, сознание само по себе не может стать причиной возникновения и существования предметов внешнего мира, т.е. ни сознание, ни предметы внешнего мира независимо друг от друга не могут стать причиной чего-либо. Лишь сумма двух причин (сознание плюс определеннный предмет внешнего мира) может образовать причину, способную производить какое-либо следствие. В свою очередь, отдельный предмет внешнего мира, который в сумме с сознанием стал причиной другого предмета, есть следствие причины, являющейся суммой сознания и другого предмета. И когда люди считают, что одно явление становится причиной другого, они имеют дело с мнимой причиной, так как первое явление может стать причиной лишь благо-

даря разуму, "совместно с разумом". Значит, следствие такой причины будет ложной конструкцией, не обладающей телесностью, существующей иллюзорно. Поэтому кажущееся возникновение через причинность не означает на самом деле действительное возникновение чего-либо. Тем не менее существует факт иллюзорного возникновения, обусловленного определенной причиной. Эта причина понимается неоднозначно. В ней различаются основные и дополнительные причины. Сознание, проецирующее предметный мир, — основная причина иллюзорного существования и возникновения. Но продукты сознания (предметы внешнего мира) обладают своеобразной "автономией", становятся причиной (или же конкретным поводом, толчком) возникновения друг друга, выступая как дополнительные причины.

Итак, одно явление существует в зависимости от другого, а другое — от третьего и т.д., а все они, в свою очередь, зависят от сознания, которое связывает все эти явления воедино. Значит, существует связь всеобщей взаимозависимости. Иначе говоря, если явление А зависит от явления В, а явление В зависит от С, то А также зависит от С. Кроме того А и В зависят от С, В и С зависят от А, А и С зависят от В и т.п.²⁴.

Школа хуаянь восприняла принцип понимания ранними буддистами понятия "причинность", но самой теории причинности дала, как и другие школы позднего буддизма, конкретную интерпретацию. В учении хуаянь теряет свою значимость формула "двенадцати звеньев цепи причинной зависимости", однако третий пункт абсолютизируется. Но в отличие от учения йогачаров (а вслед за ними и учения фасян) хуаяньские мыслители пытаются избежать крайности субъективного идеализма и в то же время отрицают объективное существование материального мира, выдвинув идею взаимообусловленности сознания и предметов внешнего мира, где сознание все-таки является определяющим по отношению к материальным предметам. Поэтому сознание выступает как основная причина, а предметы внешнего мира — как дополнительная.

Возникает естественный вопрос: как понималось само сознание — как субстанция или как субъект? В своем сочинении «Три драгоценности в понимании дхарм сутры "Хуаянь цзин"» Фа Цзан говорит, что сознание (心 - синь) включает в себя две стороны. Первая — это единый разум (一 心 - и синь), означающий в конечном итоге универсальный разум, вторая — это двойкий разум (二 心 эр цзянь синь), который понимается как разум отдельного индивида, проецирующий мир. Обе эти стороны неразрывно связаны друг с другом, не могут проявляться независимо друг от друга, т.е. во всех индивидуальных разумах постоянно и одновременно присутствует универсальный разум.

Таким образом, в данном случае сознание понимается и как субстанция и как субъект. В следующем параграфе мы вернемся к этому вопросу. Здесь же необходимо еще отметить, что теория причинности школы хуаянь исключает учение о карме. Та-

кой вывод следует из того, что хуаянь не признает путь достижения нирваны через многочисленные перерождения, ибо нет никакой нирваны вне сансары. Это обосновывалось школой хуаянь в ее учениях о дхарме и Едином, которые также будут рассмотрены ниже.

3. УЧЕНИЕ ОБ ЭЛЕМЕНТАХ БЫТИЯ (ДХАРМАХ)

Учение о дхармах – центральный пункт всей буддийской философии. По словам О.О. Розенберга, « понятие "дхармы" в буддийской философии имеет столь выдающееся значение, что система буддизма в известном смысле может быть названа теорией дхарм »²⁵. Однако невозможно найти во всей буддийской литературе одинакового определения и трактовки этого понятия: почти каждая школа давала ему свою интерпретацию. Это породило множество толкований "дхармы" и в научной буддологической литературе. Глубокий анализ значений этого термина был произведен О.О. Розенбергом. Он пришел к выводу о том, что данный термин в буддийской литературе встречается в следующих значениях:

- 1) качество, атрибут, сказуемое;
- 2) субстанциальный носитель, трансцендентный субстрат единичного элемента сознательной жизни;
- 3) элемент, т.е. составной элемент сознательной жизни;
- 4) нирвана, т.е. "Дхарма" par excellence объект изучения Будды;
- 5) абсолютное, истинно-реальное и т.п.;
- 6) учение, религия Будды;
- 7) вещь, предмет, объект, явление²⁶.

Многозначность термина "дхарма" породила в буддийской литературе множество классификаций его значений. Как считает О.О. Розенберг, "наиболее известными классификациями являются разделения дхарм на "подверженные бытию" и "не подверженные бытию"; на "связанные с волнением" и "не связанные с волнением"; на "благоприятные и неблагоприятные"²⁷.

Дхармы, "подверженные бытию", характеризуются четырьмя признаками: "рождение", "пребывание", "изменение" и "исчезновение". Это обуславливает их непостоянство и временность. Дхармы, "не подверженные бытию", характеризуются тремя признаками: пустота (полное отсутствие чего бы то ни было, т.е. отсутствие препятствий для появления чувственных элементов), отсутствие рождения и отсутствие исчезновения. Эти дхармы характеризуются как "постоянные", "вечные дхармы". Поэтому напрашивается вывод, что "вечные" дхармы есть абсолютная реальность. Однако это вызвало большие споры среди представителей различных школ.

Дхармы, "не связанные с волнением", – это такие, в которых сказывается тяготение личности к конечному покою. К ним относятся дхармы, не подверженные бытию, и часть дхарм, рож-

дающихся и исчезающих. Эта часть дхарм называется "дхармы, не связанные с волнением", потому что элементы суеты, которые поддерживают круговорот бытия, в них не находят опоры. К дхармам, "связанным с волнением", относятся такие, которые тесно связаны с процессом бытия, с элементами суеты и жадной бытия.

Третье деление дхарм – на "благоприятные" и "неблагоприятные" предусматривает также и "нейтральные" дхармы. "Благоприятные" дхармы способствуют достижению спасения, как и дхармы, "связанные с волнением". "Неблагоприятные" дхармы, наоборот, задерживают процесс спасения. И, наконец, нейтральные дхармы не оказывают никакого воздействия на процесс спасения²⁸.

Во всех трех делениях дхарм неизменно присутствуют перечисленные варианты употребления термина "дхарма", за исключением шестого пункта. Необходимо отметить, что понимание термина "дхарма" как учения Будды необходимо рассматривать несколько обособленно от его остальных значений. Как нам кажется, это не противоречит выводу Ф. И. Щербатского, что под дхармами следует понимать элементы бытия, бытия вообще, т.е. элементы существования.

В центре внимания школы хуаянь находится учение о Дхармадхату, что в переводе означает "мир дхарм" (кит. 法界 – фацзе). Термин "Дхармадхату" выступает также синонимом абсолютной истины. В хуаянь термин "Дхармадхату" в основном означал мир дхарм.

Мир дхарм мыслился состоящим из двух миров: мира дхарм ли (理、法界 – лифацзе) и мира дхарм ши (事法界 – шифацзе). Если это разделение мира дхарм соотносить с классификацией О.О. Розенберга, то мир дхарм ли будет соответствовать постоянным, вечным дхармам, а мир дхарм ши – непостоянным, временным дхармам.

Учение о ли и ши своими корнями восходит к представлениям древних даосов о некой безличной и неизменной первооснове сущего мира, которую они обозначили термином "дао" (道).

Этот термин, несмотря на свою многозначность, понимался главным образом как вечная первооснова мира, как первопричина всех явлений, отражающая идею единства мира. Однако эта идея впервые была выдвинута не даосами, она существовала уже в самых ранних формах идеологии Древнего Китая. Более того, тенденция сведения многообразного мира явлений к единой основе была присуща мыслителям с самого начала зарождения философской мысли и на Востоке, и на Западе. Уже Аристотель, подметив эту тенденцию у древнегреческих философов, писал: "Из тех, кто первые занялись философией, большинство считало началом всех вещей одни лишь начала в виде материи: то, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что в конечном счете разрушаются, причем основное пребывает, а по свойствам своим меняется, – это они считают "элементом" и это – началом вещей"²⁹.

По существу, это была постановка проблемы субстанции и ее проявлений. Она проходит красной нитью через всю историю развития философской мысли. По словам В.В. Бродова, понятие субстанции стало камнем преткновения как для буддистов, так и для многих других философов древности: "их мысль билась над решением этой проблемы, но не смогла его найти"³⁰. Проблема передавалась от одной школы к другой, от поколения к поколению, принимая самые разные формы.

Философия древнего даосизма оказала огромное влияние на последующее развитие философской мысли Китая. В III в. н. э. была сформирована школа даосского толка, получившая название сюань сюе. В основу ее учения легло представление Древних даосов о дао как о сущности всех вещей материального мира, как отражении единства этого мира. В философии сюань сюе основной упор делался на разработку идеи монистичности мира³¹. Так, основатель школы Ван Би (226-249 гг.) выдвинул учение о главном (宗 - цзун, или 主 - чжу), которое тождественно единому (" - " и " , или 寡 - "гуа"). Раскрывая содержание этих тождественных в учении Ван Би понятий А.А. Петров отмечал: "Суммируя эти определения единого и главного, мы обнаруживаем его абсолютный, всеобщий и субстанциональный характер. Оно управляет миром и его движением. Оно выделяется, как общее, при обобщении и классификации вещей и благодаря ему мир избавлен от хаоса и смуты. Оно пронизывает своим действием все существующее и проявляет в себе предельную глубину мира"³². Таким образом, единое и главное - это субстанция, проявляющаяся в множестве единичных вещей, которые Ван Би обозначал термином 衆 (чжун - "множественность"). В конечном итоге, субстанция (единое плюс главное) тождественна дао. Однако ни Ван Би, ни его последователи не давали четкого ответа на вопрос о том, какова же субстанция: материальная или идеальная? Этот вопрос начал решаться более определенно лишь под влиянием набравшего в III и IV вв. н. э. силу буддизма.

К тому времени наиболее популярным в Китае становится учение, изложенное в сутре "Праджня-парамита". Образовавшиеся вокруг этой сутры группы, известные как лю цзя ши цзун, занимались в основном разработкой учения о пустоте.

В своем учении о пустоте буддисты, как и адепты школы сюань сюе, пытались свести многообразию внешнего мира к единой основе. Кроме того, в учениях сюань сюе и лю цзя ши цзун было множество сходных положений. Все это в дальнейшем предопределило тесное смыкание школ. Впоследствии учение школы сюань сюе растворилось в буддизме. В результате такого синтеза оформилась теория двойственной истины (二諦)

Согласно этой теории, субстанция (真諦) не только первооснова и первопричина мира множественных вещей, но также и истинное бытие, противоположное нереальному бытию (世諦).

через которое она проявляется и обнаруживает себя. Нереальное бытие — это окружающий нас предметный мир.

Свое дальнейшее развитие теория двойственной истины получила в буддийских школах тянтай (天台), саньлунь (三論) и сэньцзун (僧宗), формирование которых

началось с V в. н. э. Постепенно в этих школах рассматриваемая теория переросла в учение о ли (理) и ши (事)³³. Категория ли все более наделялась свойствами пустоты — единственной реальности, а затем в хуаянь (VI в. н. э.) отождествлялась с пустотой. Необходимо отметить, что именно благодаря разработке мыслителями школы хуаянь данной проблемы категории ли и ши стали центральными в философии китайского буддизма.

Было бы неправильным полагать, что содержания двух понятий: "ли" и "пустота" в хуаяньском учении полностью совпадают. Понятие "ли" трактовалось несколько шире, чем понятие "пустота". Можно даже сказать, пустота растворялась в ли.

В научной литературе считается, что главное содержание ли — быть основой и сущностью всех вещей. Кроме того, К. Чэнь считал, что под ли следует понимать ноумен³⁴. Наиболее полный разбор этой категории дает Г. Чанг. Он убежден, что ли — это мир, в котором видны абстрактные принципы и который лежит в основе явлений. Это мир вневещного восприятия, понимаемый только интеллектом, невидимый контролер всех событий.

И, наконец, ли — это Татхата³⁵, которая интерпретируется либо как единичный универсальный разум, либо как пустота. Как нам кажется, выводы Г. Чанга наиболее полно отражают содержание категории ли.

Рассмотрим эти значения. Отождествление ли с пустотой мы встречаем уже в сочинении Ту Шуня "Созерцание мира дхарм в хуаянь". Ту Шунь, как мадхьямики, считал, что попустота не означает несуществование. Пустота — это то, что лежит в основе явлений, воспринимаемых нашими органами чувств, но не имеет своих первоначальных качеств. Пустота понимается как истинное бытие, существует в виде явлений, но не отождествляется с ними и не отличается от них. Явления внешнего мира Ту Шунь называет формами (色 — сэ).

Он пишет: "Форма не является пустотой, потому что она является пустотой. Почему?"

Форма не является абсолютной пустотой, поэтому [она] не пуста.

Форма поднимается до телесности (структурной организованности. — Л.Я.), которая является истинной пустотой. Поэтому мы говорим, что [форма] является пустотой.

Действительно, исходя из того, что является истинной пустотой, она не является абсолютной пустотой. Отсюда говорим, что поскольку она пуста, постольку и не пуста³⁶.

Утверждение Ту Шуня: "Форма не является пустотой, потому что она является пустотой" – не игра слов. В первом случае, когда он говорит, что "форма не является пустотой", он подразумевает, что форма не есть абсолютное несуществование, небытие. А когда он говорит, что форма является пустотой, он подразумевает буддийское понимание бытия. Форма имеет определенную структурную организованность, которая хотя и иллюзорна, но за ней кроется истинная реальность, т.е. пустота – это истинное бытие, проявляющееся через форму.

Далее у него сказано: "Форма не является пустотой, вместе с тем, форма является пустотой."

Почему?

Синее и желтое не являются обязательным признаком истинной пустоты, поэтому говорим, что (синее и желтое. – Л.Я.) не являются пустотой. Но синее и желтое не имеют телесности и не могут не быть пустотой. Поэтому говорим, что [они] являются пустотой" 37.

Здесь уже на примере двух цветов Ту Шунь хочет разъяснить содержания пустоты как буддийского понимания бытия: все предметы внешнего мира, а также синее и желтое, не обладают истинной телесностью. Действительно, синее и желтое не обладают телесностью, это лишь качества предметов. Однако Ту Шунь отрывает качество от самих предметов и считает, что предметы, как и цвет, не обладают истинной телесностью. В этом смысле они понимаются как пустота. Но они не являются пустыми, несуществующими, так как все же существуют в природе.

И, наконец, третий пункт гласит: "Форма не является пустотой, потому что она является пустотой."

Почему?

В [абсолютной] пустоте не бывает форм, поэтому [она] не является пустотой. Мгновенная форма не имеет телесности; поэтому является пустотой. Действительно, мгновенная форма возвращается в пустоту, в пустоте не может быть форм.

Поэтому, так как форма является пустотой, форма не является пустотой" 38.

Согласно буддийскому учению, существование дхарм³⁹ длится лишь одно мгновение. Поэтому каждая вещь представляет собой непрерывный поток возникающих и затухающих дхарм, и длительность ее существования равна мгновению. Значит, по Ту Шуню, поскольку форма существует лишь мгновение, а затем возвращается в небытие, постольку она не обладает телесностью, является пустотой. Но она не пуста, так как в абсолютной пустоте ничто не существует.

Суждения Ту Шуня в основном сводятся к следующему: во-первых, существование формы вполне реально: о ней нельзя сказать, что она пуста в смысле ее несуществования; во-вторых, хотя форма и существует, но те свойства, которыми она обладает, не истинны, потому что не отражают истинного содержания того,

что является их сущностью, которая есть пустота. На первый взгляд это нечто похожее на кантовскую "вещь в себе", однако здесь не может быть и речи о прямой аналогии, ибо применение кантовской терминологии к оценке понятия "пустота", как справедливо заметил В.В. Бродов, "таит в себе опасность модернизации, утраты чувства специфического"⁴⁰. Пустота не может существовать сама по себе. Ее существование возможно только через определенную форму. Поэтому у нее нет собственных внешних свойств. Она как бы облачается в форму. Это означает, что пустота и форма в действительности неотделимы друг от друга. А отсюда вытекают следующие суждения Ту Шуня:

1. "Пустота не является формой, потому что пустота является формой.

Почему?

Абсолютная пустота не является формой, поэтому говорим, что не является формой. Истинная пустота не должна отличаться от формы, поэтому говорим, что пустота является формой. Исходя из того, что истинная пустота является формой, абсолютная пустота не может быть формой.

2. Пустота не является формой, потому что пустота является формой.

Почему?

Принцип пустоты не является [например] синим и желтым, поэтому говорю, что (пустота) не является формой. Но поскольку не отличается от синего и желтого, постольку, говорю, что пустота является формой.

3. Пустота не является формой, потому что пустота является формой.

Почему?

Пустота - это то, на чем основывается [нечто], но не то, что может [само] основываться, поэтому она не является формой. Но так как она может стать тем, на чем основываются, только совместно с тем, что может основываться, поэтому она является формой"⁴¹.

В третьем пункте, когда Ту Шунь говорит о том, что "пустота - это то, на чем [нечто] основывается", он имеет в виду пустоту - сущность формы. Эта сущность сама по себе без формы не существует. В суждениях Ту Шуня постоянно присутствует идея тождества и различия пустоты и формы: пустота, с одной стороны, тождественна форме, а с другой - различается с ней. Она тождественна форме в том смысле, что не может существовать в чистом виде, а лишь в виде формы. Но различается с формой, так как не несет истинную информацию об этой форме.

Теперь вернемся к тому, что пустота понималась Ту Шунем как ли, а форма - как предметы внешнего мира, ши. Отсюда следовало, что ли - истинное бытие. Оно основа ши. Ли ни в коем случае не отличается от ши, существует, лишь проявляясь через ши, обнаруживает себя в ши. В то же время ли - это не ши, так

как ши не несет истинной информации о ли. Ли и ши не могут существовать независимо друг от друга, они тождественны друг другу, не препятствуют друг другу, но в то же время различаются, и каждое остается на своей позиции.

Не все современники Ту Шуня могли понять его учение. Особенно трудно было усвоить идею об одновременном тождестве и различии ли и ши. В таких случаях хуаяньские мыслители прибегали к конкретным примерам. Большим мастером наглядного обучения считался Фа Цзан. Так, он использовал пример со статуей льва, сделанного из золота. Золото обозначало ли, а изображение льва – ши. Он разъясняет, что золото не имеет собственной природы, т. е. собственной постоянной формы, но благодаря работе искусного мастера из него постепенно получается изображение льва. Значит работа мастера – причина возникновения изображения льва. Однако это изображение на самом деле не настоящий лев. Если что здесь и существует, так только золото. Поэтому, говорит Фа Цзан, изображение льва – есть пустота. Следовательно пустота не имеет своей собственной формы, а может существовать лишь в виде других форм. Вот почему она не мешает иллюзорному существованию вещей.

Руки мастера настолько умело изобразили льва, что возникает ощущение, что перед нами настоящий лев. Но когда принимаем это изображение за настоящего льва, мы заблуждаемся, т. е. на самом деле перед нами не живой лев, а лишь его изображение. Существование этого мнимого льва Фа Цзан называет "зависимостью от другого", в данном случае – зависимостью от наличия золота и деятельности мастера. Причем из золота мы получаем изображение всего льва, не имея помимо золота ничего. Для этого необязательно даже иметь настоящего льва. Это именуется отсутствием внешнего вида. А золото, подчеркивает мыслитель, всегда совершенно и постоянно, не уменьшается, не увеличивается и никогда не исчезает⁴².

Таким образом, ли постоянно – не уменьшается, не увеличивается и никогда не исчезает. Оно неделимо. Поэтому ли, являясь сущностью ши, т. е. предметов внешнего мира, не представляется разной для каждого предмета сущностью. Единое ли присутствует целиком и полностью во всех ши в одно и то же время. "Ли целиком и полностью включается в ши, – говорит Ту Шунь. – Природа повсеместного ли не делится, а повсеместное ши разделяется и различается. В каждом ши заключается ли целиком и полностью, а не по частицам.

Почему?

Так как невозможно разделить истинное ли"⁴³.

Ли представляется единой и неделимой основой всех предметов внешнего мира: основа каждого предмета, оно одновременно основа всех других предметов внешнего мира. Другими словами, ли одновременно и сущность каждой вещи, и их субстанция. Это дает основание говорить о тождестве сущности каждого предмета с их общей субстанцией.

В сочинении Ту Шуня нет четкой постановки вопроса о материальности или же идеальности ли как сущности и субстанции. Более определенно этот вопрос решает Фа Цзан. Судя по вышеизложенному, Фа Цзан не только полностью воспринял точку зрения предшественника на ли, но и углубил ее. Ли в его учении не просто пассивная основа предметов внешнего мира, но абстрактный закон, невидимый контролер всех событий, причина существования и возникновения всех явлений. В этом смысле ли как сущность и субстанция тождественно сознанию.

В сочинениях Фа Цзана не встречается прямого утверждения о тождестве ли сознанию. Однако весь ход его суждений приводит к этому выводу. Он делит дхармы на реально и иллюзорно существующие. Под иллюзорно существующими понимается ши, а под реально существующими – в одном случае ли, в другом – сознание⁴⁴. Причем взаимоотношения ли и ши, сознания и ши аналогичны. Ли и ши взаимозависимы, так же как и сознание и ши. Ли – основа существования ши, но само существует, лишь проявляясь через ши. Аналогично сознание, являясь причиной существования ши, существует лишь как проецирующее ши. Ли целиком присутствует в каждом ши и понимается одновременно как сущность каждого ши и как субстанция всех ши. Таким же образом сознание понимается одновременно и как разум отдельного индивида, проецирующий ши, и как универсальный разум, т.е. как сознание–субъект и как сознание–субстанция. Сознание полностью присутствует в каждом ши.

И, наконец, Фа Цзан утверждает, что единственной абсолютной реальностью является ли. Такая же реальность и есть сознание, понимаемое как универсальный разум. Двух параллельно существующих “единственных” реальностей не может быть. Значит, ли и сознание тождественны. Вместе с тем хуаяньские мыслители признавали абсолютной и высшей реальностью Татхагату.

