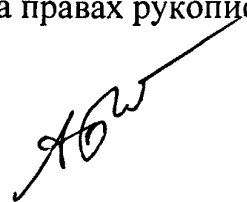


61:05-7/1078

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ МОНГОЛОВЕДЕНИЯ, БУДДОЛОГИИ И ТИБЕТОЛОГИИ

На правах рукописи



Бадмацыренов Алдар Иванович

Трактат Фа Цзана «Хуаянь цзин вэньда»
как памятник буддийской мысли
средневекового Китая

Диссертация
на соискание ученой степени кандидата исторических наук
по специальности 07.00.09 – Историография, источниковедение
и методы исторического исследования

Научный руководитель: доктор философских наук,
профессор Янгутов Л.Е.

Улан-Удэ
2005

Оглавление

Введение.....	3
Глава 1. Теоретические источники и сочинения школы хуаянь.....	12
§1. Теоретические источники школы хуаянь.....	12
§2. Сочинения адептов школы хуаянь.....	38
Глава II. Характеристика трактата Фа Цзана «Хуаянь цзин вэньда».....	58
§1. Сочинения Фа Цзана.....	58
§2. Структурно-композиционная характеристика трактата «Хуаянь цзин вэньда».....	74
§3. Концептуальная характеристика трактата «Хуаянь цзин вэньда»....	79
Заключение.....	128
Список использованной литературы.....	130
Приложение 1.....	134
Приложение 2.....	135

Введение

Актуальность темы. С самого начала проникновения буддизма в Китай первые буддийские миссионеры везли с собой хранилище буддийской мудрости - сутры. Благодаря активной переводческой деятельности, при которой выполнялись переводы всех без исключения сутр, независимо от их принадлежности к тому или иному сотериологическому или метафизическому направлению, буддийские сочинения были адаптированы к китайской почве и стали неотъемлемой частью ее духовной культуры. К началу VI века сложился корпус переводов, легших в основу китайской «Трипитаки» («三藏» - «Сань цзан», или «大藏經» - «Да цзан цзин» - «Великое хранилище сутр»). Особенностью китайской «Трипитаки» было то, что помимо переводов классических индийских канонов - «Сутра-питака» (經藏 - Цзин цзан), «Виная-питака» (律藏 - Люй цзан), «Абхидхарма-питака» (論藏 - Лунь цзан), она также включала в себя и собственные сочинения китайских буддистов, заключенные в разделе «Цза цзан» - «雜藏» («Хранилище смешанных (или же разнородных) сочинений»), поскольку потомки Конфуция и Лао Цзы, обладавшие очень высокой письменной культурой, не «замедлили с созданием собственных текстов на буддийскую тематику»¹. В этих текстах получили свое отражение закономерности становления буддизма на Дальнем Востоке и специфические особенности буддийского учения оформившегося в Китае. Перевод и анализ этих текстов имеет большую научную ценность, поскольку только они могут дать адекватное понимание философско-мировоззренческого и сотериологического содержания учения, которое наряду с конфуцианством и даосизмом определило дальнейшее направление развития китайской философии.

¹ Янгутов Л.Е. Китайский буддизм, тексты, исследования, словарь. - Улан-Удэ, 1998. - 6с.

Среди оформившихся в Китае школ буддизма школа хуаянь занимает особое место как наиболее китаизированная, и при этом наиболее теоретизированная школа, выработавшая законченную логическую систему и оказавшая огромное влияние как на развитие философии китайского буддизма, так и на развитие философии Китая. Значительную роль в истории этой школы сыграл третий патриарх, а, по сути, ее основатель, монах Фа Цзан (643-712 гг.), завершивший разработку теоретических положений школы хуаянь. Его перу принадлежало огромное количество сочинений, среди которых особое место занимает сочинение «華嚴經問答» - «Хуаянь цзин вэньда» («Вопросы и ответы к сутре Хуаянь цзин»). В этом сочинении получили свое отражение все основные философские положения философии и сотериологии школы хуаянь.

Степень изученности. В отечественной буддологии о школе хуаянь впервые упоминается во второй части монографии О.О. Розенберга «Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам» (Пг., 1915), в ней же даются краткие сведения о сутре «Хуаянь цзин». Следующее упоминание о школе хуаянь мы находим у Я.Б. Радуль-Затуловского в его труде «Конфуцианство и его распространение в Японии» (М., 1947). Здесь автор дает изложение учения хуаянь о ступенчатом познании буддийских истин. Однако изложение учения он ведет в соответствии с традицией японской школы кэгон. К китайской школе хуаянь Я.Б. Радуль-Затуловский обращается в работе «Великий атеист Фань Чжэнь» (М., 1957). Здесь он приводит весьма общие и краткие сведения. Общие замечания о школе хуаянь даются в работе Л.С. Васильева «Культы, религии и традиции в Китае» (М., 1970).

Школа хуаянь становится объектом специального научного исследования с конца семидесятых годов. Тщательная разработка истории формирования школы хуаянь, ее учения с привлечением оригинальных сочинений патриархов школы хуаянь даются в трудах Л.Е. Янгута. Наиболее значимыми среди них можно назвать «Философское учение школы

хуаянь» (Новосибирск, 1982), «Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма» (Новосибирск, 1995) и «Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь» (Улан-Удэ, 1998). В монографии «Философское учение школы хуаянь» Л.Е. Янгутов обращается к истории формирования школы хуаянь, раскрывает ее философское учение, акцентируя внимание на теории причинности, учении об элементах бытия, учении о Едином, затрагивает вопросы гносеологии в философии хуаянь. В работе также рассматриваются мировоззренческие позиции патриархов школы: Ду Шуня, Чжи Яня, Фа Цзана, Чэн Гуаня и Цзун Ми; предлагается перевод «Трактата о золотом льве» Фа Цзана и «Созерцание дхармадхату в хуаянь» Ду Шуня.

В монографии «Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма» исследуется становление и специфика китайского буддизма, предлагается экспозиция философских доктрин китайского буддизма, в том числе и школы хуаянь, выдвигается и обосновывается положение об истине и истинно существе как единстве, тождестве и гармонии, которое нашло свое яркое отражение в хуаяньской концепции десяти сокровенных врат.

Монография «Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь» содержит переводы сочинений мыслителей школ китайского буддизма Чжи И, Цзи Цзана, Сюань Цзана, Ду Шуня, Фа Цзана, Хуэй Нэна, рассматривается история буддизма в Китае, изложенная на материалах оригинальных сочинений и документов.

Изучению школы хуаянь посвящены работы Е.А. Торчинова. Анализ учения хуаянь дается в монографическом исследовании «Религии мира: опыт запредельного» (СПб., 1998). В труде «Введение в философию китайского буддизма» представлены переводы сочинений пятого патриарха Цзун Ми «Юань жэнь лунь» («О началах человека»).

В западной литературе первые сведения о школе хуаянь появились в конце XIX - начале XX вв. Упоминание о школе хуаянь встречается в работе Х. Хаккмана «Буддизм» (Der Buddhismus. - Tübingen, 1906). Краткие

исторические сведения о школе представлены в работе К.Чэня «Буддизм в Китае. Исторический обзор» (Buddhism in China. A historical survey. - Princeton, 1964). Упоминания об «Аватамсака сутре» даются в работе М. Винтерница «История индийской литературы» (Geschichte der Indischen literature. - Leipzig, 1920). Переводы на английский язык трактата Фа Цзана «О золотом льве», фрагментов из сочинения «Сто врат в море идей сутры хуаянь цзин» приводятся в труде Чэнь Юнцзе «Сборник памятников по китайской философии» (A source book in Chinese philosophy. - Princeton, 1963). Из числа западноевропейских исследований специальным исследованием учения школы хуаянь можно назвать лишь работу Гарма Чанга. В его широко известном труде «Буддийское учение о Едином» (The Buddhist teaching of totality. - L., 1971) дается исчерпывающий анализ учения школы хуаянь, проводится мысль о том, что ядром всего учения школы хуаянь, являлась концепция Единого. Тщательный анализ метафизики Фа Цзана, а также некоторых других аспектов его учения и учения школы хуаянь дан в работе Лиу Минвуд «Учение Фа Цзана, исследование буддийской метафизики» (The Teaching of Fa-Tsang: an Examination of Buddhist Metaphysics. - Ann Arbor, 1979).

Изучением школы хуаянь активно занимаются японские исследователи. Большой частью их работы посвящены изучению японского варианта школы хуаянь - кэгон. Однако в работах Д.Т. Судзуки и Дж. Такакусу значительное внимание уделяется школе хуаянь. Наиболее подробное изучение школы хуаянь представлено в монографии Каматы Сигэо «Изучение идеологии китайской школы хуаянь» (中國華嚴思想研究. - Токио, 1965).

В самом же Китае изучение буддизма, в том числе и школы хуаянь началось во второй половине XX века. Литературу, в которой даются сведения о школе хуаянь, можно разделить на две группы². К первой группе относятся работы, в которых учение хуаянь излагается на фоне общей истории китайской философии. Ко второй группе - работы, посвященные

² Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. - Новосибирск, 1982. - 7с.

специально буддизму, в том числе и школе хуаянь. Наиболее значительными трудами в первой группе являются «История китайской философии» (中国哲学史. - Пекин, 1961) Фэн Юланя в двух томах, содержащий анализ трактата «О золотом льве», и «Всеобщая история китайской идеологии» (中国思想通史. - Пекин, 1957) под редакцией Хоу Вайлу. «В четвертом томе «Всеобщей истории китайской идеологии» авторы рассматривают взаимоотношение школы хуаянь с другими школами китайского буддизма и приходят к выводу, что учение хуаянь занимает «особую позицию» не только в буддийской, но и во всей китайской философии»³. Большое внимание в монографии уделяется сочинениям Фа Цзана и Чэн Гуаня.

Среди работ, относящихся ко второй группе, выделяются фундаментальный труд Тан Юнтуня «История буддизма в период Хань, Вэй, Цзинь, Северных и Южных царств» (汉魏两晋南北朝佛教史. - Пекин, 1963), содержащий историю проникновения и распространения буддизма в Китае. В нем излагается история перевода сутры «Хуаянь цзин». Работа Жэнь Цзюя «Сборник статей по китайскому буддизму в период династий Хань-Тан» (汉唐中国佛教思想论集. - Пекин, 1961), содержащая анализ учения школы хуаянь, и работа Чэн Юаня «Хронологический справочник о китайских буддистах» (释氏疑年录. - Пекин, 1964). В работе авторов Чэн Чжилана и Хуан Минчжэ «Китайские буддисты» (中国佛家. - Пекин, 1996) содержатся сведения о жизни Фа Цзана, философских концепциях школы хуаянь, рассмотрена классификация буддийских учений Цзун Ми, а также структура и содержание сутры «Хуаянь цзин». В 1998 году была опубликована монография Вэй Даожу «Всеобщая история китайской школы хуаянь» (中国华严宗通史. - Нанкин, 1998), претендующая на всестороннее освещение истории учения хуаянь в Китае, начиная с проникновения учения хуаянь на территорию Китая и заканчивая ее упадком. Учение хуаянь рассмотрено здесь в сравнительном контексте с учениями других школ китайского

³ Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. - Новосибирск, 1982. - 7с.

буддизма. Особое внимание уделено учению хуаянь в чаньской интерпретации. «Всеобщая история» охватывает исторический промежуток, начиная с последних лет Восточной Хань (приблизительно 200 года н.э.) до середины царствования династии Цин (приблизительно 1800 год), что составляет около 1500 лет.

Учение школы хуаянь и сочинения ее адептов получили в научной литературе достаточно широкое освещение, что говорит об их важности и значении для исследования философско-религиозной и письменной культуры Китая. Вместе с тем, необходимо отметить, что некоторые памятники школы хуаянь, имеющие большую значимость в ее экзегетике, до сих пор не стали объектом специального изучения ни в зарубежной, ни в отечественной науке, до сих пор нет их переводов на европейский язык. Это касается и сочинения Фа Цзана «Хуаянь цзин вэньда».

Цель и задачи. Исходя из вышесказанного, целью нашей диссертации является исследование и введение в научный оборот сочинения Фа Цзана «Хуаянь цзин вэньда». Эта цель предопределила конкретные задачи:

1. Дать общий анализ теоретическим источникам школы хуаянь и сочинениям адептов школы хуаянь.
2. Перевести на русский язык со средневекового китайского языка основные положения сочинения Фа Цзана «Хуаянь цзин вэньда».
3. Дать структурно-композиционную и концептуальную характеристику трактата «Хуаянь цзин вэньда».
4. Рассмотреть сочинения Фа Цзана в контексте их классификации.

Методы исследования. Для решения поставленных задач были применены методы сравнительно-исторического анализа: конкретное описание текста, классификации их содержания. В исследовании трактата «Хуаянь цзин вэньда» применялись методы источниковедческого анализа и синтеза. Установлено, что трактат «Хуаянь цзин вэньда» создавался в целях агитации и популяризации учения школы хуаянь. Анализ содержания источника показал, что в нем были заложены как общепбуддийские теории,

так и оригинальные концепции школы хуаянь. Кроме того, приняты во внимание результаты отечественных и зарубежных религиоведческих исследований по данной тематике.

Объект исследования. Объектом исследования являются сочинения патриархов школы хуаянь.

Предмет исследования. Предметом исследования является изучение структурно-композиционного и концептуального содержания трактата Фа Цзана «Хуаянь цзин вэньда».

Источники исследования. При проведении исследования использованы:

1. Канонические буддийские сутры, переведенные с санскрита на китайский язык: «Большая гирляндовая сутра» («大方廣佛華嚴經» - «Да фангуан фо хуаянь цзин»), «Большая праджняпарамита сутра» («大般若波羅蜜多經» - «Да баньжоболомидо цзин»).

2. Оригинальные сочинения патриархов школы хуаянь: сочинения Ду Шуня – «Созерцание дхармадхату в хуаянь» («華嚴法界觀門» - «Хуаянь фа цзе гуань мэнь») и «Пять учений о чжигуань в хуаянь» («華嚴五教止觀» - «Хуаянь у цзяо чжигуань»); сочинение Чжи Яня – «Десять сокровенных врат в единой колеснице хуаянь» («華嚴一乘十玄門» - «Хуаянь и чэн ши сюаньмэнь»); сочинения Фа Цзана – «Трактат о золотом льве в хуаянь» («華嚴金師子章» - «Хуаянь цзинь шицзы чжан»), «Содержание сутры хуаянь цзин» («華嚴經旨歸» - «Хуаянь цзин чжи гуй»), «Сборник трактатов в хуаянь» («華嚴策林» - «Хуаянь цэ линь»), «Сто врат в море идей сутры Хуаянь цзин» («華嚴經義海百門» - «Хуаянь цзин и хай бай мэнь»); сочинение Чэн Гуаня – «Созерцание совершенной гармонии трех священных» («三聖圓融觀門» - «Саньшэн юаньжун гуань мэнь»).

Научная новизна. Научная новизна предпринятого исследования заключается в следующем:

- впервые рассмотрены и проанализированы все известные сочинения Фа Цзана.

- впервые выполнен перевод трактата Фа Цзана «Хуаянь цзин вэньда» на европейский язык.

- дана структурно-композиционная характеристика трактата «Хуаянь цзин вэньда».

- дан концептуальный анализ трактата «Хуаянь цзин вэньда» как памятника буддийской мысли средневекового Китая.

Теоретическая и практическая значимость. Теоретическое и практическое значение исследования заключается в следующем:

1) данное исследование помогает заполнить пробел в истории изучения не только хуаяньской философии, но и буддийской философии в целом;

2) результаты исследования могут быть использованы в университетских курсах по истории буддийской философии.

Положения, выдвигаемые на защиту:

- Авторские сочинения, в том числе и сочинения Фа Цзана, в отличие от сутр, наиболее достоверно отражают учение конкретных школ.

- Письменные памятники китайского буддизма, представленные в сочинениях адептов школы хуаянь, имеют исключительное значение для понимания закономерности развития буддизма на Дальнем Востоке.

- Сочинения, представленные в форме вопросов и ответов, являются характерным жанром буддийской литературы и включают в себя как апологетику, так и экзегетику буддийских канонов.

- Сочинение «Хуаянь цзин вэньда» представляет собой энциклопедию абхидхармических и праджняпарамитских идей.

- В сочинении «Хуаянь цзин вэньда» отражены характерные черты философии школы хуаянь.

Апробация работы. Диссертация была обсуждена и рекомендована к защите на заседании отдела религиоведения, философии и культурологии Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН и на

заседании кафедры философии БГУ. Содержание диссертации отражено в двух публикациях и одном научном издании.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения, списка использованной литературы и двух приложений. В первом параграфе первой главы рассматриваются теоретические источники школы хуаянь, такие, как сутра «Хуаянь цзин», праджняпарамитская и абхидхармическая литература, сутра «Фахуа цзин», шаstra «Ши ди цзин лунь». Во втором параграфе рассмотрены сочинения адептов школы хуаянь. Вторая глава посвящена сочинениям третьего патриарха школы хуаянь Фа Цзана. В первом параграфе рассмотрены сочинения Фа Цзана в соответствии с классификацией, данной Л.Е. Янгутовым и Вэй Даожу. Второй и третий параграфы посвящены характеристике трактата Фа Цзана «Хуаянь цзин вэньда».

Выводы, сделанные в результате исследования, представлены в заключении.

Глава 1. Теоретические источники и сочинения школы хуаянь

§1. Теоретические источники школы хуаянь

Под теоретическими источниками школы хуаянь мы имеем в виду буддийские сутры, легшие в основу формирования ее теоретической концепции. К ним относятся махаянские сутры «Хуаянь цзин», «Баньжоболомидо цзин», «Фахуа цзин».

Сутра «Хуаянь цзин» - это не только теоретический источник школы хуаянь, но и основной канонический текст школы. Эта школа известна как школа Сяньшоу и школа дхармадхату. Однако наиболее распространенное название школы – школа хуаянь (華嚴宗). Данное название она получила по названию указанной сутры «華嚴經» - «Хуаянь цзин» («Гирляндовая сутра», или «Сутра цветочной гирлянды»), полное название сутры звучит как «大方廣佛華嚴經» - «Да фангуан фо хуаянь цзин» («Большое собрание Гирляндовой сутры, составленной со слов Будды»). Сутра представляла собой перевод не дошедшего до нас индийского канона под названием «Буддаватамсака-махавайпулья-сутра», который считается одним из самых поздних махаянских текстов и, по мнению А.Уоттса, является кульминацией индийской махаяны, хотя сами последователи школы хуаянь относят возникновение текста сутры ко времени первых проповедей Будды Шакьямуни.

Буддийская поговорка гласила: «Не прочитав хуаянь, не познать богатства учения Будды». Обширное собрание содержало в себе учения как хинаяны, так и махаяны, и было положено в основу теоретических концепций не только школы хуаянь, но и школы тяньтай, фасын и других школ китайского буддизма. Сутра «Хуаянь цзин», так же как и «心經» - «Синь цзин» («Сутра сердца»), «金剛經» - «Цзиньган цзин» («Алмазная сутра»), «法華經» - «Фахуа цзин» («Лотосовая сутра»), «維摩經» - «Вэймо

цзин» («Сутра о Вималакирти»), имела огромное значение в традиционной культуре Китая⁴.

Сутра «Хуаянь цзин» состоит из трех частей. Первая часть - «Раздел ветвей», представлена множеством небольших отдельных сутр, составленных в разное время и в разных местах. Вторая часть - «Коренная часть», представляет собой сборник, составленный на основе систематизации и редактирования множества небольших отдельных сутр. Третья часть представлена каноном, подвергшимся в различной степени влиянию «Раздела ветви» и «Коренной части», однако отличающимся от них по основному содержанию, и называется «Родная сутра».

Учение хуаянь, представленное в памятнике «Хуаянь цзин», являлось продолжением идейного течения в буддизме махаяны, возникшего вслед за ранним учением Праджняпарамиты. Оно возникло приблизительно в первом столетии нашей эры и оформилось в основном к концу третьего столетия. Это учение включало в себя все тенденции, возникшие в буддизме ранее, и в то же время в нем была ярко выражена своеобразная теория хуаянь. В целом же, учение, заключенное в сутре «Хуаянь цзин» – это результат смешения западной и восточной культур, произошедшего в районе Синьцзяна КНР. Индобуддийская культура, лежащая в основе этого учения, смешивается с китайской культурой, и до некоторой степени с персидской культурой⁵.

Канон «Хуаянь цзин» проникал в Китай постепенно, начиная с конца эпохи Восточной Хань вплоть до эпохи Восточной Цзинь в течение двухсот лет. В конце династии Хань (147- 168гг.) Локаракша (支婁迦讖 - Чжилоуцзячань, сокр. 支讖 - Чжи Чань) (он же Локакшема, он же Локарикши), прибывший в Лоянь из Юэчжи, перевел сутру «佛說兜沙經» - «Фо шо доуша цзин» («Сутра о Татхагате, услышанная из уст Будды»), входившую в свод «Аватамсака сутра» под названием «如來名號» - «Жулай минхао» («Эпитеты Татхагаты»). Во времена правления династии Вэй (220-

⁴ Чэнь Чжилан, Хуан Минчжэ. Китайские буддисты. - Пекин, 1996. - 119с.

⁵ Вэй Даожу. Всеобщая история школы китайского буддизма хуаянь. - Нанкин, 1998. - 1с.

264гг.) монах У Чжицян (吳支謙) перевел сутру «佛說菩薩本業經» - «Фо шо пуса бэнь е цзин» («Сутру об основных деяниях Бодхисаттвы, услышанную из уст Будды»).

«Аватамсака сутра» сохранилась лишь в переводе на китайский язык и существует в трех вариантах: сутра «Хуаянь цзин» в шестидесяти цзюанях, в восьмидесяти цзюанях и в сорока цзюанях. Первый полный перевод «Аватамсака сутры» на китайский язык был выполнен в период правления династии Цзинь монахом из Северной Индии Буддабадрой (佛陀跋陀羅 - Фотоботоло) (359-429гг.), прибывшим в Китай в 406 году. Буддабадра начал перевод сутры в 418 году и закончил его в 421 году. В переводе принимали участие Фа Е, Хуэй Гуань, Хуэй И и еще около ста человек. Перевод осуществлялся с санскритского текста, привезенного из Хотана (Туркестана) – основного центра буддизма, где он появился около 2 века до нашей эры и просуществовал до вторжения мусульман. Буддийская традиция передает, что хотанский оригинал сутры содержал 100000 гатх, в Китай же было привезено лишь 36000 гатх. Первоначально перевод Буддабадры состоял из 50 цзюаней, до наших дней дошел вариант в 60 цзюанях. Этот перевод известен как «Цзиньская сутра», или «Старая сутра». Как считает китайский исследователь Вэй Даожу, перевод Буддабадры включал в себя все основные положения учения хуаянь, распространившиеся в Китае, а более поздние переводы сутры отличались от него по сути лишь по объему⁶. Сутра «Хуаянь цзин» в переводе Буддабадры состояла из 34 самостоятельных сутр, подразделявшихся на «семь мест и восемь собраний» - восемь проповедей Будды в семи разных местах.

- «1. 世間淨眼品 - Раздел о чистом оке мира (первый цзюань).
2. 盧舍那佛品 - Раздел о Вайрочане (второй цзюань).
3. 如來名號品 - Раздел об эпитетах Татхагаты (четвертый цзюань).
4. 四諦品 - Раздел о четырех истинах.

⁶ Вэй Даожу. Всеобщая история школы китайского буддизма хуаянь. - Нанкин, 1998. - 23с.

5. 如來光明覺品 - Раздел об озаряющей и освещающей интуиции Татхагаты (пятый цзюань).

6. 菩薩明難品 - Раздел о разъяснении трудностей Бодхисаттвой.

7. 淨行品 - Раздел о чистых деяниях.

8. 賢首菩薩品 - Раздел о Бодхисаттве Сяньшоу (шестой цзюань).

9. 佛昇須彌頂品 - Раздел о восхождении Будды на вершину горы Сумеру (седьмой цзюань).

10. 菩薩雲集妙勝殿上說偈品 - Раздел о гатхе, произнесенной Бодхисаттвой Юньцзи в зале Мяошэн.

11. 菩薩十住品 - Раздел о десяти прекращении Бодхисаттвы (восьмой цзюань).

12. 梵行品 - Раздел о святых деяниях.

13. 初發心菩薩功德品 - Раздел о благодеяниях Бодхисаттвы, первым достигшего состояния бодхи.

14. 明法品 - Раздел о методе и законе мантр (девятый цзюань).

15. 佛昇夜摩天宮自在品 - Раздел о восхождении Будды во дворец свободы Яма дэвы (десятый цзюань).

16. 夜摩天宮菩薩說偈品 - Раздел о гатхе, произнесенной Бодхисаттвой во дворце Яма дэвы.

17. 功德華聚菩薩十行品 - Раздел о десяти деяниях благодетельного Бодхисаттвы Хуацзюй.

18. 菩薩十無盡藏品 - Раздел о десяти неисчерпаемых сокровищницах Бодхисаттвы (двенадцатый цзюань).

19. 如來昇兜率天宮一切寶殿品 - Раздел о восхождении Будды во все драгоценные залы дворца Тушиты.

20. 兜率天宮菩薩雲集讚佛品 - Раздел о восхвалении Будды Бодхисаттвой Юньцзи (тринадцатый цзюань).

21. 金剛幢菩薩十迴向品 - Раздел о десяти вознаграждениях Ваджракеты Бодхисаттвы (четырнадцатый цзюань).

22. 十地品 - Раздел о десяти ступенях (двадцать второй цзюань).

23. 十明品 - Раздел о десяти разъяснениях (двадцать восьмой цзюань).

24. 十忍品 - Раздел о десяти терпениях.

25. 心王菩薩問阿僧祇品 - Раздел о том, как Вайрочана спрашивал Асангу.

26. 壽命品 - Раздел о долголетию (двадцать девятый цзюань).

27. 菩薩住處品 - Раздел о местопребывании Бодхисаттвы.

28. 佛不思議法品 - Раздел о непостижимости дхарм Будд.

29. 如來相海品 - Раздел о море форм Татхагаты (тридцать второй цзюань).

30. 佛小相光明功德品 - Раздел о заслугах Будды по озарению и разъяснению малых форм.

31. 普賢菩薩行品 - Раздел о деяниях Бодхисаттвы Пусянь (тридцать третий цзюань).

32. 寶王如來性起品 - Раздел о проявлении Татхагаты – Владыки драгоценностей.

33. 離世間品 - Раздел об уходе из мира (тридцать шестой цзюань).

34. 入法界品 - Раздел о вхождении в дхармадхату (сорок четвертый цзюань)»⁷. Эти тридцать четыре раздела были уложены в шестидесяти цзюанях.

