

阿

Л.Е. Янгутов
А.К. Хабдаева

毗

ТРАДИЦИИ
АБХИДХАРМЫ
В КИТАЕ

达

磨

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

**Л.Е. ЯНГУТОВ
А.К. ХАБДАЕВА**

ТРАДИЦИИ АБХИДХАРМЫ В КИТАЕ

Улан-Удэ
Издательско-полиграфический комплекс
ФГОУ ВПО ВСГАКИ
2010

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

**L.E. YANGUTOV
A.K. KHABDAYEVA**

**TRADITIONS OF THE ABHIDHARMA
IN CHINA**

Ulan-Ude
The East-Siberian State Academy of Culture and Arts
Publishing Department
2010

УДК 294.3
ББК Э35
Я 601

Утверждено к печати Ученым Советом Института
Монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Ответственный редактор
доктор философских наук **И.С. Урбанаева**

Рецензенты:
д-р. филос.н., профессор **Н.А. Абрамова**;
д-р ист. н. **Э.А. Николаев**;
к. филол. н., доцент **М.Г. Аюшеева**

Янгутов Л. Е.
Я601 Традиции Абхидхармы в Китае : [монография] / Л. Е. Янгутов, А. К. Хабдаева. – Улан-Удэ : Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2010. – 276 с.

В монографии предпринята попытка всестороннего исследования распространения и становления традиций Абхидхармы в Китае. Исследование осуществлено на базе широкого спектра буддийских текстов на языке оригинала. Рассматривается теория Абхидхармы, представленная доктринами школ цзюйшэ, чэнши, фасын. Анализируются её принципы и понятия в контексте учений школ хуаянь и тяньтай, развивавшихся в русле праджняпарамитских теорий. Особое внимание обращается синтезу идей йогачары и мадхьямики в теоретических концепциях этих школ, проблеме единства Абхидхармы и Праджняпарамиты.

Книга адресована философам, историкам, буддологам, психологам и культурологам.

ISBN 978-5-89610-180-2

© Янгутов Л.Е., Хабдаева А.К., 2010.

*Approved for publishing by the Scientific Board
of Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of Russian Academy of Sciences*

Editor

Doctor of philosophical sciences **I.S. Urbanaeva**

Reviewers:

doctor of philosophical sciences, professor **N.A. Abramova**;

doctor of historical sciences **E.A. Nikolaev**;

kandidat of philological sciences **M.G. Ayusheeva**

Yangutov L. E.

Traditions of Abhidharma in China : [monograph] / Yangutov L. E., Khabdayeva A. K. – Ulan-Ude : The East-Siberian State Academy of Culture and Arts Publishing Department, 2010. – 276 p.

The monograph attempts to make a complete research of spreading and forming the Abhidharma traditions in China. The research is based on a broad spectrum of the Buddhist texts in Chinese. The Abhidharma theory is considered in connection with the teachings of Jushe, Chengshi and Faxiang schools. The Abhidharma principles and concepts are analyzed in the context of Huayan and Tiantai teachings which were developed in the framework of Prajnaparamita theories. A special attention is paid to the synthesis of Yogachara and Madhyamika ideas in the theoretical concepts of those schools, and to the problem of the Abhidharma and Prajnaparamita unity.

The book is of interest to philosophers, historians, buddhologists, psychologists and cultural anthropologists.

ISBN 978-5-89610-180-2

© Yangutov L.E., Khabdayeva A.K., 2010.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	7
ГЛАВА I. ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ И СУЩНОСТЬ АБХИДХАРМЫ	16
1.1. АБХИДХАРМА В СОТЕРИОЛОГИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ ХИНАЯНЫ	16
1.2. АБХИДХАРМА В СОТЕРИОЛОГИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ МАХАЯНЫ	26
1.3. АБХИДХАРМА В КИТАЙСКОМ БУДДИЗМЕ.....	36
ГЛАВА II. ИССЛЕДОВАНИЕ КОНЦЕПЦИИ АБХИДХАРМЫ В БУДДОЛОГИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ.....	38
2.1. ИССЛЕДОВАНИЕ АБХИДХАРМЫ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ	38
2.2. ИССЛЕДОВАНИЕ АБХИДХАРМЫ В ЗАРУБЕЖНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ	56
2.3. ИССЛЕДОВАНИЕ АБХИДХАРМЫ В КИТАЕ.....	61
ГЛАВА III. СТАНОВЛЕНИЕ АБХИДХАРМИЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ В КИТАЕ	80
3.1. ПЕРЕВОД И РАСПРОСТРАНЕНИЕ АБХИДХАРМИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ В КИТАЕ.....	80
3.2. ВНЕДРЕНИЕ ПРИНЦИПОВ АБХИДХАРМИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ В КИТАЙСКИЙ СОЦИО-КУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ.....	113

ГЛАВА IV.	
АБХИДХАРМИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ В УЧЕНИИ ХИНАЯНСКИХ ШКОЛ КИТАЯ	130
4.1. ШКОЛА ЦЗЮЙШЭ	130
4.2. ШКОЛА ЧЭНШИ	153
ГЛАВА V.	
АБХИДХАРМИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ В УЧЕНИИ КИТАЙСКОЙ ВИДЖНЯНАВАДЫ – ШКОЛЫ ВЭЙШИ (ФАСЯН).....	170
5.1. КАНОНИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ И ЛИТЕРАТУРА.....	170
5.2. УЧЕНИЕ О ДХАРМАХ	186
ГЛАВА VI.	
АБХИДХАРМИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ В УЧЕНИИ ШКОЛ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА ТЯНЬТАЙ И ХУАЯНЬ	218
6.1. ЕДИНСТВО АБХИДХАРМИЧЕСКИХ И ПРАДЖНЯПАРАМИТСКИХ ПРИНЦИПОВ В УЧЕНИИ ТЯНЬТАЙ И ХУАЯНЬ.....	218
6.2. ПРИНЦИПЫ АБХИДХАРМЫ И ВИДЖНЯНАВАДЫ В УЧЕНИИ ШКОЛЫ ТЯНЬТАЙ.....	230
6.3. ПРИНЦИПЫ АБХИДХАРМЫ И ВИДЖНЯНАВАДЫ В УЧЕНИИ ШКОЛЫ ХУАЯНЬ	250
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	263
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	265

ВВЕДЕНИЕ

Данная работа является продолжением исследований философии китайского буддизма, представленных в монографии Янгутова Л.Е. «Традиции Праджняпарамиты в Китае». В ней раскрывается место и роль Праджняпарамиты в Китайском буддизме, её единство и взаимосвязь с Абхидхармой, имеющей такую же, как и Праджняпарамита, значимость для буддийской философии.

В вводной части монографии было отмечено, что выдающаяся роль и исключительная устойчивость буддийского влияния на цивилизационное развитие стран Центральной и Восточной Азии объясняется, в первую очередь, его богатой философской традицией. Её основные принципы явились системообразующим началом всего буддийского комплекса, обеспечившим единство и взаимосвязь всех его религиозных, социальных и культурных компонентов на каждом конкретном отрезке его исторического развития и в каждом конкретном геополитическом пространстве.

Эти принципы были сформулированы в теоретических построениях Абхидхармы и Праджняпарамиты. Абхидхарма и Праджняпарамита являются двумя великими традициями буддизма, охватывающими все его философское мироощущение. Вне Абхидхармы и Праджняпарамиты нет буддийской философии. Поэтому исследование буддийской философии независимо от её национальной и региональной принадлежности должно вестись сугубо с позиций абхидхармических и праджняпарамитских принципов. Её сущностные характеристики могут быть объяснены только в контексте этих принципов.

По словам выдающегося российского ученого О.О.Розенберга, «история буддийских учений является процессом упрощений, протекающих из стремления найти наиболее легкий путь к достижению Нирваны»¹.

Под процессом упрощений, ученый имел в виду эволюцию сотериологических концепций буддистов от их представлений о перерождениях на пути к нирване до возможностей её достижения в на-

¹ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. С. 28.

стоящей жизни; от представлений о постепенном духовно-нравственном совершенствовании до возможности мгновенного достижения спасения; от концепции одиночного пути к нирване до концепции всеобщих усилий, опоры на другого; от узкого пути спасения через монашество до широкого пути для всех и каждого.

Сотериология в буддизме действительно имеет выдающееся значение. Она является доминантой всего буддийского комплекса, его динамической частью. Разделение буддизма на Хинаяну и Махаяну произошло именно по сотериологическому принципу. Каждому сотериологическому принципу соответствовали свои канонические тексты, а точнее – каждый сотериологический принцип порождал свои канонические тексты. Хинаяна породила тексты Винаи, Агамы, Абхидхармы. Махаяна в ранний период своей истории создала тексты сутр Праджняпарамиты, позднее – тексты сутр Вайпуля, Саддхармапундарики, Нирваны, Автамсаки. Если взглянуть на содержание этих сутр их в исторической последовательности, то в них, действительно, прослеживается эволюция представлений о пути спасения от долгого и постепенного пути к нирване до более упрощенного и более короткого. Однако по мере упрощения практического пути спасения, все больше усложнялась его теоретическая аргументация, нуждавшаяся, в свою очередь, в достаточно основательной философско-мировоззренческой базе.

Если сотериология составила динамическую часть буддийского учения, то философия – консервативную. Это было обусловлено уже исходными для буддизма четырьмя благородными истинами.

Первые две истины, утверждающие, что жизнь – страдание, а страдание имеет причину, кроющуюся в привязанности к иллюзии собственного Я, свели проблему спасения к проблеме избавления от иллюзии собственного «Я». Эта проблема, ставшая основой основой для всей буддийской сотериологии, определила её философско-мировоззренческую направленность.

Две последние истины, утверждающие возможность избавления от страдания и, указывающие на путь к их избавлению, хотя и были включены в контекст первых двух истин, однако саму возможность избавления и его пути трактовали неоднозначно, породив множество версий и вариантов. Две первые истины, таким образом, яви-

лись основополагающими принципами для теоретических построений всех школ и направлений, сформировав ту мировоззренческую устойчивость, которая позволила идентифицировать содержание их учения как буддийское, а две последние – динамику, обусловившую эволюцию и разнообразие этих школ и направлений буддизма.

Философия узкого пути спасения нашла свое отражение в текстах Абхидхармы.

Классические схемы абхидхармической теории были систематизированы великим Васубандху в его знаменитой «Абхидхармакоше». Однако сама теория была оформлена еще задолго до «Абхидхармакоши», своими истоками она восходит к первым двум истинам и тесно связана с понятием «дхарма».

Отрицание Я как реально существующего требовало, в первую очередь, отрицание его как субстанционального начала, что, в свою очередь, требовало объяснение самой природы не-субстанциональности, а также описание ее языком адекватным этой природе в понятиях изначально в своей семантике не допускающих идею субстрата.

Поэтому как средство описания иллюзорного Я было введено понятие дхармы как носителя признака. Это понятие подчеркивало, что оно не есть субстанция и не есть сам признак как таковой, а лишь носитель этого признака. Эти характеристики понятия дхармы позволили ему стать наиболее приемлемым языком теории, отрицающей не только индивидуальное «Я», но и наличие души как субстанционального начала лежащего в основе перерождений всего сущего. Именно при помощи понятия «дхарма» объяснялся процесс перерождений не как переселение души, а как сочетание различных комбинаций дхарм, составляющих «поток индивидуальной жизни («сантана»), элементы которого, согласно традиции, уже Буддой были классифицированы тройным образом, т.е. по группам («скандхам»), по базам («аятана») и по элементам («дхату»)».¹

Теория Абхидхармы выработала строгий категориальный аппарат, центральным понятием которого была дхарма. По словам О.О. Розенберга, «Термин «абхидхарма» может быть объяснен только в

¹ Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991. С. 106.

связи с термином «дхарма». Абхидхармой в собственном смысле называется, согласно определению Васубандху, "Чистое знание и сопровождающие его дхармы". "Чистым знанием" называется то мышление, которое направлено, во-первых, на дхарму *par excellence*, т.е. на нирвану, а во-вторых, на дхармы в смысле элементов или проявлений, на которые разлагается эмпирическое бытие».¹

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

Если вайбхашики признавали реальность всех дхарм, то саутрантики рассматривали часть дхарм как обладающую реальностью, другую часть – как условно реальную, используемую лишь для описания иллюзии Я.

Абхидхармические построения легли в основу аргументации хинаянских принципов сотериологии.

Сотериология хинаяны с ее концепцией спасения для узкого круга монашествующих лиц руководствовалась принципами этического совершенствования личности, содержащимися в благородном восьмеричном пути, а в теоретическом плане концепцией Я как сочетания дхарм, составляющих поток сознания разъясненной абхидхармической теорией, с подробными указаниями на дхармы способствующие или препятствующие просветлению.

Сотериология махаяны, провозгласившая возможность спасения для всех и каждого независимо от того, монах или же мирянин, не могла уже довольствоваться этими принципами, достаточными хинаяне. Ведь если в хинаяне теория спасения была адресована лишь узкому кругу монахов, то в махаяне она была адресована широкому кругу людей. Здесь акцент делался на способность к спасению каждого индивида. Необходимо было обосновать наличие этой способности у всех и каждого. Сознание человека, таким образом, интересует идеологов махаяны уже не с точки зрения содержания его иллю-

¹ Розенберг О. О. Указ. соч. С. 102-103.

зорности, а с точки зрения его способности к преодолению этой иллюзорности. А поскольку причина страдания кроется в иллюзии собственного Я, допускающего привязанности к внешнему миру, то согласно логике философского дискурса махаянистов, необходимо, в первую очередь, устранение самого результата привязанности, т.е. иллюзии внешнего мира.

Поэтому свой сотериологический акцент махаянисты переносят с иллюзии Я на иллюзию внешнего мира. Способность индивида к спасению – это его способность преодоления иллюзии внешнего мира.

Идеологам Махаяны необходимо было описание и объяснения, во-первых, этой иллюзии, во-вторых, возможностей избавления от нее всем и каждому.

Абхидхармическая теория, построенная на рациональном описании дхарм, если и пыталась в какой-то мере объяснить иллюзию внешнего мира, но была совершенно недостаточной при объяснении методов и путей избавления от иллюзии для всех и каждого.

Самые ранние тексты Махаяны, содержащиеся в праджняпарамитских сутрах в своей сотериологической части выдвинула культ Бодхисаттвы, призванной помочь всем стремящимся к нирване, в философской части – учение о пустоте.

Праджняпарамита выдвинула идею о постижении истинно сущего, скрывающегося за иллюзорностью внешнего мира через отрицание рациональности, поскольку постижение иллюзорности бытия на уровне рационального знания не может объяснить спасения ибо, как заметил замечательный русский буддолог В.П. Васильев, в этом случае проблема спасения не составляла бы особой трудности.¹ Спасение возможно лишь тогда, когда осознание иллюзорности бытия предстанет как состояние сознания индивида, как состояние его психического восприятия как его психическое состояние. Такое состояние отрицает любые формы рациональности. Проявление любого дискурса рассматривается как признак омраченного сознания.

¹ Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. СПб., 1857. Ч. 1. С. 296.

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

Истинно сущее в праджняпарамитских текстах не понималось как внешнее по отношению к феноменальному и мыслилось как содержащееся в нем. В связи с этим выдвигалось учение о татхате, в котором истинно сущее рассматривалось в контексте феноменального. Идея единства и тождества истинного и феноменального стала главным лейтмотивом праджняпарамитской философии.

С дальнейшим развитием Махаяны появились другие сутры, продолжившие разработку идеи широкого пути. «Саддхарма-пундарики-сутра» принесла благую весть о тождестве нирваны и сансары (см.: Розенберг О.О.) «Нирвана-сутра» выдвинула идею наличия природы Будды во всем сущем, «Аватамсака-сутра» – тождество всего сущего содержащего в себе целостную природу Будды. В сотериологическом контексте эти идеи представляли собой поиски более коротких путей к нирване и более доступных для всех и каждого методов достижения ее. В философском плане они явились дальнейшим продолжением разработок праджняпарамитских идей единства, тождества и гармонии.

Проблема единства, тождества и гармонии решалась в теории двух истин, представляющей собой неотъемлемую часть праджняпарамитской традиции. По словам Нагарджуны, «Не знающий теорию двух истин, не способен понять глубинный смысл буддийского учения»¹.

¹ Murti T. R. The Central philosophy of Buddhism. London, 1955. P. 243.

Согласно этой теории, существуют две истины: Парамартха-сатья и самврити-сатья. Парамартха-сатья – это истина, которая отражает природу вещей в том виде, в каком они есть на самом деле, ее нельзя выразить словами, изобразить в знаках, охватить мыслью. Она может быть постигнута непосредственно, целиком и полностью, причем через непосредственное переживание в процессе религиозной практики. Ее постижение ведет к религиозному спасению. Самврити-сатья – это истина, связанная с мирской жизнью человека, она доступна дискурсивному познанию, поскольку может быть выражена словами и знаками. Постижение её не ведет непосредственно к религиозному спасению, но приближает к абсолютной истине.

Праджняпарамитская концепция отрицающая всякую вербальность соответствовала уровню парамартха-сатьи, а рациональное описание потока сознания представленного в абхидхармической теории отражало уровень самврити-сатьи.

Теория двух истин не противопоставляла парамартха-сатью и самврити-сатью, утверждалось единство этих истин. Их единство отражало суть тезиса о тождестве нирваны и сансары. Предполагалось, что условная истина содержит в себе абсолютную, а абсолютная истина не существует вне условной.

При этом условная истина не может раскрыть абсолютную истину, однако она способствует постижению абсолютной истины как дополнительное средство приближающее к просветлению.

Единство парамартха-сатьи и самврити-сатьи отражало единство Праджняпарамиты и Абхидхармы. Абхидхарма не противоречила Праджняпарамите, а Праджняпарамита не противопоставлялась Абхидхарме, более того, понятия, суждения и выводы Абхидхармы широко использовались в праджняпарамитском учении как дополнительное средство постижения праджни.

Вместе с тем, Абхидхарма как теория описания сущего, таила в себе возможности и к обоснованию принципов махаяны. Эти возможности были реализованы Асангой и Васубандху, открывшим новое направление в абхидхармической философии, известном как виджнянавада или йогачара. Основная идея этого направления в Абхидхарме заключается в том, что сознание объявляется единственной реальностью. Поэтому в своей махаянской теории дхармической ор-

ганизации бытия Асанга и Васубандху переносят акцент на дхармы сознания, увеличив их до восьми дхарм (хинаянская традиция насчитывала лишь одну).

Философия школ китайского буддизма развивалась в русле праджняпарамитских принципов. Вместе с тем, в их учении наиболее ярко проявились принципы единства и взаимосвязи абхидхармических и праджняпарамитских принципов.

Абхидхармические принципы вместе с праджняпарамитскими составили основу философского китайского мироощущения буддистов, её тексты являются неотъемлемой частью китайского буддийского канона.

Понятия и принципы, заложенные в текстах Абхидхармы легли в основу теоретического построения всех школ китайского буддизма, как Хинаяны, так и Махаяны. В Китае абхидхармическая теория, развивавшаяся в единстве с праджняпарамитской, сумела раскрыться во всей своей полноте весь свой философский и сотериологический потенциал. Не найдя достаточного применения у себя на родине, абхидхармические принципы в единстве с праджняпарамитским смогли реализовать свой творческий потенциал именно в Китае, особенно в учении школ тяньтай и хуаянь.

Актуальность исследования абхидхармических традиций в Китае определяется не только исключительной важностью концепции Абхидхармы в системе буддийского мирозерцания, но и огромной значимостью для китайской культурной традиции.

Дело в том, что проникновение Абхидхармы в Китай познакомило китайцев с совершенно новыми для китайского менталитета принципами структурного анализа бытия, что оказало огромное влияние на всю систему китайского мировоззрения и его дальнейшее развитие китайской культуры в целом.

Если учение Праджняпарамиты несло в Китай идеи, в чем-то схожие с даосскими, то Абхидхарма принесла в Китай принципиально новую мировоззренческую установку, которую китайцам пришлось осваивать и перерабатывать и подстраивать к традиционным культурным реалиям в течение нескольких веков. Подобная адаптация Абхидхармы к культурной почве Китая – выдающийся факт его истории.

В данной работе была предпринята попытка всестороннего исследования традиций Абхидхармы в Китае, на базе широкого спектра буддийских текстов на языке оригинала. Теория Абхидхармы была исследована в доктринах школ цзюйшэ, чэнши, фасян, хуаянь и тяньтай, история и учения которых стали объектом нашего исследования.

Введение, первый параграф «Перевод и распространение абхидхармических текстов в Китае» третьей главы «Становление абхидхармических принципов в Китае», пятая глава «Абхидхармические принципы в учении китайской виджнянавады – школы вэйши (фасян)», шестая глава «Абхидхармические принципы учения школ китайского буддизма тяньтай и хуаянь», а также заключение написаны Янгутовым Л.Е.

Первая глава «Основные принципы и сущность Абхидхармы», вторая глава «Историография Абхидхармы», второй параграф «Внедрение принципов абхидхармического учения в китайский социокультурный контекст» третьей главы и четвертая глава «Абхидхармические принципы в учении хинаянских школ Китая» написаны Хабдаевой А.К.

ГЛАВА I. ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ И СУЩНОСТЬ АБХИДХАРМЫ

1.1. Абхидхарма в сотериологическом контексте Хинаяны

Философия Абхидхармы является одним из ранних методов теоретического обоснования буддийских истин. Классические схемы абхидхармической теории были изложены индийским философом Васубандху в трактате «Абхидхармакоша», однако теория Абхидхармы, несомненно, возникла задолго до этого произведения. Понятие «Абхидхарма» восходит к четырем благородным истинам и тесно связано с понятием «дхарма»¹. С помощью последнего процесс перерождений объяснялся не как переселение душ, а как сочетание различных комбинаций дхарм, составляющих «поток индивидуальной жизни («сантана»), элементы которого, согласно традиции, уже Буддой были классифицированы трояким образом, т.е. по группам («скандхам»), по базам («аятана») и по элементам («дхату»)»².

Абхидхарма (санскр. санскр. abhidharma, пали ahhidhamma) – философская «суперструктура» буддизма, создававшаяся как рационалистическая систематизация буддийской учительской традиции, в построении которой участвовал целый ряд школ и направлений, но сохранившаяся преимущественно в традициях тхеравады и сарвастивады. Согласно «Махаянасутраланкаре», Абхидхарма – это средство правильного понимания значения сутр (наставлений Будды); по авторкомментарии Васубандху к «Абхидхармакоше», это «незапятнанная» мудрость, позволяющая анализировать дхармы (dharma-pravicaya)³.

Сотериология Хинаяны с ее концепцией спасения для узкого круга монашествующих лиц руководствовалась принципами этического совершенствования личности, содержащимися в благородном восьмеричном пути, а в теоретическом плане – концепцией «я» как сочетания дхарм, составляющих поток сознания, разъясненного аб-

¹ Розенберг О. О. Труды по буддизму. М. : Наука, 1991. С. 102-103.

² Розенберг О. О. Указ. соч. С. 106.

³ См.: Шохин В. К. Абхидхарма.

хидхармической теорией, с подробными указаниями на дхармы, способствующие или препятствующие просветлению¹.

Кроме того, философия Абхидхармы «стремилась привести к логической consistency содержательно различающиеся контексты употребления доктринальных понятий. Именно в силу данного обстоятельства Абхидхарма, изучалась как последователями хинаяны, так и махаянистами»².

Появление детализировано разработанной системы Абхидхармы стало возможным благодаря индийской психологической традиции. Индийской психологической культуре было присуще стремление к скрупулёзному аналитическому рассмотрению любых психических феноменов. Абхидхарма же как теоретическое обоснование четырёх благородных истин буддизма явилась исключительно продуктом индийской культуры. В своем развитии она прошла долгий путь, в котором принято различать три крупных этапа. Первый этап – это зарождение абхидхармической теории, относящийся к периоду раннего буддизма. Второй этап, связанный с созданием Абхидхарма-питаки, охватывает период с середины III в. до н.э. до I в. н.э. Третий этап – постканонический – относится к II-IX вв. н.э.³

Понятие Абхидхармы, как и понятие дхармы, многозначно. Под Абхидхармой часто понимают Абхидхарма-питаку (букв. «корзина, содержащая буддийскую доктрину») – третий после Виная-питаки и Сутта-питаки раздел корпуса буддийского канона «Трипитаки», включающий в себя собственно философские трактаты⁴.

В. Васильев приводит перечень семи «главных и древнейших сочинений Абидармы»:

1. Джнанапрастана, толкующая о мудрости, приписываемая Катьяяне;

¹ Янгутов Л. Е. Сотериологические и метафизические принципы в буддийской традиции // Буддизм в Центральной и Восточной Азии. Улан-Удэ, 2000. С. 7.

² Васубандху. Абхидхармакоша. Разд. 1. М., 1990. С. 26-27.

³ Классическая буддийская философия. СПб., 1999. С. 4-30.

⁴ Буддизм : словарь. М., 1992. С. 243.

2. Пракаранапада, сочинение Васумитры, включающее обзор буддийских статей;

3. Виджнянакая, сочинение Девакшема диалектического содержания;

4. Дармасканда, приписываемая Маудгальяне или Шарипутре (последнее по тибетским источникам), содержащая обзор религии;

5. Сангатипарья, терминологический лексикон, расположенный по числам и приписываемый Шарипутре, умершему ещё при жизни Будды;

6. Амриташастра, сочинение Гошты, включающее краткий перечень догматов;

7. Датукая, также приписываемая Васумитре и указывающая на связь между главнейшими отделами¹.

В Индии в период с III века до н. э. по V век н. э. возникло несколько независимых традиций Абхидхармы. «Складывание Абхидхармы совпало по времени с возникновением и развитием различных школ и направлений буддизма. Участие этих школ в составлении фундаментальных текстов весьма неравноценно. Крупнейший вклад принадлежит именно сарвастиваде (вайбхашике), главной школе северного буддизма»².

Термином Абхидхарма также обозначается состояние сознания. По определению Васубандху, «Абхидхарма – это есть чистое знание и сопровождающие его дхармы»³.

Под «чистым знанием» О.О. Розенберг понимает то размышление, которое направлено, «во-первых, на дхарму *par excellence*, т.е. на нирвану, а во-вторых, на дхармы в смысле элементов или проявлений, на которые разлагается эмпирическое бытие»⁴. Знание здесь определяется как состояние сознания (в процессе медитативных практик предполагалось достижение такого состояния сознания, в котором не происходило бы различение дуальных отношений).

¹ Васильев В. Буддизм, его догматы, история и литература. СПб., 1869. С. 107.

² Классическая буддийская философия. СПб., 1999. С. 15.

³ Васубандху. Абхидхармакоша. Разд. I. М., 1990. С. 45.

⁴ Розенберг О. О. Труды по буддизму. С. 102.

Кроме того, Васубандху различает ещё и относительный смысл Абхидхармы, подразумевая под ней также «[всякую] мудрость и шастру, способствующую обретению чистой мудрости»¹.

Таким образом, среди буддистов распространено понимание Абхидхармы как любого знания, любой литературы, поясняющей суть буддийского учения.

Согласно мнению В.И. Рудого, термин Абхидхарма отражается в «Абхидхармакоше» в трех основных определениях:

1. Абхидхарма как дхарма, направленная на постижение нирваны;

2. Абхидхарма как мудрость-состояние, возникающее в процессе духовной практики;

3. Абхидхарма как шастра, т.е. философский трактат².

Рассматриваемые определения Абхидхармы находятся в трех плоскостях и делятся соответственно на три уровня системы – доктринальный, психотехнический (йогический) и логико-дискурсивный, собственно философский³.

На тесную взаимосвязь теоретического и практического начал Абхидхармы указывает также А. Пятигорский: «Абхидхарма – это дхьяническая философия. Здесь «дхьяническая» означает, что все основные идеи, понятия и положения этой философии – вместе со словами, обозначающими эти идеи, понятия и положения, – целиком взяты из созерцательного, медитативного опыта буддийской йоги и затем употреблялись в не-созерцательных, дискурсивных контекстах»⁴.

Помимо термина Абхидхарма, в буддологической литературе также часто встречается понятие «абхидхармическая (абхидхармистская) теория». Объявив страдание необходимым компонентом всякой жизни, причины которого кроются в привязанности к ложному «я», буддисты свою сотериологию фактически свели к проблеме избавле-

¹ Васубандху. Абхидхармакоша. Раздел 1. М., 1990. С. 45.

² Там же. С. 146-147.

³ Там же. С. 147.

⁴ Пятигорский А. Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). М. : Новое лит. обозрение, 2007. С. 154.

ния от иллюзии собственного «я». Эта проблема красной нитью проходит через всю историю развития буддийской сотериологии. Отрицание «я» как реально сущего требовало, в первую очередь, отрицания его как субстанционального начала, что, в свою очередь, требовало объяснение самой природы не-субстанциональности, а также описание её языком, адекватным этой природе, в понятиях, изначально в своей семантике не допускающих идею субстрата. Поэтому в качестве средства описания иллюзорного «я» было введено понятие дхармы как носителя признака. Это понятие подчеркивало, что оно не есть субстанция и не есть сам признак как таковой, а лишь носитель этого признака. Эти характеристики понятия дхармы позволили ему стать наиболее приемлемым языком теории, отрицающей не только индивидуальное «я», но и наличие души как субстанционального начала, лежащего в основе перерождений всего сущего. Именно при помощи понятия «дхарма» объяснялся процесс перерождений не как переселение души, а как сочетание различных комбинаций дхарм, составляющих «поток индивидуальной жизни («сантана»», элементы которого, согласно традиции, уже Буддой были классифицированы трояким образом, т.е. по группам («скандхам»), по базам («аятана») и по элементам («дхату»)»¹. Согласно этому, сочетания носителей признаков (дхарм) создают «поток индивидуальной жизни» сантана, или, иначе говоря, личность вместе с сопровождающими её ощущениями и переживаниями.

По мнению О.О. Розенберга, *«исходным пунктом теории дхарм является психологический анализ человеческой личности. Всякое переживание может рассматриваться критическим наблюдением как комплекс, состоящий из: 1) сознательных чувственных восприятий чего-то объективного и 2) сознательных психических явлений как эмоций, воспоминаний и т.д.»*². Здесь же ученый отмечает: *«В психологическом анализе буддистов-схоластиков личность рассматривается как состоящая из сознания с его психическим содержанием и с переживаниями внешних, так называемых объективных явлений, т.е. здесь объективный мир становится составным элементом лич-*

¹ Розенберг О. О. Труды по буддизму. С. 106.

² Там же. С. 106.

ности»¹.

Сущность дхармических классификаций есть не что иное, как разложение бытия на составляющие. Разница заключается лишь в трактовке этого анализа. В зависимости от концептуального направления школы эмпирический мир мог быть представлен в том или ином свете, дхармы могли быть признаны существующими реально или не существующими вообще. Однако в любом случае анализ производился в русле главных принципов буддизма, отраженных в четырёх благородных истинах и выступавших в качестве своеобразного «идеологического ограничителя»².

В канонической буддийской литературе дхармы, составляющие «поток бытия», классифицируются по пяти группам (скандха), по двенадцати базам (аятана) и по восемнадцати классам, элементам (дхату). Также дхармы делятся на подверженные бытию (санскрита) и не подверженные бытию (асанскрита). Первые наделяются такими характеристиками, как рождение, пребывание, изменение, исчезновение; они связаны с причинно-зависимым возникновением, с эмпирическим бытием. Не подверженные бытию дхармы рассматриваются как не обладающие рождением, пребыванием, изменением, исчезновением. Они лишены всяких эмпирических характеристик и связаны с понятием «нирвана». Если первая группа дхарм обуславливала нашу привязанность к эмпирическому – сансарическому бытию, то вторая способствовала нашему продвижению к спасению – нирване.

С. Радхакришнан отмечает в «Абхидхармакоше» Васубандху субъективную и объективную классификации. Субъективная классификация проста. Под ней он подразумевает пять скандх (или составных частей бытия), двенадцать аятана (или размещений) и восемнадцать дхату (или основ). В понятие «объективная классификация» он включает «два вида объектов»: асанскрита дхармы и санскрита дхармы. Дхарм первой категории существует три: 1) пратисанкхъяниродха; 2) апратисанкхъяниродха; 3) акаша, или пространство. Дхарм второй категории существует четыре вида: 1) одиннадцать рупадхарм (рупа эквивалентна материи); 2) единая читта (ум); 3) сорок шесть ча-

¹ Розенберг О. О. Труды по буддизму. С. 106.

² Васубандху. Абхидхармакоша. Раздел 1. С. 18.

итта дхарм; 4) четырнадцать читтавипраюкта, или недуховных комбинаций¹.

Как замечает В.И. Корнев, «центральной концепцией буддизма является учение о скандхах, конструирующих сознание человека, а положения о нирване, дхармах, типах сознания и другие оказываются производными от истолкования сущности и функций скандх»².

Первая классификация дхарм – по скандхам (группам) – охватывает только подверженные бытию дхармы. Определение скандх, которое О.О. Розенберг называет «традиционным», звучит следующим образом: «скандха имеет значение группы дхарм, прошедших, настоящих и будущих, т.е. появившихся уже на мгновение, появляющихся в данный момент и ожидающих момента появления в будущем; поэтому дхармы, не подверженные бытию («асанскрита»), не могут быть объединены в скандху: они не проявляются и не исчезают, а следовательно, они не дают и материала, могущего быть собранным в группу»³.

Насчитывается пять скандх:

- 1) рупа-скандха (группа чувственного);
- 2) виджняна-скандха (группа сознания);
- 3) ведана-скандха (группа чувств);
- 4) санджня-скандха (группа процессов «различения»);
- 5) санскара-скандха (группа вообще процессов)⁴.

Классификация по аятана (базам) включает двенадцать баз, на которых зиждется наше сознание. «Термин «аятана» употребляется в смысле *опоры для сознания*; аятаны – это те элементы, на основании которых может появиться в данный момент сознание; они поэтому называются «воротами», через которые проходит сознание, или «базами», на которых зиждется сознание. Слово «база» является наибо-

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1956. С. 527.

² Корнев В. И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. М. : Глав. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1983. С. 15.

³ Розенберг О. О. Труды по буддизму. С. 125.

⁴ Розенберг О. О. Указ. соч. С. 125.

лее подходящим эквивалентом, так как в нем тоже содержится понятие предшествования»¹.

Первый ряд аятан охватывает, по Ф.И. Щербатскому, т.н. «шесть внутренних баз или воспринимающих способностей»:

1. Орган зрения;
2. Орган слуха;
3. Орган обоняния;
4. Орган вкуса;
5. Орган осязания;
6. Мыслительные способности².

За ними следуют «шесть внешних баз» или объектов:

7. Видимое (цвет и форма);
8. Слышимое (звук);
9. Обоняемое (запах);
10. Вкушаемое (вкус);
11. Осязаемое;
12. Нечувственные объекты³.

Третья из представленных систем – это деление дхарм на дхату (элементы). По словам О.О. Розенберга, классификация дхарм на дхату предназначена «для тех, кто чувственное и психическое вместе считает за «я»⁴.

В системе этой классификации дхарм к перечисленным двенадцати аятанам-«базам» добавляются следующие:

13. Сознание видимого (зримого);
14. Сознание слышимого;
15. Сознание обоняемого;
16. Сознание вкушаемого;
17. Сознание осязаемого;
18. Сознание нечувственного⁵.

¹ Розенберг О. О. Указ. соч. С. 127.

² Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М. : Наука, Глав. ред. вост. лит., 1988. С. 117.

³ Там же. С. 118.

⁴ Розенберг О. О. Указ. соч. С. 127.

⁵ Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. С. 119.

В целом, в древних школах насчитывается семьдесят пять разновидностей дхарм, а у виджнянавадинов – сто.

В классификации дхарм получили свое отражение представления буддистов о дхармической организации существования (бытия), представленного как поток сознания личности. Сущность всей этой доктрины заключается в «методе перевода элементов существования в условия покоя, который они уже не в силах покинуть»¹.

Резюмируя свои рассуждения относительно теории дхарм, О.О. Розенберг пишет: «теория дхарм сводится в первой ее части к психологическому анализу сознания и его содержания... Во второй части теории дхарм устанавливается переход к метафизике и система онтологии в смысле учения об истинном бытии, о процессе его проявления и его тенденции к спасению»². Таким образом, буддийская философия, представленная в абхидхармической теории, предстаёт в виде полной и законченной системы теории бытия и спасения.

Безусловно, Абхидхарма – важнейшая часть буддийской философии. Значение абхидхармического учения состоит уже в том, что оно пытается представить нам альтернативный способ объяснения наших переживаний. В нём, согласно основной идее буддизма, отсутствует какое-либо «я», и всё сущее видится лишь безличной комбинацией элементов – дхарм. Постигание содержания буддийской философии невозможно без знакомства с Абхидхармой. Согласно справедливому мнению О.О. Розенберга, «только абхидхарма систематизировала путём философской экзегетики теоретические воззрения буддизма в единое непротиворечивое целое. Вне абхидхармы любая, даже самая «философская» сутра не может быть ничем иным, кроме как фрагментом, не способным представить буддийское философствование во всей его теоретической полноте»³.

В системе вайбхашики, представлявшей умозрительные концепции Хинаяны, центральным тезисом было положение сарвастивады: «Всё (т.е. все дхармы) существует реально». Вайбхашики толко-

¹ Stcherbatsky Th. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma». London, 1923. P. 3.

² Розенберг О. О. Труды по буддизму. С. 111.

³ См.: Розенберг О. О. Указ. соч.

вали понятие дхармы в двух аспектах: дхарма как элементарное состояние в потоке психофизической жизни обладала онтологическим статусом, но как термин представляла собой единицу описания. Саутрантики же выработали несколько иной подход к интерпретации понятия дхармы. Так, они «признавали онтологический статус отнюдь не всех дхарм из списка вайбхашиков. В частности, причинно-необусловленные дхармы рассматривались саутрантиками только как единицы языка описания, т.е. как чисто номинальные сущности, посредством которых на логико-дискурсивном уровне системы интерпретировались доктринальные представления о нирване»¹.

Представления вайбхашиков и саутрантиков подверглись в свою очередь резкой критике со стороны представителей махаянского направления. Мадхьямики полностью отказались от положения о реальности дхарм: дхармы также «пусты», поскольку они есть лишь единицы языка описания. В философии мадхьямиков Нирвана отождествлена с татхатой и шуньятой, все дхармы лишены онтологического статуса; ими же было выдвинуто учение о двух видах истины – относительной истине и истине высшего смысла. Другое направление Махаяны – виджнянавада – сконцентрировало объект философствования на проблеме сознания и выдвинуло учение об Алая-виджняне. Предмет философствования виджнянавадинов состоит не в рассмотрении взаимоотношения сознания и внешнего мира, но прежде всего в рассмотрении взаимоотношения сознания как некой системы соотнесения с его конкретными состояниями². «Для махаянских мыслителей реальность лежала вне определений и могла быть постигнута в конечном счете только в состоянии медитативного сосредоточения. Это обстоятельство позволяет нам полнее понять исторические судьбы некоторых позднемахаянских систем, получивших распространение прежде всего в Тибете и на Дальнем Востоке, систем, принципиально ориентированных не на развитие философского дискурса, а на примат медитативных психотехнических форм духовной деятельности»³.

¹ Васубандху. Абхидхармакоша. Разд. 1. С. 29.

² Там же. С. 27-42.

³ Там же. С. 41-42.

1.2. Абхидхарма в сотериологическом контексте Махаяны

Историческая судьба концепции Абхидхармы хорошо прослеживается на примере вайбхашиков, саутрантиков, мадхьямиков и виджнянавадинов. Положения Абхидхармы претерпели в ходе своего развития значительные изменения и получили в этих школах совершенно разную интерпретацию. Махаяна, провозгласившая широкий путь к спасению, не отрицая постулаты раннего буддизма, изложенные в четырех благородных истинах, свой теоретический акцент, в отличие от школ Хинаяны, перенесла от обоснования ложности «я» на обоснование нереальности и иллюзорности внешнего мира. Поэтому абхидхармическая теория, направленная на описание потока сознания, была оттеснена праджняпарамитской, в которой центральное место занимало учение о пустоте. Все дхармы, скандхи, аятаны и дхату объявлялись пустыми. При этом Абхидхарма как таковая не отрицалась, а рассматривалась как дополнительное средство обоснования праджняпарамитских истин, поскольку как теория описания сущего, она таила в себе возможности и к обоснованию принципов Махаяны.

В Махаяне абхидхармические принципы были представлены в учении школы виджнянавадинов, или школы йогачары. В виджнянаваде был представлен вариант махаянской интерпретации абхидхармической теории. Несмотря на то, что абхидхармические построения легли в основу аргументации хинаянских принципов сотериологии, они имели большие возможности аргументации и махаянских принципов. Эти возможности были реализованы Васубандху и его братом Асангой в сочинении «Виджняпти-матра-тримшика-шастра». Продолжая развивать концепцию ложности «я», они пришли к выводу о нереальности самих дхарм. Единственной реальностью объявлялось сознание, которое проецирует внешний мир. Поэтому акцент в теории дхармической организации бытия был перенесен на дхармы сознания, которые были увеличены с одной до восьми. Если в Хинаяне сотериологическая нагрузка лежала на институте монашества, то в Махаяне акцент делался на ментальность индивида, на его способности к спасению. Необходимо было доказать наличие этой способности у всех и каждого. Сознание человека, таким образом, интересует идеологов Махаяны уже не с точки зрения содержания его иллюзор-

ности, а с точки зрения его способности к преодолению этой иллюзорности. А если вспомнить постулат второй благородной истины о том, что причина страдания кроется в привязанности к жизни как результате неведения допускающего иллюзию «я», то согласно логике философского дискурса махаянистов необходимо в первую очередь устранение самого результата неведения, т.е. устранение привязанности к жизни¹.

Название школы – йогачара – делает акцент на практической стороне учения, т.к. последователи её большое внимание уделяли занятиям йогической практикой. В интерпретации йогачаров медитативные тренировки способствовали приведению сознания в состояние просветления.

Между тем, хотя само по себе название «йогачара» и означает «практика йоги», тем не менее, нельзя рассматривать данное направление буддизма исключительно в этом качестве. В концепции йогачары «мы имеем дело с совершенно особым пониманием йоги: здесь в качестве йоги выступает сама философия; йогачара – это философия, выполняющая функции, или философия, ставшая йогой. Важнейшая задача буддийской йоги – преобразование сознания человека, поворот в самом его основании (ашрая паравритти), для того, чтобы из профанного сансарического существа стать существом пробужденным и просветленным – Буддой. Философия же йогачары посвящена одной задаче – выяснению того, как функционирует сознание и каковы механизмы его деятельности и его преобразования. Таким образом, задачи йоги и философии здесь почти совпадают, и можно сказать, что йогачара представляет собой методологию йогической практики, своеобразным проектом йогической алхимии трансмутации омраченного и грезящего сознания в сознание очищенное и бодрствующее»².

Другое название – виджнянавада («теория сознания») – связано с концептуальной стороной учения. Здесь понятие «виджняна»,

¹ Янгутов Л. Е. Сотериологические и метафизические принципы в буддийской традиции // Буддизм в Центральной и Восточной Азии. Улан-Удэ, 2000. С. 7.

² Торчинов Е. А. Введение в буддологию. СПб., 2000. С. 93.

означающее «сознание», становится основным предметом размышлений.

Историю йогачары (виджнянавады) принято вести с III в. н.э. Первым пропагандистом идей йогачаров считается Майтреянатха (270-350 гг. н.э.). Его авторство приписывается таким трактатам как «Мадхьянтавибхага», «Йогачарабхуми шастра», «Махаянасутраланкара», «Абхисамаяланкара», «Ратнаготравибхага»¹.

Однако, согласно традиции, оформлением и систематизацией своих идей йогачара обязана Асанге и Васубандху, которые и являются истинными родоначальниками этого направления. После Асанги и Васубандху линия йогачары была продолжена виджнянавадой Дигнаги и Дхармакирти, оставивших глубокий след в разработке буддийской логики.

Как отмечает Ф.И. Щербатской, фактически открывший западному миру школу Дигнаги и Дхармакирти, «школа йогачаров делится на древнюю, или последователей Арьясанги, и новую, или последователей Дигнаги. Первая основала свои идеалистические воззрения на новой интерпретации старой Абхидхармы. Арьясанга сам составил махаяническую Абхидхарму, где число элементов (dharma) возросло с 75 до 100»². Проследивая эволюцию развития йогачаринской мысли, он пишет: «В системе Дигнаги Абхидхарма совершенно оставлена и замещена логикой и эпистемологией»³.

Деятельность Васубандху и его брата Асанги относится к третьему периоду истории буддийской философии. Согласно периодизации О.О. Розенберга, «в истории буддийской философии можно установить три больших периода: период т.н. чистой Хинаяны и её разветвлений, т.е. древнейший буддизм; период возникновения Махаяны и борьбы её с Хинаяной; период победы и расцвета Махаяны»⁴.

По мнению Таранатхи, эпоха Асанги и Васубандху была временем наивысшего расцвета буддизма в Индии⁵. Воцарение могуще-

¹ Торчинов Е. А. Введение в буддологию. СПб., 2000. С. 94.

² Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. С. 231.

³ Там же. С. 234.

⁴ Розенберг О. О. Труды по буддизму. С. 72.

⁵ Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших

ственной династии Гупта, покровительствующей науке и поэзии, вызвало расцвет индийской образованности. «С этим расцветом совпала и эпоха великих учителей Махаяны, от Арьясанги до Дхармакирти включительно. Им и обязан буддизм научной разработкой своей философии»¹.

Васубандху и Асангу, наряду с Нагарджуной, Арьядевой, Дигнагой и Дхармакирти, называют «шестью украшениями» буддийского учения периода Махаяны². По словам О.О. Розенберга, «философская литература школы Васубандху в обработке Сюань Цзана и его ближайших учеников является систематическим твёрдым фундаментом, на котором воздвигались одна за другой позднейшие ветви восточного буддизма, уходящие в разбор уже чисто религиозных проблем и оставляющие в стороне вопросы схоластической философии»³.

Т. Мурти называет Асангу доминирующей фигурой в развитии философии Махаяны. Он отмечает, что работы Асанги «Махаяна сутра-ланкара», «Дхарма дхарматавибханга» и «Мадхьянта вибхага», написанные с точки зрения йогачары, интерпретируют Шуньятэ на идеалистическом основании. В «Абхисамаяланкаре» также говорится о сознании-хранилище (алавиджняна), о трёх аспектах существования, т.д., но делается другой вывод – о нереальности всех элементов существования, что в большей степени присуще мадхьямике. Таким образом, по мнению Мурти, Асанга – не только центральная фигура направления махаяны, но и толкователь и интерпретатор двух разных систем – мадхьямики и йогачары. С одной стороны, мы имеем дело с текстами исключительно в русле йогачары – «Сандхинирмочана», «Ланкаватара», три трактата Майтрейи; а с другой стороны – с чистым монизмом праджняпарамиты – «Абхисамаяланкара», «Джняна-алока-аланкара», «Шри-мала-девишинханада» и, конечно, «Уттара-

буддистов. СПб., 1995. Ч. 1. С. 23.

¹ Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. СПб., 1995. Ч. 1. С. 25.

² Там же. С. 25.

³ Розенберг О. О. Труды по буддизму. С. 15.

тантра». Помимо этого, считает Мурти, вполне можно признать Асангу одним из лидеров тантрического буддизма (ваджраяна)¹.

Можно по-разному относиться к интерпретации деятельности Асанги, данной известным исследователем, однако широта, разносторонность и глубина содержания его сочинений несомненна. Несомненно и то, что в них отразилась творческая эволюция буддийского мыслителя от сотериологических принципов Хиньяны к принципам Махаяны.

Личность другого выдающегося деятеля индийского буддизма – Васубандху, без сомнения, заслуживает особого внимания. Он является автором «Абхидхармакоши» (Сокровищница, энциклопедия Абхидхармы), имеющей исключительную важность для реконструкции буддийской теории дхарм.

Великий Васубандху (его часто называют Мастер Васубандху) родился в г. Пурушапуре (ныне – Пешавар, Пакистан) и обучался вначале в школе сарвастивады. Затем он переехал в Кашмир для изучения философии Абхидхармы. Как отмечают многие исследователи, Васубандху перешёл от Хиньяны в Махаяну под влиянием своего брата Асанги. Факт этот весьма спорный, хотя вполне вероятно, что он на самом деле имел место. После основательного изучения абхидхармической философии Васубандху вернулся домой, где и написал свой знаменитый трактат «Абхидхармакоша», представляющий собой детальное описание Абхидхармы с точки зрения сарвастивады, позднее снабженное автокомментариями, выражающими мнение саутрантика.

Относительно дат жизни Васубандху точных сведений не сохранилось. Согласно материалам «Жизнеописания Васубандху», составленного Парамартхой, это был V в. н.э.² Считается, что Васубандху перешел из Хиньяны в Махаяну. «В настоящее время тождество двух Васубандху (абхидхармиста и йогачарина) можно считать установленным, поскольку в опубликованном несколько десятилетий тому назад трактате «Абхидхармадипа», написанном анонимным автором,

¹ Murti T.R.V. The Central Philosophy of Buddhism (A Study of the Madhyamika System by T.R.V. Murti). London, 1956. P. 108.

² Классическая буддийская философия. СПб., 1999. С. 25.

современником Васубандху, упоминается о принятии последним Махаяны. Философское значение творений Васубандху (и как абхидхармиста, и как йогачарина) настолько велико, что в традиции он часто титулуется «вторым Буддой»¹.

Основными трудами Васубандху являются:

хинаянические

1. Абхидхармакоша;
2. Панчаскандхакам;

махаянические

1. Вимшатики;
2. Тримшики;
3. Вадавидхи;
4. Виджняптиматратасиддхи шаstra.

Они считаются авторитетными и до наших дней.

Как считает О.О. Розенберг, в двух сочинениях Васубандху даны «наиболее стройные, классические системы догматики»². Это «Виджняптиматрата сиддхи шаstra» и «Абхидхармакоша». Первый трактат отражает идеи Махаяны, второй – Хинаяны. Трудно переоценить значение и историческую роль «Абхидхармакоши» для всей буддийской философии. Практически каждая школа, появившаяся в ходе развития буддизма, обращалась к «Абхидхармакоше» Васубандху. К ней было написано множество комментариев последователями различных направлений.

О.О. Розенберг приводит план, по которому построена система «Абхидхармакоши»:

I. *Элементы бытия*, о носителях-дхармах.

II. *Бытие суетное*, область заблуждения.

- 1) Типы живых существ и их «миров» («лока»).
- 2) Формирующая сила, ближайшая причина бытия («карма»).
- 3) Волнение, общее условие бытия («анушая»).

III. *Подавление бытия*, область прозрения.

- 1) Высшие существа, «святые» («арьяпудгала»).
- 2) Созерцание, ближайшая причина прозрения («самадхи»).

¹ Торчинов Е. А. Введение в буддологию. СПб., 2000. С. 117.

² Розенберг О. О. Труды по буддизму. С. 15.

3) «Мудрость», общее условие прозрения («джняна»).

План, легший в основу махаянистической системы Васубандху, также содержит три части:

I. Элементы бытия, т.е. *проявления* абсолютного сознания.

II. Метафизическая *сущность* абсолютного сознания.

III. Формы *состояния* абсолютного сознания, т.е. типы личностей, являющихся результатом проявления сущностей-сознаний¹.

Учениками Васубандху были Гунамати, Стхирамати, Дигнага, Самгхадаса, Дхармадаса, Дхармапала, Вимуктасена, Гунапрабха, Дхармакирти. Здесь особо следует выделить имена двух буддийских логиков Дигнаги и Дхармакирти, работы которых являются фундаментом для постижения буддийских логических изысканий. Их творчеству посвящена двухтомная работа Ф.И. Щербатского «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов» (СПб., 1903-1909), переизданная в 1995 г. в гю Санкт-Петербурге. К этому списку следует добавить имя Силабхадры, который был учеником Дхармапалы и учителем выдающегося китайского буддиста Сюань Цзана (600-664 гг. н.э.).

Школа йогачаров исчезла в Индии примерно в XI в. н.э. В Китае знакомство с идеями йогачары произошло во многом благодаря деятельности Парамартхи (500-569 гг. н.э.) и Сюань Цзана.

Абхидхармическая концепция в учении йогачаров имеет исключительно важное значение, она является ключом к пониманию основ учения йогачаров, представляющего сложный комплекс философских идей. По мнению Е.А. Торчинова, философия этой школы является едва ли не самой сложной «не только буддийских, но и вообще индийских систем»². Основным постулатом школы является доктрина только-сознания (виджняптиматрата), которая дополняется дхармической теорией, учением о сознании-хранилище (алаявиджняна), трёх видах сущности дхарм (дхармалакшана) и трёх телах Будды.

Учение йогачаров восходит к тексту сутр. В ранней буддийской Абхидхарме уже подчеркивалась роль сознания в процессе восприятия. Так, она рассматривала шесть типов чувственного сознания

¹ Розенберг О. О. Труды по буддизму. С. 96.

² Торчинов Е. А. Введение в буддологию. С. 92.

(зрительное, слуховое, обонятельное, осязательное, вкусовое, «умственное») (мановиджняна). Йогачары, которые не могли ограничиться такой классификацией, расширили эту концепцию в русле собственной философии. В отличие от ранней Абхидхармы, они несколько сместили акценты и развили данное положение. В связи с тем, что их интересовал вопрос об источнике сознания, они дополнили перечень видов сознания ещё двумя типами, т.е. ввели т.н. седьмое и восьмое сознания – манас и алаявиджняна¹.

Учение о сознании-хранилище (алаявиджняна) вкупе с манасом и шестью «эмпирическими сознаниями» составило восьмислойное «сознание» йогачары. Выделив сознание (виджняну) в качестве основы своей философской системы, йогачары акцентировали внимание на двух основных положениях:

1. виджняна есть нечто реальное, не кажущееся;
2. только виджняна реальна (не объект).

Первый пункт был направлен против доводов мадхьямиков, для которых и объект, и сознание одинаково нереальны, пусты; второй – против реалистов, которые без какой-либо критики принимают объект как нечто реальное (наравне, кстати, с виджняной). И то, и другое одинаково признавалось крайностями.

В одном из основных сочинений йогачары – «Сандхинирмочане» – различаются три вида несуществования, объясняющие причину того, что в хинаянских сутрах Будда говорил о дхармах как о имеющих собственную сущность, а в сутрах Праджняпарамиты – как не имеющих сущности. Под тремя видами не-существования имеются в виду:

1. признаковое не-существование (лакшана-нисвабхавата). Здесь имеется в виду приписанный аспект (парикалпита-лакшан), т.е. то, что признаки сущности, качества и прочее приписываются дхармам нашим конструктивным мышлением (викалпа), хотя и не присутствуя им на самом деле;

2. не-существование с точки зрения возникновения (упатти-нисвабхавата), связанное с зависимым аспектом (паратантра-лакшана) дхарм. В этом аспекте дхармы являются невыразимыми сущностями,

¹ Торчинов Е. А. Введение в буддологию. С. 97-99.

которым приписываются качества и т.п. Их возникновение зависит от причин и условий; с этой точки зрения они не имеют независимого существования, их возникновение не зависит от самих себя;

3. не-существование абсолютной сущности (парамартханисвабхавата) в конечном аспекте (паринишпанна-лакшана), с точки зрения которого все дхармы лишены отдельного существования¹.

Таким образом, предлагая вариант альтернативной интерпретации мира, буддийская теория формировала культуру восприятия мира через отрицание реальности многих сущностей, которые обычным человеком воспринимались как действительно существующие. В наиболее полном виде эти идеи были реализованы в системе йогачары, которая не просто отрицала отдельные формы объективности, но сама объективность признавалась работой созидательной мысли, сознания. Рассматривая объективный мир как не существующий реально, йогачары приходят к логичному в этом случае отрицанию дуализма субъекта и объекта. Объект не может существовать самостоятельно, сам по себе. Нет ничего, что было бы независимым от сознания. Более того, есть только сознание (виджняна), которое может изменяться. Очищение этого сознания ведёт к ликвидации дуальности «субъект-объект».

Йогачары рассматривали виджняну как единственную и исключительную реальность. Самый весомый аргумент, подтверждающий этот довод, был сформулирован в русле их дискуссии с мадхьямиками. Соглашаясь с ними в том, что окружающий мир – это иллюзия, йогачары резонно замечали, что иллюзорные конструкции непременно должны иметь основу, источник возникновения. Принимая шуньяту праджняпарамиты и даже заявляя, что в принципе они (мадхьямики) интерпретируют её верно, йогачары, тем не менее, кардинально изменяют значение шуньяты. Они наделяют шуньяту субстанцией, идентифицируют её с чистым сознанием (виджняптиматрата), которое уже не обладает двойственностью. Своё учение йогачары также считали срединным – мадхьямикой. Суть йогачаровской срединности (мадхьямики) заключалась в том, что признание виджняны

¹ Нестеркин С.П. Герменевтическая концепция йогачаров-виджнянавадинов // Буддизм в Центральной и Восточной Азии. Улан-Удэ, 2000. С. 14-15.

как единственной реальности избегало двух крайностей – признания реальности эмпирического бытия и отрицания его как пустоты. В трактате «Мадхьянта вибхага» было дано разъяснение позиции школы йогачаров по отношению к другим школам и направлениям буддизма¹.

Учение йогачары, оформившись в Индии, получило свое дальнейшее развитие в тибетской и китайской традициях. Тибетские источники разделяли йогачаров на «два разряда: последователей предания и последователей логики. К первым относятся толкователи сочинения Арьясанги Yogacarabhūmi, ко вторым – последователи 7 логических трактатов Дхармакирти. При этом последователи Арьясанги совершенно верно считаются признающими ложность чувственного (и всякого другого) знания, а последователи Дигнаги и Дхармакирти – признающими истину нашего чувственного познания»².

Последнее направление (поздняя йогачара) из Индии попало в Тибет, где стало основой монастырского образования. Именно с него (прамана – дисциплина, посвящённая логике, учению об источниках познания и критериях правильного знания) начиналось философское образование (цанид). Что же касается китайской буддийской традиции, то здесь поздняя йогачара осталась практически неизвестной. Поэтому школа фасян, представлявшая йогачару в Китае, не является абсолютной его калькой. Традиция Абхидхармы в Китае формировалась на основе собственных потребностей китайского буддизма.

Абхидхарма как философия йогачары являлась неперменным компонентом системы буддийского образования в Китае. Зародившись как метафизическое обоснование четырёх благородных истин, Абхидхарма в процессе эволюции постепенно приобрела самостоятельное, самодостаточное значение, оказала большое влияние на оформление в Китае культуры буддийского перевода, культуры буддийского образования, культуры буддийского мышления. При этом, Абхидхарма продолжала нести сотериологическую нагрузку. Эта

¹ Murti T.R.V. The Central Philosophy of Buddhism (A Study of the Madhyamika System by T.R.V. Murti). London, 1956. С. 104-108.

² Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1956. С. 546.

«нагрузка» позволила на определённом этапе своего развития повернуть ее от принципов Хинаяны к принципам Махаяны.

1.3. Абхидхарма в китайском буддизме

История буддизма в Китае составляет одну из самых интересных страниц не только китайской истории, но и истории буддизма в целом. В первую очередь, это связано с переводами буддийских сутр на китайский язык. Благодаря им была сохранена сокровищница буддийской канонической литературы на санскрите. Опираясь на китайские переводы, мы имеем редкую возможность воспроизвести утраченные в оригинальном варианте буддийские каноны. Так, санскритский оригинал канона «Йогачарабхуми шастра» долгое время считался утерянным, и изучение велось на основе китайского варианта. Сегодня, по словам Е.А. Торчинова: «случилось так, что в наше время мы можем изучать буддийские махаянские тексты прежде всего не по санскритским, а по китайским и тибетским источникам»¹.

Во-вторых, длительный процесс пребывания буддизма в Поднебесной позволил в полной мере «раскрыться» философской и религиозной сторонам буддизма. Буддизм смог реализовать свой творческий потенциал в Китае, где его контакты с богатейшей местной философской, культурной традицией продемонстрировали поразительные результаты. Адаптация буддизма к культуре Китая обусловила в конечном счёте появление такого феномена, как «китайский буддизм».

В процессе формирования китайского буддизма исключительно важную роль сыграла концепция Абхидхармы. Практически вся философская литература, с которой познакомились китайцы в первые годы распространения буддизма в Поднебесной, была абхидхармического содержания.

Проникновение концепции Абхидхармы в Китай, знакомство китайцев с принципами структурного подхода в понимании бытия – всё это оказало влияние на систему мировоззрения, культурную традицию китайцев. Характерной чертой китайского культурного пространства является одновременное сосуществование различных, иногда и прямо противоположных идеологических систем. Поэтому ки-

¹ Избранные сутры китайского буддизма. СПб., 1999. С. 12.

тайцы не отвергли проникающие в страну откровенно противоречащие их менталитету установки, а попытались понять их, приспособить к местным условиям. Буддизм принёс в Китай принципиально новую культурную информацию, которую китайская традиция осваивала, адаптировала и перерабатывала в течение тысячелетия.

Абхидхармическая традиция оказала сильное воздействие на последующее развитие китайского буддизма. В Китае оформились школы абхидхармического толка цзюйшэ, чэнши, фсяян. Учение этих школ, хотя и было менее популярным в Китае по сравнению с другими школами, но, тем не менее, оно никогда не игнорировалось китайскими последователями. Китайский буддист мог, к примеру, не принимать хинаянских доктрин цзюйшэ, но знание последних было непременным пунктом его образованности. Мы считаем бесспорным тот факт, что философия Праджняпарамиты оказала огромное влияние на развитие буддизма в Китае, определив специфику его развития на Дальнем Востоке. Вместе с тем, мы также должны признать и тот факт, что концепция Абхидхармы сумела внести немалый вклад в развитие буддийской традиции в Китае, а в некотором смысле даже оказала влияние на его специфику. Абхидхарма стала важной составной частью китайского буддизма, а следовательно – и культуры Китая в целом.

Если учение Праджняпарамиты несло в Китай идеи, во многом сходные с даосскими, то Абхидхарма принесла в Китай принципиально новую культурную информацию, которую китайской традиции пришлось осваивать и перерабатывать в течение нескольких веков. Подобная адаптация Абхидхармы к традиционным историко-культурным закономерностям китайской цивилизации – факт выдающийся и заслуживающий особого внимания. Наше представление об истории и культуре Китая будет неполным без знакомства с местом и ролью концепции Абхидхармы в китайско-буддийской традиции, и её изучение является важным моментом для понимания сути и особенностей буддизма как составного компонента китайской культуры.

ГЛАВА II. ИССЛЕДОВАНИЕ КОНЦЕПЦИИ АБХИДХАРМЫ В БУДДОЛОГИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

2.1. Исследование Абхидхармы в отечественной литературе

Родоначальником буддологических исследований в России является В.П. Васильев. Он был одним из первых русских синологов, указавших на необходимость научного изучения проблемы абхидхармических построений буддийских школ в целом и йогачаров в частности. Его книга «Буддизм. Его догматы, история и литература», вышедшая в середине XIX в.¹ привлекла внимание русскоязычных читателей к китайской и монгольской буддийской литературе, что ознаменовало определённый прорыв в этой области. В.П. Васильев отмечает: «основными книгами учения Вайбашиков почитаются Абидармы; по общему мнению других школ буддийских, это Шастры, назначенные для истолкования учения Будды, но не как толкования на одну какую-нибудь Сутру, а вообще на всё учение или какой-нибудь отдел в особенной системе»². Анализируя роль и характер абхидхарм, он далее приходит к выводу, что последние не имеют ничего общего с сутрами, в них «берётся предмет и анализируется со всех сторон в возможной глубине и при том чрезвычайно сухо; это аналитическое направление, свойственное Абидармам, не встречается нигде в такой степени; оно заменяет правила логики и глубину метафизического мышления; предмет рассматривается со всех возможных точек не в отношении к отвлечённым идеям, но в собственной численности, так что, если нигде не встретится в других посторонних индийских учениях подобного изложения, Буддизм может похва-

¹ Васильев В. П. Буддизм: его догматы, история и литература. СПб., 1854. Ч. 1. Общее обозрение.

² Васильев В. Буддизм, его догматы, история и литература. СПб., 1869. С. 105.

статья созданием особенного рода литературы и приложением мышления к стороне, совершенно неизвестной в других странах»¹.

В работе «Буддизм. Его догматы, история и литература» В.П. Васильев дает общее обозрение системы буддизма, его философского содержания, рассматривает основные положения учений вайбхашиков, саутрантиков, йогачаров, мадхьямиков и т.д. Основное внимание автором уделено вопросам «Хинаяны или первоначального буддизма» и «Махаяны и мистицизма». Помимо этого, в приложениях (прибавлениях) представлены биографии Ашвагоши, Нагарджуны, Арьядевы и Васубандху, «Колесо утверждающее различие главных мнений», а также перечень философских систем буддизма.

В.П. Васильев подчеркивал актуальность изучения данной проблемы, обращая внимание на возможность и важность привлечения китайской и монгольской буддийской литературы, как переводной с санскрита, так и оригинальной. И хотя порой в работах автора современные исследователи критически отмечают некоторый «европоцентризм», тем не менее, надо признать, что книга «Буддизм. Его догматы, история и литература» стала первой из российских работ, обратившей внимание ученых именно на философские основы буддизма. В этом смысле достойными его преемниками можно назвать Ф.И. Щербатского и О.О. Розенберга.

Ф.И. Щербатской (1866-1942) по праву считается классиком отечественной буддологической науки. По нашему мнению, одной из важнейших заслуг этого великого учёного является то, что он рассматривал буддизм с точки зрения его философского содержания. По утверждению академика, не филологи, а философы должны изучать буддийскую мысль. Он анализировал систему буддизма в историческом развитии, чтобы показать её значение и место в мировой философии. Для описания буддийской философии Ф.И. Щербатской использовал терминологию и инструментарий неокантианской философии, за что и подвергся впоследствии самой суровой критике. Напомним лишь, что он испытал на себе настоящую травлю как идеалист-

¹ Васильев В. Буддизм, его догматы, история и литература. СПб., 1869. С. 105.

неокантианец, а большинство его учеников было репрессировано. Его смерть нанесла большой удар по классической отечественной буддологии¹.

Спорным на сегодняшний день считается и метод перевода буддийских текстов, применявшийся Ф.И. Щербатским. Так, признавая его безусловные заслуги, В.Г. Лысенко между тем отмечает: «Мысль Эжена Бюрнуфа об обязательной связи между изучением слов и изучением идей стала определяющей в переводческой деятельности русского ученого. Свои методы перевода он называл «философскими», противопоставляя их распространенным в то время методам «буквального» перевода. При буквальном переводе, часто сопровождаемом экскурсами в этимологию, внимание переводчика сосредоточивалось прежде всего на *слове*, в тени которого бледнела и даже совсем исчезала обозначаемая им *идея*. Щербатской же основал традицию толкующего, интерпретирующего перевода, ставящую во главу угла идейное содержание текста... Однако такие переводы «без остатка», хотя и дают несомненный выигрыш в представлении хода мысли создателей текста, все же не могут быть названы переводами в собственном смысле слова. Более правильным было бы рассматривать их как пересказы или логические реконструкции, причем реконструкции того, *что понял переводчик*. Ориентация на передачу в переводе только идей и смыслов вне их связи со словами оригинала создает, на наш взгляд, слишком большую вероятность модернизации. Идея, отторгнутая от своего первоначального слова и получившая другую словесную оболочку, может совершенно потеряться в тенях чуждых ей смысловых ассоциаций понятийных структур одного языка. Например, «дхарма», переведенная как «закон», теряет другие свои значения, такие как «учение», «элемент», «добродетель» и т.д.»².

Большинство работ Ф.И. Щербатского написано и опубликовано на английском языке. Это также одна из замечательных традиций дореволюционной российской буддологической школы. Его ис-

¹ Торчинов Е. А. Введение в буддологию. С. 212.