В конечном счете ли, понимаемое, с одной стороны, как истинная пустота, с другой – как сознание (отдельный и универсальный разум), является Татхагатой, т.е. Буддой, понимаемым как абсолютная, высшая реальность. По существу, это пантеистическая позиция, однако необходимо уяснить, к какому роду пантеизма она относится.

Характеризуя исторические формы пантеизма в западноевропейской философии, В.В. Соколов писал: “... Типы пантеистических воззрений, восходящие к неоплатоновской концепции эманации, с одной стороны, и к неоплатоновскому мистицизму с его убеждениями в возможности непосредственного, сверхразумного “постижения” бога, – с другой, в дальнейшей истории пантеизма отличаются друг от друга. К концепции эманации восходят натуралистический пантеизм, растворяющий бога в природе, а к учению неоплатонизма о возможности непосредственного постижения бога на путях сверхразумного откровения – религиозно–спиритуалистический пантеизм, растворяющий природу, а затем и человека в боге, утверждающий тем, самым, что сущность человека не отличается от сущности бога⁴⁵.”

Следовательно, хуаяньский пантеизм относится ко второму типу пантеизма – религиозно–спиритуалистическому, растворяющему природу и человека в Будде. Подтверждение этому – учение о ши. Повторим, что ши – это мир окружающих нас явлений, где все события и предметы представляются зависимыми друг от друга и отличающимися друг от друга. С одной стороны, этот мир – проявление истинной пустоты, с другой – проекция нашего разума. Поэтому он характеризуется следующими признаками:

I. Присущее миру явлений возникновение предметов на самом деле не является возникновением чего–либо. Нет никакого возникновения;

II. Кажущееся существование предметов на самом деле не есть существование этих предметов. Нет никакого существования;

III. Внешний вид предметов является иллюзорным, отсутствующим на самом деле.

Рассмотрим же эти пункты.

I. Во втором параграфе этой главы уже показано, что, по учению хуаянь, всякое возникновение обусловлено определенной причиной, т.е. возникновение одной вещи зависит от другой. Однако вещь, ставшая причиной возникновения другой вещи, не обладает объективным существованием. Это лишь продукт сознания. Стать причиной возникновения другой вещи она может лишь совместно с сознанием. Возникшая другая вещь также будет продуктом сознания, также не будет обладать объективным существованием. Поэтому кажущееся возникновение на самом деле не является возникновением. Нет никакого возникновения.

II. Отсутствие существования также выводится из учения о причинности. Сознание, лежащее в основе существования всех внешних предметов, в свою очередь само находится в зависимости от внешних предметов, и лишь их взаимодействие порождает существование. Однако существующее не имеет собственной природы, не является истинно существующим. Фа Цзан объясняет это следующим образом: "Потому что ныне пыль не причина самой себя, а должна зависеть от сознания, а сознание исходит не из самого себя и также зависит от причины. И так как они взаимно зависимы, то не обязательно существование в зависимости от причины. А если не обязательно существование благодаря причине, то мы называем это отсутствием существования. Неверно, что существующее в результате причин мы называем отсутствием существования"⁴⁶.

Далее Фа Цзан утверждает: "Ныне называется существованием лишь существование благодаря причине. Знание того, что существующий не имеет собственной природы, приводит к пониманию, что нет существования. Истинное существование и несуществование взаимно устанавливаются, взаимно грабят друг друга. Когда они грабят друг друга, тогда нет существования, когда устанавливаются, тогда есть существование через причину. А так как они одновременно устанавливаются и грабят друг друга, тогда во время существования отсутствует существование. Понимание это–

го мы называем постижением отсутствия существования" 47.

Итак, во-первых, разум и предметы внешнего мира взаимозависимы. Однако при этом разум является первичным по сравнению с предметами внешнего мира. Во-вторых, предметы внешнего мира существуют в результате причинности, т.е. существование одного предмета зависит от существования другого предмета. Но поскольку этот другой предмет зависит от сознания, а сознание зависит от обоих сразу, не существует истинной причины существования первого предмета. В-третьих, коль всякое существование обуславливается только причиной, то в данном случае отсутствует факт существования. Поэтому, когда мы видим существование вещи, на самом деле нет никакого существования.

Ш. По поводу отсутствия внешнего вида Фа Цзан говорит следующее: "Внешний вид круглой маленькой пылинки возник в результате проекции собственного разума, является ложно установленным и нереальным, ныне невозможно (за него) ухватиться. В таком случае мы знаем, что вид пылинки является ложным, нереальным, существующим благодаря разуму. Понимание отсутствия собственной природы называется отсутствием внешнего вида" 48.

Отсутствие внешнего вида (как и отсутствие возникновения и существования) Фа Цзан обосновывает тем, что все предметы материального мира суть проекции нашего разума. Однако отсутствие внешнего вида ни в коем случае нельзя понимать как абсолютное отсутствие чего-либо. По этому поводу у Фа Цзана сказано: "Дхармы устанавливаются исходя из того, что внешний вид не имеет телесной природы, вместе с тем дхарма является основой отсутствующего вида и по той же причине, что дхарма не теряет своего внешнего вида, а отсутствие внешнего вида есть внешний вид. В действительности нет никакой разницы между внешним видом и несуществующим внешним видом. Этот смысл отсутствия внешнего вида подобен веревке, которую приняли за змею. Все говорят, что нет змеи, но знают, что веревка — основа отсутствующей змеи. Ныне (в момент рассмотрения — Л.Я.) дхарма полностью является дхармой отсутствующего вида, вместе с тем, дхарма является выражением несуществующего внешнего вида" 49.

Фа Цзан не случайно ссылается на знаменитый пример с веревкой и змеей. Этот излюбленный буддийский пример наглядно демонстрирует, что отсутствие внешнего вида не есть абсолютное отсутствие чего-либо: увидев веревку, мы по ошибке принимаем ее за змею. На самом деле нет змеи, т.е. отсутствует внешний вид змеи, однако веревка существует. В данном случае веревка послужила основой того, что появился ложный вид змеи. Точно так же, когда мы видим внешний вид предметов, данный внешний вид не является точной характеристикой того, что есть на самом деле, что лежит в основе этого внешнего вида. Поэтому этот внешний вид не является действительным внешним видом того, что есть, хотя лежащая за ним сущность проявляет себя только в виде этого образа и не теряет его. Внешний вид существует в том

смысле, что сущность проявляется через него, а отсутствует поэтому, что через данный внешний вид не отражается истинное содержание той сущности.

Таким образом, ши – это дхармы, непосредственно связанные с миром чувственно воспринимаемых вещей. Эти дхармы, по классификации О.О. Розенберга, являются "подверженными бытию", отличаются непостоянством и временностью. Это также формы, тесно связанные с суетой и жадной жизни. Они не способствуют достижению спасения, а, наоборот, препятствуют. Поэтому необходим отказ от этих дхарм. Для этого нужно признать нереальность, иллюзорность ши.

В учении хуаянь о ли и ши сливаются и сосуществуют субъективно-идеалистические воззрения йогачаров, а также учение мадхьямиков о пустоте. Соединение этих воззрений мыслители школы хуаянь осуществляют при помощи своего тезиса о взаимной обусловленности сознания и предметного мира, с одной стороны, истинной пустоты и предметного мира – с другой. Этим в хуаянь как бы сглаживаются крайности двух школ, что, однако, не позволяет ей сойти с субъективно-идеалистических позиций.

Учение о мире дхарм после Фа Цзана было систематизировано четвертым патриархом школы. Дэн Гуань делил мир дхарм на четыре мира:

1. Мир дхарм ши (事法界);
2. Мир дхарм ли (理法界);
3. Мир дхарм, где нет преград между ли и ши (理事無疑法界);
4. Мир дхарм, где нет преград между ши и ши (事事無疑法界) 50.

Мир дхарм ши представляет собой уже описанный нами изменчивый, непостоянный и многообразный мир явлений, где все события и предметы представляются взаимозависимыми, отличающимися друг от друга. Мир дхарм ли является миром сущностей, единой субстанцией.

Нужно отметить, что оба эти мира не рассматриваются как два отделенные друг от друга мира. Они неотделимы, взаимозависимы, образуют единое целое. Мир дхарм, где нет препятствий между ли и ши, – это взаимоотношение между ли и ши, их взаимообусловленность, взаимное тождество и различие.

Мир дхарм, где нет преград между ши и ши означает, что все ши, имеющие единую основу ли, которую каждая ши целиком и полностью проявляет, образуют в ли единую гармонию, исключаящую всякое противоречие. Нет преград между отдельными ши, все они свободно сливаются воедино. Образование такой гармонии в ли не означает сокращения ши до ли. Этот мир сам по себе таков, нужно лишь обнаружить гармоник в его таковости".

Мир дхарм, где нет преград между ши и ши, единственный истинно существующий мир. Существование трех других миров допускается условно, с тем чтобы с их помощью подойти к четвертому, высшему, миру дхарм. Этот мир дхарм и есть Единое.

4. УЧЕНИЕ О ЕДИНСТВЕ

(элементы диалектики в хуаянь)

Учение о Едином – фактически философское обоснование махаянской идеи спасения. Махаяна, в отличие от Хинаяны, во многом упростила путь к спасению, сделала его доступным почти каждому. В ней теряет свою значимость учение о перерождениях. Выдвинутый мадхьямиками тезис о тождестве нирваны и сансары получил свое дальнейшее развитие. Было объявлено, что Будда находится во всем сущем. Затем буддисты пришли к выводу, что состояние Будды можно достичь в настоящей жизни, внезапно.

Согласно учению школы хуаянь, достижение состояния Будды равнозначно достижению такого состояния, когда стираются различия между вещами, большое включает в себя малое, малое включает в себя большое. Все проникает друг в друга, все сливается воедино. Достигший этого состояния освобождается от пространства и времени, прошлое переносится в будущее, будущее – в прошлое. Здесь все становится гармоничным и нет места для противоречий. Иными словами, это обнаружение Буддой своей истинной сущности за многообразием мира явлений в его изменчивости, разрозненности и противоречивости. Это и есть Единое.

Учение о Едином не было принципиально новым в китайской философии. Представления о подобной "гармонии" мы встречаем и у Чжун-цзы (около 369–286 гг. до н. э.): "Существует начальное, существует еще не начавшееся начальное, существует и никогда не начинавшееся безначальное. Существует бытие, существует небытие, существуют еще не начавшиеся бытие и небытие; существуют и никогда не начинавшиеся безначальное бытие и небытие. Вдруг (появляются) бытие и небытие, а еще не знают про бытие и небытие. Что же такое в действительности бытие? Что же такое небытие? Ныне я уже что-то сказал, но не знаю, сказанное мною в действительности существует [или] в действительности не существует?"

Огромнейшее в Поднебесной – кончик осенней пушинки; мельчайшее – гора Великая. Нет жизни долговечнее, чем у того, кто умер младенцем; Пэн Цзу же умер преждевременно. Вселенная родилась вместе с нами, тьма вещей с нами едина. Если все едино, то к чему слова? Если уже названо единым, к чему молчать" ⁵¹.

Идея Единого получила развитие в учении школы сюань сюе, в особенности в трудах ее основателя Ван Би. Его теория о главном (玄 – чжу), как было уже сказано, оказала большое влия-

яние на формирование буддийской категории ли. Главное, по учению Ван Би, присуще как всему миру в целом, так и единичным вещам. Оно является всеобщим законом мира, вносящим порядок в поток множества единичных вещей. В дальнейшем Ван Би отождествил главное с Единым⁵². Характерно, что и школа хуаянь Единое выводит из ли. В конечном итоге ли — это выражение Единого как состояния Будды. Однако если Единое в учении Ван Би выступало главным образом как субстанция, то в школе хуаянь большое внимание уделялось Единому не только в значении субстанции, но и в значении бытия, т.е. состояния Будды.

Хуаяньские мыслители не просто констатировали факт наличия Единого. Они пытались философски обосновать возможность существования Единого, а потому и возможность достижения такого состояния. Их обоснование строилось при помощи диалектики, граничащей с софистикой и релятивизмом. К тому времени в махаянском буддизме были уже богатые традиции подобной диалектики. Диалектические идеи махаянского буддизма своими корнями восходят к раннему буддизму, в котором заметно преобладали материалистические тенденции. Центральное место в учении раннего буддизма занимала теория о всеобщей изменчивости и непостоянстве, а также о всеобщей взаимозависимости и взаимообусловленности. Очевидно, именно эти положения и позволили сделать Ф.Энгельсу вывод о наличии у буддистов в У1—У вв. до н. э. диалектики⁵³.

Диалектические тенденции, заложенные уже в раннем буддизме, во многом способствовали оформлению позднего философского буддизма. Однако в отличие от раннего буддизма, поздний буддизм постепенно выхолостил из своего учения материалистическое содержание, заменив его мистицизмом и интуитивизмом. Это в значительной степени определило развитие его диалектики в сторону спекулятивности и релятивизма.

Диалектика в позднем буддизме служила не для утверждения закономерностей в бытии, а также не была учением, рассматривающим развитие как единство и борьбу противоположностей. Наоборот, она использовалась для отрицания реальности существования того, в чем обнаруживалась внутренняя противоречивость.

Наиболее ярко негативная роль буддийской диалектики проявилась в философии Нагарджуны. Нагарджуна был основателем школы мадхьямиков. Основная концепция этой школы была уже изложена в предыдущей главе. Повторим, что мадхьямики отрицали истинность воспринимаемых нашими органами чувств явлений, доказывали иллюзорность всех предметов внешнего мира. Свои доказательства Нагарджуна строил на основе так называемой негативной диалектики.

Исходным пунктом его суждений была посылка, что истинно сущее не должно быть противоречивым. Поэтому для доказательства ложности предметов и явлений внешнего мира Нагарджуна вскрывает внутренне противоречивую природу таких основополага-

ющих категорий, как движение, пространство, причинность, следствие и т. д.

Рассмотрим, например, каким образом он доказывает нереальность существования причины и следствия. Нагарджуна утверждает, что и несуществующая, и существующая вещи не могут иметь причину: причиной чего является условие, если вещь не существует? Если же вещь существует, для чего тогда причина?

Далее он приходит к выводу, что в причине не может содержаться следствие. А если не содержится, тогда, спрашивает Нагарджуна, как из причины может возникнуть то, что в ней не существовало. И если допустить, что следствие возникает из причин, в которых оно не содержится, тогда, по мнению Нагарджуны, снова напрашивается вопрос, почему следствие не возникает из не-причины. И далее в том же духе. Если следствие состоит из причины, в таком случае причины должны состоять не из самих себя. Здесь возникает — де опять противоречие: как может следствие, которое происходит из причин, состоящих не из самих себя, состоять из причин? Исходя из этих противоречий, Нагарджуна делает вывод, что нет такого следствия, которое состояло бы из причин, так же как нет следствия, которое не состоит из причин. Если нет следствия, то нет причины и не-причины⁵⁴.

Диалектика Нагарджуны — это диалектика понятий и суждений. В его рассуждениях, наряду со спекулятивностью, присутствуют и стройные логические мысли, близкие к апориям Зенона. Например, доказательство нереальности движения Нагарджуна строит в следующем русле: "Пройденное уже нельзя пройти; то, что должно быть пройдено, еще не пройдено, а без пройденного и предстоящего пройти движущееся не существует.

Поскольку движение есть в движущемся (а в пройденном и непройденном движущегося нет), движение существует только в движущемся.

Как может движущееся называться движением, если движущееся невозможно без двух движений.

Для того, кто допускает, что движущееся обладает движением, необходимо следует существование движущегося без двух движений: ведь только движущееся обладает движением.

Если настоящее движение обладает движением, то необходимо следует существование двух движений: то, благодаря которому движение совершается, и другое, которое в настоящем движении.

Из двух видов движений необходимо вытекает существование двух идущих⁵⁵.

В целом, несмотря на свою отрицательную направленность, диалектика Нагарджуны сыграла большую роль в истории философии, и в первую очередь потому, что Нагарджуна подметил одно из важнейших свойств человеческих понятий — их противоречивость, относительность, "отрицательность", а также разработал схему логических суждений⁵⁶.

Принципы негативной диалектики Нагарджуны нашли свое от-

ражение в средневековом Китае, где философский буддизм получил свое высшее развитие. Более того, Сэн Чжао и Дао Шэн были прямыми продолжателями философских изысканий Нагарджуны. Так, Сэн Чжао, полностью восприняв основные положения Нагарджуны, сконцентрировал свое внимание на доказательстве ложности существования движения, пространства и т.д., используя метод Нагарджуны, для которого в Китае нашлась благодатная почва⁵⁷.

Подобный метод, субъективно трактующий противоположности и потому нередко граничащий с софистикой и релятивизмом, был наиболее приемлемым для хуаяньских мыслителей в их доказательствах существования Единого, которое противопоставлялось ложному, по их мнению, материальному миру. Но если Нагарджуна, исходя из посылки, что истинно сущее не должно быть противоречивым, вскрывает противоречия материального мира, то хуаяньские мыслители, наоборот, исходя из тех посылок, доказывают непротиворечивость Единого. В учении школы хуаянь существует десять пунктов обоснования Единого. Они известны как "десять сокровенных врат". Эти "десять сокровенных врат" были выдвинуты друг за другом Ту Шунем, Чжи Янем, Фа Цзаном. Поэтому они различаются на "десять старых врат", принадлежащих Ту Шуню и Чжи Яню, и на "десять новых врат", принадлежащих Фа Цзану.

"Десять сокровенных врат" Ту Шуня изложены в третьей главе его сочинения "Созерцание мира дхарм в хуаянь". Эти "врата" можно рассматривать и как учение о взаимоотношении между ли и ши, а также между ши и ши. Они выглядят следующим образом:

Врата 1. Ли похоже на ши. Утверждается, что ши иллюзорно. То, что проявляется — это ли. Поэтому все ши не отличаются друг от друга. Всеобщее ли не отличается от ши. Когда просветленный смотрит на ши, он созерцает ли.

Врата 2. Ши похоже на ли. Ши не отличается от ли, так как ли присутствует во всех ши, в каждой частице ши целиком и полностью проявляется ли. А так как маленькая частица есть проявление всеобщего ли, значит она включает в себя все другие частицы, т.е. всё. Точно так же и все другие частицы, в которых проявляется всеобщее ли, включает в себя всё. Иными словами, все явления внешнего мира, не имеющие телесности, но имеющие единую основу, которая одновременно целиком и полностью проявляется в каждой из них, фактически являются одним и тем же.

Врата 3. Ши содержит ли и ши. Ши и ли не являются одним и тем же. В одной пылинке содержится весь мир дхарм, при этом все дхармы остаются на своих позициях. Ли и ши не являются одним и тем же, но и не отличаются друг от друга. Поэтому в одном есть одно. Во всем есть одно. В одном есть всё. Во всем есть всё.

Врата 4. Нет преград между общим и единичным. Так как мир явлений — шифацзе не является тождественным ли и в то же время ши не отличается от ли, поэтому ши, оставаясь на своем месте, проникает во все ши. Таким образом, данное ши находится

и далеко и близко. Между ши и ши никаких препятствий, как нет препятствий между ли и ши.

Врата 5. Нет препятствий между широким и узким. Так как все ши одновременно не тождественны с ли и не отличаются от ли, то каждая маленькая частица, не разрушаясь, содержит в себе огромный мир, но в то же время эта маленькая частица остается маленькой частицей. Таким образом, маленькая частица является и широкой и узкой, большой и маленькой.

Врата 6. Нет препятствий между тем, что включает в себя и между тем, что содержится в чем-то. В одной пылинке просматривается всё. Пылинка, охватывая и включая в себя всё, вместе с тем содержится во всем: одновременно и включает в себя и содержится в нем.

Врата 7. Во всех дхармах просматривается одна дхарма. Поскольку [одно], проникая в другое, содержится в другом, постольку все проникает в одно, и в то же время возвращается на свои позиции.

Врата 8. Связь и участие не имеют препятствий. Одна дхарма противостоит всем дхармам. В таком случае она имеет аспект включения, а также вхождения. Это выражается следующим образом:

- а) одно содержит всё и проникает во всё;
- б) одно содержит одно и проникает в одно;
- в) всё содержит одно и проникает в одно;
- г) всё содержит всё и проникает во всё.

Врата 9. Нет препятствий существованию внешнего мира. Во всех дхармах наблюдается одна. Здесь также имеется наличие и проникновение:

- а) всё содержит одно, входит в одно;
- б) всё содержит всё, входит в одно;
- в) всё содержит одно, входит во всё;
- г) всё содержит всё, входит во всё.

Врата 10. Нет преград для повсеместной гармонии. Всё — это одно, в то же время просматривается взаимно и повсеместно⁵⁸.

Таковы "Десять сокровенных врат" Ту Шуня, в которых обособляется возможность существования такого состояния, когда исчезают преграды и противоречия между вещами. В дальнейшем эти "сокровенные врата" были пересмотрены Чжи Янем. Чжи Янь конкретизировал все пункты, упразднил содержащиеся во "вратах" Ту Шуня повторения, включил совершенно новые по своему содержанию пункты. Чжи Янь также изменил названия "врат", они стали именоваться следующим образом:

- 1) врата в одновременную завершенность и взаимную обусловленность;
- 2) врата во взаимное включение в различие одного и многого;
- 3) врата в существование всех дхарм на своем месте;
- 4) врата в пределы сети Индры⁵⁹;

- 5) врата в установление и взаимное вмещение тонкого и крошечного;
- 6) врата в тайну обоюдного установления и существования скрытого и явного;
- 7) врата в то, что всё обладает в полной мере чистотой и смешанностью;
- 8) врата в установление и различие дхарм, делящихся на 10 времен;
- 9) врата в установление всего в зависимости от разума;
- 10) врата в объяснение существования дхарм посредством проявляющегося ши ⁶⁰.

Пять первых принципов Чжи Яня включают в себя все 10 принципов Ту Шуня. Остальные являются совершенно новыми по своему содержанию: ли и ши, одновременно существуя, являются то скрытными, то явными, т.е. когда мы концентрируем внимание на ли, тогда из поля нашего зрения исчезает ши, а когда мы концентрируем внимание на ши, из поля нашего зрения исчезает ли (врата 6).