Как гласит буддийская традиция, по мере разработок и углубления принципов учения хуаянь первый вариант перевода сутры, содержащий немало неточностей и упущений, все меньше и меньше удовлетворял ученых монахов школы хуаянь. Тогда императрица У Цзэтянь, она же У Хоу (武則天, 武后), оказывавшая школе хуаянь всемерную поддержку, послала гонцов в

⁷Да фан гуан фо хуаяньцзин // Да чжэн синь сю да Цзан цзин, T09

западные страны на поиски оригинала сутры «Хуаянь цзин». Узнав о том, что в Хотане (Туркестан) существует полный текст сутры «Хуаянь цзин» на санскрите, она направила туда послов с приглашением переводчика. В 695 году в Лоян прибыл монах Шикшананда (實叉難陀 - Шичананьто) (652-710) и привез полный текст «Аватамсака сутры» на санскрите. Остановившись в монастыре Дабянькунсы города Лоян, он занялся повторным переводом сутры «Хуаянь цзин». Шикшананда был широко известен как знаток учений малой и большой колесницы. После завершения перевода сутры «Хуаянь цзин» он продолжил переводческую деятельность в монастырях Лояна Фошоуцзисы, во дворце Саньянгун, монастыре Цинчаньсы города Чаньянь. В 700 году во дворце Саньянгун города Лоян Шикшананда начал повторный перевод сутры «大乘入楞伽經» («О вхождении Ланкаватара сутры в махаяну»), состоящей из семи цзюаней, записью под диктовку и составлением текста занимались шраманы Фу Ли, Фа Цзан и другие. В 704 году перевод был закончен и отредактирован. Кроме того, Шикшананде принадлежат переводы следующих сутр: «入如來智德不思議經» («Сутра о вхождении в мудрость и благодетель Татхагаты»), «如來不思議境界經» («Сутра о пределах Жулая, где отсутствуют идеи») и «普賢菩薩所說經» («Сутра о проповедях Бодхисаттвы Самантабhadры») по одному цзюаню; «文殊師利授記經» («Сутра о деяниях Маньчжушри») в трех цзюанях, относящаяся к Собранию драгоценностей; «十善業道經» («Сутра о пути кармы десяти драгоценностей»), относящаяся к махаянской вине, и еще четыре сутры из Дхарани, относящиеся к эзотерике, в четырех цзюанях; «右繞佛塔功德經» («Сутра о благодетели и морали поворотом правым плечом к пагоде Будды») и «大乘四法經» («Сутра о четырех дхармах махаяны») по одному цзюаню. В записи текста также принимал участие Сюань Гуй. Согласно «Записям периода Кай Юань», в общей сложности Шикшананда перевел 107 цзюаней сутр из 19 групп.

В 704 году по причине преклонного возраста матери Шикшананда в сопровождении особого имперского посла Хо Сыгуан вернулся на родину. Однако уже через год он был вновь приглашен в Китай только что взошедшим на престол танским императором Чжун Цзун. В городе Чанъань он поселился в монастыре Дацзяньфусы и продолжил переводы сутр на китайский язык. В 710 году на 59 году жизни Шикшананда заболел и скончался. Его тело было кремировано через месяц, а прах его был доставлен на его родину. В последующем, на месте кремации Шикшананды была воздвигнута пагода, названная Пагода Трипитаки Хуаянь.

Итак, основной целью приезда Шикшананды в Лоян являлся перевод сутры «Хуаянь цзин». Как гласит буддийская традиция, переводом сутры Шикшананда занимался совместно с Бодхиручи и И Цзином. В записи текста и обсуждении истин принимали участие Хун Цзин, Юань Цэ, Шэнь Ин, Фа Бао, Фа Цзан и другие. Составлением текста занимался Фу Ли. Перевод был закончен в 699 году и составлял 80 цзюаней. Этот вариант перевода получил известность как «Танская сутра» или «Новая сутра». Новый вариант перевода содержал на девять тысяч гатх больше, чем старый вариант, количество глав возросло до тридцати девяти, были добавлены следующие пять разделов: второй раздел «如來現相品» (Раздел о проявляющихся формах Татхагаты), третий раздел «普賢三昧品» (Раздел о самадхи Пусяня), четвертый раздел «世界成就品» (Раздел о мирских достижениях), пятый раздел «華藏世界品» (Раздел о мире гирляндовой драгоценности) и двадцать седьмой раздел «十定品» (Раздел о десяти установлениях). При добавлении этих пяти разделов порядок следования остальных разделов не изменился, сместилась лишь нумерация. Названия разделов в основном были сохранены при незначительных уточнениях, либо сокращениях. Так, четвертый раздел «старой сутры» «四諦品» (Раздел о четырех истинах) в новом тексте был перенесен на восьмое место и был назван «四聖諦品» (Раздел о четырех священных истинах), пятый раздел «старой сутры» «如來光明覺品» (Раздел

об озаряющей и освещающей интуиции Татхагаты) в новом тексте был перенесен на девятое место соответственно, а название было сокращено — «光明覺品» (Раздел об озаряющей и проясняющей интуиции). Названия трех разделов претерпели существенное изменение: первый раздел «世間淨眼品» (Раздел о чистом оке мира) был переименован в «世主妙嚴品» (Раздел о великолепной гирлянде владыки мира), десятый раздел «菩薩雲集妙勝殿上說偈品» (Раздел о гатхе, произнесенной Бодхисаттвой Юньци в зале Мяошэн) был переименован в «須彌頂上偈讚品» (Раздел о восхваляющей гатхе, произнесенной на вершине горы Сумеру), двадцать третий раздел «十明品» (Раздел о десяти разъяснениях) был переименован в «十通品» (Раздел о десяти великих способностях). Кроме того, изменился объем разделов. Первый раздел «Старой сутры», размещавшийся в одном цзюане, в «Новой сутре» был расширен и уместился в пяти цзюанях; количество цзюаней последнего раздела «入法界品» (Раздел о вхождении в дхармадхату) с шестнадцати возросло до двадцати:

«1. 世主妙嚴品 - Раздел о великолепной гирлянде владыки мира (первый цзюань).

2. 如來現相品 - Раздел о проявляющихся формах Татхагаты (шестой цзюань).

3. 普賢三昧品 - Раздел о самадхи Пусяня (седьмой цзюань).

4. 世界成就品 - Раздел о мирских достижениях.

5. 華藏世界品 - Раздел о мире гирляндовой драгоценности (восьмой цзюань).

6. 毘盧遮那品 - Раздел о Вайрочане (одиннадцатый цзюань).

7. 如來名號品 - Раздел об эпитетах Татхагаты (двенадцатый цзюань).

8. 四聖諦品 - Раздел о четырех священных истинах.

9. 光明覺品 - Раздел об озаряющей и проясняющей интуиции (тринадцатый цзюань).

10. 菩薩問明品 - Раздел о вопросах, задаваемых Бодхисаттвой.
11. 淨行品 - Раздел о чистых деяниях.
12. 賢首品 - Раздел о ботхисаттве Сяньшоу.
13. 昇須彌山頂品 - Раздел о восхождении на вершину горы Сумеру (шестнадцатый цзюань).
14. 須彌頂上偈讚品 - Раздел о восхваляющей гатхе, произнесенной на вершине горы Сумеру.
15. 十住品 - Раздел о десяти прекращениях.
16. 梵行品 - Раздел о святых деяниях (семнадцатый цзюань).
17. 初發心功德品 - Раздел о благодеяниях Бодхисаттвы, первым достигшего состояния бодхи.
18. 明法品 - Раздел о методе и законе мантр (восемнадцатый цзюань).
19. 昇夜摩天宮品 - Раздел о восхождении во дворец Яма дэвы (девятнадцатый цзюань).
20. 夜摩宮中偈讚品 - Раздел о восхваляющей гатхе, произнесенной во дворце Яма дэвы.
21. 十行品 - Раздел о десяти деяниях.
22. 十無盡藏品 - Раздел о десяти неисчерпаемых сокровищницах (двадцать первый цзюань).
23. 昇兜率天宮品 - Раздел о восхождении во дворец Тушиты (двадцать второй цзюань).
24. 兜率宮中偈讚品 - Раздел о восхваляющей гатхе, произнесенной во дворце Тушиты (двадцать третий цзюань).
25. 十迴向品 - Раздел о десяти вознаграждениях.
26. 十地品 - Раздел о десяти ступенях (тридцать четвертый цзюань).
27. 十定品 - Раздел о десяти установлениях (сороковой цзюань).
28. 十通品 - Раздел о десяти великих способностях (сорок четвертый цзюань).

29. 十忍品 - Раздел о десяти терпениях.
30. 阿僧祇品 - Раздел об Асанге (сорок пятый цзюань).
31. 壽量品 - Раздел о долголетию.
32. 諸菩薩住處品 - Раздел о местопребывании множества бодхисаттв.
33. 佛不思議法品 - Раздел о непостижимости дхарм Будд (сорок шестой цзюань).
34. 如來十身相海品 - Раздел о море форм десяти тел Татхагаты (сорок восьмой цзюань).
35. 如來隨好光明功德品 - Раздел о положительных и озаряющих заслугах, следующих за Татхагатой.
36. 普賢行品 - Раздел о деяниях Пусяня (сорок девятый цзюань).
37. 如來出現品 - Раздел о проявлении Татхагаты (пятидесятый цзюань).
38. 離世間品 - Раздел об уходе из мира (пятьдесят третий цзюань).
39. 入法界品 - Раздел о вхождении в дхармадхату (шестьдесятый цзюань)»⁸.

Переводы сутр «Хуаянь цзин» и «О вхождении Ланкаватара сутры в махаяну», осуществленные Шикшанандой, признавались современниками весьма важными по вышеуказанным причинам: либо прежние тексты переводов не были полными, либо в содержании находились упущения. Считалось, что в переводе Шикшананды сутра приобретала более завершённый и полный вид. На основе нового перевода последователи Фа Цзана Хуэй Юань, Ли Тунсюань и другие сумели раскрыть содержание нового перевода сутры, Чэн Гуань, опираясь на новый перевод сутры, осознал важность учения «ли» и «ши», а Да Ян сказал, что был сделан шаг вперед в углублении теории сутры «Хуаянь цзин».

⁸ Да фан гуан фо хуаяньцзин // Да чжэн чин сю да Цзан цзин, T10

Существует также и третий вариант перевода «Аватамсака сутры». Он был осуществлен в 795-798 гг. монахом Праджна (般若 – Баньжо). По мнению В.П. Васильева, последний вариант перевода сутры пользовался у китайцев наибольшим успехом.⁹ Данный вариант перевода состоял из 40 цзюаней и единственной главы, представлявшей собой перевод одного из разделов «Аватамсака сутры», точнее раздела о вхождении в дхармадхату, в котором описывалось путешествие юноши Судханы с целью постигнуть учение о дхармадхату.

Сутры из свода «Хуаянь цзин» продолжали распространяться вплоть до эпохи северной Сун (960-1127), то есть в течение более восьмисот лет со времени первого перевода сутры из собрания «Хуаянь цзин» на китайский язык. За это время практически каждая из школ китайского буддизма в той или иной мере обращалась к учению, заложенному в данной сутре, причем все они признавали сутру «Хуаянь цзин» одной из наиболее важных сутр в буддийском мире Китая.

Философское содержание сутры «Хуаянь цзин» сводится к изложению учения дхармадхату, которое рассматривалось как отражение всеобщей гармонии и единства. По этой причине многие называли школу хуаянь школой дхармадхату. Понятие «дхармадхату» обозначает либо название «вещей» в целом, номинальных и феноменальных, физическую вселенную, либо понимается как унифицирующая основополагающая реальность, абсолютная истина. Большое внимание в сутре уделяется концепции Единого. Единое понималось как состояние будды. Считалось, что человек, достигший такого состояния, избавлялся от всех противоречий эмпирического мира, ибо все для него сливалось в абсолютную гармонию. Это было достижением высшей реальности, равнозначной погружению в нирвану, являвшуюся основной целью, к которой стремится каждый буддист. Концепция Единого сыграла большую роль в формировании школы хуаянь, впоследствии став ее центральной категорией.

⁹ Васильев В.П. Обзорение китайской Трипитаки // АИИ.Ф. 775, оп.1, д.4, л.7об.

Кроме этих двух проблем, сутра содержит в себе разработку многих положений буддийской философии: теории причинности, учения о пустоте и разуме.¹⁰

Религиозное содержание сутры «Хуаянь цзин» сводится к следующему.

Первые два раздела - раздел о чистом оке мира и раздел о Вайрочане, посвященные Бодхисаттве Пусянь, представляют собой вводную часть ко всей сутре «Хуаянь цзин». Они могут быть разделены на три пункта: 1. Описание причины возникновения, структуры, форм существования сферы Лotosовой сокровищницы, а также различных способов ее постижения. Описание дается на основе древнеиндийской мифологии и сверхъестественного воображения беспредельного, непознаваемого и непостижимого величия сферы будд. 2. Характеристика Будды Вайрочаны и множества его достоинств. Описание трех измерений бытия будды, которые объединяются и воплощаются в единственном облике Будды Вайрочаны - наивысшем объекте поклонения. 3. Описание сути совершенствования бодхисатв, в особенности ее высшей ступени. Особенностью двух первых разделов является отождествление сферы будд и сферы медитативного экстаза. Следует отметить, что в конце всей сутры находится отдельная сутра, также посвященная Бодхисаттве Пусяню. Подобная структура текста является отражением стремления составителей объединить идейный замысел посредством доктрины, заложенной в этих сутрах. Примечательным моментом этого раздела, как и всей сутры вообще является то, что сказочные мотивы преобладают над умозрительными мотивами¹¹.

Последующие пять разделов - раздел об эпитетах Татхагаты, раздел о четырех истинах, раздел об озаряющей и освещающей интуиции Татхагаты, раздел о разъяснении трудностей Бодхисаттвой, раздел о чистых деяниях, - посвящены бодхисаттве Маньчжушри. Содержание разделов сводится к

¹⁰ Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. - Новосибирск, 1982. - 27с.

¹¹ Вэй Даожу. Всеобщая история школы китайского буддизма хуаянь. - Нанкин, 1998. - 302с.

изложению основной линии совершенствования бодхисаттвы и конкретного содержания совершенствования на начальной стадии. «如來名號品» («Раздел об эпитетах Татхагаты») представляет собой переработку сутры «佛說兜沙經» - «Фо шо доуша цзин» («Сутру о Татхагате, услышанную из уст Будды»). В данном разделе дается перечисление пунктов совершенствования Бодхисаттвы: десять прекращений, десять деяний, десять сокровищниц, десять ступеней, десять установлений, десять вершин и так далее, которые раскрываются, упорядочиваются и наполняются значением в последующих разделах. Именно отсюда начинается проповедь Маньчжури от имени Будды.

В «разделе о четырех истинах» содержатся различные названия страдания, становления, разрушения, пути. Основная тенденция этого раздела заключается в увязывании ранних форм буддийского учения с учением, содержащимся в сутре. На примере этой сутры можно видеть процесс наделения махаянскими чертами учения хинаяны.

«Раздел об озаряющей и освещающей интуиции Татхагаты» и «раздел о разъяснении трудностей Бодхисаттвой» сходны по содержанию и включают в себе описание буддакшетры. «Раздел об озаряющей и освещающей интуиции» связан с первыми двумя разделами и также составлен на основе сутры «Доуша цзин». В этих разделах вкратце дается описание сферы будд. «Раздел о разъяснении трудностей Бодхисаттвой» посвящен разъяснению проблемы соотношения единого и многого. В сутре оно сформулировано следующим образом: «Если природа сознания едина, то, как могут возникать множество различных воздаяний».

«Раздел о чистых деяниях» содержит подробное описание всех звеньев совершенствования от жизни мирянина до пострига. Отметим, что содержание совершенствования характеризуется некоторой окрашенностью конфуцианской этикой. Данный раздел был широко распространен в отдельном виде, часто применялся как базовая литература для вдохновения

мирян и монахов на путь совершенствования и имел достаточно большое влияние на последователей буддизма.

«Раздел о Бодхисаттве Сяньшоу» посвящен Бодхисаттве Маньчжушри и Сяньшоу. Здесь речь идет о процессе от утверждения веры до достижения освобождения. Данный раздел во многом идентичен разделу, посвященному Маньчжушри.

«Раздел о восхождении Будды на вершину горы Сумеру». Во всей сутре «Хуаянь цзин» лишь три раздела не посвящены описанию какого-либо будды. Эти три раздела логически не связаны с предыдущими и последующими разделами, нося характер отступлений. В них содержатся восхваления различных качеств Будды, например его необыкновенных способностей и его спасительной роли.

Пять разделов сутры такие, как: «раздел о гатхе, произнесенной Бодхисаттвой Юньцзи в зале Мяошэн», «раздел о десяти прекращении Ботхисаттвы», «раздел о святых деяниях», «раздел о благодеяниях Бодхисаттвы, первым достигшего состояния бодхи» и «раздел о методе и законе мантр» посвящены бодхисаттве Фахуэй. Эти разделы призваны раскрыть содержание разделов, посвященных бодхисаттве Маньчжушри. Так, в этих разделах говорится о том, каким содержанием должно быть наполнено совершенствование для утверждения веры в учение Будды.

«Раздел о восхождении Будды во дворец свободы Яма дэвы» является вторым разделом, в котором нет главного действующего бодхисаттвы.

Три раздела сутры, такие как: «раздел о гатхе, произнесенной Бодхисаттвой во дворце Яма дэвы», «раздел о десяти деяниях благодетельного Бодхисаттвы Хуацзюй», «раздел о десяти неисчерпаемых сокровищницах Бодхисаттвы» посвящены бодхисаттве Гундэлинь. Первый из указанных трех разделов имел огромное значение не только в контексте данной сутры, но и во всем китайском буддизме в целом. В этом разделе была сформулирована связь сознания Будды и живых существ. Гатха, гласящая о том, что «сознание Будды и живых существ не имеет различий»

часто использовалась для утверждения тождественности Будды и живых существ.

«Раздел о восхождении Будды во все драгоценные залы дворца Тушиты» является последним разделом, в содержании которого также нет действующего Бодхисаттвы. Однако следует заметить, что этот раздел содержит восхваления Будде и деяниям бодхисаттв.

«Раздел о восхвалении Будды Бодхисаттвой Юньцзи» и «раздел о десяти вознаграждениях Ваджракеты Бодхисаттва» посвящены Бодхисаттве Ваджракеты. В этих разделах рассматриваются отношения сознания и Будды.

«Раздел о десяти ступенях» посвящен Бодхисаттве Ваджаргарбхе. Данный раздел является основным разделом, посвященным совершенствованию бодхисаттв. Здесь содержится описание десяти ступеней совершенствования бодхисаттвы от самой нижней ступени до самой высокой. Раздел начинается с утверждения веры в учение Будды, затем после пошагового обучения и практики различных врат дхармы махаяны, Бодхисаттва начинает спасение живых существ с помощью учения, аккумулируя добродетель и повышая способность спасать живые существа. В конечном итоге он достигает сферы будд. Особенность данного раздела заключается в том, что в нем дается обобщение содержания разделов, посвященных Маньчжушри, и содержится доктрина разделов, где главным действующим лицом является Пусянь. Данный раздел долгое время имел хождение в качестве отдельной сутры, оказывая постоянное влияние на буддийскую мысль Китая.

«Раздел о десяти разъяснениях» и «раздел о десяти терпениях» посвящены бодхисаттве Пусянь. Указанные разделы характерны тем, что содержат указание на качества, коими должен обладать каждый, ступивший на путь совершенствования.

«Раздел о том, как Вайрочана спрашивал Асангу», «раздел о долголетьи», «раздел о местопребывании Бодхисаттвы». В этих разделах содержится описание сферы будд с точки зрения количества, времени и

пространства. В «разделе о местопребывании Бодхисаттвы» повествуется о том, что на всех знаменитых горах всех стран пребывают Бодхисаттвы, которые проповедуют и распространяют учение. Многие указанные горы находятся в Синьцзяне, что свидетельствует не только о том, что сутра составлялась в Синьцзяне, но и том, что местные монахи внесли свой вклад в содержание сутры.

«Раздел о непостижимости дхарм будд» посвящен бодхисатве Цинляньхуа. В разделе описываются бесчисленные непостижимые способности Будды.

В «разделе о море форм Татхагаты» главным действующим лицом является Пусянь. В этом разделе описаны признаки обликов Будды и их функции.

«Раздел о заслугах Будды по озарению и разъяснению малых форм» посвящен Бодхисаттве Баошоу. Данный раздел раскрывает содержание предыдущего раздела.

Последующие три раздела посвящены Бодхисаттве Пусянь: «раздел о деяниях Бодхисаттвы Пусянь», «раздел о проявлении Татхагаты – Владыки драгоценностей», «раздел об уходе из мира». В этих разделах раскрывается содержание качеств и сверхъестественных способностей, какими должен обладать Бодхисаттва на высшей ступени совершенствования. Здесь же дается разъяснение о том, как нужно распознавать дхармовое тело и растворяться в нем. Композиция этих разделов обогащена сказочными мотивами.

Последний раздел, «раздел о вхождении в дхармадхату», посвящен Бодхисаттвам Пусяню и Маньчжушри и носит завершающий характер. Здесь находят оформление и логическое завершение идейная линия всей сутры. Этот раздел наиболее обширен по объему. Из всех хуаяньских сутр данная сутра получила наиболее широкое распространение в буддийском мире Китая.

Таковы структура и содержание сутры «Хуаянь цзин», легшие в основу главной теоретической концепции школы хуаянь о единстве, тождестве и гармонии всего сущего. Адептами хуаянь написано множество комментариев к этой сутре, в которых вычленялся философско-мировоззренческий аспект, дополнявшийся новыми элементами. Такое комментаторское творчество обусловило возникновение ряда самостоятельных произведений, в которых получили дальнейшее развитие отдельные аспекты сутры. Между тем, нельзя сказать, что учение школы хуаянь ограничено рамками сутры «Хуаянь цзин». Большое влияние на формирование взглядов патриархов школы оказали идеи праджняпарамиты и абхидхармы, получившие большое распространение в Китае. Поэтому вторым каноническим сочинением школы хуаянь, на котором базировалась ее философия, явилась сутра «般若波羅蜜多經» - «Баньжо боломидо цзин» («Праджняпарамита сутра»). Эта сутра является важнейшим текстом среди канонических собраний махаяны, более того, по мнению С.Ю. Лепехова «...с появлением праджняпарамитских текстов...связывается само возникновение этого направления в буддизме»¹².

Вопрос об истории формирования Праджняпарамиты до сих пор остается открытым. Некоторые ученые, такие как Бонгард-Левин, Мьяль, Мурти связывают возникновение Праджняпарамиты с проведением Канишкой IV великого собора в Кашмире (I-II вв.н.э). С.Ю. Лепехов утверждает, что «...основными историческими фактами, на основании которых можно определить время создания первых праджняпарамитских текстов, являются дошедшие до нас датированные китайские переводы сутр Праджняпарамиты, привезенные буддийскими миссионерами в Китай»¹³. Сутры Праджняпарамиты переводились на китайский язык одними из первых. В 178-180 гг. Локаракша (支婁迦讖 - Чжилоуцзячань, сокращенно 支讖 - Чжи Чань) выполнил первый перевод сутры Праджняпарамиты -

¹² Лепехов С.Ю. Праджняпарамита в ранней махаяне. // Тибетский буддизм, теория и практика. – Новосибирск, 1995. - 95с.

¹³ Там же. - 95с.

«Аштасахасрика-праджняпарамита сутры». Проанализировав тексты переводов, С.Ю. Лепехов приходит к выводу, «...что время создания наиболее древних частей «Аштасахасрики» могло относиться к эпохе Маурьев» и соотносилось со временем «усиления идеологического и социально-политического влияния буддизма на государство, временем наивысшего взлета буддийского искусства в пределах Индии и, вообще, наибольшего расцвета индийского буддизма, превращения его в мировую религию. Вместе с тем это время было временем проникновения новых идей и разрушения старых культов, временем значительных потрясений сложившейся традиционной социальной структуры общества и временем формирования новых социальных институтов»¹⁴.

Термин «праджня» встречается в абхидхармической литературе в значении «умения различать дхармы» (праджня как различающее знание). «В более поздних махаянских текстах праджня начинает пониматься как способность интуировать истинную реальность, как она есть, помимо категорий и представлений рассудка субъекта и его рефлексий»¹⁵. «Слово «праджняпарамита» обозначает, кроме того, текст сутр Праджняпарамиты и путь спасения, которому они учат, поскольку целью текста и пути являются порождение этого монистического сознания и состояния будды в его нирване. Праджняпарамитой в прямом смысле слова является мудрость, персонифицируемая Буддой в его «космическом теле» (Дхармакае). Тексты Праджняпарамиты и путь названы «праджняпарамитой» условно как факторы, ведущие к достижению собственно праджняпарамиты (в прямом смысле слова)»¹⁶.

Становление праджняпарамитских текстов тесно связано с махаянской сотериологией, а также с категориальным аппаратом абхидхармы. Термин «абхидхарма» по словам О.О. Розенберга необходимо рассматривать

¹⁴ Лепехов С.Ю. Праджняпарамита в ранней махаяне. // Тибетский буддизм, теория и практика. – Новосибирск, 1995. – 96с.

¹⁵ Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. – СПб., 1998. – 221с.

¹⁶ Нестеркин С.П. «Абхисамаяламкара» в Индии и Тибете. // Тибетский буддизм, теория и практика. – Новосибирск, 1995. – 146с.

только в связи с понятием дхарма. «Абхидхарма в собственном смысле называется, согласно определению Васубандху, «чистое знание и сопровождающие его дхармы». «Чистым знанием» называется 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. «Сопровождающими дхармами» являются те психические и другие элементы, которые неразрывно связаны с явлением религиозно-философского размышления. Абхидхарма, следовательно, означает совокупность тех элементов, в которых находит выражение та часть индивидуальной жизни человека, в которой он «направляется» или «обращается» к сущности вещей; или те из элементов, в которых выражается тенденция к подавлению эмпирического бытия: эти элементы - залог к достижению спасения. В «собственном смысле» абхидхарма является, следовательно, общим названием группы метафизических элементов, направленных к дхарме - нирване или дхармам - субстратам.

В обыденном же смысле абхидхармой называется вообще «знание» или «понимание», которое направлено на размышление о ранее указанных объектах - о нирване и носителях. Такое знание не будет «чистым»: оно смешано эмпирически с элементами волнения, то есть с теми элементами, лежащими в основе личности, которые поддерживают круговорот эмпирического бытия, но которые, тем не менее, связаны с элементами «чистого» понимания сути вещей. Наконец, абхидхармой называется и такое учение, а также и такие сочинения, которые трактуют о «чистом знании», то есть сочинения, которые способны «породить чистое знание» в человеке. Третья часть буддийского канона называется абхидхармой именно в этом смысле, в смысле литературы об абхидхарме, то есть о размышлениях или теориях по поводу дхармы-нирваны или дхарм-элементов»¹⁷.

¹⁷ Розенберг О.О. Труды по буддизму. - М., 1991. - 97 с.

Одним из главных сочинений по абхидхарме является шастра Васубандху «Абхидхармакоша-шастра» («俱舍論»), переведенная на китайский язык Парамартхой (波羅末陀) в 564-567гг., а в 651-654гг. Сюань Цзаном (玄藏). Сочинения Абхидхармы стали третьим важнейшим источником школы хуаянь.