² Лысенко В. Г. Ранняя буддийская философия. М., 1994. С. 56-57.

следования были более доступны учёным других стран, что способствовало не только большему распространению работ, но и популяризации отечественной науки и культуры.

Ф.И. Щербатским было переведено несколько глав «Абхидхармакоши» Васубандху (с тибетского текста, поскольку санскритский оригинал на тот момент считался утерянным). «В 1923 г. Ф.И. Щербатским была издана небольшая по объёму монография «The Central Conception of Buddhism». Содержание этой монографии полностью замыкается на проблематике Абхидхармакоши и посвящено изложению основной теоретической концепции абхидхармистской философии – концепции потока элементов психической жизни индивида»¹. По проекту Ф.И. Щербатского, исследования по Абхидхарме должны были включать китайские, японские, тибетские источники.

Ф.И. Щербатскому, его работам посвящено достаточно много исследований. Действительно, без знания его «Буддийской логики», «Концепции буддийской нирваны», др. не может обойтись ни один специалист, занимающийся историей, философией, культурой буддизма. Можно не соглашаться с интерпретацией автора этих сочинений, но оставить их без внимания не представляется возможным. И в данной работе, особенно при рассмотрении классификации дхарм, мы часто обращаемся к его исследованиям. Весомый вклад Ф.И. Щербатского в буддологию подтверждают слова В.Г. Лысенко: «в самой Индии Щербатского считали не столько исследователем буддизма, сколько собственно *буддийским философом*, стоящим в одном ряду с Дигнагой и Дхармакирти ... Похоже, что манера Щербатского европеизировать буддийскую философию, по существу, не противоречила принципам философствования, сложившимся в самой индийской традиции, по которым основным жанром философской литературы в Индии был комментарий к авторитетному тексту ... Едва ли мы погрешим против истины, если предположим, что буддологические сочинения Щербатского можно рассматривать как комментарий к определенным буддийским идеям, созданный с привлечением терминологического аппарата европейской философии»².

¹ Васубандху. Абхидхармакоша. Разд. 1. С. 16.

² Лысенко В. Г. Ранняя буддийская философия. С. 59.

В 1923 г. была опубликована работа Ф.И. Щербатского «Центральная концепция буддизма и значение слова «дхарма»» («The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma», London, Royal Asiatic Society), созданная на основе систематического изучения трактата Васубандху «Абхидхармакоша». Объектом исследования здесь стали философские и теоретические вопросы учения, теория дхарм, представленная в раннем буддизме. В 1927 г. вышла в свет работа «Концепция буддийской нирваны» («The Conception of Buddhist Nirvana»), в основу которой лег его перевод с санскритского двух важнейших глав трактата Нагарджуны «Мадхьямика-шастра» с комментариями, составленными Чандракирти. Наконец, в 1930-1932 гг. вышла «Буддийская логика» («Buddhist Logic»), которую можно считать неким итогом деятельности Ф.И. Щербатского в области буддийской философии. Во втором томе монографии содержится заново пересмотренный перевод труда Дхармакирти с комментариями Дхармотгары, снабженный обширными примечаниями Щербатского. Вторым том является как бы фундаментом первого тома, содержащим исторический обзор и синтетическую реконструкцию всего здания буддийской философии на ее заключительном этапе¹.

На необходимость изучения собственно Абхидхармы внимание отечественных востоковедов-буддологов было обращено в трудах другого классика отечественной науки – О.О. Розенберга. В начале XX в. он писал: «Санскритская же абхидхарма в оригинале почти вся утрачена, она сохранилась только в китайских и тибетских переводах. Этим и объясняется, вероятно, что она так сравнительно поздно сделалась предметом изучения, хотя на важность её было указано давно»².

Труды О.О. Розенберга при изучении китайской Абхидхармы имеют особое значение. Собственно говоря, О.О. Розенберг, считающийся учеником Ф.И. Щербатского, был совершенно независимым и самостоятельным исследователем. Его книга «Проблемы буддийской философии» (Петроград, 1918) и по сей день не утратила актуально-

¹ URL: http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_personalities&Itemid=74&person=242 (дата обращения: 01.08.2009).

² Розенберг О. О. Труды по буддизму. С. 47.

сти в научном мире. О самостоятельности О.О. Розенберга свидетельствует также его подход к переводу буддийского текста. В отличие от своего учителя, О.О. Розенберг не прибегал к методу «философского» перевода, а старался использовать буддийскую терминологию, не замыкая ее рамками европейской философии, а, следовательно, и сознательно устранившись от элементов субъективного подхода. О.О. Розенберг писал о предмете разговора следующее: «наиболее целесообразным является сохранение схемы буддийских авторов; отнюдь не следует стремиться к изложению системы буддийской философии в рамках какой-либо европейской системы. По мере возможности изложение следует вести на простом языке, избегая специальных терминов и воздерживаясь от подчеркивания параллелей. Внесение в буддийскую схему идей европейской философии крайне опасно, оно легко может привести к превратному пониманию буддизма: каждый из технических терминов имеет свое установленное отношение к целому ряду других, которые невольно всплывают по ассоциации. Если поэтому два термина – один европейский, другой буддийский – даже и соответствуют друг другу, то связанные с ними ассоциации могут быть совершенно иными, вот почему перевод буддийских терминов и вообще философских терминов чужих систем столь труден. Трудность кроется не в особенностях языка, а в разнородности рядов ассоциаций, связанных в каждом случае с данным понятием. Поэтому приходится при переводе термина, например, нашими словами «объект», «чувственность», «психическое» и т. д. всегда оговариваться, указывая одновременно и на те идеи, которые вызываются у лица, воспитанного на этих чужих терминах. «Артха» или «вишая» соответствуют термину «объект», но с идеей *ob-jectum* они ничего общего не имеют. «Спасение» и «нирвана» совпадают, поскольку и то и другое является конечной религиозной целью, ассоциация же с понятием, например, «спасение» при слове «нирвана» невозможна»¹.

¹ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Гл. 4, 5, 6. URL: <http://abuss.narod.ru/Biblio/rosenberg/rosenberg4-5-6.htm> (дата обращения: 01.08.2009).

Особенностью научных трудов О.О. Розенберга было обращение по преимуществу к китайским и японским источникам. Помимо этого, он «впервые доказал, что именно абхидхарма является основой философии буддизма, а главный предмет абхидхармы – теория дхарм, рассмотренная Розенбергом детально и всесторонне»¹. Стоит также отметить, что анализ теории дхарм производился им прежде всего на основе анализа доктрин школы японского буддизма хоссо (кит. фасян). Таким образом, О.О. Розенберг, опираясь на дальневосточный материал, пытался воссоздать индийскую Абхидхарму.

Роль исследований О.О. Розенберга, безусловно, исключительно важна для реконструкции абхидхармической концепции индийского и дальневосточного буддизма. Работы ученого авторитетны на сегодняшний день и признаются современными буддологами. В 2008 г. были изданы «Традиции российской буддологии: Материалы I Розенберговских чтений», собравшие работы ученых России по разным проблемам буддологии, а также анализирующие творческое наследие О.О. Розенберга².

Стоит отметить, что в начале XX в. изучением текстов Майтреи-Асанги «Абхисамаяланкара» и «Ратнаготравибхага» занимался Е.Е. Обермиллер. Он стал первым европейским учёным, изучавшим на основе этих сочинений теорию Татхагатагарбхи. Однако Е.Е. Обермиллер больше внимания уделял тибетской традиции буддизма, а также анализу учения Праджняпарамиты.

Со смертью Ф.И. Щербатского (его ученики О.О. Розенберг и Е.Е. Обермиллер ушли раньше) классическая российская буддология на долгое время пришла в упадок. Тем не менее, исследования в этой области продолжались, и в 1980-1988 гг. в Улан-Удэ был опубликован перевод «Абхидхармакоши», выполненный Б.В. Семичовым и М.Г. Брянским. Данная исследовательская работа является на сегодня в отечественной науке важнейшим специальным трудом по теории

¹ Торчинов Е. А. Введение в буддологию. С. 210.

² URL: http://www.rhga.ru/science/our_periodical/journal_vestnik_rchga/txt/9_1.pdf (дата обращения: 01.08.2009).

индийской Абхидхармы¹. Она представляет собой особый интерес, поскольку выполнена на основе тибетского текста («Абхидхармакоша» была переведена на тибетский в IX в.). Подготовленное Б.В. Семичовым и М.Г. Брянским пособие можно рассматривать «как первый опыт прямого перевода тибетской буддийской философской терминологии на русский язык»². Большое значение работы заключается уже в том, что она стала одной из первых, привлечших после долгого перерыва внимание исследователей к вопросам буддийской философии. Более того, это одна из первых крайне немногочисленных работ, посвященных предметно «Абхидхармакоше» (фактически изучением канона занимались и занимаются в России только Б.В. Семичов, М.Г. Брянский и группа В.И. Рудого). Авторами выполнена колоссальная работа, и хотя они скромно называют свою работу «переводом, приближенным к оригиналу», тем не менее, перевод «Абхидхармакоши» Б.В. Семичова и М.Г. Брянского представляет собой крупнейший вклад в развитие отечественной буддологии.

Большая роль в исследовании абхидхармической концепции в ее «оригинальном» варианте принадлежит В.И. Рудому. Его работы, посвященные Абхидхарме, появились в 90-х гг. прошлого столетия. В 1980 г. он защитил кандидатскую диссертацию по теме «Некоторые вопросы структуры терминологии Абхидхармы (исследования, перевод, тексты и санскритско-тибетско-китайские терминологические соответствия)», в 1990 г. – докторскую диссертацию «Теоретико-методологические проблемы исследования классических индийских религиозно-философских текстов». Выполненный В.И. Рудым, перевод I раздела трактата «Абхидхармакоша»³ основан не только на санскритском варианте, но и на китайском и тибетском. Перевод со-

¹ Васубандху. Абхидхармакоша (Близкий к тексту перевод с тибетского на русский язык, введение, подготовка тибетского текста, примечания и таблицы Б.В. Семичова и М.Г. Брянского). Улад-Удэ, 1980. Гл. 1, 2, 3 ; 1988. Гл. 4.

² Васубандху. Абхидхармакоша (Близкий к тексту перевод...). Улад-Удэ, 1980. Гл. 1, 2. С. 5.

³ Васубандху. Абхидхармакоша : энцикл. Абхидхармы. Разд. 1. Анализ по классам элементов / пер. с санскрита, введ., коммент., ист.-филос. исслед. В. И. Рудого. М. : Наука, 1990.

провождён детальным комментарием, где представлены анализ и реконструкция системы.

В 1996 г. вышла работа В.И. Рудого, Е.П. Островской, Т.В. Ермаковой «Классическая буддийская философия», посвященная анализу концепции Абхидхармы в системе сарвастивада¹. Говоря о роли канона «Абхидхармакоша» в истории буддизма, авторы отмечают, что «воззрения постабхидхармистских школ сарвастивада (вайбхашика) и саутрантика изложены нами на основе одного из самых значительных памятников буддийской философской мысли – трактате «Энциклопедия Абхидхармы» (Абхидхармакоша). Этот трактат, датируемый IV-V вв. н.э., создан крупнейшим абхидхармистским теоретиком и систематизатором Васубандху. «Энциклопедия Абхидхармы» – подлинная сокровищница философского умозрения, ибо в ней подводятся итог всему, что накопила история буддийской религиозно-философской мысли с момента своего возникновения и в чем она противостояла небуддийским, в частности брахманистским, системам древней и раннесредневековой Индии»². В данной работе рассматриваются с точки зрения индийской Абхидхармы различные аспекты буддийской философии: учения о сознании, карме, нравственности и т.д.

В 1999 г. вышла коллективная работа «Введение в буддизм» (В.И. Рудой, Е.П. Островская и др.), в которой рассматриваются различные аспекты содержания индийского буддизма – классическая индобуддийская традиция, концепция дхарм, буддийская космология, вопросы буддийской практики. Авторы ставят перед собой цель «хотя бы частично преодолеть содержательно-смысловой разрыв между фундаментальными научными исследованиями буддизма и практикой высшей школы»³. Данная работа интересна еще и тем, что в ней освещаются вопросы распространения буддизма в Китае и Тибете (история перевода буддийских текстов в Китае, простонародный буддизм Китая, т.д.).

¹ Классическая буддийская философия. СПб., 1999.

² Там же. С. 22.

³ Введение в буддизм / ред.-сост. В. И. Рудой. СПб., 1993. С. 3.

Таким образом, основным предметом изучения В.И. Рудого является классическая буддийская Абхидхарма, причём, как замечает Е.А. Торчинов, «не вся абхидхарма, а трактат Васубандху «Абхидхармакоша»¹. Именно поэтому он называет В.И. Рудого и его коллег «группой Абхидхармакоши». Сама концепция Абхидхармы их интересуется через канонический текст сарвастивадинов, в контексте их системы. Китайская абхидхармическая традиция здесь не выделяется в качестве отдельного, специального предмета.

Такого рода работы, ставящие целью комплексное, междисциплинарное исследование конкретного буддийского канона, являются показателем новых тенденций современной российской буддологической науки. Авторы работ, во-первых, осознают исключительную важность первоисточника для реконструкции системы; во-вторых, предпочитают проводить исследование конкретного канонического сочинения, рассматривая его с позиций исторического развития, философского содержания, филологической составляющей, т.е. проводят комплексный анализ сочинения. Преемником В.И. Рудого в этом смысле является его ученик П.Д. Ленков. В его книге «Философия сознания в Китае: буддийская школа фасян (вэйши) (СПб., 2006) рассматривается школа китайского буддизма фасян, являющаяся аналогом индийской системы виджнянавада. Автор тщательно исследует базовый текст школы – «Чэнвэйшилунь», его историю, структуру, базовую терминологию, основные идеи и концепции. В приложении представлен перевод раздела шастры об Алая-виджняне, выполненный автором. Помимо основного предмета, П.Д. Ленков внимательно разбирает предысторию вопроса: анализирует проблемы перевода китайских источников, дает описание процесса формирования переводческой традиции Китая (достаточно много внимание в работе уделено личности Сюань Цзана), представляет краткий очерк истории школы. По замечанию П.Д. Ленкова, для него исходным «стал тезис Ф.И. Щербатского о том, что для плодотворного изучения процесса становления школ и направлений буддизма за пределами Индии осо-

¹ Торчинов Е. А. Введение в буддологию. С. 216.

бо важен источниковедческий анализ переводов индобуддийских текстов»¹.

Школа В.И. Рудого стала продолжателем хороших традиций российской буддологии, заложенных Ф.И. Щербатским. «Эту группу можно считать первой после Ф.И. Щербатского оформленной отечественной буддологической школой с четко определенными методологическими принципами»². Другой современной школой можно назвать школу Е.А. Торчинова, действующей на базе философского факультета Санкт-Петербургского университета. Благодаря авторитету и энтузиазму ее руководителя Е.А. Торчинова, был сделан большой шаг в развитии китайского «направления» буддологии. Простой и доступный язык, которым Е.А. Торчинов описывает философские основы буддийского учения, делают их понятными даже для человека, чуждого этому направлению исследований. Помимо этого, школу Торчинова отличает использование стройной методологической базы, привлечение китайских и тибетских источников, толерантное отношение к работам других исследователей, что стимулировало развитие интереса к вопросам буддизма.

Научные интересы Е.А. Торчинова были крайне разносторонними. Он занимался исследованием не только вопросов буддизма, но и даосизма, религиоведения; его интересовали все стороны китайской культуры. Им выполнены переводы «Трактата о пробуждении веры в махаяну (Махаяна-шрадхотпада-шастра)»³, «Сутры сердца праджня-парамиты» (Праджня-парамита хридая сутра)⁴, «Ваджрачхедика Праджня-парамита сутры» (Сутра о Запредельной Премудрости, отсекающей заблуждения алмазным скипетром)⁵, первых двух глав из трактата Асанги (IV-V вв.) «Компендиума Махаяны» («Махаянасампагриграха шастра», или «Махаянасанграха шастра») ⁶, «Махаяна

¹ Ленков П. Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа фасян (вэйши). СПб., 2006. С. 29.

² Торчинов Е. А. Введение в буддологию. СПб., 2000. С. 217.

³ Трактата о пробуждении веры в махаяну (Махаяна-шрадхотпада-шастра). СПб., 1997.

⁴ Торчинов Е. А. Введение в буддологию. СПб., 2005. С. 345-349.

⁵ Торчинов Е. А. Указ. соч. С. 349-375.

⁶ Торчинов Е. А. Введение в буддологию. СПб., 2000. С. 252-267.

шраддхотпада шастры" (Трактат о пробуждении веры в Махаяну)¹ и др. Переводы китайских источников в основном посвящены праздничнопарамитским идеям китайского буддизма. В последних работах объектом изучения Е.А. Торчинова стала доктрина Татхагатагарбхи, или учение о наделенности всего сущего природой Будды, имевшее большое распространение в Китае.

В своих многочисленных и разносторонних работах Е.А. Торчинов затрагивал вопросы китайской Абхидхармы, не выделяя ее в качестве предмета специального исследования. Так, изучаемые им вопросы непосредственно соприкасались с учением виджнянавады, учением о дхармической организации бытия, концепцией Алая-виджняны и др. Говоря о значении концепции Абхидхармы в истории буддизма (китайского в том числе), Е.А. Торчинов писал: «все школы буддийской философии так или иначе обсуждают именно теорию дхарм; это совершенно отчетливо видно в школах хиньянской мыслительной традиции, но вполне справедливо и относительно Махаяны; даже мадхьямики, которые, казалось бы, отрицают Абхидхарму или сводят ее на нет, утверждая, что все дхармы пусты и равностны в своей пустотности, остаются в поле Абхидхармистской проблематики; йогачара же в полной мере может считаться не чем иным, как махаянской Абхидхармой»².

А.В. Парибок соглашается с Е.А. Торчиновым в восприятии буддийского учения как недогматической традиции. Он является сторонником т.н. «методологического подхода» в интерпретации буддизма. «Основной мой тезис таков: если отвлечься от возможного подхода к учению Будды изнутри традиции и квалифицировать его сугубо по-европейски, то окажется, что Будда есть великий феноменолог и методолог. Для него был важен не объект теории, не «истина» сама по себе, а определенный способ (интеллектуального в том числе) действия с рефлексией. А ведь такое действие вполне соответствует одному из аспектов понятия «методологии». Даже ши-

¹Трактат о пробуждении веры в Махаяну. Махаяна-шраддхотпада-шастра / предисл., пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1997.

²Торчинов Е. А. Введение в буддологию. СПб., 2000. С. 79.

роко известный «срединный путь» есть, несомненно, методологический принцип. Многие несообразности, возникающие при расхожем теоретическом подходе к буддизму, успешно снимаются, если последовать его методологической интерпретации¹. В ряде своих статей и выступлений, например, «Отрицательная квалификация нирваны в ранних палийских текстах»², А.В. Парибок акцентирует внимание на теоретических вопросах философии буддизма. Им осуществлен перевод знаменитых «Вопросов Милинды»³; помимо этого, ему принадлежат примечания и комментарий к книге Ф.И. Щербатского «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов»⁴.

В работе В.Г. Лысенко «Ранняя буддийская философия»⁵ уделяется внимание Абхидхарме, точнее, Абхидхарма-питаке, в рамках канонических текстов ранней буддийской философии. Абхидхарма-питака здесь рассматривается как логический, систематизированный, целостный итог раннего периода развития буддизма. В VII главе анализируется содержание канона, к примеру, дается описание основных положений «Дхаммасангани», «Вибханги», «Дхатукаттхи», «Катхаваттху»; рассматриваются вопросы терминологии, представленной в каноне; представлен краткий библиографический обзор по проблеме. Авторы считают, что «Практические цели «Абхидхаммы-питаки» заключаются в обучении, во-первых, мнемоническим приемам, которые способствуют актуализации имеющихся познаний, во-вторых,

¹ См.: Парибок А. В. Методологические аспекты буддизма.

² Парибок А. В. Отрицательная квалификация нирваны в ранних палийских текстах. // Вторые Торчиновские чтения : Религиоведение и востоковедение : материалы науч. конф., 17-19 февр. СПб., 2005. С. 175-180.

³ Вопросы Милинды (Милиндапаньха) / пер. с пали, исслед. и коммент. А. В. Парибка. М. : Наука, ГРВЛ, 1989. 485 с. (Памятники письменности Востока. LXXXVIII. Bibliotheca Buddhica. XXXVI).

⁴ Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 2. Источники и пределы познания / санскрит. параллели, ред. и примеч. А. В. Парибка. СПб. : Аста-пресс LTD, 1995; Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1. «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхармотгары / санскрит. параллели, ред. и примеч. А. В. Парибка. СПб. : Аста-пресс LTD, 1995.

⁵ Лысенко В. Г. Ранняя буддийская философия. М., 1994. С. 56-57.

основам систематики, помогающей упорядочить эти познания и тем самым облегчить их реализацию в духовной практике. Кроме того, абхидхаммика является своеобразной аналитикой. В ней Будда уже не просто Учитель истины, но Учитель доктрины анализа, который, если развить характеристику из предисловия к «Указателю», учил такому видению реальности, при котором «деревья» переставали быть деревьями, «камни» – камнями и все становилось чередованием дхарм¹.

Школа фасян предметно рассматривалась Г.Б. Дагдановым в статье «Школа фасян в истории китайского буддизма», вышедшей в 1986 г. Это была одна из самых ранних работ, посвященных школам китайского буддизма. В статье дано краткое описание истории школы, представлены основные положения учения².

Большое внимание методам психотехнической практики в Китае в своих работах, выполненных на материале китайских первоисточников, уделяет Н.В. Абаев. Объектом его исследований являются психическая деятельность в чань-буддизме, конфуцианстве, лечебная практика школы у-шу и другие традиции китайской культуры³.

Постепенно в российской науке стали появляться работы, посвященные философским аспектам китайского и японского буддизма. Так, в книге А.Н. Игнатовича «Буддизм в Японии»⁴ в числе других школ японского буддизма рассматривается история т.н. нарских школ. Нарский период истории японского буддизма представляет интерес, в первую очередь, по той причине, что в это понятие включаются школы абхидхармического направления – куся, дзэдзицу, хоссо. Принцип работы здесь заключается в изучении японского буддизма (в данном случае раннего) на основе китайского материала. Следует отметить, что, в сущности, исследование буддизма Японии невоз-

¹ Лысенко В. Г. Ранняя буддийская философия. С. 262.

² Дагданов Г. Б. Школа Фасян в истории китайского буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии. Новосибирск, 1986. С. 100-110.

³ Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура в психической деятельности в средневековом Китае. – Новосиб., 1983.

⁴ Игнатович А. Н. Буддизм в Японии : очерк ранней истории. М., 1987.

можно без сравнения с китайским вариантом, что обусловлено близким родством китайской и японской форм буддизма.

Об абхидхармических школах японского буддизма пишет и С.Ю. Лепехов. Хотя основным предметом его исследований являются идеи Праджняпарамиты в процессе развития буддийской цивилизации, тем не менее, С.Ю. Лепехов в этом контексте рассматривает концепцию японской Абхидхармы. В его работах излагается содержание философских концепций хоссо, дзэджицу и др.¹

Внимание Абхидхарме в своих ранних работах уделяет А.М. Пятигорский. Так, одна из них называлась «Введение в абхидхармическую психологию (на материале «Дхаммасангани»)» и была опубликована на английском языке. В своих «Лекциях по буддийской философии» автор большое внимание уделяет теории дхарм, проблеме сознания, мысли, мышления.

Как известно, А.М. Пятигорский исключительно важное место в буддизме приписывает тексту. В этом ракурсе он рассматривает систему буддизма целом, полагая, что «единицей философствования» европейской традиции является идея, а буддийской – именно текст. «В том, что я условно называю буддийской философией, единицей философствования – при всех оговорках насчет применения к ней этого термина – является, конечно, не идея, а текст. Текст, как он существовал в устной традиции, закончившейся в письменной фиксации в Палийском каноне и других канонах. Текст, как он запоминался, сохранялся в памяти, вспоминался, воспроизводился и воспринимался, передавался от учителей к ученикам, от поколения к поколению, от места к месту, позднее – из одного языка в другой. Текст, включающий в себя и способы своего запоминания и транслирования, а позднее и письменного фиксирования. Текст, который даже и в позднейших своих письменных формах постоянно несет и неизменно воспроизводит «прото-формы» своего неписьменного существования.

Текстом как единицей буддийской философии может быть любой реальный – то есть формально фигурирующий как отдельный, отделимый или выделенный, – текст буддийской традиции или одной

¹ Лепехов С. Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999.

из буддийских традиций. Такой текстовой единицей может быть отдельная сутра (сутра – название начального жанра устных буддийских текстов), «Корзина Сутр» Палийского канона, отдельная фраза или гатха (стих) этой сутры, вся «Корзина Сутр», весь Палийский канон, отдельная матрица (предельно сконденсированный элемент содержания) из «Корзины Абхидхармы», отдельное слово или даже звук. Но таким текстом-единицей никак не может явиться ни буддизм, ни какая бы то ни было идея, которую мы, следуя нашей традиции описания (и восприятия) любой философии как идеи (или идей), могли бы отождествить с буддийской философией.

Вообще, то, что мы называем «буддизмом», это не что иное, как пространство текстов, пространство, где нет точки, где бы не было текстов, где «межтекстовые промежутки», так сказать, принципиально невозможны. В каждый данный момент каждый текст в этом пространстве дискретен и конечен, но только в отношении других текстов, а не в отношении того, что текстом не является, например идеи. В этом пространстве тексты генерируют тексты как путем деления или, наоборот, укрупнения, так и путем последовательного или параллельного комментирования. Идея здесь всегда будет чем-то вторичным, производным по отношению к данному тексту (или элементом текста, который в момент фиксирования идеи как не-текста – тоже текст). Релятивность идеи в отношении текста подчеркивается еще и неопределенностью ее места в религиозной аксиологии буддизма. Тому, что в нашей философской традиции называется «идея», примерно соответствуют три буддийских термина: *drsti* («взгляд», «точка зрения»), *samjna* («идея», «восприятие») и *vikalpa* («умственная конструкция»). Первое понятие предполагает, что идея может быть истинной (*samma*) или неистинной (*asamma*). Второе почти всегда отрицательно, то есть идея здесь будет идеей о чем-то неистинном или несуществующем. Третье – негативно по определению как противопоставленное высшему знанию (*prañña*) или высшей истине (*paramartha satya*).

Но главное отличие буддийского понимания идеи от нашего, также, безусловно, связанное с абсолютностью текста, я вижу в том, что идея в этом понимании всегда гораздо более относилась к интерпретации сказанного, чем к самому сказанному, становилась термином интерпретации текста, переставая, таким образом, быть элемен-

том этого текста, а иногда при этом и вытесняясь за пределы пространства буддийских текстов вообще. Именно в этом я вижу основную причину непонимания буддийской философии многими современными исследователями буддизма, особенно когда они стараются объяснить или (хуже того!) разрешить «противоречия идей в буддизме», не осознавая, что это не более чем противоречие их собственного понимания философского текста как «текста идей» буддийскому пониманию текста»¹.

В свете сказанного канонические тексты раннего буддизма приобретают исключительно важное значение.

В 1982 г. вышла монография Л.Е. Янгутова «Философское учение школы Хуаянь»², в которой автор на основе первоисточников анализирует учение о дхармах, проблему сознания (учение о шести видах), учение о едином и пр. В рамках исследования содержания учения хуаянь им были затронуты вопросы учения о «спасении», дхармической организации бытия, природы Будды, сознания и познания. В последующих своих работах («Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма»³, «Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь»⁴, «Традиции Праздника парамиты в Китае»⁵) Л.Е. Янгутов продолжает выбранную линию исследования и анализирует философские основы буддийского учения с привлечением источников в контексте различных школ. В монографии «Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма» автор дает содержательную характеристику школам фасын, саньлунь, тяньтай, хуаянь; рассматривает проблему истинно сущего в религиозной практике буддизма. Для этого он подробно анализирует учение о дхармах в трактовке фасын, проблему сознания (основываясь на тексте «Чэн вэй ши лунь»). Здесь представлена классификация восьми сознаний, концепция Алая-виджняны, учение об истинно сущем; уче-

¹ Пятигорский А. Непрекращаемый разговор. СПб., 2004. С. 38.

² Янгутов Л. Е. Философское учение школы хуаянь. Новосибирск, 1982.

³ Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995.

⁴ Янгутов Л. Е. Китайский буддизм : тексты, исследования, словарь. Улан-Удэ, 1998.

⁵ Янгутов Л. Е. Традиции Праздника парамиты в Китае. Улан-Удэ, 2007.

ние о пустоте, теория двух истин в понимании саньлунь; учение о круглой гармонии трех истин тяньтай; проблема сознания и учение о ли и ши хуаянь. В целом автор уделяет большое внимание проблеме сознания, рассматривая ее «с точки зрения его структуры и содержания»¹ и концепции дхармической организации бытия.

Говоря о значении концепции Абхидхармы в китайском буддизме, Л.Е. Янгутов отмечает: «Абхидхарма стала центральной в школах Хинаяны, продолжавших разработку концепции природы дхарм как носителя признака, Абхидхармические построения легли в основу аргументации хинаянских принципов сотериологии. Сотериология Хинаяны с ее концепцией спасения для узкого круга монашествующих лиц руководствовалась принципами этического совершенствования личности, содержащимися в благородном восьмеричном пути, а в теоретическом плане концепцией «я» как сочетания дхарм, составляющих поток сознания, разъясненного абхидхармической теорией, с подробными указаниями на дхармы, способствующие или препятствующие просветлению»².

На сегодняшний день можно говорить о сложившейся под руководством Л.Е. Янгутова школе китаеведной буддологии, куда входят Е.И. Хантаева, Л.Л. Ветлужская, Е.Ж. Баяртуева, А.К. Хабдаева, А.В. Чебунин, Д.В. Аюшеева, В.Б. Батоин, И.С. Чанкова, А.И. Бадмацыренов, Д.В. Халбазыков, Д.Б. Бадмаева и др. Их исследования посвящены различным аспектам буддийской культуры в китайской традиции, ими осуществляются переводы канонических текстов с китайского языка, анализируется роль и значение буддизма в Восточной Азии.

В 2007 г. в «Вестнике Бурятского государственного университета» вышла статья Н.А. Астахаева «Структура и философское содержание «Сатьясиддхи-шастры» («Чэн ши лунь») Харивармана», посвященная исследованию школы китайского буддизма чэнши. В работе автор анализирует по главам главный канон школы – сочинение Харивармана «Сатьясиддхи-шастра», а также основные положения уче-

¹ Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. С. 68.

² Янгутов Л. Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. С. 7.

ния школы. Автор особо отмечает переходный характер школы («наивысшей из школ Хинаяны» или переходной к Махаяне), а также оригинальность учения о пустоте в ее трактовке¹.

В 2009 г. вышла работа А.В. Чебунина «История проникновения и становления буддизма в Китае», в которой представлен обзор истории проникновения буддизма в Китай, рассматривается процесс становления и формирования китайского буддизма. Автор анализирует понятие китайского буддийского канона, исследует основные концептуальные понятия Абхидхармы и Праджняпарамиты в китайской буддийской традиции. Приложение работы составляет авторский перевод А.В. Чебунина двух сутр, занимающих важное значение в китайском буддизме: «Сутры в 42 чжана» (四十二章经) и «Сутры помоста сокровища учения великого учителя шестого патриарха» (六祖大师法宝坛经)².

2.2. Исследование Абхидхармы в зарубежной литературе

Из западных учёных в первую очередь необходимо отметить Луи де ла Валле-Пуассена (1869-1939). Знание санскрита, пали, тибетского, китайского языков позволило ему ввести в научный оборот большое количество ранее неизвестных источников. Так, ему принадлежат переводы таких текстов Васубандху, как «Абхидхармакоша», «Виджняптиматра сиддхи шастра» (Чэн вэй ши лунь, 成唯识论) и др. Важным этапом буддологических исследований «постпалийского» периода (имеется в виду период, когда был издан ряд буддийских канонических текстов, буддологических исследований в Обществе изучения текстов на пали – «Pali Text Society») было изучение нового, ранее игнорировавшегося круга источников – систематических специализированных философских трактатов Абхидхармы. «Буддийская

¹ Астахаев Н. А. Структура и философское содержание «Сатьясиддхисастры» («Чэн ши лунь») Харивармана // Вестн. Бурят. гос. ун-та. Философия, социология, политология, культурология. Улан-Удэ, 2007. Вып. 9. С. 3-5.

² Чебунин А. В. История проникновения и становления буддизма в Китае : [монография]. Улан-Удэ : Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. 278 с.

философия, по мнению бельгийского ученого, представляла собой доктринальную разработку религиозных догм (своего рода аналог европейской схоластики), которая стала возможной только на стадии канонического буддизма хинаяны. В некоторых своих работах он называет буддизм ветвью йоги (причем не в философском ее варианте в системе Патанджали, а как модификацию широко распространенной в Индии аскетической практики)»¹.

Со времени Валле-Пуссена, Ф.И. Щербатского прошло почти сто лет. Буддологическая наука претерпела значительные изменения. Методологические принципы и установки, которыми руководствовались в своё время корифеи буддологии, подверглись критике и не принимаются сейчас в качестве абсолютной догмы. Тем не менее, безусловно, значение их исследований высоко оценивается на современном этапе развития науки.

Во второй половине XX в. в западной буддологии был опубликован ряд работ как общего, так и специализированного характера (посвященных тем или иным аспектам буддизма), внесших существенный вклад в развитие этой науки. К работам такого плана можно отнести исследования Эдварда Конзе (1904-1979), внимание которого было сосредоточено в основном на буддийских сочинениях праджня-парамитского толка. Его работа «Буддизм. Его сущность и развитие», а также другие работы достаточно авторитетны и влиятельны и на современном этапе². Помимо Э. Конзе, к числу видных буддологов рассматриваемого периода следует отнести Э. Ламотта (1903-1983), С.Леви, К.Х. Хамильтона, Т.Р.В. Мурти, П. Демьевиля, Г.Гюнтера³,

¹Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994. С. 38-39.

² Conze E. Buddhism. Its Essence and Development. L., 1951; Conze E. Praśāstrasena's Ārya-Prajñāpāramitā-Hṛdaya-Tikā. – In: Buddhist Studies in Honour of I.B. Horner. Dardrecht ; Boston, 1974; Conze E. Buddhist Wisdom Books. L., 1958; Conze E. The Prajnaparamita Literature. L., 1960; Conze E. Text, Sources and Bibliography of the Prajñāpāramitā-hṛdaya. — Journ. of the Royal Asiatic Society, 1948. № 2. P. 33-51.

³ Guenther H. V. Buddhist Philosophy in the Theory and Practice. L., 1972.

Э. Фраувалльнера, К.Н. Джаятиллеке, Р.Робинсона, А.Ваймана¹, Р.Г. Велбона², Д. Кеннета и др.

Известный индолог А.К. Уордер (A. K. Warder) провел несколько лет в Индии, занимаясь исследованиями в области индийской литературы, буддизма и философии. Ему принадлежат фундаментальные работы «Индийский буддизм» (Indian Buddhism, 1970), «Индийская литература кавья» (Indian Kavya Literature, 1989), «История индийской философии» (Outline of Indian Philosophy, 1986) и др.

Работы индийских авторов на английском языке также внесли значительный вклад в буддологическую науку. Среди них можно отметить книгу С. Дасгупты «Введение в тантрический буддизм»³.

С.Чаттерджи и Д. Дата в работе «Древняя индийская философия» представляют общую картину индийской философии – чарвака, джайнизм, буддизм, ньяя, вайшешика, санкхья, йога, миманса, веданта. Авторы довольно детально анализируют философские основы буддизма, рассмотрев школы индийского буддизма и морально-этическое учение (философский смысл этического учения)⁴.

«Открытию» Абхидхармы западному миру во многом способствовали работы патриархов «палийской школы», супругов Рис-Дэвидс, занимавшихся изучением палийского буддизма и буддизма Хинаяны. В 1900 г. индолог Каролин Рис-Дэвидс опубликовала перевод с пали первой книги Абхидхарма-питаки – Дхаммасангани. Во введении К.Рис-Дэвидс отмечает: «Буддизм с самой ранней стадии развития с удивительной проницательностью и дальновидностью поставил задачу анализа и классификации ментальных процессов»⁵. С момента основания супругами Рис-Дэвидс в 1881 г. Общества изучения текстов на пали («Pali Text Society») до сегодняшнего дня почти вся палийская Трипитака была переведена на английский язык.

¹ Wayman A. The Buddhist Tantras: Light on Indo-Tibetan Esoterism. N.Y., 1973.

² Welbon R. G. The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters. Chicago : University of Chicago Press, 1968.

³ Dasgupta S. B. Introduction to Tantric Buddhism. Calcutta, 1958.

⁴ Чаттерджи С., Датта Д. Древняя индийская философия / пер. с англ., под ред. В. И. Кальянова. М. : Изд-во иностр. лит. М., 1954.

⁵ См.: Rhys Davids K. Dhammasangani.

Т.В. Рис-Дэвидс принадлежит много работ по истории буддизма и гражданской истории Индии (в том числе «Buddhist India», 1903). После его смерти в 1922 г. К. Рис-Дэвидс продолжила дело мужа.

Литература и философия буддизма стали предметом многочисленных исследований Э. Джонстона.

В первой половине XX в. исследования в области концепции Абхидхармы постепенно стали выделяться в самостоятельное направление. В 1959 г. П.С. Джайни опубликовал сочинение «Абхидхарма-дипа» (Patna, 1959), а в 1967 г. П. Прадханом был опубликован санскритский текст «Абхидхармакоша-бхашья» (Patna, 1967).

Рассматривая современный этап развития исследований, можно упомянуть направление т.н. «практического буддизма». Здесь стоит отметить имена Чогьям Трунгпа (Chogyam Trungpa) и Дэниэла Големана (Daniel Goleman). Их имена хорошо известны западному миру. Чогьям Трунгпа – тибетский мастер, практикующий наставник традиции кагью. В 1975 г. вышла его работа «Проблески Абхидхармы» (Glimpses of Abhidharma), в которой он рассуждает об эволюции личности в том понимании, как объясняет этот процесс Абхидхарма. Личность он рассматривает как психический поток состояний сознания, основывающийся на невежестве, непонимании реальной ситуации¹. Д. Големан, журналист, профессор, психолог, весьма влиятельный на Западе, занимается исследованием психических состояний и эмоций человека. Ему принадлежит несколько работ, посвященных психологии лидерства, успеха («Эмоциональный интеллект», Emotional Intelligence, 1995 и др.), в которых он, в частности, использует элементы абхидхармической концепции индийского буддизма².

Ограниченность в объеме не позволяет нам представить многочисленные работы об абхидхармической теории, написанные на английском языке. Они посвящены различным аспектам – Абхидхарме в сочинениях Васубандху, Абхидхарме в системе йогачары, тео-

¹ URL: http://en.wikipedia.org/wiki/Chogyam_Trungpa#cite_note-1 (дата обращения: 15.08.2009).

² URL: http://en.wikipedia.org/wiki/Daniel_Goleman (дата обращения: 01.08.2009).

рии алаявиджняны, концепции трисвабхава и пр. Однако на их фоне исследований, посвящённых истории китайской Абхидхармы, не так много. Как правило, это статьи, книги о какой-либо школе китайского буддизма (фасян, цзюйшэ и т.д.), в которых абхидхармическая направленность учения не является предметом изучения. Среди работ такого рода можно назвать «Буддизм в Китае» С.Била¹, «Основы буддийской философии» Ю.Такакусу², «Буддизм в Китае», «Китайская трансформация буддизма» К.Чена³, «Буддизм в китайской истории» А.Райта⁴, «Буддийское завоевание Китая» Е.Цюрхера⁵ и др.

Японская школа является одной из главных в мировой буддологической науке. Японскими учеными внесён большой вклад в дело изучения истории дальневосточного, центральноазиатского (в т.ч. китайского) буддизма, буддийских канонических текстов, философских основ буддизма, а также концепции Абхидхармы. Даже в годы исследовательского затишья в КНР японские буддологи продолжали развивать это направление науки. Также немаловажное значение имеет тот факт, что западный мир получил представление о буддизме во многом благодаря усилиям именно японских ученых (многие из которых публиковали работы на английском языке), открывших Европе и Америке, к примеру, учение дзэн-буддизма.

В 1934 г. впервые была опубликована книга Д.Т. Судзуки «Введение в дзэн-буддизм» («Introduction to Zen Buddhism», 1934), написанная на английском языке. С его работами («Очерки истории буддизма махаяны», *Outlines of Mahayana Buddhism*, 1907), «Исследования дзэн-буддизма», *Essays in Zen Buddhism*, 1927-1934), «Дзэн и культура Японии», *Zen and Japanese Culture*, 1959), «Дзэн и японский буддизм», *Zen and Japanese Buddhism*, 1970) и др.), посвященными исследованию чань-буддизма, связан всплеск интереса западного мира к буддийскому учению. Помимо этого, Д.Т. Судзуки также при-

¹ Beal, S. *Buddhism in China*. London, 1884.

² Takakusu J. *The Essentials of Buddhist Philosophy*. Honolulu, 1947.

³ Chen K. S. *Buddhism in China. A historical survey*. Princeton, 1964; Chen K. S. *The Chinese transformation of Buddhism*. Princeton, 1973.

⁴ Wright A. F. *Buddhism in Chinese History*. Stanford, 1959.

⁵ Zürcher E. *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaption of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden, 1959.

надлежат и переводы «Ланкаватара-сутры», выполненные с санскрита.

Непременного упоминания заслуживают работы Такакусу, в том числе упомянутые «Основы буддийской философии». В данной работе автор рассматривает исторические коллизии, анализирует философское содержание абхидхармических школ Китая и Японии. Так, в работе достаточно подробно представлена концепция дхармической организации бытия в трактовке цзюйшэ.

Таким образом, мы видим, что процесс исследования центральноазиатского и, в частности, китайского буддизма имеет давнюю и сложившуюся историю. За это время вышло огромное количество работ, посвященных разным аспектам и направлениям буддизма, сложились собственные исследовательские центры. Основными буддологическими школами традиционно считаются франко-бельгийская, англо-германская, американская, японская, российская и, разумеется, китайская. Последняя считается сравнительно молодой, потому как китайская модель буддизма в силу сложившихся исторических обстоятельств долгое время оставалась объектом научного (и не только) интереса в первую очередь зарубежных исследователей.

Помимо этого, следует также различать и два самостоятельных направления китайской буддологии – материкового, т.е. КНР, и нематерикового Китая, представленного в первую очередь учеными и буддистами Тайваня. Стоит заметить, что представители этих двух направлений зачастую имеют принципиальные расхождения в трактовке тех или иных явлений и критически рассматривают идеологические позиции друг друга.

2.3. Исследование Абхидхармы в Китае

Российскому читателю китайские буддологи известны в основном по немногочисленным переводным изданиям – «Краткая история китайской философии» Фэн Юланя¹, «Жизнеописание достой-

¹ Фэнь Ю-лань. Краткая история китайской философии / перевод на рус. Р. В. Котенко ; под ред. Е. А. Торчинова. – СПб., 1998. – 376 с.

ных монахов. – Гао Сэн Чжуань» Хуэй Цзяо¹ и др., ставшим классикой отечественной синологии.

В самом Китае процесс изучения буддизма был достаточно сложным. В этом отношении можно признать, что история развития китайской буддологии имеет некоторые сходные черты с историей российской (вернее, советской) буддологии. В первую очередь мы имеем в виду сильнейшее давление идеологической системы общества и зависимость от политических установок государства. По словам Фан Литяня, «исследование буддизма в материковом Китае, в Гонконге, Макао и на Тайване имеет каждое свои особенности»².

Буддологами Тайваня проделана большая работа по исследованию, систематизации разных аспектов китайского буддизма. Среди всех имен тайваньских ученых особенно выделяется имя Хуан Чаньхуа (黄忏华), внесшего огромный вклад в дело изучения буддийского учения. Его книга «Основные учения буддийских школ» (Фоцзяо гэ цзун да и 佛教各宗大意, Тайбэй, 1973 г.) является фундаментальным трудом по истории, догматике практически всех направлений китайско-буддийской мысли. В книге представлена история школ китайского буддизма фасян, цзюйшэ, чэнши и др. Хуан Чаньхуа – ученый многогранный, ему принадлежит огромное количество книг, статей в области истории и философии китайского буддизма. Так, тематика его работ простирается от биографий китайских монахов, исторических особенностей распространения буддийского учения в Китае и за его пределами до различных аспектов учений школ китайского буддизма, вопросов философии, Абхидхармы, канонической литературы («Юйцзя ши ди лунь») и т.д.

Хуан Чаньхуа – известнейший буддолог Китая, уроженец провинции Гуандун КНР, выпускник университета Тэгу (带国大学 Япония), ученик знаменитого буддийского наставника, ученого Оу-

¹ Хуэй Цзяо. Жизнеописания достойных монахов. – Гао Сэн Чжуань. Т. 1, разд 1. Переводчики. М., 1991. 250 с.

² См.: Фан Литянь. Исследование буддизма в материковом Китае: история и перспективы.

янцзину (欧阳竟无, 1871-1943 гг.). Ему принадлежит огромное количество работ по буддизму, среди которых можно отметить «Введение в буддизм» (佛学概论, 1935) и «Историю китайского буддизма» (中国佛教史, 1940), а также уже упомянутые «Основные учения буддийских школ» (佛教各宗大意, 1973), хорошо известные научному миру. В «Истории китайского буддизма» автор приводит следующую периодизацию развития китайского буддизма: начальный этап, этап развития, расцвет, период консервации. В работе основное внимание уделено «Сутре из 42 глав» (四十二章经) и истории учения о бодхидхарме (菩提达摩).

Хуан Чаньхуа является одним из авторов монографии «Введение в буддизм». Это одна из самых ранних работ по буддизму современного Китая. Книга была впервые издана в 1935 г., а в 1992 г. она была переиздана в провинции Цзянсу. Работа хоть и написана коллективом авторов (она содержит всего 70 статей), тем не менее, представляет собой цельную работу, выполненную в едином духе. Авторы анализируют явление «китайский буддизм» в различных его аспектах – содержание, история, школы и направления, влияние на традиционную культуру Китая и т.д.

Традиция исследования буддизма в материковом Китае имеет давнюю историю и заложена непосредственно буддийскими монахами. Это «живая традиция», берущая начало с первых шагов буддизма в Китае и продолжающаяся по настоящее время.

В КНР интенсивное изучение буддизма началось во второй половине XX в., особенно в 60-80-е гг. В настроениях буддологов того времени отчетливо сказывается политическая подоплека, господство марксистско-ленинского подхода. Большинство ученых рассматривало буддизм критически, как явление реакционное, относящееся к идеалистическому направлению философии («Всеобщая история», Чжунго тунши; «Всеобщая история китайской идеологии», Чжунго

сысян тунши»¹. К буддологам этого поколения можно отнести Фан Вэньлани (范文澜), Хоу Вайлу (侯外庐), Жэнь Цзиюя (任继愈) и др.

Особо следует отметить также работы китайского исследователя Фэн Юлани. В «Истории китайской философии» он не просто рассматривает доктринальные установки школы фасян, но и подробно анализирует их в контексте трактата «Чэн вэй ши лунь». Это работа источниковедческого характера, имеющая первостепенное значение при изучении философии фасян².

Видное место среди китайских буддологов занимает Ю Ся, сфера интересов которого также чрезвычайно разнообразна и тесно связана с вопросом об истории китайской Абхидхармы. К примеру, он занимается анализом шастры «Чэн вэй ши лунь», истории школы китайского буддизма чэнши и т.д.³ В работе Го Пэна, посвящённой истории китайского буддизма эпох Суй и Тан, большое внимание уделяется фасян. Школа Сюань Цзана как раз в означенное время во многом определяла развитие китайского буддизма⁴. Большой вклад в изучение различных направлений китайского буддизма сделан другим выдающимся учёным – Жэнь Цзиюэ. Его труды посвящены истории развития буддизма в Китае, где в рамках общей картины рассматриваются также школы абхидхармического толка⁵.

Таким образом, мы видим, что, несмотря на исключительную важность и необходимость научного изучения концепции Абхидхармы как явления китайской буддийской культуры, исследований в этой области недостаточно. И хотя мы признаём, что за последнее

¹ Чжунго сысян тунши. Пекин, 1956. Т. 4.

² Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Пекин, 1961. Т. 2.

³ См.: Ю Ся. Китайский буддизм (Чжунго фоцзяо) : в 4 т. Шахай : Дунфан чубань чжунсинь, 1996. Т. 3. С. 370.

⁴ Го Пэн. Суйтан фоцзяо. [Б.м.], 1981.

⁵ Жэнь Цзиюй. Чжунго чжэсюэ шилунь. Шанхай, 1981; Жэнь Цзиюй. Ханьтан чжунго фоцзяо сысян луньцзи. Пекин, 1981; Жэнь Цзиюй. Чжунго чжэсюэ ши. Т. 1, 2. Пекин, 1963-1964; Жэнь Цзиюй, Тан Юнтун. Вэйцзинь сюаньсюэ чжун ды шэхуй чжэнчжи сысян люэлуь. Шанхай, 1956.

столетие буддология (и отечественная в том числе) шагнула далеко вперед, философские аспекты буддизма, понятия и принципы Абхидхармы остаются привлекательными для исследователя и по сей день. Именно поэтому не утихают споры в научной среде, переосмысливаются некогда считавшиеся бесспорными принципы и законы.

Имя Жэнь Цзюя (任继愈) достаточно хорошо известно российскому читателю по работам отечественных ученых. Жэнь Цзюй является одним из ведущих китайских буддологов. Он трактует буддийское учение с точки зрения марксизма-ленинизма. В его «Сборнике идеологических теорий буддизма эпохи Хань – Тан» (Ханьтан фочзяо сысян луньцзи, 《汉唐佛教思想论集》¹) большое внимание уделяется вопросам идеологии школы вэйши.

В 80-е гг. при рассмотрении вопросов религиозного плана также превалирует марксистская концепция, но уже отмечаются тенденции к более объективной трактовке. Так, учитываются новые точки зрения, привлекается опыт зарубежных исследователей буддизма.

Китайские ученые различают в системе китайского буддизма три генеральных направления – собственно китайский (ханьский) буддизм, тибетский буддизм и палийский буддизм.

По замечанию Фань Литяня, процесс изучения буддизма в Китае в XX в. можно разделить на периоды²:

1) Первый этап – первая половина XX в. На этом этапе внимание ученых концентрировалось вокруг исследования буддийских источников и вопросов истории буддизма;

2) Второй этап – 60-80-е гг. Этап изучения исторических и философских вопросов буддизма;

3) Третий этап – последние два десятилетия XX в. Это этап культурологического, философского, исторического, социологического исследования проблемы.

¹ Жэнь Цзюй. Хань – Тан фочзяо сысян луньцзи, 汉唐佛教思想论集. Пекин, 1981.

² См.: Фань Литянь. Исследование буддизма в материковом Китае: история и перспективы.

На указанном первом этапе развития китайской историографии буддизма в материковом Китае появилась плеяда ученых, превративших изучение китайской культуры и истории в университетские гуманитарные дисциплины. В связи с возвращением из Японии ранее считавшихся утерянными буддийских сочинений школы фа-сян-вэйши пробудился интерес к исследованию и систематизации буддийских канонов. В этот период появились имена китайских буддологов, добившихся больших успехов в вопросах исследования буддизма – Лян Цичао (梁启超), Тан Юнтун (汤用彤), Чэнь Тань (陈垣), Чэнь Инькэ (陈寅恪), Ху Ши (胡适) и др. Так, работа Тан Юнтун «История буддизма в период Хань Вэй эпохи Северных и Южных династий» (Ханьвэй лянцзинь наньбэйчао фоцзяоши, «汉魏两晋南北朝佛教史»)¹, работа Чэнь Таня «Очерки истории китайского буддизма» (Чжунго фоцзяоши цизгайлунь, «中国佛教史籍概论»), работа Ху Ши «Исследование школы Ланкаватара-сутры» (Лэнцзяцзун као, «楞伽宗考») и др. стали прорывом в китайской науке и заложили основу систематичному исследованию буддизма в современном Китае.

Самыми яркими представителями новой волны китайских буддологов стали Оуян Цзину (欧阳竟无), Инь Шунь (印顺), Люй Дэн (吕澄). Будучи последователями буддизма, они попытались объединить научный и практический подходы в рассмотрении вопросов истории китайского буддизма. И хотя позиция отмеченных исследователей отличается от научной в традиционном понимании этого слова, их работы «История китайской школы чань» (Чжунго чаньцзун ши, «中国禅宗史», автор Инь Шунь), «Общее описание происхождения и развития индийского буддизма» (Инду фосюэ юаньлю люецзян, «印度佛学源流略讲») и «Общее описание происхождения и развития китайского буддизма» (Чжунго фосюэ юаньлю люецзян, «中国

¹ Тан Юнтун. История буддизма в период Хань Вэй эпохи Северных и Южных династий (Ханьвэй лянцзинь наньбэйчао фоцзяоши) : в 2 т. Пекин, 1963.

佛学源流略讲», автор Люй Дэн) стали заметным явлением китайской буддологии.

На втором этапе, после 50-х годов XX в., вслед за общественными изменениями, наметились новые тенденции и в китайской историографии буддизма. Согласно подсчетам профессора Ван Лэйцюаня (王雷泉), за 17 лет, начиная с 1949 по 1966 гг., в КНР было выпущено всего 1003 статьи о буддизме, т.е. в год примерно по 59 статей¹. Особое место в работах китайских буддологов этого периода занимает школа вэйши. Исследованиями в этой области занимались Ван Эньян (王恩洋), Го Пэн (郭朋), Ю Ся (游侠) и др. В работе Го Пэна «Суйтан фоцзяо», посвящённой истории китайского буддизма эпох Суй и Тан, большое внимание уделяется школе только-сознания фасянь². Их работы не потеряли актуальности до сего дня и признаются авторитетными для современной буддологии.

1967-1973 гг. стали годами культурного и научного затишья. По известным причинам в этот период в Китае не было опубликовано ни одной статьи, посвященной религиозной тематике, и это касалось не только буддологического направления. С 1977 г. после исторического перелома в китайском обществе постепенно начинают появляться работы, объектом исследования которых являются вопросы религий. В 50-60-е гг. буддологические исследования в Китае стали возглавлять преподаватели философских факультетов университетов. Они вывели китайскую буддологию на новый путь, правда, рассматривая буддизм в русле идеалистической философии. Большим прорывом в этом направлении стало создание в 1955 г. редакционного комитета, занявшегося подготовкой «Энциклопедии китайского буддизма» (Чжунго фоцзяо байкэ цюаньшу, 中国佛教百科全书). В состав этого комитета вошли ведущие буддологи страны. Работа над «Энциклопедией» заняла не один год, итогом стала публикация в 80-х гг. ее четырех томов, в которых было собрано более 400 статей по

¹См.: Фан Литянь. Исследование буддизма в материковом Китае: история и перспективы.

²Го Пэн. Суйтан фоцзяо. [Б.м.], 1981.

различным аспектам буддизма: вопросам истории, учения, школ и направлений, персоналий, канонических текстов и т.д. Энциклопедия стала фундаментальной работой, вобравшей в себя результаты исследований китайских буддологов того времени, большим достижением в истории китайской гуманитарной науки Китая.

В третий период новая политика КНР – политика реформ и открытости внешнему миру – внесла значительные изменения в историю развития китайской буддологии. Многие традиционные положения были пересмотрены, получили новую критическую оценку. По замечанию Фан Литяня, в свете свежих настроений происходит отход от традиционного положения «буддизм – это суеверие» к положению «буддизм – это культура»¹. Возобновление интереса к традиционным идеологическим системам – конфуцианству и даосизму – привлекает дополнительное внимание исследователей к вопросам буддизма. Буддология становится заметным явлением китайской гуманитарной науки. По общим подсчетам, в 90-х гг. количество опубликованных работ в этой области превышает аналогичные показатели до культурной революции. К работам этого периода, ставшим заметным явлением китайской буддологии, можно отнести «Современное толкование буддийского учения» (Фофа гуаньяньдэ сяндай дяоши, 《佛法观念的现代调适》) Хэ Цзяньмина (何建明), «Китайский буддизм XX в.» (Эрши шицзи чжунго фодзю, 《二十世纪中国佛教》) Чэнь Бина (陈兵) и др.

В настоящее время развитие китайской буддологии происходит достаточно интенсивно. Китайские ученые успешно восполняют пробел, вынужденно сделанный ими под прессом политических условий. Наибольший вклад в дело развития современной китайской буддологии внесли Ю Ся (游侠), сфера интересов которого чрезвычайно разнообразна и тесно связана с традицией китайской Абхидхармы (он занимается анализом шастры «Чэнвэйшилунь», историей школы

¹ См.: Фан Литянь. Исследование буддизма в материковом Китае : история и перспективы.

китайского буддизма чэнши и т.д.)¹, а также Лун Лянь (隆莲), Тянь Гуанле (田光烈), Го Юаньсин (郭元兴), Жэньцзе (任杰), Лю Фэн (刘峰) и др. Признанным авторитетом китайской буддологии считается Фан Литянь (方立天). По словам Л.Е. Янгутова, он «сегодня является одним из самых плодотворных исследователей буддизма в Китае»².

Знаменательным явлением китайской буддологии в обозначенный период стали многочисленные научные конференции, организуемые начиная с 80-х гг. XX в. и позволяющие ученым обсуждать актуальные научные вопросы, обмениваться опытом, знакомиться с идеями зарубежных синологов. Сегодня в таких конференциях активно принимают участие исследователи из Европы, Америки, Тайваня, Японии, Кореи и других стран. Знаковым явлением, характеризующим выход китайской буддологии на новый уровень, стало, в частности, создание в июле 1992 г. в Китае Исследовательского центра Сюань Цзана (玄奘研究中心). Организация подобного центра не только позволяет систематизировать и тщательно исследовать наследие Сюань Цзана, но и объединить усилия буддологов и буддистов всего мира, признающих значение личности выдающегося китайского паломника, привлечь внимание к неизученным ранее проблемам.

Китайскими учеными за последние годы внесен значительный вклад в исследование буддизма во всех его направлениях: философии, истории, культуры, социологии, взаимоотношений с индийским буддизмом, проекции на Дальний Восток – Корею, Японию и т.д. Концепция китайского буддизма занимает особое положение в системе мирового буддизма. В свое время еще О.О. Розенбергом в книге «Проблемы буддийской философии» (Петроград, 1918) была отмечена значимость китайских буддийских источников для исторической реконструкции развития буддийского учения. И вполне понятно, что для создания полного и объективного представления о

¹ Чжунго фоцзяо Шанхай, 1996. Т. 1. С. 245.

² Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск : Наука, 1995. С.224.

системе буддизма необходимо привлечение богатого опыта китайских буддологов.

Недоступность материала, полученного в ходе исследований китайских авторов, связана в первую очередь с проблемой перевода. Помимо знания собственно китайского языка, исследователь дополнительно сталкивается и с проблемой «собственного языка» абхидхармической традиции. За столетия пребывания буддизма в Китае здесь сформировалась особая культура перевода буддийских терминов. Поэтому для изучения источников китайских абхидхармических школ недостаточно просто знания китайского языка, важно и владение специальным терминологическим аппаратом. Тем более, если, к примеру, речь идёт о такой содержательной в философском отношении школе, как фасян. Одной из причин того, что школа не получила большого распространения в Китае был тот факт, что доктрины фасян показались китайцам слишком сложными.

Процесс развития буддологических исследований на материковом Китае на современном этапе переживает определенный подъем. За последние десять лет китайскими учеными сделано немало в данном направлении. Е.А. Торчинов отмечал, что совсем недавно восемьдесят процентов всех буддологических работ, издающихся в КНР, были посвящены школе Чань. «При этом даже работы, посвященные индийскому буддизму, как правило, написаны на основе китайских переводов без учета как санскритских оригиналов, так и тибетских переводов». Далее же он писал: «Однако в настоящее время ситуация постепенно начинает меняться, в чем, несомненно, велика заслуга таких ученых старшего поколения, как Хуан Синьчуань (ведущий китайский санскритолог) и У Байхуэй»¹.

Анализируя процесс развития буддологических исследований в КНР за последние десять лет, китайский ученый Люй Юсян (吕有祥)² отмечает, что буддизм повлиял на развитие традиционной культуры общества Китая, а буддология стала важной частью науки Китая. Во

¹ Торчинов Е. А. Введение в буддологию. СПб., 2000. С. 226.

² См.: Люй Юсян. Очерк буддологических исследований в Китае за 10 лет (1987-1996).

время «культурной революции» в силу политических и экономических причин изучение буддизма было приостановлено. В конце 70х гг. вслед за политикой реформ и открытости началось возрождение интереса к изучению буддизма. За последние десять лет экономическое развитие, культурное процветание, расширение связей с внешним миром дало новый толчок изучению буддизма. Появилась плеяда успешных молодых исследователей-буддологов, сложились различные исследовательские структуры (центры), выходят многочисленные печатные издания; почти каждый год организуются специализированные научно-исследовательские конференции разного уровня, посвященные проблемам изучения буддизма – региональные, всекитайские, международные.

В целом, можно выделить следующие направления буддологических исследований, выполняемых китайскими учеными¹:

1. Изучение и систематизация буддийских канонов, в т.ч. редактирование, обработка, составление комментариев и пояснений и др.:

1.1. редактирование «Китайской Трипитаки» (大藏经) под руководством Жэнь Цзюя (任继愈), в которую вошло 4200 буддийских канонов. В издание включены лучшие работы периодов Сун, Юань, Мин, Цин. Каждый из двух выпусков насчитывает по 100 томов;

1.2. комментарии к буддийским канонам. В выпущенной книге «Буддийские каноны Китая: избранное» были собраны произведения лучших представителей комментаторской литературы истории и идеологии Китая. В первый выпуск «Избранного» вошли 22 сочинения, в т.ч. «У дэн хуэй юань» (五灯会元), «Сун гао сэн чжуань» (宋高僧传), «Шэнь хуэй хэ шань хуа лу» (神会和尚禅话录) и др.;

1.3. комментарии к переводам буддийских канонов. Учеными Тайваня и КНР совместно было издано «Сокровище буддийских канонов Китая» – фундаментальное собрание буддийских переводов и комментариев в 132 томах. Каждый том включает «Обзор (поясне-

¹ См.: Люй Юсян. Очерк буддологических исследований в Китае за 10 лет (1987-1996).

ние)», содержащий краткие сведения о значении представленного канонического сочинения в истории буддизма, данные о его переводчике, текст-«канон» и комментарии к нему, «Происхождение и развитие» – происхождение рассматриваемого канона и произведенное им влияние, а также комментарии, разъясняющие структуру и идеологическое содержание канона;

1.4. другие работы (статьи и трактаты) по буддизму:

2. Изучение истории развития буддизма в контексте всеобщей истории (по отдельным периодам и регионам).

2.1. Буддизм во всеобщей истории. В 1988 г. был выпущен третий том «Истории буддизма Китая» (中国佛教史) под редакцией Жэнь Циюя (任继愈), Ду Цзивэня (杜继文), Ян Сэнвэня (杨曾文) и др., в котором описывается история развития буддизма периода Южных и Северных династий. Представлено подробное описание общественного развития Китая, отношений между тремя религиозными системами (三教), идеологического содержания переведенных на китайский язык канонов, различных преданий, народной веры (народного буддизма), буддийского искусства и т.д. Под редакцией Ду Цзивэня (杜继文) и при участии Ян Сэнвэня (杨曾文), Ли Цзичэна (李冀诚) и др. в 1991 г. вышла «История буддизма» (佛教史), посвященная истории мирового буддизма. В работе описывается зарождение и развитие буддизма, формирование и эволюция южного и северного направлений буддизма, распространение буддизма в мире, основные содержательные положения буддизма, формирование и современное положение религиозных организаций, выдвинуты некоторые новые трактовки теоретических и исторических вопросов. Хун Сюпин (洪修平) в книге «Развитие буддийской культуры Китая» (中国佛教文化的历程, 1995) рассмотрел процесс «китаизации» буддизма, отметив его тесные связи с политикой, экономикой, культурой Китая;

2.2. Буддизм в династийной истории (по отдельным периодам). Го Пэн (郭朋), Ляо Цзыли (廖自力), Чжан Синьин (张新鹰) выпустили совместный труд «Исторические очерки об идеологии буддизма Китая нового времени» (中国近代佛教思想史稿, 1989), в котором авторы описывают идеологию буддизма нового времени, анализи-

руют современное состояние буддизма, выявляя его характерные черты. Книга выпущена в двух частях, в первой части представлены такие буддийские мыслители как Ян Вэньхуэй (杨文会), Цзинань (敬安), Юе Ся (月霞), Ди Сянь (谛闲), Оу Янцзянь (欧阳渐), Тай Сюй (太虚), Хань Цинцзин (韩清浄) и др. Во второй части рассматриваются Гун Цзычжэнь (龚自珍), Вэй Юань (魏源), Кан Ювэй (康有为), Тань Сытун (谭嗣同), Лян Цици (梁启超), Ян Ду (杨度), Чжан Тайянь (张太炎) и др. Гао Чжэньнун (高振农) в монографии «Буддийская культура и Китай нового времени» (佛教文化与近代中国, 1992) через описание буддийской мысли в лице более чем двадцати персоналий Китая нового времени (достопочтимых монахов, ученых, политологов, философов, историков, культурологов) раскрывает роль и место современной буддийской традиции в политической и культурной жизни Китая;

2.3. История «регионального» буддизма. В последнее время история буддизма в отдельных регионах привлекает все более пристальное внимание исследователей. Ю Ювэй (游有维) в «Краткой истории буддизма в Шанхае в Новое время» (上海近代佛教简史, 1988) описал историю развития шанхайского буддизма в новое время, а также его различные направления, организационную структуру, монастыри, известных монахов. Ши Цзиньбо (史金波) в работе «История буддизма Сися» (西夏佛教史, 1988) описывает деятельность монастырей, монахов того времени (1038-1090 гг.), а также дает развернутое описание буддийского искусства. В «Очерках истории буддийской мысли Тибета» (藏传佛教思想史纲, 1992) под редакцией Баньбаньдоцзе (班班多杰) рассказывается о проникновении и распространении буддизма в Тибете, формировании различных направлений тибетского буддизма. Ху Сыхоу (胡思厚) в работе «История буддизма Ганьсу» (甘肃佛教史, 1993) дает подробное описание развития буддизма в провинции Ганьсу отдельно по каждому периоду начиная с самого раннего этапа и заканчивая новейшим временем. Хань Пу (韩溥) в «Истории буддизма Цзянси» (江西佛教史, 1995) описал поэтапно историю проникновения, становления и дальнейшей эволюции буддизма в провинции Цзянси начиная с периода Восточная Хань до современности. Автор также детально описал школу цзинту, а

также т.н. «пять патриархов 7 школ» (五家七宗) чаньского направления; отметил влияние буддизма Цзянси на окружающие территории. Многие главы были позже переизданы в совместной с Хай Ся (海峡) работе «История китайского буддизма» (中华佛教史).

3. Исследования в области буддийской мысли, жизнеописаний. За последние годы была проделана значительная работа в области буддийской мысли, жизнеописаний: изданы биографии, хроники, собрания сочинений, большое количество исследовательских работ.