Каждое явление, оставаясь самим собой, в потенции содержит в себе все остальные явления. Когда мы рассматриваем явление как включающее в себя всё, тогда оно является смешанным, когда мы рассматриваем явление как единичное, таким, какое оно есть само по себе, тогда оно чистое (врата 7).

Если Ту Шунь обосновывал возможность достижения Единого в пространстве, то Чжи Янь вводит пункт, обосновывающий достижение Единого во времени, когда прошлое переносится в будущее, а будущее в настоящее. Мгновение делится на три времени — прошлое, настоящее, будущее. Каждое из этих времен также делится на прошлое, настоящее и будущее. Таким образом, все сливается воедино, все переплетается (врата 8).

Чжи Янь также впервые ввел в философию хуаянь понимание того, что все в мире существует в зависимости от сознания (врата 9). Однако это положение не получило в его учении конкретной разработки. И, наконец, провозглашено, что мы, условно допуская иллюзорное существование мира явлений, через него познаем истину (врата 10).

“Десять новых сокровенных врат” Фа Цзана почти идентичны “старым сокровенным вратам” Чжи Яня, с той лишь разницей, что Фа Цзан, во-первых, переставляет нумерацию врат, во-вторых, эти теории получили более детальную разработку.

Эти десять принципов Фа Цзан изложил в своем “Очерке о золотом льве”. Они становятся более наглядными, так как демонстрируются на конкретном примере.

1. Золото и лев одновременно существуют и продолжают оставаться совершенными и завершенными. Это Фа Цзан называет вратами в одновременную завершенность и взаимную обусловленность.

2. Лев, как и все его отдельные органы (части), состоят из

золота. Поэтому из его отдельного органа (части), например из глаза, можно сделать еще одного золотого льва. Таким образом, глаз, оставаясь самим собой, в потенции содержит в себе целого льва. Поэтому, когда мы смотрим на глаз, как на глаз и только, он является "чистым". Но когда мы смотрим на глаз и подразумеваем, что из него можно получить еще одного льва, то он является "смешанным". То же самое можно сказать и о других органах (частях) льва, т.е. каждый орган льва: уши, нос, волосок, и т.п., в потенции включая в себя целого льва, в то же время является самим собой (сохраняет свою позицию): "каждый из них является смешанным, каждый из них является чистым и становится хранителем совершенного (льва). Это называется вратами во всеобщее обладание в полной мере чистотой и смешанностью".

3. Золото и лев существуют одновременно и продолжают оставаться, включая в себя друг друга, т.е. золото существует, приняв форму льва, а изображение льва сделано из золота. Здесь золото олицетворяет собой одно (общее), а лев – множество (единичное). Но хотя золото и лев включают в себя друг друга, тем не менее каждый из них сохраняет за собой свою позицию, так как золото продолжает оставаться золотом, что называется "вратами во взаимное включение и различие одного и многого".

4. Все органы (части) льва, вплоть до его отдельного волоска включают в себя целого льва, так как каждый из них состоит из того же золота. С другой стороны, каждый из них содержит в себе не только льва, но и друг друга. Поэтому глаз может стать ухом, ухо – носом, нос – языком, язык – телом и т.д. В потенции, включая в себя друг друга, каждый орган (часть) льва продолжает оставаться на своем месте. И нет препятствий и преград между ними. Это является "вратами в существование внешнего вида всех дхарм на своем месте".

5. "Врата в тайну обоюдного установления и существования скрытого и явного" Фа Цзан объясняет следующим образом. Если сосредоточиться на образе льва, а при этом отвлечься от золота, из которого он сделан, то лев будет проявляться, а золото будет скрыто. А если сосредоточиться лишь на золоте, отвлекаясь от той формы, в которую оно воплощено (т.е. от льва), тогда золото будет проявляться, а лев будет скрыт. Если смотреть на обоих сразу, то оба одновременно будут и скрытыми и проявляющимися.

6. Исходя из предыдущих пунктов, Фа Цзан пишет, что лев и золото или проявляются, или скрыты. Являются или одним, или многим. "Чистое" и "смешанное" взаимно существуют, т.е. каждый орган (часть) льва может быть то чистым, то смешанным. Золото и лев то выступают на передний план, то оттесняются. В одном случае внимание акцентируется на золоте, а лев теряет свое значение, в другом – внимание уделяется льву, а золото теряет свое значение. При этом золото (ли) и лев (ши) полностью вмещают в себя друг друга и не препятствуют взаимному существо-

вованию. Это Фа Цзан называет "вратами в существование и взаимное вмещение тонкого и крошечного".

7. Глаза, уши, суставы льва и т.д. вплоть до его волоска вмещают в себя льва. В то же время каждый из них, вмещая в себя целого льва, входит, как сказано, в другой орган (часть) льва. Например, волосок включает в себя целого льва и все другие органы (части), одновременно содержащие в себе льва, включаются в другой волосок, поэтому волосок в содержит в себе неограниченное количество львов. И с этим неограниченным количеством львов он входит в другой волосок, и так без конца. Так, слой за слоем, и так без конца, словно жемчужная сеть Индры. Это называется "вратами в пределы сети Индры".

8. Когда мы говорим о скульптуре льва как о настоящем льве, тогда мы демонстрируем свое непонимание. А когда мы будем говорить о золоте, из которого сделан лев, которое является истинно существующим, то этого тоже будет недостаточно. Правильным будет, если говорить о золоте и льве совместно, не отделяя одного от другого. Это называется "вратами в объяснение существования дхарм посредством проявляющегося ши".

9. Здесь Фа Цзан раскрывает содержание "врат в установление и различие дхарм, делящихся на десять времен". Мгновение, по мнению Фа Цзана, разделяется на три времени: прошедшее, настоящее и будущее. Каждое из этих трех времен, в свою очередь, разделяется также на три времени: прошлое, настоящее и будущее. Таким образом, каждое из трех времен имеет еще по три времени, образуя девять времен и образуя одно мгновение. Каждое из этих трех времен, включающих прошлое, настоящее и будущее, отделено от других, но существует взаимно с другими, сливаясь с ними воедино.

10. И, наконец, в последнем пункте Фа Цзан пишет: «Золото и лев либо скрыты, либо проявляются. Либо одно, либо многое. Каждое из них не имеет природы и вращается вокруг разума. Если говорить о ши и ли, то оба они имеют установление и существование. Это называю "вратами в установление всего в зависимости от разума"» 61.

"Десять сокровенных врат" хуаяньских мыслителей провозглашают всеобщую гармонию. Через всю эту гармонию красной нитью проходит диалектика единого и многого, тождества и различия.

Проблема единого и многого была камнем преткновения для многих поколений представителей домарксистской философии. С этой проблемой столкнулись и хуаяньские мыслители. Единое в их учении олицетворяется категорией ли. Ли, будучи неделимой субстанцией, целиком и полностью проявляется в каждом предмете и составляет их сущность. Отсюда следует, что все предметы по своей сущности одинаковы, тождественны. Ли, как единая сущность предметов, тождественна им. Таким же образом Единое, присутствуя во всем и везде, полностью является тождественным самому себе, а также многому. Но поскольку многое, являясь единым

по своей сущности, тем не менее существует в разрозненности и одно отличается от другого, поскольку Единое различается с многим. Отсюда Единое и многое одновременно и тождественны и различны.

Диалектическая идея единства тождества и различия во многом теряет свое значение в учении школы хуаянь, поскольку применяется хуаяньскими мыслителями субъективно, что приближает их к софистике и релятивизму. В конечном итоге абсолютизируется тождество, различие объявляется условным. Поэтому хуаяньская Гармония есть, по сути, отрицание существования материи, отрицание объективности таких форм существования материи, как пространство и время. Так, считались условными важнейшие характеристики пространства: взаимное расположение материальных объектов, способность предметов занимать определенный объем, а также иметь протяженность. Каждая конкретная вещь может одновременно находиться и далеко и близко, быть широкой и узкой, маленькой и большой и т.д. Однако вещь не находится далеко и близко относительно других вещей. Здесь просто понятия "далекое" и "близкое" условны, субъективны. Также условны и субъективны понятия "широкое" и "узкое", "маленькое" и "большое". Условность абсолютизируется. Поэтому в гармонии Единого нет противоположностей.

Следует отметить, что в своем обосновании гармонии Единого хуаяньские мыслители сосредоточили внимание на гибкости понятий. В их суждениях понятия не застывшие и мертвые, но отличаются большой подвижностью и гибкостью. Это именно та гибкость, о которой писал В.И. Ленин: "Всесторонняя, универсальная гибкость понятий, гибкость, доходящая до тождества противоположностей, — вот в чем суть. Эта гибкость, примененная объективно, т.е. отражающая всесторонность материального процесса и единства его, есть диалектика, есть правильное отражение вечного развития мира" 62.

Но хуаяньские мыслители применяли гибкость понятий субъективно. Поэтому диалектика в философии хуаянь носила крайне спекулятивный характер, скатывалась к релятивизму и софистике. В силу этого такие проблемы, как единое и многое, тождество и различие, единство и борьба противоположностей, которые представляют собой существенную сторону человеческого познания, не отражались в философии хуаянь закономерности развития мира. Решение этих проблем было направлено на отрицание объективности существования внешнего мира. Такова философская концепция "десяти сокровенных врат".

Рассмотрим теперь их религиозную сторону.

Выше уже было сказано, что Единое — это состояние Будды, когда стираются различия между вещами, все переплетается и взаимопроникает, сливается с Единым, в котором нет противоречий и преград. Это созерцание Буддой своей истинной сущности. Но нельзя полагать, что в данном случае обнаруживается сущность Буд-

ды в чистом и обнаженном виде. Такое понимание опровергается положением хуаянь о взаимной проекции ли и ши, разума и предметов внешнего мира. Отсутствие преграды между ши и ши указывает на то, что происходит созерцание истинной сущности Будды в ее существовании в многообразном и изменчивом мире явлений. Иными словами, отдельное сознание, вынужденное постоянно находиться в брэнном теле, жить в иллюзорном предметном мире, в минуты экстаза вырывается из своего тела и сливается с Буддой и во всем многообразном и изменчивом мире явлений созерцает свою истинную сущность. Этим утверждается, во-первых, что "природа Будды" находится во всем сущем, во-вторых, что человек в минуты экстаза может мгновенно достичь состояния Будды.

Хуаяньские мыслители отрицают необходимость долгого цикла перерождений, необходимость постоянной заботы о личной карме. Поскольку Будда находится во всем и везде, постольку необходимо лишь слиться с ним. Слияние с Буддой – это и есть нирвана. Но не надо искать ее где-то в другом мире, она здесь, рядом. Сансара, т.е. мир, в котором мы живем, – это и есть нирвана. Нужно понять, что кажущийся предметный мир является иллюзорным, что это мир Будды, где нет ни пространственных, ни временных преград. В этом мире все едино и гармонично: важно увидеть и познать эти гармонию и единство. А это возможно при помощи учения хуаянь о "десяти сокровенных вратах".

5. ВОПРОСЫ ГНОСЕОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ ХУАЯНЬ

Что касается теории познания хуаянь, то вышеизложенное учение о дхармах говорит о том, что хуаянь отрицает реальное существование объективного внешнего мира. Хотя философы хуаянь и утверждают, что ши (предметы внешнего мира) и ли (сознание, идеальная основа предметов внешнего мира) взаимообусловлены: взаимно сосуществуют и проецируют друг друга, тем не менее здесь нет никакого дуализма. В конечном итоге реально существует только ли, которое обнаруживает себя в ши. Существование ши условно. Это иллюзорное существование. Такое существование допускается лишь потому, что ли не может существовать в чистом виде. Оно предстает перед нами в виде ши, т.е. многообразия предметов внешнего мира.

Хуаяньские мыслители, по существу, отрицают роль чувственного и рационального в познании. Ли, которое они принимают за единственную реальность, тождественно истинной пустоте. А истинная пустота понимается в том смысле, что воспринимаемые нашими органами чувств вещи материального мира на самом деле не являются тем, чем представляются эмпирическому сознанию. Их нет в действительности, есть лишь то, что лежит в их основе, – недостижимое для наших органов чувств. Это "природа Будды". Значит цель всякого познания, по мнению адептов школы

хуаянь, — постижение "природы Будды" во всем многообразии предметного мира. С другой стороны, истинно сущее ли тождественно сознанию — субъекту и сознанию субстанции. Поэтому состояние Будды переживается непосредственно, путем мистического озарения. Вот почему хуаяньские мыслители отрицают постижение истины путем рациональной обработки чувственных данных, они провозглашают ее непосредственное постижение. Однако не все люди подготовлены к мистическому озарению. Над ними давит мир чувственных вещей, которые они ошибочно принимают за истинно сущие. Поэтому хуаяньские мыслители утверждают: чтобы достичь состояния Будды, человек должен пройти определенные ступени совершенствования. Но достижение этого состояния соответствует познанию высшей истины, и, значит, ступени совершенствования — это в то же время ступени познания.

Существует всего десять таких ступеней. Эти десять ступеней заимствованы философами хуаянь из "Дасабхуми-сутры", являющейся одной из глав сутры "Хуаянь цзин". "Дасабхуми-сутра (кит. 十地經 — "Ши ди цзин") переводится как "Сутра о десяти землях". Она проповедует десять ступеней (или "земель") достижения состояния Будды:

- 1) ступень радости (喜歡地 — сихуаньди), т.е. радость по поводу избавления от ошибок, иными словами — начало постижения истины;
- 2) ступень покидания грязи, или очищения (離垢地 — лигоуди) — достижение совершенства в моральном отношении;
- 3) ступень понимания (明地 — минди) — проникновение в глубокие истины;
- 4) ступень воспламеняющего (焰地 — яньди) — достижение совершенства в смелости и силе;
- 5) ступень труднопобедимости (難胜地 — наньшэньди) — достижение совершенства в сосредоточенном размышлении (т.е. в самадхи);
- 6) ступень настоящего и будущего (現前地 — сяньчжэньди) — совершенство в мудрости, или в интуитивной мудрости, праджне;
- 7) ступень дальнего пути (远行地 — юаньсинди) — завершение совершенствования и начало проявления милосердия по отношению ко всем существам;
- 8) ступень неподвижности (不動地 — будунди) — завершение совершенствования обета;
- 9) ступень доброй мудрости (善慧地 — шаньхуйди) — достижение десяти святых сил и проповедь ее повсюду;
- 10) ступень идеального облака (法雲地 — фаюньди) — состояние Будды⁶³.

Фактически эти десять ступеней можно разделить на три.

Первая ступень – это ступень чувственного (1,2), с которого начинается начало постижения истины. Однако здесь чувственное скорее всего можно выразить как эмоциональное.

Далее идет ступень рационального (3,4,5). Здесь истина постигается через понимание (мышление), причем не просто понимание (мышление), а постепенное совершенствование себя в этом, с тем чтобы перейти от простого мышления к сосредоточенному мышлению, которое поможет взойти на следующую ступень – ступень интуиции, а на этой ступени постепенно приобретаются свойства, присущие Будде, – человек сливается с ним.

Таким образом, "природа Будды" не поддается чувственному восприятию, ее нельзя охватить в мыслях и передать в понятиях. Она постигается непосредственно. Иначе говоря, человек непосредственно переживает состояние Будды, составляя в эти минуты единство с его природой.

Глава III

ШКОЛА ХУАЯНЬ

В ИСТОРИИ КИТАЙСКОЙ ИДЕОЛОГИИ

1. ХУАЯНЬСКИЕ МЫСЛИТЕЛИ О БУДДИЙСКИХ ШКОЛАХ. ИХ ОТНОШЕНИЕ К КОНФУЦИАНСТВУ И ДАОСИЗМУ

Помимо тех споров, которые вели различные буддийские школы между собой, им зачастую приходилось отбивать нападки со стороны местных учений (конфуцианства, даосизма). Однако если споры между буддийскими школами по поводу отдельных положений их учений иногда и носили принципиальный характер, эти школы не были враждебны друг другу. А что касается борьбы буддистов с даосами и конфуцианцами, то здесь разногласия были острыми и непримиримыми. Одним из самых уязвимых мест у буддистов было наличие множества школ, каждая из которых претендовала на роль единственной школы, проповедующей истинное учение Будды. Такое положение не могло не обратить на себя внимание как самих буддистов, так и их противников. Даосы постоянно упрекали буддистов в том, что их учение содержит разные по содержанию, зачастую даже противоположные друг другу "истины". Естественным поэтому было стремление буддистов решить эту проблему путем упорядочивания своих "истин". В этих целях они предпринимали различные классификации школ. Первая известная нам классификация принадлежит Чжи И (智顓, 531-597 гг.)

основателю школы тяньтай. Чжи И делит все существующие школы на четыре группы:

- 1) учение сокровищницы (藏教 - цзан цзяо);
- 2) единичное учение (別教 - бе цзяо);
- 3) общее учение (通教 - тун цзяо);
- 4) круглое учение (圓教 - юань цзяо).

Сокровищница - это не что иное, как Трипитака (кит. 三藏 - Сань цзан), включающая в себя "Сутра-питаку" (經藏 - Цзин цзан), "Виная-питаку" (律藏 - Люй цзан) и "Абхидхарма-питаку" (論藏 - Лунь цзан).

Единичное учение - учение, предполагающее обучение лишь отдельных лиц, членов какой-либо буддийской секты или школы. Общее учение - учение, переходящее, или, вернее, оформляющееся, в отдельную школу на основе Трипитаки. Круглое учение - учение, которое проповедует самое глубокое учение Будды¹.

Сразу бросается в глаза поверхностная описательность классификации Чжи И. Скорее всего здесь мы видим не классификацию, а лишь механическое деление буддизма по внешнему признаку

Наиболее исчерпывающая и претендующая на обоснованность классификация школ буддизма была разработана патриархами хуаянь Фа Цзаном и Цзун Ми. В своей классификации Фа Цзан не рассматривает учения других школ как нечто ложное и еретическое, а считает их определенными стадиями учения Будды, стоящими на более низких ступенях по сравнению с хуаянь. Такая оценка мотивировалась легендой, изложенной выше (легендой о том, как Будда сразу же после своего "просветления" начал проповедь учения, содержащегося в "Аватамсака-сутре", но из-за того, что никто из его слушателей не смог понять его, вынужден был строить свои проповеди упрощенно). По мнению мыслителей хуаянь, свое учение Будда разделил на несколько стадий. Каждая стадия соответствует определенному уровню подготовленности людей к восприятию истинного учения Будды.

Фа Цзан насчитывает пять таких стадий, которые демонстрирует опять-таки на примере золотой статуи льва, показывая, как все эти учения рассматривают взаимоотношение центральных категорий ли и ши.

Первая, самая низшая, стадия - учение Хинаяны. Школы Хинаяны (саутрантики и вайбхашики) признавали реальность мира явлений, а также сознания, но отрицали наличие личности - Я. По этому поводу Фа Цзан заключает: "Хотя лев - это дхарма причинности, он постоянно подвергается рождению и уничтожению. В действительности (сторонники этого учения) не имеют то, из чего можно получить изображение льва. (Это) называю учением невежественных, слушающих дхарму"². Иными словами, люди на этой стадии видят лишь существование льва (ши), который постоянно подвержен рождению и уничтожению, так как ничто в мире явлений не вечно. Они видят лишь этого льва, ошибочно полагая, что он реально существует, но за этим львом не видят золото (ли), которое составляет его истинную сущность.

Вторая стадия - начальное обучение Махаяне. На этой стадии отрицается реальность мира явлений. "Каждая из этих дхарм, рожденная причиной,- говорит Фа Цзан, - не имеет своей природы и в конечном итоге является лишь пустотой. Это называю начальным обучением Махаяне"³. К этой стадии Фа Цзан относит школы саньлунь и фасян, отрицающие реальное существование мира явлений. Так, саньлунь отрицает реальность не только мира явлений, но и сознания. Как известно, отрицали реальность мира явлений и другие школы, например таньтай, чань и хуаянь. Однако две первые школы находятся ниже, по фацзановской иерархии буддийских школ, ибо в них опять-таки не упоминается о наличии у льва истинной сущности (т.е. наличие "природы Будды" у всех существ).

Третья стадия - конечное обучение Махаяне. Фа Цзан утверждает: "Хотя повторяю, что в основе лишь пустота, (она) не пре-

пятствует иллюзорному существованию, как бы существующему на самом деле. Причина рождает условное существование двух видов. Это называю конечным обучением Махаяне⁴.

Как считают К. Чэнь, а также Такакусу⁵, здесь имеется в виду школа таньтай, которая учит, что все в мире имеет основу Будды. На такой вывод наталкивается рассуждение Фа Цзана о том, что причина рождает условие существования двух видов, т.е. существование льва и принятие золотом временной формы. Золото здесь понимается как истинно сущее, как "природа Будды".

Четвертая стадия – учение о мгновенном, проповедуемое школой чань, которое Фа Цзан характеризует следующим образом: "Когда эти оба вида взаимно исчерпывают друг друга, они исчезают. Ложные чувства не существуют, оба бессильны. Пустота и существование исчезают, имена и слова прерываются, у отдыхающего ума нет привязанностей. Это называю "Учением Махаяны о мгновенном".

И, наконец, самая высшая стадия – это изложенное выше учение школы хуаянь, которую Фа Цзан называет "совершенным учением одной повозки". Он пишет: "Когда эти чувства исчерпываются (т.е. перестают возникать иллюзии. – Л.Я.), дхармы обнаженного тела сливаются воедино. Множество и большое находятся в действии и возникновении. Все должно быть истинным. Тьма явлений пребывает в беспорядке, но не смешивается. Все тождественны одному и не имеют своей природы, собственной постоянной формы. Одно и всё находятся в состоянии взаимообусловленности. Сила и действие взаимно вмещают друг друга. Свертываются и разворачиваются [при этом], каждый занимает свою позицию – это называю одной повозкой совершенного учения"⁶.

Нетрудно заметить, что в основе классификации Фа Цзана лежит принцип признания реальности внешнего мира: на первой стадии – признание реальности внешнего мира, на второй – отрицание его, а на третьей, четвертой и пятой – условное признание иллюзорного существования внешнего мира и наличие в иллюзорном мире истинно сущего – частицы Будды. Классификация Фа Цзана охватывает почти все основные школы буддизма, однако за ее пределами остаются школы, проповедующие учение о карме (ранний буддизм), а также проповедующие веру в рай будды Амитабы (Цзин Ту). Эти недостатки позднее были учтены пятым патриархом Цзун Ми. Цзун Ми, вслед за Фа Цзаном, рассматривал доктрины других буддийских школ как определенные стадии учения Будды. Он сохранил ту же последовательность стадий и не изменил их число. Тем не менее классификация Цзун Ми во многом отличается от классификации Фа Цзана.