Становление праджняпарамитской и абхидхармической традиции в Китае связано с именами Аньшигао (安世高), прибывшего из Парфии в период правления императора Хуань-ди, а также Локаракши (支婁迦讖), прибывшего в Лоян из Юэчжи на западных границах империи Хань около 147 или 164 годов, и чья деятельность в основном протекала в годы правления императора Лин ди (168-190). Локаракше принадлежат переводы на китайский язык двадцати трех текстов махаяны объемом шестьдесят семь цзюаней, в том числе «般舟三昧經» - «Баньчжоу саньмэй цзин» («Пратьютпанна самадхисутра» - «Сутра длительного просветления»), «首楞嚴三昧經» - «Шоулэнъянь саньмэй цзин» («Сурамгама самадхи сутра» - «Сутра могущества просветления») и другие, положившие начало проповеди идей махаяны в Китае. Как упоминалось выше, Локакшема осуществил первый перевод сутры Праджняпарамиты «Аштасahasрика-праджняпарамита сутры» под названием «道行般若波羅蜜多經» - «Дао син баньжо боломидо цзин» («Праджняпарамитская сутра о практике пути»). Эта сутра вошла в состав китайской «Трипитаки». Она известна также под названиями «道行品經» («Дао син пинь цзин»), «道行經» («Дао син цзин»), но в китайской традиции более распространено ее сокращенное название «道行» («Дао син»)¹⁸. В период Восточной Цзинь ее перевел Кумараджива (鳩摩羅什) (344 или 350 - 409 или 413гг.). В его переводе сутра получила известное название «小品般若波羅蜜經» - «Сяо пинь баньжоболоми цзин». Кроме Кумарадживы переводом праджняпарамитской литературы занимались Чжи

¹⁸ Янгутов Л.Е. К вопросу о ранней истории Абхидхармы и Праджняпарамиты в Китае. // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии. - Улан-Удэ, 2003.

Чэнь, Чжу Шисин, Чжу Фаху (Дхармаракша) и другие. Переводы Чжи Чэня и Чжу Фаху также вошли в состав китайской «Трипитаки».

Перевод сутры Праджняпарамиты встретил живой интерес со стороны первых последователей буддизма в Китае. Здесь уместно отметить, что переводы абхидхармической литературы, выполненные раньше праджняпарамитской, не получили в Китае должного внимания. Это было связано с тем, что Абхидхарма начальных веков распространения буддизма в Китае была тесно привязана к сотериологическим принципам хинаяны, которые были чужды китайскому менталитету. Так, китайцы не могли принять хинаянский путь спасения, утверждавший, что нирвану можно достичь лишь в результате долгого цикла перерождений. Это шло вразрез с ценностями, установленными конфуцианством. Конфуцианские идеалы благородного мужа, идеал служения правителю, принципы регламентации социальной деятельности людей не предполагали необходимости длительного цикла перерождений и были ориентированы исключительно на настоящую жизнь. Немаловажным фактором являлась и вера китайцев в то, что Яо и Шунем – воплощением наивысшей добродетели, можно стать при настоящей жизни. Кроме того, китайцы верили, что Яо и Шунем может стать любой, даже самый ничтожный человек Поднебесной. Ранняя же абхидхармическая литература предлагала концепцию ограниченной возможности спасения, допускающей к нирване лишь узкий круг людей. Наибольшей критике со стороны китайцев подверглось положение об обязательности монашества как необходимого условия спасения. Оно вступило в резкое противоречие с конфуцианским учением о сыновней почтительности, имевшим исключительную значимость в их повседневной жизни.

Согласно этому учению, человек получает от своих родителей тело, волосы, кожу, поэтому он не должен вредить им. Он должен заботиться о своих родителях при их жизни и после их смерти, совершая молебствия и жертвоприношения в их честь; он должен прославить родителей, а это

возможно только на службе государю. Вступление же в монашескую общину предполагало пострижение волос, отречение от семьи и родителей, уклонение от службы государю. Иначе говоря, вступление в монашескую общину означало полный отказ от всех принципов сыновней почтительности.

Китайскому менталитету более всего импонировала махаянская концепция широкого пути спасения, заложенная в праджняпарамитской литературе, а теоретическое обоснование этого пути включало в себя положения, соответствующие китайскому мировосприятию. Последователи Великой колесницы сделали свое учение более доступной широким слоям населения, акцентировав внимание на ряде моментов, приобретших в ее учении принципиальное значение. Это представления о несотворении мира, получившее свое логическое обоснование в философии Нагарджуны; представления об отсутствии антагонизма и борьбы между противоположностями, их единстве и взаимодействии, ставшими базовыми в Праджняпарамите; представления об истинно сущем как недуальном и безатрибутном компоненте описания просветленного сознания, постигшего Праджню, и, наконец, отрицание всякой вербальности в постижении истины.

Китайская традиция в вопросах сотворения мира также не ссылалась на бога-творца. Ее космологические принципы были предельно четко выражены в известной формулировке: «Дао рождает одно, одно рождает два, два рождает три, три рождает тьму вещей».

Представления о единстве и взаимодействии противоположностей составили содержание категорий «Инь» и «Ян» как неразрывном единстве двух полюсов, а недуальность и безатрибутность истинно сущего категории Дао как генетическом и сущностном начале мира. И, наконец, отрицание вербальности в процессе постижения Дао: «знающие не говорят, а говорящие не знают» – было широко представлено в «Дао дэ цзине».

Эти сходства китайского и буддийского видений мира отразили общность их принципов мироощущений. Они сыграли большую роль в

становлении буддизма в Китае и обусловили его формирование в русле махаянского, а именно праджняпарамитского направления¹⁹.

Итак, формирование буддизма в Китае было возможно лишь в контексте Праджняпарамиты. Однако это вовсе не означало ухода с исторической сцены Абхидхармы. Объяснялось это тем, что «...ключ к пониманию буддийской догматики... заключается именно в ней, как дающей авторитетные указания относительно тех мыслей, которые действительно господствовали среди руководящих буддистов»²⁰. Более того, в учении Праджняпарамиты активно использовались понятия, суждения и выводы Абхидхармы. Так, при переводе праджняпарамитской литературы, стали выделяться устойчивые количественные сочетания буддийских понятий, отличные от понятий переведенных методом гэ-и. Это были понятия «五蘊» - «у юнь» («пять скандх»); «十二入» - «ши эр жу» («двадцать аятан»); «五根» - «у гэн» («пять индрий») и другие, принадлежащие к абхидхармической традиции. Они получили название «十殊» - «Ши шу». В текстах Праджняпарамиты понятия «ши шу» использовались для обоснования пустотности высшего мира. Поэтому не случайно Дао Ань (道安), будучи адептом Праджняпарамиты, основателем направления «отсутствия сознания» «Шести школ и семи направлений» (六家七宗), был инициатором нового подъема переводов абхидхармической литературы. Введенный им метод перевода буддийских понятий при помощи транскрипции оказался как нельзя кстати переводчикам Абхидхармы, поскольку давал им возможность избегать даосских терминов, весьма близких Праджняпарамитскому содержанию.

Окончательный успех Абхидхармы и Праджняпарамиты положил в Китае начало формированию собственно китайских методов, одинаково использовавших в своих построениях как праджняпарамитские, так и абхидхармические традиции. Наиболее ярко единство Абхидхармы и

¹⁹ Янгутов Л.Е. Становление праджняпарамитских традиций в Китае. // Вестник БГУ, №10. - Улан-Удэ, 2005.

²⁰ Розенберг О.О. Труды по буддизму. - М., 1991. - 47с.

Праджняпарамиты отразилось в сочинениях адептов хуаянь. Неслучайно об учении хуаянь исследователи пишут как об учении, в котором произошел синтез идей школы мадхьямиков, как носителей традиций Праджняпарамиты, и школы йогачаров, как носителей традиций Абхидхармы. Единство Праджняпарамиты и Абхидхармы существенным образом дополнило учение хуаянь о единстве, тождестве и гармонии всего сущего.

Четвертым теоретическим источником, к которому обращались адепты школы хуаянь, являлась сутра «Саддхарма-пундарика-сутра» («法華經» - «Фахуа цзин») – канонический текст школы тяньтай (天台宗), иначе школы Лотоса (蓮華宗). Существует несколько переводов этой сутры. В третьем веке Дхармаракша (266-317) (竺法護 – Чжу Фаху) осуществил перевод сутры «Саддхарма-пундарика-сутра» под названием «正法華經» - «Чжэнфа хуа цзин» («Цветочная сутра истинной Дхармы»). Данный вариант перевода состоял из десяти цзюаней и содержал двадцать семь разделов. В четвертом веке Кумараджива (鳩摩羅什) вновь перевел эту сутру под названием «妙法蓮華經» - «Мяофа лянхуа цзин» («Чудесная Дхарма Лotosовой сутры»). Перевод Кумарадживы состоял из семи цзюаней и содержал двадцать восемь разделов. Кроме того, существует вариант перевода сутры на китайский язык под названием «薩曇芬陀利經» - «Сатаньфэньтоли цзин», состоящий из одного цзюаня. Однако из всех переводов наибольшей популярностью пользовался перевод Кумарадживы.

И, наконец, пятым, важнейшим источником учения школы хуаянь стала шастра «十地經論» - «Ши ди цзин лунь», сокращенно «地論» - «Ди лунь» («Комментарий к сутре о десяти ступенях», сокращенно «Комментарии к ступеням»). В 508-511 гг. в городе Лоян монахи Бодхиручи и Ратнаматти перевели шастру Васубандху «Ши ди цзин лунь» (сокращенно «Ди лунь») - «Комментарий к сутре о десяти ступенях» (сокращенно «Комментарии к ступеням»), являвшуюся комментарием к двадцать второй главе сутры «Хуаянь цзин» (считается, что Бодхиручи и Ратнаматти перевели

сутру независимо друг от друга, а позже их переводы были объединены). Эта шастра, изложенная в двенадцати цзюанях, состояла из двух частей, в первой из которых приводилась сутра «О десяти ступенях», а во второй – собственно комментарий к сутре. Каждой ступени соответствовал один цзюань.

«1. 初歡喜地（第一卷） - Ступень начальной радости (первый цзюань).

2. 離垢地（第四卷） - Ступень избавления от загрязненности (второй цзюань).

3. 明地（第五卷） - Ступень озарения (третий цзюань).

4. 焰地（第六卷） - Ступень пламени (четвертый цзюань).

5. 難勝地（第七卷） - Ступень освобождения от трудностей (пятый цзюань).

6. 現前地（第八卷） - Ступень настоящего и будущего (шестой цзюань).

7. 遠行地（第九卷） - Ступень длительного путешествия (седьмой цзюань).

8. 不動地（第十卷） - Ступень неподвижности (восьмой цзюань).

9. 善慧地（第十一卷） - Ступень доброты и света (девятый цзюань).

10. 法雲地（第十二卷） - Ступень облака Дхармы (десятый цзюань)»²¹.

К моменту перевода шастры на китайский язык она попала в поле зрения правителей китайских династий. Так, правитель Сюань У-ди (宣武帝) (500-515) лично следил за выполнением перевода шастры «Комментарий к сутре о десяти ступенях» на китайский язык и прилагал усилия по приданию ей статуса сутры, читаемой при императорском дворе. Дальнейший ход истории был ознаменован все более возрастающим интересом к буддизму и к шастре «Комментарий к сутре о десяти ступенях» в том числе. Эта шастра имела огромное значение не только как один из источников школы хуаянь,

²¹ «Ши ди цзин лунь» // Да жибэнь сюй цзан цзин. Киото, 1905-1912, Т. 26

но и как шастра, сыгравшая решающую роль в становлении самой школы хуаянь. Во времена правителя Сюань У-ди вокруг шастры «Комментарии к сутре о десяти землях» образовалась так называемая «группа дилунь» (地論派), действовавшая вплоть до начала династии Тан. В эту группу входило большое число монахов с различной степенью подготовки, но все они назывались «учителями дилунь» (地論師). В группе дилунь выделялись две преемственные линии: северная линия шла от Дао Чуна (道寵), южная - от Хуэй Гуана (慧光).

Дао Чун и Хуэй Гуан были выдающимися личностями, однако о деятельности Дао Чуна сохранилось мало сведений. Известно, что прежде чем обратиться к буддизму Дао Чун был влиятельным конфуцианцем с множеством учеников. Позже, став буддийским монахом, он учился у Бодхиручи (菩提流支), а затем широко проповедовал сутру «Комментарии к ступеням».

Хуэй Гуан (мирское имя Ян (楊), происходил из Дин Чжоу (定州) (территория современной провинции Хэбэй) в тринадцать лет вместе с отцом отправился в Лоян, где принял постриг и стал обучаться у монаха Фото (佛陀). Благодаря способности вести проповедь, сразу же после окончания обучения он получил прозвище «выдающийся шраманера». Позже, когда его наставник Фото был назначен главой монастыря Шаолинь, Хуэй Гуан стал обучаться у Ратнаматти (勒那摩提) и принял активное участие в переводе сутры «Комментарий к сутре десяти земель». Когда в ходе перевода сутры между Бодхиручи и Ратнаматти возникали разногласия, Хуэй Гуан умел примирить переводчиков, причем сам он имел совершенно оригинальное понимание сутры, которое было отражено в комментариях к сутрам из свода «Хуаянь цзин», имевших огромное значение в развитии учения хуаянь в Китае. Хуэй Гуан пользовался большой популярностью среди буддистов, кроме того, благодаря своей ярко выраженной проправительственной позиции он пользовался поддержкой со стороны правительства.

Дао Чун и Хуэй Гуан имели много последователей, которые приложили немало усилий по изучению и распространению сутр из собрания хуаянь. Нужно сказать, что представители «группы дилунь», как правило, пользовались поддержкой правительства, либо местных властей, подавляющее большинство их занимало различные должности в местной и центральной монашеской общине, составляя основной костяк монашеской элиты. По мнению китайского исследователя Вэй Даожу, «учителя дилунь» пользовались поддержкой правительства не потому, что сутра «Дилунь» содержала учение о защите господствующей власти, а потому, что учителя дилунь могли управлять монашеской общиной и укреплять ее внутреннюю дисциплину. В группе дилунь было немало учителей, которые в прошлом являлись конфуцианцами, и потому нередко были случаи внедрения конфуцианских воззрений в способы управления монашеской общиной.

Благодаря деятельности группы дилунь, иноземное учение, заложенное в сутре «Хуаянь цзин», получило новую обработку и осмысление, что послужило основанием для становления учения школы хуаянь²².

§2. Сочинения адептов школы хуаянь

Сочинения школы хуаянь, в которых было отражено ее религиозное и философское учение, были написаны патриархами школы и их учениками в виде комментариев к сутрам «Хуаянь цзин» и «Праджняпарамита сутре», а также в виде самостоятельного творчества.

Основателем, хотя и формальным, а также первым патриархом школы хуаянь считается Фа Шунь (法順) (557-640). Фа Шунь, мирское имя Ду Шунь (杜順), происходил из провинции Юн (雍州) (современная провинция Цзяси). В 18 лет стал послушником странствующего монаха Сэн Чжэнь (僧珍), уделявшего большое внимание медитативной практике. Кроме того, Сэн Чжэнь славился среди народа за свои чудесные способности. По этой же

²² Вэй Даожу. Всеобщая история школы китайского буддизма хуаянь. - Нанкин, 1998. - 71с.

причине он был известен при дворе династии Суй. Фа Шунь во многом был похож на своего учителя. Проповедуя учение среди масс, Фа Шунь часто прибегал к разного рода чудесам. Так, он мог приручать животных, изгонять насекомых, излечивать врожденную глухоту и немоту и тому подобное. Впоследствии Фа Цзан говорил о нем как о «чудесном монахе», а ко времени Цзун Ми Фа Шунь был признан воплощением божества Маньчжури. Как и учитель, Фа Шунь пользовался огромной популярностью как среди народных масс, так и при императорском дворе.

Фа Шунь был тесно связан с монастырем Чжисянсы, который являлся центром распространения учения хуаянь (монастырь Чжисянсы был примечателен тем, что он являлся местом собрания монахов из разных школ, имевших разное толкование учения хуаянь, и, впоследствии, превратился в отправную точку при возникновении школы хуаянь). Являясь странствующим монахом, Фа Шунь, в то же время, уделял особое внимание воспитанию монахов послушников, являя собой образ учителя Дхармы. Среди учеников Фа Шуня выделялись Чжи Янь, Фань Сюаньчжи.

Почитание Фа Шуня как основателя и первого патриарха школы хуаянь началось лишь со времени Цзун Ми. Цзун Ми писал: «Фамилия Ду, имя Фа Шунь, умер в начале Тан, имел множество чудесных деяний, подтвержденных преданиями, являлся перевоплощением Бодхисаттвы Маньчжури. Являлся первым патриархом, комментатором старого и нового вариантов сутры «Хуаянь цзин». Вторым патриархом является Чжи Янь, третьим – государственный наставник Кан Цзан» («Комментарии к вратам созерцания дхармадхату в хуаянь»).

Считается, что перу Фа Шуня принадлежат такие сочинения, как трактат «華嚴法界觀» - «Хуаянь фа цзе гуань» («Созерцание дхармадхату в хуаянь»), записанный в одном цзюане, трактат «華嚴五教止觀» - «Хуаянь у цзяо чжигуань» («Пять учений о чжигуань в хуаянь») также записанный в одном цзюане и другие сочинения. Однако, по мнению китайского исследователя Вэй Даожу, в действительности перу Фа Шуня принадлежит

лишь одно сочинение – «Хуаянь у цзяо чжигуань» («Пять учений о чжигуань в хуаянь»), а сочинение «Хуаянь фа цзе гуань» («Созерцания дхармадхату в хуаянь») принадлежит перу Фа Цзана. Вэй Даожу пишет: «Чэн Гуань считал, что «Созерцание дхармадхату в хуаянь» написано Фа Шунем, более того он написал к нему комментарий в двух цзюанях «Сокровенное зеркало дхармадхату в хуаянь». Впоследствии Цзун Ми также написал «Комментарии к вратам созерцания дхармадхату в хуаянь» в одном цзюане. Однако «Созерцание дхармадхату в хуаянь» изначально является частью сочинения Фа Цзана «Трактат об освобождении просветленного сознания». Фа Цзан разделил сочинение на четыре большие части: «Первое. Освобождение сознания», «второе. Краткое описание учения», «третье. Проявление прошлого», «четвертое. Выражение нравственности». Последняя часть «Четвертое. Выражение нравственности» в свою очередь подразделялась на пять врат. Понятие «врата» (кит. мэнь - ворота, врата) в сочинениях представителей школы хуаянь используется в значении «теория», «принцип», «доктрина». «Очевидно, эти «врата» надо понимать в том смысле, что они раскрывают завесу, за которой скрыты истины Будды»²³. Итак, четвертая часть состояла из пяти врат: «Первое. Созерцание истинной реальности», «Второе. Созерцание тождественности Ши и Ли», «Третье. Повсеместное содержание объективности», «Четвертое. Десять врат установленного созерцания в главе о форме и пустоте», «Совершенная истина Ши и Ли». Чэн Гуань и Цзун Ми считали, что первые три являются сочинением Фа Шуня «Созерцание дхармадхату в хуаянь». В сочинении Фа Цзана эти три части перекликаются с остальными двумя, составляя единое целое и раскрывая отношения «ли» и «ши», кроме того, отметим, что язык этих частей характеризуется одними и теми же стилистическими и жанровыми особенностями. Если говорить о содержании первых трех частей, то в них дается тщательный анализ отношений между «ши» и «ли» и описание причинности дхармадхату посредством «ши» и «ли». Если

²³ Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. - Новосибирск, 1982. – 124с.

подходить с точки зрения истории развития учения хуаянь, то подобные идеи возникли лишь во времена второго патриарха школы хуаянь Чжи Яня. Поэтому, «Созерцание дхармадхату в хуаянь» следует рассматривать как часть сочинения Фа Цзана «Трактат об освобождении просветленного сознания»²⁴. В коллофоне к сочинению «Хуаянь у цзяо чжигуань» значится, что сочинение поведено перевоплощением божества Маньчжушри в монастыре Чжуннаньшань. Сочинение состоит из пяти врат, соответствующих пяти ступеням буддийского учения:

1. 法有我無門 (小乘教) - Врата наличия дхарм и отсутствия Я (учение малой колесницы);
2. 生即無生門 (大乘始教) - Существование есть отсутствие существования (начальное учение махаяны);
3. 事理圓融觀門 (大乘終教) – Врата созерцания совершенной гармонии «ши» и «ли» (завершающее учение махаяны);
4. 語觀雙絕門 (大乘頓教) - Обоюдное отрицание слов и созерцания (учение о непостепенном пути махаяны);
5. 華嚴三昧門 (一乘圓教) - Врата хуаяньской шаматхи (совершенное учение единой колесницы).

В сочинении рассматривается учение о «ли» и «ши». Понятие «ли» было хорошо известно древнекитайской философии в учениях даосов, конфуцианцев, так и в других школах. При этом каждая из школ наполняла это понятие своим содержанием. На русский язык слово «ли» переводится как: справедливость, высший принцип, правильность, истина, основное положение, установленный порядок, норма, резон, мотив, идея, закон, принцип, разум, рассудок, естества, сущность, природа и так далее. Адепты же школы хуаянь приняли на вооружение этот термин исходя не столько из его традиционных значений, сколько из обобщенного значения, содержащегося в нем, который более всего отвечал их подходу к истинной

²⁴ Вэй Даожу. Всеобщая история школы китайского буддизма хуаянь. - Нанкин, 1998. – 112с.

реальности в контексте ее отношения к неистинному бытию. В нем были отражены моменты понимания абсолютной реальности как абстрактного принципа и невидимого контролера всех явлений, истинной сущности и природы всех вещей. Кроме того, понятие «ли», понимаемое в древнекитайской философии как «структурно-образующая закономерность, имманентно присущая каждой отдельной вещи»²⁵, более всего соответствовало хуаяньской концепции единого. Представители школы хуаянь использовали термин «ли» в значении истинность, целостность, абсолют. Оно «понимается как олицетворение абсолютной и истинной реальности, находится в одном ряду с такими понятиями, как единое сознание, истинная таковость, природа будды»²⁶. Слово «ши» на русский язык переводится как дело, случай, обстоятельство, событие, предприятие, занятие, жертвоприношение. Однако ни одно из этих значений не соответствовало тому, что представители школы хуаянь вкладывали в это слово. «ши» было принято на вооружение с единственной целью - выразить то, чем не являлось «ли». То есть, если «ли» было наделено значением истинной реальности, то словом «ши» стали обозначать все феноменальное, чувственное. При этом понятие «ши» рассматривалось только в единстве с «ли», составляя с ним неразрывное единство. Следует добавить, что сами по себе эти понятия мало интересовали мыслителей школы хуаянь. Гораздо важнее для них были те отношения, какие составляли эти два понятия.

Вторым патриархом школы хуаянь, а также фактическим основателем школы (по мнению Вэй Даожу)²⁷, является ученик Ду Шуня Чжи Янь (智儼) (602-668). Чжи Янь, мирская фамилия Чжао, происходил из Шэньчжоу (申州) (территория современной провинции Хэнань). Всю свою жизнь он посвятил проповеди сутры «Хуаянь цзин» и разработкам учения хуаянь. В 12 лет Чжи Янь последовал за Фа Шунем и стал обучаться в монастыре Чжисянсы у

²⁵ Кобзев А.И. Методология китайской классической философии: Нумерология и протологика. Автореф. дис. д-ра филос. наук. - М., 1988. - 20с.

²⁶ Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. - Улан-Удэ, 1998. - 119с.

²⁷ Вэй Даожу. Всеобщая история школы китайского буддизма хуаянь. - Нанкин, 1998. - 118с.

ученика Фа Шуня монаха Да Фаши (達法師). Когда в монастырь Чжисянсы прибыли монахи из Индии, он стал изучать санскрит. В 14 лет, обучаясь сутрам, он получил прозвище «мыслитель от природы». Позже самостоятельно начал изучение сутры «Хуаянь цзин». К 27 годам, всесторонне изучив достижения предшественников, а также основываясь на разработках учения хуаянь во всех других школах, Чжи Янь в целом выработал основные рамки доктрины школы хуаянь. Им заложены основы концепций «причинности дхармадхату» и «десяти сокровенных врат». Деятельность Чжи Яня в основном протекала в монастыре Чжисянсы, однако его влияние выходило далеко за пределы монастыря. У Чжи Яня было много учеников: Хуай Ци, Фа Цзан, Бо Чэнь, Хуэй Сяо, Дао Чэн, Хуэй Чжао и другие.

Перу Чжи Яня принадлежит сочинение «華嚴經搜玄記» - «Хуаянь цзин соу сюань цзи» («Очерк о поиске сокровенного в сутре хуаянь цзин») в десяти цзюанях. Это сочинение относится к наиболее ранним сочинениям Чжи Яня (Чжи Янь написал это сочинение в двадцать семь лет). Оно представляет собой пословный комментарий к цзиньской сутре «Хуаянь цзин» и содержит базовые установки Чжи Яня относительно учения хуаянь. Также перу Чжи Яня принадлежит сочинение «華嚴五十要問答» - «Хуаянь уши яо вэньда» («Пятьдесят основных вопросов и ответов в хуаянь») в двух цзюанях. Во вступлении значится: *«для отражения смысла литературы экаяны были построены пятьдесят вопросов и ответов»*²⁸. В действительности в сочинении содержится пятьдесят три вопроса и ответа.

Сочинение «華嚴經內章門等雜孔目章» - «Хуаянь цзин нэйчжанмэн дэн цзакун мучжан» (сокращенно «華嚴孔目章» - «Хуаянь кунмучжан»), состоящее из четырех цзюаней, содержит пояснения к понятиям и личным именам, встречающимся в сутре «Хуаянь цзин». Кроме того, в сочинении дается общее содержание сутры «Хуаянь цзин».

²⁸Хуаянь уши яо вэньда. // Taisho Tripitaka Vol. 45, p0519a

Помимо указанных сочинений перу Чжи Яня принадлежат сочинения: «華嚴一乘十玄門» - «Хуаянь и чэн ши сюаньмэнь» («Десять сокровенных врат в единой колеснице хуаянь») в одном цзюане, «楞伽經注» - «Лэнцзя цзин чжу» («Комментарий к Ланкаватара сутре») в семи цзюанях, «金剛般若經略疏» - «Цзиньган баньжо цзин люэшу» («Краткий комментарий к сутре Алмазная праджняпарамита») в двух цзюанях. По признаниям исследователей школы хуаянь, из всех работ Чжи Яня наибольшей известностью пользуется сочинение «Десять сокровенных врат в единой колеснице хуаянь». Несмотря на то, что сочинение незначительно по объему, в нем заключены все основные взгляды Чжи Яня. В этом сочинении Чжи Янь впервые сформулировал и раскрыл суть учения о десяти сокровенных вратах, являющих собой «высшее достижение хуаяньской теоретической мысли. В нем нашли свое завершение идеи китайских буддистов о гармонии, непротиворечивости и взаимообусловленности всего сущего. Оно вобрало в себя элементы всех концепций и теорий китайской махаяны и представило их в органическом единстве и внутренней взаимосвязи. Вместе с тем это учение можно считать попыткой адептов хуаянь рационально описать истинно сущее бытие, каким оно предстает просветленному сознанию в момент его погружения в нирвану»²⁹. Своими истоками учение о десяти вратах восходит к основному канону школы хуаянь сутре «Хуаянь цзин».

Относительно десяти врат Чжи Яня, исследователь Гарма Чанг утверждал, что первые врата являются основными, а остальные девять являются подробным рассмотрением положений, данных в первых вратах. Однако же, по мнению Л.Е. Янгута утверждение Г. Чанга может быть принято, а может быть и опровергнуто. «Дело в том, - пишет он - что десять сокровенных врат представлены таким образом, что все они взаимно дополняют друг друга, в равной степени можно сказать о каждой из них как о базисной, а об остальных - как разрабатывающих базисные принципы. Свои

²⁹ Янгут Л.Е. Единство тождество и гармония в философии китайского буддизма. - Новосибирск, 1995. - 155с.

десять сокровенных врат Чжи Янь, а затем и Фа Цзан представили в соответствии со своими мировоззренческими установками о всеобщей гармонии, взаимообусловленности и взаимосвязи, где одно есть все, а все есть одно»³⁰.