3.1. Жизнеописания (年谱): «Жизнеописание Сюань Цзана» (玄奘年谱, 1988) под редакцией Ян Тинфу (杨廷福), «Жизнеописание наставника Тайсюя» (太虚法师年谱, 1995) под редакцией Инь Шуня (印顺), «Жизнеописание наставника Сюй Юня» (虚云法师年谱, 1995) под редакцией Цэнь Сюэлюя (岑学吕), «Жизнеописание наставника Хун И» (弘一法师年谱, 1995) под редакцией Линь Цзыцина (林子青);

3.2. Хроники (评传). В работе «Десять достопочтимых монахов» (十大名僧, 1990) Хун Сюпин (洪修平) и Сунь Ипин (孙亦平) знакомят с жизнью и идеологией Дао Аня, Чжи Дуня, Хуэй Юаня, Дао Шэна, Сюань Цзана и др. Подробное описание жизни и идеологии Ань Шигао, Фо Тудэна, Дао Аня, Кумарадживы, Хуэй Юаня, Ци Цзана, Фа Цзана и других пятнадцати известнейших буддийских монахов древнего Китая и Китая нового времени также представлено в работе Ван Чжуняо (王仲尧) «Удивительные монахи Китая» (中国奇僧, 1992). В работе «Мысли деятелей Цао И» (曹`溪人物志, 1994) публикуются сочинения, биографии, другие материалы 56 поколений четырехсот чаньских монахов начиная с самого раннего периода Чань и заканчивая современностью. В работе под редакцией Линь Бо (凌波) «Мысли буддийских деятелей Китая нового времени» (中国近代佛教人物志, 1995) представлены жизнь и деятельность 55 монахов и 57 буддийских последователей современного Китая;

3.3. Собрания сочинений (文集). В работе под редакцией Хуан Синьчуаня (黄心川) «Сборник исследовательских работ о Сюань Цзане» (玄奘研究文集, 1995) по материалам «Международной научно-исследовательской конференции о Сюань Цзане» (玄奘国际学术讨论会)

были собраны и выпущены более 40 работ, посвященных Сюань Цзану. Представленные работы относятся к разным направлениям: описывается жизнь и деятельность Сюань Цзана, изучаются его переводы, определяется его вклад в изучение логики и учения о только-сознании. В «Материалах международной конференции, посвященной 100-летию Тай Сюя» (太虚诞生一百周年国际会议论文集, 1990), изданных под редакцией Хо Таохуэя (霍韬晦), было собрано более 30 работ зарубежных исследователей, в которых рассматриваются вопросы истории, биографии и идеологии Тай Сюя и т.д.;

3.4. Исследовательские работы (论文).

4. Исследование категориального аппарата буддийской теории.

В перечисленных выше работах достаточно большой объем занимают исследования по Абхидхарме, рассматриваются канонические тексты Абхидхармы, а также ее место и роль в системе буддизма. Особое внимание уделяется анализу категориального аппарата Абхидхармы.

Буддизм – сокровенное хранилище глубочайшей мысли и вопросов, подлежащих изучению в буддийском учении, чрезвычайно много. Это представления о космосе, учение о человеческой жизни (человеке), система ценностей, теория познания (гносеология), учение о мышлении и т.д. Богат также и категориальный аппарат буддийского учения – учение о силе, самадхи, праджне, рупа и читта-дхармах, учение о среднем пути, пратитья-самутпаде и т.д. За последние годы в этом направлении было также проведено немало исследований.

Учению о природе сознания (心性论) посвящены исследования многих китайских буддологов. В их работах анализ проблемы сознания так или иначе базируется на принципах Абхидхармы. Чжан Чуньбо (张春波) в работе «Буддийское учение о природе сознания в Китае» (中国佛学心性论, 1988) полагает, что основное противоречие индийского буддизма заключается в противоречии между истинной реальностью (真如, санскр. «татхата») и неведением (无明, санскр. «авидья»). Авидья занимает доминирующее положение, что и приводит к угасанию буддизма. В отличие от индийского, в китайском буддизме превалирует значение Татхаты, поэтому и высоко значение учения о сознании (心性

论), которое дальнейшее свое развитие нашло в учении о сознании школы чань (禅宗).

Фан Литянь (方立天) в работе «Учение о природе сознания в индийском буддизме» («印度佛教的心性思想»)¹ утверждает, что в индийском буддизме есть две концепции – об изначальной чистоте сознания (心性本净) и изначально омраченном сознании (心性不净). Помимо него, многие китайские авторы – Лай Юнхай (赖永海), Хун Сюпин (洪修平), Син Дунфэн (邢东风) и др. – затрагивали в своих работах вопрос о теории сознания китайского буддизма. Что касается теории только-сознания (唯识理论), то изучением этой проблемы также занималось множество ученых. Например, Вэй Дэдун (魏德东) в своей работе «Становление и развитие концепции Алая-виджняны» (论阿赖耶识的确立和发展)² рассмотрел процесс появления и эволюции концепции Алая-виджняны. Так, он выделил период йоги, канонический период, период распада, а также описал особенности всех этих периодов. Хэ Цзяньмин (何建明) в работе «Структурно-гносеологический анализ субъекта буддийской концепции о только-сознании» (佛教唯识论的主体认识结构分析)³ считает, что буддийская концепция только-сознания содержит в своей структуре 3 уровня: 1) учение о восьми сознаниях (八识说); учение о четырех частях (四分说); сознание-рождение (生识). Под первым имеется в виду психология познания, под вторым – функции познания, под третьим – возникновение познания. Он полагает, что учение о четырех частях отрицает логические и практические доказательства. Помимо этого, имеются еще такие работы как «Теория Сознания-Алая» (试论阿赖耶识) Бэнь Юань (本源)⁴, «Идея только-сознания в учении о только-

¹ Фан Литянь. 印度佛教的心性思想 // Буддийские исслед. (佛学研究). 1996. Вып. 5.

² Вэй Дэдун. 论阿赖耶识的确立和发展. 中华文化论坛. 1994. Вып. 4.

³ Хэ Цзяньмин. 佛教唯识论的主体认识结构分析. 华中师范大学学报. 1993. Вып. 4.

⁴ Бэнь Юань. 试论阿赖耶识. 法音. 1988. Вып. 2, 3.

сознании» (唯识学上的唯识义) Цзи Цюня (济群)¹, «Идеи только-сознания в трактате «Вимшатики виджняпти матрата сиддхи» (唯识二十论的唯识思想) Чэнь Минхуэй (陈明晖)², «Анализ теории о трех природах и трех не-природах» (三性三无性解析) Чунь И (纯一)³ и т.д.; все перечисленные работы посвящены исследованию содержания концепции только-сознания.

Существуют также многочисленные работы, посвященные тем или иным аспектам философии Абхидхармы. К примеру, большое количество исследований в качестве объекта рассматривает буддийскую логику, учение о причинно-следственной связи; много исследовательских работ о различных направлениях буддийской мысли Китая и т.д.

Так, в 90-х гг. в КНР вышли статьи «Исследование рупа-дхарм» (色法研究)⁴, «Учение о причинности в первоначальном буддизме» (原始佛教的缘起观)⁵, «Описание учения о логике» (因明概述)⁶, «Рассуждения о трех мерах учения о логике» (因明三种比量探讨)⁷, «Человеческая философия буддизма» (佛教人生哲学)⁸, «Познание и критика человеческой философии буддизма» (佛教人生哲学的认识与评价)⁹, «Сознание человека, сознание Будды и освобождение» (人心、佛心与解脱)¹⁰, «Жизнь и смерть: Буддийское учение о сансаре» (生与死: 佛教轮回说)¹¹, «Диалектика и махаянское учение мадхьямиков» (辩证法与大乘

¹ Цзи Цюнь. 唯识学上的唯识义. 法音. 1990. Вып. 10.

² Чэнь Минхуэй. 唯识二十论的唯识思想. 法音. 1991. Вып. 9.

³ Чунь И. 三性三无性解析. 法音. 1991. Вып. 7.

⁴ Гу Цзинюань 顾净缘. 色法研究. 佛学研究. 1993. 2 期.

⁵ Цай Хуэймин 蔡惠明. 原始佛教的缘起观. 法音. 1990. 5 期.

⁶ Ло ? 罗炤. 因明概述. 佛教与中国文化. 中华书局. 1989.

⁷ 郑伟宏. 因明三种比量探讨. 哲学研究. 1988. 3 期.

⁸ 方立天. 佛教人生哲学. 中国哲学史. 1989. 1 期.

⁹ 赖大仁. 佛教人生哲学的认识与评价. 社会科学战线. 1989. 3 期.

¹⁰ 洪修平. 人心、佛心与解脱. 南京大学学报. 1989. 1 期.

¹¹ 陈兵. 生与死: 佛教轮回说. 内蒙古人民出版社. 1994.

中观思想)¹, «Буддийское учение о Нирване» (佛教涅槃论)², «Основные идеи и положения этики китайского буддизма»³(中国佛教伦理思想论纲)⁴.

Значительные успехи сделаны китайскими исследователями в области изучения взаимоотношений буддизма с традиционными китайскими идеологическими системами – конфуцианством и даосизмом. Так, в работе Цуй Ляньчжун (崔连仲) и Ву Вэня (武文) «Учение о Дао и Дэ в конфуцианстве и буддизме» (论佛陀与孔子的道德观)⁵ проводится сравнительный анализ учений Будды и Конфуция, а также рассматривается их влияние на культуру Китая. В другой работе «Буддизм и конфуцианство» (佛学与儒学) Лай Юнхая (赖永海) исследуются различные аспекты взаимного влияния и исторической эволюции буддизма и конфуцианства, анализируются с точки зрения идеологической модели, особенностей искусства, теории и т.д. Авторы считают, что влияние буддизма на конфуцианство в основном проявилось в идеологической модели теории сущности, влияние же конфуцианства на буддизм проявилось в теории человеческой природы и теории природы сознания. Чэнь Бин (陈兵) в работе «Буддийское учение чань и восточная цивилизация» (佛教禅学与东方文明, 1992) подробно объясняет теорию концепции чань и основные способы чань, а также отношения с конфуцианским учением о поддержании здоровья, цигун, ушу, современной медициной, психологией. Сюй Сяюе (徐小跃) в работе «Чань и Чжуанцзы» (禅与老庄, 1992) исследовал общие и особенные черты учения чань и даосизма с точки зрения теории сущности, идеологических методов, эстетического восприятия и т.д. Хун Сяупин (洪修平), Ву Юнхэ (吴永和) в своей работе «Чань и сюаньсюэ» (禅与玄学, 1992) подробно описали истоки,

¹ 李雪涛. 辩证法与大乘中观思想. 南亚研究. 1991.3 期.

² 郭良均. 佛教涅槃论. 南亚研究. 1994. 4 期.

³ 方立天. 中国佛教伦理思想论纲. 中国社会科学. 1996. 2 期.

⁴ См.: Люй Юсян. Очерк буддологических исследований в Китае за 10 лет (1987-1996).

⁵ Цуй Ляньчжун, Ву Вэнь. 论佛陀与孔子的道德观. 南亚研究. 1992. Вып. 1.

особенности, отличительные и общие черты учения чань и учения сюаньсюэ.

За последние годы китайскими буддологами была проделана большая работа по исследованию буддизма, в том числе и в области изучения традиции Абхидхармы. Все это позволяет сформировать целостное представление о месте и роли феномена буддизма в истории и культуре Китая.

ГЛАВА III. СТАНОВЛЕНИЕ АБХИДХАРМИЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ В КИТАЕ

3.1. Перевод и распространение абхидхармических текстов в Китае

Тексты Абхидхармы начали проникать в Китай в начале нашей эры. Они стали первыми буддийскими текстами, которые подверглись переводу с санскрита на китайский язык. Чуть позже в Китае начали переводиться сутры Праджняпарамиты.

Перевод буддийских сутр с санскрита на китайский язык составил яркую страницу в истории распространения буддизма в Китае. Это был один из самых трудных периодов проникновения буддизма в китайскую среду, который был обусловлен рядом факторов, в первую очередь традиционным менталитетом китайцев и сложностью их языка – одноморфемного, многотонального, обладающего сложной иероглифической письменностью¹. Перевод сутр растянулся на долгие века, которые принято делить на три этапа: 1) ранний; 2) классический; 3) заключительный. Ранний этап – это время до начала переводческой деятельности Кумарадживы (II-IV вв. н.э.); классический этап – от деятельности Кумарадживы до начала деятельности Сюань Цзана (IV-VII вв.); заключительный – начиная с деятельности Сюань Цзана и до упадка переводческой деятельности (VIII-XI вв.)². Данное деление вполне реально отражает картину переводческой истории в Китае.

Ранняя переводческая деятельность, развивавшаяся до периода жизнедеятельности Кумарадживы характеризуется мучительными поисками приемов и методов перевода индийских сутр на язык, который был носителем богатейших культурных ценностей и не обладал

¹ Подробно об этом см.: Янгутов Л. Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. Улан-Удэ, 2007. С. 35-38.

² См.: Торчинов Е. А. Опыт текстологического анализа китайских переводов «Ваджрачхедика-праджняпарамита-сутры» // Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984. С. 53.

до буддизма опытом заимствований из чужой культуры, тем более письменной. Поэтому переводы этого периода не всегда точно передавали суть буддийского учения. В это время вырабатывались приемы и методы передачи содержания буддийских сутр¹. Ведь знакомство и передача доселе неизвестных китайскому менталитету чуждых идей, зафиксированных на чужом письменном языке, в корне отличающемся от родного, требовали долгой и последовательной процедуры: выявления главной сути сутры; выявления достоверности смысла сутры; достоверности самого текста; введения китайской письменности в буддийский контекст; написания и составления текста; проверки соответствия и точности санскритского написания и перевода текста, наконец, распечатки переведенного текста².

Действительно, в условиях первоначального проникновения буддийских текстов в Китай, при их полной неизвестности для китайцев, в первую очередь необходимо было выявить общее направление перевода через определение главной сути сутры, содержания её основной мысли. Первые переводы осуществлялись в условиях, когда буддизм проникал в Китай через Среднюю Азию, Восточный Туркестан и не мог не подвергнуться влиянию со стороны местных языковых и культурных традиций. Буддийские тексты проникали в разрозненных свитках или же переводились буддийскими миссионерами по памяти. Ведь многие выдающиеся переводчики помнили наизусть большое количество буддийских текстов. Поэтому очень важным было выявить достоверность смысла переводимого текста, а также достоверность самого текста. Дальнейшей задачей было введение в буддийский контекст китайского языка, не приспособленного к заимствованию чужеземной понятийной культуры, в силу его одноморфемности и многотональности, также иероглифической письменности, не способной передать иноземное письмо. Буддийские тексты проникали, чаще всего не целиком и полностью, а частями, отдельными главами. Поэтому определенную трудность для переводчиков буддийской литературы составляли сбор и компоновка текста. Далее, в условиях весьма низкой технологии передачи письма требовалось удостове-

¹ См.: Янгутов Л. Е. Указ. соч.

² См.: Фан Литянь. Чжунго фочзюа чжэсюэ яо и. Пекин, 2006. С. 10.

вериться в санскритском написании, и, наконец, с точностью воспроизвести переведенный текст. В силу указанных трудностей, переведенные в этот период тексты не всегда были точными и понятными. Поэтому не удивительно, что в последующем они подверглись вторичному переводу.

В докумарадживовский период был разработан метод «гэ и» (格义). Метод «гэ и» (格义) – это метод приведения смысла (значения) к определенному стандарту. Этот стандарт – среднее между китайским и буддийским содержанием переводимых текстов. По сути своей это метод постижения буддийских текстов на базе традиционного, в первую очередь – даосского, мировосприятия. Этому предшествовало стихийное использование даосской терминологии при переводе буддийской литературы. Однако такая практика не могла не вносить путаницу в понимании сути буддийского учения, а сами буддийские сутры становились непонятными, а зачастую похожими на даосские. Поэтому не случайно буддизм первоначально принимали за одно из даосских учений.

В качестве альтернативы стихийному использованию терминов традиционной китайской философии в начале эпохи Цзинь был предложен метод осознанной подгонки буддийских понятий к даосским или же уравнивания буддийских идей с даосскими, который получил название «гэ-и» (格义). Авторами этого метода были Чжу Фая (竺法雅) и Кан Фалан (康法朗). Чжу Фая был родом из Хэ Цзяня, он учился у прославленного Фо Тудэна (佛图澄), который был одновременно и учителем знаменитого монаха Дао Аня (道安). Метод «гэ и» – это метод понимания буддийских текстов через традиционные китайские идеи, метод сознательного поиска схожих черт между буддийскими и китайскими учениями, использование традиционных терминов и понятий для перевода буддийских. Но это не механическое использование китайской терминологии, а целенаправленный поиск эквивалентов буддийским понятиям и идеям. Это выработка определенных стандартов применения этих эквивалентов при передаче содержания буддийских текстов. Уже в самом названии метода была отражена его суть. «Гэ» (格) переводится как «норма», «стандарт»; «и» (义) – как «мысль», «значение», «гэ и» (格义), таким образом, можно перевести как метод «стандартизированного смысла» или как

метод приведения смысла (значения) к определенному стандарту. Этот стандарт – среднее между китайским и буддийским содержанием переводимых текстов. В его основе лежит принцип усвоения нового знания на базе хорошо усвоенного старого. Поэтому метод «гэ-и» по сути своей представлял собой не столько метод *перевода* буддийских текстов с использованием даосской терминологии, как об этом часто пишут, сколько метод *постижения* этих текстов на базе традиционного китайского (в первую очередь – даосского) мировосприятия.

Такой метод постижения облегчал понимание буддийских текстов, но не давал точного представления о них, не раскрывал их глубинной сути¹.

Поэтому говорить о господстве метода гэ-и в докумарадживовский период, как об этом иногда пишут, было бы преувеличением, ведь ещё до разработки Чжу Фая и Кан Фаланем метода «гэ-и» уже изначально существовал метод подгонки санскритских понятий под традиционно-китайские, особенно даосские. Так, нирвана переводилась как «недеяние» (无为, у вэй), Будда – как тот, кто постиг дао (道) и т.п. Сам метод гэ-и исчерпал себя ещё до Кумарадживы. Инициатором «низвержения» этого метода был Дао Ань. В «Жизнеописании высокочтимых монахов» («Гао сэн чжуань» 高僧传), в разделе «Сэн Гуань» (僧光) сообщается о его дискуссии с его ближайшим соратником Сэн Гуанем (僧光). Сэн Гуань полагал, что «гэ и» – это метод предварительного знакомства с буддийскими истинами, поэтому его необходимо сохранить как метод предварительного знакомства с буддийскими истинами. Дао Ань категорически не соглашался с ним, аргументируя свое несогласие тем, что текст переведенных сутр должен предельно точно выражать высказывания Будды². В конечном итоге этот метод был отвергнут Дао Анем. Однако, несмотря на столь резкое неприятие Дао Анем метода «гэ-и», все же необходимо признать огромную роль «гэ и» при начальном этапе перевода буд-

¹ Об этом методе см.: Тан Юнтун. Хань, Вэй лян Цзинь, Наньбэй чао фоцзяо ши. Пекин. Т. 1; Чжунго фоцзяо. 1982. Т. 2; Янгутов Л. Е. Традиции Праздникапарамиты в Китае. Улан-Удэ, 2007. С. 40-41.

² См.: Чжунго фоцзяо. Пекин, 1981, Т. 2. С. 21.

дийских сутр. Но к моменту деятельности такой выдающейся личности, как Дао Ань, метод «гэ и» уже становился тормозом для дальнейшего развития переводческой практики китайских буддистов. По словам Сэн Жуя (僧睿) – одного из ближайших учеников Кумарадживы, «гэ и» – «это окольный путь к истине»¹.

Параллельно с методом гэ-и в начале эпохи Восточная Цзинь (东晋, 317-420) был оформлен метод свободного выявления [значения] (自由发挥)². Суть этого метода нашла свое отражение в практике семи школ и шести направлений (лю цзя ци цзун, 六家七宗)³. Шесть школ и семь направлений представляли собой различные течения или же группы единомышленников, которые пытались дать адекватное истолкование понятию «пустота» с позиций собственного понимания этого термина, являющегося центральным в праджняпарамитских текстах. Так направление «бэнь у цзун» (本无宗) объясняло пустоту как отсутствие (无) изначальной природы (бэнь 本). Направление бэнь у и цзун (本无异宗, также отрицало изначальную природу (бэнь 本), однако оно не было столь последовательным в отрицании проявленных характеристик эмпирического бытия. Идеологи направления синьцзун (心无宗) понятие пустоты связывали с отсутствием сознания синь (心). В противовес концепции «отсутствия сознания» направление цзисэцзун (即色宗) акцентировали свое внимание на отрицании внешних явлений – форм (сэ, 色). Направление ши хань цзун (识含宗) отрицало воспринимаемые сознанием явления внешнего мира. Т.е., отрицало содержание того, что воспринималось сознанием. Направление хуань хуа цзун (幻化宗) усилило аргументацию реальности духовной субстанции. И, наконец, седьмое направление юань хуй цзун (缘会宗) идею пустоты обосновывал посредством буддийской теории причинности. Другими словами, понятие пустоты

¹ Тан Юнтун. Хань, Вэй лян Цзинь, Наньбэй чао фоцзяо ши. Пекин. Т. 1. С. 165.

² Фан Литянь. Чжунго фоцзяо чжэсюэ яои. Пекин, 2006. С. 10.

³ О шести школах и семи направлениях (люцзяцицзун,) более подробно см.: Янгутов Л. Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. Улан-Удэ, 2007. С. 77-84. Фан Литянь. С. 14.

здесь не подгонялось уже под существующие стандарты китайского мировосприятия и понятийного аппарата, а предлагалась свободная интерпретация понятия, в контексте собственного понимания буддийской доктрины о пустоте.

Переводческая деятельность Кумарадживы и его школы ознаменовала новый этап, когда приемы и методы перевода буддийских текстов были доведены до высокого уровня, буддийские тексты на китайском языке стали отражать более точный смысл буддийской доктрины, а буддийские тексты стали проникать в Китай непосредственно из Индии.

Деятельность Сюань Цзана выдающегося танского монаха Сюань Цзана довела технику перевода до высшего уровня, после которого переводческая традиция стала постепенно угасать.

В китайской литературе принято называть переводы, осуществленные до Сюань Цзана «древними (старыми) переводами» (цзю ши, 旧释), а переводы осуществленные Сюань Цзаном и после него, новыми переводами (синь ши, 新释). В энциклопедическом словаре Дин Фубао говорится о том, что переводы, осуществленные после Сюань Цзана в эпоху Тан, называются новыми переводами, все, что, было переведено до этого, называется древними (старыми) переводами¹. Эпоха нового перевода непосредственно связывается с деятельностью Сюань Цзана. После его деятельности техника перевода буддийской литературы больше не развивалась, что свидетельствовало о том, что переводчики буддийской литературы выполнили свою миссию, перевод буддийских канонических текстов в основном был выполнен и изложен на хорошем и понятном языке.

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

¹ Дин Фубао. Фо сюе да цыцзянь. С. 1225.

ний, наряду с переводами сочинений о дхьяне (чань, 禪), стал одним из главенствующих в переводческой практике первых буддийских миссионеров в Китае.

Аньшигао, положивший начало переводу абхидхармической литературы был известен также как Ань Цин и Ань Хоу. Он прибыл из Парфии в Китай чуть раньше, чем Локаракша, согласно буддийским источникам, на втором году правления ханьского императора Хуань-ди (147-167 гг. н.э.) т.е., в 148 году. Сохранилось множество сведений о его жизни, которые не всегда однозначны, к тому же часто переплетаются с причудливыми легендами. Однако все они единодушны в том, что Аньшигао был наследным принцем Парфии, но, будучи человеком исключительных способностей, имел склонности к изучению различных наук и буддийских канонов, поэтому, отрекшись от трона в пользу своего дяди – младшего брата отца, ушел в монахи. Из всех буддийских текстов он особенно углубленно изучал Абхидхарму (Апидамо, 阿毗达磨) и дхьяну (чань, 禪). Ему приписывается владение искусством врачевания. Прибыв в Китай в 148 году, он перевел свыше тридцати буддийских сутр. В буддийской литературе и научных исследованиях называется различное количество переводов, но все они сходятся в том, что их было свыше тридцати. Не все переводы Аньшигао дошли до нас. В известном каталоге Дао Аня перечисляется тринадцать утерянных сутр, общим объемом в 13 цзюаней (卷). В числе переведенных им сутр встречаются и хинаянские, и махаянские сутры. Однако свое предпочтение Аньшигао отдавал хинаянской литературе, теоретическим обоснованием которой была абхидхармическая литература. Кроме того, как было сказано, Аньшигао проявлял большой интерес к сутрам, посвященным практике медитации – дхьяне (чань, 禪)¹. Среди переводов Аньшигао, принадлежащих к Абхидхарме, известны такие сутры как «Апитань у фа син цзин» (阿毗曇五法行经), «Апитань цзю ши ба цзе (阿毗曇九十八结经). По свидетельству Хуй Цзяо – автора библиографическо-

¹ О биографии Аньшигао см.: Хуэй Цзяо. «Гао сэн чжуань» (Жизнеописание высокочтимых монахов)» / пер., исслед. коммент. М. Е. Ермакова. М., 1991. Т. 1. Разд. 1. С. 105.

го сочинения «Гао сэн чжуань» («Жизнеописание высокочтимых монахов»), переводы Ань Шигао отличались ясностью и простотой¹. Однако здесь приходится подвергнуть сомнению утверждение Хуэй Цзяо и более довериться мнению Кумарадживы, весьма критически отзывавшемуся о качестве предшествующих ему переводов. Действительно, в первые времена переводческой деятельности буддийских миссионеров было трудно передать смысл санскритских текстов на китайском языке.

Переводческая деятельность буддистов в Китае началась, таким образом, с перевода хинаянской – абхидхармической литературы. Однако последующее развитие буддизма в Китае, оттеснило на задний план перевод абхидхармической литературы, выдвинув на передний перевод праджняпарамитской литературы. Причиной заинтересованности китайцев в праджняпарамитской литературе была принципиально новая сотериологическая концепция, которую предлагали тексты Праджняпарамиты. Они провозгласили широкий путь к спасению, согласно которому каждый человек, независимо от того мирянин он или же монах, мог найти спасение в нирване. Эта концепция была более приемлемой, чем узкий путь спасения Хинаяны, предназначенный только для тех, кто вступил в монахи. Теоретическим обоснованием сотериологии Хинаяны были абхидхармические тексты.

Причины такого холодного отношения китайцев к Хинаяне, очевидно, были связаны с тем, что её сотериологические принципы вступили в резкое противоречие с традиционным китайским менталитетом. Китайцев не мог удовлетворить предложенный Хинаяной путь спасения, согласно которому нирвану можно достичь в результате долгого цикла перерождений. Они слишком сильно были привязаны к ценностям настоящей жизни. Китайцы не приняли концепцию ограниченной возможности спасения, допускающей к Нирване лишь узкий круг людей. Они были убеждены в том, что каждый индивид обладает способностью постичь Дао (道). Китайцы отвергли принцип обязательного монашества как необходимого условия спасения. Он

¹ см: Zurcher E. The Buddhist Conquest of China: The spread and adaptation of Buddhism in early medieval China. Leiden, 1959. P. 54.

вступил в резкое противоречие с конфуцианским учением о сыновней почтительности (孝), имевшим исключительную значимость в их жизни.

Китайскому менталитету более всего соответствовала махаянская концепция широкого пути спасения (大乘), а теоретическое обоснование этого пути включало в себя положения, соответствующие китайскому мировосприятию. Поэтому тексты Абхидхармы как теоретическое обоснование сотериологии узкого пути (小乘) Хинаяны, положив начало шествию буддизма в Китае, не смогли привлечь к себе должного внимания местных жителей. Переведенные Аньшигао сутры Абхидхармы оставались не совсем востребованными, как не совсем популярными были идеи хинаяны, провозгласивший узкий путь спасения, доступный не каждому.

Приехавший вслед за Аньшигао Локаракша (Чжилоуцзячань, 支樓迦讖), который чаще всего именуется как Чжи Чань, перевел на китайский язык «Дашасахастрика Праджняпарамита сутру». Эта сутра, по мнению Э. Эйтеля, была идентичной «Аштасахасрика Праджняпарамита сутре»¹. В переводе Локаракши сутра получила название «Дао син баньжо боломи цзин» (道行般若波罗蜜经), «Сутра Праджняпарамиты об осуществлении Дао». Эта сутра, более известная как «Дао син цзин» (到行经, Сутра об осуществлении Дао), представляла собой перевод одной из самых ранних версий сутр Праджняпарамиты, ставшими теоретическим обоснованием широкого пути Махаяны. Поэтому в ней было уделено большое внимание характеристике широкого пути к нирване, роли Бодхисаттвы и Праджни в достижении идеала спасения.

Перевод этой сутры вызвал большой интерес китайцев, поскольку идеи сутры были близки китайскому менталитету. Поэтому последующие переводчики буддийской литературы, вслед за Локаракшей, стали акцентировать свое внимание на переводах праджняпарамитских текстов. Постепенно праджняпарамитская литература

¹ Eitel J. Ernest. Hand book of Chinese Buddhism being a Sanskrit – Chinese dictionary with vocabularies of Buddhism terms. London, 1888. P. 41.

Более подробно о переводах Локаракши см.: Янгутов Л. Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. Улан-Удэ, 2007. С.

стала отодвигать на задний план абхидхармическую. Но поскольку учения Абхидхармы и Праджняпарамиты не были принципиально противоположными, более того взаимно дополняли друг друга¹, а абхидхармическая литература использовалась как дополнительное средство постижения Праджни, то она по-прежнему продолжала обращать на себя внимание буддийских переводчиков. Особенно ярко это проявилось в деятельности знаменитого буддийского монаха эпохи Восточная Цзинь (317-420) Дао Аня (道安).

С его именем связана новая страница в истории становления буддизма в Китае².

Особую значимость представляет его деятельность по совершенствованию техники перевода буддийских сутр. Очень важным здесь является упомянутый выше его отказ от метода «гэ-и». Отказавшись от метода «гэ-и» как метода, который не дает адекватного понимания буддийских текстов, а передает лишь их общий смысл, Дао Ань поставил перед переводчиками задачу добиваться максимальной точности в переводе сутр для того, чтобы постичь их глубокую, сокровенную суть. Дао Ань предложил искать новые, более совершенные формы передачи буддийского категориального аппарата на китайский язык. Выдвинутые Дао Анем принципы переводов, известные как «пять отклонений от изначального и три нелегкости» (у ши бэнь, сань бу и (五失本, 三不易), указывающие на характерные ошибки и трудности при переводе буддийских сутр, стали руководящими принципами для переводчиков буддийской литературы.

Дао Ань писал: «При переводе с иноземного (胡语) [санскрита, 梵] языка на циньский (秦) [китайский] существует пять отклонений от изначального [текста] (有五失本也)³.

¹ Об этом более подробно см.: Янгутов Л. Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. Улан-Удэ, 2007. С. 5-11.

² Подробно о нем см.: Там же. С. 41-49.

³ Фраза 五失本 (у ши бэнь) могла иметь и такую трактовку «пять корней (основ) для ошибок». Однако в конце своего пояснения пяти отклонений Дао Ань вместо иероглифа 本 (бэнь) употребляет иероглиф (цзин) – канон, что трактует фразу как «пять отклонений от канона». Поэтому перевод фразы 五失本 (у ши бэнь) может иметь однозначную трактовку как «пять отклонений

Во-первых, иноземный язык (胡语) полностью переворачивается (перестраивается) и подделывается под циньский [китайский]. Это первое отклонение от изначального.

Во-вторых, в иноземных [санскритских] канонах (经 цзин, сутрах) акцентируется внимание на качестве содержания, а циньцы (秦人, китайцы) любят красивый стиль письма (文, вэнь), [поэтому] перевод [содержания текста] не устраивает многие [китайские] умы, если не будет соответствовать [красивому стилю изложения]. Это второе отклонение от изначального.

В-третьих, иноземные [санскритские] каноны (сутры) предназначены для декламации, [поэтому] предпочитают повторы, иногда по три, иногда по четыре раза. [Переводчики] ныне, хотя и не испытываю отвращения к этим излишкам (повторам), тем не менее вырезают и отбрасывают их. Это третье отклонение от изначального.

В-четвертых, в иноземных [санскритских] текстах суть [предложения] хотя записана и верно, но кажется беспорядочной. Исследуя эти предложения и письма, [переводчики] вырезают и не оставляют иногда по тысячи, иногда по пятьсот [слов]. Это есть четвертое отклонение от изначального.

В-пятых, текст полностью завершен, но после этого могут быть добавления. Эти добавления не уступают прежним фразам (бывают похожими на прежние фразы). [Поэтому] они вычеркиваются. Это пятое отклонение от оригинала¹.

Далее Дао Ань излагает три неизменности «сань бу и» (三不易)².

Во-первых, Священномудрый (圣) [Будда] был вынужден упрощать [свои проповеди] для простых людей того времени. [Но] сокращать канонические [положения] древних для того, чтобы их при-

от изначального.

¹ 出三藏记集 / 大正新修大藏经. 2145 p0052b23

² Фраза «три нелегкости», как и первом случае, относительно фразы «пять отклонений от изначального», также имеет другой вариант перевода – «три не изменения», т.е. три положения, которые нельзя менять. Но, в отличие от первого случая, во втором случае нет однозначной трактовки. Однако обе трактовки не противоречат друг другу.

способить к современникам – это первое, что нельзя делать (неизменность древнего текста).

Мудрость и глупость установлены и разделены Небом, [поэтому] уровня священномудрого (圣) [Будды] достичь невозможно. Желание тысячелетние сокровенные слова приспособить к современным восприятиям и нравам является недопустимым. Это второе, что нельзя делать.

В третьих, с тех пор как Ананда (阿难) незадолго после смерти Будды начал излагать содержание сутр, почтенный Кашьяпа (迦叶令) призвал пятьсот шесть посвященных [архат, 阿罗汉], чтобы тщательно (поочередно слой за слоем) изучить и записать [канон], прошло тысяча лет, с тех пор смысл [текста] был усечен, архаты (阿罗汉) были так осторожны и трепетны, [когда записывали текст], а между тем люди сансары (生死) [остаются] спокойными [перед священными текстами]. Разве в этом смелость людей, не знающих дхарму. В этом состоит третья трудность (нелегкость). Таковы пять отклонений от канона и три нелегкости при переводе иноземного языка на цинский» (秦)¹.

Изложенные Дао Анем принципы переводов, представляющие «пять отклонений от канона и три нелегкости», представляют собой, скорее всего, методологические установки для перевода древних буддийских текстов, нежели методические принципы их перевода. В контексте этих методологических установок становится весьма очевидной его критическая позиция по отношению к методу «гэ-и».

К усилиям Дао Аня по совершенствованию методов перевода необходимо отнести тот факт, что при Дао Ане переводчики буддийской литературы стали чаще переводить буддийские понятия через транскрипцию, что освобождало эти понятия от наслоения на них даосского содержания. При этом, иногда один и тот же термин имел несколько вариантов транскрипций. Из различных вариаций транскрибируемых санскритских терминов закреплялись наиболее удачные. Использование транскрипции при передаче санскритских терминов и слов не было нововведением Дао Аня. Первые переводчики буддий-

¹出三藏记集 /大正新修大藏经. 2145 p0052b23

ской литературы также пользовались транскрипцией. Так термин «праджня» уже с времен Локаракши переводился как «банжо», («бо же») (般若), а «парамита» – как «боломидо» (波罗密多). Особенно широко метод транскрипции использовался при переводе иностранных имен и фамилий. Характерный пример тому – транскрибирование имени Локаракши как Чжилоуцзячань (支娄迦讖). Однако использование этого метода при передаче буддийских понятий в первоначальный период распространения буддизма в Китае не всегда было пригодным. И этому есть причина. Слишком далекими и непонятными для китайцев были иноземные звучания «Будда», «нирвана», «праджня», «парамита», «дхарма», «абхидхарма» и т.п. Вряд ли они могли бы затронуть умы китайцев, с их традиционным складом мышления во времена их первоначального знакомства с буддизмом. Поэтому было вполне логичным и закономерным использование традиционных понятий китайской философии, а также метода «гэ-и». Для восприятия непонятных для китайского слуха новых понятий необходима была предварительная подготовка. Поэтому первые буддийские миссионеры усиленно подгоняли буддийские ценности под местные стандарты.

Предшествующий деятельности Дао Аня опыт переводческих усилий ранних буддистов подготовил почву для того, чтобы буддийские понятия воспринимались не только через призму даосского обрамления, но и в их собственном фонетическом звучании. Иными словами, китайцы могли воспринимать буддийские понятия так, как они звучали в их индийском варианте. Однако здесь стоит оговориться, что специфика китайской фонетики не позволяла максимально точно передавать индийскую фонетику.

Метод передачи буддийских понятий путем транскрипции во многом способствовал тому, что буддийские понятия освобождались от даосских наслоений и все больше наполнялись собственным буддийским содержанием. Однако метод транскрипции не мог стать панацеей в переводческой практике буддийских миссионеров. Кроме транскрипции, буддийские термины передавались через буквальный перевод санскритских терминов на китайский язык. Этот метод особенно часто применялся в период первых переводов абхидхармической литературы, особенно в отношении устойчивых количественных сочетаний. Например, «пять скандх» переводились как «у инь»

(五隱, «пять тайнств»); «двенадцать аятан» – как «ши эр жу» (十二入, 12 вхождений); «пять индрий» – как «у гэнь» (五根, пять корней); пять вишайя – как «у цзин» (五境, пять границ, территорий) или «у чэнь» (五尘).

Дао Ань требовал от своих учеников творческого подхода, предполагающего тщательный анализ каждого понятия, всестороннего изучения контекста его использования и гармоничного сочетания различных приемов и методов перевода. Очевидно, этот факт, а также необходимость более глубокого постижения буддийского категориального аппарата, необходимого для совершенствования переводческой деятельности, заставили Дао Аня – приверженца принципов Махаяны, стать инициатором нового, после Ань Шигао, подъема переводов абхидхармической литературы, тем более что понятия Абхидхармы неизменно присутствовали в текстах Праджняпарамиты. Поэтому в период своей жизнедеятельности в монастыре Учжунсы города Чаньяня, придавая особое значение организации переводов буддийской литературы, он обращал пристальное внимание на перевод и хинаянской литературы. Здесь Дао Ань организовал школу для монахов, где они специально обучались переводческому ремеслу. Значительная часть абхидхармических канонов была переведена в IV веке исключительно по его личной инициативе. Он не только осуществлял организацию их переводов, но и принимал личное участие в них. Так, например, при его активной поддержке и непосредственном участии Таньмонаньти (曇摩难提) перевел сутры: «Чжун а хань цзин», (中阿含经) «Цзэ ни а хань цзин» (增一阿含经), а также шастру «Сань фа ду лунь», (三法度论), Цзэн цзя ти по (僧伽提婆) перевел шастру «Апитань ба цзянь ду лунь» (Abхидхарма джняна праштана шастра) в 30 цзюанях, 阿毗昙八犍度论), Цзюмолобати (鳩摩罗跋提) перевел шастру «Апитань мо синь лунь» (Abхидхарма-хридая-шастра) 阿毗昙磨心论), Таньмоби (曇摩鞞) перевел («Мохэ боломи цзин чао», 摩诃钵罗蜜经抄)¹.

Все перечисленные выше сутры и шастры представляют собой сочинения из блока Агам и Абхидхармы.

¹ См: Чжунго фочзяо. С. 23.

Большой интерес в творчестве Дао Аня вызывает его знаменитый каталог, который явился важной вехой в истории распространения буддийской литературы в Китае. Этот каталог представляет собой систематизацию переводов буддийских текстов на китайский язык, содержит около 600 названий, переведенных на китайский язык текстов, снабженных характеристикой, комментариями и пояснениями. Нам он интересен и потому, что в нем нашли отражения переводы Ань Шигао. Согласно Дао Аню число переведенных текстов Ань Шигао составляет 35. В каталоге перечисляются 22 сохранившихся и 13 утерянных текстов. Сохранившиеся тексты – это: «У инь би юй цзин» (Сутра о пяти скандхах) – 1 цзюань; «Сы ди цзин» («Сутра о четырех истинах» – 1 цзюань; «Чан ахань ши бао фа цзин» («Сутра о законе 12 вознаграждений» – 2 цзюаня, «Цзинь фа и цзинь» («Сутра о смысле дхармы») – 1 цзюань; «Апитань у фа цзин» («Абхидхарма сутра» – 1 цзюань. В них наиболее ярко нашли свое отражение устойчивые количественные сочетания буддийских понятий, а также ключевые понятия категориального аппарата Абхидхармы. Дао Ань высоко оценивал творчество Ань Шигао, считая, что его переводы составляют классический образец искусства перевода текстов¹.

При составлении каталога Дао Ань проделал огромную исследовательскую работу. Необходимо было собрать тексты, установить имя переводчика, идентифицировать его авторство, установить санскритский оригинал, восстановить содержание текста, соответствующее оригиналу, поскольку качество первых переводов не всегда отражало истинное содержание оригинала. Кроме того, в практике первых переводчиков буддийской литературы, берущей начало со времен написания сутры «Сы ши эр чжан цзин» (四十二章经), существовала тенденция компиляции текста, вольного пересказа его содержания. Поэтому требовалась огромная эрудиция, аналитический ум, великолепное знание буддийской литературы, чтобы определить соответствие того или иного текста санскритскому оригиналу, принадлежность того или иного перевода, тому или иному переводчику. Примером такого скрупулезного исследовательского подхода является

¹ См: Zurcher E. The Buddhist Conquest of China: The spread and adaptation of Buddhism in early medieval China. Leiden, 1959. P. 54.

ся его анализ переводов, приписываемых Ань Шигао. Тщательно сопоставляя санскритские оригиналы и стиль письма Ань Шигао, Дао Ань приходит к выводу о том, что сутры «Сы ди цзин» (四谛经), «Ши сы и цзин» (十四意经) и «Апитань цзю ши ба цзе цзин» (阿毗昙九十八结经) не являются переводом буддийских сутр с санскрита, а представляют собой произведения, написанные самим Ань Шигао¹.

Деятельность Дао Аня завершила докумарадживовский этап переводческой деятельности в Китае. Кумараджива (鸠摩罗什), с чьим именем связывают новый этап в переводческой деятельности, как уже сообщалось, смог довести приемы и методы перевода буддийских текстов до высокого уровня, буддийские тексты на китайском языке стали отражать более точный смысл буддийской доктрины, китайцы получили возможность познакомиться с ней в том виде, как она была представлена в оригинале.

Кумараджива создал знаменитую переводческую школу, насчитывавшую по одним данным 800, а по другим данным 3000 учеников. Он, как и его, наиболее выдающиеся ученики Сэн Жуй (僧睿) и Сэн Чжао (僧肇), был приверженцем Праджняпарамиты, поэтому в его школе переводились, главным образом сутры и шастры этого направления. Вместе с тем, необходимо отметить его деятельность на поприще совершенствования техники перевода буддийских сутр, которые касались не только праджняпарамитских текстов, но и понятийного аппарата Абхидхармы. Внимательно изучив предыдущие методы перевода, ранее используемые термины, их кальку и транскрипцию, Кумараджива выдвинул свой метод подбора смысла, согласно которому сравнивались все совпадения транскрипций в старых переводах, старые переводы, в свою очередь, сравнивались с современными Кумарадживе переводами. В конечном итоге, наиболее удачные сохранялись, а те, которые не отражали точность оригинального звучания, отвергались.

Термины, которые передавались через непосредственный перевод, уточнялись, заменялись более точными переводами. Так, например, понятие «скандха», ранее переводимое как «инь» (阴, тай-

¹ см.: Люй Чэн. Чжунго фосоэ юаньлю лэ цзянь. Пекин, 1979. С. 288.

ный), Было заменено на термин «чун» (цунь, 群 группа), понятие «аятана», переводимое как «жу» (入, входит), заменено термином «лу» (陆 место). Понятие «дхату», переводимое термином «чи» (赤 держать), заменено термином «син» (性 природа), понятие «вимокша», переводимое термином «цзе то» (解脱 освобождение, избавление), заменено термином «бэй шэ» (背社, прогонять, бросать), понятие «самьянпрахана», переводимое как «чжи» (意止, остановка, прекращение [смысла]), изменено на транскрипцию «чжэнь гун» (真功). Понятие «бодхи», переводимое как «цзюэ и» (觉意), изменено на «пути» (菩提), понятие «арья марга», переводимое как «чжи син» (直行, прямой путь), изменено на «шэн дао» (圣道, путь святого)¹. Однако, следует отметить, что не все эти терминологические новшества Кумарадживы были восприняты последующими поколениями переводчиков.

Говоря об успехах переводческой деятельности Кумарадживы, следует подчеркнуть, что они полностью базировались на мучительных поисках первых переводчиков буддийской литературы, начавших свою трудную деятельность в тот момент, когда китайский язык не знал ни малейшего опыта заимствований из чужого языка.

Период деятельности Дао Аня и Кумарадживы совпал с периодом создания в Индии праджняпарамитских сутр (经) и комментариев к ним – шастр (论). Развитие буддизма в Индии оказывало непосредственное влияние на становление буддизма в Китае, поскольку носителями идей буддизма продолжали оставаться миссионеры из Индии – живые очевидцы и участники процесса развития буддийских идей у него на родине. Поэтому главный акцент в переводческой деятельности в Китае приходился на перевод праджняпарамитских сутр. Вместе с тем, 4-5 вв. характеризуются деятельностью двух великих братьев Асанги и Васубандху, основателей школы йогачаров, которые до этого были приверженцами Абхидхармы. Написанное в этом направлении знаменитое сочинение Васубандху «Абхидхарма-коша» («Апидамоцзюйшэлунь», 阿毗达磨俱舍论) ста-

¹ Robinson R.H. Earli Madhymika in India and China. Madison. London, 1967.

ло венцом всех абхидхармических построений. Теоретические принципы йогачары формировалась на базе этих построений. В Китай стали постепенно проникать сочинения Асанги и Васубандху. Одним из главных энтузиастов перевода этих сочинений стал Парамартха (Чжэнь Ди, 真谛).

Парамартха (Чжэнь Ди, 真谛 499 (?) – 569 гг.) – уроженец Индии, прибыл в Китай в период правления императора У Ди династии Лян (502-557) Южных царств по личному приглашению самого императора. Его деятельность в Китае совпала с периодом междоусобных войн, развернувшихся в Южном Китае. Парамартха, как и Дао Ань, был вынужден скитаться по Китаю в поисках относительно спокойного места для занятия переводческой деятельностью. В библиографическом сочинении Дао Сюаня (道宣, 596-667) «Дополнение к жизнеописанию высокочтимых монахов» («Сюй Гао Сэн чжуань» 续高僧传), известном также как «Танское жизнеописание высокочтимых монахов» (唐高僧传)¹ сообщается о его долгих скитаниях по Китаю. В отличие от Дао Аня ему так и не удалось найти спокойного прибежища и в полной мере реализовать себя как переводчика, комментатора и наставника. Как и другие переводчики буддийских сутр в Китае, он переводил тексты различных направлений буддизма, но, как и у других выдающихся переводчиков у него были свои излюбленные тексты определенного направления. Излюбленными направлениями Парамартхи были абхидхармическое и йогачаровское. Ему принадлежит перевод указанного выше знаменитого сочинения Васубандху «Абхидхармакоши» под названием «Апидамо цзюйшэ ши лунь» (阿毗达磨俱舍释论). После Парамартхи «Абхидхармакоша» была переведена на китайский язык Сюань Цзаном под названием «Апидамо цзюйшэ лунь» (阿毗达磨俱舍论), однако к переводам Сюань Цзана мы вернемся чуть позже, здесь же отметим, что Парамартхе принадлежит перевод другого знаменитого сочинения Васубандху, написанного уже в йогачаровском русле «Махаянасанграха шаст-

¹ Сочинение Дао Сюаня (道宣, 596-667) «Дополнение к жизнеописанию высокочтимых монахов» («Сюй Гао Сэн чжуань» 续高僧传) было написано как дополнение к известному труду Хуй Цзяо «Гао Сэн чжуань» 高僧传).

ры». В китайском буддийском каноне «Трипитаке» («Да цзан цзин» или «Сань цзан цзин», 大藏经, 三藏经) в разделе переводов литературы йогачары «Юйцзя бу» (瑜伽部) содержатся два варианта переводов этой шастры под названиями «Махаянасанграха шастра». («Шэ дачэн лунь», 摄大乘论) в трех цзюанях и «Перевод Махаянасанграха шастры» 摄大乘论释 в 15 цзюанях¹.

Кроме того, известны его переводы других сочинений Васубандху «Виджняптиматравимшика шастра» («Да чэн вэй ши лунь» 大乘味识论) и «Мадхьянтавибхага» («Чжун бянь фэньбе лунь», 中边分别论 (в двух цзюанях). Он также перевел сочинения Асанги и других мыслителей абхидхармического и виджнянавадинского направлений. Это неполный перевод сочинения Асанги «Йогачарабхуми шастры» («Цзюэ дин цзан лунь», 决定藏论) в трех цзюанях, Дигнаги «Аламбанапарикша», (У сян сы чэн лунь, 无相思尘论). В китайской «Трипитаке» в разделе текстов йогачары также содержатся и другие переводы Парамартхи. Это «Чжуань ши лунь» (转识论) в одном цзюане, «Фосинлунь» (佛性论) в четырех цзюанях, «Шибакунлунь» (十八空论) в одном цзюане, «Сань у син лунь» (三无性论) в двух цзюанях, «Сянь ши лунь» (显识论) в одном цзюане, «Цзецзюаньлунь» (解卷论) в одном цзюане².

Наибольшую известность Парамартха приобрел как переводчик одного из самых популярных в Китае сочинений, известном как «Махаяна-шрадхотпада-шастра» («Пробуждение веры в Махаяну», «Дачэн ци синь лунь» 大乘起信论). Считается, что автором этого сочинения является Ашвагхоша (кит. – 马鸣), написавший самую известную версию биографии Будды. Однако исследования ряда ученых ставят под сомнение, что автором этой популярной в Китае шастры является Ашвагхоша (马鸣). Существуют предположения о китайском происхождении шастры. Существует версия и о том, что ав-

¹ См.: 大正新修大藏经. 11、中观部·瑜伽部 [第 30-31 卷] (1564-1578) (1579-1627)

² См.: 大正新修大藏经. 11、中观部·瑜伽部 [第 30-31 卷] (1564-1578) (1579-1627)

тором этого трактата является сам Парамартха. В ней имеет место упоминание о важнейшем понятии учения йогачары Алая-виджняны (阿赖耶识) в контексте разработки учения о Татхагата-гарбхе (Жулайцан, 如来藏), которому, собственно, и посвящено сочинение, приписываемое Ашвагхоше и Парамартхе. По словам Н.В. Абаева, концепция Алая-виджняны «дополняет концепцию татхагата-гарбхи в её динамическом аспекте, потому что алая рассматривается как постоянно изменяющийся поток сознания, в отличие от неизменной татахагата-гарбхи. Это «сознание-хранилище» (Алая-виджняна – Л.Я.) отождествляется в шастре с относительным, обусловленным «смертями – и – рожденьями» (сансарой – Л.Я.) аспектом татахагата-гарбхи». В то же время в ней отмечается, что «сознание – хранилище» представляет собой взаимодействие и взаимопроникновение «сознания татхаты» (т.е. абсолютного аспекта татхаты) и «сознания, подверженного смертям и рожденьям» (т.е. относительного аспекта единого сознания таким образом, что они одновременно не едины и не различны»¹.

Перевод литературы абхидхармического и йогачаровского направлений был продолжен двумя не менее знаменитыми, чем Парамартха, переводчиками И Цзином (义净) и Сюань Цзаном (玄奘), вошедшими в историю китайского буддизма наравне с Кумарадживой и Парамартхой, как самые выдающиеся переводчики буддийской литературы в Китае. Деятельность И Цзина и Сюань Цзана пришлась на период эпохи Тан (唐, 618-907), вошедшей в историю как период наивысшего расцвета буддизма в Китае. И Цзин (Чжан Вэнь-мин, 635-713) был родом из Цичжоу (совр. пров. Шаньдун). К буддизму приобщился в 14-летнем возрасте, обучался у учителей школ чань и винаи. Как и Сюань Цзан, стал известным своим путешествием на Запад в Индию, под влиянием путешествия Сюань Цзана И Цзин в 671 году из Гуанчжоу в Индию. Однако в отличие от своего предшественника он отправился не сухопутным путем, а морем. В Индии он обучался в том же монастыре, что и Сюань Цзан – знаменитом Наланда. В числе других дисциплин изучал «Абхидхарма кошу» и йогу. Через 25 лет своего пребывания в Индии И Цзин вернулся в 695 году

¹ Абаев Н. В. Концепция «просветления» в «Махаяна-шраддхотпада-шастре» // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986. С. 31.

в Китай, в город Лоян, «посетив более 30 государств и собрав около 400 томов (бу) санскритской Трипитаки, свыше 500 тысяч шлок гимнов (санск. Гатха) и 300 священных реликвий»¹.

В отличие от Парамартхи, его основной интерес был сосредоточен на праджняпарамитской литературе. Однако, как и Дао Ань, он проявлял интерес к литературе абхидхармического направления, как и Сюань Цзан, глубоко интересовался переводом йогачаровских сочинений. В китайской Трипитаке в разделе текстов йогачары содержатся его переводы «Чэн вэй ши бао шэн лунь» (成唯识宝生论) в цзюанях; «Лю мэнь цзяо шоу си дин лунь» в одном цзюане (六门教授习定论); «Цюй инь цзяшэлуь» (取因假设论) в одном цзюане, «Гуань цзун сянь лунь сун» (观总相论颂) в одном цзюане, «Гуань со юань лунь ши» (观所缘论释) в одном цзюане; «Чжан чжун лунь (掌) в одном цзюане; «Цюй инь цзя шэ лунь 取因假设论 в одном цзюане»².

Подлинный подъем и качественно новый этап в переводческой деятельности китайских буддистов связан с именем Сюань Цзана (玄奘). Сюань Цзан (600/602-664) – знаменитый буддийский монах эпохи Тан, оставивший яркий и глубокий след в истории буддизма. Его имя приобрело широкую известность, главным образом, благодаря путешествию в Индию за священными буддийскими текстами. Однако он был не только путешественником, но и ученым, мыслителем, переводчиком буддийской литературы, комментатором сутр и шастр, основателем буддийской школы фасян (唯识 вэйши). Не случайно он стал одним из самых популярных персонажей средневековых китайских произведений, в которых назывался Сань Цзаном (三藏, Трипитакой).

Сюань Цзан был родом из Хэнани, (территория современной провинции Хэнань). В его семье было четверо братьев, Сюань Цзан – самый младший. Отец умер сравнительно рано, мать одна растила

¹ См.: Кобзев А. И. Духовная Культура Китая. Т. 2. Мифология. Религия. М., 2007. С. 475.

² См.: 大正新修大藏经. 11、中观部·瑜伽部 [第 30-31 卷] 1564-1578) (1579-1627)

Сюань Цзана. С ранних пор семья Сюань Цзана была связана с буддизмом – два его брата постриглись в монахи. Сюань Цзан вместе с ними изучал буддизм. Большое влияние на формирование интересов Сюань Цзана оказывал его самый старший брат, который являлся довольно известным в религиозных кругах человеком. Поэтому в десятилетнем возрасте (данные на этот счёт разные, некоторые исследователи указывают возраст 13, другие – 15 лет) он без особых сомнений вслед за братом поступает в монастырь школы цзинту для постижения учения Будды. Надо отметить, что уже сразу Сюань Цзан начинает проявлять блестящие способности, его замечают наставники и, по некоторым данным, в очень раннем возрасте ему разрешают в виде исключения перейти к прослушиванию лекций по буддизму на более высокий уровень подготовки.

Конец эпохи Суй (581-618) был сопряжён большими беспорядками в стране, и Сюань Цзан, как многие другие монахи, отправился в странствие по Поднебесной. Став странствующим монахом, Сюань Цзан продолжал учиться у разных буддийских наставников, по несколько раз прослушивая пояснения по сочинению Асанги «Махаянасампариграха-шастре» («Шэ да чэн лунь», 摄大乘论), «Нирвана-сутре» («Непаныцзин», 涅槃经), сочинении Васубандху «Абхидхармакоше», («Апидамо цзюйшэ лунь», 阿毗达磨俱舍论) и др. В результате Сюань Цзан пришёл к выводу о существовании множества разных мнений по поводу одних и тех же вопросов. Складывалась такая ситуация, когда каждый буддийский наставник предлагал слушателям собственное прочтение и понимание буддийских канонов. Особый интерес Сюань Цзан проявил к изучению сочинений Асанги и Васубандху.

Ко времени ученической эпопеи Сюань Цзана в Китай уже проникали тексты школы йогачаров и переводились на китайский язык. Сюань Цзан начал изучать учение йогачары (юйцзя, 瑜伽), которая также была известна как школа виджнянавадинов (вэйши, 唯识, только сознание), однако после изучения имеющихся у него текстов йогачары, он не был удовлетворён, у него осталось много вопросов, на которые ему хотелось бы получить ответы. Сначала он начал искать другие тексты йогачары (виджнянавадинов), затем стал искать учителей, которые могли бы прояснить ему непонятные моменты. В

поисках текстов и учителей он отправился в Хэнань, затем в Сычуань, Сяси и др. места, но нигде полностью не мог найти ответы на свои вопросы. Он понял, что в Китае еще нет таких текстов, которые могли бы удовлетворить его. Тогда он принял решение отправиться в Индию, найти там книги, которые дали бы ему ответы на его вопросы. Сюань Цзан написал прошение на имя танского императора Тайцзуна об отправке в Индию, однако не получил удовлетворительного ответа. В тот год случился неурожай. Императорский двор не имел возможности и сил выйти из этого кризисного положения, люди сами должны были искать пути выживания. Вышел правительственный указ, позволявший монахам самим изыскивать средства к существованию. Сюань Цзан воспользовался этим случаем и отправился в своё знаменитое путешествие¹. История странствований Сюань Цзана стала впоследствии легендой. В середине эпохи Мин (明 1368-1644) У Чэньэнь (ок. 1500-1582 гг.) написал свой знаменитый роман «Путешествие на Запад» (кит. «Си ю цзи» (西游记) – «Записки о путешествии на Запад») о том, как Волшебная обезьяна Сунь Укун, Кабан, соблюдающий восемь обетов Чжу Бацзе, Ученый книжник Ша Сэн и Белый конь Байма под покровительством бодхитаттвы Гуаньинь сопровождали танского монаха на запад за буддийскими сутрами, и как они в пути сражались с силами зла. Танский монах Сюань Цзан в романе получил имя Сань Цзан, которое переводится как Трипитака (三藏).

Сюань Цзан отправился в Индию в весьма тяжелых условиях. Его путь в Индию проходил через Синьцзян, страны Средней Азии, Гиндукуш. Он шел в Индию в течение более трех лет, наконец прибыл в знаменитый монастырь Наланда, который находился на севере Индии. Весь этот путь позже будет описан им в его знаменитом сочинении «Записки о западном крае, [составленные] в эпоху Тан» («Дай Тан си юй ди», 大唐西域记).

В монастыре Наланда в тот период проживал прославленный буддийский мыслитель Силабадра, который был учеником Дхармапалы – наиболее авторитетного после Асанги и Васубандху учителя йо-

¹ См.: У Сянжу. Фоцзяо гэ цзун да и. Пекин, 2004. С. 89.

гачары. Дхармапала, в свою очередь, был учеником Дигнаги – последователя учения Васубандху и одного из основателей буддийской логики¹. К моменту приезда Сюань Цзана Силабадра уже не проповедовал Дхарму, тем не менее, он принял в ученики Сюань Цзана. В течение 15 месяцев он проповедовал Сюань Цзану текст сочинения Асанги «Йогачарабхуми-шастры» («Юйцзя ши ди лунь (瑜伽师地论)»), знакомил с буддийской литературой, обучал санскриту и в особенности буддийской логике. Ведь не случайно линия преемственности в передаче Дхармы тянулась от Силабадры к Дхармапале и Дигнаге. В изучении буддийской логики Сюань Цзан весьма преуспел. Пробыв в монастыре Наланда пять лет, Сюань Цзан приобрел славу великого знатока Дхармы. Затем покинув этот монастырь, он отправился путешествовать по Индии, продолжая свое обучение. Из Наланда Сюань Цзан совершил путешествие на юг Индии, в Непал и Ассам. По пути своего странствия Сюань Цзан посещал знаменитых в то время буддийских авторитетов, участвовал в философских и религиозных диспутах. Он изучал не только доктрину йогачаров, имевшую в тот период большой успех, но также сочинения мадхьямиков. Поэтому из числа привезенных Сюань Цзаном книг были книги не только направления виджнянавады, но и мадхьямиков. Через 19 лет после своего отбытия из Китая, Сюань Цзан вернулся на родину в город Чаньянь. Это случилось в 645 году, в период правления того же Тай-цзуна, который не давал разрешения Сюань Цзану на выезд из Китая. Тем не менее, он лично принял Сюань Цзана, одарив его своей благосклонностью².

Сюань Цзан привез с собой большое количество буддийской литературы. В биографических сведениях о нем указывается 657 буддийских сочинений, 5700 цзюаней текстов. После прибытия в Китай Сюань Цзан развернул бурную деятельность по переводу буддийской литературы. На этом поприще он достиг весьма значительных успехов. Его переводы отличались большой точностью и хорошим языком, выгодно отличались от предыдущих переводов. Они получили название, как было уже отмечено, «новых переводов». К моменту пе-

¹ См.: Ch'en K.S. Buddhism in China. Princeton, 1964. P. 320-321.

² У Сянжу. Фоцзяо гэ цзун да и. Пекин, 2004. С. 91.

реводческой деятельности Сюань Цзана в Китае уже сложилась мощная переводческая традиция, позволившая достаточно точно передавать содержание буддийских текстов. Сюань Цзан не только переводил буддийские сочинения, но и, как его великие предшественники Дао Ань и Кумараджива, прилагал большие усилия по совершенствованию техники перевода. Так, например, им были введены новые принципы использования транскрипций санскритских слов. Согласно санскритско-китайскому глоссарию «Фань и мин и цзи», составленному Фа-юнем: «Ганский учитель Дхармы [Сюань] Цзан, установил пять видов [слов, которые] не переводят. Первый: [слова, которые не переводят] по причине их тайного характера, например, «дхарани» (толони 陀囉尼). Второй: [слова, которые не переводят] по причине их многозначности, например, [слово] «Бхагаван» (боцефань 薄伽梵), которое имеет шесть значений. Третий: [слова, которые не переводят] по причине отсутствия [в Китае] того, [что они обозначают], например, «дерево Джамбу» (яньцзин (фу) шу 閻淨(浮)樹), ведь в Китае действительно нет такого дерева. Четвертый: [слова, которые не переводят], потому что так уже установилось с древних времен, например, [слово] «ану(тара-самъяк-сам) бодхи» (э(а) ноу (доло-саньямяо-сань)пути 阿耨[多羅三藐三]菩提) ни в коем случае нельзя переводить [потому что] уже давно, с времен [Кашьяпа] Матанги в употреблении санскритское произношение. Пятый: [слова, которые не переводят], потому что [сохранение их оригинального звучания] порождает благо, например, [слово] «праджня» (божо 般若) внушает почтение, а [перевод] «мудрость» (чжихуэй 智慧) (рождает иллюзию) простоты (понимания)»¹. Кроме того, Сюань Цзан перевел с китайского на санскрит даосский канон «Дао дэ цзин» (道德经). Это был первый случай в истории Китая. Он написал на санскрите сочинение «Хуй цзун лунь» (会宗论). Написанное им на санскрите было переведено на китайский язык, но оригинал был утерян².

¹ Цит. по кн.: Ленков П. Д. Философия сознания в Китае. Буддийская школа фасян (вэйши). СПб., 2006. С. 73.

² У Сянжу. Фоцзяо гэ цзун да и. Пекин, 2004. С. 91.

Сюань Цзан переводил сутры и шастры как Махаяны, так и Хинаяны, как Абхидхармы, так и Праджняпарамиты. Ему принадлежит достаточное количество переводов праджняпарамитской литературы. Наиболее значимым переводом литературы этой серии является перевод праджняпарамитских сутр, объединенных под названием «Маха Праджняпарамита сутра» («Да баньжо боломидо цзин», 大般若波罗密多经). В каталоге Нандзё он расположен под номером №1, состоит из 600 цзюаней, 200000 шлоков. Этот перевод представляет собой свод 16 праджняпарамитских сутр – коротких и длинных, переведенных ранее как самостоятельные произведения. По сути, этот перевод является итоговым документом многовековой деятельности буддийских миссионеров по переводу праджняпарамитской литературы. Однако, несмотря на свой титанический труд по переводу праджняпарамитских текстов, Сюань Цзан оставался приверженцем традиций виджнянавадинов, основной интерес у него вызывали сочинения Асанги и Васубандху.

Трактат Васубандху «Вэй ши саныши лунь» (唯识三十论), переведенный Сюань Цзаном, лег в основу канонического текста, основанной Сюань Цзаном и его учеником Куй Цзи школы фасян. Текст имел название «Чэнвэйшилунь» (成唯识论). Созданная Сюань Цзаном школа фасян представляла собой китайский вариант школы индийского буддизма йогачаров, но ее не следует полностью отождествлять с йогачарой¹. Учение последней было гораздо шире, чем фасян, к тому же оно не представляло собой единой системы взглядов, разделяемой всеми ее последователями. Напоминаем, что непререкаемыми авторитетами считались Асанга и Васубандху – родоначальники школы. Истинность учения, изложенного в их сочинениях, признавалась всеми, однако толковалась она по-разному. В школе фасян преобладала версия Дхармапалы, как уже было отмечено – одного из наиболее маститых адептов йогачары после Асанги и Васубандху, хотя также нельзя утверждать, что учение фасян полностью копировало идеи Дхармапалы. Помимо его идей фасян вобрала в себя версии

¹ Подробно о школе фасян будет сказано в последующих главах.

и других авторитетов йогачары, о чем свидетельствует главный текст школы «Чэн вэй ши лунь».

В числе переведенных Сюань Цзаном текстов была сутра «Сандхи-нирмочана-сутра» (кит.- «Цзе шэнь ми цзин» (解深蜜经), «Сутра, раскрывающая глубокие тайны»). Эта сутра сыграла большую роль в создании Сюань Цзаном школы фасян. Достаточно сказать, что своим названием школа «фасян» обязана одной из глав этой сутры¹.

Кроме этой сутры в создании Сюань Цзаном школы фасян сыграли большую роль переведенные им сочинения Асанги и Васубандху. Среди сочинений Асанги, в первую очередь, необходимо выделить сочинение «Йогачарабхумишастру», которое Сюань Цзан перевел под названием «Юйцзя ши ди лунь» (瑜伽师地论). Напомним, что текст этой шастры он постигал вместе с Силабадрой в монастыре Наланда. Ранее это сочинение, как уже отмечалось, переводилось Парамартхой (真谛) под названием «Цзюэдинцзан лунь «决定藏论». Среди переводов сочинений Асанги, имевших большую значимость для создания школы фасян, следует упомянуть «Пракаранаарьявачашастру», переведенную Сюань Цзаном под названием «Сяньян шэн цзяо», (显扬圣教论), также ранее переведенную Парамартхой под названием «Сань у син лунь» (三无性论) и «Абхидхармасамуччая – шастру», под китайским названием «Апидамо цза цзи лунь» (阿毗达磨杂集论).

Среди переводов сочинений Васубандху следует отметить такие, как «Махаянасанграха-шастра», переведенной Сюань Цзаном под названием «Шэ дачэн лунь» «摄大乘论», ранее переведенной все тем же Парамартхой, «Двадшавиджняпти шастру», под китайским названием «Эршивэйши лунь» (二十唯识论), «Мадхьянтавивхангашастру», переведенную под названием «Бянь чжун бянь лунь» «辨中边论».

Указанные выше переводы Сюань Цзана сочинений Асанги и Васубандху вошли в состав канонической литературы школы фасян. Всего в состав канонической литературы школы фасян входит шесть

¹ См.: Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и. Вэйши цзун. Тайбэй, 1973. Л. 33а.