В своей классификации Цзун Ми обращает внимание не только на школы буддизма, но и на традиционные китайские философские школы, которые, по его мнению, проповедуют ложные учения. Особенно резким нападкам Цзун Ми подвергает воззрения конфуцианцев и даосов. Он пишет: "Два учения: конфуцианство и дао".

сизм – говорят, что люди, скот и прочее – все рождены и вскормлены великим дао из небытия. Это (они) называют – дао следует самому себе и рождает первоначальное ци, первоначальное ши рождает небо и землю, небо и земля рождает тьму вещей. Поэтому невежество и знание, богатство и бедность, горе и радость являются врожденными свойствами и исходят из воли неба. Поэтому после смерти все возвращается к небу и земле обратно в свое небытие⁷. Это, по существу, материалистическое положение, которое Цзун Ми приписывает конфуцианцам и даосам, вызывает у него резкое возражение. Он считает это положение противоречивым и выдвигает против него следующие аргументы.

1. Если тьма вещей рождена великим дао из небытия и великое дао является основой их рождения и смерти, мудрости и глупости, основой счастья и несчастья, бедствия и благополучия, тогда эта основа исчерпывает их постоянное существование, это значит, что ничто и никто не сможет избежать бедствий, смуты, несчастья, глупости. С другой стороны, никакого удовлетворения не смогут принести благополучие, богатство, мудрость и т.п.

2. Если все вещи рождаются в результате того, что дао следует самому себе, а не благодаря причинности, тогда без установленного причинного порядка все должно спутаться, т.е. камень может родить траву, а трава человека, человек – животное и т.д.

3. Если все рождено и установлено первоначальным ши, а после смерти все опять возвращается обратно к первоначальному ши, но не превращается в духов, чертей и т.п., т.е. не перерождается во что-то другое, то как объяснить многочисленные записи древних о чертях? С другой стороны, если трава, дерево и т.п. рождены первоначальным ци, то почему они не обладают знанием, как и человек.

4. Если бедность и богатство, благородство и ничтожество, мудрость и глупость, добро и зло, счастье и несчастье, бедность и благополучие – все это исходит из воли неба, даровано им, тогда почему же бедных много, а богатых мало, ничтожных больше, а благородных меньше, даже бедствий больше, чем благополучия? Неужели небо не может все это уравнять⁸.

Нельзя не заметить непоследовательность аргументов Цзун Ми. Так, в первом и втором пунктах, критикуя конфуцианцев и даосов за то, что они считают, что все вещи рождены дао и следуют ему, Цзун Ми из первого случая выводит жесткий детерминизм, а из второго – индетерминизм. В третьем пункте Цзун Ми ставит вопрос, почему же трава, дерево и т.п. не обладают знанием, как и человек. Но доктрина хуаянь все сущее также выводит из единого ли. В таком случае этими же погрешностями страдает и доктрина хуаянь.

Учения конфуцианцев и даосов, по мнению Цзун Ми, вводят людей в заблуждение и отдаляют их от истины. Истину проповедуют всего несколько школ китайского буддизма, а учения остальных школ лишь постепенно приближают людей к Истине. От про-

стого и примитивного к сложному и глубокому и, наконец, к Истине. Своей классификацией Цзун Ми и иллюстрирует этот путь к Истине.

Нужно заметить, что Цзун Ми не просто дает классификацию, но делает и некоторый разбор учений буддийских школ. В основу классификации Цзун Ми кладет отношение к принципу реальности внешнего мира. Однако в отличие от Фа Цзана, он в этом более последователен. Самая первая и низшая стадия на пути достижения Истины — это учение о людях и небе (人天教 — Жэньтяньцзяо). На этой стадии люди только начинают думать о том, как стать Буддой. Поэтому они говорят о карме трех времен (прошлого, настоящего, будущего), которая является причиной добра и зла. И, как пишет Цзун Ми, по представлениям адептов этого учения, совершившие десять тяжких грехов после смерти попадают в ад. Совершившие средние грехи становятся голодными духами, а совершившие легкие грехи становятся животными. Напротив, те, кто избежал эти три вида грехов, рождаются среди людей. А те, кто достиг осуществления своих обетов, рождаются в раю. Те же, кто соблюдал четыре святыне Истины Будды и придерживался восьмиричного пути, попадают в нирвану.

Нетрудно догадаться, что под этим учением подразумевался ранний буддизм. Но сюда же, очевидно, относится и школа цзинту. Во-первых, именно в этой школе было развито представление об аде и рае, во-вторых, обеты культивировались также в этой школе.

Цзун Ми называет эти школы примитивными. По его мнению, они — начало пути постижения Истины, который соответствует первым двум ступеням достижения состояния Будды в "Дасабхумисутре" — "ступени радости" и "ступени очищения". На этой стадии нет еще метафизических построений, поэтому на ступень выше стоит учение Хинаяны (小乘教 — Сюэчэнцзяо).

Представители этой школы, как объясняет Цзун Ми, считают, что внешний вид, имеющий форму и брэнное тело, а также думающее и страдающее сознание в действительности существуют. Однако тело и сознание существуют порознь, независимо друг от друга. Поэтому существует тело человека, его сознание, но нет между ними никакой связи. Значит, нет личности, которая могла бы сказать про себя Я или "мое". Я как такового нет. Поэтому множество людей по своему неведению держатся за это ложное индивидуальное Я, а отсюда появляются у них три клеши⁹: жадность, гнев, пристрастие. Эти три клеши затемняют разум человека, дают волю человеческим чувствам, создавая тем самым плохую карму. Следовательно, спасение людей — в отказе от своего Я.

Эта ступень в классификации Цзун Ми соответствует первой ступени в классификации Фа Цзана, которую он назвал "учением невежественных, слушающих дхарму". Первые и вторые стадии признают реальность объективного мира. А это, по мнению Цзун Ми, большое препятствие на пути освобождения. Поэтому большой шаг

вперед, считает он, — это учение Махаяны о внешних проявлениях дхарм (大乘法相教 — Дачэн фасянцзяо), которое отрицает наличие внешнего мира, но утверждает, что все дхармы имеют восемь сознаний, и восьмая среди них Алая, которая и есть их основа.

То, что Цзун Ми называет учением Махаяны о внешнем проявлении дхарм, есть на самом деле учение школы йогачаров и школы фасян. Цзун Ми, как и Фа Цзан, обвиняет школу фасян в абсолютизации сознания, которое фасян считает единственной реальностью. Потому — то он на голову выше ставит учение мадхьямиков, отрицающих реальное существование не только внешних предметов, но и сознания. Здесь мы видим, что Цзун Ми проявляет большую скупуплезность в своей классификации, чем Фа Цзан, который сводит к одной ступени как йогачаров, так и мадхьямиков.

Учение мадхьямиков Цзун Ми называет разрушением внешнего вида Махаяны (大乘法相教 — Дэчэн посянцзяо).

Это учение, как пишет Цзун Ми, разрушает предыдущее представление Хинаяны и Махаяны о реальности и внешнего мира, и сознания. За всем этим существует лишь пустота. Очень высоко оценивая доктрину этой школы, Цзун Ми критикует ее за то, что она не признает существование "природы Будды" во всех вешах. Поэтому самой высшей, пятой стадией Цзун Ми считает учение "одной повозки" о проявляющейся "природе Будды" (一乘顯性教 — ичен сясинцзяо), к которому относятся китайские школы буддизма тяньтай, чань и хуаянь. Высшая среди них — хуаянь¹⁰.

Ставя в один ряд со школой хуаянь две другие школы, Цзун Ми проявляет большую терпимость, чем Фа Цзан. Это, очевидно, объясняется тем, что Цзун Ми в свое время был чаньским монахом и, перейдя в хуаянь, все же не порывал со школой чань и даже предпринимал некоторые попытки к объединению этих двух учений¹¹.

Данная классификация школ китайского буддизма отражает гносеологические воззрения хуаяньских мыслителей о ступенчатом познании буддийских истин. Она вскрывает характер взаимоотношения между школами буддизма — их терпимость друг к другу, а также основные разногласия, существующие между ними, которые можно выразить следующим образом:

- а) признание метафизических построений — отрицание метафизических построений;
- б) признание существования реальности внешнего мира — отрицание реальности внешнего мира;
- в) признание существования какой-либо реальности — отрицание всякой реальности;
- г) признание наличия собственного Я — отрицание собственного Я;
- д) признание наличия "природы Будды" во всех вешах — отрицание наличия "природы Будды" во всех вешах.

Последний пункт имеет значение в том смысле, что от его решения зависит решение следующих вопросов: о тождестве или различии нирваны и сансары, о достижении состояния Будды мгновенно или же постепенно.

Хуаяньские мыслители очень точно подметили основные пункты разногласий, существовавшие среди буддийских школ. Их классификация явилась как бы наглядной иллюстрацией состояния буддизма в средневековом Китае, в период его наивысшего расцвета. Буддийские школы, которые наводнили тогдашний Китай, в классификации Цзун Ми и Фа Цзана выстроились в единый ряд: от простого к сложному, от признания реальности внешнего мира к отрицанию реальности внешнего мира. Классификация школ китайского буддизма, предложенная хуаяньскими мыслителями, не потеряла свою значимость и в наши дни. Она может послужить хорошим методическим подспорьем для изучающих не только китайский буддизм, но и буддизм вообще.

Классификация школ китайского буддизма, предпринятая мыслителями школы хуаянь, показывает не только взаимоотношения школ китайского буддизма и их основные различия, но и место школы хуаянь среди них.

2. УПАДОК КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА .

СУДЬБА УЧЕНИЯ ХУАЯНЬ

Буддийские монастыри в Китае в период расцвета буддизма в этой стране превратились в крупнейших землевладельцев. Об огромных размерах монастырского землевладения свидетельствует тот факт, что в 846 г., когда земли буддийских монастырей были временно взяты в казну, государство получило более 10 млн. цин земли, т.е. более 60 млн. га¹². Вместе с тем буддийские монастыри были жестокими эксплуататорами крестьян. Причем эксплуатация носила самые разнообразные формы. Так, например, Я.Б. Радуль-Затуловский пишет: «При жизни фань Чжэня на одном только севере страны, при поддержке чужеземной династии Вэй, в монахи было пострижено более двух миллионов крестьян, ремесленников и мелких чиновников. Все они были приписаны общинам 30 000 монастырей и трудились теперь на князей буддийской церкви — этой все шире разраставшейся, крепнущей и богатевшей феодальной организации — в качестве рабочих монахов, послушников разных степеней, "покровительствуемых" гостей.

Монастырская верхушка внушала этим миллионам в своем подавляющем большинстве неграмотных, отсталых и забитых людей, что изнуряющий их труд и лишения являются средством к дальнейшему слиянию с буддой, а жестокое обращение с ними истолковывали как примерное исполнение винай (毗奈耶) — правил церковной общины»¹³.

Кроме того, буддийские монастыри насчитывали сотни тысяч монахов, не занятым никаким трудом, составляющих целое паразитирующее сословие. Причем верхушка этого сословия была крупнейшим расточителем средств, награбленных у народа. В Лояне того времени было сосредоточено многочисленное буддийское духовенство, буквально утопавшее в роскоши¹⁴.

Все это не могло не вызвать недовольства со стороны различных слоев населения. Буддизм время от времени подвергался гонениям со стороны правительства, однако каждый раз довольно быстро восстанавливал свои позиции.

Подвергалось нападкам и философское учение буддизма. Из числа философов, выступивших с критикой буддизма в рассматриваемый период, ярко выделяются две фигуры — Фань Чжэнь и Хань Юй. (Здесь нужно отметить, что противники буддизма критиковали буддизм в целом, не рассматривая учение каждой школы в отдельности. Поэтому их критика касается в равной мере и каждой школы буддизма). Точные даты рождения и смерти Фань Чжэня не установлены. Сейчас можно лишь сказать, что родился он во второй половине V в. н. э., а умер в первой четверти VI в. н. э.¹⁵. Словом, деятельность его приходится на период формирования в Китае буддийских школ.

Критике буддизма посвящен его знаменитый трактат 神源論 ("Шэн ме лун" — "Трактат об уничтожимости духа"). В этом трактате Фань Чжэнь подвергает нападкам как учение буддизма, так и его практические деяния. Он пытается доказать несостоятельность основных положений буддийской философии об иллюзорности бытия, о пустоте, о сущности Будды, лежащей в основе бытия. И, поскольку во времена Фань Чжэня некоторые воззрения раннего буддизма еще сохраняли свою значимость, он критикует и теорию кармы.

Фань Чжэнь был сыном своего времени, поэтому к буддийской философии он подходит с позиций наивного материализма древних китайцев, придерживающихся учения о пяти элементах (вода, огонь, металл, дерево, земля), лежащих в основе всех предметов внешнего мира, которые и порождаются путем взаимных комбинаций этих элементов благодаря действию двух противоположных сил — инь (陰) и ян (陽)¹⁶. Его критика буддийского тезиса о независимости духовного от телесного отличается яркостью и глубиной. Так, у него сказано, что острота не является ножом, а нож остротой. Но без остроты не бывает ножа, а без ножа остроты. И невозможно, чтобы нож исчез, а острота оставалась бы сама по себе. Подобно этому невозможно существование духа без тела¹⁷.

Фань Чжэнь не ограничивался критикой философских основ буддизма, он обрушивался и на практические деяния буддийской церкви, вскрывал ее антигосударственный характер¹⁸.

Другой великий критик буддизма Хань Юй (768—824 гг.)

жил на три столетия позже, чем Фань Чжэнь. Имя Хань Юй стоит первым в списке "Восемь великих людей времени Тан и Сун". Эти "великие": Хань Юй (768-824), Лю Цзун Юань (773-819), Оуян Сю (1007-1072), Су Сюнь (1009-1066), Су Ши (Су Дунпо, 1036-1101), Су Чжэ (1039-1112), Цзэн Гун (1019-1083), Ван Аньши (1021-1086). Все они люди многогранные - публицисты, поэты, философы, историки, общественные и государственные деятели. Произведение Хань Юя "О пути" открывает собрание избранных сочинений этих писателей¹⁹. В нем Хань Юй выступает с критикой даосизма и буддизма. Хань Юй призывает запретить учения религиозного даосизма и буддизма, сжечь их писания, расстричь монахов, а храмы и монастыри превратить в обыкновенные жилища.

В области философии Хань Юй подвергает критике учение буддизма об иллюзорности бытия. Именно это положение, присущее почти всем школам позднего буддизма, в первую очередь вызывает нападки противников буддизма. Хань Юй отрицает и нирвану как конечную цель всего сущего. Буддийской высшей цели он противопоставляет другую, конкретную, цель: создание правильно управляемого государства, где все члены общества должны стремиться к совершенству своей личности, но не ради самого совершенства, а во имя общественного прогресса²⁰.

Если выступления Фань Чжэня против буддизма не нашли широкого отклика среди современников, то призывы Хань Юя покончить с буддизмом были более действенными. Однако этому способствовал ряд факторов. Фань Чжэнь жил в эпоху, когда буддизм набирал силу и рассматривался многими представителями правящего класса как единственная надежная идеологическая опора. А в эпоху Хань Юя буддизм, достигший своего высшего расцвета, стоял в преддверии упадка. Буддийские монастыри стали серьезным тормозом экономического развития страны, что вызвало сильное недовольство со стороны государственной власти. Кроме того, буддизм, проникавший в Китай с обещаниями избавить людей от страданий, в эпоху Хань Юя стал олицетворением самой жестокой эксплуатации. Поэтому его монастыри и духовенство вызывали сильное недовольство среди масс. А во времена народных восстаний, одно за другим потрясавших танскую империю в III-X вв.²¹, буддийские монастыри подвергались разгромам. В сфере идеологии буддизм начал уступать свои позиции конфуцианству, которое, вобрав в себя философские, социально-политические и этические положения даосизма и буддизма, сумело трансформироваться и приспособиться к новым условиям феодального Китая. Именно с позиций такого конфуцианства и выступал против буддизма Хань Юй²².

Спустя 20 лет после смерти Хань Юя буддизм подвергся сильным гонениям со стороны правительства. В 842 г. был опубликован императорский указ, в котором предписывалось всем монахам из числа социально сомнительных элементов, а также тем,

кто не строго соблюдает правила буддизма, выйти из монашеского сословия и возвратиться к мирской жизни. В этом же указе говорилось, что имущество не пожелавших расстричься будет конфисковано.

В 844 г. последовали новые указы, которыми было предписано закрыть и разрушить многочисленные мелкие буддийские монастыри и храмы, которые не были официально зарегистрированы властями. Указами 845 г. предписывалось провести инвентаризацию всего монастырского имущества, закрыть и разрушить еще несколько десятков тысяч монастырей²³. С указов 842–845 гг. начался упадок китайского буддизма. Этот упадок ускорили крестьянские восстания, переросшие в 877 г. в крестьянскую войну под предводительством Фуан Чао. Повстанцы громили монастыри, уничтожали монахов.

В этих условиях постепенно прекращали свое существование многие школы и секты китайского буддизма. Та же участь постигла и школу хуаянь. Но она не сразу сдала свои позиции. В эпоху Сун монахи Цзы Сюань (子瑗), а затем Цзин Юань (淨源) попытались возродить эту школу²⁴. Но ей уже не

суждено было возродиться. Смогли выжить лишь школы цзинту и чань. Как нам кажется, основная причина этого заключалась в том, что школы цзинту и чань были в большей степени китайскими, чем школа хуаянь и другие школы китайского буддизма.

Школа хуаянь, несмотря на то, что она развивалась в русле традиционного китайского мышления, во многом сохраняла в себе черты индийского буддизма. Тем не менее учение школы хуаянь, как и сама сутра "Хуаянь цзин", продолжало вызывать интерес многих мыслителей, ученых и просто образованных людей, оказывало определенное влияние на развитие духовной жизни страны. Так, это влияние прослеживается в сунском неконфуцианстве. Знакомство с учением самого яркого его представителя — Чжу Си (朱子, 1131–1200) приводит к выводу, что наибольшее воздействие на конфуцианство оказало учение школы хуаянь. Чжу Си считал, что "во вселенной существует ли (ри) и ши (ки), ли является бестелесным принципом и основой зарождения всех вещей. Ци является способностью к телесному и оформляет зарождение вещей.

Вследствие этого в основе зарождения человека и вещей обязательно лежит их ли, а затем (рождаясь) они преобретают свою природу — син (сэй); (в основе зарождения) обязательно лежит ши, а затем (рождаясь) они преобретают форму"²⁵.

В философии Чжу Си ли отождествляется с разумом. "Мы (конфуцианцы. — Я.Л.), — пишет он, — понимаем разум и ли как одно целое".

Анализируя философию буддистов, Чжу Си констатирует противоречивость: буддисты говорят об абсолютной пустоте, а также об истинной пустоте. Абсолютная пустота означает такую пуст-

тоту, в которой нет ничего, а истинная пустота означает, что там все—таки что—то есть. Последняя теория, считает Чжу Си, схожа с конфуцианской. Но, по его мнению, буддисты полностью игнорируют Вселенную и все внимание уделяют лишь разуму, что очень похоже на даосов, которые тоже хотят сохранить только дух и силу (разума).

Далее Чжу Си обвиняет буддистов, что те понимают разум и ли как две различные вещи, тогда как конфуцианцы понимают их как одно целое. С точки зрения буддистов, разум пуст и не содержит принципа (ли), а с точки зрения конфуцианства, хотя разум и пуст, все принципы (ли) полностью содержатся в нем²⁶.

Здесь Чжу Си не совсем прав. Выше говорилось, что хотя философы хуаянь специально не рассматривали соотношение разума и ли, однако из их суждений вытекал вывод о тождественности разума и ли. Чжу Си умалчивает об этом, хотя, несомненно, именно этот напрашивающийся в философии хуаянь вывод сыграл решающую роль в понимании неконфуцианцами разума и ли как единого целого. Чжу Си и его предшественники увидели в философии хуаянь и заимствовали то, о чем сами философы хуаянь умалчивали.

Несмотря на господство конфуцианской мысли в последующие эпохи средневекового Китая, буддизму не раз приходилось переживать периоды своего расцвета. Так, в эпоху Юань (XIII—XIV вв.) многие власть имущие не только покровительствовали буддизму, но и сами были буддистами не меньше, чем конфуцианцами. Расцвет буддизма наблюдался и в эпоху Мин (XIV—XVII вв.). В такие годы просыпался и интерес к учению школы хуаянь. Об этом свидетельствуют появившиеся в эпохи Сун, Юань, а особенно Мин, комментарии к произведениям Ту Шуня, Фа Цзана, Дэн Гуаня и Цзун Ми. Кроме того, минский император Чэн Цзю (成祖, годы правления 1403—1425) написал предисловие к 26-й главе сутры "Хуаянь цзин" под названием 十地 ("Десять земель"). Это та знаменитая глава, к которой были написаны комментарии Васубандху, и которая сыграла большую роль в возрождении сутры "Хуаянь цзин".

Учение школы хуаянь привлекло к себе внимание и в новое время. Как уже отмечалось, оно стало одним из теоретических источников утопии крупнейшего мыслителя нового времени Кан Ювэя. Что касается самой сутры "Хуаянь цзин", то изучение этого канонического текста в буддийских монастырях Китая продолжалось вплоть до наших дней²⁷.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Школа хуаянь была одной из самых крупных и влиятельных школ китайского буддизма. Она отличалась наиболее сильно развитой философской проблематикой. Хуаяньская доктрина, вобравшая в себя многое из того, что было сделано до нее в философском буддизме, очень ярко отражает основные черты философии китайского буддизма.

Формирование школы хуаянь в определенной степени отражало закономерный результат развития средневекового буддизма в Китае. Ее мыслители концентрировали внимание на разработке трех основных концепций буддизма Махаяны:

- 1) наличие "природы Будды" во всем сущем;
- 2) мгновенное достижение состояния Будды;
- 3) тождество нирваны и сансары.

Однако за разработкой этих религиозных концепций крылось решение значимых философских проблем.

В философском учении школы хуаянь причудливо переплелись и слились воедино представления древних китайцев, особенно даосов, воззрения мадхьямиков и йогачаров.

Эта философская концепция, по существу, является субъективно-идеалистической. Попытки хуаяньских мыслителей преодолеть крайности субъективного идеализма не привели их на позиции объективного идеализма.