Чжи Янь считал, что сутра «Хуаянь цзин» является самой важной среди множества сутр, а учение хуаянь рассматривал как истинно гармоничное учение. Более того, он разработал новую теоретическую систему, однако в отношении классификации всего буддийского учения он не выработал определенного подхода. Иными словами, он не выработал самостоятельной теории классификации буддийских учений. Возможно причиной того, что Чжи Янь не уделял особого внимания разработке классификации, было отсутствие надобности в этом, поскольку ко времени Чжи Яня уже существовали классификации, в которых сутру «Хуаянь цзин» называли важнейшей среди всех сутр.

Просвещенные монахи в процессе разработки новой доктрины неизбежно сталкивались с необходимостью оценки и критики множества существующих теорий и школ, сравнения собственной доктрины с доктринами других школ, и, таким образом, определения места своей доктрины в буддийской системе в целом. С этой точки зрения классификация учений являлась не только обязательной для основателей школ и направлений, но необходимым средством для основателя новой доктрины. Поэтому, несмотря на то, что классификация и не являлась показателем основания школы, она все же являлась обязательной частью доктрины любой школы. Однако это совсем не означало того, что каждая из школ вырабатывала оригинальную классификацию или что ее наличие имело решающее значение в становлении школы. Пример Чжи Яня яркое тому подтверждение.

³⁰ Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. - Новосибирск, 1995. - 156с.

При разъяснении понятий для наглядности собственных оригинальных мыслей Чжи Янь отдельно приводил взгляды различных школ. Однако он не пользовался строго определенными критериями деления, прибегая к уже существующим классификациям и применяя наиболее подходящей из них. Чаще всего Чжи Янь использовал деление буддийского учения на три колесницы: экаяна, трияна, хинаяна, которое было дано в трактате «攝論» - «Шэлунь». «Экаяна» Чжи Яня в данном делении обычно представляла учение школы хуаянь. Прибегая к такому способу, он осознавал логику классификации учений. В сочинении «Пятьдесят важных вопросов» он пишет:

«Во множестве сутр и трактатов существует четыре вида колесниц: первое – две колесницы, которые называются большая и малая колесница и делятся по пути в упайе. Второе – три колесницы, которые называются большая колесница, средняя колесница, малая колесница, и делятся по претворению Ли в упайе. Третье – согласно трактату «Шэлунь» существует единая колесница, три колесницы, малая колесница, которые отличаются по истории проявления дхарм. Четвертое – согласно сутре «Фахуа цзин» существует единая колесница, три колесницы»³¹.

Под четырьмя колесницами имеется в виду деление всего учения Будды на четыре вида, причем такое деление было разработано не китайскими монахами. Однако классификация буддийского учения всех китайских школ была напрямую связана с этим делением. Чжи Янь считал, что разные виды классификаций исходили из различного подхода к доктринам, и все они могли быть использованы в разных ситуациях. Подтверждением тому служит факт использования большого числа разных классификаций в сочинениях Чжи Яня. В действительности подобное ситуативное использование различных видов классификаций в сравнении с применением одного типа классификации было намного выгодней в смысле возможности более четкого объяснения эволюции понятий, развития какой-

³¹ Хуаянь уши яо вэньда. // Taisho Tripitaka Vol. 45, T45, p0519a

либо доктрины. Одновременно, это не мешало ему объединять все учение Будды по принципам учения хуаянь.

Чжи Янь не придавал особого значения созданию единых критериев классификации. В одних и тех же классификациях он применял разные названия. В сочинении «Кунму чжан» он пишет: «существует пять учений», однако в тексте этого сочинения эти «пять учений» выражены четырьмя разными способами: первое – учение хинаяны, начальное учение, зрелое учение, учение о непостепенном пути, совершенное учение; второе – учение хинаяны, начальное учение, завершающее учение, учение о непостепенном пути, учение экаяны; третье – учение хинаяны, начальное учение, завершающее учение, совершенное учение, учение экаяны; четвертое – учение хинаяны, вступительное учение, завершающее учение, учение о непостепенном пути, учение экаяны. Данной классификацией Чжи Янь охватывал все учение Будды, разбивая его на пять типов, отличающихся по глубине восприятия сути учения Будды. И хотя в его терминах пока нет определенности, все же это является отражением предпочтений Чжи Яня в вопросе классификации буддийских учений³².

Третьим патриархом школы хуаянь является Фа Цзан. Освещению его жизни и творчества мы посвятили следующий параграф. У Фа Цзана было много учеников, которые в последующем составили основную силу по изучению и распространению учения хуаянь.

Ученики Фа Цзана характеризовались тем, что при изучении сутры «Хуаянь цзин» они продолжили работы учителя. После перевода «Хуаянь цзин» в восьмидесяти цзюанях Фа Цзан приступил написанию сочинения «Краткий комментарий», в котором планировал дать систематизированный комментарий к «новой сутре», однако он успел написать лишь четвертую часть всего труда. Его работу продолжил Цзун И (宗一), однако его сочинение «法藏和尚傳» - «Фа Цзан хэшан чжуань» («Биография монаха Фа Цзана») в двадцати цзюанях не сохранилось. Цзун И также принимал участие

³² Вэй Даожу. Всеобщая история школы китайского буддизма хуаянь. - Нанкин, 1998. - 155с.

при переводах, выполняемых Бодхиручи, занимаясь записью текста под диктовку. Вэнь Чао (文超) написал сочинения «隨聞要科自防遺忘集» - «Суй вэнь яокэ цзыфан и ван цзи» (другое название «華嚴經義妙» - «Хуаянь цзин и мяо»), «華嚴關鍵» - «Хуаянь гуань цзянь», в которых он продолжил доктрину Фа Цзана, но которые были утеряны. Хуэй Ин (慧英) и Хуэй Юань (慧苑) систематизировали и довели до завершения сочинение Фа Цзана «華嚴經傳記» - «Хуаянь цзин чжуань цзи». Хуэй Ин серьезно занимался историей распространения сутры «Хуаянь цзин», уделяя особое внимание преданиям о чудесных способностях. Он составил сочинение «大方廣佛華嚴經感應傳» - «Да фан гуан фо хуаянь цзин гань ин чуань» (сокращенно «華嚴感應傳» - «Хуаянь гань ин чуань») в двух цзюанях. В сочинениях Хуэй Ин содержатся данные о событиях времен Гао Цзуна и У Цзэтянь, свидетелем которых был лично Хуэй Ин, и потому имеющих историческую значимость.

В последующей истории школы хуаянь личностью, вокруг которой возникало много споров, был Хуэй Юань. Сведения о нем, содержащиеся в девятом цзюане «開元釋教錄» - «Кай юань ши цзяо лу», четырнадцатом цзюане «貞元新定釋教目錄» - «Чжэнь юань синь дин ши цзяо мулу», шестом цзюане «宋高僧傳» - «Сун гао сэн чжуань», очень скудны. Хуэй Юань был родом из Цзинчжао (京兆) (современный Сиань провинции Цзяси). Принял постриг в раннем возрасте, став учеником Фа Цзана. В равной мере владел санскритом и китайским языком, был знатоком сутры «Хуаянь цзин». Считалось, что Хуэй Юань являлся «первым учеником» Фа Цзана.

Авторству Хуэй Юаня принадлежит шесть сочинений, три из которых - «華嚴旋復章» - «Хуаянь сюаньфу чжан», «大乘權實義» - «Да чэн цюань ши и» и «華嚴經九會章» - «Хуаянь цзин цзю хуэй чжан» не сохранились. Кроме того, согласно указаниям Чэн Гуаня, существовало еще одно сочинение «纂靈記» - «Цзуан лин цзи», представлявшее собой переработанный вариант сочинения Фа Цзана «Хуаянь цзин чжуань цзи». Из сочинений Хуэй Юаня

сохранилось два сочинения: «新譯大方廣佛華嚴經音義» - «Синь и да фан гуан фо хуаянь цзин инь и» (сокращенно «慧苑音義» - «Хуэй Юань инь и» - «Словарь звуков и значений Хуэй Юаня») в двух цзюанях. Ввиду того, что «новый перевод сутры не снабжен транскрипцией, поэтому читателям не на что опереться», Хуэй Юань переписал иероглифы и слова, встречающиеся в «Хуаянь цзин», прокомментировал их, снабдил транскрипцией, указал значения и другие названия этих слов. Весь материал был расположен по мере их появления в тексте. Другое сохранившееся сочинение – это «續華嚴經略疏刊定記» - «Сюй хуаянь цзин люэ шу кан дин цзи» (сокращенное название «略疏刊定記» - «Люэ шу кан дин цзи») дошло до нас в тринадцати цзюанях. Данное сочинение содержало в себе все теоретические положения Хуэй Юаня относительно учения хуаянь. Сочинение было создано как продолжение «華嚴經略疏» - «Хуаянь цзин люэ шу» Фа Цзана.

Среди работ Хуэй Юаня можно выделить два примечательных и в то же время, заслуживающих критики, пункта: первое - вопрос классификации. В первом цзюане «立教差別» - «Ли цзяо чабе» он пишет, что хуаяньская концепция пяти учений была выдвинута в результате недопонимания тяньтайской концепции «четыре учения совершенствования дхармы».

Хуэй Юань считал, что в концепции «пяти учений» название «учение сокровищницы» заменено «учением малой колесницы», «учение о взаимосвязанности» заменено «учением махаяны», «различающее учение» «завершающим учением», название же «совершенное учение» не изменилось. Согласно его рассуждениям, так называемое «учение о непостепенном пути» выступает в качестве «способного разъяснять учение». Это означало, что «учение о непостепенном» лишь указывало форму проповедей Будды, и не отражало содержания проповедей, в то время как остальные «четыре учения» отражали содержание проповедей. Кроме того, в концепции «пяти учений» не было выработано единого критерия классификации учений, поэтому он

признавал ее несостоятельной. Все это означало, то, что Хуэй Юань в корне отрицал теорию классификации Чжи Яня и Фа Цзана.

Следуя доктрине, заложенной в четвертом цзюане трактата «究竟一乘寶性論» - «Цзю цзин и чэн бао син лунь», Хуэй Юань выдвинул концепцию «четырех видов учений», охватывающую все буддийское учение. Критерием деления буддийского учения в его концепции служило познание «сокровищницы Татхагаты». По его мнению, существует четыре вида людей, не познавших сокровищницы Татхагаты: миряне, шраваки, пратьека и бодхисатвы на начальном этапе. Этим четырем видам людей соответствуют четыре вида учений: 1) учение, которое проповедуется мирянам – «учение о влечении к истинному, но реализации другого», которое обычно называется «учение людей и дэв»; 2) «учение, наполовину раскрывающее истину», которое проповедуется шравакам и пратьекабуддам; 3) «учение, раскрывающее истину», которое проповедуется Бодхисаттвам на начальном этапе; 4) «учение, раскрывающее всю истину», которое приравнивается «сокровищнице Татхагаты». В последующем Чэн Гуань осудил эту классификацию, и она не была признана ни одним хуаяньским монахом.

Следующий пункт, заслуживающий внимания и критики, это изменение Хуэй Юанем доктрины «десяти сокровенных врат». Его «десять сокровенных врат» расположились в следующей последовательности: «одновременная завершенность и взаимное соответствие», «существование всех видов дхарм на своем месте», «не-тождественность одного и многого, взаимно вмещающихся друг в друге», «тайна обоюдного установления», «объяснение смысла учения посредством проявляющихся ши», «различное установление дхарм, делящихся на десять времен», «установление добродетели в зависимости только от сознания», «обладание в полной мере добродетелью всеми, кто хранит чистое и загрязненное», «взаимное установление и вложение тонкого и крошечного», «пределы сети Индры». Данный порядок «десяти сокровенных врат» отличается от таковых Чжи Яня и Фа Цзана. Наиболее примечательное здесь то, что Хуэй Юань расположил

«пределы сети Индры» на последнем месте. Основное изменение, которое Хуэй Юань внес в «десять сокровенных врат», - это деление врат на «десять форм добродетелей» и «десять видов действия кармы». Но в его концепции о «двойных десяти сокровенных вратах» не было выдвинуто новых мыслей.

Как было указано выше, история сохранила очень мало сведений о Хуэй Юане. Однако при жизни он был весьма влиятельной фигурой в буддийском мире, называл себя продолжателем линии Фа Цзана, его признавали «первым учеником» Фа Цзана. Однако после критики Чэн Гуаня доктрина Хуэй Юаня была полностью отвергнута представителями школы хуаянь, а его сочинения потеряли всякое значение. Таким образом, «первый ученик» Фа Цзана разработал доктрину вне теоретической канвы Фа Цзана, основав новое течение внутри школы хуаянь.

Четвертым патриархом школы хуаянь является Чэн Гуань (澄觀) (760-820). Чэн Гуань, мирское имя (夏侯) Ся Хоу, происходил из Юэчжоу (越州) (современная провинция Чжэцзян). В 11 лет Чэн Гуань принял постриг и изучал сутру «Фахуа цзин», позже начал странствия по стране. Достигнув Ханчжоу, Чэн Гуань стал обучаться сутре «Хуаянь цзин» у монаха Фа Си (法洗), настоятеля монастыря Тяньчжусы, являвшегося на тот момент центром распространения учения хуаянь на юге. Позже он отправился в Чэнду, где занялся изучением сутры «Сань лунь». Через три года он отправился в Сучжоу и стал обучаться методу медитации чжи гуань у тяньтайского монаха Чжан Жаня (湛然) (711-782). Кроме того, Чэн Гуань обучался у чаньских монахов южной ветви. Таким образом, Чэн Гуань прекрасно освоил китайский и индийский буддизм, был знатоком классических китайских канонов. Все это оказало существенное влияние на продолжение и развитие хуаяньской мысли.

Его перу принадлежит 60 цзюаней комментариев к сутре «Хуаянь цзин», 90 цзюаней ее популярного изложения. Сочинения Чэн Гуаня были направлены против трудов ученика Фа Цзана Хуэй Юаня, мысли которого

шли вразрез с учением наставника. Основной целью, которую преследовал Чэн Гуань в своих сочинениях, было возвращение хуаяньской мысли в русло идей, указанных Фа Цзаном. Однако во взглядах самого Чэн Гуаня нередко просматривались чаньские и тяньтайские идеи. Одним из самых значительных его произведений считается «華嚴法界玄鏡» - «Хуаянь фацзе сюань цзин» («Сокровенное зеркало дхармадхату в хуаянь»). Сочинение было изложено в двух цзюанях. Оно посвящено дальнейшей разработке учения о «ли» и «ши», начатого первым патриархом Ду Шунем. На основе учения о «ли» и «ши» Чэн Гуань выдвинул концепцию о четырех дхармадхату, представлявших собой «классификацию уровней взаимоотношения между Ли и Ши»³³.

Также его перу принадлежит сочинение «三聖圓融觀門» - «Сань шэн юань жун гуань мэн» («Созерцание совершенной гармонии трех священных»), состоящее из одного цзюаня. Выше уже отмечалось о влиянии тяньтайских идей на Чэн Гуаня. Сочинение «Сань шэн юань жун гуань мэн» («Созерцание совершенной гармонии трех священных») как раз и является свидетельством этого влияния. Оно создано на основе тяньтайского учения о совершенной гармонии трех истин («三諦圓融» «сан ди юань жун», Чэн Гуань вместо слова «諦» - «ди»- истина, использует слово «聖» - «шэн»- священный). Своими корнями учение о «совершенной гармонии трех истин» уходит в традиции школы мадхьямиков. В «Мадхьямика шастре» («中觀論») говорится о том, что все дхармы, рожденные причинностью, суть пустота, условность и срединность. Основываясь на этой шастре, патриарх школы тяньтай Чжи И (智顗) писал: *«В одной из гатх «Чжун лунь» говорится: «Рожденные посредством причинности дхармы подвергаются рождению и смертям, поэтому говорю: они пусты; они имеют рождения и смерти, поэтому также называются условными именами; не имеют границ,*

³³ Янгутув Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. - Новосибирск, 1995. - 153с.

поэтому также называются смыслом срединного пути»³⁴. Три истины - это истина пустоты или не-существования «у ди» (無諦), которая трактовалась как абсолютная истина; истина условности «цзя ди» (假諦) трактуется как условная истина; третья же истина «чжун ди» (中諦) трактовалась как высшая истина срединного пути. По утверждению Л.Е. Янгута, учение о гармонии трех истин является дальнейшим развитием теории двух истин и полностью исходит из принципов теории двух истин. «Две истины являются причиной в содержании трех истин»³⁵ - писал Чэн Гуань. При этом теория трех истин не корректировала и не противоречила теории двух истин. Она была разработана для усиления акцента на гармонии и непротиворечивости. Три истины составляли абсолютное единство и гармонию.

И, наконец, пятым патриархом школы хуаянь является Цзун Ми (宗密) (780–841). По признанию Е.А. Торчинова, Цзун Ми был одной из центральных фигур в истории буддизма в Китае и чрезвычайно интересным мыслителем китайского средневековья³⁶. Одновременно Цзун Ми был личностью, чья общественная деятельность и религиозные взгляды всегда вызывали много споров. Цзун Ми происходил из Сычуаня, его мирская фамилия Хэ (何). В молодости Цзун Ми был знатоком конфуцианской литературы. В 807 году он стал послушником чаньского монаха Суйчжоу Даюань (遂州道圓), принадлежавшего к южной ветви школы чань (禪宗). Затем, в 810 году он отправился в Сянхань, где стал знакомиться с трудами Чэн Гуаня под руководством ученика Чэн Гуаня Лин Фэна (靈峰). Спустя некоторое время он отправился в Чаньань обучаться у самого Чэн Гуаня. Цзун Ми жил в монастыре Чжицзюйсы Чжуннаньшань и монастыре Наньчжусы города Чаньань, однако на склоне лет большей частью жил в Гуйфэн ланьжо (圭峰兰若) монастыря Цаотансы Чжуннаньшань, из-за чего

³⁴ Фа хуа сюань и. // Чжунго фозяо сысян цзы ляо сюаньбянь. Т.2.ч.1.с.49

³⁵ Сань шэн юань жун гуан мэнь // Да жибэнь сюй цзан цзин. Киото, 1905-1912. Т45, р0671a

³⁶ Торчинов Е.А. Разделы о хинаянской и махаянской философии в традиционном историко-философском трактате Цзун Ми «О началах человека» (Юань жэнь лунь). // Историко-философский ежегодник. - М., 1989.

получил прозвище «чаньский наставник Гуйфэн». Таким образом, Цзун Ми, в равной мере освоив чаньскую доктрину и доктрину школы хуаянь, вошел в историю буддизма как пятый патриарх школы хуаянь, и одновременно как девятый патриарх школы чань южной ветви Хэцзэ.

Цзун Ми предпринял попытку объединения философского учения школы хуаянь с медитативным учением школы чань. В своих взглядах он часто следовал конкретным положениям учения Чэн Гуаня, однако в отличие от последнего, в своих изысканиях Цзун Ми больше обращался к чаньским канонам, нежели чем к сутре «Хуаянь цзин» и другим хуаяньским сочинениям. Его многочисленные сочинения в более чем двухстах цзюанях были посвящены как хуаяньскому учению, так и специфическим чаньским приемам достижения просветленного состояния. Исследователь Вэй Даожу выделяет наиболее значимые сочинения Цзун Ми и подразделяет их на три группы. В первую группу он отнес сочинения, посвященные учению школы чань. Наиболее известные сочинения этой группы: «禪源諸詮集» - «Чань юань чжу цюань цзи», «禪門師資承襲圖» - «Чаньмэнь ши цы чэн ситун». Ко второй группе отнесены комментарии и исследования сутры «圓覺經» - «Юань цзюэ цзин» («Сутра совершенного пробуждения»). К третьей группе Вэй Даожу относит сочинения, посвященные сутре «Хуаянь цзин» и сочинениям адептов школы хуаянь. Сюда относятся «菩賢行願品別行疏鈔» - «Пусянь син юань пинь бе син шучао» («Отдельный комментарий к разделу о деяниях и воле Пусяна») в шести цзюанях, «華嚴原人論» - «Хуаянь юань жэнь лунь», сокращенно «原人論» - «Юань жэнь лунь» («Трактат о началах человека в хуаянь», сокращенно «О началах человека») в одном цзюане, «華嚴綸貫» - «Хуаянь лунь гуань» («Центральная нить хуаянь») в пяти цзюанях, «注華嚴法界觀門» - «Чжу хуаянь фа цзе гуань мэнь» («Комментарий к созерцанию дхармадхату в хуаянь») в одном цзюане. Как считает Вэй Даожу, особенности хуаяньского учения Цзун Ми можно проследить в сохранившемся сочинении «Чжу хуаянь фа цзе гуань мэнь» («Комментарий к

созерцанию дхармадхату в хуаянь»)³⁷. По замечанию Е.А. Торчинова «сочинения Цзун Ми ценны не только как источники для изучения философии школы Хуаянь, но и как своеобразные историко-философские сочинения, поскольку им был разработан оригинальный метод рассмотрения китайских (конфуцианство, даосизм) и различных буддийских религиозно-философских учений, содержащий значительный историко-философский элемент». Наиболее известным сочинением Цзун Ми является трактат «Юань жэнь лунь» («Трактат о началах человека»). Данный трактат тщательно изучен Е.А. Торчиновым и нам видится целесообразным привести здесь его характеристику трактата. «...трактат “О началах человека” весьма интересен...как своеобразная экспозиция самого хуаяньского учения. В нем сжато и доходчиво изложены все основные положения этой школы на зрелом этапе ее развития. Трактат проясняет оценку хуаяньской традицией всех основных школ классического буддизма, а также конфуцианства и даосизма и содержит материал, позволяющий судить о восприятии и особенностях понимания классической буддийской философии в Китае.

Трактат Цзун Ми состоит из предисловия и четырех глав, причем в его композиции заметно влияние индийской традиции написания философских текстов. В предисловии формулируется цель написания текста и характеризуется его композиция. Цель трактата Цзун Ми носит антропологический характер: каковы истоки и начала человека и в чем причины его телесного существования.

В первой главе излагаются и подвергаются критике конфуцианство и даосизм. Во второй главе, наибольшей по объему, дается изложение и критика основных, не хуаяньских направлений буддизма:

1) доктрина небожителей - популярные формы буддизма, связанные только с верой в карму и новые рождения, 2) учение Хинаяны и две махаянские школы — 3) Виджнянавада, или Дхармалакшана, и 4) Шуньявада (Мадхьямика), названная Цзун Ми учением о разрушении признаков.

³⁷ Вэй Даожу. Всеобщая история школы китайского буддизма хуаянь. - Нанкин, 1998. - 199с.

Третья глава посвящена изложению существа хуаяньского учения. Четвертая - демонстрации того, что в этом учении содержатся в качестве его составляющих все ранее рассмотренные концепции. Каждая из них оказывается "корректной" в определенных границах в качестве одного из моментов хуаяньской философии. Претензии же этих направлений на полноту истины лишь демонстрируют, согласно Цзун Ми, ущербность иных не хуаяньских школ, их неспособность решить основную проблему, вынесенную Цзун Ми в название своего трактата³⁸.

После Цзун Ми прекращается институт патриаршества, а вместе с ним начинается упадок теоретической мысли школы хуаянь. Хотя, по словам Вэй Даожу, ослабление идейного влияния школы хуаянь началось вместе с развитием Цзун Ми³⁹. Кроме того, после смешения учения школы хуаянь и чань, проведенного Цзун Ми, по утверждению того же Вэй Даожу, не было ни одного мыслителя, продолжившего учение собственно школы хуаянь. Неслучайно сочинения Фа Цзана, созданные в рамках теоретических положений школы хуаянь, после эпохи Тан перестают быть столь популярными, а сочинения Чэн Гуаня и Цзун Ми, сочетавших в своих взглядах концепции школ чань и цзинту, наоборот, получают еще большее применение в буддийском мире Китая. После начавшихся гонений со стороны правительства, последовавших вслед за упадком династии Тан, школа хуаянь навсегда утратила свое могущество и влияние, а впоследствии и вовсе прекратила существование.

Школа хуаянь, возникнув позже всех остальных школ китайского буддизма, ознаменовала «собой завершение становления собственно китайских форм в теоретической мысли буддизма»⁴⁰. В построении своей догматики, эта школа основывалась не только на сутре «Хуаянь цзин», но и на сутрах Абхидхармы и Праджняпарамиты, вследствие чего в учении

³⁸ Торчинов Е.А. Разделы о хинаянской и махаянской философии в традиционном историко-философском трактате Цзун Ми «О началах человека» (Юань жэнь лунь). // Историко-философский ежегодник. - М., 1989.

³⁹ Вэй Даожу. Всеобщая история школы китайского буддизма хуаянь. - Нанкин, 1998. - 183с.

⁴⁰ Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. - Новосибирск, 1995. - 129с.

школы хуаянь произошел синтез идей мадхьямики и йогачары. Адепты школы хуаянь, обращаясь к широкому кругу буддийской литературы, смогли построить принципиально новую доктрину, внося заметный вклад в развитие философской мысли буддизма, а их оригинальные сочинения явились ярким отражением дальнейшего развития махаяны на Дальнем Востоке.

Глава II. Характеристика трактата Фа Цзана

«Хуаянь цзин вэньда»

§1. Сочинения Фа Цзана

Фа Цзан (法藏) (643-712), ученик Чжи Яня, как уже говорилось выше, является третьим патриархом школы хуаянь. По мнению большинства исследователей, именно Фа Цзан является фактическим основателем и систематизатором учения школы хуаянь. Подобно своему учителю, Фа Цзан посвятил свою жизнь изучению и распространению учения хуаянь. Благодаря деятельности Фа Цзана, учение хуаянь стало заметным явлением во всем буддизме. Ни один монах не был столь популярен среди народных масс и при императорском дворе, как Фа Цзан.

Предки Фа Цзана переселились в город Чанъань (長安) из Хорезма (территория нынешнего Узбекистана), поэтому носили фамилию Кан (от 康居國 - Кан цзюй го - Хорезм). Вообще же «фамилии и имена буддийских монахов строились по определенной схеме: вместо фамилии обычно брался первый слог китайской транскрипции названия того государства, выходцем из которого был монах. Дальше шло имя, оно могло быть либо в транскрипции, либо, если оно значимо, переводилось на китайский язык»⁴¹. Отец Фа Цзана Кан Ми служил при дворе Тан Тайцзуна начальником дворцовой охраны.

Фа Цзан родился на второй день одиннадцатого месяца 643 года в семье, исповедовавшей буддизм. Вся семья с надеждой смотрела на ребенка как на продолжателя и распространителя семейной веры, потому ему было дано имя Цзан (藏), что означало «сокровищница» (или «буддийский канон»). В семнадцать лет Фа Цзан вверил себя благодетели Будды и стал изучать буддийские каноны в монастыре Чжуннаньшаньсы. Затем он вернулся в Чанъань. Узнав, что в монастыре Юньхуасы монах Чжи Янь проповедует

⁴¹ Гуревич И.С. Очерк грамматики китайского языка 3-5 вв. н.э. - Л., 1964. - 10с.