сутр и одиннадцать шастр. Остальные сочинения Асанги и Васубандху, вошедшие в состав одиннадцати канонических шастр школы фа-сян были переведены другими переводчиками. Это шастра Васубандху «Дашабхуми сутра шастра», которую перевел в эпоху Вэй (魏, 220-265) Бодхиручи (Путилючжи (菩提流支译) под названием «Ши ди цзин лунь» (十地经论); шастра Асанги с комментариями Васубандху «Махаянааламкара шастра», переведенная Прабхакарамитрой (波罗颇密多罗), под названием «Дачэн чжуанянь лунь» «大乘庄严论». Остальные шастры, вошедшие в состав канонической литературы фа-сян, принадлежат другим авторам. Это Сочинение, приписываемое Майтрее (弥勒菩萨)¹ «Вибханга (вибхаджья) йога шастра» (Фэнь бе юйцзя лунь, 分别瑜伽论). Перевод на китайский язык отсутствует. И, наконец, одиннадцатая шастра «Праманасамуччая шастра» (Цзи лян лунь, 集量论) написана Дигнагой, переведена на китайский язык Парамартхой и И Цзином².

Помимо указанных переводов Сюань Цзана необходимо особо отметить его перевод сочинения Васубандху «Тримшика-виджняпти-карика» («Вэй ши сань ши лунь», 唯识三十论) – «Тридцать суждений о только сознании», составленном им на основе шастры Асанги «Йогачарабхуми» (Юйцзя ши ди лунь, 瑜伽师地论).

Впоследствии на этот трактат было написано 10 комментариев различных авторами, в том числе и Дхармапалой.

Сюань Цзан перевел эти комментарии на китайский, а затем написал (скомпоновал) из них самостоятельное сочинение, получившее название «Чэн вэй ши лунь» 成唯识论, «Трактат об установлении (постижении) [учения о] только сознании (разуме)»).

Трактат «Чэн вэй ши лунь, составленный из комментариев на сочинение «Тримшика-виджняптикарика», в свою очередь, получил

¹ Автором сочинений, приписываемых Майтрее – Будде грядущего считается Асанга. Согласно буддийской традиции Асанга создал учение йогачары под впечатлением наставлений Майтреи у которого он был учеником. Сочинения, приписываемые Майтрее принято называть сочинениями Майтреи – Асанги.

² См.: Хуан Чаньхуа. Фоцзя гэцзун да и.

также множество комментариев. Из них основными считаются комментарии Куй Цзи (窺基) – ученика Сюань Цзана. Это комментарии в 20-ти цзюанях под названием «Чэн вэй ши лунь шу цзи» (成唯识论述记), известные также, как «Шуцзи» (述记), комментарии в 10 цзюанях – «Чэн вэй ши лунь бе чао», (成唯识论别抄), комментарии в 4 цзюанях – «Чэн вэй ши лунь чжан чжун шу яо» (成唯识论掌中枢要), комментарии в двух цзюанях – «Чэн вэй ши лунь ляо цзянь», (成唯识论料简). Согласно мнению многих исследователей, чтобы до конца понять глубинную суть трактата Сюань Цзана «Чэн вэй ши лунь», необходимо уяснить, в первую очередь, комментарии Куй Цзи к трактату, изложенные в «Чэн вэй ши лунь шу цзи» (成唯识论述记)¹.

Кроме комментариев Куй Цзи были и другие комментарии к «Чэнвэйшилунь», в основном принадлежащие ученикам Сюань Цзана.

Ученики Сюань Цзана – это особая тема. Их у Сюань Цзана было большое количество. По некоторым сведениям, у него, как и у Конфуция их было три тысячи. Из всех учеников выделяются четверо².

Самым выдающимся учеником был Куй Цзи (窺基, 632-682), который также был известен как Се Пин (泻瓶) (Стекающая ваза), Дачэнцзибэнь (大乘基本, Основа Махаяны) и Цыэньдаши (慈恩大师, Великий наставник монастыря Цыэнь). В «Сунском жизнеописание высоких монахов» («Сун Гаосэнчжуань», 宋高僧传)³, в разделе «Жизнеописание Куй Цзи» сообщается о том, что Куй Цзи прибыл в монастырь для принятия монашеского сана на загруженных повозках, поэтому получил прозвище Саньчэн Хэшан (三车和尚, Монах на трех повозках).

¹ У Сянжу. Фоцзяо гэ цзун да и. Пекин, 2004. С. 92.

² См.: Там же.

³ Сун Гаосэнчжуань, 宋高僧传 – дополнение к сочинению Хуй Цзяо «Гао сэн чжуань» (高僧传), сделанное сунским (эпоха Сун (宋 960-1279) автором Цзань Ниндэном (赞宁等).

Он родился в г. Чанъань (长安) в семье видного военного чиновника. Его родовое имя – Юйчи (尉迟). Сюань Цзан встретил Куй Цзи на четвёртом году после своего возвращения из Индии. В библиографических сведениях о Куй Цзи часто упоминается о том, что Великий Учитель, обнаружив в нем необыкновенные способности, стал уговаривать его дядю – опекуна, занимавшего высокий пост, отдать мальчика в монахи с тем, чтобы непосредственно передать ему Дхарму. Вначале дядя Куй Цзи не давал согласия, однако желание Куй Цзи учиться у Сюань Цзана было велико и он сумел уговорить его. Став учеником Сюань Цзана, Куй Цзи до конца своей жизни сохранял свою преданность своему Учителю. Под руководством Сюань Цзана он принял все правила монашеского общежития. Как уже говорилось, Куй Цзи прибыл в монастырь на нагруженных повозках, из-за которых получил прозвище Монаха на трех повозках (Саньчэн Хэшан, 三车和尚). Его также называют Учителем дхармы на трех повозках (Саньчэн фаши, 三乘法师). Среди этих повозок одна была наполнена книгами¹. Став одним из самых верных и талантливых последователей Сюань Цзана, Куй Цзи приложил большие усилия для пропаганды взглядов своего Великого Учителя, помогал ему в его переводческой и литературной деятельности. Он стал непосредственным преемником и продолжателем дела своего учителя. Более того, считается, что именно с его именем связано окончательное формирование школы фасян.

В библиографических сведениях о Куй Цзи особо подчеркивается его роль в составлении трактата «Чэн вэй ши лунь». Существуют разные версии о степени его участия в этом. В «Сун Гаосэнчжуань» (宋高僧传) говорится о том, что первоначально Сюань Цзан хотел привлечь к работе над этим трактатом четверых своих учеников. Однако Куй Цзи попросил Учителя предоставить выполнение данной задачи ему одному². Под четырьмя учениками имеются в виду Шэнь Фан (神昉), Цзя Шан (嘉尚), Пу Гуан (普光) и сам Куй Цзи.

¹ У Сянчжу. Фоцзящ гэ цзун да и. С.92

²宋高僧传 // 大正新修大藏经. 2061 50 P0709

Помимо участия в составлении трактата «Чэнвэйшилунь» и написания комментариев к ним, Куй Цзи написал и множество других комментариев, в связи с чем получил еще одно прозвище Бай бэнь шу чжу (百本疏主) – Автор ста комментариев.

О количестве работ Куй Цзи, написанных им и дошедших до наших дней, существуют различные мнения. Называются 43 сочинения, приписываемые Куй Цзи, и 31 сочинение, дошедшее до нас. Упомянуты его комментарии к «Ваджраччедика-праджня-парамита-сутре» (金剛般若经), «Лотосовой сутре» (法华经), «Амитабха-сутре» (弥陀经), «Майтрея-сутре» (弥勒经), «Шримала-сутре» (胜鬘) и др. Все эти комментарии Куй Цзи были осуществлены на базе переводов Сюань Цзана¹.

Куй Цзи, как и его учитель, имел также своих учеников, среди которых наибольшую известность приобрел Хуй Чжао (慧沼) и Чжи Чжоу (智周). Хуй Чжао (慧沼, 650-714) сначала обучался у Сюань Цзана, а после смерти Сюань Цзана перешёл к Куй Цзи. Жил в монастыре Даюньсы (大云寺) в Цзычжоу (淄州). Из числа написанных им сочинений, наибольшую известность приобрело его сочинение «Чэнвэйшилуньяоидэн» (成唯识论了义灯) в 14 цзюанях, которое вместе с сочинениями Куй Цзи «Чэн вэй ши лунь шу яо» и («成唯识论枢要») и Чжи Чжоу (智周) «Чэн вэй ши лунь янь би» («成唯识论演秘») получило общее название «Вэй ши сань шу» («Три комментария на только сознание», «唯识三疏»). В этом сочинении Хуй Чжао критикует точку зрения Юань Цэ и его ученика Дао Чжэна (道证) – идейных противников Куй Цзи. До нас дошли и другие сочинения Куй Цзи, например, такие, как: «Нэн сянь чжун бянь хуй жи лунь» (能显中边慧日论) в четырех цзюанях; «Цюань фа пути синь цзи»; (劝发菩提心集) в трех цзюанях; «Ин мин жу чжэн лунь и цзуань яо»; «因明入正理论义纂要» в одном цзюане; «Цзин гуан мин цзуй шэн ван цзин шу». («金光明最胜王经疏») – комментарий на перевод И Цзина; «Ши и мянь шэн чжоу синь цзин и шу» (十一面神咒心经义疏) – ком-

¹ Чжунго фоцзяо (中国佛教). Пекин, 1996. Т. 2. С. 153.

ментарий на перевод Сюань Цзана; «Фа хуа сюань цзань и цзюе» (法华玄赞义决) в одном цзюане – разъяснение трудных мест сочинения Куй Цзи «Фа хуа сюань цзань (法华玄赞); «Инь мин жу чжэн ли лунь и дуань» (因明入正理论义断) в двух цзюанях; «Инь мин жу чжэн ли лунь суй шу» (因明入正理论续疏) – дополнение к сочинению Куй Цзи «Инь мин жу чжэн ли лунь шу (因明入正理论疏); «Дачэн фа юань и линь я жан бу цюе (大乘法苑义林章补阙) в восьми цзюанях – сохранили четвертый, седьмой и восьмой цзюани. Кроме того среди утерянных сочинений Хуй Чжао считаются сочинения «Нэн дуань цзинь ган баньжо цзин шу» (能断金刚般若经疏), «Фа пути синь лунь шу» (发菩提心论疏) и др.

Хуй Чжао, в свою очередь, имел своих последователей Чжи Чжоу (智周), Дао И (道邑), И Чжуна (义忠) и др., которые продолжили работу над комментариями главного трактата школы фасян «Чэн-вэйшилунь» (成唯识论)¹.

Другой, наиболее знаменитый, после Куй Цзи ученик Сюань Цзана – Юань Цэ (圆测, 613-696) был выходцем из Кореи – государства Силла (Синьлого, 新罗国), внуком правителя этого государства (新罗国王孙). Юань Цэ прибыл в Китай для изучения буддизма. Приобрел известность как идейный противник Куй Цзи. Считается, что после смерти Сюань Цзана школа фасян разделилась на два течения. Однако не стоит преувеличивать этот факт. До сих пор не установлена основная суть их различий. Эти различия выделить из числа сохранившихся работ Юань Цэ невозможно. А их сохранилось всего три. Разногласия между Куй Цзи и Юань Цэ не носили принципиального характера, в основном они касались отдельных моментов понимания трактата «Чэн вэй ши лунь», о чем свидетельствует критика комментариев Юань Цэ и Дао Чжэна, в сочинении Хуй Чжао. Поэтому нет оснований говорить о каких-либо серьезных течениях внутри школы фасян. Тем не менее линия Куй Цзи считается ортодоксальной. В «Сун Гаосэнчжуань» в разделе «Жизнеописание Куй Цзи» говорится о том, что Юань Цэ тайком прослушал лекции Сюань Цзана по «Чэн

¹ См.: Чжунго фоцзяо. Пекин, 1996. Т. 2. С. 153-154.

вэй ши лунь», прочитанные им для Куй Цзи, затем начал проповедовать «Чэн вэй ши лунь» в монастыре Симинсы (西明寺)¹. Однако, по мнению ряда исследователей, эта история не может быть абсолютно достоверной. Скорее всего, она была придумана учениками Куй Цзи, которые стремились опорочить комментарии Юань Цэ и его учеников, доказывая свою ортодоксальность линии учения Сюань Цзана. Согласно их утверждениям, если Юань Цэ прослушал лекции по «Чэнвэйшилунь» обрывками, не так внимательно и последовательно, как Куй Цзи, то он не смог уяснить до конца суть учения Сюань Цзана, поэтому он неправильно объясняет содержание трактата.

О Юань Цэ 圆测 (613-696) известно, что в миру его имя было Вэнь Я (文雅), что он был младше Сюань Цзана на 13 лет и старше Куй Цзи на 19. В 15-летнем возрасте прибыл в Китай, где обучался первое время у мастеров Фа Чана 法常, Сэн Бянью 僧辨游, проживал в г. Чанань, в монастыре Юаньфасы 元法寺, изучал тексты Абхидармы, чэнши (成实), цзюйшэ (俱舍), вибхаши (婆沙). После возвращения в Китай Сюань Цзана, Юань Цэ стал обучаться у него. После смерти Сюань Цзана, Юань Цэ стал главным продолжателем традиции учителя в этом монастыре.

О количестве написанных Юань Цэ работ существуют различные мнения. К сожалению, большая часть его трудов утрачена, и до наших дней дошли, как уже говорилось, три его сочинения. 1) «Цзе шэнь ми цзин шу» («Комментарии к «Сандхинирмочана-сутре», 解深密经疏) в сорока цзюанях. 2) «Жэньванцзиншу» («Комментарии к сутре о гуманной правителе», 仁王经疏) в трех цзюанях. 3) «Ода «Сутре сердца Праджня-парамиты» «般苦心经赞» в одном цзюане.

Среди этих сочинений наиболее значимым является «Цзе-шэнмицзиншу», написанное 40 цзюанях. Впоследствии тридцать пятый цзюань был утерян. Однако сохранился его перевод на тибетский язык в тибетском буддийском каноне «Данчжур» (丹珠尔). С тибетского языка тридцать пятый цзюань был вновь переведён на китайский.

¹ 宋高僧传 // 大正新修大藏经. 2061. _p0725b17

У Юань Цэ также были ученики, наиболее известный из них, упомянутый выше Дао Чжэн (道证), кореец по происхождению. О нем сохранилось мало сведений, известно, что в 692 году он вернулся на родину, где и продолжил линию Юань Цэ¹.

После известных гонений императора У Цзуна (武宗, 841-846 гг.) на буддизм школа фасян, как и другие школы китайского буддизма практически прекратила свое существование. В эпоху Пяти династий и десяти царств (五代十国, 907-960) многие из сочинений адептов фасян были утеряны. Интерес к трактату «Чэнвэйшилунь» ослаб, комментарии на него уже не писалось.

3.2. Внедрение принципов абхидхармического учения в китайский социо-культурный контекст

Буддизм является антропоцентрическим по своей сути вероучением, сотериологическими целью и идеалом которого провозглашаются выход личности из круговорота бытия (сансара) и достижение особого состояния (нирвана). Под последним подразумевается некая принципиально отличная от эмпирической форма внеличного бытия, которая предполагает полное освобождение личности от логико-дискурсивной, психико-эмоциональной и т.д. деятельности. Достижение этих целей и идеалов мыслится как длительный (на протяжении многих новых рождений) и сложный путь «духовного дела», включающий в себя строгое следование этическим нормативам, в число которых включается воздержание от телесных и словесных прегрешений, отказ от мирских благ, овладение Учением и медитативными (йогическими) практиками². Культура буддизма формирует такую систему нравственных ценностей, в которой человек совсем не представляет собой доминирующую фигуру, более того, он рассматривается здесь как иллюзия, от которой следует избавляться.

Примечательно, что именно этот основополагающий принцип буддизма (отказ от иллюзии собственного «я») и противоречил по су-

¹ Го Пэн. Суйтан фоцзяо. [Б. м.], 1981. С. 415; Чжунго фоцзяо. Шанхай, 1996. Т. 3. С. 336.

² История культуры Китая. СПб., 1999. С. 256.

ти своей традиционному мировоззрению китайцев. Воспитанные в нормах конфуцианской морали, жители Поднебесной прежде всего следовали принципам сыновней почтительности (сяо, 孝), совершенного мужа (цзюнь цзы, 君子) и т.д., т.е. всем тем морально-этическим нормам, которые формируют социальную структуру, определяют место, поведение человека как существа общественного. Несмотря на всё кажущееся противоречие, столкновения между буддизмом и традиционными системами китайской культуры не было. К примеру, под влиянием буддийской практики медитации в конфуцианстве «гораздо большее внимание стали уделять проблемам трансформации индивидуального сознания, которые обрели первостепенную важность и в рамках конфуцианской духовной традиции, в связи с тем, что на авансцену сунского конфуцианства, опять же не без влияния буддизма, вышли вопросы индивидуальной этики»¹.

В этом плане концепция Абхидхармы оказала значительное влияние на становление китайско-буддийской культурной традиции, а в конечном счёте – на формирование массового сознания жителей Китая. В глобальном смысле Абхидхарма трансформировала мировоззрение, сместила акценты в мировосприятии китайцев. Человеческая жизнь теперь не представлялась высшей ценностью, вообще её реальность подвергалась сомнению. Абхидхарма выводила сознание китайского последователя буддизма на совершенно иной уровень, с которым последний никогда прежде не был знаком. Иначе говоря, буддийская культурная традиция не рассматривала человека в обществе, что являлось характерной чертой китайской философии, а уведила его в область микрокосмоса, где не было отцов и детей, государства, внешнего мира.

Между тем, «вопреки её кажущейся предельной интравертности, буддийская теоретическая мысль и культура исходно располагала развитыми социальными концепциями, включая социогенные, историологические, геополитические учения и социально-этическое уложение, в которых определяются способы государственного управления для достижения максимального духовного процветания и материального благополучия страны. Важно, что существование буддий-

¹ Срединное государство. М., 1998. С. 138.

ских социальных концепций не ограничивается рамками высокой теоретической мысли. В различные эпохи и в разных регионах учение Будды использовалось местными светскими властями в качестве государственного вероучения»¹. В Китае в равной мере получили развитие как теоретическая, так и практическая стороны буддизма. Так, в период династии Тан (VII-X вв.) было сильно взаимодействие между буддийской религией и государственной властью.

Проникновение буддизма в Китай в первые века нашей эры ознаменовало новый виток в развитии культуры страны. «из Кушанского царства, особенно после IV собора Канишки, буддизм Махаяны стал распространяться на восток, в города-государства Центральной Азии. Отсюда же, по проложенному ещё во II в. до н.э. Великому шёлковому пути первые буддийские проповедники попали в Китай»².

В истории китайского буддизма можно условно выделить следующие периоды:

- 1) I-III вв. н.э. – начальный («миссионерский») период;
- 2) IV-VI вв. н.э. – период адаптации;
- 3) VII-VIII вв. н.э. – период господства буддизма в Китае;
- 4) IX в. – время политических гонений и упадка буддийского влияния в Китае. Тем не менее, следует отметить, что в культуре этой страны буддизм всегда занимал и занимает достаточно заметное место, во многом определяя массовое сознание жителей Китая.

«Механизм» проникновения буддизма в Китай в первый, «миссионерский», период в самых общих чертах выглядел следующим образом: буддийский подвижник, чаще всего иноземный, прибывал в эту страну, привозя с собой многочисленные канонические тексты – сутры. Некоторые из таких проповедников буддизма обладали способностью воспроизводить каноны по памяти, поскольку традиционная культура мнемотехники в среде буддийских монахов была очень высока. Однако для китайцев с их традиционным пиететом к письменному слову, вариант письменно зафиксированных оригиналов был более предпочтителен. Далее обширный штат переводчиков и писцов осуществлял перевод и издание священного текста.

¹ История культуры Китая. СПб., 1999. С. 258.

² Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. С. 303.

Данный текст становился базовым для складывающейся вокруг него школы, к нему писались многочисленные комментарии уже китайскими авторами.

Среди иноземцев-миссионеров в этот начальный период и позднее преобладали вовсе не уроженцы Индии: они действительно составляли значительную долю, но не более одной трети от общего числа. Плацдармом для проникновения буддизма в Китай послужили Кушанское царство, Парфия, Средняя Азия, но в наибольшей степени т.н. Западный край. Куча, Хотан и другие города-государства на маршруте Великого шёлкового пути в оазисах Западного края по временам подпадали под вассальную зависимость от китайских правителей, но неизменно оставались форпостами буддийского влияния¹.

В первых веках нашей эры усилиями миссионеров-переводчиков в Китае были представлены азы буддийского вероучения, культовой практики. В тот период именно монастыри стали оплотами буддийской религии в пока ещё чуждом конфессиональном пространстве.

Хотя принято считать, что в Китае получило распространение только махаянское направление, тем не менее, неоспорим факт, что китайские последователи буддизма были знакомы и с Хинаяной. Уже в первый период проникновения буддизма здесь имели место учения практически всех школ и течений как Махаяны, так и Хинаяны. Однако процесс адаптации чужеземной религии происходил постепенно, и появление такого феномена как собственно китайский буддизм мы относим к чуть более позднему времени.

С начальным периодом распространения буддизма в Китае связано и становление здесь традиций Абхидхармы. Абхидхармическая литература, представлявшая доктринальные установки Хинаяны, оказалась наиболее ранней на пути знакомства китайцев с буддийской культурой Индии.

В IV-VI вв. происходит активная интеграция буддизма в культуру Китая. К числу иноземных проповедников прибавляются имена китайских буддистов. Китай быстро перенимает незнакомую ему культурную традицию, адаптируя её к местным условиям. Так, если

¹Срединное государство. М., 1998. С. 223.

«миссионерский» период знаменит именами Кумарадживы (344-409), Дхармакшемы (384-433), Бодхиручи (конец V – середина VI вв.), Парамартхи (500-569) и др., то в последующем с ними начинают соперничать уже такие китайские мэтры, как Чжи Дунь (314-366), Дао Ань (312-385), Хуэй Юань (334-416), Дао Шэн (360-434) и др. Усилиями иноземных и китайских последователей буддизма было в значительной степени освоено, адаптировано и переработано его философское наследие, тем самым подготовлено доктринальное основание впоследствии возникших самостоятельных школ китайского буддизма.

По определению Л.С. Васильева, «практически именно с IV в. буддизм из иностранного вероучения, занесённого в Китай буддийскими миссионерами, стал превращаться в религию, получившую признание среди разных слоёв китайского общества»¹. По его мнению, этому способствовал ряд причин. Основной причиной популярности буддийской религии стали политические условия в Китае в III-VI вв. Ослабевший после неудачного восстания «жёлтых повязок», религиозный даосизм несколько сдал позиции и, замкнувшись в рамках теократического «государства» Чжанов, ослабил своё влияние на духовную жизнь страны. Образовавшийся своеобразный «вакуум» был с готовностью заполнен быстро набиравшим силу буддизмом. Во-вторых, «в годы ослабления центральной власти и роста влияния сильных домов, непрерывных войн и междоусобиц, варварских вторжений и грандиозных миграций населения именно буддизм с его проповедью неизбежности страданий и призывами заботиться об избавлении от них в будущей жизни оказался весьма созвучным эпохе. Многие китайцы стали искать в буддизме забвения от тревог и сумятицы текущей жизни. Для простого народа, притесняемого непосильными налогами, разоряемого пришлыми завоевателями, буддийские монастыри были той тихой обителью, где всегда можно найти приют, а подчас даже и помощь, покровительство. Не случайно многие крестьяне окрестных земель часто предпочитали отдать свои земли монастырю и получить таким образом его защиту (этот процесс коммандации был характерным явлением в Китае в III-VI вв.). Для высших слоёв китайского общества буддийские монастыри тоже были в

¹ Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. С. 310.

те времена своеобразным центром притяжения. Но, в отличие от простого люда, искавшего в буддизме скорей покровительства, чем вечного спасения, верхи китайского общества интересовались в первую очередь именно философией буддизма, его интеллектуальным потенциалом»¹.

К VI-VII вв. н.э. в Китае уже были известны сочинения всех школ индийского буддизма и оформились собственные, занимавшиеся пропагандой различных доктрин. Так, «школа цзюйшэ знакомила китайцев с учением Абхидхармы, изложенной в «Абхидхармакоше» Васубандху, школа чэнши – с доктриной «Сатья-сиддхи», написанной Хариварманом. Школа люй отражала содержание винайи – одного из разделов буддийской «Трипитаки», а школа ми (чжэньян) – содержание тантризма. Школа фасын представляла собой китайский вариант школы йогачаров, а школа саньлунь – школы мадхьямиков. Вместе с тем ни одна из этих школ (особенно две последние) не отражала в абсолютно полном объеме всё многообразие учения своих предшественников, более того, школы саньлунь и фасын внесли отдельные коррективы в индийские доктрины, адаптируя их к китайскому мировосприятию. Подобные коррективы фактически отражали процесс китаизации буддизма, явившийся следствием того, что буддизм в его индийском варианте не смог в полной мере удовлетворить духовные запросы китайцев с их традиционным складом мышления»².

Освоение буддизма происходило, если так можно выразиться, на всех уровнях культуры – философском, бытовом, на уровне культурной практики и т.д. Был адаптирован к социокультурной среде монашеский устав, и в период IV-VI вв. н.э. в общих чертах сложился облик китайской монашеской общины, обладавшей значительной степенью самостоятельности и политическим весом³. Политическая функция буддийской культуры проявилась наиболее ярко в период, обозначенный нами как третий.

¹ Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. С. 311-312.

² Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995. С. 38.

³ Срединное государство. М., 1998. С. 224-225.

Третий период истории буддизма в Китае (VII-VIII вв.) относится нами к начальному этапу эпохи Тан. Под определением «буддизм эпохи Тан» подразумевается развитие буддийских школ Китая на протяжении 289 лет, с 618 по 907 гг. Заметим, что эпоха Тан, считающаяся «золотым периодом» китайской поэзии, культуры вообще, стала и наиболее ярким периодом буддийской истории в Поднебесной. Это было одновременно и временем расцвета буддизма, и временем упадка буддийского влияния. В танскую эпоху произошло тесное переплетение буддийской религии с государственной властью, но, в конце концов, после серии императорских «антибуддийских» указов У-цзуна (841-846) буддийские монастыри были окончательно лишены государственной поддержки. С этого момента начинается упадок китайского буддизма.

Эпоха Тан внесла новые элементы в процесс развития китайского буддизма. Это было время расцвета уже собственно китайских школ, таких как хуаянь, тяньтай, чань. В 645 г. вернулся из Индии Сюань Цзан (玄奘), который сумел создать точнейшие переводы, оказавшие колоссальное влияние на весь буддийский мир того времени. Это ещё более стимулировало процесс образования новых школ буддизма в Китае. Поэтому вслед за уже существовавшими тяньтай (к слову сказать, первой школой китайского буддизма, не имевшей аналога в Индии), саньлунь и др. в Поднебесной начинают появляться новые школы – фасян, цзинту и т.д.

В связи с новой политической ролью изменились социальные и экономические позиции буддизма. Количество монастырей по сравнению с предыдущим периодом выросло в несколько раз; патриархи буддийских школ принимали активное участие в политической жизни страны. И в последующие эпохи, несмотря на то, что буддизму приходилось переживать периоды подъёма (с учётом господства конфуцианской мысли), он уже никогда не достигал такой же высоты. Заботливое отношение правительств как Северного, так и Южного Китая к новой религии повлекло за собой бурный рост числа верующих, особенно на севере страны, а темпы роста буддийского храмового строительства были просто ошеломляющими.

По мнению многих исследователей, «именно V-VI вв. и последовавшие за ними первые столетия эпохи Тан (VII-VIII), были «золотым веком» китайского буддизма, временем расцвета его мысли.

Буддизм проник во все слои китайского общества. Буквально по всему Китаю выросли десятки и сотни крупных монастырей, тысячи мелких храмов, ступ и пагод. Именно к этому периоду относится и расцвет храмового строительства в знаменитых пещерных комплексах Дуньхуана, Луньмяня и Юньгана. Здесь, наряду с большими пещерами-храмами, с гигантскими многометровыми статуями Амитабы, Майтрейи, Шакьямуни и Авалокитешвары (Гуань-инь) вырубались верующими многие тысячи мелких углублений-алтарей с небольшими горельефными изображениями будд, бодисаттв, архатов и прочих святых буддийского пантеона. ... Начиная с VI-VII вв. буддийские храмы, пагоды и кумирни с изображениями будд и бодисаттв, со статуями Будды и его ближайших сподвижников стали неотъемлемой частью китайского пейзажа»¹.

Выделенный нами четвёртый период истории китайского буддизма (IX в.) стал переломным для китайско-буддийской традиции, именно тогда произошло прямое столкновение интересов государства и религии. Согласно императорскому указу 842 г., храмы подвергались ликвидации, а монахи и монахини принудительно возвращались к мирской жизни. Этот же указ предусматривал, что всё личное имущество оставшихся в монахах должно было подлежать конфискации. Помимо того, резко сокращалось количество работников в монастырях, что поставило под угрозу экономику последних. В 844 г., по новым антибуддийским указам, закрывались все мелкие буддийские монастыри, не зарегистрированные официально. В 845 г. была обнародована ещё одна серия императорских указов, которая окончательно уничтожила влияние и могущество китайского буддизма.

О величине и масштабах буддийской религиозной деятельности в Китае могут свидетельствовать следующие данные: в целом количество разрушенных крупных храмов достигло числа 4600, а малых – более 40 тысяч. Больше 260 тысяч послушников монастырей было возвращено к мирской жизни. Было конфисковано огромное количество монастырской земли².

¹ Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. С. 323.

² Чжунго фоцзяо. Шанхай, 1996. Т. 1. С. 63.

Все эти меры значительно подорвали позиции буддизма. Помимо материальных потерь, буддийская церковь лишилась тогда много большего – было уничтожено огромное количество литературных памятников, в том числе трактаты «Хуаянь», «Фахуа цзин». Большой части из них в настоящее время не существует. Вот почему при перечислении сочинений адептов буддийских школ зачастую нам известны только названия сочинений, а сами они считаются утраченными.

В результате таких гонений правительства многие буддийские школы пришли в упадок. Это касается, в частности, тяньтай, саньлунь, хуаянь и т.д. Разумеется, происходило данное явление не только по причинам политического характера. Но, тем не менее, репрессии новой власти также сыграли свою роль.

Однако мы не можем говорить об окончательном уходе буддизма с китайской арены. Как замечает Л.С. Васильев, «после секуляризации и разрушений 845 г. «золотой век» китайского буддизма ушёл в безвозвратное прошлое. Конечно, в стране остались монастыри, особенно крупные, официально зарегистрированные, с дипломированными образованными монахами. С течением времени некоторые из монастырей частично или целиком восстановили свои позиции. Возникали и новые монастыри, опять-таки проявлявшие незаурядную экономическую активность. Однако, невзирая на это, в основном, т.е. в сфере духовной, идейной, творческой, былой уровень уже так никогда и не был достигнут»¹. Буддийское учение всё больше растворяется в «синкретической народной религии», состоявшей, как известно, из конфуцианства, буддизма и даосизма. Как отметит потом С.П. Фицджеральд, «китайцы обладают удивительной способностью одновременно верить, или, по крайней мере, почитать несколько явно несовместимых учений. Это одно из самых ярких проявлений национальной предрасположенности к космополитизму»².

Итак, в первый период проникновения буддизма в Китай, т.е. уже начиная с I в. н.э., началось оформление традиций и концепций китайского буддийского перевода, непосредственно связанного с рас-

¹ Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. С. 352.

² Фицджеральд С. П. Китай : краткая история культуры. СПб., 1998. С. 206.

пространением абхидхармической литературы и необходимостью адекватного перевода её понятийного аппарата. Не стоит объяснять, какое значение имело данное явление для развития буддизма. Во многом именно от деятельности первых переводчиков зависела дальнейшая судьба буддийского вероучения на территории Поднебесной. Они знакомили жителей этой страны с иной культурой, иной мировоззренческой системой. Это было важным периодом для становления абхидхармической традиции, ибо проникновение Абхидхармы в Китай относится к самому раннему времени распространения буддизма в данном регионе. Помимо этого, именно на переводах абхидхармической литературы происходило становление культуры буддийского перевода.

В III в. н.э., несмотря на синхронные историко-политические коллизии (гибель Хань, территориально-административная раздробленность страны), наблюдается дальнейшее распространение сангхи и рост переводческой активности её членов, осуществивших перевод в общей сложности более 700 текстов. Однако при этом в распоряжении китайско-буддийского духовенства оказался чрезвычайно разнообразный набор оригинальной литературы: хинаянские и махаянские тексты, принадлежавшие к тому же различным школам, монашеские уложения, записи легенд и схоластические выкладки тоже разных по своей конфессиональной принадлежности теоретиков. Разнородность источников совместно с лингвистическими трудностями (использование при переводе неадекватных неологизмов или конфуцианской и даосской терминологии) предопределили изначальный эклектизм теоретических построений китайско-буддийских мыслителей и привели к искажённому, а в ряде случаев и принципиально неверному пониманию ими буддийских концепций. Необходимость новых форм передачи буддийских терминов была очевидной. Такие формы вырабатывались на протяжении нескольких столетий.

В первой половине IV в. вслед за разделением Китая на Север и Юг произошло разветвление уже сложившейся к тому времени китайско-буддийской традиции на северное и южное направления, которые также различаются между собой.

Вторая половина IV – начало V вв. ознаменовались на юге, во-первых, расцветом теоретической и организационной деятельности представителей собственно китайского буддийского духовенства

(Дао Ань, 312-385, Хуэй Юань, 344-413), что создало предпосылки для появления китайских буддийских школ; во-вторых, ростом популярности буддизма в среде мирской элиты, повлекшим за собой начало сближения сангхи со светскими властными структурами. Эта тенденция в полной мере проявилась в начале V в., когда в период Лян (502-555) буддизм получил статус государственного вероучения. Уже тогда в Китае существовала мощная переводческая традиция, позволявшая весьма точно передавать содержание буддийских сутр. Китайцы обрели возможность знакомиться с буддизмом в том виде, в котором он был представлен в Индии, со всеми его разновидностями и школами. Благодаря огромным усилиям переводчиков буддийской литературы языковой барьер был преодолён.

VII-VIII вв. характеризуются наивысшим расцветом интеллектуальной мощи и политического авторитета буддизма. Первое было непосредственно связано с именем Сюань Цзана. Следует сказать, что в танский период появилось огромное количество переведенной буддийской литературы. Помимо Сюань Цзана нам известны имена двадцати шести крупных переводчиков эпохи Тан: Болопоцзяломи-до (波罗颇迦罗蜜多罗, годы переводческой деятельности 629-633)¹, Чжитун (智通, 647-653), Цзяфаньдамо (伽梵达摩, 650-655), Адицзюй (цзюй) до (阿地瞿多, 652-654), Нати (那提, 655-663), Дипо-хэло (地婆诃罗, 676-688), Фотоболи (佛陀波利, 676), Дусинай(и) (杜行?, 679), Тиюньбаньжо (божо) (提云般若, 689-691), Митошань (弥陀山, 690-704), Хуэйчжи (慧智, 693), Баосывэй (宝思惟, 693-706), Пути-лочжи, или Бодхиручи (菩提流志, 693-713), Шичананьто (实叉难陀, 695-704), Лиучань (李无谄, 700), Ицзин (义净, 700-711), Чжиянь (智严, 707-721), Шаньувэй (善无畏, 716-735), Цзиньганчжи (金刚智, 720-741), Дамочжаньшило (达摩战湿罗, 730-743), Ачжидасянь (阿质达霰, 732), Букун (不空, 743-774), Баньжо (Божо) (般若, 781-811), Утитисиюй (勿提提犀鱼, 785-?), Шилодамо (尸罗达摩, 785-?)².

¹ Здесь и далее в скобках обозначены годы переводческой деятельности 26 танских переводчиков.

² Чжунго фоцзяо. Шанхай, 1991. С. 63.

Эти мастера перевода (большинство из них не было китайцами, хотя известно, что китайцы-буддисты на тот момент уже принимали самое активное участие в переводческой работе) окончательно оформили и систематизировали концепцию перевода буддийских текстов на китайский язык¹. Среди всех перечисленных двадцати шести переводчиков эпохи Тан самыми известными были Сюань Цзан (玄奘), Ицзин (义净) и Букун (不空).

С именем Сюань Цзана связано развитие т.н. оригинального, или индийского буддизма, проводником которого он являлся в Китае. По словам Е.А. Торчинова, «Окончательное размежевание между китаизированными школами, ориентирующимися на теорию гарбхи, и школами, стремившимися «исправить» китайский буддизм по индийским стандартам, произошло в середине VII века. Именно тогда буддийский Китай сделал окончательный выбор, отвергнув в лице хуаяньского патриарха Фа-цзана индийскую версию буддизма, принесенную в Китай Сюань Цзаном как ограниченную познанием переходящих феноменов и лишённую подлинного сотериологического универсализма. После этого китайские буддисты практически утрачивают интерес к тому, что происходит у буддистов Индии (этот интерес не могут уже оживить ни паломничество монаха И-цзина, ни кратковременный успех проповедников тантрического буддизма Амогхаваджры, Ваджрабодхи и Субхакарасимхи в первой половине VIII века). Поэтому не только поздняя Ваджраяна и традиция махасиддхов, но даже логико-эпистемологические изыскания Дхармакирти и его последователей остаются совершенно неизвестными в Китае. Этот интерес внезапно и достаточно бурно возродился в XI веке, когда на китайский переводятся (впрочем, подвергаясь при этом сокращениям и правке в соответствии с китайским пониманием «приличий») тантры класса наивысшей йоги. Но этот всплеск интереса уже ничего не

¹ По одному из подсчётов, примерно до конца периода Западная Цзинь среди переводчиков буддийских сочинений на китайский язык было 6 или 7 китайцев, 6 лиц индийского происхождения и 16 человек, принадлежавших к разным средне- и центральноазиатским народностям (6 юэчжийцев, 4 парфянина, 3 согдийца, 2 кучинца и 1 хотанец) (Литвинский Б. А. Буддизм и среднеазиатская цивилизация // Индийская культура и буддизм. М., 1972. С. 161).

изменил, и в XIII веке сочинения Сюань-цзана и его ученика Куай-цзи и вовсе теряются (позднее они были вновь привезены в Китай из Японии)»¹.

Стоит заметить, что в самом Китае личность и письменное наследие Сюань Цзана и до настоящего времени достаточно авторитетны, более того, отмечается рост интереса к этой фигуре китайской буддизма. В последнее десятилетие в КНР было проведено несколько конференций, посвященных Сюань Цзану, выпущены работы, исследующие его биографию, переводы, а также вклад в культуру Китая. По замечанию Е.А Торчинова, «в работах китайских ученых данного направления, которые признают адекватными только переводы Сюань-цзана и тибетских *лоцзава* (в связи с этим они поощряют изучение тибетского языка своими учениками, что весьма нехарактерно для Китая). В КНР постоянно растет интерес к Сюань-цзану и его наследию (а именно Сюань-цзан с его приверженностью к индийским стандартам выступает для «критического буддизма» в качестве образцового «истинного» буддиста Восточной Азии)»².

История танского буддийского перевода не ограничивается именами перечисленных двадцати шести человек. Помимо них были известны монахи-переводчики из Японии, Кореи, других стран, которые приезжали в Китай, чтобы обучаться у именитых местных мастеров, записать интересующие их каноны и уже у себя на родине стать основателями одного из направлений. А поскольку это было время наивысшего расцвета в Китае школы фасян (法相宗), то часто получалось так, что знакомство с философией буддизма в странах дальневосточного региона происходило именно с подачи и в трактовке адептов этой школы. Поэтому отмечаемый некоторыми исследователями процесс т.н. «интеллектуализации» буддизма, по нашему мнению, представляет собой результат генезиса концепции Абхидхармы в обработке китайских буддистов.

Формирование буддийских школ в Китае, а через Китай – на всём Дальнем Востоке – было напрямую связано с переводческой деятельностью. Проблема перевода буддийских текстов на китайский

¹ Торчинов Е. А. Введение в буддологию. СПб., 2000. С. 183-184.

² Торчинов Е. А. Указ. соч. СПб., 2000. С. 226.

язык не раз обсуждалась в отечественной и зарубежной буддологии¹. Здесь же мы хотели бы еще раз обратить внимание на один существенный момент. Дело в том, что абхидхармическая теория, как наиболее ранняя буддийская традиция, оказалась и в числе первых на китайской почве. Именно через термины и принципы Абхидхармы происходило формирование китайского буддизма. Тот опыт буддийского перевода, что сложился в результате долгих поисков подходящих и адекватных аналогов, есть, по сути своей, опыт абхидхармической традиции. Китайцы при знакомстве с буддизмом, его философией столкнулись прежде всего с концепцией Абхидхармы, её понятийным аппаратом.

Абхидхармическая концепция в Китае прошла путь от ранних, хинаянских форм (школа цзюйшэ) через промежуточные (чэнши) к наиболее близким китайскому буддисту – махаянским (фасян). Традиция китайской Абхидхармы незримо присутствует в китайском буддизме на всём протяжении его развития и даже в современном его состоянии. При этом, опять-таки возвращаясь к вопросу практики перевода, хотелось бы отметить, что перевод буддийских философских санскритских терминов отнюдь не сводился просто к технической стороне. Китайские буддисты осваивали и усваивали незнакомые им понятия на уровне мировоззрения, сознания, приняв впоследствии их как неотъемлемую часть китайской культуры.

И хотя со временем влияние Абхидхармы в буддизме Китая становилось менее заметным, тем не менее, абхидхармическая традиция как феномен буддийской культуры не утратила своего значения. Без Абхидхармы, по большому счёту, не может быть буддийского философствования как такового.

Культурная интеграция буддизма привела, помимо всего прочего, к появлению в Китае понятия «буддийское образование».

Безусловно, явление это характерно для всего буддийского мира, однако в Китае, где всегда существовал традиционный пиетет

¹ см.: Ch'en K.S. Buddhism in China. A Historical Survey. – Princeton, 1964; Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. – М., 1970; Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995 и т.д.

перед образованием (например, в конфуцианском идеале совершенного мужа – цзюнь цзы – образование играет такую же важную роль, что и семейное воспитание), оно приобретает первостепенное значение. Буддийские монастыри, помимо прямого назначения, становились своего рода образовательными центрами средневекового Китая. Традиция эта была напрямую перенята из Индии. Желание получить достойное образование, тяга к учебе, являющиеся национальной чертой китайцев, приводили в индийские монастыри и китайских монахов. Буддийские монастыри долгими веками были важнейшими центрами китайской культуры. Здесь проводили время, творили, искали вдохновения философы, учёные, поэты. В архивах и библиотеках монастырей накоплены бесценные сокровища письменной культуры.

Буддийское образование, таким образом, – важная часть китайской культурной традиции. При этом, как отмечает большинство исследователей, образование монахов и тогда, в средневековом Китае, и сейчас не мыслилось и не мыслится без знания Абхидхармы. С абхидхармической концепцией студенты-монахи знакомились на «продвинутой» ступени обучения, т.е. после овладения азами буддийского вероучения. Важность знания Абхидхармы в Китае осознавали в полной мере. Поэтому многие учёные-буддисты посвящали долгие годы своей жизни прослушиванию философских трактатов, зачастую они обучались одному канону по нескольку раз, переходя из монастыря в монастырь в поисках лучшего объяснения.

Помимо этого, абхидхармическая традиция способствовала развитию и формированию письменной буддийской культуры. В этом смысле она попала на весьма благодатную почву. Для китайцев с их традиционным преклонением перед письменными источниками написание комментариев к буддийским канонам стало делом первостепенной важности. Воспитанные в традициях конфуцианских норм, где основной акцент делается на пиетет перед древностью, китайские буддисты предпочитали именно комментаторскую традицию. Не создавая ничего принципиально нового, они чувствовали полную свободу в написании сочинений комментирующего характера. При этом иногда следование основному канону становилось чисто формальным.

Иначе говоря, в Китае Абхидхарма породила огромное количество письменных памятников буддийской литературы, среди кото-

рых достойное место занимает наследие Сюань Цзана. Редкая философская традиция может похвастать таким числом и разнообразием комментариев.

И, наконец, последнее, – абхидхармическая традиция стояла у истоков процесса формирования буддийских школ Китая. Это также важная культуральная функция китайской Абхидхармы.

Если рассмотреть генезис Абхидхармы в истории буддизма в целом, то можно заметить, что в дальнейшем эта традиция была перенесена из Китая в Японию, Корею и другие страны. При этом в ряде случаев (например, школа дзэджицу) абхидхармические школы получали там большее развитие, нежели в Китае. В этом смысле мы можем говорить о том, что Абхидхарма представляет собой тот культурный пласт, на котором зиждется дальневосточный буддизм.

Подводя итоги, мы можем сделать следующие выводы о месте и роли концепции Абхидхармы в системе китайской буддийской традиции:

1. На основе абхидхармических теорий индийского буддизма происходило становление и формирование собственно китайских буддийских школ. Знакомство китайской цивилизации с принципиально чуждыми ей установками вероучения Будды началось именно с Абхидхармы;

2. Абхидхарма оказала влияние на дальнейшую судьбу буддизма в Китае. После некоторой адаптации Абхидхарма стала представлять собой явление уже китайского буддизма, и любое теоретизирование буддийской школы не могло обойтись без терминологии, понятий и принципов Абхидхармы;

3. Абхидхарма являлась обязательным элементом буддийского образования;

4. На основе абхидхармической литературы производился выбор канонического сочинения или сочинений буддийских школ Китая;

5. Абхидхарма стояла у истоков формирования культуры переводческой деятельности. На основе абхидхармической литературы китайскими авторами было создано огромное количество различных сочинений комментирующего характера;

6. Абхидхармическая традиция оказала определенное влияние на процесс распространения буддизма в дальневосточном регионе.

Во многом под влиянием абхидхармической мысли китайская цивилизация сформировала самобытное и самостоятельное явление, имя которому – китайский буддизм. Историю развития абхидхармической традиции в Китае рассмотрим на примере трёх школ – цзюйшэ (俱舍), чэнши (成实) и фсяян (法相).

ГЛАВА IV. АБХИДХАРМИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ В УЧЕНИИ ХИНАЯНСКИХ ШКОЛ КИТАЯ

4.1. Школа цзюйшэ

Школа цзюйшэ (俱舍) относится к одним из самых ранних и влиятельных направлений буддийской культуры Китая. Традиция цзюйшэ имеет долгую историю, она берёт начало с первых веков нашей эры, т.е. с самого раннего периода проникновения буддизма в эту страну, а в эпоху Тан играет большую роль в формировании дальневосточного буддизма, став одной из ведущих направлений буддизма Японии.

В отечественной буддологической науке цзюйшэ представлена мало, и в основном упоминается в связи с канонем «Абхидхармакоша» Васубандху.

В истории китайского буддизма цзюйшэ выполняла исключительно важную миссию. Во-первых, это была одна из самых ранних школ китайско-буддийской традиции. Цзюйшэ первая познакомила древних китайцев с культурой индийской Абхидхармы, с принципиально чуждой, незнакомой им ранее мировоззренческой системой. Во-вторых, школа цзюйшэ – одна из немногочисленных школ хинаянского направления в Китае. На примере цзюйшэ отчётливо видно, что традиция Хинаяны была не только хорошо известна китайским последователям буддизма, но и прошла через всю историю китайского буддизма, начиная с самого первого момента проникновения его в эту страну и до времени упадка буддийского влияния. Благодаря цзюйшэ интерес к Абхидхарме проявляли не только в Китае, но и через Китай в других странах дальневосточного региона.

Абхидхармическая концепция с подачи школы цзюйшэ представляла китайцам оригинальное достижение индийской философской мысли – принцип структурного подхода в понимании бытия. Иначе говоря, теория дхармической организации бытия, разложение его на составляющие, рассмотрение индивидуальной жизни как потока неких психофизических элементов – всё это было содержанием абхидхармических канонев, которые китайцы стали изучать, воспринимать, причём с достаточно большим энтузиазмом.

При изучении цзюйшэ мы в первую очередь сталкиваемся с проблемой наименования школы. Дело в том, что некоторые исследователи китайского буддизма рассматривают два течения китайской абхидхармической традиции – цзюйшэ (俱舍) и питань (毗曇) – как самостоятельные направления буддийской мысли (китайское слово «цзюйшэ» является транскрипцией санскритского «коша», а «питань» («апитань» 阿毗曇, «апидамо» 阿毗达摩) – транскрипцией слова «Абхидхарма»). К примеру, в работе «Китайский буддизм» (Чжунго фоцзяо, 中国佛教) в разделе «Школы и направления китайского буддизма» представлена экспозиция «питань ши» (毗曇师) и «цзюйшэ ши» (俱舍师) как двух самостоятельных явлений буддийской истории Китая¹.

Как считает Такакусу, «ещё до перевода «Абхидхармакоши» в Китае существовала школа под названием «питань» (P'i-t'an Tsung). Питань – это китайская транслация [санскритского] слова «Абхидхарма». Эта китайская школа представляла Гандхарский филиал сарвастивадинов. Когда текст «Коши» Васубандху был переведён Парамартхой в 563-567 гг., а затем Сюань Цзаном в 651-654 гг., тогда появилась школа коша, или школа цзюйшэ; и [канон] подвергся самому тщательному изучению, став неотъемлемой основой всех буддийских изысканий. [Так] школа питань была полностью замещена новой школой цзюйшэ»².

Мы склонны считать, что питань и цзюйшэ – это разные наименования одной линии передачи учения. Рассмотрение их в рамках одного раздела продиктовано следующей причиной: по своим идейным, философским, доктринальным характеристикам они представляют собой единую систему, которая в течение длительного периода времени существовала и развивалась в Китае. За это время она сменила название, её учение иногда трактовалось с разных позиций, но, тем не менее, концептуальная сущность – традиция индийской Хинаяны с позиций абхидхармической концепции – оставалась неизменной.

¹ Чжунго фоцзяо. Шанхай, 1996. Т. 1. С. 245-251, 261-266.

² Takakusu J. The Essentials of Buddhist philosophy. Honolulu, 1956. С. 61.

В связи с этим мы выделяем в истории развития абхидхармического учения Китая два основных этапа:

1. Питань, или период «старой цзюйшэ» (I-II вв. н.э. – VI в. н.э.);
2. Собственно цзюйшэ, или период «новой цзюйшэ» (VI-X вв. н.э.).

Последний начинается с эпохи Лян (502-557) и в своем дальнейшем развитии во многом связан с именем Сюань Цзана (玄奘).

Систему китайской Абхидхармы, представленной цзюйшэ и питань, с трудом можно назвать школой в традиционном понимании этого слова. Поэтому некоторые китайские учёные, например, исследователи Ю Ся и Хуан Чаньхуа, называют китайское направление Абхидхармы «питань ши» – «учителя (мастера, наставники) питань» и «цзюйшэ ши» – «учителя цзюйшэ»¹. Тем самым они подчёркивают, что в Китае, в принципе, не была окончательно сформирована школа Абхидхармы, существовала лишь линия, традиция передачи этого учения через наставников, в отличие от «цзинту цзун» или «тяньтай цзун»² и др., где «цзун» означает «школа», «учение».

К канонической литературе цзюйшэ относят т.н. четыре агамы (кит. «сы ахань», 四阿含) и ряд шастр, среди которых «Абхидхармавибхаша шастра» (кит. «По ша» 婆沙, полное ее название – 阿毗达磨大毗婆沙论), «Сутра сердца Абхидхармы» (кит. «Апитаньсинь лунь», 阿毗昙心论), «Цзапитаньсинь лунь» (杂阿毗心论) и др.

К четырем агамам относятся:

1. Длинная Агама сутра, перевод Будхаяшаса (长阿含经后秦佛陀耶舍译);
2. Средняя Агама сутра, перевод Гаутама Сангхадэвы (中阿含经东晋瞿昙僧伽提婆译);
3. Добавление к Агама сутре (增一阿含经前秦);
4. Цза аханьцзин, перевод Гунабхадры (杂阿含经宋求那跋陀罗译)³.

¹ Чжунго фоцзяо. Шанхай, 1996. Т. 1. С. 245, С. 261.

² Там же. С. 266, С. 273.

³ По Хуан Чаньхуа, см.: URL: <http://boruo.goodweb.cn/books2/1307.htm> (дата

Т.н. «агамы» 阿含 (от санкр. agama) означали в раннем буддизме традицию устной передачи учения Будды. Позднее же в Китае агамами стали называть некоторые каноны, и в результате все канонические тексты хинаянского толка стали обозначаться общим термином «агама».

В число шастр, составляющих каноническую базу цзюйшэ, входят следующие сочинения:

1. Цзиимэнь цзулунь (集异门足论—舍利子造);
2. Фаюнь цзулунь (法蕴足论—大目干连造);
3. Шишэ цзулунь (施設足论—迦多演那造);
4. Шишэнь цзулунь (识身足论—提婆设摩造);
5. Пиньлэй цзулунь (品类足论—世友造);
6. Цзешэнь цзулунь (界身足论—世友造);
7. Фачжи лунь (发智论—迦多衍尼子造);
8. Дапипоша лунь (大毗婆沙论—有部诸论师造).

Первые шесть сочинений являются древними сарвастивадинскими канонами, они получили название «цзулунь» (足论), что имеет буквальный перевод «нога-шастра», тогда как трактат «Фачжи лунь» появился позже и стал называться «шэньлунь» (身论), что переводится как «тело-шастра».

Традиция цзюйшэ берёт начало в Китае с самых первых этапов распространения буддизма в этой стране, конкретнее – с переводов некоторых абхидхармических сочинений, выполненных Ань Ши-гао 安世高 (168-171). «Официальную» же её историю принято вести с эпохи Южных и Северных династий (V-VI вв.). Считается, что учение цзюйшэ знакомило китайцев с доктриной школы индийского буддизма сарвастивада. Последнее утверждение можно считать верным с некоторыми оговорками. Цзюйшэ было, скорее, учением, трактующим трактат «Абхидхармакоша» Васубандху, который, в свою очередь, и был написан в русле сарвастивады. Поэтому правильнее было бы сказать, что цзюйшэ представляла китайцам традицию Аб-

хидхармы вайбхашиков (но, разумеется, каноническая литература цзюйшэ не ограничивалась исключительно «Абхидхармакошей»).

«Мастерами питань» («питань ши», 毗曇师) принято называть всех буддийских наставников, проповедовавших в Китае абидхармическое учение начиная с первых веков н.э. и до эпохи Южных и Северных династий (420-581)¹. Последний период по многим показателям является знаковым в истории китайского буддизма. Сложившаяся тогда историческая ситуация с её кризисами, междоусобицами и неустойчивостью бытия значительно расширила влияние и авторитет буддийской церкви. В такой ситуации идеи о неизбежности страдания, отрешения от земной суеты, возможности спасения оказались очень привлекательными для простых мирян.

Знакомство с традицией Абхидхармы происходило на самом раннем этапе проникновения буддизма в Китай. Тогда большое значение имел верно выбранный подход в переводе абидхармических текстов. Теория абидхармических построений в хинаянском варианте попала в чуждую ей культурную среду, не знакомую прежде с подобным явлением. Поэтому перед первыми переводчиками абидхармических канонов стояла задача не просто представить китайской аудитории философское теоретизирование индо-буддийских школ, но изложить его в такой форме, чтобы оно было воспринято местными последователями учения Будды. Надо сказать, что первые переводчики достойно справились со стоявшей перед ними задачей. Сложность теоретических конструкций не отпугнула китайских буддистов, только начинавших ориентироваться и определяться в буддийском учении, и Абхидхарма, заняв собственную нишу в системе китайского буддизма, постепенно стала восприниматься в качестве важной составной части китайской традиции.

Ань Шигао по праву можно назвать основателем традиции буддийской переводческой деятельности, культуры буддийского перевода в Китае. Во II веке нашей эры Ань Шигао перевёл «Сутру об осуществлении пяти дхарм Абхидхармы» (Апитань уфа син цзин, 阿

¹ Чжунго фоцзяо. Шанхай, 1996. Т. 1. С. 245.

毗昙五法行经) и «Сутру о девяноста восьми узах Абхидхармы» (Апитань цзюшиба цзе цзин, 阿毗昙九十八结经)¹.

Во второй половине IV в. популярность учения Абхидхармы в Китае стремительно возрастает. В это время переводится значительное число абхидхармической литературы. Например, в 383 г. был осуществлен перевод «Абхидхарма джняна праштана шастры» (Апитань бацзяньду лунь, 阿毗昙八犍度论) в 30 цзюанях. Примерно в те же годы были переведены «Посюйми пуса соцзи лунь» (婆须蜜菩萨所集论) в 10 цзюанях и «Цза апитань бипоша» (杂阿毗昙? 婆沙) в 14 цзюанях и т.д. Тогда же предпринимались попытки перевода важного абхидхармического канона «Апитань синь лунь» (阿毗昙心论). По просьбе Даоаня (道安) в 382 г. Цзюмолофоти (鸠摩罗佛提) начал переводить шастру Фашэна (法胜) «Апитань синь лунь» (阿毗昙心论), однако из-за сложности перевода работа не была доведена до конца².

В 437-439 гг. Футобамо (浮陀跋摩) выполнил перевод таких крупномасштабных работ, как «Апитань пипо ша» (阿毗昙毗婆沙, или «Апидамо пипо ша лунь» – Абхидхарма Махаविбхаша шастра), состоящей из 100 цзюаней (сейчас имеются только 60); «Чжунши-фэнь апитань» (众事分阿毗昙) из 60 цзюаней³.

Упомянутый трактат «Синь лунь» (心论) заметно выделяется из числа других канонов. Буддийскими наставниками он рассматривался в качестве главного, объединившего всё учение Абхидхармы в единое целое. На примере «Синь лунь» наглядно видно, как происходило формирование китайско-буддийской переводческой культуры. Переводы сутр, шастр постоянно совершенствовались; вся ранняя история буддизма в Китае, в принципе, есть история перевода индийских канонов, а позже – составления к ним комментариев. При этом данный процесс был весьма динамичным, находился в постоянном развитии. Переводы одной и той же шастры выполнялись в нескольких вариантах – до тех пор, пока техника перевода не достигала совершенства. Как и в случае с «Синь лунь», в результате наиболее

¹ Чжунго фоззяо. Шанхай, 1996. Т. 1. С. 245, С. 248.

² Там же. С. 246.

³ Там же. С. 247.

удачный вариант получал всеобщее признание и считался каноническим.

В этом плане литература абхидхармического характера представляет собой крупный пласт переводческой культуры. Без неё невозможно представить буддийскую теорию вообще. Абхидхармическая литература – это не только философия буддизма, это ещё и отражение культуры буддийского мышления. Поэтому перевод абхидхармических текстов был неременным этапом развития китайского буддизма. В терминах и догматах Абхидхармы китайцы открывали для себя мир буддийских истин.

Конечно, развитие буддийского учения в Китае проходило строго в рамках местных историко-культурных традиций и во многом зависело от них. Так, в первой половине VI в. вслед за разделением Китая на Север и Юг произошло разветвление уже сложившейся к тому времени системы китайского буддизма на северное и южное направления, которые заметно различаются между собой. Дальнейшее развитие южнокитайского буддизма шло под воздействием собственно китайских идеологических систем и духовных ценностей, причём присущих именно культуре Юга. На Севере буддизм вступил в контакт с центральноазиатскими по происхождению и преимущественно шаманскими по типу верованиями. Северный буддизм поражает масштабом: количество монастырей в определённое время достигало нескольких десятков тысяч, число монахов – несколько миллионов (соответствующие величины буддийской деятельности на Юге были на целый порядок ниже: несколько тысяч монастырей и сотен тысяч монашествующих). Одновременно власти Тоба Вэй значительно более активно, чем южнокитайские власти, приглашали индийских и центральноазиатских священнослужителей. Северное направление китайского буддизма сыграло первоочередную роль в становлении дальневосточной буддийской традиции: именно оно вначале проникло в Корею и через Корею в Японию (IV-V вв.), тогда как для истории развития непосредственно китайского буддизма определяющее значение имело южное направление.

Вторая половина IV – начало V вв. ознаменовались на юге, во-первых, расцветом теоретической и организационной деятельности представителей собственно китайского буддийского духовенства, что создало предпосылки для будущего появления китайских буд-

дийских школ. Во-вторых, ростом популярности буддизма в среде мирской элиты, повлекшим за собой начало сближения сангхи со светскими властными структурами¹.

После вторжения кочевников и разгрома Лояна в 311 г. центр культурной жизни Китая, а вместе с тем и буддизма, переместился на юг. Учение питань также переходит границы Северного Китая. Сложившаяся историческая обстановка сказалась непосредственно на процессе развития традиции китайской Абхидхармы. Таким образом, начиная с IV-V вв., параллельно развиваются северное и южное течения питань.

На юге в становлении традиции Абхидхармы большую роль сыграл выходец из северной Индии Типо (提婆, 4 век). С 365 по 384 гг. он жил в Чанъане (куда в 379 г. также приехал Даоань). С началом беспорядков на севере Типо вместе с некоторыми другими наставниками решает перебраться в Лоян, чтобы там продолжить изучать и пропагандировать учение Будды. Некоторое время спустя он по приглашению ученика Дао Аня Хуэй Юаня (慧远) переехал в Лушань. В 391 г. он перевёл в Лушане «Апитань синь лунь» (阿毗昙心论) в 4-х цзюанях и «Сань фаду лунь» (三法度论) в 2-х цзюанях. В обоих случаях предисловие к работам было написано Хуэй Юанем².

В целом деятельность Типо можно разделить на два основных периода, первый из которых был проведён в Чанъане и Лояне, и известен переводом «Апитань бацзяньду лунь» (阿毗昙八犍度论); а второй – в Лушане и известен переводом двух упомянутых выше сочинений³.

В последующем Типо также посетил современный Нанкин, где прочитал курс лекций по Абхидхарме. Многие известные буддийские монахи того времени приезжали сюда, чтобы учиться у него, в связи с чем он считается первооткрывателем абхидхармического учения в южном Китае.

В сунское время (420-479 гг.) популярность питань ещё более возросла. Знание абхидхармических канонов считалось тогда непре-

¹ История культуры Китая. СПб., 1999. С. 264.

² Чжунго фоцзяо. Шанхай, 1996. Т. 2. С. 29.

³ Там же. С. 30.

менным элементом образования каждого буддийского послушника. Во многих китайских монастырях разъяснялись и проповедовались эти каноны, писались многочисленные комментарии к уже известным и переведённым трактатам.

Среди мастеров питань сунской эпохи следует отметить Фа Е (法业), Хуэй Дина (慧定), Хуэй Туна (慧通) и т.д. Сэн Цзин (僧镜), также занимавшийся изучением Абхидхармы, написал в это время «Питань сюань лунь» (毗昙玄论) и «Хоучу цза синь лунь» (后出杂心论), которое представляет собой предисловие к знаменитой «Цза синь» (杂心) и трактует учение Абхидхармы с точки зрения четырёх истин¹.

Помимо них, нам известны имена других представителей учения китайской Абхидхармы: Чэн Цзюя (成具), Сэн Хуэя (僧慧), который помимо питань считался ещё и мастером учений нирвана и хуаянь, Чжи Линя (智林), автора «Заметок к «Цза синь» («Цза синь цзи», 杂心记) и т.д.

В эпоху Лян (502-557 гг.) питань представляли Дао Чэн (道乘), Сэн Шао (僧韶), Фа Ху (法护), Фа Чун (法宠), Хуэй Цзи (慧集), Чжи Цзан (智藏), Цзин Фаши (靖法师), Хуэй Кай (慧开) и др.²

Из всех перечисленных мастеров питань самым известным на юге считался Хуэй Цзи (慧集). На его лекции приезжали из разных стран самые прославленные монахи того времени, и число слушателей зачастую превышало тысячу человек. Хуэй Цзи написал «Объяснение великого смысла Абхидхармы» («Питань да и шу», 毗昙大义疏), объёмный труд, насчитывавший более тысячи иероглифов. Это сочинение получило довольно большую известность в буддийском мире.

Положение абхидхармического учения в Южном Китае стало меняться в эпоху Чэнь (557-589 гг.). В означенный период традиция питань здесь стала постепенно замещаться учением чэнши (成实). Из

¹ Чжунго фоцзяо. Шанхай, 1996. Т. 1. С. 247.

² Там же. С.247.

мастеров питань того времени нам известны Чжи Хуан (智晁), Сэн Би (僧弼)¹.

На севере дело обстояло немного иначе. В IV в. в Китай проникает самый распространённый комментарий к шастре «Синь лунь» («Апитаньмо синь лунь») – «Цза апитань синь лунь» (杂阿毗昙心论). В течение тридцати лет, с 405 по 435 гг., появляется несколько переводов этой шастры. Самый последний, выполненный Сэнцзябамо (僧伽跋摩) в 435 г., считался наиболее удачным и был весьма известен в Китае.

Другое заметное имя мастера северокитайского направления питань – Хуэй Сун (慧嵩, 550(?)–559). Родом он был из Гаочана, с ранних лет посвятил себя учению Будды. За особые успехи в изучении канонов он даже получил прозвище «Конфуций Абхидхармы» (毗昙孔子). Его учениками были Дао Ю (道猷), Чжи Хун (智洪), Хуан Цзюэ (晁觉) и др. Все они были известными монахами своего времени².

Хуэй Юань (慧远, 334–416), почитаемый в школе цзинту как её основоположник, также проявлял большой интерес к концепции Абхидхармы. Более того, он стал своего рода проводником абхидхармического учения на юг Китая. Обучаясь некоторое время в Чаньане, он овладел в совершенстве рядом шастр. В 20-тилетнем возрасте встретился с Дао Анем, позже стал его лучшим учеником.

На рубеже VI–VII вв. (эпоха Суй, 581–618), несмотря на некоторую наметившуюся консолидацию южного и северного направлений питань, оно по-прежнему было более популярным на севере страны. Известным наставником питань того времени был Цзин Сун (靖嵩). Ему, в частности, принадлежит сочинение «Комментарии к «Цза синь» («Цза синь шу», 杂心疏) в 5 цзюанях. В Чаньане также жили два других мастера – Бянь И (辩义) и Дао Цзун (道宗). Среди других представителей Абхидхармы можно отметить Дао Цзи (道基) из Ичжоу (益州), Шэнь Су (神素) из Пучжоу (蒲州), Чжи Няня

¹ Чжунго фочзяо. Шанхай, 1996. Т. 1. С. 248.

² Там же. С. 248.

(志念). Последний после смерти Хуэй Суна стал главным патриархом питань на севере. Он написал «Комментарии к [шаштре] «Бацзяньду» (Бацзяньду шу, 八鍵度疏), «Комментарии к шаштре «Цза синь» (Цза синь лунь шу, 杂心论疏), «Гуан чао» (广钞). У него было более двадцати учеников, среди которых следует отметить Хуэй Цзана (慧藏), Хуэй Цзина (慧淨), Шэнь Су (神素), Дао Юе (道岳), Дао Цзе (道杰), Хуэй Сю (慧休), Лин Жуня (灵润) и др.¹

Вместе с тем в период Суй в китайско-буддийском мире происходит своеобразное смещение акцентов, более популярным становится изучение шаштр «Ди лунь» (地论, полное название «Шиди цзин лунь», 十地经论, «Дашабхумика сутра шаштра»)², «Шэ лунь» (摄论, полное название «Шэ дачэн лунь», 摄大乘论, «Махаяна сампариграха шаштра» – «Шаштра о постижении махаяны») и др. Уже чаньские переводчики Хуэй Кай (慧恺) и Дао Юэ (道岳) начинают пропагандировать «цзюйшэ», в которой традиция питань и находит своё продолжение.

Танский период (618-907 гг.), явившийся по многим показателям выдающейся вехой в истории китайского буддизма, внёс много новых элементов и в развитие абхидхармической традиции. В ряду огромного количества переведённой Сюань Цзаном буддийской литературы значительное место уделено абхидхармическим канонам. Сюань Цзан отчётливо понимал важность изучения индийской Абхидхармы, положив её доктрины в основу философского обоснования собственной школы.