В то же время, учение о тождестве сознания – субъекта и сознания – субстанции, сознания и истинно сущего ли, истинно сущего ли и Будды Татхагаты дает основание квалифицировать философию хуаянь как пантеизм религиозно мистического толка, растворяющего природу в божестве.

Познание в хуаянь совпадает с конечной буддийской целью – с непосредственным постижением "природы Будды".

Важное место в учении хуаянь занимает и классификация школ буддизма. Она явилась как бы наглядной иллюстрацией состояния буддизма в средневековом Китае в период его наивысшего расцвета.

Учение школы хуаянь оставило заметный след в духовной культуре Китая, оказало влияние на формирование сунского неоконфуцианства, имело значимость и в новое время. Оно представляет несомненный интерес для востоковедов, историков, философов и в наши дни.

Т у Ш у н ь

ХУАЯНЬ ФАЦЗЕ ГУАНЬ¹

注華嚴法界觀
 大方廣佛華嚴法界觀
 京終南山釋杜順集
 法界觀門
 法界觀門
 法界觀門
 法界觀門

真空第一

理事無礙第二

周遍含容第三

△ 真空觀

第一真空觀於中略開四句十明
 法於中略開四句十明

一會色歸空觀

二明空卽色觀

三空色無礙觀

四泯絕無寄觀

就初門中為四一色不卽空

以卽空故何从故色不卽是斷空故不是空

也以色舉體是真空也故云以卽空故良由

卽是真空故非斷空也是故言由是空故不

是空也二色不卽空以卽空故何从故

以青黃之相非是真空之理故云不卽空然

青黃無體莫不皆空故云卽空良以青黃無體之空

非卽青黃故云不卽空也三色不卽空以卽空故

何以故

以空中無色故不卽空會色無體故卽是空
良由會色歸空空空中必無色是故由色空
故色非空也上三門以法簡情訖

四色卽是空

何以故

凡是色法必不異真空以諸色法必無性故是故
色卽是空如色空旣爾一切法亦然思之

第二明空卽色觀者於中亦有四門
一空不卽色以空卽色故

何以故

斷空不卽是色故云非色

真空不異色故云空卽色

要由真空卽色故今斷空不卽色也

二空不卽色以空卽色故

何以故

以空理非青黃故云不卽色

然不異青黃故言空卽色

要由不異青黃故不卽青黃故云卽色不卽色也
三空不卽色以空卽色故

何以故

空是所依非能便故不卽色必與能依作所依故卽
是色也

良由是所依故不卽色是所依故卽是色是故由不

卽色故卽色也

上三門以法簡情訖

四空卽是色何以故

凡是真空必不異色以是法無我理非斷滅故是故
空卽是色

如空色旣爾一切法皆然思之

第三空色無礙觀

謂色舉體不異空全是盡色之空故則色盡而空

現空舉體不異色全是盡空之色故則空卽色而
空不隱也是故菩薩看色無不見空觀空莫非
見色無障無礙為一味法思之可見

第四泯絕無寄觀

謂此所觀真空不可言卽色不卽色以不可言卽空
不卽空一切法皆不可不可亦不可此語亦不受非言
所及非解所到是謂行境

何以故以生心動念卽乖法體失正念故

又於前四句中初二句八門皆簡情顯解第三句一門
解終趣行第四句一門正成行體

若不洞明前解無以躡成此行若不解此行法絕於
前解無以成其正解若守解不捨無以入茲正行
是故行由解成行起解絕

△理事無礙觀

理事無礙觀第二但理事鎔融存亡逆順通有十門
一理徧於事門

謂能徧之理性無分限所徧之事分位差別二事中理皆
全徧非是分徧

何以故彼真理不可分故是故一一纖塵皆攝無邊真
理無不圓足

二事徧於理門

謂能徧之事是有分限所徧之理要無分限此有分之事
於無分之理全同非同

何以故以事無體還如理故是故一塵不壞而徧法界也

如一塵一切法亦然思之

此全徧門超情離見非世喻能況如全一大海在一波中而海非小如一小波巾於大海而波非大同時全徧於諸波而海非異俱時各巾於大海而波非一又大海全徧一波時不妨舉體全徧諸波一波全巾大海時諸波亦各全巾互不相礙思之

問理既全徧一塵何故非小

既不同塵而小何得說為全體徧一塵一塵全巾於理₄₄

何故非大若不同理而廣大何得全徧於理性既成矛盾
義極相違

答曰理事相望各非一異故令全收而不壞本位

先理之事有其四句

- 一真理與事非異故真理全體在一事中
- 二真理與事非一故真理體性恒無無邊
- 三以非一即非異故無邊理性全在一塵
- 四以非異即非一故一塵理性無有分限

次事望理亦有四句

一事法與理非異故全而於理性

二事法與理非一故不壞於一塵

三以非一即非異故一塵而於無邊真性

四以非異即非一故一塵而無邊理而塵不大思之

問無邊理性全徧一塵時外諸事處為有理性為無理性若塵外有理則非全體徧一塵若塵外無理則非全體徧一切事義甚相違

答一理性融故多事無礙故故得全在內而全在外無障
無礙各有四句

先就理四句

一以理性全體在一切事中時不礙全體在一塵處是故在外
卽在內

二全體在一塵中時不礙全體在餘事處是故在內卽在外

三以無二之性各全在一切中故是故亦在內亦在外

四以無二之性非一切故是故非內非外

前三句明與一切法非異此之一句明與一切法非一良為
非一非異故內外無礙

次就事四句

- 一塵全巾於理時不礙一切事法亦全巾是故在內即在外
 - 二一切法各巾理性時不礙一塵亦全巾是故在外即在內
 - 三以諸法同時各巾故是故全內亦全外無有障礙
 - 四以諸事法各不壞故彼此相望非內非外思之
- 三依理成事門

謂事無別體要因真理而得成立以諸緣起皆無自性故由無性理事方成故

如波要因於水能成立故依如來藏得有諸法當知亦爾思之

四事能顯理門

謂由事攬理故則事虛而理實以事虛故全事中之理挺然露現

猶如波相虛令水體露現當知此中道理亦爾思之

五以理奪事門

謂事既攬理遂令事相皆盡唯一真理平等顯現以離
真理外無片事可得故

如水奪波波無不盡此則水存以壞波令盡

六事能隱理門

謂真理隨緣成諸事法然此事法既違於理遂令事
顯理不顯也

如水成波動顯靜隱經云法身流轉五道名曰衆生

故令衆生現時法身不現也

七真理卽事門

謂凡是真理必非事外以是法無我理故事必依理虛
無體故是故此理舉體皆事方為真理
如水卽波無動而非濕故卽水是波思之

八事法卽理門

謂緣起事法必無自性無自性故舉體卽真故說衆
生卽如不待滅也

如波動相舉體即水無異相也

九真理非事門

謂卽事之理而非是事以真妄異故實非虛故
所依非能依故

如卽波之水非波以動濕異故

十事法非理門

謂全理之事事恒非理相性異故能依非所依故是
故舉體全理而事相宛然

如全水之波非水以動義我非濕故

此上十義同一緣起

約理望事則有成有壞有卽有離事望於理有顯有隱有一有異

逆順自在無障無礙同時頓起

深思令觀明現是謂理事圓融無礙觀

△周徧含容觀

周徧含容觀第三事如理融徧攝無礙交參自

在略辨十門

一理如事門謂事法既虛相無不盡理性真實體
無不現此則事無別事卽全理為事是故菩薩雖
復看事卽是觀理然說此事為不卽理

二事如理門謂諸事法與理非異故事隨理而
圓徧遂令一塵徧法界法界全體徧諸法時
此一微塵亦如理性全在一切法中如一微塵一切事
法亦爾

三事含理事門 謂諸事法與理非一故存本一事而能
廣容如一微塵其相不大而能容攝無邊法界
由刹等諸法既不離法界是故俱在一塵中現如
一塵一切法亦爾此理事融通非一非異故總有四句
二中一二一切中一三一中一切四一切中一切各有由思之
四通局無礙門 謂諸事法與理非一即非異故令
此事法不離一處即全編十方一切塵內由非異即
非一故全編十方而不動一位即遠即近即徧即住無

障無礙

五廣陬無礙門謂事與理非一卽非異故不壞一塵而能廣容十方刹海由非異卽非一故廣容十方法界而微塵不大是則一塵之事卽廣卽陬卽大卽小無障無礙

六徧容無礙門謂此一塵望於一切由溥徧卽是廣容故徧在一切中時卽復還攝一切諸法全住自中又由廣容卽是溥徧故令此一塵還卽徧在自內一切

差別法中是故此塵自徧他時卽他徧自能容能入同
時徧攝無礙思之

七攝入無礙門謂彼一切皆於一法以入他卽是攝他故
一切全入一中之時卽令彼一還復在自一切之內同時無
礙思之又由攝他卽是入他故法全在一切中時還令一切
恒在一內同時無礙思之

八交涉無礙門謂一法望一切有攝有入通有四句
謂一攝一切一入一切一切攝一一入一一攝一一入一一攝

一切一切入一切同時交參無礙

九相在無礙門謂一切望一亦有入有攝亦有四句

攝入一攝一切入一攝一入一切攝一切入一切同時交參無礙

十溥融無礙門謂一切及一溥皆同時更互相望一一

具前兩重四句溥融無礙準前思之

令圓明顯現稱行境界無障無礙深思之令現在前

注華嚴法界觀門終

Содержание

- [Глава] I. Созерцание истинной пустоты
[Глава] II. Созерцание отсутствия преграды между ли и ши
[Глава] III. Созерцание всеохватывания и вмещения

[Глава] I. Созерцание истинной пустоты

Первая [глава] "Созерцание истинной пустоты" состоит из четырех разделов, содержащих десять врат.

[Раздел] 1. Созерцание возвращения мгновенной формы в пустоту.

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

[Раздел] 3. Созерцание отсутствия преграды между пустотой и формой.

[Раздел] 4. Созерцание непрекращающегося пребывания и исчезновения.

[Раздел 1. Созерцание возвращения
мгновенной формы в пустоту]

В первом разделе содержится четверо врат.

[Врата] 1. Форма не является пустотой, потому что она является пустотой³.

Почему?

Форма не является абсолютной пустотой, поэтому не пуста. Форма поднимается до телесности, которая является истинной пустотой. Поэтому говорим, что форма — это пустота.

Действительно, исходя из того, что [она] является истинной пустотой, [она] не является абсолютной пустотой. Отсюда говорим, что так как [форма] является пустотой, поэтому [форма] не является пустотой.

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

Почему?

Синее и желтое не являются обязательным признаком истин-

ной пустоты, поэтому говорим, что [синее и желтое] не являются пустотой. Но синее и желтое не имеют телесности и не могут не быть пустотой. Поэтому говорим, что [они] являются пустотой. Действительно, пустота, не имеющая телесности синего и желтого, не есть синее и желтое.

Поэтому говорим, что [форма] не является пустотой.

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

Почему?

В [абсолютной] пустоте не бывает форм, поэтому форма не является пустотой. Мгновенная⁴ форма не имеет телесности, поэтому является пустотой. Действительно, мгновенная форма возвращается в пустоту, а в пустоте не может быть формы. Поэтому, поскольку форма является пустотой, постольку форма не является пустотой.

Эти трое врат усваиваются проще всего через учение о дхармах.

[Врата] 4. Форма является пустотой.

Почему?

Дхармы всех форм не должны отличаться от истинной пустоты. Поскольку дхармы всех форм не должны иметь собственной природы, постольку форма — это пустота. Если форма и пустота таковы, то и все дхармы мыслятся так же.

[Раздел 2. Созерцание того, что пустота — форма]

Созерцание того, что пустота есть форма, также содержит четверо врат.

[Врата] 1. Пустота не является формой, потому что пустота является формой⁵.

Почему?

Абсолютная пустота не является формой, поэтому говорим, что [она] не является формой.

Истинная пустота не должна отличаться от формы, поэтому говорим, что пустота является формой. Исходя из того, что истинная пустота является формой, абсолютная пустота не может быть формой.

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

Почему?

Обязательный признак пустоты не есть синее и желтое, поэтому говорим, что [пустота] не является формой. Но поскольку [пустота] не отличается от синего и желтого, постольку говорю, что пустота является формой.

Исходя из того, что [пустота] не отличается от синего и желтого и не является синим и желтым, мы говорим, что (пустота) является формой и не является формой.

[Врата] 3. Пустота не является формой, потому что пустота является формой,

Почему?

Пустота — это то, на чем основывается [нечто], но не то, что может [само] основываться, поэтому она не является формой. Но так как она может стать тем, на чем основываются, только совместно с тем, что может основываться, поэтому она является формой. Действительно, исходя из того, что то, на чем основывается [нечто], не является формой, [и в то же время] то, на чем основывается [нечто], является формой, следовательно [пустота], не является формой, потому что пустота является формой.

Эти трое врат усваиваются проще всего через учение о дхармах.

[Врата] 4. Пустота является формой.

Почему?

Истинная пустота не должна отличаться от формы, вместе с тем дхармы не имеют собственного принципа, не уничтожаются и не исчезают. Поэтому пустота является формой. Если пустота и форма таковы, то все дхармы мыслятся также.

[Раздел 3.] Созерцание отсутствия преграды между пустотой и формой

[Врата 9.] Утверждаю, что поднимающаяся до телесности форма не отличается от пустоты. Все, что существует, есть пустота исчерпавшихся форм. В том случае, [когда] форма исчерпывается, пустота проявляется⁶. Поднимающаяся до телесности пустота не отличается от форм. Все, что существует, есть исчерпавшая пустоту форма. В этом случае пустота является формой и не скрывается. Поэтому, когда просветленный смотрит на форму, он не может не видеть пустоту, а созерцая пустоту, не может не видеть формы.

Нет ни границ, ни преград для того, чтобы видимое мыслить как одно.

[Раздел 4.] Созерцание непрекращающегося пребывания и исчезновения

[Врата 10]. Об этой созерцаемой истинной пустоте нельзя сказать, что она форма. [Она] не форма. Также нельзя сказать, что она пустота. [Она] не пустота.

То же самое нельзя сказать и обо всех дхармах.

Эти слова также не содержат понимания непрекращающегося исчезновения. Неверно, что слова достигают всего. Неверно, что объяснение доходит до всего. И в этом предел действий.

Почему?

Потому что существующее сознание мыслит, а дхармы, обр-
стая телесностью, теряют свое истинное значение.

Восемь врат двух первых разделов из четырех предыдущих
[разделов] объясняют простое — проявляющееся. Врата третьего
раздела объясняют поведение утвердившегося [на пути постиже-
ния истины]. Врата четвертого раздела [объясняют] сущность по-
ведения постигшего истину.

[Глава] II. Созерцание отсутствия преграды между ли и ши

Ли и ши не имеют преград.

Гармония существования и уничтожения, сопротивления и сле-
дования ли и ши имеет десять врат.

Врата 1. Ли полностью вмещается в ши

Утверждаю, что природа ли, могущая охватить всё, не делит-
ся на части. Всеохватывающие ши разделяются и отличаются
[друг от друга], в каждом ши целиком и полностью вмещено ли.
Неверно, что вмещено раздельно. Почему? Потому что истинное
ли не может делиться. Поэтому каждая маленькая пылинка содер-
жит в себе беспредельное истинное ли, но при этом не может не
быть полной и завершённой.

Врата 2. Ши полностью вмещено в ли

Утверждаю, что могущие охватить всё ши разделяются, а
всеохватывающее ли неделимо. В этом делящемся ши содержится
неделимое ли. [Ли] тождественно [ши] целиком, а не раздельно.
Почему?

Потому что бестелесное ши возвращается к ли. Поэтому од-
на пылинка, не разрушаясь, охватывает весь мир дхарм, подобно
этому все дхармы мыслятся так же.

Эти всеохватывающие врата, выходят за пределы чувств, от-
делены от видимого. Подобно тому как море целиком содержится
в одной волне, но море, не уменьшаясь, остается морем. Подоб-
но тому как одна малая волна размещается в большом море, но
не становится большой. В то же время все волны, охватывающие
целиком [море], не отличаются от него, но море, поглощающее в
себе каждую [из волн], не одно и то же с ними. Когда море пол-
ностью поглощает волну, [оно] не препятствует [ей] подняться
до принятия формы [волны]. Когда [море] полностью поглощает все
волны, а одна волна поглощает море, то все волны также погло-
щают друг друга и мыслятся непрепятствующими друг другу.

Вопрос [ы]: Поскольку ли полностью охватывает одну пылинку, почему оно не малое?

Поскольку [оно] не тождественно пылинке и малому, то как можно утверждать, что все целостное тело полностью охватывает пылинку? Пылинка целиком охватывается природой ли, почему она не велика?

Если [они] нетождественны, а ли широко и огромно, как достичь полноты охвата природы ли? Ведь все это противоречиво: смысл одного расходится с другим.

Ответ: при одновременном созерцании ли и ши не отличаются, поэтому, включая всё, [они] не нарушают прежней позиции.

Существует четыре момента, когда ли ставят во главе и смотрят на ши:

а) истинное ли и ши не различаются, поэтому истинное ли целиком и полностью содержится в каждом ши;

б) ли и ши – это не одно и то же, телесная природа истинного ли непостоянна, беспредельна;

в) поскольку (ли и ши) не являются одним и тем же и не отличаются, постольку природа беспредельного ли полностью содержится в пылинке;

г) поскольку они не отличаются и не являются одним и тем же, то ли, содержащееся в одной пылинке, неделимо.

Существует также четыре момента, когда ши ставится вторичным, если созерцают только ли:

а) поскольку дхармы ши и ли не различаются, постольку (ши) полностью вмещаются в природу ли;

б) поскольку дхармы ши и ли не являются одним и тем же, постольку они не разрушаются в пылинке;

в) поскольку [они] не являются одним и тем же, но не различаются, постольку маленькая пылинка содержится в беспредельной истинной сущности ли;

г) поскольку [они] не различаются, но не являются одним и тем же, постольку одна пылинка содержит беспредельное ли, но не мыслится огромной.

Вопрос: Когда природа беспредельного ли полностью охватывает одну пылинку, то остальные ши будут иметь природу ли?

[Ведь] если вне пылинки имеется ли, но неверно, что [ли] полностью охватывает одну пылинку⁷. Если вне пылинки [имеется] ли, то неверно, что [ли] полностью охватывает все ши. Смысл одного расходится с другим.

Ответ: Поскольку природа единого ли гармонична, а многочисленные ши не препятствуют [друг другу], то по этой причине все должно находиться внутри и все – снаружи: нет предела, нет препятствий.

Рассмотрим вначале четыре положения относительно ли:

а) когда природа ли полностью содержится во всех дхармах, это не мешает ему находиться полностью в одной пылинке, поэтому [ли] находится внутри и снаружи;

б) когда все дхармы и каждая в отдельности содержат природу ли, то это не мешает одной пылинке также полностью ее содержать, поэтому [она] находится снаружи и внутри;

в) все дхармы и каждая в отдельности одновременно содержат [ли], поэтому все находится и внутри, и снаружи. Нет пределов и препятствий;

г) поскольку ни одна из дхарм ши не разрушается, постольку [они] взаимно просматриваются и нет для них ни внутреннего, ни внешнего.

Врата 3. Становление ши в зависимости от ли

Утверждаю, что ши, которое не имеет конкретной оформленности, должно обрести становление и существование лишь в зависимости от истинного ли. А поскольку все возникает через причинность и не имеет собственной природы, то всякое ши появляется из не имеющего своей природы ли. Подобно тому как волны существуют и оформляются водой. Поэтому [они] зависимы. В сокровищнице Татхагаты дхармы так понимаются и мыслятся.

Врата 4. Ши может проявлять [прояснять] ли

Утверждаю, что посредством ши выдвигается ли, но если ши иллюзорно, то ли истинно. А поскольку ши иллюзорно, то ли во всех ши выпячивается и проявляется подобно тому как волна от волны слабеет и вода обнаруживает себя, тогда узнаешь в этом Дао. Точно так же мыслится ли.

Врата 5. Посредством ли исчерпывается ши

Утверждаю, что поскольку ши выдвигает ли, а это приводит к тому, что явления ши исчерпываются, проявляется и остается единственное истинное ли. Помимо ли невозможно существование ни одного ши. Подобно тому как вода уничтожает волны, волны не могут не исчерпываться. А если так, то вода существует через исчерпывающиеся и разрушающиеся волны.

Врата 6. Ши могут скрывать ли

Утверждаю, что истинное ли, следуя причинности, устанавливается. Многочисленные дхармы ши поступают таким же образом.

Дхармы ши "переступают" ли, тогда ши проявляются, а ли скрыто. Подобно тому как вода создает волны, которые при движении проявляются, а в покое скрываются. Канон⁸ гласит: "Дхар-

мы как таковые движутся и превращаются в пять дао — это называется рождением всего. Поэтому когда все рождается, то дхармы как таковые не проявляются”.

Врата 7. Истинное ли есть ши

Утверждаю: все, что является истинным ли, не должно быть за пределами ши. Поэтому дхарма не имеет собственного принципа и ши должны зависеть от ли в силу того, что иллюзорны и не имеют телесности. Когда это ли поднимается до телесности, только тогда ши становится истинным ли. Подобно тому, как вода — это волны. Когда нет движения, [волны] не проявляются, Вода мыслится как волны.

Врата 8. Дхармы ши — это ли

Утверждаю, что возникшие через причинность дхармы ши должны не иметь собственной природы, а если не имеют собственной природы, то, лишь поднявшись до телесности, становятся истинными. Все рожденное таково. Оно неуничтожаемо. Подобно тому как волны в движении поднимаются до оформленности и не отличаются от воды.

Врата 9. Истинное ли — это не ши

Утверждаю, что содержащее ши не есть само ши. Так как истинное и ложное отличаются, реальное не есть иллюзорное. То, на что опираются, не может само опираться. Подобно тому как вода, которая является волной, не является волной. Благодаря движению [она] проявляется и отличается.

Врата 10. Дхарма ши — это не ли

Утверждаю, что ши, содержащее целостное ли, постоянно отличается от природы ли. То, что может опираться, не является тем, на что опираются. Поэтому поднимающееся до формы целостное ли походит на ши. Подобно тому как волны всей воды не являются водой, так как при движении не проявляется сущность воды.

Смысл этих десяти принципов тождествен, исходит из одной причины. Если ли наблюдается в ши, то имеется установление и разрушение, сближение и отдаление. Когда ши наблюдается в ли, имеется проявление и скрытость, тождество и различие.