сутру «Хуаянь цзин», Фа Цзан отправился к нему. Своими многочисленными вопросами он привел Чжи Яня в восторг, после чего Фа Цзан стал его учеником и в течение долгих лет постигал глубину учения наставника. В 668 году Чжи Янь тяжело заболел, и так как к тому времени Фа Цзан еще не был монахом, Чжи Янь поручил его обучение ученикам Дао Чэну и Бо Чэню, говоря, что в будущем Фа Цзан продолжит учение, возвеличит и передаст его потомкам. В 670 году, когда Фа Цзану было 28 лет, скончалась мать императрицы У Хоу госпожа Жун Го. Для того, чтобы культивировать ниву благословения, императрица У Хоу обратилась к буддизму и в качестве подношения превратила свой прежний дом в монастырь Тайюаньсы. Тогда Дао Чэн, Бо Чэнь и другие столичные благодетельные старцы рекомендовали Фа Цзана для посвящения в монахи и получили разрешение. Более того, был издан императорский указ о прикреплении его к монастырю Тайюаньсы. В то время Фа Цзаном был принят лишь обет шраманеры, а позже, в монастыре Юньхуасы, в присутствии десяти столичных благодетельных он принял полный монашеский обет. В монастыре Тайюаньсы Фа Цзан проповедовал императорскому кругу сутру «Хуаянь цзин», становясь приближенным лицом императрицы У Цзэтянь. Через четыре года У Цзэтянь издает императорский указ о присвоении Фа Цзану прозвища Сяньшоу (賢首), по имени Бодхисаттвы Сяньшоу из текста сутры «Хуаянь цзин», после чего Фа Цзана стали называть «Государственный наставник Сяньшоу» (賢首國師).

Пользуясь прекрасными условиями монастыря Тайюаньсы, Фа Цзан вел активную деятельность по преподаванию и переводу сутр. В первую очередь Фа Цзан проповедовал сутру «Хуаянь цзин». Он читал своим слушателям эту сутру целиком более тридцати раз, и каждый раз его проповеди сопровождались либо яркими сравнениями, либо посредством явлений окружающего мира он объяснял трудные в восприятии идеи, заложенные в этой сутре. Однажды Фа Цзан объяснял императрице У Цзэтянь главы «Десять сокровенных врат», «Врата Самадхи», «Врата шести видов» недавно переведенной сутры «Хуаянь цзин». Но истины, которые

излагал Фа Цзан, были не доступны ей, и тогда Фа Цзан взял для примера статую золотого льва, и стал объяснять смысл сутры с разных позиций. Только так он смог донести до императрицы суть учения. Заметив результат такой проповеди, Фа Цзан написал «Трактат о золотом льве в хуаянь» и распространил в Поднебесной. Существует также и другое предание, характеризующее Фа Цзана как мастера наглядного обучения. Как гласит буддийская традиция, однажды императрица У Хоу обратилась к Фа Цзану с просьбой: «...не могли бы Вы мне показать наглядный пример, раскрывающий тайну Дхармадхату, включая такие чудеса как «все в одном» и «одно во всем», одновременного возникновения всех сфер, взаимопроникновения и взаимосодержания всех дхарм, тождественность пространства и времени?». Подумав немного, Фа Цзан ответил: «Ваше Величество, я постараюсь. Наглядная модель скоро будет готова». Спустя некоторое время Фа Цзан явился к императрице и молвил: «Ваше Величество, все готово. Пройдемте, пожалуйста, к месту проведения демонстрации». Он провел императрицу в комнату, уставленную зеркалами. На потолке и на полу, на всех четырех стенах комнаты, и даже в четырех углах, были установлены огромные зеркала, причем в каждом зеркале отражались остальные. Затем, Фа Цзан взял изображение Будды и поместил в центре комнаты. За изображением Будды он поставил горящую лампу. «О, это удивительно! Как величественно!» - вскричала императрица, увидев эту внушавшую благоговение картину бесконечного взаимоотражения. Медленно и тихо Фа Цзан обратился к ней: «Ваше Величество, это демонстрация всеобщности Дхармадхату. В каждом и во всех зеркалах этой комнаты Вы найдете отражение всех остальных зеркал, содержащих отражение Будды. И в каждом и во всех отражениях любого из зеркал Вы найдете абсолютно все отражения остальных зеркал вместе с изображением Будды, отражающимся в них. Данная демонстрация отчетливо показывает принцип взаимного проникновения и взаимного содержания. Прямо здесь мы можем видеть пример одного во всем и всего в одном. Таким образом,

раскрыта тайна охватывания сферы сферой до бесконечности. Принцип же одновременного возникновения разных сфер настолько явен, что в объяснениях нет необходимости. Эти бесконечные отражения различных сфер возникают одновременно без никаких усилий; это происходит абсолютно естественно и гармонично... Что касается принципа не-преграды пространства, то он может быть продемонстрирован следующим образом», - с этими словами он достал из рукава хрустальный шар и положил его себе на ладонь. «Ваше Величество, теперь мы видим все зеркала и их отражения в этом маленьком хрустальном шаре. То есть, мы имеем пример содержания большого в маленьком и маленького в большом. Это демонстрация не-преграды «размеров», или пространства. Что же касается не-преграды времени, то прошлое, входящее в будущее, и будущее, входящее в прошлое, не могут быть показаны в данной демонстрации. Все дело в ее статичности, упускающей динамичные качества временного».⁴²

Фа Цзан постоянно принимал участие в переводах сутр с санскрита на китайский язык, и вместе с тем создавал собственные сочинения. Как гласит буддийская традиция, Фа Цзан часто вздыхал с сожалением о том, что в главе «О вхождении в дхармадхату» сутры «Хуаянь цзин» в цзиньском варианте перевода существуют упущения. В 680 году в Чанъань из Средней Индии прибыл шраман Диванера (地菩訶羅 - Дипухэло). Фа Цзан отправился к нему. Узнав, что среди привезенных Диванерой санскритских текстов есть глава «О вхождении в дхармадхату», он лично занялся сопоставлением, после чего просил Диванеру перевести текст в монастыре Тайюаньсы. Позже, в 690 году, шраман из Хотана Тиюньбаньжо (提雲般若) в монастыре Дунсы государства Вэй осуществил перевод «Трактат об отсутствии различий в дхармадхату махаяны», а Фа Цзан занимался составлением комментария к переводу.

В 695 году в Лоян по приглашению императрицы У Хоу прибыл шраман Шикшананда из Хотана, для выполнения нового перевода сутры «Хуаянь цзин». Перевод выполнялся в монастыре Дабянькунсы. Фа Цзан

⁴² Garma C. The Buddhist Teaching of Totality: The philosophy of Hwa Yen Buddhism. – L., 1974.

принимал в переводе самое активное участие, обсуждая истины, заложенные в сутре, и занимаясь записью текста. Позже он включил в текст перевода сутры два отрывка, переведенные Диванерой.

В 703 году в монастырях Фусяньсы Лояна и Симинсы Чанъаня И Цзин и еще четырнадцать китайских и индийских монахов переводили сутру «金光明最勝王經» - «Цзиньгуанмин цзуй шэн ван цзин» («Сутра золотого блеска всепобеждающего владыки»). Фа Цзан принимал участие в обсуждении истин. В 706 году, когда монах из южной Индии Бодхиручи (菩提流志) переводил «大寶積經» - «Дабао цзи цзин» («Сутру собрания великой драгоценности»), Фа Цзан также принимал участие в обсуждении истин.

Кроме переводческой деятельности, Фа Цзан вел активную проповедническую деятельность. Особенностью его было то, что он обладал особым мастерством чтения проповедей лицам власть предержащим. Так, Фа Цзан читал проповеди, либо принимал обеты, у императоров Гао Цзуна, У Хуана, Чжун Цзуна, Жуй Цзуна, Сюань Цзуна, поэтому Фа Цзана называли «наставником пяти императоров».

Роль Фа Цзана в истории школы хуаянь трудно переоценить. Именно благодаря его неутомимой деятельности школа хуаянь оформилась как школа и приобрела широкую известность. Неслучайно школу хуаянь также называют и школой Сяньшоу. Он не только развил и довел до завершенности учение своих предшественников Ду Шуня и Чжи Яня, но и сделал его более доступным. Огромной заслугой Фа Цзана было то, что он дал «наиболее исчерпывающую и претендующую на обоснованность классификацию школ буддизма»⁴³. На основе именно этой классификации пятый патриарх школы хуаянь Цзун Ми построил классификацию, в которой «буддийские школы, наводнившие тогдашний Китай..., выстроились в единый ряд: от простого к сложному, от признания реальности внешнего мира к отрицанию реальности внешнего мира»⁴⁴.

⁴³ Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. - Новосибирск, 1982. - 57с.

⁴⁴ Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. - Новосибирск, 1982. - 62с.

Перу Фа Цзана принадлежит огромное количество сочинений и комментариев, уложенных в более чем ста цзюанях. «До наших дней дошло двадцать три сочинения, утеряно известных сочинений двадцать»⁴⁵. Особенностью большей части сочинений Фа Цзана было то, что они были созданы либо в целях проповеди, либо как ответы на вопросы монахов, а некоторые сочинения представляли собой записи проповедей, упорядоченные учениками Фа Цзана.

Все труды Фа Цзана Л.Е. Янгутов предлагает делить на четыре группы⁴⁶. К первой группе он относит сочинения, в которых более или менее полно изложены основные положения философского учения школы Хуаянь. К сочинениям этой группы относится «華嚴經義海百門» - «Хуаянь цзин и хай бай мэн» («Сто врат в море идей сутры Хуаянь цзин»), как явствует из указания в начале текста, данное сочинение было изложено в монастыре Цзинда Цзяньфу шраманом Фа Цзаном. Сочинение состоит из одного цзюаня, «по замыслу и структуре напоминает сочинение Чжи И «Фацзе цы ди чу мэн». Но если Чжи И задумал свое сочинение как экспозицию всех теорий буддизма от Абхидхармы до Праджняпарамиты как непротиворечивую систему, то Фа Цзан - как иллюстрацию содержания сутры «Хуаянь цзин» с позиций Праджняпарамиты. Сочинение структурно состоит из десяти глав, каждая из которых, в свою очередь, состоит из десяти врат. Отсюда и название сочинения «Сто врат в море идей сутры Хуаянь цзин»⁴⁷. В данном сочинении наиболее полно представлено учение о шести видах. К этой же группе относится «華嚴經金師子章» - «Хуаянь цзин цзинь шицзы чжан» («Трактат о золотом льве в хуаянь»), изложенный в монастыре Цзинда Цзяньфу, и состоящий одного цзюаня, который содержит десять частей. Данное сочинение примечательно тем, что оно являло пример сочинения популяризовавшего буддийское учение. Как мы уже говорили выше, для того, чтобы донести до императрицы У Хоу трудные в понимании

⁴⁵ Вэй Даожу. Всеобщая история школы китайского буддизма хуаянь. - Нанкин, 1998. - 138с.

⁴⁶ Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. - Новосибирск, 1982. - 28с.

⁴⁷ Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. - Улан-Удэ, 1998. - 64с.

буддийские идеи, Фа Цзан взял статую золотого льва и на его конкретном примере изложил свое учение. По утверждению Л.Е. Янгутова, давшего детальный анализ и перевод этого сочинения, данный трактат «можно назвать введением в хуаяньскую философию»⁴⁸, так как в нем наиболее полно и доступно изложены наиболее важные философские положения школы хуаянь. Выше упоминалось о том, что в этом сочинении Фа Цзан излагал учение о десяти вратах. В этом же сочинении автором предлагалась классификация буддийских школ. «В своей классификации Фа Цзан не рассматривает учения других школ как нечто ложное и еретическое, а считает их определенными стадиями учения Будды, стоящими на более низких ступенях по сравнению с хуаянь. Такая оценка мотивировалась легендой...о том, как Будда сразу же после своего просветления начал проповедь учения, содержащегося в «Аватамсака сутре», но из-за того, что никто из его слушателей не смог понять его, вынужден был строить свои проповеди упрощенно. По мнению мыслителей хуаянь, свое учение Будда разделил на несколько стадий. Каждая стадия соответствует определенному уровню подготовленности людей к восприятию истинного учения Будды.

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

Первая, самая низшая, стадия - учение Хинаяны. Школы Хинаяны (саутрантики и вайбхашики) признавали реальность мира явлений, а также сознания, но отрицали наличие личности – Я. Вторая стадия - начальное обучение Махаяне. На этой стадии отрицается реальность мира явлений. Третья стадия - конечное обучение Махаяне. Фа Цзан утверждает: «Хотя повторяю, что в основе лишь пустота, [она] не препятствует иллюзорному существованию, как бы существующему на самом деле. Причина рождает условное существование двух видов. Это называю конечным обучением

⁴⁸ Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. - Улан-Удэ, 1998. – 84с.

Махаяне»⁴⁹. Как считают К. Чэнь, а также Такакусу, здесь имеется в виду школа тяньтай, которая учит, что все в мире имеет основу Будды. На такой вывод наталкивает рассуждение Фа Цзана о том, что причина рождает условие существования двух видов, т.е. существование льва и принятие золотом временной формы. Золото здесь понимается как истинно сущее, как «природа будды». Четвертая стадия - учение о мгновенном, проповедуемое школой чань. Пятая, самая высшая стадия - это учение хуаянь, которое Фа Цзан называет «совершенным учением одной повозки».

К этой же группе сочинений относится «華嚴一乘教義分齊章» - «Хуаянь и чэн цзяо и фэнь ци чжан» («Трактат о смысле учения экаяны в хуаянь») (сокращенное название «華嚴教義章» - «Хуаянь цзяо и чжан» - «Трактат о смысле учения хуаянь»), также называемый «華嚴五教章» - «Хуаянь у цзяо чжан» («Трактат о пяти учениях в хуаянь»). Это большое по объему сочинение, изложенное в четырех цзюанях, и посвященное проблеме классификации буддийских учений. Сочинение примечательно тем, что оно носит характер обобщения всего учения школы хуаянь. Утверждается, что вся доктрина школы хуаянь состоит из четырех составляющих: «истины трех: появления, тождества и различия», «шести истин пратитьясамутпада и врат хету», «десяти сокровенных врат, пратитьясамутпада, беспрепятственность дхарм», «истины шести форм и совершенной гармонии».

Сюда же отнесем сочинение «華嚴策林» - «Хуаянь цэ линь» («Сборник трактатов в хуаянь»), изложенное в одном цзюане и состоящее из девяти параграфов:

1. 徵普眼 - Выявление универсального глаза.
2. 明理事 - Разъяснение Ли и Ши.
3. 辨正因 - Доказательство истинной причины.
4. 融大小 - Гармония малого и большого.
5. 結成壞 - Завершение, становление и разрушение.

⁴⁹ Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. - Новосибирск, 1982. - 58с.

6. 通二界 - Проникновение в два мира.
7. 明隱顯 - Разъяснение проявляющегося и исчезающего.
8. 明因果 - Разъяснение причины и следствия.
9. 達色空 - Достижение сэ и кун»⁵⁰.

По словам самого автора, в этом сочинении он в самых общих чертах дал характеристику доктрины школы хуаянь. Основное содержание сводится к описанию отношений причины и следствия. Автор считает, что суть «сутры «Хуаянь цзин» может быть сведена к «двум вратам причины и следствия», когда «причина» обозначает «клятву Пусяня», а «следствие» - «действие Вайрочаны»⁵¹.

К данной группе отнесем сочинение «華嚴遊心法界記» - «Хуаянь ю синь фацзе цзи» («Очерк о погружении сознания в дхармадхату в хуаянь»), состоящее из одного цзюаня. Сочинение было создано по примеру сочинения Фа Шуня «У цзяо чжигуань» и посвящено рассмотрению учения школы хуаянь с точки зрения классификации.

И, одним из важнейших трактатов этой группы является исследуемый нами трактат «華嚴經問答» - «Хуаянь цзин вэньда» («Вопросы и ответы к сутре Хуаянь цзин»).

Ко второй группе относятся те сочинения, в которых средневековый мыслитель развивал отдельные стороны учения. Сюда относятся сочинения «華嚴三昧章» - «Хуаянь сань мэй чжан» («Трактат о шаматхе в хуаянь»), состоящее из одного цзюаня, и «華嚴發菩提心章» - «Хуаянь фа пути синь чжан» («Трактат об освобождении просветленного сознания»), изложенный в монастыре Сисы государства Вэй, и состоящий из одного цзюаня. Данное сочинение написано в форме вопросов и ответов, структурно делится на три части, причем третья часть содержит пять пунктов, из которых пятый разбит на десять подпунктов, или десять врат:

⁵⁰ Хуаянь цз линь // Да жибэнь суй цзан цзин. Киото, 1905-1912, т.45

⁵¹ Вэй Даожу. Всеобщая история школы китайского буддизма хуаянь. - Нанкин, 1998. - 139с.

«1. 發心 - Освобождение сознания.

2. 簡教 - Краткое освещение учения.

3. 顯過 - Проявление прошедшего.

1. 真空觀 - Созерцание истинной пустоты.

2. 理事無礙觀 - Созерцание тождественности Ли и Ши.

3. 周遍含容觀 - Созерцание всеобщего содержания.

4. 色空章十門止觀 - Остановка и созерцание десяти врат раздела о

сэ и кун.

5. 理事圓融義 - Суть совершенной гармонии Ли и Ши.

1. 理事俱融門 - Врата всеобщей гармонии Ли и Ши.

2. 理法隱顯門 - Врата проявления и исчезновения дхарм Ли.

3. 事法存泯門 - Врата сохранения и разрушения дхарм Ши.

4. 事事相在門 - Врата обоюдного нахождения Ши и Ши.

5. 一事隱現門 - Врата исчезновения реальности одной Ши.

6. 多事隱現門 - Врата исчезновения реальности многих Ши.

7. 事事相是門 - Врата обоюдной истинности Ши и Ши.

8. 一多存泯門 - Врата сохранения и разрушения одного и

многого.

9. 多事存泯門 - Врата сохранения и разрушения многих Ши.

10. 圓融具德門 - Врата абсолютной гармонии полной добродетели»⁵².

В сочинении рассматриваются отношения формы (色 - сэ) и пустоты (空 - кун). Так, утверждается, что форма не является пустотой в смысле абсолютного отсутствия, или же вакуума, но она является пустотой в смысле иллюзорности. Согласно буддийской концепции, воспринимаемые нами формы, то есть предметы и явления внешнего мира, не существуют на самом

⁵² Хуаянь фа пути синь чжан // Да жибэнь сюй цзан цзин. Киото, 1905-1912, т.45

деле в том виде, в каком они предстают перед нами. В этом смысле они пусты. Однако нельзя сказать, что за воспринимаемой нами иллюзорностью нет абсолютно ничего. Кроме того, в сочинении рассматриваются отношения между «ли» и «ши». Наиболее наглядно эти отношения можно показать, приведя названия врат. Итак, первые врата гласят: «Ли содержится в Ши»; вторые врата - «Ши содержится в Ли», далее следуют «Становление Ши в зависимости от Ли», «Ши могут проявить Ли», «Посредством Ли исчерпывается Ли», «Ши может скрывать Ли», «истинное Ли это есть Ши», «дхармы Ши есть Ли», «истинное Ли не есть Ши», «дхармы Ши не есть Ли». В заключении говорится: «Смысл этих десяти врат обусловлен схожими причинами. Если взглянуть на «ши» с точки зрения «ли», то будем иметь в виду становление и разрушение, присутствие и удаление. Если взглянуть на «ли» с позиций «ши», то будем иметь проявление и сокрытое, тождество и различие. Противодействие и соответствие остаются на своих местах, отсутствие преград и пределов проявляется одновременно и внезапно. Глубокое постижение обуславливает созерцание понимания проявляющегося. Это называется созерцанием абсолютной гармонии и тождества «ли» и «ши». Третья глава содержит десять врат и посвящена изложению принципов повсеместной гармонии. Основные принципы изложены в следующих формулах:

«В одном есть одно.

Во всем есть одно.

В одном все.

Во всем все.

Одно содержит все, одно проникает во все.

Все содержит одно, все проникает во все.

Одно содержит одно, проникает в одно.

Все содержит все, проникает во все.

Все содержит одно, входит в одно.

Все содержит одно, входит в одно.

Все содержит одно, входит во все.

Все содержит все, входит во все»⁵³.

Эти выводы были высоко оценены сторонниками холистического взгляда на вселенную. Так, С. Гроф считает философию хуаянь одним из наиболее совершенных воплощений принципа холистического подхода, чрезвычайно продуктивного для формирования новой научной парадигмы; для этого подхода характерна трансценденция конвенционального различия частей и целого. Холистическая концепция основана на той особенности голограмм, что всякий, сколь угодно малый, фрагмент голограммы содержит в себе всё изображение. С. Гроф также считает, что холистический взгляд на вселенную, воплощенный в философии буддизма хуаянь, представляет собой «одно из наиболее глубоких воззрений, когда-либо достигнутых человеческим разумом»⁵⁴.

К третьей группе сочинений относят комментарии к сутре «Хуаянь цзин». Сюда можно отнести такое сочинение, как «華嚴探玄記» - «Хуаянь тань сюань цзи» («Очерк о поиске сокровенного в хуаянь»), состоящее из двух цзюаней, и являющееся комментарием к старому переводу «Сутры хуаянь цзин», выполненному Буддабадрой. Сочинение построено по примеру «Соу сюань цзи» Чжи Яня, к каждому разделу дается четыре вида пояснений: «Пояснение имени» (дается пояснение названия каждого раздела), «Пояснение текста» (содержится пояснение каждого предложения сутры), «Основное направление» (раскрывается основная суть раздела), «Цель прихода» (рассматривается связь данного раздела с другими). Данное сочинение превосходило по объему сочинение Чжи Яня «Соу сюань цзи» в

⁵³ Янгутев Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. - Новосибирск, 1995. - 152с.

⁵⁴ Гроф С. За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотехнике. - М., 1993. - 93с.

пять раз. Некоторые комментарии были прямо заимствованы из «Соу сюань цзи», однако отличались большей теоретизированностью. По замечанию Вэй Даожу, в своем сочинении Фа Цзан не выдвигает никаких оригинальных мыслей, а лишь вносит дополнения и поправки в теоретическую основу Чжи Яня, вводя строгую систематизацию. Все комментарии и разъяснения даны с позиций концепции «десяти сокровенных врат» Чжи Яня. Кроме того, сочинение Фа Цзана «Тань сюань цзи» содержит в себе полное описание учения школы хуаянь.

В эту же группу сочинений входят: «華嚴經傳記» - «Хуаянь цзин чжуань цзи» («Записи по заглавиям сутры хуаянь цзин»), состоящие из пяти цзюаней, «華嚴經關脉義記» - «Хуаянь цзин гуань май и цзи» («Очерк комментария к основному пульсу сутры хуаянь цзин») в одном цзюане, раскрывающее особенности композиции и языка сутры, также «華嚴經菩賢觀行法門» - «Хуаянь цзин Пусянь гуань син фамэн» («Врата дхарм о деяниях и созерцании Пусяня в сутре хуаянь цзин») в одном цзюане. Данное сочинение состоит из двух частей: первая часть подразделена на десять врат, в которых дается описание созерцания Пусяня. Заметим, что эта часть представляет собой наставления по практике медитации. Вторая часть также делится на десять врат и посвящена описанию «деяний Пусяня». В этой части отражены правила поведения монахов. Также в эту группу входит сочинение «華嚴經旨歸» - «Хуаянь цзин чжи гуй» («Идея сутры хуаянь цзин»), состоящее из одного цзюаня. Сочинение создано примерно в 690-691 годах в монастыре Танцзин Чжаоси чунфу. Оно состоит из десяти пунктов, раскрывающих содержание сутры:

1. 說經處 – Пространство в сутре.
2. 說經時 - Время в сутре.
3. 說經佛 - Будды в сутре.
4. 說經眾 - Живые существа в сутре.
5. 說經儀 - Церемонии в сутре.

6. 辯經教 - Обсуждение учений, заключенных в сутре.
7. 顯經義 - Проявление идей сутры.
8. 釋經意 - Пояснение смысла сутры.
9. 明經益 - Объяснение пользы сутры.
10. 示經圖 - Проявление абсолютного (учения) в сутре»⁵⁵.

Кроме того, в эту группу входит сочинение «華嚴經文義綱目» - «Хуаянь цзин вэнь и ганму» («Тезисы смысла сутры хуаянь цзин»), также состоящее из одного цзюаня и составленное в 680 году. Основное содержание текста сводится к описанию будд и Бодхисаттв, встречающихся в сутре «Хуаянь цзин», а также изложению истории становления и распространения сутры. Сюда же относится утерянное сочинение «新華嚴經序注» - «Синь хуаянь цзин сюй чжу» («Введение и примечания к новому переводу сутры хуаянь цзин») в одном цзюане, и «新華嚴經略疏» - «Синь хуаянь цзин люэ шу» («Краткий комментарий к новому переводу сутры хуаянь цзин») в двенадцати цзюанях. К этой группе можно отнести «華嚴經明法品內立三寶章» - «Хуаянь цзин мин фа пинь нэй ли сан бао чжан» («Трактат об установлении трех драгоценностей в разделе об озаряющих дхармах сутры хуаянь цзин»), изложенный в монастыре Сисы государства Вэй. Сочинение состоит из двух цзюаней, в которых содержится семь глав:

- «1. 三寶章 - Глава о трех драгоценностях (первый цзюань).
2. 流轉章 - Глава о течении и поворотах.
3. 法界緣起章 - Глава о зависимом происхождении дхармадхату (второй цзюань).
4. 圓音章 – Глава о совершенной проповеди.
5. 法身章 – Глава о Дхармакайе.
6. 十世章 – Глава о десяти мирах
7. 玄義章 – Глава о сокровенной идее»⁵⁶.

⁵⁵ Хуаянь цзин мин фа пинь нэй ли сан бао чжан. // Taisho Tripitaka, T45, p0613a.

Седьмая глава разбита на 10 частей – десять врат.

И, наконец, четвертую группу, по мнению Л.Е. Янгута, составляют комментарии к другим сутрам. Как было отмечено в первой главе, учение школы хуаянь строилось не только на учении, заключенном в сутре «Хуаянь цзин». Идеи для построения собственных концепций адепты школы хуаянь черпали в таких сутрах, как «般若經» - «Баньжо цзин» («Сутра праджняпарамита»), «法華經» - «Фахуа цзин» («Лотосовая сутра»), поэтому неудивительно, что Фа Цзаном были созданы комментарии к этим сутрам. Так, Фа Цзан является автором комментария к праджняпарамитскому тексту «Хридайя сутра» («心經») «般若波羅蜜多心經略疏» - «Баньжо боломидо синьцзин люэшу» («Краткий комментарий к «Сутре сердца» праджняпарамиты») в одном цзюане. Также им создано сочинение «入楞伽心玄義» - «Жу лэнцзя синь сюань и» («Погружение в сокровенный смысл сердца ланки») также в одном цзюане. Кроме того, перу Фа Цзана принадлежит утерянное сочинение «法華經疏» - «Фахуа цзин шу» («Комментарий к сутре Фахуа») и еще около десяти сочинений. Фа Цзану принадлежит авторство сочинения «宋高僧傳» - «Сун гао сэн чжуань» («Жизнеописания достойных периода династии Сун»), которое «является драгоценностью на все времена и распространено по всей Поднебесной»⁵⁷.

Китайский исследователь Вэй Даожу предлагает другую классификацию сочинений Фа Цзана. Его классификация представляет собой деление всех трудов Фа Цзана на сочинения, имеющие отношение к сутре «Хуаянь цзин», и сочинения, не имеющие к ней отношение. При этом Вэй Даожу дает описание лишь тех сочинений, которые имеют то или иное отношение к сутре «Хуаянь цзин». Из них он выделяет пять групп трактатов. В первую группу он относит сочинения, содержащие систематизированный комментарий к сутре «Хуаянь цзин», например, сочинение «Хуаянь цзин тань сюань цзи» (сокращенно «Тань сюань цзи»).