Во многом благодаря Сюань Цзану, который своими переводами дал дополнительный материал для философского анализа буддизма, интерес к Абхидхарме в китайском обществе возобновился с новой силой. Так появилась школа цзюйшэ, заменившая со временем питань («мастеров Абхидхармы»). Цзюйшэ постепенно потеснила своего предшественника, и одно учение (питань) достаточно незаметно перешло в другое (цзюйшэ).

¹ Чжунго фочзяо. Шанхай, 1996. Т. 1. С. 249.

² Фочзяо сяо цыдянь : (Малый словарь по буддизму) / ред. Жэнь Цзиной. Шанхай : Шанхай цышу чубаньшэ, 2001. С. 420. С. 422.

Цзюйшэ – хинаяническая школа китайского буддизма, трактовавшая канон Васубандху «Абхидхармакоша». Как и фасян, идеологию цзюйшэ понимали далеко не все, это было своего рода элитарное учение, предназначенное для людей, достаточно хорошо владевших азами буддийской философии. Несмотря на такую «избирательность», а соответственно, и ограниченный круг последователей, учение цзюйшэ в течение долгого периода времени сохранялось в Китае, а потом и в соседних странах и представляло собой довольно влиятельное направление буддийской мысли в этом регионе.

По словам С.П. Фицджеральда, «в 563 г. индийский монах Парамартха основал единственную процветающую в Китае школу философии. Эта школа, известная в Индии как сарвастивада, а в Китае как «цзюйшэ цзун», была консервативной и придерживалась доктрины Хинаяны, считавшейся самой подлинной традицией учения Гаутамы. Школа, обращавшаяся к учёным и интеллектуалам, так и не снискала всеобщей поддержки и умерла в X в., когда появление культа Будды Амитабхи, ставшего на самом деле новой религией, изменило весь облик китайского буддизма»¹.

Парамартха сыграл большую роль в становлении «новой цзюйшэ». Замещение традиции цзюйшэ традицией питань происходило постепенно и достаточно незаметно. Ещё до перевода Сюань Цзана, в период династии Чэнь (557-589 гг.), в 564 г., в Гуанчжоу известный буддийский наставник из Северной Индии Чжэнь Ди (真谛, на китайском его имя в санскритском произношении звучало как Болумуто (波罗末陀), иначе говоря, Парамартха, 499-569 гг.) перевёл «Комментарии к истинному значению цзюйшэ» («Цзюйшэ лунь ши и шу», 俱舍论实义疏) – абхидхармическое сочинение буддийского наставника Ань Хуэя (安慧), ученика Васубандху (кит. 世亲), а также добавил к сочинению собственные пояснения.

В 567 г. Чжэнь Ди вновь собрал своих ближайших последователей, среди которых были Хуэй Кай (慧恺), Чжи Цзяо (智敷), Фа Тай (法泰) и др., и завершил работу по переводу «Апидамо цзюйшэ ши лунь» (阿毗达摩俱舍释论) из 22 цзюаней. Позже её стали назы-

¹ Фицджеральд С. П. Китай : краткая история культуры. СПб., 1998. С. 209.

вать «цзю лунь» (旧论) – «старая шастра»¹. Так произошла замена «мастеров Абхидхармы (питань)» «мастерами Коши (цзюйшэ)».

Лучшим учеником Чжэнь Ди (Парамартхи) считается Хуэй Кай (慧恺). Он обучался в Гуанчжоу, участвовал в переводе «Махаяна сампариграха шастры» (Шэ лунь), 摄论), «Абхидхармакоша шастры» (Цзюйшэ), 俱舍) и «Комментариев к истинному значению шастры «Цзюйшэ» (Цзюйшэ лунь ши и шу, 俱舍论实义疏). В 567-568 гг. Хуэй Кай по просьбе послушников монастыря Чжихуэйсы читал там лекции по цзюйшэ, но неожиданно заболел и умер².

И Хуэй Кая, и остальных учеников Парамартхи можно назвать первыми пропагандистами идей «новой цзюйшэ» в Китае. Их деятельность приходится в основном на период Лян (502-557 гг.). Все они приехали из разных мест Китая в Гуанчжоу с тем, чтобы обучаться у Парамартхи. Благодаря им было переведено большое количество новой абхидхармической литературы, они создавали собственные комментарии и сочинения, внося тем самым большой вклад в дело развития буддийской мысли Китая.

Следует также упомянуть имя Дао Юе (道岳, 568-636 гг.), который был родом из Лояна, в малолетнем возрасте стал монахом. Очень талантливый, он был известен как «мастер цзюйшэ» и в Северном, и в Южном Китае. За особые успехи в изучении буддийских канонов он получил прозвище «чжихуэйжэнь» (智慧人 – «мудрец»). Приехав на юг, Дао Юе долгое время занимался исследованием наследия Парамартхи. По прошествии почти десяти лет он составил переработанное и сокращённое издание комментариев Парамартхи к шастре «Цзюйшэ», значительно упростив первоначальный вариант.

Можно сказать, что именно тогда и произошёл окончательный переход от питань к цзюйшэ. По словам Хуан Чаньхуа, «Традиция питань при Дао Юе и Хуэй Кае и перешла в «цзюйшэ»³. Содержательно существенных доктринальных изменений не произошло,

¹ Чжунго фоцзяо. Шанхай, 1996. Т. 1. С. 261.

² Там же. С. 261.

³ Там же. С. 262.

формально появилось новое название – «цзюйшэ», больше устраивавшее китайских последователей буддизма.

У Дао Юе было много учеников: Сэн Бянь (僧辨, 568-642 гг.), Сюань Хуэй (玄会, 582-640 гг.), Чжи Ши (智实, 601-638 гг.)¹. Ещё один человек, некогда обучавшийся у Дао Юе, а позже сам ставший прославленным Учителем Дхармы, – это, конечно, Сюань Цзан (玄奘, 600-664 гг.).

Прослушав курс лекций цзюйшэ у Дао Юе в Чанъане, Сюань Цзан отправился в Индию. На родине Будды он проявлял большой интерес к учению Абхидхармы и в 651 г., в монастыре Цыэнь (慈恩寺), предпринял новую попытку перевода шастры «Цзюйшэ». В 654 г. работа по переводу была завершена. Перевод Сюань Цзана получил название «Апидамо цзюйшэ лунь» (阿毗达摩俱舍论) – «Абхидхармакоша шастра», состоял из 30 цзюаней. Этот вариант известен также как «новая шастра» («синь лунь», 新论), что подчеркивает его отличие от перевода Парамартхи («цзю лунь», 旧论).

Интересно отметить, что Сюань Цзан старался подходить к проблеме всесторонне, объективно, поэтому наряду с переводом абхидхармической литературы, он также не забывал о сочинениях критического характера, т.е. отрицающих абхидхармическое учение. К последним можно отнести, например, трактаты «Чжэньли» (正理) и «Сяньцзун» (显宗).

Заслуги Сюань Цзана не ограничиваются организацией собственной школы только-сознания (кит. «фасянь» 法相) и оформлением новой переводческой традиции. При нём появилась плеяда молодых одарённых людей, занимавшихся постижением буддийской философии. Некоторое время город Чанъань (ныне Сиань) был буддийским центром Китая, сюда со всех концов страны, а также и из других стран приезжали буддийские монахи. В VII в. известность этого города была во многом связана с именем Сюань Цзана. На лекции известного патриарха съезжались паломники из Китая, Кореи, Японии, Бирмы и других стран. Возвращаясь на родину, они становились там

¹ Чжунго фоцзяо. Шанхай, 1996. Т. 1. С. 262.

проводниками буддийского учения, чаще всего именно в трактовке фасян.

Среди последователей Сюань Цзана следует отметить «трёх великих наставников цзюйшэ», а именно: Шэнь Тая (神泰), автора «Комментариев к шастре «Цзюйшэ» (Цзюйшэ лунь шу, 俱舍论疏), известных также как «Комментарии Тая», Пу Гуана (普光), автора «Записок о шастре «Цзюйшэ», или «Записок Гуана» (Цзюйшэ лунь цзи, 俱舍论记) и Фа Бао (法宝), автора «Комментариев к шастре «Цзюйшэ», или «Комментариев Бао» (Цзюйшэ лунь шу, 俱舍论疏). И хотя между ними были разногласия по поводу толкования некоторых моментов доктрины, тем не менее, именно эти три ученика Сюань Цзана определяли приоритеты в учении цзюйшэ после смерти учителя¹.

Вообще же исследователями выделяется 32 наиболее известных ученика Сюань Цзана. Главным и самым знаменитым считается Куй Цзи (窥基, 632-682 гг.), который стал непосредственным преемником и продолжателем дела своего учителя.

В середине VIII в. среди наставников цзюйшэ появляется новое имя – Юань Хуэй (圆晖) из монастыря Даюньсы (大云寺). Он написал сочинение «Цзюйшэ лунь сун шу» (俱舍论颂疏), комментировавшее основную шастру – «Цзюйшэ». Эта работа оказала заметное влияние на буддийский мир того времени. Об этом свидетельствует, например, такой факт, что к сочинению в последующем часто составляли комментарии другие адепты. Так, Сун И (嵩廛) написал «Цзюйшэ лунь сун шу цзинь хуа чао» (俱舍论颂疏金华钞) из 10-ти цзюаней, Хуэй Хуэй (慧晖) – «Цзюйшэ лунь сун шу и чао» (俱舍论颂疏义钞) из 6-ти цзюаней, Дунь Линь (遁麟) – «Цзюйшэ лунь сун шу цзи» (俱舍论颂疏记) из 29-ти цзюаней и др.

Помимо перечисленных нам известно ещё несколько имён наставников цзюйшэ эпохи Тан, среди которых Хуай Су (怀素), ученик Сюань Цзана, в последующем ставший адептом школы люй, автор «Заметок об [учении о] четырёх частях школы люй» (Сы фэнь люй

¹ Чжунго фоцзяо. Шанхай, 1996. Т. 1. С. 263.

кай цзун цзи, 四分律开宗记) из 20-ти цзюаней и «Комментариев к шаштре «Цзюйшэ» (Цзюйшэ лунь шу», 俱舍论疏) из 15-ти цзюаней; Тань И (曇一, 692-771 гг.), ученик Хуай Су, родом из Кореи; И Чжун (义忠), обучавшийся в своё время у Куй Цзи; Шэнь Кай (神楷); Шэнь Цин (神清), автор «Комментариев о 75-ти дхармах школы наличия» (Юцзун цишиуфа шу, 有宗七十五法疏) и «Комментариев о смысле «Цзюйшэ» (Цзюйшэ и шу, 俱舍义疏); Сюань Яо (玄约), наряду с цзюйшэ интересовавшийся ещё и учением школы люй, автор «Цзюйшэ лунь цзинь хуа чао» (俱舍论金华钞). Хуэй Цзэ (慧则, 835-908 гг.), Чжэнь Цзюня (贞峻, 847-924 гг.) и Гуй Юя (归屿, 862-936 гг.) также следует отнести к представителям «новой цзюйшэ».

После них интерес к учению школы цзюйшэ стал ослабевать. Абхидхармическая традиция сходила с исторической арены Китая, что было обусловлено общественно-политической ситуацией, сложившейся в Поднебесной в IX в.

В эпоху Тан в Китай приехали японские монахи Чжи Тун (智通) и Чжи Да (智达), именуемый также Дао Чжао для изучения философии цзюйшэ. Чуть позже, с проникновением в Японию школы фасян, учение цзюйшэ также проникло в эту страну под именем «куся» (основателями школы Куся стали монахи Тицу (ум. в 673 г.) и Тидацу (ум. в 658 г.). Цзюйшэ входила в шестёрку нарсских школ, и была довольно популярным направлением японского буддизма¹. Интересно отметить, что распространением доктрины Абхидхармы здесь за-

¹ В современной историографии мы часто оперируем термином «нарский буддизм», подразумевая под ним шесть буддийских школ эпохи Нара, а именно: дзэдицу-сю (чэнши), санрон-сю (саньлунь), хоссо-сю (фасян), куся-сю (цзюйшэ), и появившиеся в Японии чуть позже них рис-сю (люй) и кэгон-сю (хуаянь). Все они, как мы видим, имели вполне конкретные китайские прообразы. Вообще же периодом Нара в японской истории считается промежуток с 710 по 784 годы. Название периода связано с именем столицы государства Нара, основанной в 710 году по модели знаменитого китайского города Чанань. Нара стала первой постоянной столицей Японии. По своему характеру она была всецело китайской; о китайском влиянии, к примеру, напоминали архитектура, дворцы, храмы; даже внутренняя духовная жизнь её жителей копировала китайские обычаи и порядки.

частую занимались адепты фэсян (в японском звучании «хоссо»). Именно поэтому куся обычно считается дочерней по отношению к хоссо.

Дхармическую концепцию школы цзюйшэ можно свести к следующим базовым направлениям:

- 1) Учение о 75 дхармах (七十五法);
- 2) Учение о трёх предметах или разделах (三科), под которыми понимается учение о пяти скандхах (五蘊), двенадцати аятана (十二处) и восемнадцати дхату (十八界);
- 3) Учение о причинности (因果论), включающее шесть причин (六因), четыре условия (四缘), пять следствий (五果);
- 4) Учение о причине и следствии омраченности (有漏因果), включающее условие омрачения (有漏缘), причину омрачения (有漏因), следствие омрачения (有漏果);
- 5) Учение о причине и следствии не-омрачения (无漏因果), состоящее из условия не-омрачения (无漏缘), причины не-омрачения (无漏因), следствия не-омрачения (无漏果);
- 6) Учение о не-существовании «я» (无我)¹.

Упомянутое нами учение о причинности (因果论) выдвигает шесть следующих положений (шесть причин, 六因):

- 1) Всё есть дхармы (切有为法);
- 2) Всё имеет свою причину (俱有因);
- 3) Причина одинакова (同类因);
- 4) [Существует] соответствующая причина (相应因);
- 5) Причина [имеет] всепроникающее действие (遍行因). Т.н. «бянь син» (遍行) – всепроникающее (распространенное) действие, или деятельность – является одной из буддийских (йогачаринских) доктрин о всепроникающей способности сознания; имеется в виду безграничность неомраченного сознания;

¹ По Хуан Чаньхуа, см.: URL: <http://boruo.goodweb.cn/books2/1307.htm> (дата обращения: 20.07.2009).

6) Причина [порождает] различные последствия (六异熟因).
Последнее положение тесно связано с понятием кармы.¹

Доктрины цзюйшэ базируются на философских концепциях ведущего направления Хиняяны – сарвастивады. Представляя и развивая традиции индийской Абхидхармы, цзюйшэ строит своё учение на основе анализа «Абхидхармакоши» Васубандху. В этом смысле цзюйшэ – школа одного канона, иначе говоря, это направление китайского буддизма, трактующее «Абхидхармакошу». В более широком смысле цзюйшэ представляет учение школы индийского буддизма сарвастивада.

Цзюйшэ подробно анализирует теорию дхарм и с этой точки зрения рассматривает все важнейшие установки Хиняяны: четыре благородные истины, теорию причинности, нереальность «я» и т.д. Как известно, аргументация четырёх благородных истин была обоснована в учении о причинности, или в «учении о зависимом происхождении» (пратитьясамутпада), через призму которого адепты цзюйшэ рассматривали причину возникновения всех дхарм. Они исходили из того постулата, что абсолютно все дхармы: и дхармы материи (рупа, кит. «сэ» 色), и дхармы сознания (читта, кит. «синь» 心), и дхармы не-материи и не-сознания (кит. «фэйсэ фэйсинь чжуфа» 非色非心诸法) – составляют в общем количестве 75 дхарм. Эти 75 дхарм делились на подверженные бытию и не подверженные бытию. Первые, согласно концепции цзюйшэ, состояли из одиннадцати дхарм материи (рупа) и одной дхармы сознания. Далее следовали сорок шесть дхарм, составляющих содержание сознания (акушала махабхумика); четырнадцать дхарм действия, не соответствующих сознанию (читта випраюктасанскара, кит. «синь бусян ин син фа» 心不相应行法). Рассмотренная категория дхарм известна также в качестве дхарм сансары.

Все 75 дхарм цзюйшэ, как подверженные бытию (их 72), так и не подверженные бытию (их 3), делятся на пять частей. Категорию,

¹ По Хуан Чаньхуа, см.: URL: <http://boruo.goodweb.cn/books2/1307.htm> (дата обращения: 20.07.2009).

не подверженную бытию (асанскрита дхарма, кит. «увэй фа»), представляют, как только что мы выяснили, три дхармы.

О.О. Розенберг выделяет следующие категории:

- 1) дхармы, относящиеся к чувственному;
- 2) дхармы, относящиеся к сознанию;
- 3) дхармы, связанные с психическими процессами;
- 4) дхармы, связанные с непсихическими процессами;
- 5) дхармы, неподверженные бытию¹.

Согласно основной доктрине цзюйшэ, все перечисленные дхармы признаются существующими реально. Всё сущее объясняется как комбинация дхарм, существующих через причину и следствие. Поэтому все вещи есть результат причинных связей, или комбинаций.

Концепция дхармической организации бытия в представлении цзюйшэ может быть выражена с помощью схемы²:

все дхармы (诸法)	санскрита-дхармы ³ (有为法), 72	рупа-дхармы ⁴ (色法), 11 читта-дхармы ⁵ (心 法), 1 акушала-махабхуми- ка-дхармы ⁶ (心所法), 46 читта-випраюкта- дхармы ⁷ (不相应行 法), 14
-----------------	--	--

¹ Игнатович А. Н. Буддизм в Японии : очерк ранней истории. М., 1987. С. 210-211.

² По Хуан Чаньхуа, см.: URL: <http://boruo.goodweb.cn/books2/1307.htm> (дата обращения: 20.07.2009).

³ Обусловленные, или подверженные бытию, дхармы; санскр. sanskrta.

⁴ «Материальные» дхармы, иначе их называют «чувственные дхармы»; санскр. rupa

⁵ Дхармы сознания; санскр. citta

⁶ «Ментальные» дхармы, иначе их называют «дхармы, составляющие содержание сознания»; санскр. Akusala-mahabhumika

⁷ Дхармы, не соответствующие сознанию; санскр. Citta viprayuktasanskara

Рассматриваемая абхидхармическая концепция цзюйшэ представляет собой заметное явление буддийской теоретической мысли. По словам Э.Д. Саундерса, «большая заслуга Абхидхармы заключается в том, что она попыталась построить альтернативный способ объяснения наших переживаний; способ, в котором полностью опускается «я» и «моё»; и в котором все действующие силы – безличные дхармы»². Далее он пишет: «чтобы сделать это учение более понятным, я обращусь к примеру с зубной болью. Как правило, [обычный] человек просто скажет: «У меня болит зуб». Шарипутре (Sariputra) же это покажется совершенно ненаучным высказыванием. Ни «у меня», ни «болит», ни «зуб», – всё это не является абсолютными явлениями существования (дхармами). В Абхидхарме личные выражения заменяются безличными. Объективно, в терминах абсолютных явлений, эти переживания Саундерсом делятся на:

1. форму, т.е. зуб как материя;
2. ощущение (чувство) боли;
3. зрительное, тактильное и болевое восприятие зуба;
4. волевую реакцию – негодование на боль, боязнь возможных последствий в будущем и т.д.;
5. сознание, т.е. осознание всего этого.

«Я» в выражении общих чувств исчезло – оно не занимает ни одной доли этого анализа. Оно не является частью абсолютных явлений. Конечно, кто-то может ответить, что воображаемое «я» – это часть действительных переживаний. В таком случае оно будет рассматриваться либо как скандха или сознание (соответствующее «я» как субъекту), либо как один из сорока четырёх пунктов, включённых в скандху волевых реакций, которые называются «ложная вера в существование собственного «я»»³.

¹ Дхармы, не подверженные бытию; санскр. asanskṛta

² Saunders E. Dale. Buddhism in Japan (with an Outline of its Origins in India). Philadelphia, 1964. С. 20.

³ Там же. С. 110-111.

Рассматривая 75 дхарм под другим углом зрения, цзюйшэ также применяют уже знакомые нам классификации по пяти скандхам (группам), двенадцати аятанам (базам) и восемнадцати дхату (классам элементов).

Идея о том, что «всё существует», не является оригинальным достижением буддийской мысли. В философии санкхья провозглашается, что ничего совершенно новое в этом мире появиться не может, так же как и не может совсем исчезнуть. Феномен – это очередное проявление существующей вечно сущности, материи. Однако у школы цзюйшэ были собственные оригинальные положения в трактовке этого вопроса, к примеру, по проблеме временного пространства. Ранние буддисты убеждают нас в том, что «прошлое» и «будущее» не существуют, поскольку первого уже нет, а второго ещё нет. Адепты же цзюйшэ предлагают другую версию, согласно которой и прошлое, и будущее реальны. Они говорят: настоящее имеет свои корни в прошлом, т.к. уже возникает как результат прошлого и имеет своё продолжение в будущем. Так эти три фазы соединяются между собой причинной связью. Однако эта причинная связь отнюдь не означает нечто продолженное. Все фазы – прошлое, настоящее, будущее, – существуют отдельно и ограничены во времени. Дхармы, или элементы, могут быть реальны только в своём периоде времени. Представим себе вазу, сделанную, к примеру, в XVI веке. Можно подумать, что эта ваза существовала во всех трёх периодах времени независимо от них. Однако, согласно идее цзюйшэ, на самом деле ваза каждый раз разная, это не есть одна и та же ваза. Она претерпевает изменения, меняется её структура; и поэтому хотя у нас и существует иллюзия того, что ваза одна и та же, в реальности происходит постоянное изменение её элементов. Тем не менее, в каждый из периодов времени можно признать, что ваза существует. Таким образом, по учению этой школы, три периода – прошлое, настоящее, будущее – реальны, и реальны также элементы в каждый данный момент. Вот почему говорится, что дхармы – это реальная субстанция, неизменная и постоянная.

Именно здесь наиболее чётко прослеживается идейная связь цзюйшэ и индийских вайбхашиков. Последние в понимании природы отстаивали независимое существование природы и разума. Эпистемологически их теория является наивным реализмом. Они полагали,

что наше знание, или знакомство с вещами, представляет собой не сотворение, а только раскрытие их. Вещи даны нам. Сущность вещей в своём постоянном существовании проходит через три фазы – прошлое, настоящее и будущее¹.

Итак, цзюйшэ (возможно, в силу того, что школа берёт начало в ортодоксальном хинаянском направлении) рассматривает все три периода времени самостоятельными, отдельными. Иначе говоря, прошлое, настоящее, будущее реальны каждый в отдельности. Это, однако, не означает, что они есть нечто постоянно существующее, и не означает, что время – субстанция реальная. Это означает, что все вещи, дхармы реальны в прошлом и будущем так же, как и в настоящем – но без продолженности, т.е. без перехода из одного периода в другой.

В связи с этим цзюйшэ (согласно концепции Васубандху) приводят четыре аргумента обоснования своей теории:

(1) аргумент Дхарматраты о различии сущности (природы). Так, например, три куска золота по-прежнему каждый сохраняют природу золота;

(2) аргумент Гхоши о различии показателя (фактора) подобно тому, как одинаковое обслуживание может быть предоставлено тремя разными служащими;

(3) аргумент Васумитры о различии функций (положений), когда одна и та же цифра выражает различную ценность;

(4) аргумент Буддхадэвы о различии суждений (отношений), когда женщина одновременно является и дочерью, и женой, и матерью по отношению к её матери, мужу, ребёнку².

Васубандху из всего предложенного предпочитает аргумент Васумитры, хотя и не полностью с ним соглашается. Согласно ему, можно по-разному оценить три периода времени: будущее – это этап, который ещё не начал осуществляться, настоящее – действующий в настоящий момент этап, а прошлое – этап, в котором действие уже закончилось. Из-за этих различий и получается, что три периода времени определённо самостоятельны, отдельные, а вещи, дхармы в каж-

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1956. С. 523-526.

² Saunders E. Dale. Buddhism in Japan (with an Outline of its Origins in India). Philadelphia, 1964. С. 108-109.

дом из них суть реальны. Отсюда вывод: три периода времени реальны, а поэтому существование всех элементов одновременно. Принцип «собственное «я» пустотно, но дхармы реальны» ещё раз доказывает верность четырём благородным истинам (незыблемость отрицания собственного «я» в учении цзюйшэ проходит красной нитью). Здесь следует оговорить, что часто упоминаемое реальное существование дхарм у цзюйшэ означает лишь мгновенное существование отдельных сущностей (т.е. в полном соответствии с теорией мгновённости).

В абхидхармической теории буддизма нет актёра отдельно от действия, нет воспринимаемого отдельно от восприятия, как нет и сознающего субъекта отдельно от сознания. Сознание, ум – это просто промежуточное состояние сознания объекта. Постоянного сознющего субъекта не существует.

В этой концепции есть важный момент, заключающийся в том, что цзюйшэ как реалистическая школа буддизма всегда имеет в виду исключительно объективный мир. Субъективный мир в обычном понимании этого слова она не рассматривает вообще. Даже сознание в толковании цзюйшэ – не субъективная вещь, поскольку не существует сознваемого отдельно от сознания. Существенная роль в идеологии цзюйшэ отводится также теории моментальности (мгновённости), в связи с чем выдвигается идея о преходящем состоянии сознания, т.к. признаётся, что вся реальность обладает лишь моментальным существованием. Цзюйшэ рассматривает весь мир (и духовный, и материальный) как сочетание отдельных, моментальных элементов, равных по своей ценности. Все эти идеи происходят из философии раннего буддизма.

Реализм цзюйшэ заключается в признании адекватного отражения внешнего мира в человеческом сознании. Между тем этот объективный мир совершенно и принципиально не интересует буддистов. Центральная и, по существу, единственная проблема буддийского учения – живое существо (человек) и его освобождение. «Согласно сотериологическим установкам Хиняяны, спасение живого существа и, следовательно, достижение нирваны (в хинянистском смысле) заключается в прекращении «волнения» дхарм, т.е. приведении их в спокойное состояние, вследствие чего они не смогут более создавать «композиции», образующие личность и все связанные с

ней страдания. Иначе говоря, при успокоенности дхарм исчезает круг перерождений, в котором вращается человек, и тем самым навечно прерывается его земное существование»¹.

Исследователи отмечают, что цзюйшэ так и не стала «народной религией», хотя и была популярна в кругах высокообразованных монахов. Учение цзюйшэ – это теоретическое обоснование концепции спасения Хинаяны. Подобные установки были неприемлемы для традиционного китайского менталитета, а где-то даже прямо противоречили нормам конфуцианской морали. Поэтому неудивительны попытки китайцев найти более «подходящую» концепцию спасения. Следующим звеном развития китайской абхидхармической концепции стало появление в истории китайского буддизма направления чэнши, которое представляло собой переходный этап от Хинаяны к Махаяне.

4.2. Школа чэнши

Чэнши (成实) получила своё название по имени основного и единственного канонического (для этой школы) трактата «Сатьясиддхи-шаstra» (кит. «Чэн ши лунь», 成实论), «Шаstra о постижении истинного», или «Шаstra становления истинного», «Рассуждения о постижении истины (истинного)», написанного Хариварманом. Об этом индийском мыслителе известно, что он жил между 250-350 гг. н.э., и трактат – единственное из дошедших до нашего времени его сочинений, сохранившийся только в китайском переводе. Перевод на китайский язык был выполнен Кумарадживой.

Под «истинным» (кит. «ши», 实) в трактате «Сатьясиддхи-шаstra» подразумеваются четыре благородные истины; «становление истинного» (кит. «чэнши» 成实) – это становление принципов четырех благородных истин.

Трактат был широко известен в Китае, и на базе него здесь была создана школа, занимавшаяся исключительно трактовкой данного канона, – чэнши цзун (成实宗). Слово «школа» также примени-

¹ Игнатювич А. Н. Буддизм в Японии : очерк ранней истории. М., 1987. С. 209-210.

мо весьма условно, так как, скорее, ее можно назвать линией передачи учения.

Как отмечает китайский исследователь Ю Ся, «Сатьясиддхи-шастра» не оказала большого влияния на развитие собственно индийского буддизма, санскритский оригинал сочинения был рано утерян и лишь недавно был снова переведен с китайского языка¹.

О системе Харивармана в Индии сохранилось очень мало сведений. Вполне вероятно, что она никогда не была здесь самостоятельной школой, хотя неоспорим тот факт, что была достаточно влиятельной. Исследователи этой системы отмечают, что по своей догматике она была близка мадьямикам (школе саньлунь в китайском варианте). «Промежуточный» характер чэнши (между Хинаяной и Махаяной) отмечают многие исследователи. Как пишет В.П. Васильев, «мы имеем на китайском Чэн-ши-лунь, знаменитое сочинение Хариварма; здесь является Хинаяна, уже с примесью Махаяны»². О том же говорит и А.Н. Игнатович: «Хариварман не смог полностью отказаться от хинаянистского осмысления, например, такой важной категории, как дхарма. С другой стороны, он использовал философские разработки «шуньявады» для решения онтологических и антропологических вопросов своего учения»³.

По словам Ю Ся, «со времен перевода Кумарадживы и на протяжении более чем 200 лет вплоть до династии Тан эта шастра («Сатьясиддхи-шастра») имела в Китае большое влияние, было очень большое число ее последователей. Особенно популярным изучение шастры было в эпохи Ци и Лян. Ее часто соотносили с Абхидхармой сарвастивадинов. В эпоху Лян шастру стали рассматривать как махаянистическую, тогда-то и появилось название «мастера махаяны «Чэнлунь»⁴.

¹Ю Ся. Китайский буддизм (Чжунго фоцзяо) : в 4 т. Шахай : Дунфан чубань чжунсинь, 1996. Т. 3. С. 370.

²Васильев В. Буддизм, его догматы, история и литература. СПб., 1869. С. 107.

³Игнатович А. Н. Указ. соч. С. 206.

⁴Китайский буддизм. Шанхай, 1996. Т. 3. С.375.

Всего «Сатьясиддхи-шастра» насчитывает 20 (по некоторым данным 16) глав. Основной мыслью трактата является пустотность собственного «я» (кит. «во кун», 我空) и пустотность дхарм (кит. «фа кун», 法空). Она считается своего рода примером промежуточного этапа развития буддийской мысли, сочинением, наглядно демонстрирующим процесс перехода от Хинаяны к Махаяне. В Китае направление «Сатьясиддхи-шастры» было довольно популярным в период Южных и Северных династий (V-VI вв.), но постепенно было вытеснено учениями других школ.

Что касается принадлежности шастры какому-либо направлению буддийской теории, Парамартха считал, что канон принадлежит школе Дхармагупты или Бахушрутии¹. Канон является на самом деле выражением идей сарвастивады, хотя в нем трудно не заметить неудовлетворенности учением Абхидхармы (阿毗达磨). По замечанию китайских исследователей буддизма, главной характерной чертой «Сатьясиддхи-шастры» можно назвать критику Абхидхармы. Спор разворачивается в основном вокруг теории дхарм и пустоты. Главные теоретические положения канона основываются на учении о двух видах двух истин (二种二谛)². Под двумя видами двух истин подразумеваются две отличающиеся условные и абсолютные истины. Две истины первого вида: это Абсолютная истина «чжэнь ди» (Парамартхасатья, кит. 真谛) и Условная истина «су ди» (Самврити-сатья, кит. 俗谛). Истины второго вида – это Абсолютная истина «И ди» (кит. 义谛) и Условная истина «Ши ди» (кит. 世谛).

Под «истинным» (实) подразумеваются все дхармы четырёх благородных истин. В трактате представлены рассуждения о четырёх благородных истинах, причинах страдания (пять индрий), а также о Благородном восьмеричном Пути. Так, в качестве страдания рассматриваются пять индрий, причина страдания заключается в карме и переживаниях, угасание страдания происходит путем следования Благородному восьмеричному пути.

¹ Ю Ся. Чжунго фоззяо : в 4 т. Шахай, 1996. Т. 3. С. 370.

² Там же. С. 372.

Переведенный Кумарадживой трактат произвел довольно сильное влияние на буддийский мир Китая. Ожесточенные споры шли между сторонниками «Сатьясиддхи-шастры» и китайскими адептами сарвастивады. В период Лян некоторые китайские буддисты (Фа Юнь, Чжи Цзан и др.) стали интерпретировать «Сатьясиддхи-шастру» как махаянистический канон.

В последующем к шастре было написано множество комментариев, но уже после танской эпохи интерес к ней заметно ослабел, и многие из этих комментирующих сочинений были утеряны.

Всего в «Сатьясиддхи-шастре» насчитывается 202 раздела (品). Язык шастры сложный. Китайские буддисты отмечали, что зачастую некоторые положения трактата противоречат друг другу.

В целом, текст сочинения можно разделить на пять глав: возникновение (кит. «фа», 发); духкасатья, истина страдания (кит. «куди» 苦谛); самудаясатья, истина возникновения страдания (кит. «цзиди» 集谛); ниродхасатья, истина угасания (кит. «медиди» 灭谛) и маргасатья, истина пути (кит. «даодиди» 道谛). В таком виде сочинение было одобрено Кумарадживой, и именно такая структура канона дошла до наших времен.

Содержание глав «Сатьясиддхи-шастры» («Чэншилунь», 成实论) следующее:

1. «Фацзюй» (возникновение, 发聚), представляет собой предисловие, вводную часть «Сатьясиддхи-шастры», насчитывающую 35 разделов (品), таких как «Цзюй цзу» (具足), «Ши ли» (十力), «Сы ву вэй» (四无畏), «Бянь эр бао» (辩二宝), «Ву во» (无我), «Ю во ву во пинь» (有我无我品). Здесь можно также обнаружить и критические замечания, касающиеся учения Абхидхармы. В частности, расхождения касались концепции антарабхавы (кит. «чжун инь», 中阴). Адепты питань (Абхидхармы) утверждали, что состояние антарабхавы существует, чэнши (как представители Махаяны) настаивали на обратном. «Чжун инь» (中阴, или 中有) можно перевести с китайского как «срединное (сумеречное) [состояние]» – состояние, когда живое существо умерло, но еще не обрело нового перерождения, и

полемика заключалась в вопросе о том, может ли в этот момент живое существо испытывать чувства, эмоции¹.

2. «Ку ди цзюй» (истина страдания, 苦谛聚), состоит из 36-94 разделов, среди которых: «Рупа-шастра» (色论, 24 раздела), «Виджняна-шастра» (识论, 17 разделов), «Самджня-шастра» (想论, 1 раздел), «Ведана-шастра» (受论, 6 разделов), «Самскара-шастра» (行论, 11 разделов), всего 59 разделов. Недеяние рассматривается как не-рупа и не-сознание, а множество сознаний последовательно создают рождение и угасание. Здесь также можно заметить множество расхождений с концепцией питань. В разделе рассматриваются пять скандх (五阴), и в первую очередь рупа-скандхи, среди которых имеются т.н. «сы да» (四大) – четыре махабхуты (полное название «сы да чжун» (四大种) – «четыре вида семян»). Питань в трактовке последних придерживается точки зрения, что четыре махабхуты – это рупа реально существующих дхарм (实法色)². Так, в главе 1 «Абхидхарма-коши» говорится, что все вещи в мире, а также человеческие организмы являются конструкцией четырех махабхут³. «Сатьясиддхи-шастра», напротив, настаивает на условном наименовании рупы (假名色). Четыре махабхуты создают клеши (尘), те в свою очередь создают пять индрий (五根), и в этом причина условного существования всего мира.

3. «Цзи ди цзюй» (истина возникновения [страдания], 集谛聚) с 95 по 140 раздел. Включает 26 разделов «учения о карме», 20 разделов «учения о переживаниях», всего 46 разделов. Согласно трактовке «Сатьясиддхи-шастры», карма, а также упомянутые «переживания» есть причина и следствие (пратитья-самутпада).

4. «Ме ди цзюй» (истина угасания, 灭谛品) со 141 по 154 разделы. В их числе, в частности, разделы, называющиеся «становление ложных имен» (立假名), «признаки ложных имен» (假名相),

¹ Малый словарь по буддизму (Фоцзяо сяоцзядянь). Шанхай, 2001. С. 244.

² Ю Ся. Китайский буддизм (Чжунго фоцзяо) : в 4 т. Шахай : Дунфан чубань чжунсинь, 1996. Т. 3. С. 371.

³ Малый словарь по буддизму (Фоцзяо сяоцзядянь). Шанхай, 2001. С. 275.

«читта угасающих дхарм» (灭法心), «угасание» (灭尽) и др. В шаштре «угасание» (灭) рассматривается как первая Истина. В такой трактовке «угасание» (灭) есть три вида сознания – ложное имя угасания (灭假名), дхармы (法), пустота (空). Угасание всех трех сознаний означает «отсутствие «я» (无我). Это и есть истинная пустота, пустотность (空), не выражаемая словами и не имеющая признаков. Прекращается кармическое действие, прекращаются переживания, которые уже более не возникнут. Это есть Нирвана (涅槃).

5. «Дао ди цзюй» (истина Пути, 道谛聚) с 155 по 202 (последний) раздел, включает «Дхьяна-шаштру» (定论) и другие разделы. В «Сатьясиддхи-шаштре» отмечается, что Благородный восьмеричный путь есть путь, следование которому приводит к достижению истины угасания.

Рассматривая подробнее вторую главу, Н.А. Астахаев в статье «Структура и философское содержание «Сатьясиддхи-шаштры» («Чэн ши лунь» Харивармана)» приводит классификацию дхарм по Хариварману, представленную в «Чэн ши лунь» (成实论):

1) Сэ инь (рупа-скандха, чувственно воспринимаемое) подразделяется на три вида: сы да, четыре великих (махабхута): земля, вода, огонь и ветер, сы чэнь, четыре пылинки (вишай, объект восприятия): сэ/рупа (видимое), сянь (санскр. гандха – обоняемое), вэй (санскр. раса – вкушаемое), чу (санскр. спраша – осязаемое); у гэнь, пять корней (индрия, способностей восприятия): янь гэнь (санскр. чакшуриндрия, «зрение»), эр гэнь (санскр. шротендрия, «слух»), би гэнь (санскр. гхранендрия, «обоняние»), шэ гэнь (санскр. дживендрия, «вкус»), шэнь гэнь (санскр. кайендрия, «осязание»).

2) Ши инь (виджняна-скандха) – «сознание» без содержания, имеющее 6 видов (лю ши).

В школе цзюйшэ (сарвастиваде) сознание и дхармы, составляющие содержание сознания (эмоции и пр.), считаются независимыми, Хариварман же считал их всего лишь иным наименованием функций сознания.

3) Сяньинь (санджня-скандха) – функция сознания, различающая вещи по их свойствам и форме (длинное или короткое, твердое или мягкое и т.д.).

4) Шоуинь (ведана-скандха) – чувство, возникающее через соприкосновение с внешними объектами. Внешние объекты могут вызывать три вида чувств – приятные, неприятные и нейтральные. В Сарвастиваде считается, что чувство приятного действительно существует, в данном же трактате утверждается, что все три вида чувств по сути – страдание, различные временные этапы переживания неприятного [4, цз. 6, гл. 81].

5) Синъинь (санскара-скандха) – волевые устремления, тенденции, порожденные веданой¹.

«Сатьясиддхи-шастра» по-разному воспринималась и трактовалась последователями разных направлений китайского буддизма. Как было замечено ранее, некоторые последователи буддизма рассматривали канон как махаянистический, другие – как хинаянистический. Тао Сюань (596-667 гг.), ученик Сюань Цзана, например, провозгласил его хинаянистическим (саутрантика), но в то же время склоняющимся к Махаяне.

История школы чэнши (成实宗), занимавшейся пропагандой «Сатьясиддхи-шастры» в Китае, наглядно демонстрирует нам процесс адаптации индийского варианта буддизма к китайской традиции, процесс его творческого освоения. Удивительные метаморфозы, произошедшие с каноном и школой, свидетельствуют о том, что «подобные коррективы фактически отражали процесс китаизации буддизма, явившийся следствием того, что буддизм в его индийском варианте не смог в полной мере удовлетворить духовные запросы китайцев с их традиционным складом мышления»².

Учение чэнши представлено в отечественной буддологии слабо. Известно, что школа чэнши представляет собой попытку (причём одну из наиболее ранних) соединения двух основных направлений буддизма, т.е. попытку создания единого всеобъемлющего буддий-

¹ Астахаев Н. А. Структура и философское содержание «Сатьясиддхи-шастры» («Чэн ши лунь») Харивармана // Вестн. Бурят. гос. ун-та. Философия, социология, политология, культурология. Улан-Удэ, 2007. Вып. 9. С. 4.

² Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995. С. 38.

ского философского учения. Как пишет А.Н. Игнатович, «как и «мадхьямики», Хариварман подчёркивал относительность любых определений, в том числе и «действительно [существующих] дхарм», однако выделение абсолютно реальных сущностей меняло функциональную роль «шуньи» как решающего аргумента в доказательстве единственности целого»¹.

В учении Харивармана шунья является одной из центральных категорий, однако её значение здесь немного ограничено (по сравнению со школой саньлунь). В учении чэнши «пусты» не сами дхармы, а только их определения. Отсюда и одно из названий чэнши – «цзяминцзун» (假名宗), «школа ложных (условных) имён».

Чэнши признавала всё сущее комбинацией из 84 разновидностей дхарм, часть которых – истинно реальные, а часть – кажущиеся реальными (при этом дхармы школы делились на пять категорий).

Под истинно реальными (абсолютными) дхармами подразумевались такие дхармы, «благодаря которым возникает то, что воспринимается как имеющее форму (плоть, цвет), запах, вкус, и что можно ощутить прикосновением»². Отсюда можно заключить, что «абсолютные дхармы» чэнши – это рупа-дхармы, противопоставляемые «нереальным» дхармам (в ранней абхидхармической классификации они называются «нама»). По замечанию О.О. Розенберга, «буддисты объединяют все элементы нечувственные под общим названием «нама», противопоставляя его «рупа-дхармам»³.

В трактовке дхарм чэнши существенно отличается от позиции виджнянавадинов и сарвастивадинов. Например, Цицзан выступал с резкой критикой харивармановской «шуньи», поскольку признание реальности дхарм принципиально противоречило установкам шуньявады. Между тем в понимании срединного пути (как отказ от экстремистских взглядов) чэнши приближаются именно к мадхьямикам. Хариварман отмечает, что утверждения о реальности или нереально-

¹ Игнатович А. Н. Буддизм в Японии : очерк ранней истории. М., 1988. С. 205.

² Игнатович А. Н. Указ. соч. С. 237.

³ Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991. С. 132.

сти «я» не более, чем «уловка», которой пользовался Будда, и неистинны¹.

Можно сделать вывод, что в «Сатьясиддхи» нашёл отражение промежуточный этап разработки теории дхарм, или же, что также очень вероятно, это была сознательная попытка синтеза учений Махаяны и Тхеравады.

В тесной связи с классификацией дхарм чэнши находится учение Харивармана о двух истинах, которому последователи чэнши также придавали большое значение. Так, в «Сатьясиддхи-шастре» говорится: «Будда проповедовал две истины – действительную истину и мирскую истину. Действительная истина – дхармы, [образующие] плотское (чувственное) и так далее, и нирвана; мирская истина – только временные имена, [здесь] отсутствует собственная сущность»². По существу, Хариварман здесь ставит знак равенства между «действительной истиной», рупа-дхармами и нирваной. Получается, что в чэнши овладение абсолютной истиной и является достижением нирваны. В результате оказывается, что нирвана уже как бы содержится в рупа-дхармах. Таким образом, эмпирический мир в понимании чэнши – это «шунья», а «действительная истина» – нирвана.

Условная истина (俗谛) имеет ложные имена (假名) и не имеет собственной сущности (无有自体).

Адепты чэнши трактуют две истины – абсолютную и условную – в разрезе первого и второго уровней. Две истины первого порядка (уровня):

1) Условная истина (俗谛). 4 великих махабхута (四大), 5 индрий (五根) и т.д.; наличие ложных имен (假名有); сознание ложных имен (假名心);

2) Абсолютная истина (真谛).

Две истины второго порядка:

1) Мирская истина (世谛). 5 скандх (五阴) и т.д.; наличие истинных дхарм (实法有), дхармы сознания (法心);

¹ Игнатович А. Н. Буддизм в Японии : очерк ранней истории. С. 206.

² Цит. по: Игнатович А. Н. Указ. соч. С. 205.

2) Истина первого значения (第一义谛). Нирвана (涅槃), истинная пустота (真实空), пустотность сознания (心空)¹.

В статье «Структура и философское содержание «Сатьясиддхи-шастры» («Чэн ши лунь») Харивармана»² Н.А. Астахаев пишет: «Отличие от Абхидхармы Сарвастивады (и других хинаянских школ) состоит в том, что четыре стихии (махабхута) считаются не реально существующими, а условными именами (кит. цзя мин). Пять индрий возникают из четырёх стихии, а четыре стихии возникают из четырёх вишая». Далее автор продолжает: «Таким образом, на первом уровне двух истин мирская истина – это обычные представления о существовании «я» и материальных предметов. Абсолютная истина – это учение о пяти скандхах. В Сарвастиваде и большинстве школ Хинаяны целью абхидхармической теории было уничтожение представлений о самобытии «я»; пустота понималась как пустота от «я», атмана – «подобно тому, как сосуд пуст от воды, пять скандх пусты от «я». Однако на втором уровне двух истин мирской, условной истиной считается и учение Сарвастивады. В соответствии с абсолютной истиной школа Чэнши учила о двух истинах пустоты: пустоте «я» и пустоте дхарм. Пустота «я» (во кун), отсутствие индивидуального «я» (пудгала-найратмья, жэнь у во) означает, что т.н. «я» формируется соединением пяти скандх и не имеет собственной сущности. Пустота дхарм (фа кун), отсутствие «я» дхарм (дхарма-найратмья, фа у во) означает, что не только «я», сформированное пятью скандхами, но и эти скандхи не имеют сущности»³.

Учение школы чэнши сводится к следующим основным положениям:

1) Учение о двух истинах (真俗二谛). Как и в учении мадхьямиков (саньлунь), в учении чэнши большое внимание уделяется теории двух истин – Абсолютной и Условной (佛说二谛, 真谛俗

¹ URL: <http://boruo.goodweb.cn/books2/1307.htm> (дата обращения: 20.07.2009).

² Астахаев Н. А. Структура и философское содержание «Сатьясиддхи-шастры» («Чэн ши лунь») Харивармана // Вестн. Бурят. гос. ун-та. Философия, социология, политология, культурология. Улан-Удэ, 2007. Вып. 9. С. 4.

³ Астахаев Н. А. Структура и философское содержание «Сатьясиддхи-шастры» («Чэн ши лунь») Харивармана. С. 4 -5.

谛). Под Абсолютной истиной (真谛) подразумевается в первую очередь нирвана (涅槃). Условная истина (俗谛) имеет ложные имена (假名) и не имеет собственной сущности (无有自体);

2) Учение о пустоте дхарм и человека (人法二空). Данное положение утверждает существование Пустоты (空) и отсутствие собственного «я» (无我);

3) Учение о [значении] истины страдания (苦谛义). Теоретические разработки чэнши строятся вокруг учения об истинном (实义). Т.н. учение об истинном – это, по сути, первая истина (истина страдания) четырех благородных истин. Последующие три истины объясняют причину страдания, говорят об угасании страдания и о пути угасания страдания;

4) Учение о причине страдания (集谛义). Причинами страдания являются карма и волнение (业及烦恼). По причине кармы (业) существует тело (身). Карма возникает из волнения (烦恼). Все волнения возникают из неведения (无明). Все перечисленное следует за т.н. ложными именами (假名), имя – это и есть неведение;

5) Учение об угасании страдания (灭谛义). В трактовке чэнши угасание рассматривается как истина первого значения (第一义谛);

6) Учение об истине Пути (道谛义). Здесь рассматриваются 37 дхарм, помогающих индивиду в становлении на Пути¹.

История школы чэнши, китайского аналога системы Харивармана, охватывает достаточно большой период. Возникла она в начале эпохи Южных и Северных династий (420-581 гг.), т.е. в IV-V вв., и просуществовала около двух с половиной веков, вплоть до начала эпохи Тан (618-907 гг.), до VII в., когда, по некоторым сведениям, она была поглощена школой тяньтай. Помимо названия «чэншицзун» (成实宗, «школа становления истинного»), встречаются и другие наименования этой школы: «чэнцзун» (成宗, «школа становления»), «чэнлуныцзун» (成论宗, «школа шастры становления»), «цзяминцзун» (假名宗, «школа ложных (условных) имён»), «чэнлуныши» (成论师, «учителя шастры становления»), «чэншилуньши» (成实论师, «учите-

¹URL: <http://boruo.goodweb.cn/books2/1307.htm> (дата обращения: 20.07.2009).

ля шастры становления истинного»), «чэнлуньдачэнши» (成论大乘师, «учителя махаяны шастры становления»), или «наставления по махаяне [в духе] чэнши»), «наньфанчэншиши» (南方成实师, «учителя южной чэнши») и др. Все перечисленные названия отражают либо различные аспекты учения этой школы, либо её местоположение.

Некоторое время учение чэнши было довольно влиятельным на всей территории Китая, монастыри чэнши действовали в Чаньане, Лояне, Гуанчжоу; в VII в. её аналог появился в Японии под названием «дзёдзицусю», но здесь он представлял собой одно из направлений саньлунь.

Следует также упомянуть о существовании т.н. «старой» и «новой» чэнши, разделение на которые произошло во второй половине VI в. По всей видимости, это связано с тем, что некоторые аспекты учения школы стали трактоваться по-новому. Подробности изменений недостаточно хорошо известны. Однако можно предположить, что некоторые положения шастры стали пересматриваться в свете махаянских принципов. Иначе говоря, старая хинаянская позиция уже не удовлетворяла требованиям избалованной китайской аудитории, и в учении чэнши в этот момент, по-видимому, начинают доминировать элементы Махаяны.

Основополагающий канон школы – «Сатьясиддхи-шастра» – был переведён на китайский язык учениками Кумарадживы (鸠摩罗什), либо самим Кумарадживой (344-413 гг.). Кстати, два главных идеолога школы чэнши, упоминаемые иногда даже как её основатели, также являются учениками Кумарадживы. Это Сэн Дао (僧导) и Сэн Сун (僧嵩), жившие в Китае в V в., в эпоху Южных и Северных династий. Именно они возглавили два генеральных направления школы чэнши – южное и северное. По названиям городов, в которых располагались центральные монастыри чэнши, южное направление ещё называют Шоучуньси (寿春系), букв. «филиал Шоучунь»; северное – Пэнчэнси (彭城系), «филиал Пэнчэн»¹.

Сэн Дао был знаменитым наставником чэнши в эпоху Сун (420-479 гг.). В своё время он обучался у Кумарадживы. Он написал несколько сочинений: «Чэншилуньшу» (成实论疏, «Комментарии к шастре «Чэнши»), здесь и далее имеется в виду «Сатьясиддхи-шаст-

¹ Чжунго фоцзяо. Шанхай, 1996. Т. 1. С. 227.

ра)), «Саньлуньшишу» (三论义疏, «Комментарии о смысле трёх шастр») и др.

В городе Шоучунь Сэн Дао основал монастырь, где обучалось свыше тысячи человек. В возрасте 96 лет он здесь скончался.

У Сэн Дао было много учеников – Тань Цзи (昙济, середина V в.), Дао Мэн (道猛, 411-475 гг.), Сэн Чжун (僧钟, 430-489 гг.), Дао Хуэй (道慧, 451-481 гг.), Фа Чун (法宠, 451-524 гг.), Хуэй Кай (慧开, 469-507 гг.), Хуэй Юн (慧勇, 515-583 гг.) и др. Все они были наставниками чэнши в V-VI вв., читали лекции по «Чэнши», «Нирване» и другим шастрам в монастырях Китая, воспитывали учеников, писали свои комментарии и сочинения. Объединяет их также и тот факт, что все они прошли обучение у Сэн Дао, которому принадлежит заслуга основателя этого направления, главного наставника чэнши в Южном Китае того времени.

В период Северная Вэй (386-534 гг.) другой известный буддийский наставник – Сэн Сун – возглавил т.н. северное направление чэнши. Он также в своё время учился у Кумарадживы, а позже сам стал обучать монахов. Так, его учениками считаются Сэн Юань (僧渊, 414-481 гг.), который изучал у Сэн Суна основы чэнши и Абхидхармы, Тань Ду (昙度, ?-489), Хуэй Цзи (慧记, ?), Дао Дэн (道登, 412-496 гг.), Хуэй Цю (慧球, 431-504 гг.) и др. В связи с тем, что большинство монахов жило в городе Пэнчэн (современный Сюйчжоу), впоследствии их школу часто называли пэнчэнским филиалом чэнши.

В период Ци (479-502 гг.) главными представителями чэнши были буддийские наставники Сэн Жоу 僧柔 (431-494) и Хуэй Цы 慧次 (434-490). Оба они были большими специалистами в этом учении, преподавали буддийские каноны. Кроме них, на это время приходится деятельность таких монахов и монахинь, как Фа Шэнь (法申, 430-503 гг.), Бао Лян (宝亮, 444-509 гг.), Цзин Синни (淨行尼, 444-509 гг.), Хуэй Хуэйни (慧晖尼, 442-514 гг.). Цзин Синни и Хуэй Хуэйни – монахини, показавшие блестящие способности на поприще буддизма. Они обе читали курсы по буддийской канонической литературе, и их слушателями были сотни человек. Они также писали собственные сочинения¹.

¹ Чжунго фочзяо. Шанхай, 1996. Т. 1. С. 227-230.

Периодом расцвета школы чэнши в Китае стала эпоха Лян (502-557 гг.). Наибольшую известность получили тогда три наставника этой школы: Фа Юнь (法云), Сэн Минь (僧旻), Чжи Цзан (智藏)¹.

Фа Юнь (467-529 гг.) обучался у многих знаменитых мастеров своего времени, перечисленных выше (например, у Бао Ляна, Сэн Жоу). Читал лекции в нескольких монастырях Китая. Написал «Чэншилуньши» (成实论义疏, «Комментарии о смысле шастры «Чэнши»). У Фа Юня было много учеников – Бао Хай (宝海), Сэн Сюнь (僧询), Чжи Фан (智方) и др. Некоторые из них позже стали проповедовать другие направления буддизма. Так, Сэн Сюнь был более известен как наставник школы люй.

Оригинальность мышления и свежая трактовка буддийских канонов снискали заслуженную славу среди слушателей Сэн Миня (467-527 гг.). В 26 лет он начал преподавать «чэншилунь», и, как отмечали современники, все опытные уже наставники собирались на его лекциях. У него было очень много учеников, среди которых Хуэй Шао (慧韶, 455-508 гг.), преподававший во многих сычуаньских монастырях; Цзин Шао (警韶, 508-583 гг.); Дао Чао (道超, 467-502 гг.), показавший себя очень талантливым учеником (но ранняя смерть помешала раскрыть его дарование); Бао Юань (宝渊, 466-526 гг.); Сэн Цяо (僧乔, 467-502 гг.) и др.

Чжи Цзан (智藏, 458-522 гг.) также был очень известным наставником чэнши на рубеже V-VI вв. Среди его учеников выделяются Сэн Чо (僧绰), Бао Цюн (宝琼) и др. О популярности последнего, кстати, свидетельствует тот факт, что он прочитал курс «чэнши» в разных монастырях Китая 91 раз.

В эпоху Северная Ци (550-577 гг.) интерес к учению чэнши был ещё довольно большим. Следует отметить имена таких её наставников, как Лин Сюнь (灵询, 482-550 гг.), Дао Пин (道凭, 488-559 гг.) и др. В последние годы династии Вэй (386-550 гг.) в Китай приехал Хуэй Сун (慧嵩,).²

Закат чэнши связан со временем эпохи Чэнь (557-589 гг.). По сравнению с предыдущими периодами популярность чэнши значи-

¹ Чжунго фоцзяо. Шанхай, 1996. Т. 1. С. 230.

² Там же. С. 232.

тельно снизилась. Так, на это время фактически приходилась деятельность одного только Чжи Цзюе (智囍). Тем не менее, он был достаточно известен в буддийских кругах, воспитал большую плеяду учеников. Именно Чжи Цзюе стал основоположником «новой чэнши». Возможно, обновлённое учение стало результатом активных дебатов со школой саньлунь, заставивших адептов чэнши прибегнуть к «исправлению первоначального варианта».

Разница между старым и новым учением чэнши сейчас практически уже неопределима. Несмотря на это, очевидно, что поздняя школа представляет собой вариант, адаптированный к махаянским догмам.

В период правления династии Суй (581-618 гг.) известны такие наставники чэнши, как Чжи То (智脱, 581-617 гг.), Дао Чжуан (道庄, 525-605 гг.), Фа Лунь (法论, 528-605 гг.), Цзин То (敬脱, 555-617 гг.), Хуэй Гэн (慧暄, 515-589 гг.), Хуэй Лун (慧隆, ?-610 гг.) и др.

Эпоха Тан (618-907 гг.) стала временем окончательного упадка влияния школы чэнши в Китае. На исторической арене этой страны появились новые философские направления буддизма, которые вытеснили и заменили старые учения. Так, к этому времени на первый план вышли уже сформировавшиеся и окрепшие школы китайской Махаяны: саньлунь, фасян, тяньтай, хуаянь, чань и т.д. Стоит также заметить, что многие наставники чэнши эпохи Тан занимались «по совместительству» изучением и пропагандой других канонов и других учений. К числу последних относится Бао Гун (保恭, 542-621 гг.) из Чаньяня, который был известным наставником чэнши Северного Китая. Он долго и обстоятельно изучал каноны (в т.ч. и «Чэншилунь»), слушая лекции многих известных буддийских учёных. Обучившись, он сам стал преподавать, а позже стал известен как наставник школы саньлунь¹.

Кроме него, на севере Китая чэнши проповедовали и Хуэй Инь (慧因, 539-627 гг.), который также изучал чэнши и саньлунь и известен, скорее, как комментатор саньлунь, Сэн Дин (僧定, ?-624). Хуэй Чэн (慧乘, 555-630 гг.), Дао Юэ (道岳, 568-638 гг.), Фа Чан (法常, 567-645 гг.), Фа Янь (法琰, 536-636 гг.) и др.

¹ Чжунго фощзяо. Шанхай, 1996. Т. 1. С. 234.

Следует отметить, что Сюань Цзан, чья деятельность как раз приходится на рассматриваемый период, также не обошел вниманием учение чэнши. Известно, что он сначала прослушал лекции по «Чэн ши лунь» у своего учителя Дао Шэня ещё до путешествия в Индию, а потом, во время пребывания в Индии он ещё раз обучался этой шастре на родине буддизма.

На юге танского Китая, с центром в Сучжоу, чэнши проповедовали Чжи Янь (智琰, 564-634 гг.), Фа Гун (法恭, 568-640 гг.), Хуэй Минь (慧旻, 573-649 гг.), Чжи Чжоу (智周, 556-622 гг.), Дао Цин (道庆, 566-626 гг.) и др.¹

Таким образом, положение чэнши в Китае можно охарактеризовать следующим образом: в эпоху Южных и Северных династий учение чэнши занимает довольно значительную позицию в китайском буддизме. Оно оказывает серьёзное влияние на развитие других направлений – саньлунь, чань, непань, шэлуьн и т.д. В эпоху Суй намечаются тенденции к спаду, и уже в начале Тан, с распространением и расцветом школы фасян, учение чэнши окончательно сходит с исторической арены средневекового Китая. Относительно дальнейшего пути школы С.С. Пасков пишет, что в VII в. учение этой секты через Корею проникло в Японию. Здесь школа чэнши была известна под именем «дзэдзицу». Вероятно, японскими буддистами чэнши воспринималась в качестве дочерней школы саньлунь, поскольку оба эти направления проникали в Японию одновременно, причём распространялись одними и теми же лицами².

Школа чэнши представляла собой своеобразное явление китайского буддизма. Во-первых, отмечается некоторая нестройность системы; вероятно, адептам школы так и не удалось выработать единой непротиворечивой идеологии. Очень часто учение чэнши сводится лишь к непоследовательной схоластике. Сказывается и явная недостаточность сведений о философских, религиозных истоках этой школы. Всё это вкупе привело к тому, что школа чэнши очень плохо известна современному исследователю. Вместе с тем следует признать, что эта школа, несомненно, оставила свой след в истории буддизма. В частности, её учение о пустоте и рупа-дхармах, которые то-

¹ Чжунго фоцзяо. Шанхай, 1996. Т. 1. С. 235.

² Пасков С. С. Япония в раннее средневековье VII-XII века : ист. очерки. М., 1987. С. 166.

жественны Абсолюту, нашло отражение в философии чань-буддизма. Опыт теоретиков чэнши в попытке создать единую философскую систему также сказался на последующем развитии китайских школ (например, хуаянь). Поэтому мы считаем, что изучение концепции чэнши может пролить свет не только на историю китайского и японского буддизма, но и на ранние взаимоотношения индийских хинаянских и махаянских школ.

Судя по современным данным, чэнши можно называть школой в классическом понимании этого слова весьма условно. Ни в Китае, ни в Японии она никогда не рассматривалась как самостоятельное направление. Однако на протяжении длительного времени существовала традиция передачи этого учения, оказавшая огромное влияние на буддийскую мысль всей Центральной и Юго-Восточной Азии.

ГЛАВА V. АБХИДХАРМИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ В УЧЕНИИ КИТАЙСКОЙ ВИДЖНЯНАВАДЫ – ШКОЛЫ ВЭЙШИ (ФАСЯН)

5.1. Канонические тексты и литература

Дальнейшее развитие абхидхармических традиций в русле махаянской сотериологической концепции было продолжено в учении школы йогачаров. Основателями этой школы были Асанга и Васубандху. По словам С. Радхакришнана: «Арьясанга, или Асанга, и его младший брат Васубандху, учитель Дигнаги, явились основоположниками виджнянавады или идеалистических взглядов йогачар. Будучи первоначально приверженцем школы сарвастивады, Асанга стал главным представителем доктрины йогачар. Он излагает свою доктрину в «Йогачарабхуми-шастре» и «Махаяна-сутра-ланкаре» – работе, состоящей из памятных стихов, написанных разным размером, и комментария к ним, составленного автором. Говорят, Васубандху жил приблизительно в последней четверти IV века. Такакусу и Якоби относят его к концу V века. По мнению других, он жил приблизительно в III веке н. э. Ученик Васубандху Гунапрабха был гуру или учителем Шри Харши, царя Канауджа, и другом Сюань-Пзана. Этот факт подтверждает мнение Якоби о том, что Васубандху жил приблизительно во второй половине V столетия. Васубандху известен своей глубокой эрудицией и своеобразием мысли. Он является автором Абхидхармакоши – хинаянистской работы. В дальнейшем он был приобщен своим братом Асангой к доктрине махаяны и написал несколько комментариев на тексты махаяны¹. Асанга и Васубандху приняли широкий путь, но, будучи на позициях сарвастивады и саутрантики, они пытались обосновать свои махаянистические взгляды через абхидхармические принципы. Акцент на иллюзорности внешнего мира был сохранен, но иллюзия внешнего мира была рассмотрена не как пустота внешнего мира, а как иллюзорный продукт сознания. Поэтому большой акцент в их новом махаянском

¹ С. Радхакришнанан. Индийская философия. М., 1993. Т. 1. С. 534.

варианте учения о дхармах был перенесен на дхармы сознания и его содержание.

Будучи приверженцем школы сарвастивады, разработавшей классические схемы абхидхармической теории в русле хинаянской сотериологии, Асанга написал много работ в этом направлении. Затем, встав на позиции Махаяны, Асанга, как уже было отмечено в предыдущих главах, написал, такие работы как «Йогачарабхумишастра» «Махаянасутраланкара», в которых изложил теоретические основы учения школы йогачаров. Васубандху принадлежит авторство знаменитой «Абхидхармакоши». Затем, Васубандху был приобщен к махаянской концепции своим братом Асангой, написал ряд работ в русле йогачаровской доктрины.

Сотериологическим своеобразием школы йогачары является положение о том, что просветление может быть достигнуто лишь в процессе йогической практики, поэтому школа называется йогачарой. Её философским отличием является признание того, что единственной реальностью является сознание – виджняна. Поэтому она имеет другое название – школа виджняна-вады – школа учения о сознании. Признание сознания как единственной реальности явилось логическим следствием абхидхармических пристрастий основателей йогачары. Во-первых, в абхидхармической теории исключительное внимание уделяется дхармам как носителям признаков потока сознания. Поэтому дхармы рассматривались исключительно в контексте описания сознания. По сути, сознание было главным объектом абхидхармических теорий. Во-вторых, если основоположники йогачары придавали важное значение йогической практике как практическому способу достижения цели, то здесь связь между йогической практикой и сознанием как единственной реальностью более чем очевидна.

После Асанги и Васубандху наиболее прославленными и знаменитыми учителями йогачары или же виджнянавады были Ашвагхоша, Нанда, Дигнага, Дхармапала, Шилабадра. Ашвагхоша более известен как автор не менее знаменитого, чем «Абхидхарма-коша» сочинения – «Махаянашраттхотпада – шастра». Однако, существуют большие сомнения в том, что Ашвагхоша является автором «Махаянашраттхотпада – шастры». Достоверно, что ему принадлежит сочинение «Буддхачарита». По словам Радхакришнана «Ашвагхоша также является последователем школы йогачар. Его главная работа на-

зывается Махаянашраддхотпада, или *The Awakening of Faith in the Mahayana* (translated by Suzuki in Open Court Series), «Пробуждение веры в махаяну». Утверждение о том, что Ашвагхоша – автор этой работы, вызывает сомнение. Он был брахманом Восточной Индии, жившим в I веке н. э. Говорят, что он был духовным советником знаменитого царя кушанов Канишки»¹. Что касается Нанды, Дигнаги, Дхармапалы и Шилабадры, то стоит отметить, что каждый из этих выдающихся мыслителей внес свой вклад в развитие теории и практики йогачары, при этом не всегда совпадали их точки зрения. Поэтому к моменту знакомства основателя китайской школы йогачаров – школы фасян Сюань Цзана с учением йогачары, она не представляла собой единой системы взглядов, разделяемой всеми ее последователями. Непререкаемыми авторитетами считались Асанга и Васубандху. Истинность учения, изложенного в их сочинениях, признавалась всеми, однако толковалась по-разному. Поэтому китайский вариант йогачары не следует полностью отождествлять с ней. Учение индийской йогачары было гораздо шире. В китайской версии преобладала точка зрения Дхармапалы, хотя также нельзя утверждать, что учение фасян полностью копировало идеи Дхармапалы. Помимо его идей фасян вобрала в себя версии и других авторитетов йогачары, о чем свидетельствует главный текст школы фасян «Чэн вэй ши лунь» «Трактат об установлении (постижении) [учения о] только сознании».

Сюань Цзан (玄藏) – родоначальник школы фасян проделал титанический труд по переводу и комментариям канонических текстов Асанги, Васубандху и их последователей, благодаря которому китайцы получили возможность познакомиться в полном объеме с таким направлением индо-буддийской философской мысли как йогачара (виджнянавада), которая считается третьим поворотом Будды колеса Дхармы.

Сюань Цзан, как уже было отмечено, известен широкому кругу читателей, главным образом, как путешественник, автор знаменитой книги «Записки о западном крае, [составленные] в эпоху Тан» («Дай Тан си юй ди», 大唐西域记).

¹ С. Радхакришнанан. Индийская философия. М., 1993. Т. 1. С. 534.

Напомним, что перед тем, как совершить путешествие на Запад, Сюань Цзан у себя на родине пытался постичь глубинную суть учения йогачары, однако, неудовлетворенный чтением существовавшей в Китае литературы, отправился в Индию, чтобы там непосредственно изучить доктрину Асанги и Васубандху. В Индии Сюань Цзан изучал буддизм под руководством Силабадры, ученика упомянутого уже Дхармапалы, который, в свою очередь, был учеником Дигнаги¹. Вернувшись в Китай, Сюань Цзан занялся бурной переводческой деятельностью, создал школу фасян (法相宗).