[Глава] Ш. Созерцание всеохватывания и вмещения

Гармония схожести ши и ли.
Существует десять врат.

Врата 1. Ли похоже на ши

Утверждаю, что дхармы ши являются иллюзорными. Их внешний вид исчерпывается. Природа ли истинна, она проявляется. Если так, то ши не отличается от ши. всеобщее ли становится ши. Поэтому просветленный, хотя и смотрит на ши, созерцает ли. Однако это ши не ли.

Врата 2. Ши похоже на ли

Утверждаю, что все дхармы ши не отличаются от ли. Поэтому ши следует целому и всеобщему ли. Вследствие этого одна пылинка полностью охватывает весь мир дхарм. Мир дхарм, целиком охватывая все дхармы, одновременно всей своей целостностью охватывает одну крошечную пылинку. Подобно тому как природа ли полностью содержится во всех дхармах. Подобно тому как одна крошечная пылинка и все дхармы также одинаковы.

Врата 3. Ши содержит ли и ши

Утверждаю, что все дхармы ши и ли не являются одним и тем же. Существующее как одно ши может вместить в себя огромное, подобно тому как мельчайшая пылинка, хоть и невелика, но может вместить в себя беспредельный мир дхарм, и поскольку в тот же миг все дхармы не покидают мир дхарм, постольку оба проявляются в одной пылинке. Подобно тому как одна пылинка и все дхармы тождественны. В гармонии ли и ши оба не составляют одно, но и не различаются. К этому имеются четыре положения.

1. В одном есть одно.
2. Во всём есть одно.
3. В одном всё.
4. Во всём всё.

Каждое [из положений] охватывается мыслью.

Врата 4. Нет преград между общим и единичным

Утверждаю: поскольку все дхармы ши и ли не являются тождественными и не отличаются, постольку ши, оставаясь на своем месте, проникает во все пылинки всех десяти направлений. Так

как [ши и ли] не различаются и не являются тождественными, проникают во все десять направлений и остаются на своем месте, поэтому находятся и далеко и близко, охватывают и остаются на месте, нет преград и нет препятствий.

Врата 5. Нет препятствий между широким и узким

Утверждаю, что ши и ли не тождественны и не отличаются, поэтому одна пылинка, не разрушаясь, может заключать в себя море десяти направлений. Поскольку ши и ли не отличаются и не тождественны, постольку пылинка заключает в себе дхармы десяти направлений, и остается крошечной, но не большой, пылинкой. Таким образом, ши одной пылинки является и широким и узким, большим и малым, нет преград и нет препятствий.

Врата 6. Нет препятствий между охватыванием и вмещением

В одной пылинке просматривается все. Все, охватывая, включается во все, поэтому, охватывая, находится во всем. Когда за-ключается во всем, то включает в себя все дхармы и находится на своем месте. Поскольку, все вмещающая, все охватывает, постольку пылинка вмещает в себя все и содержится в различных дхармах. Поэтому когда пылинка охватывает другое, то другое охватывает ее. Может вмещать и может проникать. Одновременно охватывает и включает. Мыслится как не имеющее препятствий.

Врата 7. Проникновение и наличие не имеют препятствий

Во всех дхармах просматривается одна дхарма. Поскольку [она], проникая в другую, содержится в третьей, постольку все проникает в одно и в то же время возвращается на свои позиции. Находящееся во всем, мыслится одновременно как не имеющее препятствий. Поскольку, содержась в другом, проникает в другое, постольку одна дхарма находится во всех, а все дхармы — в одной и мыслятся как не имеющие препятствий.

Врата 8. Связь и участие не имеют препятствий

В одной дхарме наблюдаются все, имеется наличие, имеется проникновение. К этому относятся четыре положения.

Одно содержит всё, одно проникает во всё.

Все содержит одно, все проникает во всё.

Одно содержит одно, проникает в одно.

Всё содержит всё, проникает во всё.

В то же время нет преград между связью и участием.

Врата 9. Нет препятствий существованию внешнего вида

Во всех дхармах наблюдается сила. Здесь также имеются проникновение и наличие и сюда относятся четыре положения.

Всё содержит одно, входит в одно.

Всё содержит всё, входит в одно.

Всё содержит одно, входит во всё.

Всё содержит всё, входит во всё.

Врата 10. Нет преград повсеместной гармонии

Всё — это одно, в то же время [всё] взаимно и повсеместно просматривается. Это также поясняется вышеназванными положениями двух предыдущих [8,9] врат. Нет препятствий повсеместной гармонии.

華嚴金師子章

京大薦福寺沙門法藏述

初明緣起

二辨色空

三約三性

四顯無相

五說無生

六論五教

七 勤十玄

八 括六相

九 成菩提

十 入涅槃

明緣起第一

謂金無自性隨工巧匠緣遂有師子相起起但是緣故名緣起

辨色空第二

說無生第五

謂以金收師子盡金外更無師子相可得故名無相
顯無相第四

號圖成

師子情有名為編計師子似有名曰依他金性不變故
約三性第三

色空又復空無自相約色一明不礙約有名為色空
謂師子相虛唯是真金師子不有金體不無故名

謂正見師子生時但是金生金外更無一物師子雖有生滅金體本無增減故曰無生

論五教第六

一師子雖是因緣之法念念生滅實無師子相可得名

愚法聲聞教二卽此緣生之法各無自性徹底唯空名大乘始教三雖

復徹底唯空不礙幻有宛然緣生假有二相雙存名

大乘終教四卽此二相互奪兩亡情偽不存俱無有力
空有雙泯名言路絕棲心無寄名大乘頓教

五卽此情盡體露之法混成一塊繁興大用起必
全真萬象紛然參而不雜一切卽一皆同無性一卽
一切因果歷然力用相收卷舒自在名一乘圓教

勒十玄第七

一金與師子同時成立圓滿具足名同時具足相應門
二若師子眼收師子盡則一切純是眼若耳收師子盡
則一切純是耳諸根同時相收悉皆具足則一皆
雜一皆純為圓滿藏名諸藏純襟具德門

三金與師子相容成立一多無礙於中理事各各
不同或一或多各住自位名一多相容不同門

四師子諸根二毛頭皆以金收師子盡一徹徧師
子眼眼卽耳耳卽鼻鼻卽舌舌卽身自在
成立無障無礙名諸法相卽自在門

五若看師子唯師子無金卽師子顯金隱若看
金唯金無師子卽金顯師子隱若兩處看俱
隱俱顯隱則祕密顯則顯著名祕密顯隱俱成門

六金與師子或隱或顯或一或多定純定雜有力
無力卽此卽彼主伴交輝理事齊現皆悉相容
不礙安立微細成辨名微細相容安立門

七師子眼耳支節二毛處各有金師子二毛處
師子同時頓入一毛中二毛中皆有無邊師子又復
二毛帶此無邊師子還入一毛中如是重重無盡
猶天帝網珠名因陀羅網境界門
八說此師子以表無明語其金體具彰真性理事

合論況阿賴識令生正解名託事顯法生解門

九師子是有為之法念念生滅刹那之間分為三際
謂過去現在未來此三際各有過現未來總有
三三之位以立九世卽束為一段法門雖則九世各各
有隔相由成立融通無礙同為一念名十世隔法異

成門

十金與師子或隱或顯或一或多各無自性由心迴轉
說事說理有成有立名唯心迴轉善成門

括六相第八

師子是總相五根差別是別相共從一緣起是同相眼耳等不相濫是異相諸根合會有師子是成相諸根各住自位是壞相

成菩提第九

菩提此云道也覺也謂見師子之時卽見一切有為之法更不待壞本來寂滅離諸取捨卽於此路流入薩婆若海故名爲道卽了無始已來所有顛倒元無有

實名之為覺究竟具一切種智名成菩提

入涅槃第十

見師子與金二相俱盡煩惱不生好醜現前心安如海
妄想都盡無諸逼迫出纏離障永捨苦源名入
涅槃

[Содержание]

- I. Понимание возникновение через причину.
- II. Выяснение пустоты формы.
- III. Обусловленность трех природ
- IV. Проявление вида отсутствующего.
 - У. О рождении отсутствующего.
 - У1. О пяти учениях.
- UV. Постижение десяти сокровений.
- UVI. Включение шести видов.
- VII. Достижение просветления.
 - Х. Вхождение в нирвану.

I. Понимание возникновение через причину

Говорю: золото не имеет собственной природы¹¹, но благодаря работе искусного мастера, постепенно возникает вид льва — возникновение [обусловлено] лишь этой причиной, посему называю [это] возникновением через причину.

II. Выяснение пустоты формы

Говорю, что внешний вид льва нереален, это лишь истинное золото. Лев не существует, а золотое тело не исчезает. Посему называю [это] пустотой формы. 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 парикалпитой¹².

Когда [допускается], что лев как будто бы существует, то это называется зависимостью от другого.

Природа золота остается неизменной, поэтому называется совершенной¹³.

1У. Проявление вида отсутствующего

Говорю, что лев целиком получается из золота. Его изображение можно получить и не имея (настоящего) льва за пределами золота. Посему называю [изображение] вид отсутствующего.

У. О рождении отсутствующего

Говорю, что когда воочию видим рождение льва — это лишь [его] рождение в золоте. Нет ничего, кроме золота¹⁴. Хотя лев имеет рождение и смерть, золото никогда не претерпевает изменений, не прибавляется и не исчезает. Посему называю [это] рождение отсутствующего.

У1. О пяти учениях

1. Хотя лев — это дхарма причинности, он постепенно подвергается рождению и уничтожению. В действительности (они) не имеют то, из чего можно получить льва. [Это] называю учением невежественных, слушающих дхарму.

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

3. Хотя повторяю, что в конечном итоге [все] является пустотой, но (пустота) не мешает иллюзорному существовавшему, как бы существующему на самом деле. [Это] называю конечным учением Махаяны.

4. [Когда] эти два вида взаимно исчерпывают друг друга, то оба они исчезают. Ложные чувства перестают существовать. Оба бессильны. Исчезает дуализм пустоты и существования. Имена и слова исчерпываются, отдыхающий ум не имеет привязанностей. [Это] называю учением Махаяны о мгновенном.

5. Когда эти чувства исчерпываются¹⁵, дхармы обнаженно-го тела сливаются воедино. Множество и большое находятся в действии и возникновении. Все должно быть истинным. Тьма явлений пребывает в беспорядке, но не смешивается. Все тождественны одному и не имеют свой природы, собственной постоянной формы. Одно и всё находятся в состоянии взаимообусловленности. Сила и действие взаимно вмещают друг друга. [Они] свертываются и развертываются, [при этом] каждая занимает свою позицию — и это называю одной повозкой¹⁶ совершенного учения.

УП. Постижение десяти сокровений

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

2. Если глаз льва включает в себя льва целиком, тогда все, что чисто, — это глаз. Если ухо [льва] включает в себя льва целиком, тогда все, 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 ценности. [Это] называю вратами во всеобщее обладание в полной мере качествами чистоты и смешанности.

3. Золото и лев установились и продолжают оставаться включающими в себя друг друга. Нет разницы между одним и многим. В них ли и ши не тождественны. Либо одно, либо многое, каждый занимает свою позицию. Называю [это] вратами во взаимное включение и различие одного и многого.

4. Все части льва, вплоть до его отдельного волоска, посредством золота¹⁷ включают в себя целого льва, и каждый из них проникает в глаза беспредельного 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 в существование внешнего вида всех 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 в обоюдное установление скрытого и явного.

6. Золото и лев являются либо явными, либо скрытыми, либо одним, либо многим. Определяются как чистые или как смешанные, либо обладают силой, либо нет, [находятся] то здесь, то там. Главное и второстепенное обмениваются славой¹⁸. Ли и ши одинаково проявляются, оба полностью вмещают в себя друг друга. Не препятствуют спокойному существованию и установлению тонкого и крошечного. Это называю вратами в существование и взаимное вмещение тонкого и крошечного.

7. В глазах, ушах, суставах льва, во всех его волосках — в каждом из них содержится лев. Все его волоски, имея [в себе] льва, одновременно тут же содержатся в одном волоске. [Значит] во всех волосках содержится бесконечное число львов. Повторяю, что все волоски, содержащие в себе бесконечное число львов, содержатся в одном волоске. Как бы слой за слоем — и так без конца, словно жемчужная сеть Индры. Это называю вратами в пределы сети Индры.

8. [Когда] говорим о льве, то демонстрируем свое непонимание. Суждения же о его золотом теле содержат в себе знание истинной природы. Рассуждения о ли и ши без их разделения друг от друга подобно тому, как мы правильно объясняем проявление Алаи. Это называю вратами в объяснение существования дхарм посредством проявляющегося ши.

9. Лев состоит из дхарм бытия, 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 десять 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 в установление и различие дхарм, делящихся 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 разума. Если говорить о ши и ли, то оба они имеют становление и существование. Это называю вратами в установление всего в зависимости от разума.

УШ. Включение шести видов

Лев – это общий вид. Пять его различных частей – это единичные виды.

Все (части льва) возникли из одной причины – являются тождественными. Глаза, уши и т.п. не выходят за границы своего вида – являются различными.

Когда все части льва соединяются, они составляют общий вид льва. Это установление вида. Когда каждая часть льва занимает свою позицию, и только (выполняет лишь свою функцию) – это разрушение вида.

1X. Достижение просветления

Бодхи – здесь говорю о дао, об ощущениях. Говорю, что когда видишь льва, то видишь все существующие дхармы, которые не собираются загрязняться, находятся в спокойствии и угасании (и тогда), покинув всё, отбросив привязанности, вступаешь по этой дороге в сарву (целостное чистое), словно в море. Посему называю это дао. Издавна все перевернуто вверх ногами. Изначальное не имеет реальности. Это называю ощущением. И, наконец, знающий об этом в полной мере считается просветленным.

· X. Вхождение в нирвану

Когда видишь, что вид золота и льва исчерпан, волнения [больше] не рождаются. Мысль перед прекрасным и безобразным остается спокойной словно море. Все ложные мысли исчерпаны, и нет ничего, что теснило бы. Ушло беспокойство, покинуты преграды, навсегда отброшен источник страдания. Это называю вхождение в нирвану.

ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

¹ См.: История Китая с древнейших времен до наших дней. М., 1974, с. 81.

² См.: Конрад Н.И. Запад и Восток. М., 1972, с. 130.

³ См.: Welch H. Buddhism under Mao. Harvard, 1972.

Китайская буддийская ассоциация впервые была создана после революции 1911 г., когда возникла угроза конфискации монастырских земель. Она должна была защищать экономические и политические интересы буддийской сангхи. Однако стать действенным общекитайским органом буддистов КБА не смогла.

⁴ См.: Welch H. Buddhism under Mao, p. 363.

⁵ Богословский Б.А. Тибетский район КНР. М., 1978, с. 133.

⁶ Кан Ювэй (1858–1927 гг.) – глава группы реформаторов конца XIX в. После поражения партии реформаторов бежал из страны, а в последние годы жизни перешел в лагерь реакции.

⁷ См.: Сенин Н.Г. Прогрессивные мыслители Китая XIX в. М., 1958, с. 22.

⁸ В последнее время, благодаря публикациям японских авторов, в первую очередь Д.Т. Судзуки, школа чань (дзэн) привлекла к себе широкое внимание исследователей.

⁹ Жэнь Цзюйю. Хань–Тан Чжунго фозэяо сысян луныцзи. ("Сборник статей по идеологии китайского буддизма в период Хань–Тан"). Пекин, 1963, с. 20.

¹⁰ О патриархах школы хуаянь см. 1 гл.

¹¹ См. Suzuki D.T. The Essentials of Buddhism. Kyoto, 1968; Takakusu Y. The Essentials of Buddhist philosophy. Honolulu, 1956; Tokudzō O. 日本佛敎史の研究 ("Исследование истории японского буддизма"). Киото, 1953.

¹² Сигэо К. Тюгоку кэгон сисо–но кэнкю. Токио, 1965.

- ¹³ См.: Nanjio B.A. Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka. Oxford, 1883.
- ¹⁴ См.: Hackmann H. Der Buddhismus, T. 3. Tübingen, 1906.
- ¹⁵ См.: Winternitz M. Geschichte der Indischen Literatur. Leipzig, 1920.
- ¹⁶ См.: Ch'en K. Buddhism in China.. A Historical Survey. Princetone, 1964.
- ¹⁷ См.: Chang G. The Buddhist Teaching of Totality. Pensylvania, 1970.
- ¹⁸ См.: Chang Wing - tsit. A Source Book in Chinese Philosophi. New Jersey, 1963.
- ¹⁹ Петров А.А. Очерк философии Китая. - В кн.: Китай. История, экономика, культура, героическая борьба за национальную независимость. М.-Л., 1940, с. 248-272.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

¹ См.: Жэнь Цзююй. Хань-Тан Чжунго фоцзяо луныцзи. (Сборник статей по идеологии китайского буддизма в период Хань-Тан). Пекин, 1963; Тан Юнтун. Хань Вэй лян Цзинь Наньбэй-чао фоцзяо ши. (История буддизма в период династий Хань, Вэй, Цзинь и эпохи Южных и Северных царств). Пекин 1963, т. I, II; Фэн Юлань. Чжунго чжэ сюе ши. (История китайской философии). Пекин, 1961, т. 1, 2; Чэнь Юань. Мин цзи дянь цяннь фоцзяо као. (Изучение минского буддизма в Юньнани и Гуйчжоу). Пекин, 1959; Чжунго сысян тунши. (Всеобщая история китайской идеологии). Под ред. Хоу Вайлу. Пекин, 1957, т. 4.

² Maspero H. Comment le Boddhism s'est introduit en Chine - MPRHC, vol. 1-3. Paris, 1950; Zurcher E. The Buddhist Conquest of China. Leiden, 1959; Ch'en K.S. Buddhism in China. A Historical Survey. Princetone, 1964.

³ См.: Nakamura H. The Influence of Confucian Ethics on the Chinese Translations of Buddhist Sutras.- Sino - Indian Studies, vol. 5, part. 3,4. Santiniketan, 1957; Takakusu Y. The Essentials of Buddhist philosophy. Honolulu, 1956.

⁴ См.: Васильев В.П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. Спб., 1873; Ковалевский О.М. Мочгольская хрестоматия. Казань, 1837.

⁵ См.: Алексеев В.М. Китайская народная картина. М., 1966; Он же. Китайская литература. М., 1978; Он же. Глава из истории китаизации буддизма. - Изв. АН СССР, ОЛЯ, 1947, т. 6, вып. 5, с. 453-455; Радуль-Затуловский Я.Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.-Л., 1947; Он же. Великий китайский атеист Фань Чжэнь.-Ежегодник Музея религии и атеизма. Л., 1957, т. 1, с. 282-316; Штейн В.М. Экономические и культурные связи между Китаем и Индией в древности до Шв. н.э. М., 1960; Васильев Л.С. Культы, религии и традиции в Китае. М., 1970; Меньшиков Л.Н. Бяньвэнь о воздаянии за милости, ч. 1. М., 1972; Гуревич И.С. Очерк грамматики китайского языка. Ш-1У вв. М., 1974; Бадылкин Л.Е. О буддийском влиянии в китайской культуре. - Народы Азии и Африки, 1978, № 3, с. 81-92.

⁶ Буддийский памятник "Сьши эр чжан цзин" представляет собой перевод на китайский язык отдельных фрагментов из различных буддийских сутр. Перевод приписывается двум легендарным переводчикам Кашьяпе Матанге (кит. 迦葉摩騰 - Цзяе Мотан) и Дхармаракше (кит. 竺法蘭 - Чжуфалань). Легенда о сне императора Мин-ди изложена во введении к "Сутра в сорока двух главах". (См.: Тан Юнтун. История буддизма..., т. 1, с. 16-21).

⁷ Автором памятника "Ли хо лунь" является Му-цзы (牟子). Книга написана в конце династии Хань. Безымянный оппонент задает автору вопросы, подвергающие сомнению те или иные положения буддизма, а автор пытается рассеять эти сомнения.

⁸ Штейн В.М. Экономические и культурные связи между Китаем и Индией в древности до Ш в. н.э., с. 149.

⁹ См.: Каталог гор и морей. Перевод и комментарии Э.М. Яншиной. М., 1977, с. 7.

¹⁰ См.: Гуанхунминцзи. Шанхай, 193-, с. 134-137.

¹¹ Чжан (丈) - китайская сажень, один чжан равен 3,2 м.

¹² Об этих легендах более подробно см.: Тан Юнтун. История буддизма..., т. 1, с. 2-16.

¹³ Яо и Шунь - легендарные правители Китая. Согласно китайской традиции, Яо правил в 2357-2255 гг. до н.э., а Шунь - в 2255-2205 гг. до н.э.

¹⁴ Согласно китайской традиции, Яо было даровано долголетие, Шунь же воплощал подчинение должному.

- 15 См.: Хунминцзи. Шанхай, 193-, с. 10.
- 16 См.: Тан Юнтун. Хань Вэй лян..., т. 1, с. 2-16.
- 17 Васильев В.П. Религия Востока..., с. 81.
- 18 Там же, с. 84.
- 19 Там же.
- 20 Алексеев В.М. Китайская литература, с. 35.
- 21 Штейн В.М. Экономические и культурные связи между Китаем и Индией..., с. 163.
- 22 См.: Кошеленко Г.А. Родина Парфян. М., 1977;
Литвинский Б.А. Археологические открытия на Восточном Памире и проблема связей между Средней Азией, Китаем и Индией в древности.—ХХУ международный конгресс востоковедов. М., 1960;
Он же. История и культура Восточной части Средней Азии от поздней Бронзы до раннего средневековья. Автореф. докт.дис. М., 1969;
Ставиский Б.Я. К югу Железных ворот. М., 1977; Грек Т.В., Пчелдина Е.Г., Ставиский Б. Я. Кара-Тепе—буддийский пещерный монастырь в старом Термезе. М., 1964.
- 23 Лунь Юй. Гонконг, 1960, с. 195.
- 24 Более подробно об этом см.: Васильев В.П. Религии Востока...; Васильев Л.С. Культы, религии и традиции в Китае. М., 1970.
- 25 См.: Всемирная история, т. 2. М., 1956, с. 536-538.
- 26 См.: Тан Юнтун. Хань Вэй..., т. 1, с. 61-66.
- 27 Алексеев В.М. Глава из истории китайского буддизма.—Изв. АН СССР, ОЛЯ, 1947, т. 6, вып. 5, с. 453.
- 28 Дао (道) — центральная категория даосской философии.
- 29 Сюань сюе, или цинтань — школа даосского типа, основанная Ван Би и Хэ Янем в III в. н.э. (см.: Петров А.А. Ван Би (226-249 гг.). М.—Л., 1936, с. 31).
- 30 См.: Жэнь Цзюйюй. Сборник статей по идеологии китайского буддизма..., с. 25-27.
- 31 См.: Васильев Л.С. Культы, религии и традиции в Китае, с. 307.
- 32 Алексеев В.М. Глава из истории китайского буддизма, с. 453.
- 33 Литературы Востока в средние века, ч. 1. М., 1970, с. 72.
- 34 Конрад Н.И. Запад и Восток. М., 1972, с. 111-112.
- 35 См.: Всеобщая история китайской идеологии, т. 4, ч. 1, Пекин, 1959, с. 143.