⁵⁶ Хуаянь цзин мин фа пин нэй ли сан бао чжан // Да жибэнь сюй цзан цзин. Киото, 1905-1912, т.45

⁵⁷ Вэй Даожу. Всеобщая история школы китайского буддизма хуаянь. - Нанкин, 1998. - 141с.

Во вторую группу он выделяет четыре сочинения, в которых содержится обобщенное изложение основного содержания и особенностей сутры «Хуаянь цзин». Это сочинения «Хуаянь цзин вэнь и ганму», «Хуаянь цзин чжигуй», «Хуаянь цзин гуань май и цзи» и «Хуаянь цзин мин фа пинь нэй ли сань бао чжан».

Третья группа сочинений содержит учение школы хуаянь в сравнительном плане. Сюда Вэй Даою отнес два сочинения - «Хуаянь цзин и хай бай мэнь» и «Хуаянь цзин шицзы чжан». Можно сказать, что эти сочинения, написанные для популяризации учения хуаянь, содержат базовые понятия учения хуаянь.

В четвертую группу Вэй Даою выделил сочинения, посвященные разработке каких-либо проблем. Эта группа представлена семью сочинениями: «Хуаянь цэ линь», «Хуаянь цзин вэньда», «Хуаянь и чэн цзяо и фэнь ци чжан» («У цзяо чжан»), «Хуаянь цзин пусянь гуань син фамэн», «Хуаянь ю синь фацзе цзи», «Хуаянь фа пути синь чжан» и «Сю хуаянь ао чжи ван цзин хуань юань гуань».

Пятая группа представлена сочинениями, содержащими комплексное описание истории перевода сутры «Хуаянь цзин» и ее распространения, а также преданий, связанных с ними. Сюда относится одно сочинение «Хуаянь цзин чжуан цзи».

Рассмотрев все сочинения, Вэй Даою приходит к следующему выводу: «Указанные пятнадцать сочинений трактуют учение хуаянь с разных сторон, встречается немало повторений. В целом же, из всех сочинений Фа Цзана можно выделить несколько, которые отражают идейную канву творчества Фа Цзана, становление и особенности его взглядов. Это такие сочинения как «Тань сюань цзи», «У цзяо чжан», «Хуаянь вэньда», «Хуаянь чжигуй», «Ван цзинь хуань юань гуань».

Указанные сочинения не только свидетельствуют о том, что Фа Цзан воспринял новые доктрины и пополнил систему хуаянь, но и доказывают

факт преобразования Фа Цзаном нового канона с применением доктрины хуаянь»⁵⁸.

§2. Структурно-композиционная характеристика трактата «Хуаянь цзин вэньда»

Наше исследование построено на переводе и анализе сочинения Фа Цзана «Хуаянь цзин вэньда» «Вопросы и ответы к сутре Хуаянь цзин», относящегося к первой группе, то есть к тем сочинениям, в которых более или менее полно изложены основные положения философского учения школы хуаянь. Данный трактат ранее на русский язык не переводился (кроме того, нами не найдено сведений о переводе трактата на какой-либо другой европейский язык). Перевод на русский язык нами выполнен по тексту, вошедшему в состав японской «Трипитаки» «Да жибэнь сюй Цзан цзин»⁵⁹. Полный текст размещается на восьми листах формата А-3. По всей видимости, при публикации редакторы издания сохранили оригинальную форму изложения трактата: сохранено деление текста в виде пальмовых листьев. На одном листе формата А-3 располагается по шесть таких листьев, на которых горизонтально размещается двадцать девять иероглифов, и вертикально семнадцать иероглифов. Текст дается в традиционной манере, то есть чтение идет сверху вниз и справа налево. Трактат представлен на языке оригинала, написанного на среднекитайском языке (согласно периодизации Масперо). Вероятно, при подготовке к публикации памятник был переработан, поскольку по тексту даются варианты некоторых иероглифов, более подходящие по смыслу, чем обозначенные в оригинале. В тексте трактата проставлены диакритические знаки — точки. Природа их возникновения неизвестна. Возможно, знаки были проставлены самим автором текста, а возможно это результат поздней обработки текста.

⁵⁸ Вэй Даожу. Всеобщая история школы китайского буддизма хуаянь. - Нанкин, 1998. - 141с.

⁵⁹ Да жибэнь сюй цзан цзин. Киото, 1905-1912. П.8.

Как видно из названия, сочинение написано в виде вопросов и ответов. Данный прием изложения истин был известен ещё раннему буддизму. Широко известны диалоги Будды с его учениками, особенно с Анандой, построенные в виде вопросов учеников и ответов Будды. Так, в девятнадцатой книге «Абхидхармакоши» (версии Сюаньцзана) рассматриваются вопросы, задаваемые Будде. Его ответы делятся на четыре вида: категорический; ответ с оговоркой; предварительный вопрос, прежде чем ответить, с целью точнее выяснить, о чем спрошено; и отказ от ответа или молчание.

«1. Умирают ли все живые существа? Ответ категорический: да, умирают.

2. Рождаются ли снова умершие? Ответ с оговоркой: да и нет, «не отрезавшие» еще своих страстей рождаются, остальные – нет.

3. Силен ли человек или слаб? Предварительный вопрос: по сравнению с чем? По сравнению с низшими существами он силен, по сравнению с небожителями слаб.

4. Скандхи (группы элементов, составляющих личность) и живое существо, т.е. «я», одно ли и то же или нет? Вопрос отклоняется на том основании, что так называемого «живого существа» в действительности вовсе нет, а поэтому о нем нельзя сказать ни того, что оно тождественно с чем-либо, ни того, что оно не-тождественно. Выражение «тождество или не-тождество живого существа» с чем-либо имеет столь же мало смысла, как выражение «сын бесплодной женщины» или «белизна черного цвета»⁶⁰. В известном диалоге Нагасены и Милинды теория отсутствия «Я» представлена в виде вопросов Милинды и ответов Нагасены. Один из первых письменных памятников китайского буддизма «Лихолунь» («О заблуждении и понимании») Моу Цзы, созданный в конце правления династии Хань (206г. до н.э.- 220г. н.э.) после смерти императора Линди (189 г.н.э.), написан в форме вопросов безымянного оппонента, задающего вопросы автору, и

⁶⁰ Розенберг О.О. Труды по буддизму. - М. 1991. – 84с.

подвергающего сомнению те или иные положения буддизма и ответов буддиста. «Трактат «Лихолунь» стал одной из первых попыток объяснения и защиты буддизма в Китае»⁶¹. Трактат начинается, казалось бы, с безобидных вопросов, преследующих цель узнать, кто такой Будда и откуда он. Постепенно оппонент втягивает автора трактата в полемику, подвергая сомнению те или иные аспекты буддизма. Особенно резким нападкам подвергались те стороны буддизма, которые вступали в резкое противоречие с традиционным китайским образом жизни. Так, например, призывы буддизма отречься от мирской жизни, от семьи, от родителей, вступить в монашескую общину, сразу же были осуждены китайцами, воспитанными в духе конфуцианского принципа «сыновней почтительности». Так, оппонент спрашивает: «В «Книге сыновней почтительности» говорится, что тело, волосы, кожу получаешь от отца и матери, поэтому не смей их повреждать... Ныне монахи бреют головы, а ведь это противоречит словам мудрых людей и не соответствует сыновней почтительности?». Чтобы ответить на этот вопрос, Моу Цзы рассказывает притчу: «В старину отец с сыном переправлялись на лодке через реку. Отец упал в воду, тогда сын (вытащил отца из воды) схватил отца за макушку головы и перевернул его, чтобы вода вышла изо рта. Тем самым сын привел отца в чувство». Далее Моу Цзы рассуждает так: схватив отца за «макушку головы» и перевернув его, сын поступил по отношению к нему непочтительно. Но если бы сын не сделал этого, а сидел бы сложа руки, то отец мог и погибнуть. Значит, чтобы спасти отца, сын должен был нарушить принцип сыновней почтительности. Однако такими суждениями автор отнюдь не отрицал этот принцип, а совершенно определенно ставил вопрос о его пересмотре. Моу Цзы считал, что буддизм не против сыновней почтительности, но и в том виде, в каком предлагает конфуцианство, буддизм не может ее принять. Моу Цзы в своей притче показал, что главное – это не соблюдение внешних признаков

⁶¹ Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. - Улан-Удэ, 1998. – 8с.

почтительности, а спасение ближнего ⁶². Вообще же данный прием характерен для сочинений, содержащих апологию, либо пропаганду. Из рассмотренных нами сочинений школы хуаянь в виде вопросов и ответов также наличествуют такие сочинения, как «Хуаянь у цзяо чжи гуань» («Пять учений о чжигуань в хуаянь») Ду Шуня, «Хуаянь и чэн ши сюань мэн» («Десять сокровенных врат в единой колеснице хуаянь») и «Хуаянь уши яо вэнда» («Пятьдесят основных вопросов и ответов в хуаянь»), принадлежащие перу Чжи Яня, а также сочинение «Хуаянь фа пути синь чжан» («Трактат об освобождении просветленного сознания») Фа Цзана.

Трактат «Вопросы и ответы к сутре Хуаянь цзин» состоит из двух цзюаней. Здесь нам хотелось бы дать пояснение слову цзюань. Само слово цзюань на русский язык переводится как «свиток». Дело в том, что в древности тексты записывались на полотнах шелка, пришедшего на смену бамбуковым дощечкам. Шелковое полотно шириной около тридцати сантиметров с одного конца прикреплялось к специальному круглому деревянному стержню, на который шелковое полотно с записью и наматывалось. Получался свиток, который затем перевязывали шнурком, а в левом верхнем углу изнаночной стороны рукописи помещали название сочинения. «Именно свиток на долгие века стал основной единицей существования книги»⁶³, и об объеме того или иного произведения можно было судить по количеству свитков. Однако само понятие свиток не имело никакого отношения к логической структуре текста. Текст имел свою внутреннюю логику, делился на главы – чжан. Так, например, цзиньский вариант сутры «Хуаянь цзин» состоял из шестидесяти цзюаней, а количество глав составляло тридцать четыре.

В тексте трактата нами выделено сто шестьдесят шесть или сто шестьдесят восемь вопросов и ответов на них. Неточность в определении количества вопросов объясняется отсутствием в двух местах иероглифа

⁶² Янгутов Л.Е., Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. - Улан-Удэ, 1998. – 11с.

⁶³ Алимов И.А., Ермаков И.А., Мартынов А.С. Срединное государство: введение в традиционную культуру Китая. - М, 1998. – 83с.

«вопрос», что может быть трактовано либо как упущение его при печати, означающее необходимость его восстановления, либо как текст ответа, содержащий в себе вопросительные предложения. В двух цзюанях содержится по восемьдесят четыре вопроса и восемьдесят четыре ответа соответственно. Из содержания вопросов можно заключить, что автор в них затрагивает кардинальные проблемы Абхидхармы и Праджняпарамиты, а также рассматривает собственные концепции школы хуаянь.

§3. Концептуальная характеристика трактата «Хуаянь цзин вэньда»

Вопросы и ответы трактата «Хуаянь цзин вэньда» мы сгруппировали по следующим пунктам:

1. Общебуддийские догмы, рассмотренные в трактате «Хуаянь цзин вэньда»
2. Собственные концепции школы хуаянь, рассмотренные в трактате «Хуаянь цзин вэньда».

Рассмотрим концептуальное содержание трактата «Хуаянь цзин вэньда». Значительное место в трактате уделено теории причинности.

Фундаментальная теория буддизма известная, как пратитьясамутпада (теория о зависимом происхождении) призвана отражать возникновение мира, людей и всех явлений мира. Это «возникновение из обуславливающей причины; все возникает из причины, нет ничего, что возникало само по себе и спонтанно, обладая самостоятельной и независимой природой»⁶⁴. Она занимает центральное место уже в раннем буддизме. При помощи этой теории буддистами объяснялась «вторая благородная истина» - истина о причине страдания. Согласно этой теории возникновение и существование одного явления находится в зависимости от другого явления. Исходя из этого, ранние буддисты создали формулу «двенадцати звеньев цепи причинной зависимости». Вообще же говоря, в теории о зависимом происхождении обсуждается вопрос о взаимоотношении мира феноменального и сущностного мира, содержится теория космического происхождения и теория сущности. В этом все теории о зависимом происхождении едины. Однако общая для всех буддийских учений теория «пратитьясамутпада» не совсем одинаково трактуется в основных школах буддизма.

«Школа хуаянь восприняла принцип понимания ранними буддистами понятия «причинность», но самой теории причинности дала, как

⁶⁴ Soothill W.E., Hodous L.A. Dictionary of Chinese Buddhist terms. - Taipei, 1972. – 441c.

и другие школы позднего буддизма, конкретную интерпретацию. В учении хуаянь теряет свою значимость формула «двенадцати звеньев цепи причинной зависимости», однако третий пункт абсолютизируется. Но в отличие от учения йогачаров (а вслед за ними и учения фасян) хуаяньские мыслители пытаются избежать крайности субъективного идеализма и в то же время отрицают объективное существование материального мира, выдвинув идею взаимообусловленности сознания и предметов внешнего мира, где сознание все-таки является определяющим по отношению к материальным предметам. Поэтому сознание выступает как основная причина, а предметы внешнего мира – как дополнительная»⁶⁵.

Фа Цзан объяснял происхождение мира, людей и всех явлений посредством теории возникновения (性起 - син ци), которая касается тех же проблем, что и указанная теория зависимого происхождения. Таким образом, ученых монахов того времени интересовало, каковы отличия и сходства его теории возникновения и прежней теории зависимого происхождения. Фа Цзан не раз отвечал на этот вопрос. Среди ответов можно найти такой::

Вопрос: Чем отличаются выражения возникновение и зависимое происхождение?

Ответ: В возникновении природа корня не зависит от причины; если говорить о зависимом происхождении, то в нем вхождение приближается упайе, дхарма возникает из причины из-за отсутствия собственной природы. То, что дхарма не возникает, заставляет человека понять это. Возникновение есть природа дхармы, то есть отсутствие возникновения посредством становления природы, то есть возникает посредством того, что не возникает. (Хуаянь цзин вэньда, первый том)

«Дхарма возникает из причины» - это выражение можно считать подходящим обобщением прежней теории зависимого происхождения. «Причина» есть условие происхождения всех предметов и явлений (дхарм), «возникновение, или пробуждение» обозначает происхождение или

⁶⁵ Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. - Новосибирск, 1982. - 29-30с.

рождение. Все явления возникают и изменяются в соответствии с определенными условиями, находятся в повсеместной причинно-следственной связи. Для Фа Цзана эта теория всего лишь один из видов «упайи», способ заставить людей понять принцип возникновения. «Возникновение», о котором он говорит, таким образом, означает «посредством того, что не возникает или не пробуждается, заставить возникнуть или пробудиться», что абсолютно не похоже на прежнюю теорию зависимого происхождения.

В вышеуказанном тексте три иероглифа «само есть слово» - это лишние слова, приписанные при переписке. Смысл возникновения (性起) – «природа, коей обладает корень, не зависит от причины». Это значит, что все явления, появившиеся, опираясь на сущность, не нуждаются ни в каких условиях (не зависят от причины), их возникновение есть проявление «природы дхарм» и они не нуждаются в воздействии внешних факторов. В этом смысле возникновение есть также и «возникновение или пробуждение того, что не возникает или не пробуждается». Так как обычно говорят, что рождение явлений - это «возникновение», существует мнение, что данное «возникновение» имеет предпосылку условия, в противном случае возникает всеотрицающая буддийская теория отсутствия причины хету, противоположная теории, разработанной в раннем буддизме, гласящая о том, что «существует причина хету, существует причина пратья, которые составляют мир, есть причина хету, есть причина пратья, которые составляются миром; существует причина хету, существует причина пратья, которые уничтожают мир, существует причина хету, существует причина пратья, которые уничтожаются миром»⁶⁶. Поскольку «природа корня не зависит от причины», то это «возникновение или пробуждение» равно «отсутствию возникновения, проявления».

Приведенная выше аргументация Фа Цзана утверждается при условии абсолютного отождествления сущности и явлений. «Единое сознание»

⁶⁶ Вэй Даожу, Всеобщая история школы китайского буддизма хуаянь. - Нанкин, 1998. – 141с.

сущности есть вечное существование, и не нуждается ни в каком условии, а «дхармы», проявляющиеся в качестве «единого сознания», также превращаются в вечное существование и не нуждаются ни в каком условии. Фа Цзан не говорил лишь только о «возникновении» (性起) без упоминания «зависимого происхождения», но он разъяснял зависимое происхождение с позиций возникновения: «объяснение зависимого происхождения: подобно тому, как мы видим пылинку, мы знаем, что эта пылинка есть проявление собственного сознания» («Хуаянь цзин и хай бай мэнь»). Поскольку данная «пылинка» есть проявление единого «сознания», то ее происхождение (возникновение) также «не зависит от причины», также является «возникновением отсутствия возникновения». Поэтому «зависимое происхождение», о котором говорил Фа Цзан, на самом деле есть «возникновение», противостоит прежней теории зависимого происхождения, а эта теория зависимого происхождения есть «возникновение отсутствия возникновения».

Если использовать аналогичное выражение «зависимое происхождение», а это будет два совершенно разных понятия, выражающие различные значения, то это непременно приведет к путанице. Итак, Фа Цзан выделил два вида «зависимого происхождения» - «трияна» и «экаяна»:

Вопрос: Чем отличаются зависимое происхождение в трияне и зависимое происхождение в экаяне?

Ответ: В трияне существует причина, которая собирает, отсутствует причина, которая распускает. В экаяне не так, не существует собирающая причина, не отсутствует распускающая причина. («Хуаянь цзин вэньда», первый цзюань).

«Не существует» и «не отсутствует» формулируют зависимое происхождение. Эта концепция была перенята из теории познания школы саньлунь. Фа Цзан не утверждает, что «все множество дхарм есть пустота», а поясняет, что явления возникают без причин (условий), подчеркивает то, что

сущность и явления, которые есть проявления сущности, абсолютно реальны и не меняются.

«Возникновение» и теория «зависимого происхождения», которые проповедовал Фа Цзан, были сформированы под влиянием гносеологического принципа «одно есть все», «и сущность, и применение». Без принципа «одно есть все» его «возникновение» и «зависимое происхождение» теряют всякий смысл. Он не раз формулировал эту концепцию в своих ответах:

Вопрос: Когда один человек совершенствуется, все люди становятся буддами, что это значит?

Ответ: Причина кроется в теории о зависимом происхождении. Один человек есть все люди, все люди есть один человек; также и с совершенствованием: когда совершенствуется один, то совершенствуются все, и наоборот.

Вопрос: Ныне один человек совершенствуется, а остальные не совершенствуются, причем один человек не остальные люди, как получается такое?

Ответ: Ты считаешь реальностью все, что ты видишь, а это не связано с учением о зависимом происхождении. («Хуаянь цзин вэньда», первый цзюань).

«Человек» и «совершенствование», о которых говорится в школе хуаянь, использованы в контексте учения о зависимом происхождении дхарм. В качестве гносеологической предпосылки служит принцип «одно есть все, все есть одно». Если отойти от концепции «одно есть все и все есть одно», и попытаться выяснить, почему совершенствование одного человека может сделать всех остальных людей буддами, то это будет «полное исчисление всего, что цепляется за природу», т.е. признание объективной реальности явлений, что не имеет никакого отношения к учению о зависимом происхождении.

В сравнении с предыдущей теорией о зависимом происхождении теория о возникновении Фа Цзана отличалась большей яркостью. С целью полного отождествления сущностного мира и мира явлений, внешнего объекта поклонения и внутреннего объекта поклонения он отрицал необходимость условия для рождения явлений.

Следующей теоретической категорией, рассмотренной в трактате «Хуаянь цзин вэньда», является теория двух истин.

Теория двух истин относится к одной из основных в позднем буддизме. Неслучайно Нагарджуна говорил, что «не знающий теорию двух истин не способен понять глубинный смысл буддийского учения»⁶⁷. Данная теория основывается на утверждении о наличии двух истин – условной истины и абсолютной истины. Условная истина (俗諦 - су ди) есть истина простых людей. Условная истина относится к феноменальному миру, доступному для дискурсивного познания, так как может быть определена словами и знаками. Постижение ее не ведет к непосредственному спасению, но позволяет ориентироваться человеку в повседневной жизни. Абсолютная истина (真諦 - чжэнь ди) является истиной просветленных, святых. С позиций абсолютной истины все характеристики эмпирического мира, точно как и он сам, теряют реальность, ибо эта истина отражала природу вещей такими, какие они есть на самом деле; ее нельзя охватить мыслью, нельзя выразить словами или знаками. Ее невозможно выразить никакими положительными средствами. Она может быть постигнута лишь непосредственно, целиком и полностью, поскольку не может быть расчленена на части. Постижение абсолютной истины ведет к религиозному спасению.

В.П. Васильев, обративший свое внимание на теорию «двух истин», определял условную истину как «то, что не имеет силы, какую должно предполагать в рождении»; общепринятое в мире», «то, что есть только одно имя и слова»; «общее выражение», «общее понятие»⁶⁸. Кроме того, он

⁶⁷ Murty T.R.V. The central philosophy of Buddhism. – 1956. – 243с.

⁶⁸ Васильев Л.С. Буддизм: его догматы, история и литература. - Спб., 1857. -.294с.

приписывал условной истине значения непрочности как названия всего существующего только моментально. Абсолютная истина определялась как то, что противостояло условной истине. Противоположность характеристик каждой из двух истин не означала противоположность самих истин. Как писал В.П. Васильев, об этих истинах «нельзя сказать ни то, чтоб они были одно и то же или что-нибудь различное, потому что в первом случае и простое существо постигало бы истину, а во втором не было бы спасения»⁶⁹. «И, действительно, согласно логике буддистов, если абсолютная и условная истины были бы одним и тем же, то фактически проблема спасения не составляла бы для простых людей особой трудности, поскольку уже на уровне условного, мирского познания можно было бы достичь спасения, так как условная истина обладала бы способностью обеспечить человека спасением. Но с другой стороны, если бы они были различными, оторванными друг от друга, то спасение практически было бы невозможным, ведь любой человек так или иначе привязан к словам и знакам, понятийному мышлению и иной формы передачи информации и познания, как через посредство слов и мыслей, не знает. Поэтому постижение истины вне этих привычных форм невозможно. 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.

Абсолютная истина раскрывает суть истинно сущего, условная истина – суть феноменального мира. Но истинно-сущее, как мы помним, тождественно феноменальному – значит, абсолютная истина не должна отличаться от условной истины. 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

⁶⁹ Васильев Л.С. Буддизм: его догматы, история и литература. - Спб., 1857. -294с.

истины – это и есть то самое просветление, которое обеспечивает достижение нирваны, обретение состояния будды, в то время как условная истина не может обеспечить человеку спасения. Таким образом, абсолютная истина не может не отличаться от условной истины, но в то же время не может и отличаться от нее»⁷⁰.

«Вопрос: Это слово исчерпывается или не исчерпывается, но истинно ли слово? Существуют ли Дхармы, которые полностью исчерпывают и не исчерпывают?»

Ответ: Также необходимо сказать, что только слово истинно. Какая же Дхарма возможна вне слова? Также необходимо имеются Дхармы, которые исчерпывают и не исчерпывают. Слово, которое исчерпывает и не исчерпывает и является причиной Дхарм. Слово Дхарм может наличествовать, но не присутствовать. Но запредельное не обладает двумя характеристиками [бхутататхаты]. Необходимо поступать согласно идее».

Следующей теоретической концепцией, рассмотренной в трактате, является вопрос о пустоте. Нагарджуна считал, что истинно-сущее непознаваемо и неопишимо. Вайбхашики рассматривали истинно-сущее как множественность трансцендентных носителей специфических элементов и называли его «дхармами». Этим дхармам они приписывали рождение и исчезновение, они определяли также их разновидность. «На самом же деле все такого рода атрибуты имеют лишь эмпирическое значение и непригодны для описания истинно-сущего. Истинно-сущее «пусто», т.е. безатрибутно. Всего Нагарджуна опровергал восемь из атрибутов, которые приписывались дхармам-носителям для объяснения бытия, но он вовсе не говорил об относительности эмпирического или атрибутов вообще, а тем более о небытии. Истинно-сущее называется у него пустым («шунья») или «пустотой» («шуньята»). При этом указывается, что, строго говоря,

⁷⁰ Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. - Новосибирск, 1995. – 94с.

абсолютному, истинно-сущему нельзя приписывать даже этого атрибута, т. е. называть его абсолютным или пустым допустимо тоже лишь условно, перед ним, собственно говоря, «слова останавливаются». О нем нельзя сказать, что оно есть или не есть, что оно есть и не есть, что оно не есть и не не есть. Отвергая, следовательно, всякое положительное определение абсолютного, Нагарджуна свое учение называет «срединным» («мадхьямика»)»⁷¹.

Китайским эквивалентом понятия «шунья» был избран иероглиф «кун». Его основные словарные значения: «пустота», «вакуум», «пробел», «пустой», «пустопорожный», «полный», «бессодержательный», «бессмысленный», «нереальный», «пустовать», «истощаться», «иссякать», «кончаться» и так далее. Эти значения, так или иначе, сводятся к отрицанию существования, наличию чего бы то ни было, что, конечно, не могло не отразиться на однозначности трактовки термина «кун», тем более что в самом буквальном значении он часто употребляется в сочинении других школ.

В трактате «Хуаянь цзин възьда» понятие «пустота» выражается иероглифами 虛空 – сюй кун (пустота).

Вопрос: Что значит то, что исчерпывание есть не-исчерпывание, а не-исчерпывание есть исчерпывание?

Ответ: Смыслом обусловленного рождения мудрости называют исчерпывание необходимости благодаря исчерпыванию рождения мудрости и не исчерпывание необходимости благодаря не исчерпыванию рождения мудрости. Поэтому его дхармы не зависят от исчерпывания и не исчерпывания, то есть не находятся в самопричине, следующей свободной необходимостью. Какое существо не обладает становлением? Они подобны пустоте и не обладают собственными свойствами, поэтому во всем нет преград. Следование совершенному - правильно. Говорят, что среди Чи совершенное есть Чи. Среди злых духов совершенное есть злой дух. Какое существо не является пустотой? Именно поэтому [говорим], что преграды отсутствуют. Истоки этого учения таковы. Утверждаю эту мысль».

⁷¹ Розенберг О.О., Труды по буддизму. - М. 1991. – 187с.

Далее рассмотрим вопрос о дхармах. По утверждению О.О. Розенберга «от понимания именно этого термина зависит понимание всей буддийской философии» ⁷². Этот термин очень часто встречается в буддийской литературе, причем взгляды разных школ буддизма на этот термин различны. «Согласно традиционным характеристикам, сарвастивадины учили, что настоящее, прошедшее и будущее истинно - реальны, что сущность дхарм неизменно - реальна; шуньявадины полагали, что дхармы «пусты», что о них нельзя сказать, что они есть или что их нет; виджнянавадины учили, что дхарм нет, что существует только одна реальность, только одно абсолютное сознание».

«Слово «дхарма», согласно словарю, имеет значения: «религия», «закон», «качество». Этимологически его производят от корня dhar – «носить», dharma значит «носитель», а также «несомое», как, например, в смысле «качество». В Китае при переводе буддийских сочинений слово «дхарма» стали обозначать иероглифом «фа» (法), что значило «закон», сохраняя этот иероглиф и в тех случаях, где «дхарма» имеет совершенно иное значение.