Фасян (法相, дхармалакшана) дословно переводится – вид, проявления, свойства дхарм – это не единственное название школы. Она известна под множеством других названий. Например, цыэнь цзун (慈恩宗). Так она названа по названию монастыря Цыэньсы (慈恩寺), в котором долгое время жил Сюань Цзан, а также его ученик Куй Цзи (窥基). Школа также называется «чжундаоцзун» (中道宗, «школа срединного пути»), вэйшицзун (唯识宗, школа только-сознания).

Тайбэйский исследователь Хуан Чаньхуа насчитывает еще такие названия школы как: пу вэй ите чэнцзяо цзун (普为一切乘教宗, «школа всех колесниц»); ин ли юань ши цзяо (应理圆实宗, школа соответствия истинному и совершенному принципу).² К этому списку названий школы следует добавить и название юйцзяцзун (瑜伽宗, школа йогачары). Каждое название отражало те или иные аспекты учения школы. Название школы как школы срединного пути (中道宗) отражало общую для всех буддийских школ традицию, восходящую к самому Будде, считать свое учение срединным. При этом каждая школа толковала принцип срединности в контексте своих философско-сотериологических принципов. Название школы как школы всех колесниц (普为一切乘教宗) и школы соответствия истинному и совершенному принципу (应理圆实宗) указывало на претензию адептов фасян на универсальность и истинность своего учения. Названия

¹ См.: Ch`en K.S. Buddhism in China. Princeton, 1964. 1964. P. 320-321.

² См.: Хуан Чанхуа. Фо цзяо гэ цзун да и. Л. 33а.

школы как фасян (法相), дхармалакшана, вид, свойства дхарм, вэйши (唯识, только сознание) и юйцзя (瑜伽, йога) характеризовали её концептуальные особенности. Название фасян указывало на тот факт, что в школе придается исключительно важное значение свойства дхарм и их проявлениям, вэйши – на тот факт, что школа признает в качестве единственной реальности только сознание, а йога на то обстоятельство, что адепты фасян признавали, что достижение просветления возможно лишь в результате йогической практики.

В состав канонической литературы школы фасян, как было уже сказано, вошли шесть сутр и одиннадцать шастр.

К литературе, составляющей сутры, относятся такие шесть сутр:

- 1) Аватамсака-сутра (Да фан гуан фо хуаянь цзин, 大方广佛华严经);
- 2) Сандхинирмочана-сутра (Цзе шэнь ми цзин, 解深密经);
- 3) Татхагата гуна аланкара-сутра (Жулай чу сянь гун дэ чжуань янь цзин, 如来出现功德庄严经);
- 4) Абхидхарма-сутра (Апидамо цзин, 阿毗达磨经);
- 5) Ланкаватара-сутра (Лэн цзя цзин, 楞伽经);
- 6) Гханавьюха-сутра (Хоуянь цзин, 厚严经).

- 经
- ┌ (一) 大方广佛华严经—有三译┆唐实叉难陀译——八十
 - ├ ┆唐般若译——四十
 - ├ ┆宋求那跋陀罗译—名相续解脱经
 - └ (二) 解深密经——有四译┆魏菩提流支译——名深密解脱
 - 经
 - ├ ┆陈贞谛译——名佛说解节经
 - 六经├ ┆唐玄奘译——名解深密经
 - ├ (三) 如来出现功德庄严经—未译
 - ├ (四) 阿毗达磨经——未译
 - ├ ┆宋求那跋陀罗译—名楞伽阿跋多罗宝经
 - └ (五) 楞伽经——有三译┆魏菩提流支译——名入楞伽
 - 经
 - ├ ┆唐实叉难陀译——名大乘入楞伽经

L (六) 厚严经——未译——云与唐地婆诃罗译大乘密严经同本¹

«Аватамсака-сутра» относится к самым поздним махаянским сутрам. По словам А.У. Уотса, она является кульминацией индийской Махаяны². В Китае эта сутра пользовалась исключительной популярностью. Возникновение текста сутры в Китае относят ко временам Будды Шакьямуни. Считается, 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 котором 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». Оригинал «Аватамсака-сутры» не сохранился. Как передает буддийская традиция, это было огромное, многотомное сочинение, насчитывающее 100 тысяч гатх, тогда как китайские переводы не включают в себя и половины этих гатх. Существуют три перевода сутры «Аватамсака-сутры» на китайский язык. Первый перевод «Аватамсака-сутры» был осуществлен Буддабадрой (佛陀跋陀罗) и его учениками в конце династии Цзинь (晋, 265-420 гг.). Он состоит из 60 цзюаней и 34 глав, включает в себя всего 25 тысяч гатх. Второй перевод сделан Шикшанандой (实叉难陀) и его учениками в период династии Тан (唐, 618-907 гг.). Этот перевод состоит из 80 цзюаней – 39 глав, 45 тысяч гатх. Третий перевод «Аватамсака-сутры» принадлежит танскому переводчику Праджне (般若), состоит из 40 цзюаней.

Отдельные главы «Аватамсака-сутры» начали переводиться еще задолго до её первого перевода, осуществленного Буддабадрой (佛陀跋陀罗) и его учениками. Начали они переводиться уже в конце династии Хань (汉, 206 г. до н.э. – 220 г. н. э.) одним из первых перево-

¹ См.: Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и.

² Watts. A.W. The Way of Zen. N.Y., 1957. P. 70.

дчиков буддийской литературы Локаракшей (支娄迦讖). Им был переведен текст «Фо шо доу ша цзин» (佛说兜沙经), который соответствовал главе¹ «Аватамсака-сутры» под названием «Жулай мин хао» (如来名号). Впоследствии она вошла в состав китайского перевода этой сутры. В первом переводе Буддабадры она стала третьей главой, а во втором переводе Шикшананды – седьмой главой.

Таким же образом обстояло дело и с другими главами «Аватамсака-сутры», переведенными задолго до её полного перевода. Так, в период троецарствия (Сань го, 三国) Чжи Цянь (支谦) из царства У (吴, 222-280 гг.) перевел текст «Фо шо пуса бэнь е цзин» (佛说菩萨本业经), который соответствовал седьмой главе первого перевода «Аватамсака-сутры» и одиннадцатой главе второго перевода сутры под названием «Цзинь син (净行).

В период династии Западная Цзинь (西晋, 265-316 гг.) знаменитый в то время переводчик буддийской литературы Дхармаракша (竺法护) перевел несколько текстов: «Фо шо жулай син сянь цзин» (佛说如来兴显经); «Ду ши пинь цзин» (度世品经); «Цзянь бэй и це чжи дэ цзин» (渐备一切智德经); «Пуса ши чжу син дао пинь» (菩萨十住行道品). Текст «Фо шо жулай син сянь цзин» (佛说如来兴显经) впоследствии вошел в состав 24 главы под названием «Ши жэнь» (十忍) и 32 главы под названием «Жулай син ци» (如来性起) перевода Буддабадры и в состав 29 главы под названием «Ши жэнь» (十忍) и 37 главы под названием «Жулай чу сянь» (如来出现) второго перевода Шикшананды.

Текст перевода «Ду ши пинь цзин» (度世品经) вошел в состав 33 главы первого перевода и 38 главы второго перевода под общим названием «Ли ши цзянь» (离世间).

Текст перевода «Цзянь бэй и це чжи дэ цзин» (渐备一切智德经) вошел в состав 22 главы первого перевода и 26 главы второго под общим названием «Ш иди» (十地).

¹ Глава в тексте сутры – пинь (品).

Текст перевода «Пуса ши чжу син дао пинь» (菩萨十住行道品) вошел в состав 17 главы первого перевода под названием 功德华聚菩萨十行 и 15 главы второго перевода под общим названием «Ши чжу» (十住).

Главная идея «Аватамсака-сутры» заключается в утверждении единства, тождества и гармонии всего сущего, выраженного в формуле «одно во всем, все в одном».

Сутра имела большую значимость не только для школы фасян, но и для других школ китайского буддизма, особенно тех, которые были сформированы на китайской почве без своего аналога в Индии. Это школы хуаянь, чань и тяньтай. Особую значимость она имела для школы хуаянь, названной в соответствии с китайским названием сутры – «Хуаянь цзин» (华严经), что в переводе означает «Гирляндовая сутра».

«Сандхинирмочана-сутра» («Цзе шэнь ми цзин», 解深密经) переводится как «Сутра, раскрывающая глубокие тайны».

Имеется несколько переводов этой сутры на китайский язык. Первый перевод этой сутры принадлежит Гунабхадре (求那跋陀罗), осуществленный в период Южных царств (南朝) при династии (宋, 420-479) под названием «Сян сю цзе то ди боломи ляо и цзин» (相续解脱地波罗蜜了义经). Следующий перевод осуществил Бодхиручи (菩提流支) в период Северных царств (北朝) в конце династии Северная Вэй (北魏, 386-534) под названием «Шэнь ми цзе то цзин» (深密解脱经). Затем её перевел Парамартха (真谛) в период династии Чэнь (陈, 557-589) Южных царств под названием «Фо шо цзе цзе цзин» (佛说解节经). И, наконец, в эпоху Тан её перевел Сюань Цзан под названием «Цзе шэнь ми цзин» (解深密经).

Перевод Сюань Цзана состоит из пяти цзюаней. Название перевода на китайский язык как Цзе шэнь ми цзин (解深密经) – это буквальный перевод, означающий «Сутра, раскрывающая глубокие сокровенности». Название сутры также имеет транскрибированный вариант, звучащий как «Шань ди не му чжэ на» (珊地涅槃折那). Она была переведена Сюань Цзаном в 647 году в монастыре Хунфу (弘福). Текст перевода делится на восемь глав (пинь, 品).

В «Сандхинирмочана-сутре» нашли свое отражения основные положения учения йогачары. Здесь говорится о трех поворотах колеса Дхармы, первый поворот которого был связан с учением Хинаяны, второй поворот с учением о пустоте сутр Праджняпарамиты, а третий поворот с учением о только сознании, нашедшем отражение в «Сандхинирмочана-сутре». В сутре рассуждается о пустоте дхарм, о дхармалакшане (法相, фа сян), её важнейших характеристиках – парикалпите (遍计所执性), паратанте 依他起性, принишпанне 圆成实性). Говорится о восьми сознаниях (ши, 识) с подробным анализом восьмого сознания Алая-виджняны (阿赖耶识). Данный перечень, затронутых в сутре тем, весьма красноречиво говорит о том, что в ней фактически отражена программа учения йогачары.

Третья «Татхагата гуна аланкара-сутра» (Жулай чу сьян гун дэ чжуань янь цзин, (如来出现功德庄严经) и четвертая «Абхидхарма-сутра» (Апидамо цзин, 阿毗达磨经) сутры из списка канонической литературы фасян не имеют своего перевода на китайский язык.

«Ланкаватара-сутра» (Лэн цзя цзин, 楞伽经) – «Сутра о нисхождении [Будды на остров] Ланка) – доктринальный текст махаянского буддизма, созданный (завершенный), вероятно, в IV в. Сохранившийся санскритский оригинал состоит из преимущественно прозаических, неравных по объему 9 глав и 10-й стихотворной в 884 строфах»¹. Эта сутра приобрела большую популярность в Китае. Она была почитаема не только школой фасян, но и другими школами китайского буддизма, особенно школой чань. По словам С. Радхакришнана, «В «Ланкаватара-сутре» описывается визит Будды к Равану на Цейлоне, во время которого Будда ответил на ряд вопросов в соответствии с доктриной школы йогачар. Эта работа является важным текстом школы йогачар, хотя в ней излагаются и догматы мадхьямиков»². В сутре нашли свое отражение «главные учения махаяны «второй волны», которые появились уже после цикла сутр Праджня-парамиты и легли в основу формирующейся второй школы Великой колесницы – йогачары». Сутра содержит беседы и проповеди Будды, спустившегося с небес в мисти-

¹ Андросов В. А. Буддизм Нагарджуны. М., 2000. С. 728.

² С. Радхакришнанан. Индийская философия. М., 1993. Т. 1. С. 534.

ческий замок царя подводных змеев-драконов (нага), находящийся близ Ланки. Среди внимающих Будде не только *бодхисаттвы*, *архаты*, но и многие мифологические персонажи древней Индии.

Сутра, соглашаясь с *мадхьямиками* относительно учения о пустотности (*шуньята*), дополнила целый ряд ранних доктрин махаяны, таких, как природа буддства (буддхатва), Тело (кайя) Будды, количество «колесниц» буддизма, четыре вида *нирваны*, мировая иллюзия (*майя*), две истины, а также покровы абсолютной и формы относительной истин и др. Этим религиозно-философским проблемам нашли иные решения новых для махаяны учений о «Только Сознании» (читта-матра), его туре, функциях, о «сознании-сокровищнице» (*алая-виджняна*), о Будды» (татхагата-гарбха) и т.д.

Согласно Л.-с. (II, 18), существует только сознание (или только виджняна), все остальное – иллюзия, проистекающая от того, что в сознании-сокровищнице, или в алая-виджняне, возникает волнение, приводящее в движение, образующее миры с их объектами и субъектами. Путь к нирване есть Путь успокоения ума (манас), прекращения его проявлений, что возвратит сознанию его первоначальное, чистое состояние невозмутимости, покоя. В этом смысле *нирвана* тождественна алая-виджняне¹.

На китайский язык её переводили Бодхиручи (菩提流支) под названием «Жу лэн цзя цзин» («入楞伽经»), Гунабhadра (宋求那跋陀罗) под названием «Лэн цзя а ба до ло бао цзин» (楞伽阿跋多罗宝经) и Шикшананда (实叉难陀) под названием «Да чэн жу лэн цзя цзин» (大乘入楞伽经).

Гханавьюха сутра (Хоу янь цзин, 厚严经) была переведена Дивакаррой (地婆诃罗) в эпоху Тан в трех цзюанях под названием «Да чэн ми янь цзин» (大乘密严经). Также была переведена в эту же эпоху известным переводчиком Амогхаджрой, получившем известность в Китае как Бу Кун (不空) под тем же названием «Да чэн ми янь цзин» (大乘密严经). В этой сутре говорится о пяти сканхах, двенадцати аятанах, восемнадцати дхату, пустоте дхарм и истинно таковой природе Татхагаты (如来藏妙真如性).

¹ Андросов В. П. Указ. соч. С. 728-729.

ШАСТРЫ или же авторские произведения, поясняющие суть той или иной сутры, вошедшие в состав канонической литературы фасын в основном принадлежали Асанге и Васубандху, за исключением двух, принадлежащих их не менее знаменитому последователю Дигнаге (陈那). В главе, посвященной становлению абхидхармических принципов в Китае, уже говорилось о том, что по приезде в Китай Сюань Цзан развернул бурную переводческую деятельность в Китае. Среди его переводов были трактаты Асанги «Йогачарабхуми – шастра» («Юй цзя ши ди лунь», 瑜伽师地论), «Пракарана-арьявача-шастра» («Сянь ян шэн цзяо», 显扬圣教论), «Абхидхармасамуччая – шастра» («Апидамоцзази лунь», 阿毗达磨杂集论). Были также переведены сочинения Васубандху «Махаянасанграха-шастра» («Шэ дачэн лунь» «摄大乘论» («Введение в Махаяну»), «Двадешавиджняпти шастра» («Эр ши вэй ши лунь», 二十唯识), а также сочинение «Мадхьянтавибханга – шастра» («Бянь чжун бянь лунь», 辨中边论).

Все эти переводы Сюань Цзана сочинений Асанги и Васубандху вошли в состав канонической литературы школы фасын. Остальные сочинения Асанги и Васубандху, вошедшие в состав одиннадцати канонических шастр школы фасын были переведены другими переводчиками. Это шастра Васубандху «Дашабхуми-сутра-шастра» («Ши ди цзин лунь», 十地经论). Она была переведена Бодхиручи (菩提流支). Сочинение Асанги с комментариями Васубандху «Махаянааланкара-шастра» (Дачэн чжуан янь лунь, 大乘庄严论) была переведена Прабхакарамитрой (波罗颇密多罗). Сочинение Асанги, приписываемое Майтрее «Вибханга (вибхаджья) йога-шастра» (Фэнь бе юй цзя лунь, 分别瑜伽论) на китайский язык не переведено. «Праманасамуччая шастра» (Цзи лян лунь, 集量论) была написана Дигнагой, переведена на китайский язык Парамартхой и И Цзином¹.

Таким образом, список канонической литературы фасын, состоящий из одиннадцати шастр выглядит следующим образом:

1) Йогачарабхуми-шастра (Юй цзя ши ди лунь, 瑜伽师地论). Сочинение Асанги (无著), приписываемое Будде Майтрее (弥勒)

¹ См.: Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэцзун да и.

(Майтреи – Асанги)¹, переведено Сюань Цзаном. Кроме того имеется перевод Парамартхи (真谛) под названием «Цзюединцзанлунь» (决定藏论).

2) Пракарана-арьявача-шастра (Сянь ян шэн цзяо лунь, 显扬圣教论). Сочинение Асанги переведено на китайский язык Сюань Цзаном. Кроме того имеется перевод Парамартхи (真谛) под названием «Саньбусинлунь» (三无性论).

3) Махаянасутра-аланкара-шастра (Да чэн чжуань янь цзин лунь, 大乘庄严经论). Сочинение Майтреи-Асанги, с комментариями Васубандху, перевел на китайский язык Прабхакарамитра (波颇密多罗).

4) Праманасамуччая шастра (Цзи лчн лунь, 集量论). Сочинение Дигнаги (陈那) переведено на китайский язык Парамартхой (真谛) и И Цзином (义净).

5) Махаяна санграха-шастра (Шэ да чэн лунь, 摄大乘论). Сочинение Асанги с комментариями Васубандху и Асвабхавы (无性). Перевел на китайский язык Сюань Цзан.

6) Дашабхуми-сутра-шастра (Ши ди цзин лунь, 十地经论). Сочинение Васубандху. Перевел на китайский язык Бодхиручи (菩提流支).

7) Вибханга (вибхаджья) йога шастра (Фэнь бе юйцзя лунь, 分别瑜伽论). Сочинение Майтреи-Асанги. Перевод на китайский язык отсутствует.

8) Мадхьянтавибханга-шастра (Бяньчжунбяньлунь, 辨中边论). Сочинение Майтреи-Асанги с комментариями Васубандху. Перевод на китайский язык Сюань Цзана, а также Парамартхи под названием «Чжун бяньфэньбелунь» (中边分别论).

¹ Здесь имеются в виду так называемые трактаты Майтреи-Асанги. Согласно буддийской традиции Будда грядущего Майтрея через 900 лет после ухода Будды в нирвану, спустился на землю и поведал Асанге пять важнейших трактатов, легших в основу учения йогачары. – Чжунго фоцзяо. Шанхай, 1996. Т. 3. С. 270. Четыре из них включены в состав канонических текстов школы фасян.

9) Двадшаваиджняпти-шастра (Эр ши вэй ши лунь, 二十唯识论). Сочинение Васубандху. Перевод Сюань Цзана, а также Бодхиручи под названием «Да чэн лэн цзя вэй ши лунь» (大乘楞伽唯识论) и Парамартхи под названием «Да чэн вэй ши лунь» (大乘唯识论).

10) Аламбанапарикша-шастра (Гуань со юань юань лунь, 观所缘缘论). Сочинение Дигнаги (陈那). Перевод Сюань Цзана, а также Парамартхи под названием «У сян сы чэн лунь» (无相思尘论).

11) Абхидхармасамуччая-шастра (Апидамоцзацзи лунь, 阿毗达磨杂集论). Сочинение Асанги с комментариями Буддхасимхи (Ши цзы цзюе, 师子觉), и дополнениями Стхирамати (Ань Хуй, 安慧). Перевод на китайский язык Сюань Цзана.

- Г (一) 瑜伽师地论——弥勒说—玄奘译—异译有真谛之决定藏论
- | (二) 显扬圣教论——无著造—玄奘译—异译有真谛之三无性论
- | (三) 大乘庄严论——本颂弥勒说—释论世亲造—波罗颇密多罗译
- | (四) 集量论——陈那造—有真谛义净两译
- | (五) 摄大乘论——本论无著造—释论有世亲本无性本—玄奘译
- | (本论释论全释)—异译有真谛本 (本论及世亲释论)
- 十一论 | 佛陀扇多本 (本论) 达磨笈多本 (世亲释论)
- | (六) 十地经论——世亲造—菩提流支译
- | (七) 分别瑜伽论——弥勒说—未译
- | (八) 辨中边论——本颂弥勒说—释论世亲造—玄奘译—异译有真谛之中边分别论
- | (九) 二十唯识论——世亲造—玄奘译—异译有菩提流支之大乘楞伽唯识论真谛之大乘唯识论
- | (十) 观所缘缘论——陈那造—玄奘译—异译有真谛之无相思尘论

L (十一) 阿毗达磨杂集论—本颂无著造—释论师子觉造—杂论安慧造—玄奘译¹

Из перечисленных выше одиннадцати шастр особое место занимает «Йогачарабхуми-шастра». Достаточно сказать, что в сочинениях адептов фасян часто встречается ссылка на «И цзин, эр лунь» (一经二论) – «Одна сутра, две шастры». Под этим имеются в виду три сочинения: «Сандхинирмочана-сутра» («Цзе шэнь ми цзин», 解深蜜经); «Йогачарабхуми-шастра» (Юй цзя ши ди лунь 瑜伽师地论) и главное сочинение школы трактат «Чэн вэй ши лунь» (成唯识论). Это свидетельствует о том, что из всех шести сутр наиболее значимой для фасян была «Сандхинирмочана-сутра», из одиннадцати шастр – «Йогачарабхуми-шастра».

«Йогачарабхуми-шастра» (Юй цзя ши ди лунь, 瑜伽师地论, («Трактат о ступенях йогической практики»). Это одно из самых крупных сочинений йогачары, насчитывающее в китайском переводе 100 цзюаней, в котором дается детальное изложение учения йогачары в форме анализа ступеней йогической практики.

Авторство этого сочинения приписывается, как уже было отмечено, Майтрее, который, согласно легенде, через 900 лет после ухода Будды в нирвану, спустился на землю и поведал Асанге пять самых главных трактатов учения йогачары. Это «Йогачарабхуми-шастра» («Юй цзя ши ди лунь» «瑜伽师地论»), Вибханга (вибхаджья) йога-шастра (Фэнь бе юйцзя лунь, «分别瑜伽论») Махаянасутра-аланкара-шастра (Да чэн чжуань янь цзин лунь, «大乘庄严经论»), Мадхьянтавибханга-шастра (Бянь чжун бянь лунь 《辨中边论》) и «Нэн дуань цзинган баньжо боломими до цзин лунь» («能断金刚般若波罗蜜多经论»).

Наиболее значимой из них была «Йогачарабхуми-шастра». Утверждение о том, что Будда Майтрея является Учителем Асанги считалось легендой, однако в настоящее время многие ученые счита-

¹ См.: Хуан Чаньхуа. Фо цзяо гэ цзун да и.

ют, что Асанга действительно был учеником монаха по имени Майтрея¹.

Санскритский оригинал шастры долгое время считался утерянным (за исключением раздела «Пуса ди» «菩薩地», «Ступени бодхисаттвы»), пока не был обнаружен в 1936 г. в одном из тибетских монастырей².

Отдельные части «Йогачарабхуми-шастры» начали переводиться ещё задолго до Сюань Цзана. Так, в 414-426 гг. Тань Учэнь (曇无讖) перевел эту шастру под названием «Пуса ди чи цзин» («菩薩地持经», «Сутра о соблюдении уровня бодхисаттвы») в десяти цзюанях. Текст этого перевода соответствовал фрагменту танского перевода с 35ого по 50-ый цзюани под названием «Бэнь ди фэнь пуса ди» («本地分菩薩地»). Тань Учэнь одновременно перевел также текст под названием «Пуса цзе бэнь» («菩薩戒本») в одном цзюане, который соответствовал фрагменту танского перевода с 40 по 41 цзюань под названием «Бэнь ди фэнь пуса ди цзе пинь» («本地分菩薩地戒品»). В 431 году Цюнабамо (求那跋摩) перевел текст под названием «Пуса цзе цзин» («菩薩善戒经») в 9 цзюанях, который соответствовал фрагменту танского перевода под названиями «Бэнь ди фэнь пуса ди» («本分菩薩地») и «Ди чи цзин» (地持经). Одновременно Цюнабамо (求那跋摩) перевел текст под названием «Ю по сай у цзе вэй и цзин» 《优婆塞五戒威仪经》 в одном цзюане. В 550 году Парамартха перевёл текст под названием «Шицидилунь» («十七地论») в пяти цзюанях, который соответствовал фрагменту танского перевода от первого до третьего цзюани под названием «Бэнь ди фэнь ушишэнь сян ин ди» («本地分五识身相应地») и тексту «И ди» («意地»). Парамартха также в 557-569 гг. перевел текст под названием «Цзюэ дин цзан лунь» («决定藏论») в трех цзюанях, который соответствовал фрагменту танского перевода от 51 до 54 цзюаня под названием

¹ См.: Торчинов Е. А. Введение в буддологию. СПб., 2000. С. 94.

² Чжунго фоцзяо. Шанхай, 1996. Т. 3. С. 270.

«Шэ цзюэ цзэ фэнь у ши шэнь сян индии ди» 《摄决择分五识身相应地意地》¹.

Сюань Цзан привёз текст «Йогачарабхуми-шастры» из Индии и начал перевод этой шастры на китайский язык в 647 г. в монастыре Хунфуся (弘福寺).

Самым примечательным в истории этой шастры является тот факт, что на основе этой шастры Васубандху составил сочинение «Тримшика-виджняптикарика» («Вэй ши сань ши лунь», 唯识三十论) – «Тридцать суждений о только разуме (сознании)». Впоследствии на этот трактат было написано 10 комментариев различными авторами, в том числе и Дхармапалой.

В числе авторов 10 комментариев, кроме Дхармапалы (Ху Фа, 护法), были Бандхушри (Цинь Шэн, 亲胜), Читрабхана (Хо Бянь, 火辨), Гунамати (Дэ Хуй, 德慧), Стхирамати (Ань Хуй, 安慧), Нанда (Нань То, 难陀), Шуддхачандра (Цзин Юэ, 净月), Вишешамитра (Шэн Ю, 胜友), Джинапутра (Цзуй Шэнцзы, 最胜子), Джняначандра (Чжи Юэ, 智月)².

Сюань Цзан перевел эти комментарии на китайский, а затем, взяв за основу комментарии Дхармапалы, скомпоновал из них самостоятельное сочинение, получившее название «Чэн вэй ши лунь» (成唯识论). В составлении этого сочинения, как уже было отмечено, принял участие ученик Сюань Цзана Куй Цзи, которого, как и Сюань Цзана, считают одним из основателей школы фасян.

Название «Чэн вэй ши лунь» (成唯识论) может быть переведено как «Трактат об установлении (постижении) [учения о] только сознании». Термин «вэй ши (唯识) переводится как «только сознание», а термин «чэн (成) как «установление» («постижение»). Содержание сочинения соответствует такому переводу названия сочинения, поскольку оно посвящено разъяснению концепции сознания школы фасян, установлению того, что существует только сознание, которое обосновывается в контексте абхидхармической теории.

¹ Чжунго фоцзяо. Шанхай, 1996. Т. 3. С. 270.

² См.: Хуан Чаньхуа. Фо цзяо гэ цзун да и Выйши цзун. Л. 40.

5.2. Учение о дхармах

Учение школы фасян исходило из базисного положения виджнянавадинов (йогачары), согласно которому реально существует только сознание (вэй ши, 唯识). Отсюда второе название школы фасян – вэйшицзун (唯识宗).

Сознание в школе фасян гораздо шире, чем мы его понимаем. Оно включало в себя сознательные и бессознательные, чувственные и рациональные аспекты психики. Сложность понимания сознания в интерпретации фасян обуславливается и тем, что понятие «сознание» обозначалось разными терминами – «синь» (心), «ши» (识), «и» (意). При этом каждый термин имел свои функциональные значения. В санскритских сочинениях аналогами этих терминов были такие термины, как «читта», «виджняна», «манас». По словам О.О. Розенберга, «различные названия элемента сознания – читта, манас, виджняна – выражают только различные тонкости анализа: читта – единая форма сознания, виджняна – то же сознание, но рассмотренное с точки зрения его содержания, манас – сознание предыдущего момента»¹. Китайским эквивалентом понятия «виджняна» стал термин «ши» (识). Виджняна или ши (识) буквально означает «знание», «знать», «понимать», «быть осведомленным». Очевидно, этот аспект сознания стал решающим в выборе этого термина в качестве обозначения единственной реальности. Согласно словам С. Радхакришнана: «Что бы мы не говорили о естественном мире, даже то, что он существует вне нас, внутренний опыт отрицать нельзя. Наше знание может не быть собранием истин природы, но никто не будет отрицать его существования. Знание существует. Его наличие очевидно»².

В школе фасян внешний мир и ложное Я рассматривались как проекция сознания-ши (识). И, если проекции объявлялась нереальной, не существующей на самом деле, то сама основа проекции – сознание-ши (识) рассматривалось как существующее на самом деле. Вместе с тем сознание-ши (识) не идентифицировалось в трактате с истинно сущим. Иначе говоря, реально сущее не воспринималось как

¹ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. С. 186.

² Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1993. Т. 1. С. 537.

тождественное истинно сущему, и не всякое существование рассматривалось как истинное. Такое понимание истинно сущего объяснялось теорией дхарм, в контексте которой раскрывалось содержание сознания.

Понятие «дхарма» имеет в буддизме исключительное значение. Достаточно сказать, что ни одна из буддийских школ не обходилась без этого понятия и каждая в той или иной степени была причастна к разработке тех или иных представлений о нем. По словам О.О. Розенберга, «понятие дхармы имеет в буддийской философии столь выдающееся значение, что система буддизма в известном смысле может быть названа теорией дхарм»¹. А по мнению Ф.И. Щербаткого, понятие дхармы представляет собой центральный пункт буддийского учения². Свою работу, посвященную теории дхарм, он назвал «The Central Conception of Buddhism and meaning of the word Dharma». Нельзя не согласиться с утверждением о выдающемся значении дхармы для буддийской философии. Невозможно представить буддийскую философию без понятия «дхарма», даже если махаянские школы отрицали её реальность. Однако необходимо отделить понятие «дхарма» как таковое от её философско-сотериологического контекста, представленного различными школами и учениями. Понятие дхармы, употребляемое в буддийской философии, гораздо шире, чем оно представлено в классификациях вайбхашиков и саутрантиков. В китайском буддизме не было одинакового определения толкования понятия «дхарма». Каждая школа вкладывала в него собственное понимание, что породило множество различных интерпретаций его содержания. В этом отношении весьма интересно с методологической точки зрения определение дхармы в качестве текста и текстопорождающего механизма данное Л. Мьяллем, который считает, что именно такое понимание дхармы «позволяет соединять в единое все значения его, которые до сих пор рассматривались как совершенно разные (элементы бытия – нирвана – учение Будды и т.д.)»³. Действительно,

¹ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. С. 83.

² Stcherbatsky Th. The Central Conception of Buddhism and meaning of the word Dharma. 1923.

³ Мьялль. Дхарма-текст и текстопорождающий механизм // Ученые зап.

соединить в целое существующие разночтения понятия дхармы можно лишь при трактовке дхармы как текста и текстопорождающего механизма. Что же касается смыслового единства этого понятия, то надо сказать, что его вообще не существует. Во всяком случае, сочинения китайских буддистов подтверждают это. Потому-то очень важно учитывать контекст, в котором используется понятие дхармы, и под ним иметь в виду не понятие буддизма вообще, а понятие той или иной школы, того или иного текста. При этом мы, конечно, не отрицаем наличия преемственности в толковании дхармы различными школами.

В сочинениях китайских буддистов «дхарма» соотносится с термином «фа» (法), который является ее калькой и переводится как «закон». В отдельных текстах он использовался для обозначения того, что было принято в древнекитайской философии называть «тьмой вещей» (万物). В этом значении акцент в понятии «дхарма» приходится в такую характеристику внешнего мира, как противоположность духовному. Другими словами, дхарма в данном контексте охватывала все то, что не имело отношения к духовному. Но в то же время термин «дхарма» употреблялся и при анализе сущего, рассмотренного не только в его материальных, но и в духовных аспектах. Такой подход к дхармам был обусловлен абхидхармической традицией индийского буддизма изложения теории дхармической организации бытия. Классические схемы абхидхармической теории были даны в упомянутом нами знаменитом сочинении Васубандху «Абхидхарма-коша». Это сочинение легло в основу исследований О.О. Розенберга и Ф.И. Щербатского, а также многих других исследователей.

В Китае эта теория нашла своих непосредственных последователей, как это было показано в предыдущей главе, в лице представителей школы цзюйшэ (俱舍宗), которая объявила своим главным каноном «Абхидхарма-кошу» (阿毗达磨俱舍论) и развивалась в традициях Хинаяны.

Влияние абхидхармической традиции испытала на себе и школа фасян. Ей были присущи общие со школой цзюйшэ принципы

смыслового и структурного построения дхармической теории. Однако в трактовках самого понятия «дхарма» (法) они существенно расходились. Главное различие в их понимании дхармы состояло в том, что школа цзюйшэ признавала реальность существования дхарм, а школа фасян отрицала. Трактат «Чэн вэй ши лунь» начинается с подробного анализа нереальности Я и дхарм. Анализ этот отражал также и убежденность адептов фасян в нереальности внешнего мира. Однако смысл отрицания дхарм, представленный в трактате, гораздо шире, чем просто отрицание внешнего мира. Здесь дхармы отрицаются, как не имеющие никакого отношения к природе существования. Им отказывается в онтологическом статусе. Они не могут вступать ни в какие отношения с природой существования, о них нельзя сказать, иллюзорно или истинно они существуют. Они не имеют и трансцендентального значения, а, наоборот, являются внешними выражениями того, что скрыто от нашего зрения. В этом смысле дхармы – не более чем знаки описания того, что существует иллюзорно или же реально. О.О. Розенберг определял их как носители признака. «Дхарма, – писал он, – понимается как «носитель признака» – проявления. «Признаки» – это те же элементы, на которые был разложен поток сознания и его содержания»¹. Таким образом, дхармы в абхидхармическом контексте – это символические характеристики сущего, но ни в коем случае не само сущее. Посредством дхарм осуществляется рациональное описание как явного, так и скрытого от нашего глаза трансцендентального существования «только сознания» (唯识), поэтому дхармы суть знаки описания сознания.

Школы цзюйшэ и фасян расходились и в определении общего количества дхарм: школа цзюйшэ насчитывала 75 дхарм, фасян – 100. Дхармы в той и другой школе классифицировались по определенным признакам, причем принципы классификации, несмотря на наличие общих черт, также несколько различались. Школа цзюйшэ, напомним, делила свои 75 дхарм на подверженные бытию – санскрита дхармы (вэй фа, 为法) и неподверженные бытию – асанскрита дхармы (увэй фа, 无为法).

¹ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. С. 105.

Дхармы, подверженные бытию, характеризовались такими признаками, как рождение, пребывание, изменение и исчезновение, а неподверженные бытию – такими, как пустота, отсутствие рождения и отсутствие исчезновения¹. Если первые дхармы считались неблагоприятными для спасения, то вторые, наоборот, как способствующие ему. В философском плане первые рассматривались как отражение иллюзорного эмпирического бытия, как причина ложного Я, а вторые – как признаки абсолютной реальности. Однако, по мнению Розенберга, этот вопрос вызывал большие споры среди различных школ².

Подверженные бытию дхармы, в свою очередь, делились на четыре группы. Первую группу здесь составляли чувственные дхармы – рупа (сэ, 色 форма). Адепты цзюйшэ насчитывали 11 таких дхарм. За чувственными дхармами следовала группа, а точнее, одна дхарма сознания, которое обозначалась термином читта (синь, 心). Иначе говоря, сознание, рассмотренное с точки зрения её единой формы. Далее следовали дхармы, составляющие содержание сознания – акусала – махабхумика (синь со фа, 心所法). Они часто переводятся как дхармы, связанные с психическими процессами. Дхармы этой группы являются самыми многочисленными, составляют 46 дхарм. Последняя, четвертая группа – это дхармы действия, не соответствующие сознанию-читта випраюкту санскара (синь бусян ин син фа, 心不相应法)³ их всего 14 дхарм⁴. Остальные три дхармы составляли отдельную категорию дхарм, не подверженных бытию.

В школе фасян сохранилось деление подверженных бытию дхарм на 4 группы. Вместе с тем, неподверженные бытию дхармы не выделялись в отдельную категорию, а наряду с четырьмя группами дхарм, подверженных бытию, составляли пятую группу дхарм. На первый план в своей классификации адепты фасян выдвигали дхармы сознания (心法). В отличие от школы цзюйшэ, фасян не исчерпывает эту группу дхарм лишь одной дхармой, а увеличивает до восьми дхарм. Вслед за дхармами сознания адепты фасян расположили дхар-

¹ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. С. 127-128.

² Там же.

³ Дхармы, не соответствующие сознанию, известны также как санскары.

⁴ См.: Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и. Тайбэй, 1973.

мы, составляющие содержание сознания (心所有法) увеличив их число до 51 дхармы. Далее они расположили чувственные дхармы – рупу (色法). Их количество не изменилось – в фсян их также 11 дхарм. Дхармы, не соответствующие сознанию (心不相应法) были оставлены на своей четвертой позиции, однако число их возросло до 24 дхарм. И, наконец, пятая группа – это дхармы, неподверженные бытию 无为法, всего 6 дхарм.

心法.....八	┌───┐
心所有法.....五十一	
五位 色法.....十一	百法
心不相应法.....二十四	
└───┘ 无为法.....六	└───┘ ¹

Дхармы сознания (心法) в этой классификации являются центральными, поскольку сознание представляет собой единственную реальность. Наличие, помимо дхарм сознания, других дхарм не означает признание адептами фсян другой реальности. Эти дхармы являются не чем иным, как отражением функций и свойств сознания, и ничего другого. Их присутствие указывает на тот или иной уровень глубины и тонкости анализа. Поэтому, характеризуя концепцию сознания школы фсян, можно обойтись анализом лишь первых восьми дхарм сознания (что, кстати, часто практикуется в научной литературе), но можно также подвергнуть анализу и остальные группы дхарм. Последнее будет означать углубление анализа сознания, поскольку, повторяем, четыре последние группы дхарм представляют собой не что иное, как характеристики тех же дхарм сознания, рассмотренные с точки зрения его конкретного содержания. При этом вторая, третья и четвертая группы дхарм характеризовали феноменальный аспект сознания, который в фсян рассматривался как не соответствующий истинно сущему. Содержание истинно сущего отражалось пятой группой дхарм.

¹ См.: Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и.

ПЕРВАЯ ГРУППА ДХАРМ – дхармы сознания (心法), объединяющая восемь дхарм, обозначается термином «синь» (心). Восемь дхарм, составляющих группу сознания-синь, рассматриваются как сознания-ши (识). Сознание-синь (心), напоминая, представляет собой сознание, рассмотренное с точки зрения его «единой формы» и соотносится с понятием «читта», а сознание-ши (识) – как сознание, рассмотренное с точки зрения его содержания, соотносится с понятием «виджняна». Однако здесь следует сделать некоторое уточнение. О.О. Розенберг, характеризуя сознание-ши (识) как сознание, рассмотренное с точки зрения его содержания, опирался на абхидхармическую версию, представленную школами хинаяны, а в Китае – школой цзюйшэ (俱舍宗), которая признавала лишь одну дхарму сознания, а с йогачаровской традицией, которая увеличивала количество дхарм сознания с одной до восьми. Эти восемь дхарм вступали в отношения друг с другом. Эти отношения отражали не только содержание сознания-синь (心), но и его структуру. Поэтому в контексте учения школы фасян о сознании-ши (识) мы можем сказать как о сознании, рассмотренном с точки зрения его структуры и содержания.

Первые пять сознаний-ши (识) непосредственно связаны с органами чувств и представляют собой «чувственные сознания»: сознание зрения, сознание слуха, сознание обоняния, сознание вкуса, сознание осязания. В тексте о них говорится буквально как о сознаниях глаза (янь ши, 眼识), уха (эр ши, 耳识), носа (би ши, 鼻识), языка (шэ ши, 舌识), тела (шэнь ши, 身识). Пять «чувственных сознаний» непосредственно не связаны друг с другом, каждое из них имеет собственную сферу деятельности, а также присущую только ему внешнюю информацию. Их связь опосредована шестым сознанием мановиджняной (и ши, 意识), которое рассматривается как своего рода центр или же координатор чувственных сознаний. Он обрабатывает полученную извне, от чувственных сознаний, информацию и воспроизводит ее в качестве целостного образа. Другими словами, полученная извне чувственными сознаниями информация, пройдя обработку мановиджняной (意识), воспроизводится в самом сознании как целостный образ внешнего мира. Однако на этом уровне объекты внешнего мира еще не осознаются как внешние по отношению к самому созна-

нию, поскольку еще не осознается собственное Я сознания. Ощущение собственного Я, или «самости», характерно на уровне седьмого сознания, известного как манас (мо на ши, 末那识)¹. Манас фактически является сознанием в его собственном смысле слова, т.е. его содержание соответствует нашим представлениям о сознании как таковом. Здесь происходит осознание собственного Я, собственных чувств, а также чувственно воспринимаемых внешних объектов, формируется оппозиция субъекта и объекта.

Таким образом, пять чувственных сознаний добывают знание о внешнем мире, шестое сознание – мановиджняна (意识) – формирует из них целостный образ, седьмое сознание, манас (末那识), осознает этот образ как внешний по отношению к самому сознанию через осознание себя как Я. Но на самом деле нет реального Я, как нет и реального образа внешнего мира. Оппозиция внешнего мира и Я – это не что иное, как оппозиция внутри самого сознания. Внешнего мира и Я как таковых не существует, но нельзя отрицать наличия знания о них. Это знание порождено сознанием, что в конечном счете означает, что предметы внешнего мира и ощущение собственного Я суть продукты сознания.

И, наконец, восьмое сознание – это Алая-виджняна (Алаيه ши, 阿赖耶识), которое понимается как «сознание-хранилище».

┌前五识—眼识耳识鼻识舌识身识
心法└意识
┆末那识
└阿赖耶识²

Введение в структуру сознания – синь восьмого сознания было связано с решением проблем, которых не смог избежать и родоначальник европейского субъективного идеализма епископ Беркли.

Суть этих вопросов сводилась к следующему: если внешние предметы – это продукты нашего сознания, то почему наше сознание

¹ См.: Хуан Чаньхуа. Фацзяо... Вэйши цзун. Л. 436-44а.

² См.: Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и. Тайбэй, 1973.

не может произвольно воспроизводить те или иные предметы? Почему внешние предметы, например, горы, реки, озера, видятся всеми людьми одинаково и почему они ощущают одинаковый эффект, соприкасаясь с одними и теми же предметами? Каким образом человек, находясь на одном месте, одновременно может воспринимать множество различных предметов? Одним словом, необходимо было решить проблему постоянства и преемственности наших восприятий¹. Эта проблема решалась в доктрине об Алая-виджняне.

Многие исследователи буддизма полагают, что учение об Алае-виджняне (阿赖耶识) является одной из основных особенностей школы йогачаров. Между тем в текстах йогачары нет однозначного определения Алаи-виджняны (阿赖耶识); каждый текст давал ей собственную интерпретацию и наделял ее теми или иными признаками. Поэтому при характеристике Алая-виджняны школы фасян мы обратимся непосредственно к самому тексту «Чэн вэй ши лунь» (成唯识论). Сам термин «Алая» в сочинении передавался через транскрипцию а-лай-е (阿赖耶). В сочинении говорится: «Первоначальное проецирующее сознание в большой и малой колеснице называется Алаей, потому что имеет значение того, что может хранить то, что хранится, и того, что имеет привязанность к хранящемуся [умение хранить хранящееся и привязанности к хранящемуся], так как [Алая] взаимообусловлена со смешанными и загрязненными [дхармами] и так как существующие чувства имеют привязанность к собственному внутреннему Я»².

Содержание этой фразы раскрывает перед нами тройкий смысл, вкладываемый авторами трактата в понимание сознания как хранилища. С одной стороны, Алая-виджняна (阿赖耶识) – это хранилище, в котором содержатся все впечатления предыдущих семи сознаний. Эти впечатления хранятся в виде «семян» (чжун цзы, 种子), из которых впоследствии прорастают внешние образы, воспринимаемые семью сознаниями. В этом смысле Алая – это сознание, которое

¹ Takakusu J. Essentials of Buddhist philosophy. Honolulu, 1956. P. 88.

² Чэн вэй ши лунь // Да Мин сань цзан шэнь цзяо. [Б.м.], 1709. Хань 378, 2. Л. 17а.

может хранить. Понятие «семя» («чжун цзы» 种子) весьма важно для характеристики Алаи в этой ее ипостаси. Подробнее о «семенах» мы расскажем ниже. С другой стороны, Алая-виджняна как хранилище (藏) семян ни в коем случае не противопоставляется предыдущим семи сознаниям, а, наоборот, как хранилище зависит от этих сознаний, которые являются своего рода поставщиками впечатлений, или семян, поэтому она не мыслится как внешнее по отношению к хранящимся в ней сознаниям и потому сама является тем, что хранится. И, наконец, Алая-виджняна причастна к тому, что манас, или седьмое сознание, создает иллюзию бытия собственного Я. И если манас – это сознание, которое может порождать привязанность к собственному Я, то Алая – это сознание, которое само привязано к собственному Я.

Такая «многофункциональность» Алая-виджняны породила самые разные толкования – от ее отождествления с эмпирическим Я до признания ее Абсолютом. В школе фасян Алая-виджняна ни в коем случае не считалась неким абсолютом, и тем более не считалась истинно сущим. Однако Алая-виджняна не сводилась и к эмпирическому Я. Ее содержание как сознания-хранилища раскрывалось в учении о семенах.

Семена (种子) – это содержащиеся в Алае потенциальные возможности тех или иных образов внешнего мира, воспринимаемых сознанием. Это то, из чего возникают внешние предметы, а также ощущения и восприятия этих предметов. Однако, если строго следовать тексту «Чэнь вэй ши лунь», то семена – это то, что поддерживает все дхармы (以能执持诸法), которые, в свою очередь, обуславливают внешние объекты, а также восприятие их и отношение к ним Дхармы, таким образом, зависимы от семян. Понятие «семена» вводится не случайно: этим понятием подчеркивается каузальный характер дхарм. Подобно тому, как семена тех или иных растений обуславливают рождение именно того растения, семенами которого они являются, семена в Алае-виджняне порождают только определенный, заранее заданный образ, а не любой, произвольно выбранный сознанием¹.

¹ Чэнь вэй ши лунь // Да Мин сань цзан шэнь цзяо. [Б.м.], 1709. Хань 378, 2. Л. 18а-21а.

Сознание, таким образом, не свободно от закона причинно-следственных связей, оно подчиняется ему. В данном случае семена как бы отражают действие этого закона. Признание факта зависимости сознания от причинно-следственных связей снимало вопрос, почему сознание воспроизводит именно этот образ, а не какой случится. Его действие строго подчинено действию причинно-следственных связей, отражением которых явилось понятие «семена». А содержание этого понятия снимало все другие вопросы.

Семена – это постоянные атрибуты Алая-виджняны. Они содержатся в Алае изначально. В трактате говорится, что «семена имеют изначально природу существования, они не возникли от аромата прошлых впечатлений»¹. Другими словами, существование семян в Алае не берет начало из впечатлений прошлого опыта семи предыдущих сознаний или же, как сказано в тексте, из «аромата прошлых впечатлений». Здесь вводится специальное понятие «аромат» (сюнь, 熏) для отражения процесса воздействия прошлых впечатлений семи сознаний на семена, который сравнивается с процессом передачи аромата. Образно говоря, прошлые опыты сознания передают аромат (сюнь, 熏) своих впечатлений семенам, содержащимся в Алае. Семена, впитав аромат этих впечатлений, постепенно начинают сами благоухать, и, по мере усиления благоухания, выходят на поверхность сознания, благоухая тем ароматом, который впитали в себя. Благоухание их, в свою очередь, передается и другим семенам, содержащимся в Алае. Иначе говоря, семена под влиянием прошлого опыта семи сознаний сами вырастают в объекты внешнего мира и в восприятия этих объектов.

Восприятие объектов порождает впечатления, которые, в свою очередь, порождают новые семена. В этом смысле семена суть продукты прошлых впечатлений сознания. В «Чэн вэй ши лунь» говорится, что все семена возникли от полученного «аромата прошлых впечатлений»². Здесь, казалось бы налицо некая непоследовательность: вначале утверждалось, что семена присутствуют в Алае изначально и не берут свое начало от «аромата прошлых впечатлений».

¹ Чэн вэй ши лунь // Да Мин сань цзан шэнь цзяо. [Б.м.], 1709. Хань 378, 2. Л. 196-20а.

² Там же. Л. 21а.

Но эти противоречия в тексте снимаются следующими суждениями: «Все семена возникли из аромата внешних впечатлений. Но то, что ароматизируется, и то, что источает аромат, существуют изначально, поэтому все семена существуют изначально. Семена – это другое название [привязанности] к привычным [восприятиям] внешних объектов. Эти привязанности могут существовать только вследствие [постоянного] влияния со стороны [внешних объектов]. Это подобно тому, как запах кунжута обусловлен запахом его цветов»¹. Здесь подчеркивается мысль о неразрывной связи между наличием семян и впитыванием ими аромата прошлых впечатлений. Семена могут существовать только впитав аромат, а впитав его, они сами могут источать аромат, тем самым воспроизводя другие семена.

Таким образом, семена обуславливают внешние проявления сознания, внешние проявления обуславливают семена. У этого процесса нет начала. Нельзя сказать, что было раньше: внешние впечатления или семена. Согласно логике адептов йогачары, причина и следствие проявляются одновременно, становятся тождественными. В текстах школы йогачаров постоянно приводится излюбленное выражение: «семена порождают внешние проявления; внешние проявления ароматизируют семена; эти три: семена, внешние проявления и ароматизация повторяются вновь и вновь, так что причина и следствие проявляются одновременно»².

Следовательно, семена хотя и присутствуют изначально, но их существование постоянно обусловлено «ароматом» внешних проявлений. В этом смысле каждое семя имеет два аспекта: первый – изначальноного существования, второй – имеющего начало возникновения³. В этой связи сама Алая-виджняна предстает как непрерывное и одновременно прерывное сознание: «Является ли Алая прерывной или же непрерывной? – спрашивается в тексте, и дается следующий ответ: Алая является и непрерывной и прерывной, потому что непрерывно перемещается [вращается]. Непрерывность означает то, что сознание без начала во времени продолжает [воспроизводить] внеш-

¹ Чэн вэй ши лунь // Да Мин сань цзан шэнь цзяо. [Б.м.], 1709. Хань 378, 2. Л. 21а-21б.

² См.: Takakusu J. Essentials of Buddhist philosophy. Honolulu, 1956. P. 92.

³ Чэн вэй ши лунь. Кн. 2. Л. 22б.

ние объекты, постоянно, не прерываясь. Перемещение означает то, что сознание изначально подвержено рождением и смертям, его предыдущие и прошлые проекции различаются, потому что причины погибают, а следствия рождаются и нет постоянного одного. Перемещение [вращение, кругооборот] обусловлено тем, что семена ароматизируются. Непрерывность препятствует прерывности, а перемещение отражает собой прерывность. Это похоже на поток. Дхармы причины и следствия таковы. Это подобно потоку воды, который является и непрерывным и прерывным»¹. Поток воды – это излюбленный образ йогачар для характеристики Алая как постоянного потока сознания, которое обеспечивает постоянное восприятие внешних объектов, несмотря на их сиюминутность и мгновенность. Здесь йогачары придерживаются традиционной теории, согласно которой все существует мгновенно. Алая, понятая как поток сознания, следуя закону причинности, обеспечивает наличие постоянного внешнего образа.

В «Чэн вэй ши лунь» семена делятся на универсальные и индивидуальные, а также на имеющие омраченность и не имеющие омраченность². Деление семян на универсальные и индивидуальные объясняло тот факт, что все индивиды воспроизводят одинаковые внешние объекты, но при этом каждый имеет собственное субъективное ощущение. Универсальные семена – это такие семена, которые содержатся одновременно в Алая-виджняне всех индивидов. Они обеспечивают одинаковое восприятие внешних объектов³. В трактате говорится, что "хотя каждый [индивид] имеет собственные органы чувств и посредством этих чувств воспроизводит окружающее пространство, тем не менее внешний вид этого пространства воспринимается всеми индивидами одинаково, подобно тому как пламя множества факелов сливается в единый свет. Это происходит потому, что здесь проявляются универсальные семена"⁴. Индивидуальные семена, наоборот, определяют субъективность восприятий, они создают впе-

¹ Чэн вэй ши лунь. Кн. 3. Л.10 а-11б.

² См.: Вторая группа дхарм, которая различается на универсальные и не-универсальные; добродетельные и омраченные.

³ См.: Чэн вэй ши лунь. Кн. 2. Л. 41а.

⁴ Там же. Л. 41а-41б.

чатление, что человек обладает органами чувств и ощущает в себе их как собственные чувства, осознает принадлежность восприятий внешнего мира собственным чувствам. В трактате говорится, что наличие тела и органов чувств происходит за счет усилий индивидуальных семян¹.

┌名言种子——┐
┌有漏色心种子┐ 我执习气 ┌显境名言种子
┌新熏种子┐ | ┌业种子.....有支习气
种子┐ ┌┐
┌本有种子┐ | ┌生空无漏种子
┌无漏色心种子┐┌法空无漏种子
┌俱空无漏种子²

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

¹ См.: Чэн вэй ши лунь. Кн. 2. Л. 436-446.

² См.: Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэцзун да и. Тайбэй, 1973.

ощущениях вновь поступает пяти сознаниям-ши (识) и передается шестому сознанию-ши (识) и т.д. Вновь и вновь повторяется этот процесс в виде круговорота, подобный потоку, который обеспечивает кажущееся постоянство внешних объектов и индивидуального Я.

В этом круговороте нет начала. Нельзя сказать, с чего он начался, так как то, что обуславливает рост семян, и сами семена существуют издавна, или же то, что «ароматизирует», и то, что «ароматизируется», существуют издавна. Этот круговорот поддерживается омраченными семенами. При этом омраченные семена порождают омраченные дхармы, которые, в свою очередь, «ароматизируют» омраченные семена. Неомраченные семена порождают неомраченные дхармы, которые «ароматизируют» неомраченные семена. Первые обуславливают рождения и смерти людей (шэн сы, 生死, сансару), вторые – прекращение рождений и смертей, что равнозначно достижению нирваны.

Алая-виджняна, таким образом, предстает перед нами как хранилище, с одной стороны, порождающее феноменальные процессы, с другой – тяготеющее к нирване, или к истинно существу.

Сознание с его иллюзией внешнего мира и собственного Я функционально делится на три части. Первая функциональная особенность сознания характеризуется его способностью обуславливать различное созревание семян. Поскольку созревание семян происходит на уровне Алая-виджняны, то Алая-виджняна является сознанием, обуславливающим различное созревание семян (и шу, 异熟). Таким образом, Алая-виджняна – это не только сознание-хранилище, но и сознание, обуславливающее созревание семян, причем различное и по времени, и по внешнему виду, и по восприятию этого вида. Вторая функциональная особенность сознания характеризуется его способностью осознать (сылян, 思量) «созревшие» объекты как внешние по отношению к собственному Я.¹ Это способность седьмого сознания – манаса. И, наконец, третья функциональная особенность сознания заключается в его способности воспринимать внешние объекты,

¹ См.: Чэн вэй ши лунь. Кн. 4. Л. 16а-20а

ощущать их и различать (ляо бе цзин, 了別境). Это способность шести первых сознаний¹.

В тексте «Чэн вэй ши лунь» феноменальный аспект сознания делится также на четыре части, которые, по всей видимости, характеризуют его структуру. Правда, известный буддолог Такасуку полагал, что деление на 4 части это деление по функциональным признакам². Однако здесь, скорее всего, представлена структура сознания, а не его функции. Если же говорить о функциональном делении, то к нему более всего подходит рассмотренное выше деление на три части.

Четыре части, на которые делится феноменальный аспект сознания – это:

- 1) видимая (сян фэнь, 相分);
- 2) видящая (цянь фэнь, 見分);
- 3) самоудостоверяющая (цзы чжэн фэнь 自证分);
- 4) удостоверяющая самоудостоверение (чжэн цзы чжэн фэнь, 证自证分)³.

Видимая часть – это образы внешних предметов, которые отражаются в сознании. Видящая часть – это субъективное восприятие внешнего образа, то, что воспринимает объективный образ, ощущает его. Самоудостоверяющая часть – это то, что осознает процесс восприятия внешних объектов, имеет знание того, что сознание отражает, и знание того, что сознание ощущает при этом. И, наконец, четвертая часть – это фактически знание о самом себе, или сознание собственного осознания.

Надо сказать, что не во всех текстах школы йогачаров допускали наличие четвертой части сознания, и речь шла лишь о первых трех частях. В некоторых текстах признавалась лишь третья часть, поскольку считалось, что самоудостоверение является причиной видимой и видящей частей сознания и обе эти части находятся внутри

¹ См.: Чэн вэй ши лунь. Кн. 5. Л.226-26а.

² См.: Takakusu J. Essentials of Buddhist philosophy. Honolulu, 1956. P. 90.

³ Чэн вэй ши лунь. Кн. 2. Л. 366.

самосознания¹. В тексте «Чэн вэй ши лунь» признаются все четыре структурные характеристики сознания.

Рассмотренные здесь функциональные и структурные характеристики сознания-синь, состоящего из 8 дхарм, дополняются конкретным содержанием посредством других дхарм, объединяющихся в остальные ЧЕТЫРЕ ГРУППЫ.

Дхармы второй, третьей и четвертой группы отражают феноменальные аспекты сознания, являются не чем иным, как знаками тех признаков, которые характеризуют внешний мир и внутреннее Я, а также отношение Я к внешнему миру, выраженное в эмоциях, чувствах, рассудке и т.п. Но, согласно исходным принципам школы фасян, внешний мир и внутреннее Я реально не существуют, однако знание о них существует, и никуда от этого не деться. Поэтому делается вывод, что реально существует сознание как знание о нереальном Я и нереальном внешнем мире. Наличие такого знания так же реально, как реально само сознание, несмотря на нереальность отображаемых им объектов. Знание, пусть даже ложное, существует. Поэтому, когда в школе фасян говорится о сознании как единственной реальности, имеется в виду не сознание как фактор феноменального бытия, а сознание как знание о феноменальном бытии. Не случайно основное смысловое значение санскритского понятия «виджняна» и китайского «ши» (识) приходится на слово «знание».

Однако ложное знание, хоть и обладает реальным существованием, тем не менее, не может способствовать достижению нирваны, конечной цели всякого существования. Наоборот, такое знание отдаляет индивидов от нирваны, которая адекватна истинному существованию. Значит, сознание как знание о феноменальном, не есть истинное существование. И здесь мы вынуждены подчеркнуть, что в философии школы фасян в явной и неявной форме выражена мысль, что реальное существование не всегда есть истинное существование. Но поскольку адепты школы фасян не признают наличия другой реальности, кроме сознания, значит, согласно их логике, истинно сущее должно находиться в самом сознании. Об этом говорят их представ-

¹ См.: Takakusu J. Essentials of Buddhist philosophy. Honolulu, 1956. P. 90.

ления о неомраченных семенах, содержащихся в Алая-виджняне, о дхармах, способствующих добрым поступком, характеризующих сознание как истинно существе, т.е. истинную природу сознания, в отличие от феноменальной.

ВТОРАЯ ГРУППА ДХАРМ, составляющих содержание сознания, синь со ю фа (心所有法) понимается как группа дхарм, обусловливающих психические процессы или же наполняющих сознание психическим содержанием. Эта группа дхарм не случайно следует сразу же за дхармами сознания, поскольку именно она наиболее глубоко характеризует содержание сознания. Дхармы этой группы, в свою очередь, разделяются на универсальные. Универсальные дхармы обусловливают общие для всех индивидов психические восприятия, или, согласно Розенбергу, это дхармы, имеющие широкую область действия и встречающиеся в сознании всегда, в каждый момент¹.

Неуниверсальные, или имеющие ограниченную сферу действия, характеризуют индивидуальные психические особенности каждого индивида. Эти дхармы делятся – на «добродетельные» и «омраченные». В этом смысле они трактуются шире, чем только как психические дхармы, поскольку затрагиваются и этические аспекты. Добродетельные дхармы определяют природу добра и проявляются там, где совершаются добрые (с точки зрения буддийской морали) поступки. Омраченные дхармы определяют злую природу и проявляются там, где имеют место чувственные наслаждения, где (согласно буддийской морали) совершаются недобрые поступки. И, наконец, в этой группе дхарм выделяются дхармы, которые не имеют отношения ни к универсальным, ни к неуниверсальным, ни к омраченным, ни к добродетельным дхармам. Это неопределенные дхармы².

Синь со ю фа (心所有法) дословно переводится как дхармы, составляющие содержание сознания. Это дхармы сознания, которые могут быть чувственными опорами проявляющихся явлений. Они включают такие аспекты как наличие умения (возможности) (有能) –

¹ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. С. 191.

² Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и. Вэйши цзун. Л. 45а-48б.

субъективный аспект, наличие имеющегося (有所) – объективный аспект. Например, наше зрение – это умение видеть внешние формы. Оно состоит из сознания глаза – умения видеть и имеющейся отображаемой зрением формы (цвета). Сознание глаза – это то, что может (умеет) видеть, форма (цвет) – это то, что видим или же наличествует как видимое. Ухо – это то, что может слышать, звук то, что слышится. Наши восемь сознаний полностью включают в себя оба эти два аспекта. Нос может обонять, язык – вкушать, тело – осязать – это и есть peng suo. Восемь сознаний характеризуют синь фа. Обусловленные восемью сознаниями-ши (识) явления сознаний синь называются синь со ю фа. Их насчитывается 51¹.

Об этих дхармах можно сказать следующее. Дхармы сознания синь (心法) составляют основу (сущность, ти, 体), а синь со ю фа (心所有法) – проявления (функции, юн, 用), основывающиеся на сущности (синьфа, 心法). Когда восемь сознаний-ши (识) дхарм сознания-синь (心) начинают функционировать, дхармы синьсоюфа (心所有法) вступают во взаимодействие с этими восемью сознаниями. Они взаимообусловлены с ними, указывают на психическую деятельность человека².

Дхармы этой группы состоят из шести подгрупп: дхармы повсеместного действия (бянь син фа, 遍行法); дхармы различения границ (бе цзин фа, 别境法); дхармы добродетели (шань фа, 善法); дхармы волнений, беспокойства; страданий и заблуждений, страсти и искушений, досады и огорчений (фаньнао, 烦恼法); сопутствующие заблуждениям дхармы (суй фань наофа, 随烦恼法); неопределенные дхармы (бу динфа, 不定法).

ПЕРВАЯ ПОДГРУППА. Дхармы повсеместного действия (бянь син фа, 遍行法). Они действуют всюду, охватывают все сферы – чувственного (желаний, юй, 欲界), формы (сэ, 色界), отсутствия форм (у сэ, 无色界), охватывают природу – добрую (шань син, 善性) и злую (эсин, 恶性). Охватывают все времена: прошлое (过去), на-

¹ У Сянжу. Фоцзяо гэ цзун да и. Пекин, 2004. С. 98.

² Там же. С. 98.

стоящее (现在) и будущее (未来). Поэтому они называются дхармами повсеместного действия. Их насчитывается, в свою очередь, пять. Это дхармы:

1). Активизации мысли (цзо и (作意). Начало активизации восьми дхарм сознаний-ши.

2). Соприкосновения (чу – (触). После активизации сознания начинается соприкосновение.

3). Восприятия (шоу (受, ведана). Это то, что воспринимает сознание.

4). Мысли (想 сян). Это, когда мы видим внешние предметы и рассуждаем. Например, видим мотылек и думаем: «мотылек умеет летать». Это есть мысль.

5). Суждения (сы, 思). Суждение не есть одно и то же, что и мысль. Например, видим летящего мотылька, при этом рассуждаем: «Может ли человек, сделав крылья, летать». Сян (想) – это видение внешнего, сы (思) видение внутреннего (внутренних процессов)¹.

ВТОРАЯ ПОДГРУППА. Дхармы различения границ (бе цзин фа, 别境法). В отличие от предыдущей подгруппы дхарм, дхармы этой подгруппы не присутствуют везде и всегда. Они проявляются лишь при определенных условиях. Их насчитывается пять. Это дхармы желания (юй, 欲), полного понимания (шэн цзе, 胜解), памяти (нянь, 念), сосредоточения (дин, 定), мудрости (хуй, 慧).

Дхармы желания могут быть дхармами желания обыкновенного человека и желания человека, следующего по пути Будды. Желания обыкновенного человека – это желания – жажда обладания вещами и т.п. Желания следующего по пути Будды – это желания – стремления достичь нирваны. Оба желания различаются в том, что желания обыкновенного человека обусловлены его осознанием реальности собственного Я. Его желания – это стремления удовлетворить потребности ложного Я. Желания следующего по пути Будды – это желания человека, осознавшего ложность Я. Это стремления человека достичь спасения.

¹ У Сянжу. Фоцзяо гэ цзун да и. Пекин, 2004. С. 107-108.

Дхармы полного понимания (шэн цзе, 胜解) – это особое понимание сути вещей, поэтому и есть полное понимание. Оно свойственно не каждому человеку. Это понимание посредством мудрости (чжи хуй, 智慧).

Дхармы памяти (нянь, 念) – это дхармы вспоминания. События прошли, но возникает воспоминание о них.

Дхармы сосредоточения (дин, 定) – это умение сконцентрироваться на одном, самом главном.

И, наконец, мудрости (хуй, 慧) – это умение разрешать сомнение, выбирать главное. Это умение среди множества вариантов выбирать главное, уметь правильно выбрать альтернативу да или нет¹.

ТРЕТЬЯ ПОДГРУППА – это дхармы добродетели (шань фа, 善法). Их насчитывается одиннадцать. Это дхармы:

- веры (синь, 信). Это вера в учение, убежденность в том, что благодаря учению можно достичь спасения;

- совершенствования в овладении учением (цзинцзинь, 精进);

- стыда, позора (цань, 惭). Это внутренние угрызения совести, когда совершаешь ошибки;

- стыда, позора (куй, 愧). Это угрызение совести, которое возникает также при совершении ошибок, однако этот стыд за другого, он связан с осуждением проступков другого. В связи с тем, что в школе фасян была представлена довольно детальная разработка человеческой психики, поэтому стыд за себя (цань, 惭) и стыд за другого (куй, 愧) были разграничены;

- отсутствия алчности (у тань, 无贪);

- отсутствия гнева (у чэнь, 无嗔);

- отсутствия глупости (у чи, 无痴);

- безмятежности (легкое спокойствие, цинань 轻安);

- отсутствия распушенности (бу фан и, 不放逸);

- (син шэ, 行舍). Они являются противоположностью дхарм беспечности, безответственности, безалаберности, входящих в

¹ У Сянжу. Фоцзяо гэ цзун да и. Пекин, 2004. С. 109.

состав дхарм сопутствующих заблуждению. Это дхармы прекращения действий, обусловленных омраченным сознанием;

- не вредящие (бу хай, 不害). Эти дхармы не порождают заблуждения.

ЧЕТВЕРТАЯ ПОДГРУППА. Дхармы страданий и заблуждений, страсти и искушений, досады и огорчений (фаньнао, 烦恼法). Эти дхармы лежат в основе наших больших заблуждений. Их насчитывается шесть. Это дхармы:

- алчности (тань, 贪);
- гнева (чэнь, 嗔);
- глупости (чи, 痴);
- презрения (мань, 慢);
- сомнения (и, 疑);
- видения (цзянь, 见).