- ³⁶ См.: Всемирная история, т. Ш. М., 1957, с. 26.
- ³⁷ Ленин В.И. Крах II Интернационала.—Полн. собр. соч., т. 26, с. 237.
- ³⁸ См.: История стран зарубежной Азии в средние века. Л., 1970, с. 76.
- ³⁹ Некоторые попытки осмыслить новое учение (буддизм) наблюдаются в первые века его проникновения в Китай.
- ⁴⁰ Меньшиков Л.Н. Изучение древнеазиатских письменных памятников. — Вестник АН СССР, 1967, № 11, с. 61.
- ⁴¹ См.: Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. М., 1955, с. 130–131; Розенберг О.О. Введение в изучение буддизма по китайским и японским источникам, Ч. II. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918, с. 74–75.
- ⁴² См.: Жэнь Цзюйюй. Сборник статей по идеологии китайского буддизма..., с. 25–27.
- ⁴³ Подробно об этом см.: Фэн Юлань. Чжунго чжэсюе ши. (История китайской философии), т. 2. Пекин, 1961, с. 666–676.
- ⁴⁴ См.: Розенберг О.О. Введение в изучение буддизма..., ч. 2, с. 343.
- ⁴⁵ Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1956, с. 596.
- ⁴⁶ См.: Тан Юнтун. История буддизма..., т. 2, с. 848.
- ⁴⁷ Сюань Цзан (род. ок. 600 г., ум. в 664 г.)—буддийский монах, однако больше известен как путешественник. В 629–645 гг. совершил путешествие в Индию, чтобы привезти буддийскую литературу в Китай. Возвратившись, он написал книгу "Записки о странах Запада", в которой изложил подробные сведения о народах Средней Азии и Индии. Сюань Цзан известен и как переводчик буддийской литературы. Придерживался взглядов школы йогачаров.
- ⁴⁸ Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 8, с. 119.
- ⁴⁹ См.: Аникеев Н.П. О материалистических традициях в индийской философии. М., 1965, с. 6–7; Буров В.Г. Мировоззрение китайского мыслителя ХУП в. Ван Чуаньшаня. М., 1976, с. 3–4.
- ⁵⁰ См.: Буров В.Г. Мировоззрения китайского мыслителя...
- ⁵¹ См.: Меньшиков Л.Н. Бяньвэнь о воздании за милости, ч. 1. М., 1972, с. 72–87.
- ⁵² Розенберг О.О. Введение в изучение буддизма..., ч. 2, с. 28.

53 См.: Фэн Юлань. История китайской философии, т. 2, с. 662.

54 Нирвана в буддийском учении – истинное бытие, конечная цель всякого существования. Сансара – мир, в котором мы пребываем до того момента, когда “сможем попасть в нирвану”.

55 К этим школам также можно отнести школу цзинту (淨土宗). Однако цзинту занимает несколько обособленное положение. Основанная в начале V в. н. э. буддийским монахом Хуй Юанем (334–416 гг.), она выдвинула на передний план учение о рае, хотя идея нирваны не отвергалась ею. Школа цзинту пользовалась популярностью в основном среди простых масс (см.: Поршнева Е.Б. Учение “Белого Лотоса” – идеология народного восстания (1796–1804). М., 1972, с. 31). Разработка теоретических проблем в этой школе не достигла должного уровня, поэтому патриархи хуаянь считали ее примитивной.

56 “Аватамсака” в переводе с санскрита – “венки, гирлянда”. “Хуаянь” с китайского дословно переводится как “цветы, расположенные в строгом порядке”, что соответствует также значению слов “венки” или “гирлянда”.

57 См.: Watts A.W. The Way of Zen. N. Y., 1957, p. 70.

58 См.: Takakusu Y. The Essentials of Buddhist Philosophy. Honolulu, 1956, p. 116.

59 Гатха (偈) – буддийские песнопения, представленные в виде нерифмованных стихов.

60 См.: Nanjio B. A Catalogue of the Chinese Translation of Buddhist Tripitaka. Oxford, 1883, p. 34.

61 Васильев В.П. Обзорение китайской Трипитаки. – ААН, ф. 775, оп. 1, д. 4, л. 7 об.

62 Седьмая глава первого перевода, вторая глава второго перевода под названием 淨行 (Чистые деяния).

63 Это 32-я, 24-я главы первого перевода, 37-я, 29-я главы второго перевода под названиями 如來出現 (Проявление Татхагаты) и 十忍 (Десять терпений).

64 Это 33-я глава первого перевода, 38-я глава второго перевода под названием 斷世間 (Об уходе из мира).

65 Это 22-я глава первого перевода, 26-я глава второго перевода под названием 十地 (Десять земель).

66 Вторая глава первого перевода, 15-я глава второго перевода под названием 十住 (Десять состояний).

67 Васильев В.П. О некоторых книгах, относящихся к истории буддизма в библиотеке Казанского университета. — Учен. зап. АН по I и III отделению. Спб., 1855, вып. 1, с. 3.

68 Подробно об этом см.: Тан Юнтун. История буддизма..., т. 2, с. 873–875.

69 Алая — чистое сознание, универсальный разум. Буддисты считают, что индивидуальные сознания относятся к Алае так же, "как волны к морю". Татхагата (кит. 如来) — Будда, понимаемый как абсолютная, высшая реальность.

70 Петров А.А. Ван Би (226–249 гг.), с. 40.

71 История Китая с древнейших времен до наших дней. М., 1974, с. 61.

72 См.: Там же.

73 Биографии патриархов школы хуаянь в основном изложены в 宗高僧传 ("Сун гао сэн чжуань" — "Сунское жизнеописание выдающихся монахов", а также в 法界宗五祖略記 ("Фацзе цзун у цзу люе цзи" — "Краткое описание пяти патриархов школы Дхармадхату").

ГЛАВА ВТОРАЯ

¹ Согласно буддийской традиции, еще до появления Будды Шакьямуни существовало множество будд. Будда Шакьямуни был первым, кто указал людям путь спасения.

² Стотра — гимн, восхваляющий кого-либо. В сутре излагается содержание стотр, которые были произнесены во время собрания.

³ Бодхисаттвы — это те, кто достиг просветления, но не вступил в нирвану.

⁴ Татхагата — букв. "так пришедший", один из эпитетов Будды Шакьямуни. Этому эпитету дают различные толкования. Самое известное из них — то, что Будда явился и действовал в мире таким же точно образом, как и прежние Будды. (См.: Васильев В.П. Буддологический терминологический словарь, т. 1.— ААН, ф. 775, оп. 1, д. 10, л. 5 об.). Татхагата также понимается как абсолютная реальность.

⁵ Самадхи (кит. 三昧) — состояние мистического транса, во время которого происходит медитация.

⁶ В нашей литературе о сутре "Хуаянь цзин" почти ничего не известно. Описание этой сутры было дано В.П. Васильевым. К сожалению, этот труд Васильева до сих пор не опубликован. (См.: Васильев В.П. Обзорение китайской Трипитаки. - ААН, ф. 775, оп. 1, д. 4).

⁷ См.: Takakusu Y. The Essentials of Buddhist Philosophy. Honolulu, 1956, p. 112.

⁸ См.: Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ ши ляо чу чао ("Обзор источников по истории китайской философии"). Шанхай, 1962, с. 118.

⁹ См.: Розенберг О.О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. II. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918, с. 345.

¹⁰ Иероглиф мэнь дословно переводится как "врата".

Однако в текстах патриархов хуаянь его можно понимать как понятие "теория", "принцип", "доктрина". Очевидно, эти "ворота" надо понимать в том смысле, что они раскрывают завесу, за которой скрыты истины Будды.

¹¹ Основное содержание учения раннего буддизма заключено в "четыре благородных истинах": а) жизнь - страдание; б) существует причина страдания; в) можно избавиться от страдания; г) есть путь, ведущий к прекращению страдания.

¹² Термин "пратитья-самутпада" в переводе с санскрита означает "зависимое происхождение".

¹³ Нужно заметить, что в буддийских проповедях порядок звеньев цепи не всегда одинаков. (см.: Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию, с. 111).

¹⁴ См.: Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1956, с. 348; Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. М., 1956, с. 111.

¹⁵ Ольденберг Г. Будда, его жизнь, учение и община. М., 1905, с. 341.

¹⁶ Чаттерджи С., Датта Д. Введение..., с. 123.

¹⁷ Фа Цзан. "Хуаянь цзинь" и хай бай мэнь. (Сто врат в море идей сутры "Хуаянь цзин"). - В кн.: Да жибэнь сюй цзан цзин. Киото, 1905-1912, п. 8, л. 44.

¹⁸ Там же, л. 44.

¹⁹ Фа Цзан. "Хуаянь цзинь" шицзы чжан. (Очерк о золотом льве в хуаянь). - Да цзан цзин. Киото, 1907, т. 332, л. 9416-942.

- 20 Фа Цзан. "Хуаянь цзин" и хай бай мэнь, л. 44.
- 21 Там же, л. 44-44об.
- 22 В данном контексте под дхармами понимаются конкретные явления внешнего мира.
- 23 Фа Цзан. Сто врат..., л. 44.
- 24 Чжунго сысян тунши (Всеобщая история китайской идеологии), т. 4, ч. 1. Пекин, 1957, с. 240.
- 25 Розенберг О.О. Введение в изучение буддизма..., ч. 2, с. 83.
- 26 Там же, с. 81.
- 27 Там же, с. 126.
- 28 См.: Там же, с. 83.
- 29 Аристотель. Метафизика. М.-Л., 1943, с. 23.
- 30 Бродов В.В. Индийская философия нового времени. М., 1967, с. 61-62.
- 31 См.: Всеобщая история китайской идеологии, т. 4, ч. 1, с. 232.
- 32 Петров А.А. Ван Би (Из истории китайской философии). М.-Л., 1936, с. 60.
- 33 См.: Всеобщая история..., ч. 1, с. 231-233.
- 34 Вещь в себе; другое значение - то, что предопределено, но еще не материализовано.
- 35 Здесь Татхагата употребляется в значении абсолютной реальности.
- 36 Ту Шунь. Созерцание мира дхарм в хуаянь, т. 332, л. 889об.
- 37 Там же, л. 880об.
- 38 Там же, л. 890.
- 39 В данном случае дхармы - это частицы, составляющие вещь.
- 40 Бродов В.В. Индийская философия нового времени, с. 61.
- 41 Ту Шунь. Созерцание мира дхарм..., л. 890.
- 42 См.: Фа Цзан. Сто врат..., л. 47.
- 43 Ту Шунь. Созерцание..., л. 891.
- 44 В этом мы имели возможность убедиться при рассмотрении теории причинности школы хуаянь.

45 Соколов В.В. К исторической характеристике в западно-европейской философии. – Философские науки, 1960, № 4, с. 81.

46 Фа Цзан. Сто врат..., л. 44об.

47 Там же.

48 Там же.

49 Там же.

50 См.: Дэн Гуань. Хуаянь фацзе сюань цзин. ("Сокровенное зеркало мира дхарм в хуаянь"). т. 332.

51 Позднеева Л.Д. Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. М., 1967, с. 143.

52 См.: Петров А.А. Ван Би, с. 59.

53 См.: Энгельс Ф. Диалектика природы. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 537–538.

54 См.: Антология мировой философии, т. 1, ч. 1. М., 1969, с. 154–155.

55 Там же, с. 155–156.

56 См.: Кутасова И.М. Философия Нагарджуны. – В кн.: Общественно-политическая и философская мысль Индии. М., 1962, с. 242–243.

57 Древнекитайские философы (Чжуан Цзы, Гунсунь Лун (ок. 325–250 гг. до н.э.) выдвинули ряд диалектических идей, зачастую граничащих с релятивизмом и софистикой. Например, Гунсунь Лун, как и Нагарджуна, указывал на противоречивость движения, пространства и т.д. и также не смог выразить эту противоречивость в логике понятий, а потому абсолютизировал ее.

58 См.: Ту Шунь. Созерцание..., л. 892об.–894.

59 Сеть Индры – жемчужная сеть, где сеть отражается в каждой жемчужине, а жемчужина, в свою очередь, вместе со всей отражаемой сетью отражается в другой жемчужине.

60 См.: Жэнь Цзюйюй. Хань-Тан Чжунго фоцзяо сысян лунь-ци. ("Сборник статей по идеологии китайского буддизма в период Хань-Тан"). Пекин, 1963, с. 75.

61 Фа Цзан. "Хуаянь цзинь" шицзы чжан, л. 943б–944б.

62 Ленин В.И. Философские тетради. – Полн. собр. соч., т. 29.

63 См.: Жэнь Цзюйюй. Сборник статей по идеологии китайского буддизма..., с. 73.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

¹ См.: Жэнь Цзюйю. Хань-Тан Чжунго фочзяо сысян лунь-цзи. ("Сборник статей по идеологии китайского буддизма в период Хань-Тан"). Пекин, 1963, с. 55.

² Фа Цзан. Хуаянь цзинь шицзы чжан. ("Очерк о золотом льве"). - Да Цзан цзин. Киото, 1907, л. 942 об.

³ Там же.

⁴ Там же, л. 943 об.

⁵ См.: Ch'en K. Buddhism in China. A Historical Survey. Princetone, 1964, p. 319; Takakusu Y. The Essentials of Buddhist Philosophy. Honolulu, 1956, p. 120.

⁶ Фа Цзан. Очерк о золотом льве, л. 943 об.

⁷ Цзун Ми. Юань жэнь лунь. - Да Цзан цзин. Киото, 1907, л. 879.

⁸ Там же, л. 879-879 об.

⁹ Клеши - моральная и психическая загрязненность.

¹⁰ См.: Цзун Ми. Юань жэнь лунь, л. 879 об-881 об.

¹¹ См.: Фэн Юлань. История китайской философии. Пекин, 1961, т. 2, с. 780-781.

¹² См.: Всемирная история, т. III, 1957, с. 280.

¹³ Радуль-Затуловский Я.Б. Великий китайский атеист Фань Чжэнь. - Ежегодник музея истории религии и атеизма. М.-Л., 1957, т. 1, с. 285.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же, с. 301.

¹⁷ Там же, с. 311.

¹⁸ Там же, с. 299.

¹⁹ Кондрад Н.И. Запад и Восток. М., 1972, с. 104-105.

²⁰ См.: Там же, с. 110-114.

²¹ См.: История стран зарубежной Азии. М., 1970, с. 224.

²² См.: Там же, с. 266.

²³ См.: Васильев Л.С. Культы, религии и традиции в Китае. М., 1970, с. 351-352.

²⁴ См.: Жэнь Цзюйю. Сборник статей по идеологии китайского буддизма..., с. 71.

²⁵ Радуль-Затуловский Я.Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.-Л., 1947, с. 231.

²⁶ См.: Chan Wing-tsit. Source Book in Chinese Philosophy. New Jersey, 1963.

²⁷ См.: Чжунго фочзяо туцзи ("Китайский буддизм в иллюстрациях"). Сянган, 1956, с. 135.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Ту Шунь

Созерцание мира дхарм в хуаянь

¹ Текст представлен в комментариях Цзун Ми.

² Представлен перевод лишь текста сочинения Ту Шуня без комментариев.

³ В первом случае пустота понимается как вакуум, уничтожение всего, абсолютное несуществование. Во втором случае — это буддийское понимание бытия, по которому воспринимаемые нашими органами чувств явления не существуют на самом деле, но нельзя сказать, что за ними ничего не кроется. Оно просто недоступно нашим органам чувств.

⁴ По учению буддистов продолжительность существования дхарм, а потому и всех вещей длится лишь мгновение.

⁵ Здесь также в первом случае пустота понимается, как вакуум, а во втором — как бытие.

⁶ Здесь имеется ввиду процесс восприятия, когда внимание сосредоточивается на одном, отвлекаясь от другого.

⁷ Пылинка полностью заполняет целое ли.

⁸ Имеется в виду сутра "Хуаянь цзин".

Фа Цзан

Очерк о золотом льве в хуаянь

⁹ Текст представлен в комментариях Цзин Юаня.

¹⁰ Представлен перевод лишь сочинения Фа Цзана без комментариев.

11 В данном случае имеется ввиду отсутствие собственной постоянной формы.

12 "Парикалпита" – термин, обозначающий, что объект воспринимается как существующий реально, хотя на самом деле он продукт воображения.

13 Эта природа называется также буддататхатой.

14 Иными словами, когда мы видим рождение в руках мастера золотого льва, то на самом деле не лев рождается, а золото принимает форму льва. Есть лишь золото, из которого сделано изображение льва.

15 Имеется ввиду прекращение возникновения иллюзий.

16 Одна повозка – Экаяна.

17 Все части льва состоят из золота. Поэтому из того же золота, из которого сделана часть льва, например волосок, можно сделать еще одного целого льва.

18 Здесь имеется ввиду, что золото и лев постоянно меняются ролью.

БИБЛИОГРАФИЯ

ТРУДЫ ОСНОВОПОЛОЖНИКОВ МАРКСИЗМА – ЛЕНИНИЗМА

1. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 8.
2. Энгельс Ф. Диалектика природы. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20.
3. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. – Полн. собр. соч., т. 18.
4. Ленин В.И. Крах II Интернационала. – Полн. собр. соч., т. 26.
5. Ленин В.И. Философские тетради. – Пол. собр. соч., т. 29.

ИСТОЧНИКИ НА КИТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ

6. Хуаянь цзин. – В буддийском каноне. "Да Цзан цзин". Киото, 1907, т. 64, л. 71; т. 65, л. 71–141.
7. Ту Шунь. Хуаянь фацзе гуань. ("Созерцание мира дхарм в хуаянь"). – Там же, т. 332, л. 889–894.
8. Дэн Гуань. Хуаянь фацзе сюань цзин. ("Сокровенное зеркало мира дхарм в хуаянь"). – Там же, т. 332, л. 909–918 об.
9. Цзун Ми. Юань жэнь лунь ("О началах человека"). – Там же, л. 878–888.
10. Фа Цзан. "Хуаянь цзин" мин фа пин нэй ли сань бао чжан. («Три драгоценности в понимании дхарм сутры "Хуаянь цзин"»). – Там же, л. 862 об.–874.
11. Фа Цзан. Хуаянь цзинь шицзы чжан. ("Очерк о золотом льве в хуаянь"). – Там же, т. 332, л. 941–945 об.
12. Фа Цзан. "Хуаянь цзин" и хай бай мэнь. («Сто врат в море идей сутры "Хуаянь цзин"»). – В дополнении к буддийскому канону "Да жибэнь сюй цзан цзин". Киото, 1905–1912, п. 8, л. 44 об.–54.
13. Фа Цзан. Хуаянь вэнь да. ("Вопросы и ответы в хуаянь"). – Там же, л. 29–43 об.
14. Чжи Янь. Хуаянь и чэн ши сюань мэнь. ("Десять сокровенных врат в одной повозке хуаянь"). – Там же.
15. Хунминцзы. Шанхай, 193–.
16. Гуан хун минцзы. Шанхай, 193–.

ИСТОЧНИКИ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

17. Антология мировой философии / Ред. – сост. В.В. Соколов. М., 1969, т. 1, ч. I; ч. II.
18. Аристотель. Метафизика. М.–Л.: Соцэкгиз, 1934.
19. Древнекитайская философия / Ред. сост. М.Л. Титаренко, ч.1,2. М., 1972.
20. Древнеиндийская философия / Подготовка текстов, вступ. статья и коммент. В.В. Бродова. М., 1963.
21. Атеисты материалисты, диалектики Древнего Китая / Пер. и коммент. Л.Д. Позднеевой. М., 1968.
22. Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / Пер. и коммент. Э.М. Яншиной. М., 1977.
23. Бяньвэнь о воздаянии за милости. Рукописи из Дуньхуанского фонда Института востоковедения. М., 1972. (Ч. I. Факсимиле рукописи, исследование, перевод с китайского, комментарий и таблицы Л.Н. Меньшикова. Ч. II. Грамматический очерк и словарь И.Т. Зограф.)

ЛИТЕРАТУРА НА КИТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ

24. Жэнь Цзюйюй. Тяньтай цзун чжэсюе сысян люэ лунь. ("Очерк философии школы тяньтай"). – Чжэсюе яньцзю (Изучение философии), 1960, № 2.
25. Жэнь Цзюйюй. Хуаянь цзин сысян люэлунь ("Очерк идеологии школы хуаянь"). – Чжэсюе яньцзю, 1961, № 1.
26. Жэнь Цзюйюй. Хань–Тан Чжунго фоцзяо сысян луньцзи. ("Сборник статей по идеологии китайского буддизма в период Хань–Тан"). Пекин, 1963.
27. Се Улян. Чжунго чжэсюе ши. ("История китайской философии"). Шанхай, 1932.
28. Тан Юнтун. Хань Вэй лян Цзинь Наньбэй чао фоцзяо ши. ("История буддизма в период Хань, Вэй, Цзинь, Северных и Южных царств"), т. 1,2. Пекин, 1963.
29. Тан Юнтун. Вэй Цзинь сюань сюе лунь чао. ("Об учении сюань сюе в эпоху Вэй и Цзинь"). Пекин, 1957.
30. Фэн Юлань. Чжунго чжэсюе ши. ("История китайской философии"), т. 2. Пекин, 1961.
31. Фэн Юлань. Чжунго чжэсюе ши ляо чу гао. ("Обзор источников по истории китайской философии"). Шанхай, 1962.
32. Чжунго сысян тунши. ("Всеобщая история китайской идеологии"), т. 4. Пекин, 1957.
33. Чжунго фоцзяо туцзи. ("Китайский буддизм в иллюстрациях"). Сянган, 1956.
34. Чэн Дусе. Фосюе даган. ("Очерк буддизма"). Шанхай, 1931.
35. Чэнь Юань. Ши ши и нянь лу. ("Хронологический справочник о китайских буддистах"). Пекин, 1964.