Первоначально под дхармами понимали «носителей» или истинно-реальные, непознаваемые субстраты тех элементов, на которые в абстракции разлагается поток сознательной жизни, т.е. субъект и переживаемый им мир - как внешний, так и внутренний. Согласно числу найденных элементов, в различных направлениях насчитывалось различное количество разновидностей таких носителей. Так как анализу подвергалась и жизнь религиозного опыта, в число элементов вошли и такие, которые имеют отношение к буддийской теории спасения.

Постепенно дхарма обретала значение нирваны - конечной цели бытия. Объяснялось это тем, что слово «нирвана» иногда употреблялось в

⁷² Розенберг О.О. Труды по буддизму. - М., 1991. – 48с.

смысле «пустота» или «абсолютный », т.е. в значении истинно - реального, ввиду чего последнее иногда называется «дхарма»⁷³.

Кроме того, «дхарма» обычно означает «учение». Однако в формуле «Будда, дхарма, сангха» это слово может пониматься как объект учения, т.е. нирвана. Философское же значение этого слова О.О. Розенберг определяет следующим образом: «...дхармами называются истинно-сущие, трансцендентные, непознаваемые носители-субстраты тех элементов, на которые разлагается поток сознания со своим содержанием. Каждый элемент рассматривается как признак своего носителя, то есть каждая дхарма есть субстанциональный носитель своего специфического, единичного качества»⁷⁴.

В трактате «Хуаянь цзин вэньда» ставится вопрос:

«Вопрос: Почему так определяют одну дхарму те, которые говорят об исчерпании и не-исчерпании?»

Ответ: Если одна дхарма истинна, то разве такова та одна дхарма? В единой же колеснице одна дхарма [рассматривается следующим образом]: все дхармы есть одна дхарма. Одна дхарма есть все дхармы. Постольку поскольку все дхармы есть одна дхарма, когда говорят об одной дхарме, то исчерпывают все. Таким образом, одна дхарма есть все дхармы. Поэтому, говорят, одну дхарму нельзя исчерпать. Хотя нельзя исчерпать, однако одна [дхарма], говорят, не обладает недостатками. Хотя не обладает недостатками, но не исчерпывает все». («Хуаянь цзин вэньда», первый цзюань.)

Рассматривая общепбуддийские догмы, Фа Цзан также раскрывает собственные концепции школы хуаянь, среди которых основополагающей является учение о «ли» и «ши».

Категории «ли» и «ши» — основополагающие категории философии китайского буддизма. Понятие «ли» было хорошо известно древнекитайской

⁷³ Розенберг О.О. Труды по буддизму. - М., 1991. – 110с.

⁷⁴ Там же.

философии, находя применение как в учениях даосов, конфуцианцев, так и в учениях других школ. При этом каждая из школ наполняла это понятие своим содержанием. На русский язык «ли» переводится как: справедливость, высший принцип, правильность, истина, основное положение, установленный порядок, норма, резон, мотив, идея, закон, принцип, разум, рассудок, естество, сущность, природа и так далее. Адепты же школы хуаянь приняли на вооружение этот термин не столько исходя из его традиционных значений, сколько из обобщенного значения, содержащегося в нем, который более всего отвечал их подходу к истинной реальности в контексте ее отношения к неистинному бытию. В нем были отражены моменты понимания абсолютной реальности как абстрактного принципа и невидимого контролера всех явлений, истинной сущности и природы всех вещей. Кроме того, понятие «ли», понимаемое в древнекитайской философии как структурно-образующая закономерность, имманентно присущая каждой отдельной вещи, более всего соответствовало хуаяньской концепции единого. Представители школы хуаянь использовали «ли» в смысле истинность, целостность, абсолют. Термин «ли» «понимается как олицетворение абсолютной и истинной реальности, находится в одном ряду с такими понятиями, как единое сознание, истинная таковость, природа будды. Слово «ши» на русский язык переводится как дело, случай, обстоятельство, событие, предприятие, занятие, жертвоприношение. Однако ни одно из этих значений не соответствовало тому, что представители школы хуаянь вкладывали в это слово. «Ши» было принято на вооружение с единственной целью – выразить то, чем «ли» не являлось. То есть, если «ли» было наделено значением истинной реальности, то словом «ши» стали обозначать все феноменальное, чувственное. При этом понятие «ши» рассматривалось только в единстве с «ли», составляя с ним неразрывное целое. Следует добавить, что сами по себе эти понятия мало интересовали мыслителей школы хуаянь. Гораздо важнее для них были те отношения, какие составляли эти два понятия.

В сочинении «Хуаянь у цзяо чжигуань» («Пять учений о чжигуань в хуаянь») первый патриарх школы хуаянь Фа Шунь говорит о «ли» и «ши» следующее:

«Ши и Ли абсолютно гармоничны и пребывают в одной сфере. Повторю, что существует двое врат: первые врата – это врата истинной таковости сознания; вторые врата – врата рождения и разрушения сознания. Врата истинной таковости сознания есть Ли. Врата рождения и разрушения сознания есть Ши. Иначе это две даршаны, так называемые пустота и существование. Они обладают природой в себе и совершенно гармоничны. Различаются скрытостью и проявленностью. Тождественны. Дхарма, возникшая под влиянием причины, выглядит как существование, но это пустота. Пустота, но не пустота. Вновь возвращается и становится существованием. Существование и пустота не двойственны. Они полностью вмещаются в одну сферу. Две даршаны мгновенно исчезают. Пустота и существование тождественны».

Чжи Янь поднимает вопрос о «ши» и «ли» в сочинении «Десять сокровенных врат в единой колеснице хуаянь». В вратах «Одновременная завершенность и взаимное соответствие» Чжи Янь утверждал тождество «ли» и «ши», иначе тождество истинной реальности и иллюзорного бытия. Обосновывается это положение тем, что утверждение о первичности истинной реальности по отношению к иллюзорному бытию неверно, а также тем, что все вещи и явления иллюзорного бытия тождественны друг другу, а каждое из них – всем остальным.

Фа Цзан также постоянно обращался к этой основополагающей концепции школы хуаянь. Мы уже останавливались на описании взаимоотношений категорий «ши» и «ли» в его сочинении «Трактат об освобождении просветленного сознания». Проблема «ши» и «ли» рассматривается также и во многих других его сочинениях. Исследуемое нами сочинение «Хуаянь цзин вэньда» начинается именно с вопроса о «ли» и «ши».

«Вопрос: Как различают Ши и Ли в триане и в повсеместных дхармах?»

Ответ: В трех колесницах Ши [понимается] как препятствие сэ, обусловленное сознанием. Ли [понимается] как универсальная бхутататхата. Хотя Ли и Ши не тождественны, но [они] подобны, то есть взаимодействуя, друг другу не препятствуют. Хотя друг другу не препятствуют, но суть Ши не есть суть Ли. В повсеместных дхармах Ши и Ли [понимается так]: Ли – это Ши, Ши – это Ли; Ши [находится] в Ли, Ли [находится] в Ши. То есть это есть свобода середины срединности. Хотя Ши и Ли не присутствуют и [они] запредельны, отсутствие двух [форм], говорится согласно этому, полностью исчерпывается. Исчерпывается полностью и не исчерпывается полностью, [это] подобно [отношениям между] Ши и Ши, [которые построены] таким же образом, [как и отношения между] Ли и Ши. Если говорить о сознании, то все дхармы не что иное, как сознание. Если говорить о Сэ, то все Дхармы не что иное, как Сэ. Все остальные принципы учения о человеке и вещах и так далее отличаются от врат дхармы и все таковы. Поэтому таково. Истоки лежат в учении Дхарани о тождественности. Согласно [этой доктрине] принятие одной дхармы охватывает всю причину в самой себе, которая характеризуется отсутствием преграды. Отсутствие [причины] у одного, [подразумевает] отсутствие причины у всего. В трех колесницах не так. [Если], опустив Ли, [говорить] только о Ши, [можно видеть], что зафиксированное сознание, которому не свойственно волнение, не смешивается с Ши. Ши не обладает природой собственного существования. Учение о единстве форм, следуя чувственному, устанавливает неисчерпаемую причину Ли».

«Вопрос: В чем истина Ши и Ли в повсеместных дхармах?»

Ответ: Ранее согласно упайе среди Сэ истиной пяти Чи являлось Ши, а его беспрепятственная истина была тождественна Ли.

Если же в Истинной медитации истиной пяти Чи является Ли, то его беспрепятственная истина есть Ши. Такое возможно, противоположное этому тоже возможно. Следуя необходимости и причине, устраняются слова. Мудростью истинной медитации обретается искусность упайи и способность видения пользы ментальных способностей» («Вопросы и ответы к сутре Хуаянь цзин», первый цзюань).

Прежде чем приступить к рассмотрению данного отрывка, остановимся на понятии трияна. Трияна – это три колесницы, которые везут живые существа через сансару (рождения и смерти) к берегам нирваны. Обычно три колесницы обозначаются как большая, средняя и малая. Иногда три колесницы делятся на колесницу шраваков (это слушатели, послушные ученики), колесницу пратьека будд (это те, которые находят просветление для самих себя) и колесницу Бодхисаттв. Первые две колесницы определяются как малые, ибо их мотивом является собственное спасение, третья же колесница – это большая, или великая колесница, ибо ее мотивом является спасение всех живых существ. Три колесницы также обозначаются как три повозки, которые тянут козел, олень и вол. Школа тяньтай утверждает, что все три в действительности есть Единая колесница будд, которая была преподнесена в трех формах сообразно подготовленности слушателей. В буддийской литературе три колесницы описываются по-разному:

1. Махаяна признает: а) шравака, относящиеся к хинаяне, учение коей ведет в более или менее короткий срок к архатству; б) пратьека будды, относящиеся к мадхьямае, чье учение также ведет в более или менее короткий срок к состоянию Будды через аскетизм, но лишь для собственного блага; в) бодхисаттва, относящиеся к махаяне, которая ведет через нескончаемые годы самопожертвования для спасения других и растущего озарения к высшему состоянию Будды.

2. Хинаяна также выделяет три колесницы: шэн, юань, пу, или малая, средняя и большая, в которых малая и средняя ведут своих адептов к

личному спасению в пыли, прахе и умственному уничтожению, большая колесница ведет к бодхи, или совершенному просветлению и пути Будды.

Далее трияна делится следующим образом:

3. Истинное учение бодхисаттв – это великая колесница; пратьека будды без отрицающего аскетизма – это средняя колесница, и шравака с отрицающим аскетизмом – это малая колесница.

4. а) Экаяна, или единая колесница, которая везет всех к состоянию Будды; в данном случае это типичные описания, содержащиеся в сутрах «Хуаянь цзин» и «Фахуа цзин»; б) трияна, три колесницы, содержащие всех практикующих всех трех систем, как это изложено в книгах «Шэнь ми баньжо» («Праджня глубокой тайны»); с) Хинаяна, малая колесница чистая и простая, как видно в «Сутре о четырех агамах». Шравака также определяются как слушатели четырех истин и ограничиваются этим уровнем развития; они слушают пратьека будд, которые обрели просветление в двенадцати ниданах; бодхисаттвы принимают шесть форм перерождений в качестве поля деятельности по спасению живых существ самопожертвованием и достижения просветленности. В «Лотосовой сутре» трияна трактуется как целесообразный путь, и выдвигается концепцию колесницы будд в качестве всевключающей и конечной колесницы.

В приведенном отрывке Фа Цзан ставит вопрос о том, как рассматриваются категории «ли» и «ши» в учениях трех колесниц и в учении о повсеместных дхармах. Отвечая он говорит, что в учении трех колесниц «ли» обозначает универсальную бхутататхату, иначе истинную реальность, а «ши» – сферу эмпирического и непостоянного. Их отношения складываются таким образом, что сфера истинного и чувственного находятся между собой в гармонии, причем каждая из них сохраняет свою собственную природу. Однако «ши», все же, находится на уровень ниже «ли», ибо при рассмотрении вне «ли», оказывается, что «ши» не обладает природой собственного существования. С позиций же учения о повсеместных дхармах (собственное учение школы хуаянь) «ши» и «ли» образуют единство,

составляют одно целое, растворяются друг в друге. Их отношения представлены следующим образом: «ли» – это «ши», «ши» – это «ли», «ши» находится в «ли», «ли» находится в «ши», то есть истинная реальность есть феноменальное и наоборот, феноменальное есть истинная реальность. Данное высказывание отражало концепцию Единого школы хуаянь, «где стираются грани между противоположностями, где в одном содержится все, а во всем – одно, является иллюстрацией идей принципиального тождества всех вещей феноменального мира, как подтверждения тождества феноменального и истинно сущего»⁷⁵. Данная теория являлась краеугольным камнем для построения других философских концепций школы хуаянь. Именно на положении о единстве всего сущего базировалась теория о зависимом происхождении.

В трактате «Вопросы и ответы к сутре Хуаянь цзин» также поднимается вопрос о сущности Будды. Данный вопрос был очень актуален в Китае в связи с концепцией о возможности достижения состояния Будды, то есть спасения в этой жизни, так как данная концепция, в свою очередь обосновывалась посредством теории о наличии природы будды во всем сущем. Эта теория являлась базовой при разработке философских концепций в буддийских школах Китая. Согласно этой концепции все живые существа в потенции обладают чистой природой будды, и для достижения просветленного состояния индивиду следует лишь распознать эту природу в самом себе. Обоснование этой концепции велось через доказательство тезиса о наличии будды во всем сущем. При этом, по утверждению Л.Е. Янгутова, «оба эти тезиса фактически были равнозначными, оба оформились из идеи широкого пути спасения для всех и каждого. Действительно, в одном случае провозглашается, что каждый индивид, находясь в сансаре, одновременно пребывает в нирване, в другом - утверждается, что каждый индивид несет в себе частицу будды. Таким образом, каждому в потенции гарантировано

⁷⁵ Янгутов Л.Е., Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. - Новосибирск, 1995. – 196 с.

спасение. В первом случае для этого необходимо обнаружить в своем сансарическом бытии нирвану, а это возможно только через преодоление иллюзорного Я, во втором, - обнаружить в себе природу будды, также через преодоление иллюзии Я.

Вместе с тем в Китае главным образом использовалась концепция о наличии природы будды во всем сущем. Здесь, очевидно, сказалось влияние китайской традиции, которую «определяет, прежде всего, господство натурализма и отсутствие в ней развитых идеалистических концепций типа платонизма или неоплатонизма» (и тем более классического европейского идеализма нового времени). В индийской махаяне более популярным был тезис о тождестве нирваны и сансары, в котором преобладали психологические элементы, поскольку нирвана и сансара по сути представляли собой различные уровни психического состояния индивида. Столкновение в Китае психологизированных концепций бытия и натуралистических взглядов на мир, очевидно, способствовало тому, что новым формам буддизма, получившим свое развитие в средневековом Китае, более всего соответствовала концепция о наличии природы будды во всем сущем, хотя психологическая трактовка бытия не отвергалась, а в школе чань она продолжала оставаться доминирующей.

Таким образом, два тезиса – о возможности внезапного достижения спасения в настоящей жизни и о наличии природы будды во всем сущем – составили главную характерную особенность китайского буддизма. Тезис о наличии природы будды во всем сущем, как и тезис о возможности достижения спасения в настоящей жизни, был зафиксирован в индийских сутрах. Однако в индийском буддизме оба тезиса не получили такого глубокого и всестороннего развития, как в китайском буддизме. Если в Индии они рассматривались в качестве возможных вариантов философско-сотеариологических концепций, то в Китае представление о возможности достижения спасения в настоящей жизни превращается в доминанту всех сотеариологических построений в религиозной практике буддистов, а

представление о наличии природы будды во всем сущем становится основополагающим в их теоретических концепциях. Далее, в Индии оба тезиса не составляли такое органическое единство, как в школах китайского буддизма тяньтай, хуаянь и чань. В Китае же была обоснована их концептуальная взаимозависимость и взаимосвязь. И, наконец, в индийском буддизме отсутствует такая жесткая и прямая подчиненность всех теоретических и практических разработок двум этим тезисам, какая наблюдается в китайском буддизме. Иными словами, в данном случае в Китае были смещены акценты: значимые для индийской махаяны положения отодвигались на задний план, а на передний выдвигались те, которые не имели там ранее особой значимости, но более соответствовали китайскому мировосприятию.

Утверждение, что представление о наличии природы будды во всем сущем является основополагающим в теоретических построениях китайских буддистов, отнюдь не противоречит высказанной нами версии о том, что в основе единства мировоззренческих принципов буддизма лежат первые две благородные истины. Ведь представления о ложном Я как причине страдания, по сути, составляют обратную сторону представлений о природе будды, с постижением которой связано освобождение от страдания. Если Я – это страдание, то природа будды – это освобождение от страдания. Если Я – это не-существование, то природа будды – это существование. Если Я это ложность, то природа будды – истинность. Природы будды, по сути своей, это и есть не-Я, или же истинная природа того, что мы принимаем за свое Я, а тезис о наличии природы будды во всем сущем является тезисом об отсутствии индивидуального Я как некой субстанции, обладающей самостью. Такова позитивная реакция на теорию ложного Я. Учение о природе будды генетически восходит к ней, является ее производной и представляет собой ее дальнейшее развитие. Поэтому мы вправе считать, что если две истины, о страдании и причине его – ложном Я, составляют мировоззренческую основу всех буддийских школ и направлений во всех ареалах их распространения, то

тезис о наличии природы будды во всем сущем, будучи производной от своей первоосновы, может, в свою очередь, составлять мировоззренческую основу (второго уровня) китайского буддизма.

В философском плане учение о природе будды может рассматриваться как учение об истинно сущем. Здесь надо сразу же оговориться, что термина, однозначно эквивалентного термину «истинно сущее», в китайском буддизме нет. Этот термин встречается в исследовании О.О. Розенберга: «Основными проблемами буддийской систематической литературы являются вопросы о свойствах истинно-сущего и о спасении». Все буддийские школы, считал он, были едиными во мнении о том, что эмпирическое бытие представляет собой волнения или же омраченность «истинно сущей реальности», которые безначальны во времени, как и безначально само истинно сущее. А их разногласия сводятся, главным образом, к двум вопросам: «о сущности истинно реального и об отношении его к проявлению, т.е. к фактическому бытию в моменте, и к эмпирическому или иллюзорному бытию».

Однако концепция истинно сущего в труде О.О. Розенберга не получила подробной разработки. Авторский анализ философского содержания буддизма был непосредственно привязан к теории дхармы, а само понятие дхармы не было рассмотрено в контексте учения об истинно сущем.

Вместе с тем понятие истинно сущего представляется нам весьма перспективным в плане анализа философского содержания китайского буддизма. Его семантическое поле: «имеющийся в действительности», «подлинный», «настоящий», «то же, что и бытие», «самое главное и существенное в чем-то», «внутреннее содержание» и так далее – может быть соотнесено не только с понятием будды, но и с другими буддийскими понятиями, которые, по сути, синонимичны природе будды и характеризуются как противоположные страданию и его причине – ложному Я. Это, с одной стороны, термины индийского буддизма, переведенные с

санскрита на китайский язык ⁷⁶. В «Словаре китайских буддийских терминов»⁷⁷ понятие «истинно сущее» обозначается следующими словами:

1. Дхармакайя - 法身 (фашэнь) – есть воплощение Правды и Закона, «духовное» или «истинное» тело; суть живых существ; абсолют, норма вселенной; первое из трикайя. Дхармакайя подразделяется на «единство» - 總 (цзун) и «разнообразие» - 別 (бе), аналогично делению на номинальный абсолют и феноменальное действие, или потенциальное и динамичное. Однако, находятся различия в интерпретации, как, к примеру, между школами 法相 (фасян) и 法性 (фасин). Существует несколько категорий дхармакайи. В двух группах дхармакайи - 二法身 (эрфашэнь) выделяются пять видов: а). 理 (ли) – субстанция и 智 (чжи) - мудрость или выражение; б). 法性法身 (фасин фашэнь) - сущностная природа и 應化法身 (инхуа фашэнь) - проявление; остальные три пары одинаковы. В трех группах дхармакайи 三法身 (саньфашэнь) выделяются: а). проявившийся Будда, например Шакьямуни; б) сила его учения и т.д.; с) абсолютная или высшая реальность. Существуют другие категории: Будда дхармакайя - 法身佛 (фашэнь фо); Татхагата дхармакайя - 法身如來 - (фашэнь жулай) - Будда, проявивший духовное тело; 法身塔 (фашэнь та) - пагода, где хранятся останки Будды; 法身流轉 (фашэнь лючжуань) - дхармакайя в ее феноменальном свойстве, выражающаяся в бесчисленных существах.

2. 一真 (и чжэнь) - вся реальность, универсум;

一真地 (и чжэнь ди) - состояние медитации на абсолюте.

一真法界 (и чжэнь фацзе) - дхармадхату единой реальности, например бхутататхаты; полностью входящий в пылинку, так же как и во вселенную, универсум; такова дхармакайя, или духовное тело всех будд, вечное, вне всякого описания, ни имманентное, ни трансцендентное, и все же

⁷⁶ Янгутов Л.Е., Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. - Новосибирск, 1995. - 48-50 с.

⁷⁷ Soothill W.E., Hodous L.A., Dictionary of Chinese Buddhist terms, Taipei, 1972.

одна реальность, хотя и вне мыслей. Это фундаментальная доктрина школы хуаянь. Дхармадхату - 法界 (фа цзе) есть абсолютное дхармовое тело множества будд, изначально нерожденное и неуничтожимое, о котором нельзя сказать, что оно пусто, или оно существует; ему не присуще ни имя, ни форма; оно не находится ни снаружи, ни внутри; оно является единственной реальностью и не постижимо умом, и зовется оно универсальное дхармовое тело.

一真無為 (и чжэнь увэй), как и 一真法界 (и чжэнь фацзе), есть единственная реальность, или неразделимый абсолют, статичный, не феноменальный, не имеющий напряжения, спонтанен как 自然 (цзыжань) – существование само по себе.

3. 一實 (и ши) - единственная реальность; бхутататхата; то же что и 一真 (и Чжэнь), 一如 (и жу).

一實乘 (и ши Чэн) - способ спасения, или школа И ши.

一實圓乘 (и ши юаньчэн) - совершенная колесница Татхагаты, что описана в «Лотосовой сутре».

一實圓宗 (и ши юаньцзун) - реальная и совершенная школа, например школа тяньтай.

一實境界 (и ши цзинцзе) – состояние или сфера «и ши»; реализация духовности всех живых существ; это Татхагатадхармакайя - 如來法身 (жулай фашэнь).

一實相 (и ши сян) - состояние бхутататхаты, которое выше различия, неизменно; оно предполагает природу Будды, или нематериальность и единство всех живых существ; принцип истинной таковости (真如 - чжэнь жу) не обладает двойственностью, ему не присуще различие, он находится вне пределов форм пустоты и омраченности; это неразделенное единство, находящееся независимо от всего феноменального.

一實無相 (и ши усян) - неделимая реальность, стоящая отдельно от всех преходящих (или пустых) форм, и, таким образом, образующая бесформенность, к примеру, невидимость.

4. 一如 (и жу) - единственная таковость, к примеру, бхутататхата, или абсолют, как норма и суть жизни. Это истинная таковость или истинная реальность. Все вещи как они есть; космос, вещи одного порядка.

一如頓證 (и жу дунчжен) - внезапное опытное озарение истиной Татхагаты. Внезапная реализация того, что все есть бхутататхата - 眞如 (чжень жу).

5. 無相 (усян) - анимитта; нирабхаса. То, что не имеет формы, или знака; отсутствие обозначения или характеристик; ничто; абсолютная истина, не имеющая различающих идей; нирвана.

無相佛 (усян фо) - нирлакшана Будда; алакшана Будда; Будда, лишенный 32 или 80 обозначений, например Нагарджуна.

無相菩提 (усян пути) - озарение уединения, которого кто-либо достигает, или нирвана, или ничто, нематериальность.

6. 無為 (увэй) – недеяние; пассивность, спонтанность, натуральность; беспричинность, не имеющее субъекта для действия, зависимости; трансцендентальность, находящееся вне времени, неизменность, вечность, свобода от желаний или мыслей; не-феноменальность, номинальность; также интерпретируется как нирвана, природа дхармы, реальность и дхармадхату.

無為法身 (увэй фашэнь) - асамскрта дхармакайя, вечное тело Будды, ничем не обусловленное.

7. 法位 (фавэй) - дхарма состояние (положение), это бхутататхата.

8. 實相 (шисян) – истинная форма, реальность в противоположность омраченности 虛妄 - (сюйман); абсолютная, фундаментальная реальность, абсолют, то же что и дхармакайя, или бхутататхата.

實相三昧 (шисян саньмэй) - самадхи реальности, в которой реализуется (вскрывается) нереальность феноменального.

實相智身 (шисян чжишэнь) - тело абсолютного знания или полное знание реальности.

實相法界 (шисян фацзе) - в этом сочетании 實相 (шисян) понимается как реальность, описываемой в «Лотосовой сутре», а 法界 (фацзе) как реальность, которая описывается в сутре «Хуаянь цзин».

實相無相 (шисян усян) - истинная форма есть отсутствие формы, иначе реальность есть нереальность, к примеру, лишенный феноменальных признаков, необусловленный.

9. 實性 (шисин) - истинная природа, или сущность, бхутататхата.

10. 實諦 (чжэньди) - истина; истинное утверждение основополагающих принципов.

11. 真實 (чжэньши) - таттва; истина, реальность; истинный, реальный.

真實明 (чжэньши мин) - истинная мудрость, свет Будды, праджня.

真實智 (чжэньши чжи) - таттваджняна, знание или абсолютная истина.

真實際 (чжэньши цзи) - область истинного, бхутататхата.

12. 法界 (фацзе) - дхармадхату. Дхарма - элемент, - фактор, - сфера. а) название «вещей» в целом, номинальных и феноменальных; физической вселенной. б) унифицирующая основополагающая реальность, соответствующая почве всех причин всех живых существ, абсолют, из которого все проистекает. Это одно из 18 дхату. Существуют категории трех, четырех и десяти дхармадхату; первые три - это комбинации «Ши» и «Ли» или активного и пассивного, динамичного и статичного.

Согласно теории школы хуаянь, десяти областям соответствуют:

- область будд;
- бодхисаттв;
- область пратьекабудд;

- область шраваков;
- область дэв;
- область людей;
- область асуров;
- область демонов;
- область животных;
- область теней.

13. 一相 (и сян) - лакшана, - один аспект, форма или сторона; единство в противоположность разнообразию; монизм; бхутататхата; единый ум во всем. Термин «исян» определяется как общий ум всех живых существ, или как универсальный ум.

一相三昧 (и сян саньмэй) - состояние самадхи, в котором подавляются ненависть и любовь, принятие и отказ, и так далее, и в котором ум достигает неразделенного состояния, пребывая в покое и тишине.

一相智 (и сян чжи) - мудрость о том, что все есть бхутататхата и единство.

一相法門 (и сян фамэнь) - объединяющий или монистический метод интерпретируется по разному; в основном он понимается как достижение состояния, когда все видится как единство.

一相無相 (и сян усян) – одна форма есть отсутствие форм; в высшем единстве, или единстве абсолюта не различий, разнообразия» [Soothill, 1972].⁷⁸

«Вопрос: Эти десять будд проповедуют учение. Почему они соотносимы?»

Ответ: Говоря в целом, во всех трех мирах реальность обладает тремя кармами, в которых можно сделать дела, помогающие живым существам. Называют это десятью буддами, проповедующими учение.

⁷⁸ Soothill W.E., Hodous L.A. Dictionary of Chinese Buddhist terms. - Taipei, 1972.