ПЯТАЯ ПОДГРУППА. Сопутствующие заблуждениям дхармы (суй фань нао фа, 随烦恼法). Их двадцать. Они, в свою очередь, делятся на малые сопутствующие заблуждениям дхармы (сяо суйнаофа, 小随烦恼法), средние сопутствующие заблуждениям дхармы (чжун суй наофа, 中随烦恼法) и большие сопутствующие заблуждениям дхармы (да суй наофа, 大随烦恼法).

Малых сопутствующих заблуждениям дхарм (小随烦恼法) всего десять. Это дхармы:

- гнева (фэнь, 忿);
- ненависти (хэнь, 恨);
- досады, раздражения (нао, 恼);
- сожаления (фу, 覆) – сожаление о чем то, замалчивание совершенного. Но это не одно и то же, что и стыд – цань и стыд – куй.
- лжи, обмана (куан, 诳) – коварство, изощренность, злокозненность;
- лести (чань, 谄) – подлаживание под кого-то, втираться кому-то;
- скупости (цянь, 悭);
- вреда (хай, 害);
- зависти, ревности, ненависти (цзи, 嫉);

- надменности, заносчивости, высокомерия (цзяо, 骄).

Средних сопутствующих заблуждениям дхарм (中随烦恼法) всего два:

- отсутствия стыда (у цань, 无惭);

- отсутствия стыда (у куй, 无愧). Это когда, совершив ошибки, не испытываешь угрызения.

Больших сопутствующих заблуждениям дхарм (大随烦恼法)

– восемь:

- отсутствия веры (бу синь, 信);

- лени (се дай, 懈怠);

- распушенности (фан и, 放逸);

- заблуждения (хуньчэнь, 昏沉);

- беспечности, безалаберности, нерадивости (дяо цзюй, 掉举);

- потери памяти (ши нянь, 失念), отсутствие силы памяти;

- неправильного знания (бу чжэн чжи, 不正知);

- беспорядочности (сань луань 散乱) – это беспорядочность в сознании.

ШЕСТАЯ ПОДГРУППА ДХАРМ. Нопределенные дхармы (бу дин фа, 不定法). Эти дхармы не могут однозначно проявлять себя как добродетельные или же недобродетельные. Все зависит от конкретной ситуации. Их насчитывается четыре. Это дхармы:

- сна, сонливость (шуй мянь, 睡眠). Они могут быть и добродетельными, и вредными, и нейтральными. Например, сон для восстановления сил – это добро, сон как сонливость не может быть добрым;

- раскаивания, сожаления, угрызения совести (хуй, 悔). Раскаивание, по сути – это доброе дело. Но оно может быть не добрым. Например, ты сделал хорошее дело, помог человеку, но потом начал сожалеть, что помог ему. Такое раскаивание не может быть добрым. Другой случай, ты сделал работу, но сделал не до конца и не совсем хорошо. Позже начал сожалеть, что сделал не до конца и не совсем доделал. Это хорошее раскаивание¹.

¹ У Сянжу. Фоцзяо гэ цзун да и. Пекин, 2004. С. 111.

Наличие этих дхарм указывает на то, что в школе фасян был представлен весьма тончайший и подробный анализ психики личности. Далее, дхармы, обуславливающие:

- поиски (сюнь, (ю) 寻);

- подглядывание, прислуживание (цы, (сы) 伺).

Сюнь – это грубая сторона, цы – это утонченная сторона, внимательность, вдумчивость¹.

遍行作意, 触, 受, 想, 思,

别境欲, 胜解, 念, 定, 慧,

善信, 精进, 惭愧, 无贪, 无嗔, 无痴, 轻安, 不放逸, 行舍, 不害,

心所法 | 烦恼贪, 嗔, 痴, 慢, 疑, 不正见,

| 随烦恼忿, 恨, 恼, 覆, 诳, 谄, 憍, 害, 嫉, 慳, 无惭, 无愧, 不信, 懈怠

| , 放逸, 昏忱, 掉举, 失念, 不正知, 散乱,

| 不定睡眠, 恶作, 寻, 伺²

ТРЕТЬЯ ГРУППА ЧУВСТВЕННЫХ ДХАРМ (色法) обуславливает внешние объекты сознания и их внутреннее восприятие. Одиннадцать дхарм этой группы делятся на пять объективных (цзин境, – вишай), пять субъективных (гэнь, 根 -индрии) и одну координирующую (и ши, 意识).

Так называемые субъективные дхармы – индрии – это те, которые обеспечивают внутреннее восприятие внешних образов. Пять индрий (у гэнь), это индрии :

- зрения (янь гэнь, 眼根);

- слуха (эр гэнь, 耳根);

- обоняния (би гэнь, 鼻根);

- вкусового ощущения (шэ гэнь, 舌根);

- осязания (шэнь гэнь, 身根).

¹ У Сянжу. Фоцзяо гэ цзун да и. Пекин, 2004. С. 108–112.

² Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и.

Объективные дхармы – вишай (境) – это такие дхармы, которые обуславливают внешние объекты. Пять вишай (у цзин 五境) – это вишай:

- цвета (формы) (сэ цзин, 色境) – объекты нашего зрения;
- звука (шэн цзин, 声境) – объекты слуха;
- запаха (сян цзин, 香境) – объекты обоняния;
- вкуса (味境,) – объекты языка;
- прикосновения (жун, 融境) – объекты осязания.

И, наконец, одиннадцатая дхарма – это дхарма, координирующая предыдущие десять (фа чу со шэ фа, 法处所摄法).

┌五根...眼耳鼻舌身

色法└五境...色声香味触

└法处所摄法¹.

ЧЕТВЕРТАЯ ГРУППА ДХАРМ. Дхармы, не соответствующие сознанию (синь бу сян ин син фа, 心不相应行法). Чаще всего они называются просто дхармами действия – санскарами (син, 行). Эти дхармы считаются не соответствующими сознанию, так как не составляют непосредственно содержание сознания, но вместе с тем немыслимы без него². Ф.И. Щербатской понимал их как волевые акты³, а О.О. Розенберг – как активные начала, определяющие то, что «бывает» или «сбывается», «совершается» или «происходит»⁴. Их насчитывается 24.

Дхармы, не соответствующие сознанию (синь бу сян ин син фа, 心不相应行法) – это дхармы:

- получения (дэ, 得) – это получение чего-то, например, результата какого-либо действия;
- основного корня (мин гэнь, 命根) – основной корень образуют три фактора: возраст, долголетие (шоу, 寿); теплота (нуань, 暖); знание (ши, 识);

¹ Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и. Вэйши цзун. Л. 48а-50б.

² Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и. Вэйши цзун. Л. 50а-51б.

³ Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. С. 116.

⁴ См.: Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. С. 189.

- совместного (чжун тун фэнь, 众同分) – это дхармы, обуславливающие совместные действия. Например, все совместно сидят и обучаются;

- природы несхожести (и шэн син, 异生性) – это дхармы, которые обуславливают несхожесть, разнообразие видов;

– имени (мин шэнь, 名身);

– лексики (цзюй шэнь, 句身);

– смысла (вэнь шэнь, 文身).

Дхармы имени (名身) – это по сути дхармы, обуславливающие абстрактные понятия, дхармы знака (句身) – это дхармы, способствующие формированию лексики на базе сформированных понятий, и, наконец, дхармы смысла (文身) – это дхармы, способствующие оформлению смыслового содержания на базе готовой уже лексики.

– рождения (шэн, 生);

– проживания, жизни (чжу, 住);

– старости (лао, 老);

– непостоянства (у чан, 无常).

Перечисленные выше четыре группы обуславливают проявления человеческой жизни – рождение, повседневная жизнь, старение, характеризующиеся изменениями и непостоянством.

– распространения (лючжуань, 流转);

– неперемного изменения (дин и , 定异);

– взаимной обусловленности (相应);

– ускорения, энергии (ши су, 势速) – это дхармы, обуславливающие причинно-следственные процессы. Например, определенная причина с необходимостью порождает определенное следствие;

– последовательности (цы ди, 次第), т.е. дхармы обуславливающие последовательность действий, последовательность причинно-следственных связей;

– времени (ши, 时) – одновременности, прошлого, настоящего, будущего;

– сторон (фан, 方) – запада, востока, севера, юга;

– количества (шу, 数) – это дхармы, обуславливающие количественную характеристику;

– природы взаимного и согласованного (хэ хэ син, 和合性) – это дхармы обуславливающее взаимное сосуществование различных вещей в мире и согласии;

– природы не взаимного и согласованного (бу э хэ син, 不和合性);

- созерцания отсутствия мысли (у сян дин, 无想定);

- созерцания исчезновения (ме цзинь дин, 灭尽定);

- воздаяния отсутствия мысли (у сян бао, 无想报)¹.

ПЯТАЯ ГРУППА ДХАРМ. Дхармы, не подверженных бытию (у вэй фа, 无为法). Их насчитывается шесть:

- пустоты (сюйкун увэй, 虚空无为);

- отрешения от скверны (цзэ ме у вэй, 择灭无为);

- не отрешения от скверны (фэй цзэ меу вэй, 非择灭无为);

- отсутствия движения (бу дун у вэй, 不动无为);

- отрешения от мыслей и восприятий (сян шоу ме у вэй, 想受灭无为);

- истинной таковости (真如无为)².

Эти дхармы характеризовали истинно сущие аспекты сознания, назывались дхармами недеяния и считались неподверженными эмпирическому бытию. Действительно, эти дхармы не участвуют совместно с другими дхармами в формировании сознания представлений о внешнем мире и внутреннем Я. Они недейтельны в том смысле, что не проявляют или же не производят всего того, что имело бы отношение к феноменальным аспектам сознания, и не подвергаются воздействию причинно-следственных связей³. Однако было бы ошибочным полагать, что дхармы недеяния полностью бездейтельны. Подобно тому, как предыдущие дхармы участвовали в проявлениях феноменальной природы сознания, дхармы недеяния участвуют в проявлении его истинной природы, которую адепты фасын идентифицируют с истинной таковостью (чжэнь жу, 真如). Истинная таковость – это истинная реальность в том виде, в каком она есть на самом деле.

¹ У сянчжу. Фоцзяо гэ цзун да и. С. 115-116.

² Там же. С. 116-117.

³ См.: Хуан Чаньхуа. Фо цзяо... Вэйши цзун. Л. 516.

Пять первых дхарм недеяния характеризуют такие признаки проявления истинной природы сознания, как пустотность; отсутствие оппозиции субъекта и объекта, существования и несуществования, рождения и смерти, причины и следствия; просветленность; отсутствие омраченных дхарм; изначальность природы чистоты; отсутствие эмоций, желаний, различения внешних объектов и др.¹ По описанию признаков истинно сущего школа фасян практически не отличается от остальных школ Махаяны. Те же признаки пустоты, которые признаются всеми школами махаяны, то же самое преодоление дуализма субъекта и объекта и т.д., которые считаются весьма важными в сотериологических учениях и других махаянских школ.

Если первые пять дхарм недеяния отражали признаки истинной таковости, шестая – последняя в этой группе, или сотая дхарма школы фасян, – представляла собой дхарму истинной таковости. Однако это не означало идентичность дхармы истинной таковости самой истинной таковости, как не означала идентичность восьми первых дхарм, отражающих структуру и содержание сознания как такового, самому сознанию. И здесь необходимо отметить, что шесть дхарм недеяния, характеризуя истинную природу сознания, сами не обладают истинным существованием, как, впрочем, и все остальные дхармы. Однако сказать, что они отличаются от природы существования, было бы неверным. В этой связи в трактате «Чэн вэй ши лунь» делается попытка анализа возможных вариантов отношения дхарм к природе существования; которые сводятся к следующему:

1) дхармы совершенно идентичны природе существования (дхармы по своей сущности совершенно идентичны природе существования);

2) дхармы совершенно отличаются от природы существования;

3) дхармы одновременно идентичны природе существования и отличаются от нее;

4) дхармы не идентичны природе существования и не отличаются от нее.

Согласно логике авторов трактата, если дхармы были бы идентичны природе существования, то не различались бы друг от друга по своей сущности, а это противоречило бы тому, факту, что

¹ Хуан Чаньхуа. Фо цзяо... Вэйши цзун. Л. 516-52а.

все дхармы отличаются друг от друга. Это подобие тому, что различные цвета – белый, черный, коричневый и т.д. – были бы идентичны природе цвета. В таком случае они не различались бы как коричневые, желтые и т.д. Но с другой стороны, невозможно также предположить и то, что дхарм отличаются от природы существования. Если это было бы так, то невозможно было бы объяснить наличие предметов внешнего мира в их явном виде, а это подобно тому, если бы цвета отличались от природы цвета, тогда невозможно было бы наличие их как коричневого, желтого и пр. цвета.

Что же касается одновременной идентичности и отличия дхарм от природы существования, то оно невозможно, поскольку уже было доказано, что дхармы не могут быть идентичными природе существования. И, наконец, четвертое предположение о неидентичности и неотличии опровергается теми же аргументами, что и в предыдущем (третьем) случае, поскольку третье и четвертое предположение по сути тождественны¹.

В этом анализе природы существования дхарм отразилась суть понимания срединного пути адептами фасян, Дхармы как самостоятельно сущие отрицаются, но как знаки сущего или «носители признака» признаются. В связи с этим в учение фасян вводится понятие «вид дхармы» (法相, фасян-дхармалакшана), которое подчеркивало значение дхармы как носителя признака². Различаются три вида дхарм:

- 1) вид привязанности к повсеместному – парикалпита ; (бьянь цзи со чжи син, 遍计所执性);
- 2) вид возникновения в зависимости от другого – паратантра (и ти цисин, 依他起性);
- 3) вид совершенной реальности – паринишпанна (юань чэн ши син, 圆成实性).

Парикалпита (遍计所执性) или вид привязанности к повсеместному характеризует привязанность индивида к внешнему миру и

¹ См.: Chan Wing-tsit. A Source book in Chinese philosophy. New Jersey, 1963.

² Учение о дхармалакшанах было изложено в сутре «Раскрывающей глубокие тайны» (см.: Хуан Чаньхуа. Фо цзяо... Вэйши цзун. Л. 33а). Понятие вида дхарм иногда заменяется понятием «природа дхарм (фа син). Оба понятия рассматриваются как синонимы.

внутреннему Я. Другими словами, это принятие иллюзорных проекций сознания за реально существующие. Парикалпита характеризует омраченное сознание, пребывающее в неведении. Для иллюстрации состояния неведения буддисты часто используют пример с веревкой, которую ошибочно приняли за змею.

Паратантра (依他起性) или вид возникновения в зависимости от другого характеризует относительное познание того, что внешний мир и внутреннее Я не обладают собственной природой существования, а зависят от причин. По всей видимости, паратантра (依他起性) характеризует рациональное знание об иллюзорности внешних предметов и внутреннего Я, об их зависимости от сознаний-ши (识). Однако паратантра (依他起性) еще не истинное знание, поскольку она еще не может раскрыть истинную природу сознания. Это подобно тому, что мы узнали, что нет змеи, а есть только веревка. Но мы не знаем, что такое веревка¹.

Паринишпана (圆成实性) – это истинная таковость (真如). Она характеризуется как постижение истинной сути вещей, что равнозначно постижению истинной природы сознания – истинно сущего.

Учение о трех видах дхарм в школе фасян дополнялось учением о трех природах отсутствия природ:

1) природа отсутствия природы собственного вида (сян у цзы син син, 相无自性性);

2) природа отсутствия природы рождения (шэн у цзы син син, 生无自性性);

3) природа отсутствия природы побеждающего значения (шэн и у цзы син син, 胜义无自性性).

В трактате «Чэн взй ши лунь» сказано: «Отсутствие природы вида устанавливается в зависимости от парикалпиты, потому что природа [сущность] вида в конечном счете отсутствует. Это подобно цветку в пустыне. Отсутствие природы рождения устанавливается в зависимости от паратантры, потому что это подобно иллюзорным вещам, которые возникают благодаря множеству причин. Отсутствует собственная изначальная природа подобно ложным привязанностям. Об отсутствии природы говорим условно; неверно, что природа полностью отсутствует. Отсутствие природы побеждающего значения

¹ См.: Хуан Чаньхуа. Фо цзяо... Вэйши цзун. Л. 66а.

(высшей истины) устанавливается в зависимости от паринишпанны, потому что побеждающее значение (высшая истина) покидает привязанности парикалпиты к природе и дхарм. Об отсутствии природы говорим условно; неверно, что природа полностью отсутствует»¹.

В «Чэй вэй ши лунь» говорится также, что сознание-синь (心) с его внутренней оппозицией субъекта и объекта имеет природу возникновения в зависимости от другого, поэтому не обладает реальным существованием, подобно тому как не обладают реальным существованием иллюзорные вещи. Однако отсутствие реального существования не адекватно абсолютному не-существованию, поскольку за отсутствием реального существования кроется истинное существование².

Истинное существование – это существование вещей в том виде, каковы они есть на самом деле. Это есть истинная таковость. В «Чэн вэй ши лунь» представлен анализ понятия «истинная таковость». В сочинении говорится: «Истинное, это есть истинное существование, проявление которого не является ложным. Таковость – это есть постоянство [признаков] того, что есть на самом деле, отражающее отсутствие проекций и изменчивости. Это означает то, что истинное существование при всех обстоятельствах постоянно обладает той природой, какую оно имеет на самом деле [природа истинной реальности постоянно такова]. Поэтому называется таковостью»³.

Истинная таковость далее характеризуется следующим образом: она проявляется в пустоте и в не-Я, не обладает ни существованием, ни не-существованием. Ее невозможно выразить в словах и мыслях; она не составляет со всеми дхармами одно и не отличается от них; является истинным принципом дхарм, поэтому называется природой дхарм. О ней говорится как о существовании, чтобы опровергнуть утверждение о ее не существовании; ее называют пустотой, чтобы опровергнуть наши привязанности к иллюзорному существованию. Она не является ложной и иллюзорной, поэтому называется истинной. А поскольку остается такой, какова она на самом деле, то и называется истинной таковостью⁴.

¹ Чэн вэй ши лунь. Кн. 9. Л. 2а-2б.

² Там же. Кн. 2. Л. 9а-9б.

³ Чэн вэй ши лунь. Т. 9. Л. 3а-3б.

⁴ Там же. Т. 2. Л. 8а-8б.

Истинная таковость присутствует во всех дхармах, отражающих как феноменальные, так и истинные признаки бытия. Она не адекватна дхармам, проявляющим ее признаки, но не отличается от них. Дхармы истинной таковости не участвуют в феноменальном проявлении бытия, хотя сама истинная таковость лежит в основе проявления как феноменального так и истинного. Она лежит в основе круговорота перерождений, но не всегда может проявить себя. Это зависит от дхарм. Истинная таковость лежит в основе всех поступков людей, в сознании каждого. Но не каждый может обнаружить в себе истинную таковость. Проявление истинной таковости зависит от неомраченных семян.

И в заключение отметим, что школа фасян просуществовала в Китае сравнительно недолго. После известных гонений на буддизм в конце династии Тан, предпринятым императором У Цзуном (武宗 сумели возродиться в полной мере лишь школы чань (禅宗) и цзинту (净土宗). Однако главная философская идея виджнянавадинов о реальности только сознания (вэй ши, 唯识), рассмотренная через дхармические принципы, которые пропагандировала школа фасян, стала неотъемлемой частью менталитета китайских буддистов танского периода. Введенная в контекст праджняпарамитской теории, она получила детальную разработку в буддийских школах Китая, оформившихся на китайской почве – в школе хуаянь (华严宗) и в школе тяньтай (天台宗). Об этом более подробно будет сказано в следующей главе.

ГЛАВА VI. АБХИДХАРМИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ В УЧЕНИИ ШКОЛ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА ТЯНЬТАЙ И ХУАЯНЬ

6.1. Единство абхидхармических и праджняпарамитских принципов в учении тяньтай и хуаянь

Учение йогачары (виджнянавады), провозгласившее сознание единственной реальностью, расходилось в трактовке природы реальности с учением мадхьямики, утверждавшем, что единственной реальностью обладает пустота. Налицо было противостояние двух школ, первая из которых обосновывала истинность своего постулата в абхидхармическом контексте, другая – в праджняпарамитском. Однако такое противостояние противоречило главному буддийскому принципу – принципу срединного пути (中道, чжундао) и его важнейшему методологическому ориентиру, выраженному в теории двух истин. Согласно этой теории существуют две истины: абсолютная – (прамартха-сатья) и относительная (самврити-сатья). Абсолютная истина (真谛, чжэнь ди) – это истина, которая отражает природу вещей в том виде, в каком они есть на самом деле; ее нельзя выразить словами, изобразить в знаках, охватить мыслью. Она не может иметь какую-либо вербальную опору. Она может быть постигнута лишь непосредственно, целиком и полностью, поскольку не может быть расчленена на части. Ее постижение ведет к спасению. Относительная истина (俗谛 су ди, или 世谛 ши ди) – это истина, связанная с мирской жизнью человека; она доступна дискурсивному познанию, поскольку может быть выражена словами и знаками. Постигание ее не ведет непосредственно к религиозному спасению, но позволяет ориентироваться человеку в его повседневной жизни.

Абсолютная истина трактуется как истина просветленных, святых, условная (или мирская) истина, как истина обыкновенных людей. С точки зрения абсолютной истины пространство, время, причинность, дхармы, все ценности жизни – пусты и нереальны так же, как и рождения и смерти, постоянство и прерывность, тождество и различие, прибытие и убытие. Однако с точки зрения условной истины они обладают условным существованием.

Абсолютная истина раскрывает суть истинно сущего, условная истина – суть феноменального мира. Абсолютная истина не доступна дискурсивному познанию, не может быть описана в категориях рассудка, тогда как условная истина предполагает дискурсивное познание и описывается именно в категориях рассудка. Иначе говоря, абсолютная истина иррациональна, условная – рациональна. Постигание абсолютной истины – это и есть то самое просветление, которое обеспечивает достижение нирваны, обретение состояния Будды, в то же время как условная истина не может обеспечить человеку спасения.

Противоположность характеристик каждой из двух истин не означала противоположность самих истин. Абсолютная истина не может не отличаться от условной истины, но в то же время не может и отличаться от нее. Абсолютную истину постичь можно только через условную. В этом смысле условная истина считалась истиной, приближающей человека к абсолютной истине, а ее единство с ней необходимо понимать как диалектическое. Она не противопоставлялась абсолютной истине. Предполагалось, что условная истина содержит в себе абсолютную, а абсолютная истина не существует вне условной истины. Но при этом условная истина, в силу своей опосредованности словами и знаками, не может раскрыть абсолютную истину. Вместе с тем она способствует постижению абсолютной истины. Тот факт, что условная истина может быть достоверной по отношению к абсолютной истине в большей или меньшей мере, позволял сделать предположение о динамичности содержания условной истины, о ее способности приближаться к абсолютной истине или удаляться от нее. Так, человека, привязанного к словам и мыслям, к стереотипам вербального мышления, она отдаляет от абсолютной истины, но человека, понявшего пустотность категорий рассудка, она может приблизить к ней, однако до конца раскрыть ее не может, поскольку понимание пустотности в категориях рассудка также происходит на уровне рационального мышления. Постепенное избавление от стереотипов рационального мышления постепенно приближает к абсолютной истине. Поэтому условная истина – это не застывшая истина, это истина, имеющая тенденцию постоянно стремиться к абсолютной истине или отдаляться от нее. Этот постулат как раз и раскрывает причину толерантности буддийских школ по отношению друг к дру-

гу. Ни одно из учений не может претендовать на статус абсолютной истины. Но каждое из них вправе претендовать на вербальную попытку объяснения Истины. Вопрос о том, что кто-то ближе или дальше от абсолютной истины не был столь принципиальным, главное было в том, что не отвергалось право ни одного учения на попытку объяснения истины.

Этот аспект теории двух истин нашел свое яркое отражение в учениях школ тяньтай и хуаянь, в которых были сняты противоречия йогачары и мадхьямики относительно природы истинно сущего.

Учение школ хуаянь (华严) и тяньтай (天台) оформилось в русле праджняпарамитских принципов описания истинно сущего бытия в категориях Праджняпарамиты – праджни (般若), пустоты (шуньи, 空 кун) и таковости (татхаты, 如, жу). Главным выводом этих школ явилась идея единства, гармонии и тождества истинно сущего бытия. Вместе с тем, адепты этих школ не отрицали центральный постулат виджнянавады о реальности только сознания (вэй ши, 唯识). Концепты Праджняпарамиты в этих школах не противопоставлялись абхидхармическим. Такая толерантность адептов тяньтай и хуаянь, восходила не только к методологическим ориентирам буддизма, но и к проповеднической практике самого основателя. Ведь он полагал, что люди обладают различными способностями, одни усваивают его Учение легко и быстро, другие с трудом и медленно, поэтому необходимо объяснять Учение в зависимости от уровня подготовленности и способности слушателей. Будда сравнивал возможности различных людей к постижению Истины с разнообразием цветов Лотоса в пруду, которые различаются по цвету, зрелости, способностью подниматься вверх, не замаравшись нечистотами пруда. «Дхарма в буддизме – это всегда конкретное послание конкретному человеку в конкретной ситуации. Нет Дхармы вообще, есть Дхарма, изложенная с учетом индивидуальных особенностей каждой категории слушателей. Поэтому буддийское учение может быть выражено и абстрактным ученым стилем, и очень простой речью, и в стихах и прозой, и на священной диаграмме (мандале), и на красочной картине.

Эта изначальная нацеленность буддизма на адресата, слушателя реципиента и сделала буддизм тем, чем он был и есть – религией принимающей самые разнообразные формы выражения и как бы ми-

микрировавшей под среду своего обитания»¹. Иначе говоря, определенному уровню людей соответствует определенный тип проповеди. Они смогут быть разными, сложными или простыми, глубокими или поверхностными, но всегда ведущими к одной цели – к спасению.

Свою толерантность к множеству направлений и школ буддизма адепты хуаянь и тяньтай выразили в разработанных ими классификациях школ (учений) буддизма².

Классификация Чжи И – основателя тяньтай была развернута по времени и методу. Она получила название «У ши ба цзяо» (五时八教, «Пять периодов (времен) и восемь учений»). В этой классификации учения различных школ предстают как не противоречащие друг другу, составные единой мировоззренческой системы, изложенной самим Буддой, в различные времена, для различной аудитории. Причем учения излагаются по возрастающей степени сложности, где каждая ступень представлена как дальнейший шаг, приближающий слушателя к абсолютной истине.

Классификация Чжи И по временным периодам основывается на легенде, согласно которой, получив просветление под деревом бодхи, Будда узрел Истину во всей её полноте и целостности, совершенстве и красоте. Он решил передать людям всю красоту и полноту того, что он узрел. Поэтому в своей первоначальной проповеди Будда стал излагать Истину, постигнутую им во время своего просветления под деревом бодхи. Содержание этой проповеди соответствовало тому, что позже было записано в «Аватамсака-сутре» («Хуаянь цзин» 华严经)³. Поэтому первый период проповеди Будды Чжи И назвал

¹ Лысенко В. Г. Ранняя буддийская философия. М., 1994. С. 273.

² Классификацией буддийских учений занимались не только в школах хуаянь и тяньтай, но и в других. Однако в классификациях этих школ наиболее ярко отразила принцип толерантности.

³ Об этой сутре уже говорилось в предыдущих главах. Напомним, что «Аватамсака-сутра» («Гирляндовая сутра») считается одним из самых поздних махаянских текстов и, по мнению А. Уоттса, является кульминацией индийской махаяны. Оригинал «Аватамсака-сутры» не сохранился. Как передает буддийская традиция, это было огромное многотомное сочинение, насчитывавшее 100 тысяч гатх, тогда как китайские переводы не включают в себя и половины этих гатх.

хуаяньским (хуаянь ши, 华严时). Однако никто, кроме бодхисаттв, не мог понять всей глубины проповеди Будды. Увидев, что его не понимают, Будда решил, что людей необходимо подводить к пониманию Истины постепенно. Для этого нужно упрощать свои проповеди и по степени их сложности постепенно шаг за шагом готовить людей к постижению того, что он узрел под деревом бодхи.

Второй период – Лу юань ши (鹿苑时), время Оленьего парка. Оно характеризуется тем, что Будда максимально упростил свою проповедь, начал излагать азы своего учения, понятные простому большинству. Это была проповедь о четырех благородных истинах, с усвоения которых, по сути и начинается знакомство с буддизмом. Эта его знаменитая проповедь прозвучала в Бенаресе, в Оленьем парке. Отсюда и название второго периода – время оленьего парка. К этому периоду Чжи И также относил и проповедь хинаянского учения, изложенного в Агамах (Ахань, 阿汉).

Третий период – Фандэн ши (方等识), время истинных и равных. Здесь Будда начал излагать свою проповедь перед аудиторией, уже познакомившейся с учением Хинаяны. Он стал давать основы широкого пути спасения – Махаяны. Фандэн имеет значение «истинных» (правильных) и «равных». Здесь имеется в виду, что все живые, существа и Будда равны (каждый в потенции – Будда). Поэтому под «истинными (правильными) и равными» имелись в виду сутры Махаяны¹. Из всех сутр Махаяны Чжи И особо выделял «Аватамсака-сутру» (华严经), «Праджняпарамита-сутру» (般若波罗蜜经), «Лотосовую сутру» (法华经) и «Нирвана-сутру» (涅槃经).

С «Аватамсака-сутры», как уже говорилось, он начинал свою классификацию с пяти периодов, а «Праджняпарамита», «Лотосовая» и «Нирвана-сутры» составили содержание последующих периодов проповеди Будды.

Четвертый период – Баньжо ши (般若时) – праджняпарамитское время. Здесь Будда начал более углубленную проповедь махаянского учения, которое получило отражение в текстах Праджняпарамиты.

¹ Дин Фубао. Фосюэ да цыдянь. С. 312.

Пятый период – Фахуа непань ши (法花涅槃时), время «Саддхарма-пундарики-сутры» (Лотосовой, 法华经) и Нирвана-сутры (涅槃经). Эти сутры считаются более глубокими по сравнению не только с махаянскими сутрами третьего периода, но и по сравнению с сутрами «Праджняпарамиты». В этот период Будда раскрыл сокровенное содержание или же сокровенный смысл (玄义, сюань и), своего учения.

Пяти периодам соответствуют восемь учений. Отсюда и название тяньтайской классификации – «у ши ба цзяо» (五时八教, пять периодов, восемь учений). Здесь внимание Чжи И концентрируется на методе и содержании спасения. Учения здесь делятся по методу спасения на:

- 1) дунь цзяо (顿教) – внезапное учение;
- 2) цзянь цзяо (渐教) – постепенное учение;
- 3) бими цзяо (秘密教) – тайное учение;
- 4) бу дин цзяо (不定教) – неопределенное учение.

По содержанию:

- 1) цзан цзяо (藏教) – учение сокровищницы;
- 2) тун цзяо (通教) – общее учение;
- 3) бе цзяо (别教) – единственное или же особое учение;
- 4) юань цзяо (圆教) – круглое (совершенное) учение¹.

Принципы тяньтайской классификации были продолжены в хуаяньской классификации – более совершенной, более всесторонней и более исчерпывающей.

Хуаяньская классификация буддийских учений была изложена третьим патриархом школы Фа Цзаном и пятым патриархом Цзун Ми.

Фа Цзан различал пять уровней буддийского учения.

Первый уровень – Сяочэн цзяо (小乘教). Это учение хинаяны, или малой колесницы (小乘). На этом уровне происходит знакомство

¹ О классификации школ Чжи И см.: Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и. Тайбэй, 1973; Takakusu J. The Essentials of Buddhist Philosophy. Honolulu, 1956.

с учениями о четырех благородных истинах (四谛), о двенадцати звеньях цепи зависимого происхождения (十二因缘). Здесь проповедуются «Агама-сутры» (阿汉经), «Абхидхармакоша» (阿毗达磨俱舍论) и др. На этом уровне отрицалась реальность собственного Я, но признавалась реальность дхарм.

Второй уровень – Дачэн ши цзяо (大乘始教). Это начальное учение Махаяны (大乘教). Здесь проповедуются «Праджняпарамита-сутра» (般若经) и «Мадхьямика-карика» (Чжун лунь, (中论), «Сандхинирмочана-сутра» («Цзе шэнь ми цзин» (解深蜜经) и «Виджняпти-карика» («Вэй ши лунь», (唯识三十论). Здесь признается, что дхармы, обусловленные причинностью, не имеют собственной природы (无自性), в конечном итоге они суть – пустота, как и все вещи внешнего мира.

Третий уровень – Да чэн чжун цзяо (大乘终教). Это конечное учение Махаяны (大乘教). Здесь проповедуются «Нирвана-сутра» (涅槃经), «Махаянашраддхотпада-шаstra» («Да чэн ци синь лунь» (大乘起信论). На этом уровне признается, что иллюзорность не препятствует существованию истинной природы, что природа Будды содержится во всем сущем. Здесь не только считали, что все дхармы пусты, но признавали условность их существования, пытались обнаружить их истинную природу. Фа Цзан полагал, что на этом уровне мало говорят о признаках дхарм, больше говорят о природе дхарм.

Четвертый уровень – Дунь цзяо (顿教). Это учение о внезапном. Здесь проповедуются «Ланкаватара-сутра» (Лэн цзя цзин,楞伽经); «Вималакирти-сутра» (Вэймо цзин,维摩经). Здесь говорится о том, что постижение истинной природы бытия не должно опираться на слова и фразы, а также о не-дуальности (不二, бу эр) самого бытия.

ПЯТЫЙ УРОВЕНЬ – Юань цзяо. Это «круглое», совершенное, учение (юань цзяо 圆教). На этом уровне проповедуются истины «Аватамсака-сутры» (华严经) и «Саддхарма-пундарика-сутры» (法华经). Это учение Фа Цзан называл учением единой колесницы – экаяной (一乘教, и чэн цзяо).

Пять уровней, в свою очередь, были разделены на десять конкретных доктрин (ши цзун, 十宗).

1. Во фа цзюй ю цзун (我法俱有宗). Доктрина, признающая наличие и реальность Я и дхарм. По мнению Такакусу, эту доктрину развивала необычная, почти небуддийская школа (Ватсипутрия).¹

2. Фа ю во у цзун (法有我无宗). Доктрина, признающая реальность дхарм, реальность трех времен (прошлого, настоящего и будущего), но отрицающая реальность Я.

3. Фа у цюй лай цзун (法无去来宗). Доктрина, признающая настоящее дхарм, но отрицающая прошлое и будущее дхарм.

4. Сянь тун цзя ши цзун (现通假实宗). Доктрина, признающая, что настоящее обладает как реальностью, так и иллюзорностью.

5. Су ван чжэнь ши цзун (俗妄真实宗). Доктрина, признающая ложность мирского и реальность абсолютного. Здесь имеются в виду самврити-сатъя и парамартха-сатъя. Учение о самврити и парамартхе было направлено на устранение противоречий между обыденной истиной и высшей, на преодоление разрыва между истинным бытием и иллюзорным.

6. Чжу фа дань мин цзун (诸法但名宗). Доктрина, признающая, что все дхармы – это лишь имена.

7. И те цзе кун цзун (一切皆空宗). Доктрина, признающая, что все дхармы – это пустота.

8. Чжэнь дэ бу кун цзун (真德不空宗). Доктрина, признающая, что таковость (如) – это истинное бытие, существующее в том виде, каком оно есть на самом деле. В этом контексте оно называется истинной таковостью (真如) и не считается тождественным пустоте как абсолютному не-бытию. Истинная таковость не имеет признаков, но содержится во всем сущем.

9. Сян сян цзюй цзюэ цзун (相想俱绝宗). Доктрина, признающая не-дуальность бытия, единство субъекта и объекта, отрицающая мысли, слова, знаки и письмена.

10. Юань мин цзюй дэ цзун (圆明具德宗). Доктрина, признающая всеобщую гармонию, взаимосвязь, взаимозависимость и непреграду².

¹ Takakusu J. The Essentials of Buddhist Philosophy. P. 122.

² См.: Вэй Дачжу. Чжунго хуаянь цзун тунши. Наньцзин, 2001. С. 159-160;

Классификация Цзун Ми не имела принципиального отличия от фацзановской. Она сохраняет ту же последовательность уровней и не изменяет их число. Изменения, которые внес Цзун Ми, сводились к некоторым уточнениям.

Во-первых, он включил в классификацию учение раннего буддизма, где говорилось о карме, перерождениях, четырех истинах и восьмеричном пути.

Во-вторых, учения фасян и саньлунь он не объединил в одну группу, подобно Фа Цзану, а рассматривал их как разные уровни проповеди Будды. И, наконец, представление о наличии природы Будды во всем сущем, о не-дуальности бытия и всеобщей гармонии и непреграде он свел в одно учение. В итоге его классификация, которую он излагает в своем сочинении «Юань жэнь лунь» (原人论, «О началах человека»), выглядит следующим образом.

Первый уровень – учение о небе и людях (жэнь тянь цзяо, 人天教). Здесь, пишет Цзун Ми, Будда говорит о карме трех времен, согласно которой люди могут иметь хорошее или плохое перерождение (佛为初心人且说三世业报善恶因果).

Второй уровень – учение хинаяны (сяо чэн цзяо, 小乘教). Здесь излагается учение о причинной зависимости – пратитьясамутраде (因缘), в результате которой появляется ложное осознание истинности собственного Я (凡愚不觉执之为我), привязанность к этому Я, порождающая три яда (三毒) – желания, гнева и глупости.

Третий уровень – учение махаяны о внешних видах (大乘法相教). Здесь излагается учение школы фасян (йогачары) о сознании (识). Говорится, что все живые существа изначально обладают восемью сознаниями, восьмое из которых Алая-виджняна (说一切有情无始已来. 法尔有八种识. 于中第八阿赖耶识).

Четвертый уровень – учение махаяны о разрушении внешних видов (大乘破相教). На этом уровне, как пишет Цзун Ми, разрушаются предыдущие представления о внешнем виде (破前大小乘法相之

执). Здесь говорится об учении Праджняпарамиты, о двух видах её трактовки Нагарджуной (龙树立二种般若).

ПЯТЫЙ УРОВЕНЬ – учение Единой колесницы-экаяны (一乘显性教). Здесь говорится о том, что все живые существа первоначально обладают истинным сознанием. Оно изначально обладает чистотой и покоем. Оно ясно и не затемняется, обладает все понимающим (постигающим) постоянным знанием. Называется природой Будды (名佛性), а также Татхагатай-гарбхой (亦名如来藏). На этом уровне проповедуется «Аватамсака-сутра», которая гласит: «Дети Будды! Нет ни одного живого существа, который не обладал бы истинной мудростью Татхагаты». (华严经云. 佛子. 无一众生而不具有如来智慧)¹.

В классификациях тяньтай и хуаянь получило отражение отношение их адептов к абхидхармической традиции, которая рассматривалась как предшествующая их учению ступень проповедей Будды. С объяснения четырех благородных истин начинается своя «упрощенную» проповедь Будда, когда он понял, что не все могут постичь того, что он узрел под деревом бодхи. Важным моментом в четырех благородных истинах является истина о причине страдания. Причина кроется в ложном представлении о себе, как Я. Постулат о нереальности собственного Я был не только решающим в философско-социологическом мироощущении буддизма, но и самым трудным на начальной стадии его становления. Действительно, трудно понять высказывание Будды о том, что моё ощущение собственной самости, выраженной в представлениях о себе как личности Я, на самом деле является ложным, что моё Я – это не моё Я, а ощущение самости Я нереально, более того, признание ложного Я как за реально существующее Я – это источник страдания. Чтобы понять это, необходимо было, в первую очередь, понять природу той самости, того Я. А поскольку отрицается Я как субстанциональная основа ощущения самости, то необходимо было описать эту основу в понятиях, изначально отрицающих какую-либо субстанциональность. Таким понятием стало понятие «дхарма», как носитель признака. Я, как отражение собственной самости, было представлено как поток сознания, который был разло-

¹ Цзун Ми. Юань жэнь лунь (原人论 // /) / 大正新修大藏经. 1886 45 P0707

жен на **носители его признака – дхармы**. Эта теория, разработанная в абхидхармических построениях, явилась теоретическим обоснованием сотериологической концепции Хинаяны. Махаяна, перенесшая акцент на нереальность внешнего мира, основополагающим принципом своего философско-сотериологического видения выдвинула доктрину Праджняпарамиты. Между доктринами Абхидхармы и Праджняпарамиты нет принципиальной разницы, более того, принципы и понятия Абхидхармы явились удобными средствами обоснования центрального учения Праджняпарамиты – учения о пустоте. Этот аспект взаимосвязи абхидхармических принципов и понятий с праджняпарамитской теорией блестяще продемонстрировал Чжи И в своем сочинении «Фа цзе цы ди чу мэнь» (法界次第初门) «Первоначальные врата ступеней мира дхарм». Однако к этому мы вернемся чуть позже, здесь же остановимся на отношении адептов хуаянь к абхидхармическим принципам и понятиям, получившим свое отражение в их классификации школ.

В изложенных Фа Цзаном пяти уровнях буддийского учения важное место занимает принцип отношения к дхармам. Первые три уровня строятся именно по этому принципу. Первый – это признание реальности дхарм, второй – учение о дхармалакшанах (法相) – признаках дхарм, третий – учение о природе самих дхарм. Классификация буддийских учений Фа Цзана это по сути – отражение эволюции взглядов буддистов и на природу истинно существующего, или же истинно сущего. Она начинается с отрицания реальности Я, как истинного существования. За отрицанием Я следует признание реальности дхарм. Проблема реальности Я, повторяем, имела столь важное значение для буддизма, что дальнейшие теоретические поиски его мыслителей велись именно вокруг этой проблемы. От признания нереальности Я и реальности дхарм как носителей его признака, они логически приходят к выводу о нереальности окружающего Я эмпирического мира, что, в свою очередь, привело и к признанию нереальности дхарм. Проблема нереальности дхарм породила проблему ложного бытия, которому противопоставлялось истинное. Однако противопоставление истинного бытия ложному не удовлетворяло буддийских мыслителей (это усложняло их сотериологические поиски), поэтому буддийская мысль повернула в сторону поисков путей преодоления противоположности истинного и ложного бытия, что

привело к признанию тождества истинного бытия (нирваны) и ложного (сансары), наличия природы Будды во всем сущем, не-дуальности бытия и, наконец, к признанию всеобщей гармонии беспрепятственности, взаимозависимости сущего. В методологическом плане это отразилось в постулате о единстве парамартха-сатьи (真谛) и самврити-сатьи (世谛) или же (俗谛), а отсюда единству Абхидхармы, как отражению самврити-сатьи и Праджни – отражению парамартхи. Важным выводом этого единства является единство и преемственность принципов Абхидхармы и Праджняпарамиты. Школы китайского буддизма, оформившись в русле праджняпарамитских философско-мировоззренческих принципов, не отвергали принципов Абхидхармы, как условное (вербальное) выражение истины, а в дальнейшем развивались, используя её понятия в обосновании своих положений. Признавая принципы дхармической организации бытия как условность на уровне самврити-сатьи, отвергали природу реальности самих дхарм. Через отрицание реальности дхарм обосновывалась концепция пустоты. Характерным примером этому является одна из самых значимых сутр Праджняпарамиты – «Хридая-сутра» («Сутра сердца», «Синь цзин» 心经). Её содержание сводится к тому, что все пять скандх пусты (五阴空)¹, (五蕴皆空)². Форма не отличается от пустоты, а пустота не отличается от формы. Форма это и есть пустота, пустота есть форма (非色异空. 非空异色. 色即是空. 空即是色)³. (色不异空. 空不异色. 色即是空. 空即是色)⁴.

Пустыми являются и остальные четыре скандхи: ведана (受); санджня (想); санскара (行); виджняна (识). Всем дхармам присуща пустота внешнего вида. Они не рождаются и не уничтожаются, не загрязнены, не чисты, не увеличиваются, не уменьшаются. Поэтому в пустоте нет формы, нет веданы, нет санджни, нет сансары, нет

¹ Вариант перевода Кумарадживы – Мохэ Баньжоболоми даминчжоу цзин (摩诃般若波罗蜜大明咒经)/ 大正新修大藏经. 0250 08 P0847

² Вариант перевода Сюань Цзана – Баньжоболомидо синь цзин (般若波罗蜜多心经) / 大正新修大藏经. 0251 08 P0848

³ Вариант перевода Кумарадживы.

⁴ Вариант перевода Сюань Цзана.

виджняны. Нет видящего, слышащего, обоняющего, вкушающего, осязающего, нет аятаны манаса; нет видимого, нет звука, нет обоняемого, нет вкушаемого, нет осязаемого, нет аятаны дхармы. Нет дхату видящего, нет других дхату, включая и дхату сознания-ши. Нет неведения, нет прекращения неведения. Нет старости, нет смерти. Также нет прекращения старости и смерти. Нет страдания, нет его возникновения, уничтожения и пути. Нет мудрости, а также нет достижения, поскольку нет достигнутого. Сознание бодхисаттв, поскольку опирается на Праджняпарамиту, не имеет препятствий, а поскольку не имеет препятствий, не имеет смятений, уйдя от заблуждений, в конечном итоге попадёт в нирвану. Все Будды трех времен, опираясь на Праджняпарамиту, достигли наивысшего и совершенного просветления (三世诸佛依般若波罗蜜故, 得阿耨多罗三藐三菩提, аннурату – сама – самбодхи)¹.

Учение Будды, таким образом, в классификации адептов тяньтай и хуаянь было представлено, как развивавшееся от признания реальности дхарм до последовательного отрицания их реальности; от отрицания дхарм до отрицания эмпирического бытия, его пространственно-временных характеристик, обыденного сознания и вербальных структур; от противопоставления истинного бытия иллюзорному до признания их единства, взаимозависимости, взаимообусловленности и не-преграды. Здесь абхидхармическая теория выступает как предшествующая ступень к пониманию более высокой – праджняпарамитской. Праджняпарамита, в свою очередь, раскрывает Истины совершенной гармонии, единства и тождества, содержащиеся в «Лотосовой сутре», «Нирвана сутре», «Аватамсака сутре».

6.2. Принципы Абхидхармы и Виджнянавады в учении школы тяньтай

Единство и взаимосвязь абхидхармических и праджняпарамитских принципов нашли свою наглядную демонстрацию в сочине-

¹ Здесь переводы Кумарадживы и Сюань Цзана совпадают. Разница лишь в том, что в тексте Кумарадживы – 般若波罗蜜, в тексте Сюань Цзана -般若波罗蜜多.

нии «Фа цзе цы ди чу мэнь» (法界次第初门) тяньтайского патриарха Чжи И. Оно начинается с изложения основ абхидхармической теории – характеристики понятий «нама» и «рупа». В тексте Чжи И они передаются терминами «мин» (名) и «сэ» (色). Мин (名) – дословно с китайского языка переводится как «имя», сэ (色) – как «форма». Использование этих терминов в качестве эквивалента санскритских понятий «нама» и «рупа» восходит к традиции самым ранних переводов абхидхармических сутр на китайский язык.

Наму (名) и рупу (色) Чжи И трактует как предельно широкие понятия. Нама (名) и рупа (色) – это фактически весь мир, под которым Чжи И понимает человеческую субъективность, рассмотренную как поток сознания со всем его содержанием, который, в конце концов распадается на дхармы¹. Он пишет: «Когда совершенно мудрые рассуждают о распознавании всех дхарм, они подразумевают распознавание намы и рупы. Нет ни одной дхармы вне намы и рупы». (若诸大圣分别说一切法门。皆约名色而分别之。无有一法出于名色)².

Вслед за определением намы (名) и рупы (色) Чжи И дает иллюстрацию дхарм в русле абхидхармических принципов, согласно которым дхармы классифицируются по пяти скандхам (у инь, 五阴), 12 аятанам (十二入) и 18 дхату (шибацзе, 十八法界). Сочинение Чжи И «Фа цзе цы ди чу мэнь» было задумано как энциклопедическая иллюстрация всех буддийских учений и Хинаяны, и Махаяны, представленных в гармоничном единстве согласно его классификации буддийских школ. В этом труде он намеревался очертить контуры всего буддийского учения, включая философские, этические, сотериологические, психологические аспекты и хинаяны и махаяны, как ступеней единого процесса на пути к спасению. Однако этот грандиозный проект не был завершен: из намеченных 300 глав были написаны только 600³. Несмотря на то, что труд не был завершен, тем не менее в нем весьма ярко отразилось единство Абхидхармы и Праджня-

¹ см.: Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.

² Чжи И. Фа цзе цы ди чу мэнь // Да жибэнь сюй цзин. Киото, 1905-1912. С. 665.

³ См.: Чжунго сысян тунши. Пекин, 1957. Т. 4, ч. 1. С. 187-188.

парамиты. Абхидхарма не противопоставлялась Праджняпарамите, а рассматривалась как дополнительное средство обоснования истин.

Нама (名) и рупа (色) делятся на пять сканх (у инь, 五阴).

Пять скандх – это рупа скандха (сэ инь, 色阴); ведана скандха (шоу инь, 受阴); санджня скандха (сян инь, 想阴); санскара скандха (син инь, 行阴); виджняна скандха (ши инь, 识阴).

Четыре скандхи, идущие за рупа скандхой – ведана скандха (шоу инь, 受阴); санджня скандха (сян инь, 想阴); санскара скандха (син инь, 行阴); виджняна скандха (ши инь, 识阴) составляют структуру намы.

Скандха в тексте Чжи И обозначается термином инь (阴), в отличие от термина юнь (蕴), используемого в трактате Сюань Цзана «Чэн вэй ши лунь». Термин инь (阴) имеет значения скрытого, темного, тайного, секретного, сокровенного и т.п. По этому поводу Чжи И пишет, что инь (阴) – это буддийский термин, который имеет смысл сокрытия, завесы (阴以阴覆为义). Это завеса мудрости истинного понимания выхода из мирской суеты (能覆出世真明之慧)¹.

Рупа скандха в тексте Чжи И характеризуются как дхарма, обладающая формой, препятствующая [проявлению] сущности (реальной природы) (有形质碍之法). Рупа скандха состоит, в свою очередь, из четырнадцати видов (чжун, 种). Четырнадцать видов – это четыре великие (сы да 四大), пять индрий (у гэнь, 五根), пять вишай (у чэнь, 五尘)².

Содержание пяти индрий (у гэнь, 五根) и пяти вишай (у чэнь, 五尘) более подробно раскрывается в тексте в связи с анализом аятан. Что касается четырех великих, то здесь понимаются четыре махабхуты, привнесенные из древнеиндийской традиции. Четыре махабхуты – это земля, огонь, вода, ветер. Однако в буддийской философии термины «земля», «огонь», «вода», «ветер» утратили свое первоначальное значение. В буддизме они использовались не для обозначения

¹ Чжи И. Фа цзе цы ди чу мэнь. С. 665.

² Чжи И. Фа цзе цы ди чу мэнь. С. 666.

материальных предметов, а для анализа психических явлений¹. Четыре махабхуты (四大), пять корней (五根) и пять пылинок (五尘) совместно образуют рупу². О.О. Розенберг отмечал, что «так называемые, великие или универсальные элементы являются не чем иным, как разновидностями осязаемого: им соответствует твердость, гладкость, теплота и легкость (или же обратные – мягкость, шершавость, холод, тяжесть)»³.

Ведана сканху (受阴, шу инь) – составляют дхармы, обуславливающие ощущение того, что (обусловлено] причинностью (领纳所缘名为受). Ведана имеет шесть видов (受有六种). Шесть ощущений (осязаний) посредством причинности порождают шесть ведан (谓六触因缘生六受)». Ощущения могут быть неприятными (苦) и приятными (乐). Могут быть и нейтральными (不苦不乐).

Ощущение того, что было обусловлено причинностью, означало чувственные ощущения. Деление ведан на шесть видов обусловлено наличием шести осязаний, каждая из которых соответствовала тому или иному виду веданы.

О санджня скандхе (想阴, сян инь) в сочинении сказано: «Способность восприятия (дословно – ухватить), ощущаемые внешние признаки [обусловленные] причинностью, называется санджней (能取所领之缘相名为想). Санджня имеет шесть видов. Говорится, что восприятие внешнего вида ощущаемых шести пылинок становится шестью санджнями (谓取所领六尘之相. 为六想也).

Далее о санскара скандхе (行阴 син инь) говорится: «Способность производящего сознания стремиться к результату (карме) называется санскаррой (造作之心能趣于果名为行). Санскара имеет шесть видов». Под «производящим сознанием» понималось проецирующее внешние виды сознание индивида. Что же касается «способностей сознания стремиться к результату», то под ними часто понимается все, что связано с энергией. Так, О.О. Розенберг определял санскарры как активные начала, «лежащие в основании того факта, что что-то

¹ см.: Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. С. 154

² Чжи И. Указ. соч. С. 666.

³ Розенберг О. О. Указ. соч. С. 156.

«бывает» или «сбывается», «совершается» или «происходит»¹ Ф.И. Щербатской понимал их как волевые акты.

И, наконец, виджняна скандха (识阴, ши инь) определялась как «способность различать границы причинности (了别所缘之境名为识)². Она также имела шесть видов, составляющих шесть сознаний (识阴).

Таким образом, составные мин (намы) – это ощущения, восприятия, энергии или волевые акты и сознание. Совместно с сэ (рупой) составляли пять скандх.

Аятаны в тексте Чжи И переводятся как жу (入) – дословно «входить». Термин «жу» (入) как обозначение аятаны начал использоваться переводчиками буддийской литературы уже в ранних переводах буддийской литературы на китайский язык. Аятаны понимаются как опоры для сознания, как ворота или базы, как элементы, «на основании которых может появиться в данный момент сознание, они поэтому называются «воротами», через которые проходит сознание, или базами, на которых зиждется сознание»³. В тексте Сюань Цзана аятаны обозначались термином чу (处).

Пять скандх делятся на 12 аятан. Священномудрые, согласно Чжи И, делят в своих учениях рупу на десять, а сознание – на два (大圣教门. 开色为十. 心但为二.). В итоге получается двенадцать. Эти двенадцать принято называть аятанам (入)⁴. Аятаны делятся на шесть внутренних аятан – индрии (гэнь, 根) и шесть внешних – вишай (чэнь, 尘).

Шесть внутренних аятан – это аятаны зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания и манаса (内六根入 一眼入 二耳入 三鼻入 四舌入 五身入 六意入).

¹ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. С. 189; Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 116.

² Чжи И. Фа цзе цы ди чу мэнь. С. 665.

³ см.: Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. С. 139.

⁴ Чжи И. Фа цзе цы ди чу мэнь. С. 664.

Шесть внешних аятан – это аятаны: видимого (цвета), звука, запаха, вкуса, соприкосновения и дхармы (外六尘入 一色入 二声入 三香入 四味入 五触入 六法入)¹.

Шесть внутренних аятан составляют субъективную сторону чувственного, а шесть внешних аятан – объективную. Пять первых внутренних аятан и пять внешних соответствуют упомянутой выше группе дхарм рупы школы фасян. В трактате Сюань Цзана «Чэн вэй ши лунь» вишая обозначается термином «цзин» (境), индрия, как и в тексте Чжи И, термином гэнь (根). Одиннадцатая дхарма рупы – это манас (意). Кроме того, если группа дхарм рупы состояла из 11 дхарм, то деление дхарм на аятаны предполагало 12 аятан. Одиннадцатый элемент, не связанный с чувственным, а именно манас (意入) относился к внутренним корням, двенадцатый – дхармовый представлял собой дхармовую аятану (法入).² Дхармовая аятана относилась к внешним пылинкам (尘) и объединяла в себе все нечувственные элементы, т.е. «все процессы, как психические, так и непсихические»³.

Двенадцать аятан, разворачивалось, в свою очередь в восемнадцать дхату (цзе, 界), в которых раскрывалось содержание сознания. О дхату в тексте говорится: «Указанные двенадцать аятан делятся на восемнадцать дхату. Поскольку омраченный ум ошибочно придает исключительную значимость наме и рупе, постольку рупу разделяют на десять, затем отрывая от неё нам, делят её на восемь. В итоге получается восемнадцать дхату (以惑者迷于名色俱重故. 开色为十. 离名作八. 合为十八界也)⁴.

Восемнадцать дхату составляют дхату шести внешних пылинок-вишай (外六尘界), дхату шести внутренних корней – индрий (内六根界) и дхату шести сознаний (六识界). Чжи И пишет: «когда происходит взаимодействие корней и пылинок, тогда рождается сознание (若根尘相对即有识生). Оно обретает смысл сознания как [спо-

¹ см.: Чжи И. Фа цзе цы ди чу мэнь. С. 665.

² См.: Чжи И. Фа цзе цы ди чу мэнь. С. 665.

³ См.: Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. С. 138.

⁴ Чжи И. Указ. соч. С. 666.

способность] различения (осознания). Опираясь на корни, сознание может различать (осознать) пылинки (识依于根. 能识别于尘)»¹.

Вслед за экспозицией классификации дхарм по сканхам, аятанам и дхату Чжи И рассуждает об их пустотности. На этот счет сказано: «Нама, рупа, скандхи, аятаны и дхату рассматриваются через 16 знаний и видений. В дхармах намы и рупы изначально нет [представлений] о собственном я. Не имеющий представлений о Дао (не видящий Дао) ложно полагает, что в наме, рупе и других дхармах содержится Я (而未见道者. 悉于名色等法中. 妄计有我)². Сознание, осознающее себя как Я, имеет 16 различий знания и видения. 16 различий знания и видения – это 16 неверных взглядов, вытекающих из ложной посылки о реальности Я. Ложные представления о реальности Я обусловлены дхармами, составляющими поток сознания. В наме, рупе, скандхах, аятанах и дхату проявляется сознание собственного Я. Ложное Я, обусловленное дхармами, воспринимает себя, свою самость, как самостоятельную сущность и противопоставляет ее внешнему миру. Подвергшись действию причинности, оно порождает 16 ложных представлений:

1) О наличии Я (我), которое возникает, если мы не сможем постичь суть пяти скандх, 12 аятан и 18 дхату. Согласно Чжи И «можно неправильно предположить, что моё Я существует и оно реально (妄计有我我所之实).

2) О рождении множества (众生), возникшего из-за ложного предположения о наличии моего Я, которое порождает (妄计有我生. 故名众生).

3) О долголети (寿者), которое возникает из-за ложного предположения о наличии моего Я, которое воспринимает карму долголетия, как имеющую длинный или короткий промежуток времени (妄计有我受一期果报寿有长短故名寿者).

4) О воле (命者), которое возникает из-за представления о том, что моё Я обладает волей, устанавливающей крепкие нерушимые связи 妄计我命根成就连持不断).

¹ Чжи И. Фа цзе цы ди чу мэнь. С. 666.

² Чжи И. Фа цзе цы ди чу мэнь. С. 667.

5) О рождении (生者), которое возникает из-за ошибочного представления моего Я о рождении. Например, отец родил сына (如父生子).

6) О вскармливании (养育), которое возникает из-за ошибочного представления о том, что с момента своего рождения вскормлен матерью и отцом (我从生已来. 为父母养育).

7) О количестве (众数), которое возникает потому что обусловленное дхармами намы, рупы, скандх, аятан и дхату ложное Я имеет представления о наличии намы, рупы, пяти сканхах, 12 аятан, 18 дхату. Эти множество дхарм имеют количественную характеристику, поэтому называется количеством (是众法有数故名众数).

8) О человеке (人), которое возникает из-за ложного представления о себе как деятельном человеке (妄计我是行人故名为人).

9) О деятельности (作者), которое возникает из-за ложного представления о том, что моё Я обладает телом, силой, руками и ногами, способными действовать (妄计我有身力手足. 能有所作. 故名作者).

10) О побуждении к действию (使作者), которое возникает из-за ошибочного представления о том, что моё Я может заставить другого человека [совершать какие либо действия] (妄计我能役他. 故名使作者).

11) О возникновении (起者), которое возникает из-за ложных представлений о том, что моё Я способно создать в прошедшей жизни плохую или хорошую карму (妄计我能造后世罪福业. 故名起者).

12) О побуждении к возникновению (使起者), которое возникает из-за ошибочного представления о том, что моё Я может заставить другого создать карму прошедшей жизни (妄计我能令他起后世罪福业. 故名使起者).

13) О восприятии (受者) о), которое возникает из-за ошибочного представления о том, что моё Я воспринимает в данной и прошлой жизни плохие или хорошие воздаяния (受罪福果报. 故名受者).

14) О побуждении к восприятию (使受者), которое возникает из-за ошибочного представления о том, что моё Я может заставить

другого воспринимать карму горя или радости (受苦乐果报. 故名使受者).

15) О знании (知者), которое возникает из-за ошибочного представления о том, что пять корней могут обладать знаниями о пяти пылинках (妄计有五根能知五尘. 故名知者).

16) О видении (见者), которое возникает из-за ошибочного представления о том, что моё Я обладает органом зрения, которое может видеть все цвета и формы, а также, что в моем Я могут возникнуть неправильные или правильные взгляды (妄计我有眼根故. 能见一切色),亦计我能起邪见. 我起正见名见者)¹.

Шестнадцать ложных представлений совместно с намой, рупой, скандхами, аятанами и дхату определяют заблуждения и желания, страсти и искушения, составляющими основу страданий, которые, в свою очередь, обуславливают три яда: яд желания или искушения (贪毒), яд гнева (嗔毒), яд невежества или глупости (痴毒).

На этом цепь «определений» не заканчивается. Структура трактата построена по принципу постепенного разворачивания перед читателем картины феноменального, сансарического бытия, воспринимаемого омраченным умом. Эта картина преподносится от истин хинаяны к истинам махаяны, от анализа дхармической организации бытия до отрицания его как условного и иллюзорного; от признания условного феноменального бытия до отрицания этой условности и обнаружения в нем истинно сущего бытия.

Истинно сущее Чжи И не ищет вне феноменального мира, вне описываемого им сансарического бытия. В сансарическом бытии уже содержатся факторы, способствующие раскрытию истинно сущих характеристик бытия. Так, в длинном ряду перечисляемых им звеньев говорится о десяти добродетелях.

Десять добродетелей – это три добродетели тела (身三种善), четыре добродетели рта (口四种善) и три добродетели помыслов (мысли) (意三种善).

¹ См.: Чжи И. Указ. соч. С. 667.

Три добродетели тела (身三种善) – это: не умерщвление живого (不杀生); не воровство (不偷盗); не разврат (不邪淫).

Четыре добродетели рта (口四种善) – это: неложные речи (不妄语); нелицемерие (不两舌); неругательство, злословие (不恶口); не велеречивые речи (四不绮语).

Три добродетели помыслов (мысли) (意三种善) – это: нежелания и страсти (不贪欲); негнев и нераздражение (不嗔恚); невидение дурного (зла) (不邪见).

Эти добродетели способствуют прекращению наведения относительно иллюзорных проявлений феноменального мира и постижению истинно сущего. Нежелание и нестрасти – это добродетель прекращения. Это прекращение греха ненасытного стремления к обладанию.

Негнев и нераздражение – это добродетель прекращения. Это прекращение греха гнева и злости. Поведение добродетельного – это добродетель любви и милосердия.

Невидение дурного (зла) – это прекращение предыдущего греха, исправления кармы односторонней веры. Поведение добродетельного – это установление истинной веры возврата сознания на истинный путь достижения Праджни¹.

Таким образом, развернутую картину феноменального бытия, расписанную в категориях Абхидхармы, Чжи И объявляет иллюзорным бытием. Что же кроется за иллюзорными признаками бытия. По его мнению, за иллюзорными признаками бытия, отрицаемого как пустота, кроется единое сознание (и синь, 一心), которое объясняется адептами тяньтай в контексте традиции йогачары (виджнянавадинов). Однако сознание как единственная реальность обозначалось здесь термином синь (心), соответствующем понятию «читта», в отличие от понятия «ши» (识) – виджняны, которое отражало собой характеристику шестиединого сознания. Шестиединое сознание, в конечном счете, понималось как сознание, связанное с иллюзией собственного Я, а единое сознание (一心) – как истинное, свободное от

¹ Чжи И. Указ. соч. С. 668.

этой иллюзии. При этом сознание, свободное от иллюзии Я, не противопоставлялось сознанию, связанному с иллюзией Я. Истинное сознание рассматривалось в контексте потока сознания, порождающего иллюзию Я и внешнего мира, но вместе с тем оно не эксплицировалось как принадлежащее конкретному Я и не связывалось с конкретным психическим состоянием индивида.

Использование школой фасян понятия «ши» (识) для обозначения сознания как единственной реальности, а школой тяньтай понятия «синь» (心) было обусловлено различными акцентами и подходами школ к сознанию как единственной реальности. В школе фасян заострялось внимание на самом обосновании сознания как единственной реальности, в то время как в тяньтай этот момент рассматривался как аксиоматический. Поэтому в фасян уделялось внимание, главным образом, анализу содержания сознания, где наиболее приемлемым было понятие «ши» (识) – виджняна – сознание, «рассмотренное с точки зрения его содержания»¹. В школе тяньтай внимание было заострено на проблеме отношения сознания как единственной реальности к феноменальному миру. Поэтому здесь более приемлемым было понятие «синь» (心) – читта – как «единая форма сознания». В тяньтай заостряли внимание на характеристике единого сознания и его отношении к феноменальному миру.

Термин «синь» дословно (心) переводится как сердце, душа, ум, разум, интеллект, рассудок, мысль, желание, воля и т.п.². Но ни одно из этих значений не передает точного смысла синь (心), используемого в текстах китайских буддистов. В буддийских текстах содержание понятия синь (心) включает в себя помимо значений интеллекта, разума, рассудка и те, которые никогда не были присущи традиционно китайскому синь (心). Это элементы просветленности и омраченности, чистоты и загрязненности. Другими словами, в традиционно китайское понятие «синь» (心) вводилось сотериологическое содержание, которое не вытесняло собой старое, но вместе с тем становилось доминирующим.

¹ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. С. 186.

² См.: Большой китайско-русский словарь. Т. 4. С. 841.

Концепция единого сознания (一心) была подробно рассмотрена в тьянтайском сочинении «Да чэн чжигуань фа мэнь» (大乘止观法门, «Учение махаяны о чжигуань»). Фэн Юлань считал это сочинение наиболее философским из всех тьянтайских произведений¹. Согласно буддийской традиции, это сочинение приписывается одному из первых патриархов школы тьянтай Хуй Сы (慧思), жившему в эпоху Южных и Северных царств при династии Чэнь (陈 557-589 гг.). Однако, по мнению Фэн Юланя, оно более позднего происхождения: в нем отражены взгляды школы тьянтай эпохи Тан (VII-IX вв. н.э.)².

Главная идея этого сочинения, которая красной нитью проходит через все её содержание – это утверждение о том, что нет дхармы помимо сознания (心), существует только единое сознание (闻言心外无法唯有一心. 故即使不念外法).

Содержание единого сознания (一心) в «Да чэн чжигуань фа мэнь» раскрывалось посредством понятий «чжэнь жу» (真如, «бхута татха, – «истинная таковость»), «жулай цзан» (如来藏, «татхагата-гарбха» – «сокровищница так пришедшего»), «фа шэнь» (法身, «дхармакая» – «тело дхармы»), «чжэнь синь» (真心), «истинное сознание». Уже на первых страницах текста читаем: «Спрашивается: Что такое истинная таковость (真如)? Ответ: «Все дхармы существуют, опираясь на сознание. Посредством сознания приобретают телесность [сущность] (以心为体). [Когда] смотрим на все дхармы, то все они ложны, иллюзорны, [их] существование не есть существование. А поскольку предыдущее противостоит этой ложной и фальшивой дхарме, [оно] является истинным. Повторяю, что хотя дхармы в реальности не существуют, однако благодаря [действию] ложных и иллюзорных причин получают признаки рождающегося и исчезающего. Но когда рождается та ложная дхарма, данное сознание не рождается. Когда исчезает дхарма, данное сознание не исчезает. Так как не рождаются, то не увеличивается, так как не исчезает, то не уменьшается,

¹ Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ ши. Т. 2. С. 751.

² Там же.

а так как не рождается и не исчезает, не увеличивается и не уменьшается, то и называется истинным (以不生不灭不增不减. 故名之为真).