36. Чэнь Юань. Мин цзи дьянь фоцзяо као. ("Изучение минского буддизма в Юньнани и Гуйчжоу"). Пекин, 1959.
37. Чэнь Юань. Чжунго фоцзяо ши цзи гайлунь. ("Обзор литературы по истории буддизма в Китае"). Пекин, 1962.
38. Юй Тун. Чжунго чжэсюе даган. ("Общий очерк китайской философии"), т. 1,2. Пекин, 1958.

ЛИТЕРАТУРА НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

39. Алексеев В.М. Китайская литература. – Избр. тр. М., 1978.
40. Алексеев В.М. Китайская народная картина. М., 1966.
41. Алексеев В.М. Глава из истории китаизации буддизма. – Изв. АН СССР, ОЛЯ, 1947, т. 6, вып. 5.
42. Аникеев Н.П. Материалистические направления в древнеиндийской философии. М.: Знание, 1957.
43. Аникеев Н.П. О материалистических традициях в индийской философии. М., 1965.
44. Арутюнов С.А., Светлов Г.Е. Старые и новые боги Японии. М., 1968.
45. Асмус В.Ф. Античная философия. 2-е изд. М., 1976.
46. Бадьлкин Л.Е. О буддийском влиянии в китайской культуре. – Народы Азии и Африки, 1978, № 3.
47. Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Древняя Индия. М., 1969.
48. Буров В.Г. Мировоззрение китайского мыслителя ХУП в. Ван Чюаньшаня. М., 1976.
49. Быков Ф.С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966.
50. Богословский В.А. Тибетский район КНР (1949–1976). М., 1978.
51. Богословский В.А. Ламаистская церковь в Тибете и ее современное положение. – В кн.: Китай: традиции и современность. М., 1976.
52. Бродов В. Индийская философия нового времени. М., 1967.
53. Васильев В.П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. Спб., 1873.
54. Васильев В.П. Буддизм. Его догмы, история и литература, ч. 1. Спб., 1857.
55. Васильев В.П. Буддийский терминологический словарь, т. I, П.– ААН, ф. 775, оп. 1, д. 10.
56. Васильев В.П. О некоторых книгах, относящихся к истории буддизма в библиотеке Казанского университета. – Учен. зап. С.–Петербург. ун-та, Спб., 1855, вып. 1.
57. Васильев В.П. Обзорение китайской Трипитаки. – ААН, ф.775 оп. 1, д. 4.
58. Васильев Л.С. Культы, религии и традиции в Китае. М., 1970.
59. Воскресенский Д.Н. Буддийская идея в китайской художест-

- венной прозе. (Религиозный аспект романа ХУП в. "Тень цветка за занавесом"). - В кн.: Китай: история, культура и историография. М., 1977.
60. Всемирная история, т. 2. М., 1956.
 61. Всемирная история, т. 3. М., 1957.
 62. Вяткин Р.В. Историческая наука в КНР. - В кн.: Историческая наука в КНР. М., 1971, с. 3-63.
 63. Гуревич И.С. Очерк грамматики китайского языка. Ш-У вв. М., 1974.
 64. Грек Т.В., Пчелина Е.Г., Ставиский Б.Я. Кара-тепе - буддийский пещерный монастырь в Старом Термезе. М., 1964.
 65. Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.
 66. Завадская Е.В. Восток в современном западном мире. М., 1977.
 67. Завадская Е.В. Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975.
 68. Индийская культура и буддизм. Сборник статей памяти академика Ф.И. Щербатского. 1972.
 69. История античной диалектики. М., 1972.
 70. История диалектики XIУ - ХУШ вв. М., 1974.
 71. История диалектики. Немецкая классическая философия. М., 1978.
 72. История и культура Китая. Сборник памяти академика В.П. Васильева. М., 1974.
 73. История Китая с древнейших времен до наших дней. М., 1974.
 74. История стран зарубежной Азии в средние века. М., 1970.
 75. Ковалевский О.М. Буддийская космология. Казань, 1837.
 76. Конрад Н.И. Запад и Восток. М., 1966.
 77. Корнев В.И. Тайский буддизм. М., 1973.
 78. Кошеленко Г.А. Культура Парфии. М., 1966.
 79. Кошеленко Г.А. Родина парфян. М., 1977.
 80. Критика теоретических концепций Мао Цзэдуна. М., 1970.
 81. Кутасова И.М. Философия Нагарджуны. - В кн.: Общественно-политическая и философская мысль Индии. М., 1962.
 82. Литература Востока в средние века, ч. 1. М., 1970.
 83. Литвинский Б.А. Археологические открытия на Восточном Памире и проблема связей между Средней Азией, Китаем и Индией в древности. XXУ международный конгресс востоковедов. М., 1960.
 84. Литвинский Б.А. История и культура Восточной части Средней Азии от поздней Бронзы до раннего средневековья. Автореф. докт. дис. М., 1969.
 85. Литвинский Б.А. Древние кочевники "Крыши мира". М., 1972.
 86. Литвинский Б.А. Украшения из могильников Западной Ферганы. М., 1973.
 87. Маоизм без Мао. - Проблемы Дальнего Востока ("Круглый стол"), 1978, № 2.
 88. Меньшиков Л.Н. Изучение древнекитайских письменных памятников. - Вестник АН СССР, 1967.

89. Мясников В.С. Идеи банкротства пекинских лжеисториков. — Проблемы Дальнего Востока, 1978, № 4.
90. Нарский И.С. Западноевропейская философия ХУШ в. М., 1973.
91. Никифоров В.Н. Восток и всемирная история. 2-е изд. М., 1973.
92. Ольденберг Г. Будда, его жизнь, учение и община. М., 1905.
93. Ольденбург С.Ф. Жизнь Будды, индийского учителя жизни. Пг., 1919.
94. Ольденбург С.Ф. Буддийские легенды, ч. 2. Спб., 1894.
95. Переломов Л.С. Историческое наследие в политике китайского руководства. — Проблемы Дальнего Востока, 1978, № 4.
96. Петров А.А. Ван Би. 226—249 гг. (Из истории китайской философии). М.—Л., 1936.
97. Петров А.А. Очерк философии Китая. М.—Л., 1940.
98. Поршнева Е.Б. Учение "Белого Лотоса" — идеология народного восстания 1796—1804 гг. М., 1971.
99. Поршнева Е.Б. Трансформация древнеиранского культа бога Митры в раннехристианских сектах и тайных обществах средневекового Китая. — В кн.: Китай: история, культура и историография. М., 1977, с. 200—215.
100. Поспелов Б.В. Японская общественная мысль и маоизм. (Критика антимарксистских концепций сущности маоизма). М., 1975.
101. Радуль-Затуловский Я.Б. Великий китайский атеист Фань Чжэнь. — Ежегодник музея истории религии и атеизма. М.—Л., 1957, т. 1.
102. Радуль-Затуловский Я.Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.—Л., 1947.
103. Радхакришнан С. Индийская философия, т. 1. М., 1956.
104. Рис-Дэвидс Т.В. Буддизм. Спб., 1899.
105. Рис-Дэвидс Т.В. Буддизм. Очерк жизни и учений Гаутамы Будды. 2-е изд. Спб., 1906.
106. Розенберг О.О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам, ч. 1. Токио, 1916.
107. Розенберг О.О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. 2. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
108. Розенберг О.О. О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Пг., 1919.
109. Рой М. История индийской философии. Греческая и индийская философия. М., 1958.
110. Румянцев А.М. Истоки и эволюция идей Мао Цзэдуна. М., 1972.
111. Сенин Н.Г. Прогрессивные мыслители Китая конца XIX века. М.: Знание, 1958.
112. Сидихменов В.Я. Китай: страницы прошлого. М., 1978.
113. Симоновская Л.С., Эренбург Г.Б., Юрьев М.Ф. Очерки истории Китая. М., 1956.

114. Соколов В.В. Очерки философии эпохи возрождения. М., 1962.
115. Соколов В.В. К исторической характеристике пантеизма в западноевропейской философии. — Философские науки, 1960, № 4.
116. Ставиский Б.Я. К югу от Железных ворот. М., 1977.
117. Ставиский Б.Я. Между Памиром и Каспием. М., 1966.
118. Стратанович Г.Г. Народные верования населения Индокитая. М., 1978.
119. Титаренко М.Л. Древнекитайская школа маоистов и их учение (ранний и поздний период, У—Ш в. до н.э.). Автореф. канд. дис. М., 1965.
120. Фань Вэньлань. Древняя история Китая. От первобытнообщинного строя до образования централизованного феодального государства. М., 1971.
121. Феоктистов В.Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюньцзы. М., 1976.
122. Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. М., 1955.
123. Чаттопадхья Д. История индийской философии. М., 1966.
124. Штейн В.М. Экономические и культурные связи между Китаем и Индией в древности (до Ш в. н.э.). М., 1960.
125. Щербатский Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, ч. 2. Спб., 1909.
126. Щербатский Ф.И. Философское учение буддизма. Пг., 1919.
127. Ян Хиншун. Из истории китайской философии. М.: Знание, 1956
128. Ян Хиншун. Древнекитайский философ Лаоцзы и его учение.— М., 1950.

129. Chan Wing - tsit. Source Book of Chinese Philosophy. New Jersey, 1963.
130. Chao Pu - chu. Buddhism in China. Peking, 1960.
131. Chang G.C.C. The Buddhist Teaching of Totality. Pennsylvania, 1970.
132. Ch'en K.S. Buddhism in China. A Historical Survey. Princeton, 1964.
133. Hackmann H. Erklärendes Wörterbuch zum chinesischen Buddhismus. Chinesisch - sanskrit - deutsch. Leiden, 1951 - 1954.
134. Hackmann H. Der Buddhismus. Teil 3. Der Buddhismus in China, Kōre und Japan. Tübingen, 1906.
135. Jen Huang L. The Role of Religion in Chinese Communist Society. - Asian Survey, Berkelly, 1971, vol. 11, n. 7.
136. Nanjio B. A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka. Oxford, 1883.
137. Suzuki D.T. The Essentials of Buddhism. Kioto, 1968.
138. Scherbatsky Th. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "dharma". L., 1923.
139. Takakusu Y. The Essentials of Buddhist Philosophy. Honolulu, 1956.
140. Watts A.W. The Way of Zen. N. Y., 1957.
141. Welch H. Buddhism under Mao. Harvard, 1972.
142. Winternitz M. Geschichte der indischen Literatur. Leipzig, 1920.
143. Wright A.F. Buddhism in Chinese History. L., 1959.
144. Zurher E. The Buddhist Conquest of China. Leiden, 1959.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Алексеев В.М. 11, 14, 119,
120, 132
Аникеев Н.П. 121
Ань Шигао 16
Аристотель 34, 131
Асанга (кит. У. Чжу) 19
- Бадылкин Л.Е. 11, 19
Бо И 12, 13
Богословский Б.А. 117, 132
Бодхиручи (кит. Путилючжи) 22
Борох Л.Н. 6
Бродов В.В. 35, 38, 132
Буддабадра (кит. Фотолодоми)
21,22
Будхасанта 22
Буров В.Г. 121, 132
Быков Ф.С. 132
- Ван Аньши 64
Ван Би 35, 44, 45, 120,
123, 134
Васильев В.П. 9, 11, 14, 21,
118-120, 123, 132
Васильев Л.С. 10, 11, 132
Васубандху (кит. Ши Цин) 19,
22, 66
Винтерниц М. 9, 118, 136
Владимирцов Б.Я. 9
Вэнь-ди 23
- Гитамитра 22
Грек Т.В. 14, 120, 133
Гунсунь Лун 126
Гуревич И.С. 11, 119, 133
- Дао Ань 16, 22
Дао Чун 22
Дао Шэн 8, 20, 47
Дао Юань 25
Датта Д. 121, 135
Демьевиль П. 14
Дхармаракша (кит. Чжуфалань)
16, 119
Дхармаракша 21, 22
Дэнь Гуань 24, 25, 28-30, 66
- Жэнь Цэюй 7, 8, 11, 20, 117,
118, 120, 121, 131
Завадская Е.В. 133
Зенон 46
- Кан Ювэй 6, 66, 117
Кашьяпа Матанга (кит. Цэяе
Мотан) 15, 119
Ковалевский О.М. 11, 118, 133
Конрад Н.Н. 17, 25, 117, 120,
133
Конфуций 12-14
Корнев В.И. 133
Кошеленко Г.А. 14, 120
Кумараджива (кит. Цзюмолошэ)
8, 16, 18, 22
Кутасова И.М. 126, 133
- Лао Пэн 14
Лао-цзы (Лао-цзи) 13,14
Ленин В.И. 17, 52, 121, 126,
130
Лин-ди 16
Литвинский Б.А. 14, 120, 133

- Локаракша (кит. Чжилоуцзячань) 16, 21, 22
 Лю Цзунюань 64
 Лян Цичао 6
- Мао Цзэдун 4-6
 Маркс К. 19, 121, 130
 Масперо А. 11, 14, 118
 Меньшиков Л.Н. 11, 14, 17, 19, 119, 121, 133
 Мин-ди 12, 119
 Му-цзы 119
 Му-ван 12
 Нагарджуна 18, 45-47
 Накамура Х. 11, 118
 Нандзэ Б. 118
- Ольденберг Г. 9, 134
 Ольденбург С.Ф. 9, 134
 Оуян Сю 64
- Парамартха 19
 Петров А.А. 10, 35, 118, 120, 134
 Позднеева Л.Д. 126
 Поршнева Е.Б. 122, 134
 Праджна 21
 Пчелина Е.Г. 14, 120, 133
 Пэн Цзю 44
- Радуль-Затуловская Я.Б. 9-11, 62, 119, 134
 Радхакришнан С. 121, 124, 134
 Ратнаматти 22
 Рис-Дэвидс Т.В. 9, 134
 Розенберг О.О. 9, 18, 28, 33, 34, 43, 121, 134
- Се Улян 7
 Сенин Н.Г. 117, 134
 Сигэо К. 8, 117
 Соколов В.В. 40, 135
 Ставиский Б.Я. 14, 120, 133
 Су Дунпо 64
 Су Сюнь 64
- Су Чжэ 64
 Су Ши 64
 Судзуки Д.Т. 8, 20, 117
 Судхана 27
 Сэн Чжао 8, 47
 Сюань Цзан 19, 24, 31, 121
 Сянь Шоу 24
- Тай-Цзун 24
 Такакусу 8, 11, 58, 117, 118
 Тан Юнтун 7, 8, 11, 118-121
 Токудзэ О. 8 117
 Томас Е. 9
 Ту Шунь 2, 33, 24, 28-30, 36-40, 47-49, 66, 68, 125, 126, 128
 У Хоу (У Цзэтянь) 24, 30
 Уоттс А.У. 20, 136
 Уэлч Х. 117, 136
- Фа Шэнь 23
 Фа Цзан 2, 7, 9, 24, 25, 28-31, 39-42, 47, 49-51, 57, 58, 60-62, 102, 124-128, 130
 Фань Чжэнь 10, 62-64
 Фэн Юлань 7, 11, 20, 28, 118, 121, 122, 131
- Хакман Х. 9, 136
 Хань Юй 63, 64
 Хариварман 18
 Хоу Вайлу 7, 118
 Хуан Чао 65
 Хуань-ди 16
 Хуй Гуан 22
 Хуй Юань 28
 Хуй Юань 122
 Хэ Янь 120
- Цзун Ми 7, 24, 25, 28-30, 57-62, 66
 Цзэн Гун 64
 Цинь Шихуанди 13
 Цюй Цзан 3

Цюрхер Е. 11, 14, 118, 136
Цзинь Юань 28, 65
Цзы Сюань 65
Цянь 21

Чанг Г. 9, 36, 118, 136
Чатгерджи С. 121, 135
Чжао-ван 12
Чжи Гуан 28
Чжи И 56, 57
Чжи Линь 28
Чжи Янь 24, 28, 47-49
Чжу Си 65, 66
Чжун-цзы 44
Чэн-цзу 66
Чэнь К. 9, 11, 36, 58, 118,
136
Чюнь Юань 7, 8, 11, 118,
131
Чюнь Юнцзе 9, 118, 136

Шикшананда (кит. Шиюнаньто)
21
Штейн В.М. 11-14, 119, 120,
135
Шунь 13, 20, 119

Щербатский Ф.И. 9, 34, 135

Энгельс Ф. 45, 121, 126,
130

Юй 12
Юй Тун 7

Яншина Э.М. 119
Яо 13, 20, 119

УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ И НАЗВАНИЙ

- Авалокитешвара 4
Алая 22, 31 123
Амитаба 4, 58
- Баймасы 16
Бодхисаттва 20, 26, 27, 123
Будда 4, 9, 12-14, 20, 21,
23, 26, 27, 33, 34, 41,
44, 52-58, 60, 61, 67,
123, 124, 134
Буддататхата 129
Будунди 54
Бе цзяо 56
- Вайбхашики 19, 57
Виджняна 19
Винайя 62
Вэйши 19
- Гатха 21, 122
Гуа 35
- Да Тун 6
Дао 34, 35, 59, 120
Дачэн посянцзяо 61
Дачэн фасянцзяо 61
Дзэн (см. чань)
Дилунь 22, 23
Дхарма 5, 27-31, 33, 34, 42-
44, 47-49, 51, 92, 95-
101, 113-115, 125, 128,
130
Дхармадхату 27, 34
- Жэньтяньцзяо 60
- Единое 5, 9, 23, 44, 45, 47,
49, 51, 52
140
- И 35
И синь 32
Индра 48, 51, 114, 126
Инь 63
Ичэн сянсин цзяо 61
- Йогачары 18, 20, 22, 27,
32, 43, 66
- Карма 30, 32, 53, 63
Ки 65
Клеши 60, 127
- Ли 6, 7, 36, 38, 40, 43, 45,
47-51, 53, 65, 67, 92,
95-100, 115
Лигоуди 54
Лифацзэ 34
Лунь цзан 56
Люй цзан 56
Лю цзя ши цзун 18, 35
Мадхьямики 18, 22, 27, 36
44, 45, 66
Маньчжури 23; 24
Махаяна 18, 20, 28, 57, 58,
67, 113
Минди 54
Мэнь 124
- Наньшэнди 54
Недеяние 16
Непань 16, 27
Нирвана 5, 16, 20, 27, 44,
112, 115, 116, 122
- Парикалпита 112, 129
Пратитья-самутпада 29, 124

- Пустота 18, 35-38, 92-94,
 112
 Пусян 26
 Ри 65
 Самадхи (саньмэй) 26, 27, 54,
 123
 Сансара 20, 31, 44, 122
 Саньлунь 9, 18, 36, 57
 Сань цзан 56
 Саутрантики 67
 Син 65
 Синь 32
 Сихуаньди 54
 Стотра 26, 123
 "Сыновняя почительность"
 (принцип) 19
 Сэ 36
 Сэй 65
 Сэнцзун 36
 Сюань сюе 16, 35, 44, 120
 Сяньцяньди 54
 Сяочэнцзяо 60
 Тайпиндао 15
 Татхагата 21, 22, 26, 40, 67,
 123, 125
 Тун цзяо 56
 Тяньду 13
 Тяньтай 8, 20, 36, 57
 Тяньчжу 13
 Увэй 16
 Фаюньди 54
 Фасян 19, 32, 57, 61
 Форма 36-38, 92-94, 112,
 113
 Цзан цзяо 56
 Цзин цзан 56
 Цзинту 65, 122
 Цзун 35
 Цзюйшэ 19
 Ши 65
 Чань 6, 9, 20, 57, 117
 Чжан 13, 119
 Чжу 35, 44
 Чжун 35
 Чжэн цзи 35
 Чэнши 18
 Хинаяна 18, 57, 61
 Шанхуйди 54
 Ши 7, 36, 38-41, 43, 44,
 47-51, 53, 92, 95-100,
 114, 115
 Ши фацзе 34
 Ши цзи 35
 Шунья 18
 Эр цзи 35
 Эр цзянь синь 32
 Экаяна 129
 Юаньсинди 54
 Юань цзяо 56
 Ян 63
 Яньди 54

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.	3
Глава I. Формирование школы хуаянь.	11
1. Проникновение и распространение буддизма в Китае.	12
2. Знакомство с буддизмом через переводную буддийскую литературу.	15
3. Формирование буддийских школ.	17
Глава II. Философское учение школы хуаянь.	26
1. Источники.	-
2. Теория причинности в хуаянь.	29
3. Учение об элементах бытия (дхармах).	33
4. Учение о Едином (элементы диалектики в хуаянь)	44
5. Вопросы гносеологии в философии хуаянь.	53
Глава III. Школа хуаянь в истории китайской идеологии	56
1. Хуаяньские мыслители о буддийских школах. Их отношение к конфуцианству и даосизму.	-
2. Упадок китайского буддизма. Судьба учения хуаянь.	62
Заключение.	67
Приложение.	68
Ту Шунь. Хуаянь фацзе гуань (китайский текст).	-
Ту Шунь. Созерцание мира дхарм в хуаянь (перевод автора).	92
Фа Цзан. Хуаянь цзинь шицзы чжан.(китайский текст)	102
Фа Цзан. Очерк о золотом льве в хуаянь (перевод автора).	112
Примечания.	117
Библиография.	130
Указатель имен.	137
Указатель терминов и названий.	140

Леонид Евграфович Янгутов

ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ ШКОЛЫ ХУАЯНЬ

Ответственный редактор

Николай Петрович Аникеев

Утверждено к печати

Бурятским институтом общественных наук

Редактор издательства Ю.П. Бубенков

Художник Н.А. Пискун

Технический редактор Ф.Ф. Орлова

Корректоры К.И. Сергеева, Е.Н. Зими́на

ИБ № 23617

Сдано в набор 30.11.81. Подписано к печати 23.08.82.

МН 05559. Формат 60x90 1/16 Бумага офсетная.

Офсетная печать. Усл. печ. л. 9. Усл. кр.-отт. 9,3.

Уч.-изд. л. 10. Тираж 8300 экз. Заказ № 298. Цена 70 коп.

Издательство "Наука", Сибирское отделение.

630099, Новосибирск, 99, Советская, 18.

4-я типография издательства "Наука".

630077, Новосибирск, 77, Станиславского, 25.