Для Будд трех времен [прошлого, настоящего и будущего], как и для всех живых существ к одинаковой степени это единое чистое сознание является сущностью (三世诸佛及以众生. 同以此一净心为体).

Простые [люди] и святые, а также все дхармы имеют свои признаки различия и разнообразия. Но это истинное сознание не имеет разнообразия, не имеет признаков, поэтому и называется таковым (而此真心无异无相. 故名之为如).

Далее, об истинной таковости. То, что во всех дхармах истинно реально и таково, – это только единое сознание. Поэтому это единое сознание является истинной таковостью (故名此一心以为真如). Если помимо сознания (единого сознания. – Л.Я.) существует дхарма, то она не является истинно реальной, не является таковой, а представляет собой фальшивый, изменчивый вид¹. Здесь тяньтайский автор разбивает термин «истинная таковость» (чжэнь жу 真如) на две его составные: «чжэнь» (真) – «истинность» и «жу» (如) – «таковость». Такой же подход к анализу истинной таковости видим мы и в сочинении Сюань Цзана «Чэй вэй ши лунь».

Истинность, в сочинении школы фасянь «Чэй вэй ши лунь», как и в сочинении тяньтай «Да чэн чжигуань фа мэнь» – это противоположность тому, что иллюзорно и ложно, что подвержено изменениям, рождению и уничтожению, что изменчиво и непостоянно. Это – то, что реально, а реальность – это вечность, неизменность, неделимость, целостность.

Таковость в сочинениях определялась как противоположность всему, что имело собственные признаки, обусловленные причинами, а потому иллюзорными и фальшивыми, поскольку эти признаки придавали сущему вид отличия друг от друга, вид некой индивидуальности. А это нереально и ложно. Таковость поэтому есть отсутствие этих признаков, это тождественность самому себе.

¹ Да чэнь чжигуань фа мэнь ("Учение махаяны о чжигуань") // Да мин сань цзан шэнь цзяо. [Б.м.], 1709. Кн. 5. Л. 8а- 9а.

Сознание (心) как единственная реальность характеризуется всеми признаками истинной таковости. В этом смысле оно составляет истинную природу дхарм. В сочинении говорится: «Поскольку все дхармы обрели оформленность (телесность) благодаря данному сознанию, постольку их внешний вид подвергается рождению и уничтожению. Поэтому он иллюзорен. Данное сознание в реальности не изменяется и не уничтожается. Поэтому оно является природой дхарм (故名法性也)».

Единое сознание (一心) как истинное и лишённое признаков, по сути это и есть истинная таковость, которая является основой проявления всех дхарм – различных и изменчивых. При этом единое сознание не представляет собой единичное сознание (不一), но и не представляет собой различные сознания (不异). В этом смысле оно является Дхармакаей – Телом Дхармы (法身, фа шэнь) (皆依此一心而立. 与心故名此心以为法身). Дхарма (法) в данном контексте рассматривается как имеющая функциональный смысл (法以功能为义), Тело (身) как имеющее смысл опоры (身以依止为义).

Понятие «дхармакаей» (法身) – это одно из важнейших понятий буддизма, которое отражало в махаянской догматике одно из трех тел Будды. В учениях школ хуаянь и тяньтай оно рассматривалось в том же значении, что и термин «чжэнь жу» (真如, истинная таковость)¹. Понятие дхармакаи в тексте сочинения подчеркивает присутствие единого сознания (一心) во всем сущем, в каждом и во всех одновременно, целиком и полностью. В этом контексте, характеризуя единое сознание (一心) как вечное, неуничтожимое сущее, адепты тяньтай, особо заостряли внимание на его целостности и неделимости, подразумевая, что единое сознание (一心), будучи целостным и неделимым одновременно, целиком и полностью присутствует во всех живых существах, составляя истинную природу всех и каждого. В этом смысле единое сознание (一心) соотносилось с природой Будды (佛性).

¹ См.: Soothill W, Hodous L. A Dictionary.... P. 273.

Сочинение «Да чэн чжигуань фа мэнь» было написано под большим влиянием «Махаяна-шраддхотпада-шастры» («Да чэн ци синь лунь»大乘起信论), переведенной Парамартхой. Напомним, что на русский язык эта шастра переводится как «Шастра о пробуждении веры в «Махаяне». Эта шастра имела огромное значение для школ дальневосточного буддизма. Фэн Юлань считал, что она была своего рода учебником для верующих китайцев¹, а О.О. Розенберг называл ее настольной книгой японских буддистов². Автором этой шастры, как уже говорилось, считается Ашвагхоша, время жизни которого датируется I – II вв. н.э. Однако по мнению многих ученых, в «Махаяна-шраддхотпада-шастре» отражено более позднее махаянское учение, поэтому она написана гораздо позже I – II вв.

В «Да чэн чжигуань фа мэнь» приводится цитата из «Махаяна-шраддхотпада-шастры»: «Все дхармы, изначально отлученные от внешних видов [признаков], которые можно было бы выразить в словах: отлучены от внешних [признаков], которые можно было бы выразить именами и знаками, отлучены от внешних видов [признаков], обусловленных сознанием. В конечном счете [они] не имеют изменений и отличий, не могут разрушаться. Существует лишь единое сознание (一心). Поэтому называем истинной таковостью (真如)³».

Внешние признаки, а также слова, знаки, характеризующие их, не являются первоначальными признаками всех вещей, не отражают и реальную природу, не отражают вещей в том виде, в каком они существуют на самом деле, не соответствуют таковости. Таковость – это существование в собственном первоначальном виде. Это истинное существование, это то, что есть на самом деле.

Единое сознание (一心), таким образом, характеризующее понятие истинная таковость (真如), представляет собой изначально неизменное, неразрозненное существование (истинное), тождественное самому себе (таковость). Это есть первоначальное существование в своем собственном виде. Оно не имеет никаких признаков, кроме

¹ См.: Фэн Юлань. Чжунго чжэ сюэ ши ляо чу гао ("Обзор источников по истории китайской философии"). Пекин, 1962. С. 118.

² См.: Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. С. 345.

³ Да чэн чжигуань фа мэнь. Л. 9а-9б.

истинности и таковости. Иначе говоря истинно сущее имеет лишь два признака – истинность существования и тождественность самому себе. Это по сути отрицание условности, это то, что противостоит условной истине. Это то, что подчеркивает истинные черты сущего, или то, что принадлежит абсолютной истине. Понимание истинной таковости в данном случае означает понимание истинно сущего как чистого, вне всяких иллюзорных его проявлений, вне его имманентности миру вещей, миру дхарм. Здесь его признаки совпадают с признаками истинного сознания (чжэнь синь 真心). Однако истинно сущее не может мыслиться само по себе в чистом виде вне своей имманентности феноменальному миру, что соответствует важнейшему буддийскому методологическому постулату о единстве условной и абсолютной истин. В школе тяньтай этот постулат получил развитие в учении о гармонии трех истин – истины пустоты (кун ди 空諦), истины срединности (чжун ди 中諦) и истины условности (цзя ди 假諦), которое усилило акцент на единстве абсолютной и условной истин. Поэтому единое сознание как истинная таковость не могло не рассматриваться исключительно как имманентное феноменальному миру, но при его одновременно абсолютной, чистой неизменной природе. Этот аспект единого сознания отразился в учении о Татхагата-гарбхе (如来藏) или сокровищнице Татхагаты.

Татхагата-гарбха (如来藏) – это один из синонимов Будды, переводится как «так пришедший», что означало, что Будда – это тот, кто пришел так, как и все другие будды, или как тот, кто обрел истинную таковость¹. Учение о Татхагата-гарбхе подробно было разработано в «Махаяна-шраддхотпада-шастре». Татхагата-гарбха в этом сочинении понимается одновременно как зародыш (семя), и как чрево Татхагаты. Значение зародыша непосредственно несло сотериологическую нагрузку, подразумевало, что потенция просветления находится в каждом существе. Значение чрева толковалось в том смысле, что в омраченном бытии в непроявленной форме постоянно присутствует чистая Дхармака².

¹ См.: Soothill W, Hodous L. A Dictionary.... P. 219.

² Абаев Н. В. Концепция просветления в "Махаяна-шраддхотпада-шаст-' // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986. С. 26.

В сочинении «Да чэн чжи гуань фа мэнь» о Татхагате-гарбхе говорится: «Сущность «Татхагата-гарбхи включает в себя природу всех живых существ, которые отличаются друг от друга, не тождественны друг другу. Это есть различие без различия. Так, изначально в природе каждого живого существа постоянно содержатся бесконечные и беспредельные природы: это шесть дао, четыре рождения, страдания, радость, прекрасное, безобразное, долголетие, судьба, форма, вес, глупость, мудрость и т.п. – [составляющие] все загрязненные дхармы мира суеты, а также причины и следствия трех колесниц, все четыре дхармы, покинувшие мир суеты. Точно так же природы бесконечно разнообразных дхарм находятся в каждом живом существе. Все они обладают ими в немалой степени. По этой причине Татхагата-гарбха изначально содержит в себе одновременно две природы: чистого и загрязненного. Вследствие загрязненной природы могут проявляться все живые существа и другие загрязненные вещи. По этой причине сокровищница представляет собой дхармакаю, находящуюся в оковах, и называется природой Будды. Вследствие чистой природы могут проявляться все будды и другие чистые добродетели, поэтому эта сокровищница является дхармакаей, покинувшей оковы, и называется чистой природой дхармакаи, а также чистой природой нирваны»¹.

Имманентность Дхармакаи каждому и всем рассматривается как два аспекта Татхагата-гарбхи, содержащей в себе природу чистого и загрязненного. Загрязненный аспект Татхагата-гарбхи, понимаемый как дхармакаая, или истинная таковость, «находящаяся в оковах», лежит в основе феноменальных явлений и трактуется как природа Будды, содержащаяся во всех вещах и явлениях.

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

Первый аспект Татхагата-гарбхи соотносится с условной истиной, второй – с абсолютной. И, наконец, существует третий аспект Татхагата-гарбхи, который понимается, как сущность Татхагата-гарб-

¹ Да чэн чжи гуань фа мэнь. Л. 66-8а.

хи, которая одновременно содержит в себе природу чистого и загрязненного. Этот аспект Татхагата-гарбхи вбирает в себя предыдущие два в их единстве, что полностью соответствует методологическому постулату школы тяньтай, изложенному в её учении о единстве трех истин. Согласно логике этого постулата правильное понимание единого сознания как Татхагата-гарбхи возможно лишь при рассмотрении всех его аспектов в качестве единого целого, без абсолютизации каких-либо сторон или отрыва их друг от друга. Имманентность единого сознания феноменальному бытию должна рассматриваться как неотъемлемая характеристика истинно сущего.

Присутствие истинно сущего во всех и каждом в целостности, неделимости и неизменности обуславливает существование вещей, как имеющих «различие без различия». Смысл этой фразы состоит в том, что все явления и предметы феноменального мира, хотя они и различаются по своим внешним проявлениям, но по своей внутренней сути не отличаются друг от друга, поскольку все содержат в себе одну и ту же сущность.

Единое сознание (一心), таким образом, обладая истинным существованием, является истинным и таковым, однако в этом своем абсолютном качестве оно недоступно человеку и предстает перед ним лишь в своей имманентности феноменальному миру. В этом случае каждый из нас воспринимает единое сознание как свое собственное Я и через это Я воспринимает внешний мир. Другими словами, единое сознание (一心) – будучи целостным и неделимым, обнаруживает себя в эмпирическом мире через множество индивидуальных сознаний. Этот момент единого сознания (一心) рассматривается как два аспекта Татхагата-гарбхи. Татхагата-гарбха мыслится как истинная природа всех и каждого, но истинная природа – Татхагата-гарбхи и дхарм (индивидов) – не составляет две сущности: Татхагата-гарбхи целиком и полностью и одновременно является природой всех и каждого. В сочинении приводится пример с комком грязи для пояснения сути единства Татхагата-гарбхи и каждой из дхарм. Комок грязи содержит в себе множество пылинок. При этом пылинки действительно существуют, а комок условен, зависит от суммы пылинок. Все пылинки отличаются одна от другой, но, когда соединяются, они составляют один комок. Комок грязи содержит в себе множество пылинок и с каждой из них составляет пару. Природа же Татхагата-гарбхи

не такова, поскольку она не составляет с пылинкой пару, а целиком и полностью содержится в каждой из них, являясь ее природой¹.

Учение о двух аспектах Татхагата-гарбхи сравнимо с учением об Алая-виджняне, изложенном в «Чэн вэй ши лунь». Алая-виджняна, как уже отмечалось, рассматривается в нем как содержащая в себе омраченные и неомраченные семена. Однако ни в «Махаяна-шраддхотпада-шастре», ни в «Да чэн чжи гуань фа мэн» учение о Татхагата-гарбхе не рассматривается как заменяющее концепцию Алая-виджняны. Вместе с тем в этих сочинениях используется учение об Алае как дополнительное средство обоснования отдельных аспектов Татхагата-гарбхи. Так, в «Махаяна-шраддхотпада-шастре» Алая-виджняна «дополняет концепцию Татхагата-гарбхи в её динамическом аспекте, потому что Алая-виджняна рассматривается как постоянно изменяющийся поток сознания, в отличие от неизменной Татхагата-гарбхи»². Алая отождествляется относительным, загрязненным, сансарическим аспектом Татхагата-гарбхи, поскольку не является истинно сущим, а вместе с тем как сознание, обладающее неомраченными семенами, она рассматривается как взаимопроницаемая и взаимодействующая с чистым аспектом Татхагата-гарбхи. Поэтому «Алая-виджняна есть то, в чем гармонично объединяются нерожденное и неуничтожимое с рождающимся и погибающим (исчезающим)»³.

В «Да чэн чжи гуань фа мэн» Алая рассматривается как тождественная истинной таковости и одновременно отличающаяся от нее: тождественная в силу наличия неомраченных семян, отличающаяся в силу наличия омраченных. Об Алая-виджняне в сочинении говорится как о сознании, в котором рождения и смерти соединяются с не-рождением и не-смертями. Здесь рождения и смерти – это отражение иллюзорного, эмпирического бытия – сансары, а не-рождения и не-смерти – отражение нирваны. Другими словами, Алая-виджняна в контексте учения о Татхагата-гарбхе выступает как своеобразный мост между загрязненным и чистым аспектами в Татхагата-гарбхе.

¹ Да чэн чжи гуань фа мэн. Л. 10.

² Абаев В. Н. Концепция просветления... С. 31.

³ См.: Там же.

Кроме Алая-виджняны, которая, напоминаем, составляет восьмое сознание в концепции школы фаян, в сочинении рассматриваются и остальные семь сознаний этой же концепции. В контексте учения о едином сознании (一心) они выступают как отражение его динамики, как функционирование единого сознания в его сансарическом проявлении.

Подводя итоги анализа единого сознания как истинно сущего в свете праджняпарамитских и абхидхармических понятий «Татхагата-гарбха» (如来藏), «истинная таковость» (真如), «истинное сознание» (真心), «Дхармакая» (法身), «Алая-виджняна» (阿赖耶识) и «семь сознаний» (七识), отметим вслед за автором «Да чэн чжи гуань фа мэнь» следующее:

Татхагата-гарбха – это единое сознание как таковое;

истинная таковость, истинное сознание дхармакая – это сущность единого сознания, его абсолютный аспект;

Алая-виджняна – это внешние проявления единого сознания, его относительный аспект;

семь сознаний – это отражение функционирования единого сознания в его сансарической ипостаси.

Единое сознание, таким образом, рассмотренное как Татхагата-гарбха, лежит в основе всего многообразия феноменального мира, составляет его истинную природу, оставаясь одновременно чистым, целостным и неизменным. При этом единое сознание не мыслится как порождающая многообразие феноменального мира субстанция. В конечном счете, существует только единое сознание (一心), все остальное – это его признаки, которые делятся на два аспекта: феноменальный, или загрязненный (это признаки его условного существования в сансаре); и истинно-таковый, или чистый аспект – его абсолютное существование в нирване.

Единое сознание нельзя трактовать и как сущность каждой вещи. Оно является истинной природой всех и каждого и не имеет ничего общего с данным психическим состоянием каждого. Все единичные и изменчивые явления феноменального мира, будучи причастными единому, целостному неизменному сознанию, мыслятся взаимопроницаемыми. Одно содержится во всём, всё – в одном. Поэтому сказано: «В каждой пылинке проявляются земли всех будд десяти

сторон»¹. Единое сознание, как истинно-такое, неизменное и постоянное, утверждает взаимопроникновение не только в пространстве, но и во времени. В трактате утверждается: «прошлое – это есть будущее, будущее – это есть настоящее»².

6.3. Принципы Абхидхармы и Виджнянавады в учении школы хуаянь

В сочинениях адептов хуаянь нет такого подробного изложения принципов Абхидхармы, как у Чжи И. Но при этом, проблема сознания – центральная в теории абхидхармических и виджнянавадинских построениях, была наиважнейшей и для адептов школы хуаянь. Они признавали главный принцип виджнянавады о том, что сознание является единственной реальностью. Однако подход патриархов хуаянь к проблеме сознания был, как и в тяньтай, несколько иным, чем в фасян. При этом, в отличие от тяньтай, в хуаянь меньшее внимание привлекалось характеристике единого сознания, главным образом единое сознание рассматривалось в плане его отношения к истинно сущему и эмпирическому бытию. Поэтому в хуаяньских текстах очень редко встречается термин «ши» (识) – виджняна. Этот термин встречается в трактате Фа Цзана «Хуаянь и чэн цзяо и фэн ци чжан» («Трактат, поясняющий значение учения единой колесницы хуаянь», 华严一乘教义分齐章). Однако здесь он рассматривается в контексте пояснения Фа Цзаном учения хинаяны и йогачаров.

Адепты хуаянь, как и адепты тяньтай, исходят из того, что единственной реальностью является сознание-синь (心). Второй патриарх школы Чжи Янь в своем сочинении «Хуаянь и чэн ши сюань мэнь» (华严一乘十玄门, «Десять сокровенных врат в единой» колеснице хуаянь») писал: «Нет никакой реальности, кроме сознания – синь (心), поэтому говорю, что существует только сознание синь (心)»³.

¹ Да чэн чжи гуань фа мэнь. Л. 12.

² Там же. Л. 16.

³ Чжи Янь. Хуаянь и чэн ши сюань мэнь (华严一乘十玄门)/ Чжунго сысян цзы ляо сюань бянь Т. 2, ч. 2. С. 29.

При чтении хуаяньских сочинений очень важно определить контекст, в котором используется понятие «синь» (心). В зависимости от него сознание-синь может пониматься либо как омраченное, непосредственно связанное с данным психическим состоянием индивида, обусловленным его привязанностями к собственному Я и внешнему миру, через которые проявляется его субъективность, либо как просветленное, порвавшее со всеми привязанностями и воспринимающееся как целостность, неизменность и не-дуальность. В первом случае сознание-синь (心) адекватно индивидуальному сознанию человека в его эмпирическом бытии, во втором случае оно адекватно сознанию, постигшему свою истинно сущую природу, свободную от конкретных психических состояний омраченного сознания. Для уточнения контекста содержания синь (心) к нему добавлялись другие термины. Так, добавление термина «ми» (迷, досл.: заблуждение, одержимость, страсть) позволяло однозначно трактовать синь (心) как омраченное. В этом случае сознание обозначалось биномом ми синь (迷心)¹. Но чаще всего дополнительные термины подчеркивали просветленный аспект сознания-синь (心). Выше уже отмечалось, что термин «синь» (心) совместно с термином «и» (一) и переводилось как единое сознание (и синь,一心), которое подчеркивало целостность и неделимость просветленного сознания. Бином чжэнь синь (真心, истинное сознание) выделял его истинный, незагрязненный аспект².

Просветленный аспект сознания подчеркивался и понятиями «пути синь» (菩提心, сознание бодхи), «фа синь» (发心, освобожден-

¹ Этот бином см.: Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь (华严经义海百门, «Сто врат в море идей сутры «Хуаянь цзин»).

² Эти биномы см.: Чжи Янь. Хуаянь и чэн ши сюань мэнь (华严一乘十玄门, «Десять сокровенных врат в единой колеснице хуаянь»); Фа Цзан. Хуаянь цзин мин фа пин нэй ли сань бао чжан (华严经明法品内立三宝章, Три драгоценности в понимании дхарм сутры «Хуаянь цзин»); Его же. Хуаянь цзин и хай бай и мэнь (华严经义海百门); и др.

ное сознание), «фа пути синь» (发菩提心, освобожденное сознание бодхи)¹.

Отношения просветленного и омраченного аспектов сознания в учении хуаянь, по сути, можно представить как отношения сущности и явления. Просветленное сознание проявляется через омраченное, а омраченное сознание скрывает в себе просветленное. Здесь, в представлениях об истинно существе, были внесены отдельные коррективы, которые следует рассматривать как обусловленные влиянием даосской философии, особенно поздней, изложенной в «Хуай нань цзы» и в учении сюань сюэ². Конкретно это выразилось в том, что истинно существе рассматривалось не только как истинное существование, но и как сущность. Тенденция различать сущность и существование присутствовала в текстах хуаянь скорее имплицитно, чем явно, что не позволяло однозначно говорить об истинно существе как о сущности, тем более что в хуаянь отношения сущности и явления преломляются через отношения истинного и ложного. И тем не менее просветленное сознание мы можем представить как истинную сущность, которая характеризует внутреннее, скрытое от повседневного взгляда истинное состояние сознания, а омраченное сознание – как явление, отражающее внешние проявления истинной сущности в виде разрозненных и индивидуальных Я – ложных и иллюзорных. Отношения истинной сущности и индивидуальных сознаний – это отношения двух уровней одного и того же сознания. В онтологическом плане их отношения сводятся к следующему.

1. Истинная сущность, будучи целостной и неделимой, содержится во всех сознаниях одновременно, целиком и полностью.

2. Индивидуальные сознания, будучи не похожими друг на друга, обладают одной и той же природой, составляющей их истин-

¹ См.: Фа Цзан. Хуаянь и чэн цзяо и фэнь ци чжан (华严一乘教义分齐章, Трактат, поясняющий значение единой колесницы в хуаянь);

² Патриархи хуаянь были хорошо знакомы с древнекитайской философией, а Чэн Гуань и Цзун Ми до знакомства с буддизмом увлекались даосской и конфуцианской литературой.

ную сущность, которая не делится на части и содержится в них одновременно.

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

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

Истинная сущность имманентна индивидуальным сознаниям и не может мыслиться вне их; ее существование возможно лишь как имманентное индивидуальным сознаниям. Ее неадекватность психическому состоянию каждого из сознаний не означало дуализма истинной сущности и индивидуального сознания. Представления о дуализме возникают вследствие омраченности сознания, не осознающего своей тождественности истинной природе. И здесь очень важно помнить, что сознание не есть производное от истинной сущности, будь то единое сознание (一心) или сознание бодхи (菩提心), а есть тождество с ним. Но тождество в данном случае – это не абсолютное равенство. Оно подобно тождеству нирваны и сансары, рассмотренному в психологическом контексте. В конечном счете, существует только истинное сознание (真心), которое проявляет себя в ложном Я, наделенном эмоциями, чувствами и желаниями, порождающими, в свою очередь, мир объектов, мир эмпирического бытия.

Отношения между истинной сущностью и индивидуальными сознаниями – это только одна сторона хуаяньской концепции сознания, другую ее сторону составляли отношения между сознанием и эмпирическим миром, которые строятся по тому же принципу, что и отношения между истинной сущностью и индивидуальными сознаниями. Если истинная сущность считалась проявляющейся через индивидуальные сознания, то сознание, в свою очередь, рассматривалось как проявляющееся через эмпирический мир.

Однако отношение сознания и эмпирического бытия нельзя представить как отношения сущности и явления.

Сознание рассматривалось как причина эмпирического мира. Здесь суждения адептов хуаянь развиваются в йогачаровском русле. Однако в йогачаровскую теорию вводится хуаяньский контекст.

Во-первых, в хуаянь, как уже отмечалось, используется понятие «синь», а не «ши». Понятие «вэй ши» (唯识) заменяется на понятие «вэй синь» (唯心). Так, второй патриарх школы Чжи Янь (智严) в своем программном сочинении «Хуаянь и чэн ши сюань мэнь» (华严一乘十玄门, «Десять сокровенных врат в единой колеснице (экаяне) хуаянь»), в котором излагает десять принципов (десять сокровенных врат 十玄门) понимания сущего, утверждал, что помимо сознания нет ничего другого, поэтому говорится «только сознание» (心外无别境故言唯心)¹. Этот принцип Чжи Яня получил дальнейшее развитие в таких сочинениях третьего патриарха школы Фа Цзана как: «Хуаянь цзинь ши цзы чжан» («Трактат о золотом льве», 华严金狮子章); «У цзяо чжан» («Трактат о пяти учениях», 五教章); «Соу сюань цзи» («Записки о поисках сокровенного», 搜玄记). Проявление сознанием внешнего эмпирического мира рассматривается через теорию причинности. Так Фа Цзан в «Хуаянь цзин и хай бай мэнь» (华严经义海百门) пишет: «Когда видишь пылинку, то [знаешь], что пылинка – это проявление собственного сознания (见尘时. 此尘是自心现), потому что собственное сознание становится причиной для [существования пылинки]. А так как дхарма (имеется в виду пылинка. – Л.Я.) возникает в сознании лишь после того, как проявляется причина, то мы говорим, что пылинка – это дхарма, возникшая через причину. В сутре говорится, что все дхармы возникли из причин, без причин нет возникновения. Погружение в сансару [происходит] из-за причин. Вне их нет ничего. В конечном счете, нет дхармы вне сознания (无心外法. 能), она может возникнуть лишь тогда, когда сознание станет причиной»².

¹ Чжи Янь. Хуаянь и чэн ши сюань мэнь (华严一乘十玄门. //大正新修大藏经. 1866 45 P0477

² Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь. Л. 44.

Во-вторых, сознание и внешний эмпирический мир в хуаянь рассматриваются как взаимообусловленные и взаимозависимые. Сознание не является единственной и конечной причиной внешнего эмпирического мира. Оно находится в таких же отношениях с эмпирическим миром, в каких находится истинная сущность с индивидуальными сознаниями.

Сознание может существовать только как проецирующие предметы эмпирического мира, поэтому оно не может мыслиться оторванно от своей проекции, которая, в свою очередь, считается причиной его существования. Иначе говоря, причина существования сознания находится не в высшей по сравнению с ней реальностью, а в ее же собственной проекции, не имеющей собственной природы и функционирующей как ее «продукт». Не будь проекции – не было бы самого сознания, не будь сознания – не было бы проекции.

Фа Цзан пишет: «Пылинка является причиной сознания, а сознание – причиной пылинки» (尘是心缘。心为尘因)¹. И пылинка, и сознание являются причинами появления друг друга. Здесь Фа Цзан расходился во взглядах с адептами фасян. Он обвинил Сюань Цзана в том, что тот отрывал сознание от материальных вещей, не видя того, что они являются равнозначными причинами.

Вместе с тем, сознание первично по отношению к пылинке. Такой вывод вытекает из его текста. Дело в том, что, говоря о сознании как причине пылинки, Фа Цзан использует термин «инь» (因), который означает главную, первичную причину, а говоря о пылинке как причине сознания, употребляет термин юань (缘), в данном контексте имеющий значение вторичной по отношению к инь (因) причины, или второстепенной причины². «[Главная] причина сама по себе не существует, утверждает Фа Цзан, – а существует благодаря [второстепенной] причине; второстепенная причина сама по себе не существует, а существует благодаря главной причине»³.

¹ Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь. Л. 44об.

² См.: Soothill W., Hodous L.. A Dictionary of Chinese Buddhist terms. P. 440.

³ Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь. Л. 44об.

Такая взаимосвязь главной и второстепенной причин, или сознания и эмпирического мира исходила из их центральной концепции единства, тождества и гармонии, взаимозависимости и взаимосвязи всего сущего.

Ведь признание сознания как конечной причины означало бы наличие у нее собственной природы, а это было бы равнозначно признанию реальности собственного Я. Вместе с тем, признание независимости сознания от эмпирического мира могло бы привести к признанию реальности дуализма субъекта и объекта, что так же было недопустимо. Поэтому адепты хуаянь постоянно сосредоточивались на взаимозависимости и взаимосвязи сущего и индивидуальных сознаний, с одной стороны, сознания и эмпирического мира – с другой.

Продолжая логически развивать эти принципы, они приходят к выводу о наличии взаимозависимой связи между предметами и явлениями внутри самого эмпирического мира. Согласно их суждениям, любое явление или предмет эмпирического мира – это результат действия двух причин, главной инь (因) и второстепенной юань (缘). В свою очередь, каждое явление или предмет эмпирического мира может стать причиной другого явления или предмета, но совместно с главной причиной. Самостоятельно, без главной причины, подняться до уровня причин предмет не сможет. В то же время он сам является следствием другого предмета, ставшего его причиной, но совместно с главной.

Таким образом, каждая вещь, или каждая пылинка существует в зависимости от другой пылинки, являясь в то же время причиной третьей пылинки, которая, в свою очередь, также является причиной четвертой и т.д., а все они вместе зависят от сознания, которое, в свою очередь, зависит от них – всех и каждого. Одна пылинка совместно с главной причиной становится причиной всех пылинок, как и все пылинки совместно с главной причиной становятся причиной одной пылинки. Иначе говоря, если явление А зависит от явления В, а

явление В зависит от С, то 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.¹

Всё взаимообусловлено, всё взаимозависимо, одно обуславливает всё, всё обуславливает одно. Истинная сущность взаимообусловлена с индивидуальными сознаниями, сознание – с эмпирическим миром, а предметы и явления эмпирического мира – друг с другом. Всё едино.

Единство и взаимозависимость всех пылинок (предметов и явлений эмпирического мира) обусловлены тем, что в основе каждого из них лежит общая и главная причина – сознание. А единство и взаимозависимость всех индивидуальных сознаний вытекают из положения о том, что все они одновременно и полностью содержат в себе целостную и неделимую истинную сущность, понимаемую как единое (一心) или истинное (真心), просветленное (菩提心, 发心) сознание. В этом единстве и взаимозависимости обладает истинным существованием только единое, истинное, просветленное сознание. Но оно немыслимо вне индивидуальных. Индивидуальное сознание также обладает существованием, но это существование омрачено индивидуальным Я, порождающим дуализм своей самости и внешнего мира. Внешний мир как продукт ощущения своей самости индивидуальным сознанием, не обладает существованием, он иллюзорен, однако вне этой иллюзорности нет самости, без которой и нет индивидуального сознания.

Здесь адепты хуаянь расходятся с позицией йогачары и школы фасян. В отличие от Сюань Цзана, Фа Цзан неоднозначно подходит к проблеме внешнего мира. Если Сюань Цзан ограничивался лишь признанием внешнего мира как производного от сознания, то Фа Цзан признав, наличие обратной зависимости сознания от внешнего эмпирического мира, акцентирует свое внимание на его характеристике. Эмпирическое бытие рассматривается им как неотъемлемая и составная часть сознания, составляющая основное содержание его индивидуального Я. Поэтому анализ эмпирического бытия – это, по

¹ См.: Чжунго сысян тунши. Пекин, 1957. Т. 4, ч. 1. С. 240.

сути, анализ содержания индивидуального Я. Обоснование иллюзорности эмпирического мира – это обоснование иллюзорности индивидуального Я.

Хуаяньское обоснование иллюзорности эмпирического мира не только отличается от йогачары и фаян, но и вводится в праджня-парамитский контекст. Если в йогачаровской теории иллюзорность эмпирического бытия выводилась в русле абхидхармического анализа дхарм, как носителей иллюзорных признаков бытия, то в хуаянь иллюзорность эмпирического мира доказывалась в русле праджняпарамитской теории пустоты через отрицание объективности его важнейших характеристик, например, таких, как рождение, исчезновение, тождество и различие и т.д. В этом хуаянь ближе к традиции мадхьямиков, представленной в Китае школой саньлунь. Однако если в саньлунь доказательства строились на основе готовой уже посылки об «отсутствии собственной природы», то в хуаянь они были дополнены доказательством самого тезиса об отсутствии собственной природы. И здесь вновь используются принципы аргументации йогачары.

В сочинении Фа Цзана «Хуаянь цзин и хай бай мэнь» читаем: «Пылинка (尘) является вспомогательной причиной для сознания (心), а сознание – главной причиной для пылинки. И лишь когда соединяются главные и второстепенные причины, тогда рождаются иллюзорные внешние виды. Поскольку [они] рождаются из причин, то не должны иметь собственной природы. Почему? Потому что ныне пылинка не является причиной самой себя, а зависит от сознания. Сознание (心) [в свою очередь] не исходит из самого себя, а также зависит от вспомогательной причины. А так как [пылинка и сознание] взаимозависимы, то рождение не исходит из постоянных причин (не вызвано постоянными причинами), поэтому называется отсутствием рождения.

Ныне называется рожденным только то, что рождено причиной. И когда мы поймем, что рожденное не имеет природы, тогда [поймем], что нет рождения. Рождение и не-рождение взаимно устанавливаются и разрушаются. Когда разрушаются, тогда нет рождения, когда устанавливаются, тогда есть рождение, обусловленное причинностью. А так как и рождается, и разрушается, то во время рождения

нет рождения. Понимание этого называется постижением отсутствия рождения»¹.

Фа Цзан отрицает наличие объективных (постоянных) причин, обуславливающих действительное рождение вещей. Причины субъективны. Ведь когда мы наблюдаем возникновение вещи в зависимости от другой, необходимо помнить, что, в конечном счете, в основе этой причинно-следственной связи и лежит главная причина – сознание (心), а потому рожденное лишено объективности. А поскольку обе причины – и сознание, (心) и «пылинка» – не обладают самостоятельным существованием, рожденное лишено реальности – своей природы. Вместе с тем нет рождения, которое не было бы обусловлено причиной, как и нет причины вне сознания (心). Поэтому в процессе рождения нет рождения как такового, т.е. нет рождения реальной вещи.

Однако отсутствие рождения не является отсутствием рождения в буквальном смысле слова. Фа Цзан, как и все его предшественники, пытается избежать крайностей в своих суждениях и быть верным буддийскому принципу срединного пути, что способствовало его диалектическому (с немалой примесью релятивизма) подходу к проблеме эмпирического бытия.

Поэтому он предпочитает говорить о том, что, когда мы видим рождение данной вещи, на самом деле это не есть рождение именно этой вещи, за которой мы наблюдаем. Но нельзя отрицать наличие рождения, обусловленного причинностью, хотя из-за субъективности причин и их несамостоятельности также нельзя утверждать, что рожденное обладает реальным существованием. А поскольку рожденное не обладает реальным существованием, нельзя говорить о каком-либо рождении. Внешний вид принимаемого за рожденное – это вид отсутствующего на самом деле. По этому поводу Фа Цзан говорит следующее: «Внешний вид маленькой круглой пылинки (尘) возник в результате проекции собственного сознания и является фальшивым и нереальным. Ныне, когда не появляются привязанн-

¹ Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь. Л. 44об.

ости к [нему]¹, понимаем, что внешний вид пылинки иллюзорен и не-реален, является порождением сознания [рожден сознанием]. Понимание отсутствия собственной природы называется отсутствием вида.

В сутре² говорится: «Изначальная природа всех дхарм пустотна и не имеет никакого вида («诸法本性空. 无有毫末相»). И хотя нет привязанностей [к внешнему виду], этим идея не-существования полностью не исчерпывается.

Поскольку внешний вид не имеет своей сущности, но природа дхармы [тем не менее] устанавливается, то дхармы становятся опорами отсутствующего вида. А так как дхармы не теряют своего вида, внешний вид не является внешним видом, а не-внешний вид является внешним видом. Внешний вид и отсутствие внешнего вида на самом деле не имеют различий. Эта идея отсутствия вида подобна веревке, которую приняли за змею. Мы видим, что это вовсе не змея, но понимаем, что веревка послужила основанием [вида] отсутствующей змеи. [Точно так же] дхармы являются основанием отсутствующего внешнего мира, они и есть вид отсутствующего вида»³.

В указанных выше суждениях Фа Цзана с удивительной тонкостью проявился синтез исходных принципов йогачары (фасян) и мадхьямики (саньлунь). Так, базисная установка всех аргументаций Фа Цзана, с которой начинается его суждение – это то, что пылинка возникла в результате проекции сознания. Единственная реальность – это только сознание (唯心). Продукт проекции сознания – иллюзия, пустота. Но эта пустота, отрицая реальность внешнего мира, вместе с тем не означает абсолютное отсутствие чего бы то ни было. Здесь подразумевается лишь то, что внешние признаки предметов, которые мы воспринимаем как реальные, в действительности не таковы какими они должны быть на самом деле.

Утверждения об отсутствии рождения предметов и наличия их внешних признаков явилось следствием отрицания объективности

¹ Имеется в виду избавление от привязанности к внешнему миру.

² Имеется в виду сутра «Хуаянь цзин».

³ Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь. Л. 44об.

причин. Отношения между предметами эмпирического мира всегда опосредованы сознанием. Вне сознания нет причин. Возникновение и существование одной вещи в зависимости от другой, а также восприятие внешнего вида этой вещи являются результатом деятельности индивидуального сознания (心), а не объективно существующей причины. Но и здесь нельзя сказать, что причинно-следственная связь – это целиком продукт деятельности, сознания, поскольку само сознание также включено в цепь причинно-следственных связей. Поэтому оценка адептами хуаянь процессов, обусловленных причинностью, не отличаются категоричностью. С одной стороны, признается факт рождения, с другой – отрицается рождение этой вещи. Но любые причинно-следственные связи предполагают бинарность, а бинарность, согласно буддистам, – это следствие омраченности сознания. Отсюда следует, что причинность есть фактор омраченного сознания, поэтому утверждения о том, что вещь возникла в результате причинности, условны и относительно. Условны и относительно и утверждения, что в причинно-следственной связи существует последовательность смены одного явления другими, предшествование возникновения одной вещи возникновению другой, так как хуаяньская концепция отрицает различие последовательности действий во времени и время как объективную характеристику действительного бытия.

В сочинении Фа Цзана читаем: «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, соединившихся 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»¹.

За отрицанием временных характеристик эмпирического бытия следует отрицание и пространственных характеристик. Фа Цзан

¹ См.: Фа Цзан. Хуаянь цзинь шицзы чжан («Трактат о золотом льве») // Да Цзан цзин. Киото, 1907; Его же. Хуаянь цзин и хай бай мэн.

говорит: «Круглая пылинка имеет маленький вид, а высокая и широкая гора Сюй Ми (须弥)¹ – большой. Однако маленький и большой виды этой пылинки и той горы взаимно включают друг в друга, обуславливаются сознанием, вращаются [в нем], и нет здесь рождения и уничтожения. Так, когда видишь высокую и широкую гору, то это твое сознание производит большое, и нет другого большого, а когда видишь маленькую круглую пылинку, то это тоже твое сознание производит маленькое, и нет другого маленького. Сознание, которое видит высокую и широкую гору, проявляет и пылинку. Поэтому маленькое включает в себя большое (小容大也)» или как утверждается в каноне большое имеет вид маленького (大有小相)².

В сочинении первого патриарха школы Ду Шуня (杜顺) также встречаем утверждения об относительности и иллюзорности пространственных характеристик бытия. В нем говорится, что пылинка одновременно может быть и большой, и маленькой, и широкой и узкой, и далекой и близкой³.

В итоге утверждается абсолютная всеобщая взаимосвязь и взаимообусловленность, единство, тождество и гармония всего существующего, в основе которого – единое сознание (一心).

¹ Сюй Ми (须弥)— транскрипция санскритского названия горы Сумеру (Гималаи).

² Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь. Л. 44об.

³ См.: Ду Шунь. Хуаянь фа цзе гуань (华严法界观, Созерцание мира дхарм в хуаянь) // Да Цзан цзин. Л. 892об.-894.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Характерной особенностью учения буддизма является его антропоцентрическая направленность, отличающая его от христианства, ислама и иудаизма, центром внимания которых выступает бог. Человек в буддизме – главный объект философско-мировоззренческих и сотериологических построений.

Антропоцентрическую направленность буддийской философии обусловили исходные принципы буддизма, изложенные в четырех благородных истинах, а теоретическим обоснованием этих истин явилась теория Абхидхармы. Возникнув как теоретическое обоснование четырех благородных истин, а именно – истины о причине страдания, кроющейся в ложном представлении о себе как Я – самости, Абхидхарма в своем дальнейшем развитии перешагнула рамки своего первоначального назначения, став важнейшей составной частью буддийского мироощущения.

Как теоретическое обоснование главных, основополагающих принципов буддизма, Абхидхарма выработала утонченную, логически взаимосвязанную рационалистическую систему, обусловив тем самым культуру буддийского мышления. Выработанные в Абхидхарме термины и понятия составили тот фундамент, на котором строилось дальнейшее теоретизирование, направленное на постижение всего мироздания. Сформировавшись в рамках сотериологических принципов узкого пути Хинаяны, Абхидхарма имела огромные потенциальные возможности для обоснования широкого пути спасения Махаяны, что было реализовано родоначальниками йогачары (виджнянавады) Асангой и Васубандху.

Эти возможности распространялись не только на индобуддийские школы и направления буддизма, но и на школы и направления во всех ареалах его распространения.

Особого внимания заслуживают абхидхармические традиции в Китае. Абхидхарма стала самой ранней теоретической концепцией буддизма, с которой китайцы получили возможность познакомиться. Через неё, благодаря переводам Ань Шигао, китайцы впервые познакомились с культурой Древней Индии. В терминах и понятиях Абхидхармы китайцы начали постигать азы буддийского учения. Воспитанные в традициях богатой письменной культуры, китайцы испы-

тывали пиетет перед письменным текстом. Поэтому перевод с санскрита на китайский язык абхидхармической литературы, как и праджняпарамитской, составил одну из самых ярких и судьбоносных страниц, как для буддизма, так и для всей китайской культуры.

Тексты Абхидхармы практически полностью были переведены на китайский язык. С переводом абхидхармических канонов было заложено основание для формирования в Китае буддийского образования. Через обязательное изучение абхидхармических теорий происходило постижение буддийской философии и сотериологии.

Адаптация буддизма в китайской культурной среде происходила, в первую очередь, через внедрение категориального аппарата Абхидхармы в письменную традицию Китая. Через Абхидхарму китайцы познакомились с принципами структурной организации бытия.

В китайском буддизме наиболее ярко и полно проявилось единство Абхидхармы и Праджняпарамиты. В школах тяньтай и хуаянь оно выразилось в синтезе основных положений йогачары (фасянь), сформировавшейся в русле абхидхармических построений и мадхьямики (саньлунь), базирующейся на праджняпарамитских принципах. Этот синтез явился кульминационным в философии и сотериологии буддизма, пустившего свои корни на китайской социокультурной почве и стал характерным явлением для дальневосточной буддийской традиции.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Источники на китайском языке

1. Васубандху. Вэйшиэршилунь (Шастра двадцати суждений о только-сознании) / пер. Сюань Цзана // Фосюэцзинхуа. – Пекин, 1994.
2. Васубандху. Вэйшисаньшилунь (Шастра тридцати суждений о только-сознании) / пер. Сюань Цзана // Фосюэцзинхуа. – Пекин, 1994.
3. Сюань Цзан. Чэнвэйшилунь (Шастра становления только-сознания) // Дамин саньцзан шэньцзяо. – Хань 378, 379.
4. Фа Цзан. Хуаянь вэнь да (Вопросы и ответы в хуаянь) // Да жибэнь суй цзан цзин. – Киото, 1905-1912. – П. 8.
5. Фа Цзан. Хуаянь у цзяо чжан (Трактат о пяти учениях в хуаянь) // Да цзан цзин. – Т. 332.
6. Фа Цзан. Хуаянь цзин мин фа пин нэй ли сань бао чжан (Трактат о трех драгоценностях в понимании дхарм сутры Хуаянь цзин) // Да цзан цзин. – Т. 332.
7. Фа Цзан. Хуаянь цзин ши цзы чжан (Очерк о золотом льве в хуаянь) // Да цзан цзин. Т. 332.
8. Фа Цзан. Хуаянь цзинь и хай бай мэнь (Сто врат в море идей сутры Хуаянь цзин) // Да жибэнь суй цзан цзин. – П. 8.
9. Хуй Сы? Дачэн чжигуань фа мэнь (Учение Махаяны о чжигуань) // Да Мин сань цзан шэнь цзяо. – Хань 578.
10. Цзешэньмицзин (Сандхинирмочана-шастра). Перевод Сюань Цзана // Фосюэ цзинхуа. – Пекин, 1994. – С. 981-1025.
11. Чжи И. Фа цзе цы ди чу мэнь. (Первоначальные ступени врат мира дхарм) // Да жибэнь суй цзан цзин. – П. 8.
12. Чжи Янь. Хуаянь и чэн ши сюань мэнь (Десять сокровенных врат в единой колеснице хуаянь) // Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюань бянь. – Т. 2, ч. 2.
13. Юйцзяшидилунь (Йогасарпабхуми-шастра) / пер. Сюань Цзана // Дацзанцзин. – Т. 30.

Источники на русском языке

14. Бяньвэнь о воздаянии за милости. Рукопись из дуньху-

ан. Фонд Ин-та востоковедения: Факс. Рукописи. Ч. 1 / исследование, пер. с кит., коммент. и табл. Л. Н. Меньшикова ; отв. ред. Б. Л. Рифтин. – М. : Наука, 1972. – 419 с.

15. Бьяньвэнь по Лотосовой сутре : факс. рукописи / изд. текста, пер. с кит., введ., коммент., прил. и словарь Л. Н. Меньшикова. – М. : Наука, 1984. – 622 с. : ил.

16. Васубандху. Абхидхармакоша. Гл. 1, 2 / (близкий к тексту пер. с тибет. на рус. язык, введ., подготовка тибет. текста, примеч. и таблицы Б. В. Семичова, М. Г. Брянского). – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1980. – 391 с. : ил.

17. Васубандху. Абхидхармакоша. Гл. 3 / (близкий к тексту пер. с тибет. на рус. язык, подготовка тибет. текста, примеч. и таблицы Б. В. Семичова, М. Г. Брянского). – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1980. – 259 с. : ил.

18. Васубандху. Абхидхармакоша. Гл. 4 / (близкий к тексту пер. с тибет. на рус. язык, подготовка тибет. текста, примеч. и таблицы Б. В. Семичова, М. Г. Брянского). – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1988. – 334 с.

19. Васубандху. Абхидхармакоша : энцикл. Абхидхармы. Раздел 1. Анализ по классам элементов / пер. с санскрита, введ., коммент., ист.-филос. исслед. В. И. Рудого. – М. : Наука, 1990. – 318 с.

20. Хуэй цзяо. Жизнеописание достойных монахов (Гао сэн чжуань). В 3 т. Т. 1. / пер. М. Е. Ермакова. – М. : Наука, 1991. – 252 с. – (Памятники письменности Востока).

Литература на русском языке

21. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Абаев Н. В. – Новосибирск : Наука, 1983. – 128 с.

22. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае / Абаев Н. В. ; отв. ред. Л. П. Делюсин – Новосибирск : Наука, Сиб. отд-ние, 1989. – 272 с.

23. Абаев Н. В. Концепция просветления в «Махаянашраддходпада-шастре» // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск, 1986. – С. 23-46.

24. Астахаев Н. А. Структура и философское содержание

«Сатьясиддхи-шастры» («Чэн ши лунь») Харивармана // Вестн. Бурят. гос. ун-та. Философия, социология, политология, культурология. – Улан-Удэ, 2007. – Вып. 9. – С. 3-5.

25. Бадмацыренов А. И. Третий патриарх школы хуаянь Фа Цзан и его трактат «Хуаянь цзин вэнь да / Бадмацыренов А. И. – Улан-Удэ, 2005.

26. Баяртуева Е. Ж. Становление птсьменной традиции мадхьямики / Баяртуева Е. Ж. – Улан-Удэ, 2008.

27. Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока : сб. ст. / отв. ред. Н. В. Абаев. – Новосибирск : Наука, Сиб. отд-ние, 1990. – 216 с.

28. Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии : сб. ст. / отв. ред. Р. Е. Пубаев. – Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1985. – 127 с.

29. Буддийские тексты в Китае, Тибете, Монголии и Бурятии / отв. ред. Л. Е. Янгутов. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. – 187 с.

30. Васильев В. П. Буддизм: его догматы, история и литература. Ч.1. Общее обозрение / Васильев В. П. – СПб. : [б. и.], 1854. – 356 с.

31. Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. 3. История буддизма в Индии. Даранаты / Васильев В. П. – СПб. : [б. и.], 1869. – 288 с.

32. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае / Васильев Л. С. ; отв. ред. Л. П. Делюсин. – М. : Наука, 1970. – 84 с.

33. Ветлужская Л. Л. Философско-онтологические аспекты текстов ваджраяны в Китае // Буддийские тексты в Китае, Тибете, Монголии и Бурятии. – Улан-Удэ, 2009.

34. Дагданов Г. Б. Школа Фасян в истории китайского буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии. – Новосибирск, 1986. – С. 100-110.

35. Демидова М. И. Перечень произведений махаяны. Сюань-И и его значение для изучения буддийской литературы // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. – М., 1970.

36. Духовная культура Китая : энциклопедия : в 3 т. – М. : Вост. лит., 2006-2008. – 3 т.

37. Избранные сутры китайского буддизма / отв. ред. Е. А. Торчинов. – СПб. : Наука, 1999. – 462 с.
38. Из истории китайской философии: становление и основные направления / отв. ред. В. Г. Буров. – М., 1978.
39. Ламрим: освобождение в наших руках (Lam gim nam grol lag bcangs). Т. 1, кн. 2 / пер. с тиб., вступ. статья и коммент. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ : Изд-во Бурят. науч. центра СО РАН, 2008. – 214 с.
40. Ленков П. Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа фасян (вэйши) / Ленков П. Д. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – 256 с. – Библиогр.: с. 192-199.
41. Лепехов С. Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации / Лепехов С. Ю. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 238 с.
42. Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке: Древний Китай и Индия / Лукьянов А. Е. – М. : Изд-во Ун-та Дружбы народов, 1989. – 186 с.
43. Лысенко В. Г. Опыт введения в буддизм : Ранняя буддийская философия : учеб. пособие для вузов / Лысенко В. Г. – М. : Наука, 1994. – 154 с.
44. Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока. Ч. 1, 2 / отв. ред. М. Т. Степанянц ; ред.-сост. Г. Б. Шаймухамбетова. – М. : Ин-т философии АН СССР, 1986. – 2 ч.
45. Нестеркин С. П. Герменевтическая концепция йогачаров-виджнянавадинов // Буддизм в Центральной и Восточной Азии. – Улан-Удэ, 2000. – С. 12-16.
46. Основы буддийского мировоззрения / Рудой В.И. [и др.]. – М. : Наука, 1994. – 239 с.
47. Парибок А. В. Методологические аспекты буддизма [Электронный ресурс] / Парибок А. В. – Режим доступа: <http://east.philosophy.pu.ru/science/vfrk001.htm> (дата обращения: 15.08.2009).
48. Психологические аспекты буддизма / отв. ред. В. В. Мантатов. – Новосибирск : Наука, Сиб. отд-ние, 1986. – 155 с.
49. Пятигорский А. Введение в изучение буддийской фи-

лософии (девятнадцать семинаров) / А. Пятигорский. – М. : Новое лит. обозрение, 2007. – 288 с.

50. Радхакришнан С. Индийская философия. В 2 т. Т. 1 / Радхакришнан С. – М. : Изд-во иностр. лит., 1956. – 624 с.

51. Розенберг О. О. Труды по буддизму / О. О. Розенберг. – М. : Наука, 1991. – 295 с. – (Библиотека отечественного востоковедения).

52. Рудой В. И. Некоторые вопросы структуры и терминологии Абхидхармы : (исследования, пер., тексты и санскритско-тиб.-кит. терминолог. соответствия) : автореф. дис. ... канд. ист. наук / Рудой В. И. – Л., 1980. – 26 с.

53. Рудой В. И. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем / Рудой В. И., Островская Е. П. // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. – М., 1982.

54. Рудой В. И. Классическая буддийская философия / Рудой В. И., Островская Е. П., Ермакова Т. В. – СПб. : Лань, 1999. – 544 с.

55. Сотериологические учения буддизма стран Центральной и Восточной Азии / отв. ред. Л. Е. Янгутов. – Улан-Удэ, 2009.

56. Торчинов Е. А. Введение в буддологию : курс лекций / Торчинов Е. А. – СПб. : С.-Петербург. филос. о-во, 2000. – 304 с.

57. Традиции Абхидхармы, Праджняпарамиты, Тантры и литературное творчество бурятских религиозных мыслителей / отв. ред. Л. Е. Янгутов. – Улан-Удэ : Изд.-полигр. комплекс ВСГАКИ, 2008. – 173 с.

58. Урбанаева И. С. «Сутра сердца»: медитация бессамости в контексте пяти путей Махаяны // Вестн. Бурят. гос. ун-та. – Улан-Удэ, 2008. – Вып. 8 : Востоковедение.

59. Урбанаева И. С. *Śāntideva. Bodhicaryāvatāra*: вступление в практику Бодхисаттв (тиб.: *byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa zhes bya ba bzhugs so*) / пер. с тиб., примеч. и вступ. статья. – Улан-Удэ, 2007.

60. Хабдаева А. К. Трактат «Сатьясиддхи-шастра» в китайской традиции // Буддийские тексты в Китае, Тибете, Монголии и

Бурятия : сб. ст. – Улан-Удэ, 2009. – С. 47-61.

61. Хабдаева А. К. Становление абхидхармических традиций в Центральной и Восточной Азии в отечественной историографии // Традиции Абхидхармы, Праджняпарамиты, Тантры и литературное творчество бурятских религиозных мыслителей. – Улан-Удэ, 2008. – С. 68-81.

62. Хабдаева А. К. Каноническая литература фасын // Мункуевские чтения-2 : материалы междунар. науч.-практ. конф. – Улан-Удэ, 2004. – Ч. 2. – С. 87-96.

63. Чебунин А. В. История проникновения и становления буддизма в Китае / Чебунин А. В. – Улан-Удэ : Изд.-полигр. комплекс ВСГАКИ, 2009. – 278 с.

64. Чебунин А. В. Учение китайского буддизма о человеке и обществе / Чебунин А. В. – Улан-Удэ : Изд.-полигр. комплекс ВСГАКИ, 2009. – 274 с.

65. Чебунин А. С. Структурный подход к проблеме человека и общества / Чебунин А. С. – Улан-Удэ : Изд.-полигр. комплекс ВСГАКИ, 2006. – 139 с.

66. Чебунин А. В. Китайский буддийский канон // Буддийские тексты в Китае, Тибете, Монголии и Бурятии. – Улан-Удэ, 2009.

67. Шохин В. К. Абхидхарма. [Электронный ресурс] / Шохин В. К. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/page50095034.htm> (дата обращения: 08.10.2010).

68. Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму : пер. с англ. / Щербатской Ф. И. ; сост., автор биогр. очерка А. Н. Зелинский, Б. В. Семичов ; коммент., ред., пер. В. Н. Топорова. – М. : Наука, 1988. – 426 с.

69. Янгутов Л. Е. Абхидхармические тексты в Китае // Буддийские тексты в Китае, Тибете, Монголии и Бурятии. – Улан-Удэ, 2009. – С. 10-30.

70. Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. / Янгутов Л. Е. ; под ред. М. Т. Степанянц, Н. В. Абаева. – Новосибирск : Наука, 1995. – 224 с.

71. Янгутов Л. Е. Китайский буддизм : тексты, исследование, словарь / Янгутов Л. Е. – Улан-Удэ : Изд-во Бурят. гос. ун-та,

1998. – 160 с.

72. Янгутов Л. Е. Сотериологические и метафизические принципы в буддийской традиции // Буддизм в Центральной и Восточной Азии. – Улан-Удэ, 2000. – С. 4-12.

73. Янгутов Л. Е. Традиции Праздника парамиты в Китае / Янгутов Л. Е. – Улан-Удэ : Изд-во БГУ, 2007. – 272 с.

74. Янгутов Л. Е. Философское учение школы хуаянь / Янгутов Л. Е. – Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1982. – 140 с.

Литература на английском языке

75. Beal S. Buddhism in China / Beal S. – London, 1884.

76. Boquist Ake. Trisvabhāva. A Study of the Development of the three-nature-theory in Yogacara Buddhism / Boquist Ake. – Land Sweden, 1993.

77. Chao Pu-chu. Buddhism in China / Chao Pu-chu. – Peking, 1957.

78. Chatterjee A. K. The Yogācāra Idealism / Chatterjee A. K. – Varanasi, 1962.

79. Ch'en K. S. Buddhism in China. A Historical Survey / Ch'en K. S. – Princeton, 1964.

80. Ch'en K. The Chinese Transformation of Buddhism / Ch'en K. – Princeton, 1973.

81. Conze E. Buddhist Thought in India / Conze E. – L., 1962.

82. Conze E. Buddhism. Its Essence and Development / Conze E. – L., 1963.

83. Conze E. Thirty Years of Buddhist Studies. Selected essays / Conze E. – Columbia, 1968.

84. Dasgupta S. A History of Indian Philosophy. Vol I. / Dasgupta S. – Cambridge, 1922.

85. Davies M. A Scientist Look at Buddhism / Davies M. – Sussex, England, 1990.

86. Dutt N. Aspects of Mahāyāna Buddhism and Its Relation to Hinayana (with a foreword by prof. Louis de la Valee Poussin) / Dutt N. – L., 1930.

87. Dutt N. Early History of the Spread of Buddhism and the Buddhist Schools (with a foreword by dr. Narendra Nath Law) / Dutt N. –

L., 1925.

88. Foundation of Japanese Buddhism. Vol II. (Alicia and Daigan Matsunaga). The mass movements (Kamakura and Muromachi Periods). – Los Angeles-Tokyo, 1988.

89. Guenther H. V. Philosophy and Psychology in the Abhidharma / Guenther H. V. – Lucknow, 1957.

90. Guenther H. V. Buddhist Philosophy in Theory and Practice / Guenther H. V. – Baltimore ; N.Y., 1972.

91. Guenther H. Mind in Buddhist Psychology / Guenther H., Kawamura L. – Emeryville, 1975.

92. Hiriyanna M. The Essentials of Indian Philosophy / Hiriyanna M. – L., 1949.

93. Jayatilleke K. N. Early Buddhist theory of Knowledge / Jayatilleke K. N. – L., 1963.

94. Johansson R. E. A. The dynamic psychology of early buddhism / Johansson R. E. A. – L., 1979.

95. Introduction to the study of buddhism according to material preserved in Japan and China. – Tokyo, 1916.

96. Kashyap B. J. Expansion of Buddhism in India and abroad // Bull. of the Ramakrishna miss. Inst. of culture. 1969. Vol. 20, № 7. – P. 193-199.

97. Lyons E. Buddhism: History and diversity of a great tradition / Lyons E., Peters H. – Catalogue ; Philadelphia, 1985.

98. Murty T. R. The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System / Murty T. R. – L., 1960.

99. Rao M. B. A Buddhist image from China // Journ. of the Orient. Inst. – 1967. – Vol. 16, № 3. – P. 249-250.

100. Rhys Davids K. Dhammasangani [Электронный ресурс] / Rhys Davids – Режим доступа: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/enwiki/5170206> (дата обращения: 01.08.2009).

101. Robinson R. H. Early Madhyamika in India and China / Robinson R. H. – Madison, 1967.

102. Rospatt A. The Buddhist Doctrine of Momentariness. A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu / Rospatt Alexander. – Stuttgart, 1995.

103. Sasaki G. H. Jnana, Prajna, Prajnāparamita // Journ. Of the Orient. inst. – 1966. – Vol. 15, № 3-4. – P. 258-272.
104. Saunders E. Dale. Buddhism in Japan (with an Outline of its Origins in India) / Saunders E. – Philadelphia, 1964.
105. Schmithausen Lambert. Ālayavijñāna. On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy. Part I: Text / Schmithausen Lambert. – Tokyo, 1987.
106. Stcherbatsky Th. The Central conception of Buddhism and the meaning of the word «Dharma» / Stcherbatsky Th. – London, 1923.
107. Suzuki D. T. Japanese Buddhism / Suzuki D. T. – Tokyo, 1938.
108. Suzuki D. T. Studies in the Lankavatara Sutra / Suzuki D. T. – L., 1930.
109. Suzuki D. T. The Essentials of Buddhism / Suzuki D. T. – Kyoto, 1968.
110. Suzuki D. T. Zen Buddhism / Suzuki D. T. – N.Y., 1956.
111. Takakusu J. A Record of the Buddhist religion as practised in India and the Malaya Archipelago / Takakusu J. – Oxford, 1896.
112. Takakusu J. Notes to Paramartha's life of Vasu-Bandhu // T'oung'-pao, 1904. – 2-e ser. – Vol. 5. – P. 620.
113. Takakusu J. The Essentials of Buddhist Philosophy / Takakusu J. – Honolulu, 1956.
114. Takakusu J. The life of Vasu-Bandhu by Paramartha (A.D. 499-569) // T'oung'-pao. – 1904. – 2 ser.. – Vol. 5. – P. 269-296.
115. The assimilation of Buddhism in Ancient Japan: from introduction to firm acceptance. – Tokyo, 1985.
116. Thomas E. The History of Buddhist Thought / Thomas E. – L., 1953.
117. Verdu Alfonso. Dialectical Aspects of Buddhist Thought Studies in Sino-Japanese Mahayana Idealism / Verdu Alfonso. – Lawrence, 1974.
118. Ward C. H. S. Buddhism. V. 2 / Ward C. H. S. – Mahāyāna ; London, 1952.
119. Willemen Charles. The essence of metaphysics Abhidharmahrdaya Dharmasri's A-p'i-t'an Hsin Lun / Willemen Charles. – Brussels, 1975.

120. Williams P. Mahāyāna Buddhism: the Doctrinal foundation / Williams P. – L. ; N.Y., 1989.
121. Wright A. F. Buddhism in Chinese History / Wright A. F. – Stanford, 1959.
122. Yamakami S. Systems of Buddhist Thought / Yamakami S. – Calcutta, 1912.
123. Yamamoto K. The Mahaparinirvana-Sutra. В 3 т., Т. 3 / Yamamoto K. – Tokyo, 1975.
124. Yu, Chun-fang. The renewal of Buddhism in China: Chuhung and the late Ming synthesis. – N.Y., 1981. – XVIII.
125. Zürcher E. The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaption of Buddhism in Early Medieval China / Zürcher E. – Leiden, 1959.

Литература на китайском языке

126. Вэй Даочжу. Чжунго хуаяньцзун тун ши (Всеобщая история китайской школы хуачнь). – Наньцзин, 2001.
127. Го Пэн. Суй Тан фоцзяо (Буддизм периода Суй и Тан). – Б.м., 1981.
128. Е Лоухуа. Фоцзяо лиши бай вэнь (Сто вопросов по истории буддизма). – Пекин, 1989.
129. Жэнь Цзюйюй. Чжунго чжэсюэ шилунь (Очерк по китайской философии). – Шанхай, 1981.
130. Жэнь Цзюйюй. Хань -Тан чжунго фоцзяо сысян луньцзи (Сб. статей по идеологии буддизма эпох Хань – Тан). – Пекин, 1981.
131. Люй Чэн. Чжунго фосюэ юаньлю люэцзын. – Пекин, 1979.
132. Люй Юсян. Очерк буддологических исследований в Китае за 10 лет (1987-1996) [Электронный ресурс] / Люй Юсян – Режим доступа: <http://www.txt7.com.cn/2010-03-11/111213882.html>.
133. Лян Цичао. Фосюэ янбцзю шиба пянь : (Восемнадцать статей по исследованию буддизма). – Пекин, 1995.
134. Тан Юнтун. Хань, вэй лян цзинь Наньбэй чао фоцзяо ши (История буддизма периода Хань, Вэй, двух Цзинь, Южных и Северных царств). Т.1, 2. – Пекин, 1963. – 2 т.
135. Тан Юнтун. Суйтан фоцзяо шигао (Очерк истории буддизма в Китае в период Суй и Тан). – Пекин, 1982.

136. У Сянжу. Фоцзяо гэ цзун да и (Основное содержание буддийских школ). – Пекин, 2004.
137. Фан Литянь. Вэй, цзинь, наньбэйчао фоцзяо луньцун (Исследования китайского буддизма периода Вэй, Цзинь, южных и Северных царств). – Пекин, 1982.
138. Фан Литянь. Чжунго фоцзяо чжэсюэ яо и (Основные принципы философии буддизма). – Пекин, 2006.
139. Фан Литянь. Фоцзяо чжэсюэ (Философия буддизма). – Чанчунь, 2006.
140. Фань Литянь. Исследование буддизма в материковом Китае: история и перспективы [Электронный ресурс] / Фан Литянь – Режим доступа: <http://www.douban.com/group/topic/10595754/>.
141. Фань Вэньлань. Тандай фоцзяо (Буддизм эпохи Тан). – Пекин, 1979.
142. Фоцзяо юй Чжунго вэньхуа (Буддизм и китайская культура). – Пекин, 1992.
143. Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии) Т. 1, 2. – Пекин, 1961. – 2 т.
144. Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ цзянь ши (Краткий очерк истории китайской философии). – Пекин, 1985.
145. Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ ши синь бянь (Новая редакция «Истории китайской философии»). Т. 1. – Пекин, 1982 ; Т. 2. – 1984 ; Т. 3. – 1985.
146. Хуан Чаньхуа. [Электронный ресурс] / Хуан Чаньхуа – Режим доступа: <http://boguogoodweb.cn/article2/1301.htm>
147. Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и (Основное содержание учения буддийских школ). – Тайбэй, 1973.
148. Чжунго фоцзяо (Китайская философия). / Под. ред. Чэнь Чжиляна, Хуан Минчжэ и др. – Пекин : Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 1996.
149. Чжунго фоцзяо (Китайская философия) : в 4 т. – Шанхай, 1996.
150. Чжунго фоцзяо сысян цзы ляо (Избранные материалы по философии китвайского буддизма). Т. 1. – Пекин, 1981 ; Т. 2, ч. 1-3. – 1983 ; Т. 2, ч. 4. – 1983.

151. Чжунго сысян тунши (Всеобщая история китайской идеологии). Т. 4, ч. 1. – Пекин, 1956.

Справочная литература

152. Большой китайско-русский словарь : в 4 т. / под. ред. И. М. Ошанина. – М., 1983-1984. – 4 т.

153. Китайская философия : энцикл. словарь / РАН. Институт Дальнего Востока ; гл. ред. М. Л. Титаренко. – М. : Мысль, 1994.

154. Фасян цыдянь (Буддийский словарь школы «дхарма-лакшана»). Т. 1-4. – Чжуфухуан, 1939. – 4 т.

155. Фосюэ да цыдянь (Большой буддийский словарь) / под. ред. Дин Фубао. – Пекин, 1984.

156. Шиюн фосюэ цыдянь (Практический словарь по буддизму). Т. 1-4. – Шанхай, 1935. – 4 т.

157. Nanjio B. A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka. – Oxford, 1883.

158. Sanskrit-Chinese Dictionary. – Hongkong, 1865.

159. Soothill W. E. Dictionary of Chinese Buddhist terms / Soothill W. E., Hodous L. A. – Taipei, 1972.

Научное издание

Янгутов Леонид Евграфович
Хабдаева Аюна Константиновна

ТРАДИЦИИ АБХИДХАРМЫ В КИТАЕ

Библиографический редактор
И.А. Поняева

Корректор
Д.Ц. Цыденова

Лицензия ИД №04488 от 12.04.2001.

Подписано в печать 25.10.2010. Формат 60х84 1/16. Усл. печ. л. 17,5.
Уч.-изд. л. 17,52. Тираж 300. Заказ №1418. Цена договорная.
Отпечатано в ИПК ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 670031, г. Улан-Удэ,
ул. Терешковой, 1.
Переплет изготовлен ОАО «Республиканская типография».

Для заметок

Для заметок

Для заметок