Вопрос: Эти десять будд стали буддами. Как гласит сутра, они стали буддами каждое мгновение, снова и снова прекращая волнения и желания. И не говорится о ступени прекращения обучения. Какова его истина?

Ответ: Если среди учения трияны возникнет будда трех тел. Во времени, характеризуемом причиной, (достигший) ступени прекращения обучения упорядочивает- исправляет все феноменальные изменения. Во времени, характеризуемом конечным результатом, (достигший) ступени прекращения не обучения не исправляет обучение. Во всех направлениях (или единственно) есть стадия достижения или наград. В экаяне будда одинаково совершенствует и свое, и чужое. Достигнув совершенства, отринув не (настоящее) Вэй, достигнув ступени прекращения результатов, не исправляет причины и действия. Другой ставший буддой вместе со всеми живыми существами давно уже стал совершенным. В последующем и последующем тоже станет совершенным. В десяти мирах и в девяти мирах нет времени без совершенства. Причины и результаты с подобной природой возникновения.

Вопрос: В трех колесницах также существует эта истина. Какова причина у этих десяти будд?

Ответ: В учении трияны только согласно Истинной таковости истина недвойственности и единства природы дхармакайи передавалась из уст прямо в уши. Неразделенный отчетливо признак различия продолжает Ши во вратах Ши, такова истина в учении о Ши. Эта причина отдельна и целиком не- тождественна.

Вопрос: Если будда и живые существа вместе имеют одну причину возникновения, то если взять будду, (среди) всех будд не (будет) живых существ. Если взять живые существа, (среди) всех живых существ не (будут) будд. Если так, то как возможна истина совершенствования?

Ответ: Все будды не пренебрегают всеми живыми существами. Все живые существа временами не пренебрегают истиной всех будд. (Если) не будет всех будд, не будет живых существ. (Если) не будет всех живых

существ, не будет будд. Хотя запредельность не имеет двойственности, и не соучаствует. Разве достигает истины того, что совершенствуется при не-имении возможности совершенствования. Хотя не не-имение может наличествовать и не-имение может наличествовать.

Вопрос: Будда – это полностью просветленный человек, который постиг истины Будды. Живые существа целиком (находятся во власти) неведения. Если Будда и живые существа едины (по природе), то истинно то, что они оба подвержены волнениям. Как возможно совершенствование (и переход в состояние) Будды?

Ответ: Существует два принципа. Если полностью становиться живыми существами, то не будет возможности для совершенствования, это также необходимо. Все будды истинны, нет места для совершенствования, это также необходимо. Полностью совершает две причины, существование может наличествовать, это также необходимо. Учение без преград и без помех не относится к одному, следуя необходимости, получают все. Его подобие таковой пустоте превращается в пустоту. (Это) сказано при святых» («Хуаянь цзин вэньда», первый цзюань»).

«Вопрос: Во времена омраченных живых существ видение будды (это) омраченное видение, или Бодхи видение? Если это омраченное видение, то омраченность не видит омраченности. Как может видеть омраченность? Если это Бодхи видение, то озаряет не омраченность, т.е. не становится видением. Почему может видеть живые существа?

Ответ: Оба (варианта) возможны. Оба (варианта) не возможны. Поэтому таково. Мы говорим, что оба (варианта) возможны. Если не омраченность не может видеть омраченности, (она) может (видеть) посредством омраченного видения. Согласно другому, (она) не (есть) само знание. Раз уж говорим, самоомраченное видение, то видение, есть не омраченность. Также необходимо посредством Бодхи видения. Об этом Будда говорит. Мы с тобой не отличаемся. Ты сам делаешь различным

данное значение. Когда Будда видит живые существа, (он понимает, что) это все его тело. Но, то, что это сам Будда, ты не знаешь. Адепт сам принимает все страдания, великие страдания, одинаковые для всех и не игнорирует живые существа. Одинаковое совершенствование, одинаковые достижения, одинаковые страдания, одинаковые радости. Временность не игнорирует вечность. Об этом сутра говорит, вол большого сострадания.

Вопрос: (Когда) один человек совершенствуется, все люди становятся буддами. Что это значит?

Ответ: Об этом говорит учение о происхождении людей из причины. Один человек есть все люди. Все люди есть один человек. Говоря о совершенстве, тоже таково. (Когда) один совершенствуется, совершенствуются все. Совершенствование всех и совершенствование одного тождественно». («Хуаянь цзин взньда», первый цзюань).

Далее следует вопрос о трех телах будды.

Вопрос: Итак, такие учения, как учения трех колесниц и единой колесницы, находящиеся в данном каноне, все ли они переданы десятью буддами? Переданы ли они тремя телами будд?

Ответ: Также необходимо то, что они все переданы десятью формами будд. Вне десяти будд нет иных причин трех тел. То, что называется трикайя, есть причина десяти будд. Три колесницы же, есть причина единой колесницы. Об этом говорит единая колесница. Также необходимо следовать религии. Учение трех колесниц передано тремя телами. Учение единой колесницы передано десятью формами будд. Сообразно ситуации причина была не-тождественна. В одном месте, в одно время не было ничего, чему бы не отвечала искусность Так пришедшего».

В этом вопросе поднимается проблема преемственности учения: спрашивающий желает узнать к кому следует возводить учение трияны и экаяны - к трем телам, или к десяти буддам. Будда трикайя - 三身佛 (саньшэньфо) - это троякое тело или природа Будды, включающее дхармакайя - 法身. (фашэнь), самбхогакайя - 報身 (баошэнь) и нирманакайя -

化身 (хуашэнь). Дхармовое тело - это тело Будды в его сущностной природе, его собственная природа (自性 - цзысин), которую он достигает, пройдя через все ступени развития и освободившись от сансарических оков. Блаженное тело характеризуется следующим образом: «Будда, достигший нирваны, состояния истинного бытия, продолжает все-таки бывать в известном высшем смысле - мы бы сказали, жить в какой-то высшей форме, - и в этом смысле он обладает как бы особенным телом, созданным его заслугами. Поскольку он живет сам, тело это называется телом «собственного пользования» - 自受用身 (цзышоу юншэнь) в противоположность второй стороне того же «самбхогакая», в которой Будда общается с бодхисаттвами высшей ступени, то есть другими высшими личностями. Эта сторона тела «самбхогакайя» называется «телом для пользования других»⁷⁹ (кит. ташоу юншэнь - 他受用身; сокращенно эти два аспекта самбхогакаи обозначаются по кит. «шоуюн» - 受用). Призрачное тело определяется как тело, которое Будда принимает для помощи живым существам в достижении нирваны. В этом теле Будда показывается живым существам в разных обликах, к примеру, в виде или в облике учителя, проповедующего учение, то есть в образе человека, (кит. бяньхуа - 變化). Хотя учение о трикайе это махаянская концепция, но частично она берет начало в хинаянской идеализации земного воплощения Будды с его тридцатью двумя характеристиками, восьмьюдесятью физическими характеристиками, пронизательностью, святостью, чистотой, и так далее. Махаяна, однако, стала рассматривать Будду как Универсальность, как Все, с неопределенностью форм, и выше всех наших концепций универсальности и разнообразности. Махаяна приписывала каждому Будде, а Будды многочисленны, троякое тело: это сущностный Будда; это радостное или полное блаженства от результатов прошлых благих дел по спасению; это сила перевоплощения себя по своей воле в любую форму для спасения нуждающихся в любом месте. Троица

⁷⁹ Розенберг О.О. Труды по буддизму. - М., 1991. – 190с.

находит разное выражение. Так, Вайрочана называется «фашэнь» (法身) - воплощение закона, сверкающее везде и озаряющее всех; Локана - это «баошэнь» (報身) - воплощение чистоты и святости; Шакьямуни - это «хуашэнь» (化身) - Будда раскрытый. В эзотерической секте «фашэнь» отождествляется с Вайрочаной, «баошэнь» - с Амитабой, и «хуашэнь» - с Шакьямуни.

С другой стороны, три измерения бытия Будды можно определить следующим образом:

1. Дхармакайя в самых ранних концепциях обозначала тело Дхармы, или истины, которые проповедовал Шакьямуни. Позже она стала обозначать ум или душу, в противоположность материальному телу. В мадхьямике дхармакайя была единственной реальностью (санскр. татхагатагарбха, бхутататхата, кит. чжэньжу), пустотой или нематериальностью - основой всех феноменов. Согласно доктрине школы хуаянь, «Ли» есть «общий трансцендентный субстрат всех единичных существ и как таковой является объектом религиозного поклонения и мистического созерцания»⁸⁰.

2. Самбхогакайя, есть тело вознаграждения Будды за его благие деяния, которые он совершил, будучи бодхисаттвой. Самбхогакайя определяется в двух аспектах: а) для его собственной святости, и б) для других, отражаясь в его славе к бодхисаттвам, озаряя и вдохновляя их. Благодаря мудрости достижима дхармакайя Будды, а посредством благих деяний бодхисаттв – самбхогакайя.

3. Хуашэнь; иншэнь; ин хуашэнь - нирманакайя, трансформация Будды, или его чудесное тело, в котором он появляется в любой форме вне его небес по его желанию, как, например, Шакьямуни среди людей.

Тремя телами или аспектами обладают не только все будды, но, так как все люди обладают подобной сущностью, или природой, как и будды, то, таким образом, они являются потенциальными буддами и находятся в трикайе, являясь ее частью. Более того, трикайя не делится, Будда в его

⁸⁰ О.О. Розенберг. Труды по буддизму. - М., 1991. - 190 с.

хуашэнь, одновременно находится и в баошэнь, и в фашэнь. Все три измерения бытия будды сосуществуют. Фа Цзан говорит: «Вне десяти Будд нет иных причин трех тел. То, что называется трикайя, есть причина десяти Будд», то есть вне Будд невозможна трикайя, в то же время трикайя является сутью самих Будд.

Также в трактате «Вопросы и ответы к сутре Хуаянь цзин» вопрос о сущности Будды поднимается в связи со стадийным взглядом на учение Будды. Так, Фа Цзан ставит вопрос о том, кем было передано учение Малой колесницы, Великой колесницы, Единой колесницы. Отвечая на этот вопрос, он говорит, что искусность Будды не имеет границ и что учение Малой колесницы было передано Буддой Малой колесницы, учение великой колесницы было передано Буддой Великой колесницы, а учение Единой колесницы было передано Буддой Единой колесницы. Этот ответ вовсе не означал того, что Фа Цзан выделял множество различных Будд для каждого из учений, но такой ответ являлся отражением стадийного взгляда, согласно которому, Будда сразу после достижения просветления нес свою проповедь живым существам. Однако из-за сложности истин, проповедуемых Буддой, мало кто из живых существ постиг смысл учения. Тогда Будда упростил свое учение, но опять-таки истинный смысл учения оставался непонятным многим живым существам. Будда еще более упростил проповедь, и так далее, для каждого слушателя с его индивидуальным уровнем подготовленности он нес свое учение в различной форме.

«Вопрос: Итак, все те учения трех колесниц и единой колесницы, находящиеся в данном каноне, все ли они переданы десятью Буддами? Переданы ли они тремя телами будд?»

Ответ: Также необходимо то, что они все переданы десятью формами Будд. Вне десяти будд нет иных причин трех тел. То, что называется трикайя, есть причина десяти будд. Три колесницы же, есть причина экаяны. Об этом говорит экаяна. Также необходимо следовать религии. Учение трияны передано тремя телами. Учение экаяны передано

десятью формами будд. Сообразно ситуации причина была не тождественна. В одном месте, в одно время не было ничего, чему бы не отвечала искусность Так пришедшего».

[Вопрос]: Учение, услышанное живыми существами троичного пути, было передано буддами троичного пути. Учение, услышанное небесами, было передано буддами небес. Учение, услышанное [адептами] хинаяны было передано буддами хинаяны. Учение, услышанное [адептами] трияны было передано буддами троичного пути. Учение, услышанное [адептами] экаяны было передано буддами единого пути.

[Ответ]: Каждый из них может совершенствоваться, и не нарушать причины. Далее, таким образом, могут совершенствоваться. Могут говорить все, что можно говорить в неподвижном состоянии. Но охватывают все и не содержат недостатков. Мысль эта возможна»

«Вопрос: Какова внешность десяти будд?

Ответ: Первое, буддийский канон о непросветленном говорит. Имелась причина, по которой, спокойно существуя в мире, (он) реализовал истинную просветленность. Учителя хуаянь поясняют. Все благодеяния не имеют причины прекращения. Буддисты говорят. Смыслы учения и даже врата дхарм, содействующие и противодействующие миру, все они (являются) благодеяниями Будд и тождественны.

Второе, буддийский канон о желаниях говорит. (Есть) причина рождения. Учителя Дхармы объясняют. Все благодеяния, следуя за желаниями, становятся причинами. Буддисты говорят. Все благодеяния следуют желаниям Будды. В желаниях живых существ нет ничего, что не становилось бы истиной и превращалось в желания Будды.

Третье, буддийский канон о кармическом воздаянии говорит. (Есть) причина веры. Буддисты говорят. Все благодеяния заслуги, следуя карме непременно становятся причиной. Поясню. Во всех дхармах благодеяния и во всех кармах живых существ следствие отвечает причине. Решение может

породить веру. Если нарушать и не решать суть причины, то получится говорение о причине веры.

Четвертое, буддийский канон об установлении говорит. Есть причина следования следованию. Буддисты говорят. Все благодеяния твердо придерживаются причины всех пониманий и следований. Поясню. Все, кто следует пути, при понимании и следовании пути посвящают все благодеяния. Если Буддам, то следуют достоинству, присущему Буддам. Если живым существам, то начинают понимать и следовать пути Будды, не следуют установлению. Т.е. не могут сами понимать и следовать пути. Итак, придерживаясь истины, (они) будут думать, что придерживаются Будды. Причина молвит следование следованию.

Пятое, буддийский канон о нирване. Есть причина преодоления вечности. Буддисты говорят. Все благодеяния есть причина вечной тишины и покоя (нирваны). Поясню. Все благодеяния, и истина тишины, и исчезновения становятся нирванической формой Будды.

Шестое, буддийский канон о дхармадхату говорит. Нет места, куда нельзя было бы добраться. Буддисты говорят. Все благодеяния и соответствия природы, лежащей в основе всего, не имеют исчерпания. Поясню. Все благодеяния соответствуют природе, лежащей в основе всего. То есть все дхармы есть неисчерпаемая истина, что находится в универсальности трех миров и десяти направлений.

Седьмое. Буддийский канон сердца говорит. Есть причина успокоения. Буддисты говорят. Все существующие благодеяния имеют самые разные формы. Поясню. В данной религии сердце обладает самыми разными истинами. Буддисты называют. Благодеяния, самые разные по форме, каждая в отдельности истинна. Посредством истины не-разрушения полагается Будда сердца. Причина молвит об успокоении.

Восьмое. Буддийский канон о Шаматхе говорит. Есть причина бесконечности (в количестве) и непросветленности. Буддисты говорят. Все благодеяния и Шаматхи соответственны. Поясню. Все благодеяния и

шаматха соответственны. Причина не-исчерпания бесконечна (в количестве). Также в нирване нет шумного движения и непросветленности.

Девятое. Буддийский канон о природе (Будды во всем). Есть природа решения. Буддисты говорят. Все благодеяния и есть природа, лежащая в основе всего. Поясню. (Буддисты говорят). Все благодеяния есть природа, лежащая в основе всего - Бхутататхата. Остальные причины не обладают движением. Причина подобна его природе.

Десятое. Буддийский канон об удовлетворении говорит. Есть причина повсеместного распространения. Буддисты говорят. Все благодеяния по своей воле (следуя воле) прибавляют мельчайшие проявления предыдущих причин. Поясню. Все благодеяния следуют воле и следуют случаю. Ныне нет ничего, чего бы они не делали: слабый и сильный, глубокий и мелкий и подобные явления. Причина говорит о повсеместном распространении. Итак, все десять разных истин не участвуют во всех благодеяниях. Каждая заслуга обладает истинами и неисчерпаема. В шестом свитке канона в главе о ясном и трудном (говорится), что тела всего множества Будд есть тело Дхармы. Одно сознание Читта, одно озарение безбоязненно тоже таковы. Благодеяния сами в себе не имеют ничего, чего бы они не знали и становятся Буддой. Эти десять Будд есть источник конечного иссякания множества дхарм. Десять есть отражение неиссякаемости. Это десять также феноменально идентичны, взаимно вступают в беспрепятственную самость. Раз за разом можно думать об истине неисчерпаемости».(«Хуаянь цзин вэньда», первый цзюань).

В ответах на вопросы, мы видим то, что Фа Цзан сохраняет традиционные буддийские представления, базируется на них, но с другой стороны, он вводит специфические китайские представления, китайские варианты решения, например, вводит категории «ли» и «ши». С другой стороны мы видим, что в учении школы хуаянь гармонично присутствуют как элементы йогачары, так и мадхьямики.

«Учение, которому внимали живые существа троичного пути, проповедовали Будды троичного пути. Учение, которому внимали небожители, проповедовали Будды небожителей. Учение, которому внимали [адепты] малой колесницы, проповедовали Будды малой колесницы. Учение, которому внимали [адепты] трех колесниц, проповедовали Будды трех колесниц. Учение, которому внимали [адепты] единой колесницы, проповедовали Будды единой колесницы. Каждый из них может совершенствоваться, и не нарушать причины. Далее, таким образом, могут совершенствоваться. Могут говорить все, что можно говорить в неподвижном состоянии. Но охватывают все и не содержат недостатков. Мысль эта возможна». («Хуаянь цзин вэньда», первый цзюань).

В данном вопросе проявляется онтологический взгляд Фа Цзана на природу Будды, характерный для китайского буддизма вообще. Фа Цзан определяет для каждой из школ буддизма определенного Будду в качестве первоисточника; так, представители трех колесниц получили свое учение от Будд троичного пути, адепты единой колесницы получили свое учение от Будд единой колесницы. Однако этот же вопрос можно трактовать в качестве подтверждения учения о ступенчатом развитии. Так, адепты школы хуаянь считали, что учение Будды может быть преподнесено в самых разных формах, в более упрощенной или более сложной форме, в зависимости от степени подготовленности слушателей.

Формирование всех школ китайского буддизма характеризуется одной общей особенностью, заключающейся в традиции выдвижения классификаций школ. Классификация использовалась не столько для возвышения собственной школы, сколько для выяснения различий в теоретических положениях собственной школы и других школ. В определенном смысле, при условии точной классификации и при наличии экономической базы монастыря, можно было говорить о становлении определенной школы.

Первая классификация в школе хуаянь восходит к Фа Шуню. «Фа Шунь был признан первым патриархом именно потому, что он первым объединил хуаяньскую мысль и выдвинул собственную классификацию»⁸¹. Концепция «пяти учений» дается в его сочинении «Пять учений о чжигуань в хуаянь». Фа Шунь выделил следующие пять учений: *«Первое – Врата наличия дхарм и отсутствия Я (учение малой колесницы); второе – Существование есть отсутствие существования (начальное учение махаяны); третье – Врата абсолютной гармонии Ши и Ли (завершающее учение махаяны); четвертое – Обоюдное отрицание слов и созерцания (учение о непостепенном пути махаяны); пятое – Врата хуаяньской шаматхи (совершенное учение единой колесницы)»*⁸².

Фа Шунь утверждает, что во «Вратах наличия дхарм и отсутствия Я (учение малой колесницы)» осознается пустотность Я, однако еще нет осознания того, что все дхармы тоже пусты. «Наличие дхарм» и «отсутствие Я» является способом созерцания в малой колеснице.

«Второе – Существование есть отсутствие существования (начальное учение махаяны)». В эту группу Фа Шунь включает махаянское учение о пустоте и учение о наличии. В соответствии с положениями учения о пустоте, причинность порождает существование, при этом собственная природа не обладает существованием. Согласно положениям учения о наличии считается, что сфера отсутствует, а сознание существует. Сознание есть существование, а отсутствие сферы есть отсутствие существования, вследствие этого истинная природа не обладает существованием и не обладает разрушением. Данные положения являются доктринами, признающими объективную реальность и отрицающими истинную природу объективных явлений.

«Третье – Врата абсолютной гармонии «ши» и «ли» (завершающее учение махаяны)». Учение разработано в соответствии с теорией «бхутататхата пратитьясамутпада», изложенной в сутре «Ланка» и других

⁸¹ Чэнь Чжилан, Хуан Минчжэ. Китайские буддисты. - Пекин, 1996. – 121с.

⁸² Хуаянь у цзяо чжи гуань. // Taisho Tripitaka Vol. 45, No. 1867, T45, p0509b

сутрах. Так называемое «ли» есть «врата истинной таковости сознания», также это сущность космоса. Так называемое «ши» есть «врата существования и разрушения сознания», также это мириады проявлений космоса. Утверждается, что суть «завершающего учения махаяны» в осознании единства всех проявлений сущности космоса, их взаимной беспрепятственности.

«Четвертое - Обоюдное отрицание слов и созерцания (учение о непостепенном пути махаяны)». Так называемое «прекращение слов и уничтожение сознания» позволяет достичь определенного мистического и непосредственного переживания, когда осознается ложность слов и достигается высшая сфера. Это учение сопоставимо с чаньской доктриной внезапного озарения.

«Пятое - Врата хуаяньской шаматхи (совершенное учение единой колесницы)». Здесь в основном рассматривается концепция о «дхармадхату пратитьясамутпада», благодаря которой ясно осознается сущность мира, достигается состояние «абсолютной» беспрепятственности и погружение в сферу благополучия и беспрепятственности.

Классификация Фа Шуня была лишь началом систематизации хуаяньской мысли. Второй патриарх школы хуаянь Чжи Янь, как мы отмечали выше, не занимался специальной разработкой классификации.

Полная систематизация буддийского учения с определением в нем места учения школы хуаянь, характеристикой особенностей философской мысли хуаянь была дана третьим патриархом школы хуаянь Фа Цзаном. Именно по этой причине его называют фактическим основателем школы хуаянь. По мнению Л.Е. Янгутова, классификация Фа Цзана восходила к классификации тяньтайских монахов, а именно к той, которую предложил фактический основатель школы тяньтай Чжи И⁸³.

⁸³ Янгутов Л.Е., Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. - Новосибирск, 1995. - 167 с.

1. Хуаяньский период - период проповеди Будды, когда он только что получил просветление.

2. Время «Оленьего парка», когда Будда упростил свою проповедь.

3. Период, когда Будда излагал учение перед теми, кто уже был знаком с учением хинаяны и овладевающими основами махаяны. Истинные (правильные), равные. Имеется в виду, что принципы срединного пути Будды правильны, живые существа и Будда равны (каждый в потенции – Будда). «Истинные (правильные) и равные» - название всех сутр махаяны.

4. Время сутр «Праджняпарамиты». Здесь Будда проповедует учение, изложенное в «Праджняпарамите».

5. Время «Саддхармапундарика сутры» (Лотосовой) и «Нирвана сутры». Эти сутры считаются глубже сутр трех предыдущих периодов. В этот период Будда раскрыл сокровенный смысл своего учения.

Известно, что пяти периодам соответствуют восемь учений. Отсюда и получила свое название тяньтайская классификация – «восемь учений пяти периодов». Для большей наглядности мы представили его классификацию в виде таблицы.

Буддийское учение

*По методу изложения
буддийских истин*

1. Учение о непостепенном пути - сразу же после просветления Будда проповедовал то, что только что сам постиг.

2. Учение о постепенном пути - Будда применяет метод постепенной подготовки людей к восприятию глубоких истин.

3. Тайное учение - оно обусловлено сверхъестественной силой Будды, который одновременно проповедовал перед многочисленными слушателями, но каждый считал, что Будда учит его одного.

4. Неопределенное учение - Будда проповедует свое учение множеству людей, которые знают, что они присутствуют вместе, но при этом каждый понимает его по-своему.

По содержанию

1. Учение сокровищницы - это учение хинаяны, изложенное в «Трипитаке».

2. Общее учение - это переходное учение от хинаяны к махаяне. Оно является общим для всех, как представителей школы хинаяны, так и для представителей школы махаяны.

3. Единственное, или же особое учение (это махаянское учение, предназначенное для Бодхисаттв).

4. Совершенное учение - это высшее учение; понятие «совершенное» отражает гармоничность, непротиворечивость, совершенство учения.

Из данной классификации видно, что тьянтайские монахи рассматривали все школы буддизма как ступени на пути достижения просветления, отличавшиеся друг от друга способностью в большей или меньшей степени приблизиться к цели.

Для решения вопроса классификации буддийских учений Фа Цзан, прежде всего, проводит обобщение прежним классификациям; он выделяет десять учений (вообще, одной из отличительных черт Фа Цзана было трепетное отношение к числу десять, которое очень часто встречается его в трудах).

1. «Учение одного звука» Бодхиручи эпохи Северная Вэй. Будда вел проповедь с помощью определенного вида звука определенным способом, а живые существа воспринимали проповедь каждый по своей необходимости.

2. Чэнь Чжэньди выдвинул концепцию о постепенном и непостепенном пути. Учение о постепенном пути подразумевало постепенный переход от малой колесницы к большой колеснице. Мгновенное учение подразумевало прямое вхождение на путь бодхисатвы.

3. Хуэй Гуан эпохи Северная Ци объявил о мгновенном, постепенном и совершенном учении. Данное учение подразумевало то, что постепенному учению внимали люди с неподготовленным умом, учению о мгновенном внимали люди с подготовленным умом и «совершенному учению» следовали люди, которые могли прямо достичь сферы Будды (согласно сутре «Хуаянь цзин»).

4. Да Янь эпохи Северная Ци провозгласил «учения четырех школ» - школа хетупратъя, школа о недействительных именах, школа о не-истинном, школа об истинном. Школа хетупратъя являлась школой малой колесницы, школа о недействительных именах основывалась на сутре «Чэнши», школа о неистинном базировалась на сутре «Праджня» школы о пустоте, школа об истинном основывалась на сутре «Хуаянь цзин», «Непань».

5. Ху Шэнь разработал «пять видов учений». Первые три аналогичны указанным выше школам, четвертым учением являлась школа об истинном, основывающаяся на сутре «Непань», пятым учением была школа о дхармадхату на основе сутры «Хуаянь цзин».

6. Ци Гэ выдвинул концепцию «шести школ». Первые две школы данной концепции аналогичны предыдущим, далее следуют: школа о не-

истинном, характеризующаяся доктриной об иллюзорности дхарм, школа об истинном, школа о постоянном и школа совершенного учения.

7. Классификация школы Тяньтай. В представленной классификации выделяется четыре учения, такие, как учение сокровищницы, учение единого, учение различающее и учение совершенное.

8. В эпоху Тан выдвинут тезис о «двух учениях», которые разделялись на косвенные и тождественные учения.

9. Лян Фаюнь разработал концепцию о «четырех колесницах». Основой концепции послужило предание о четырех повозках, в которые запряжены овца, олень, корова, буйвол, содержащаяся в сутре «Фахуа цзин». Также в основу этой доктрины положена концепция эпохи Суй о «двух учениях» - учение экаяны и трияны.

10. Концепция о трияне, выдвигаемая школой Фасян включала в себя малую колесницу, махаянское учение о пустоте и доктрину вэйши⁸⁴.

Сделав подобное обобщение, Фа Цзан выдвинул собственную классификацию «пять учений», «десять школ». В первом цзюане «Тань сюань цзи» он утверждает, что «пять учений» происходят из «деления на учения самой дхармы» (содержание конкретных проповедей Будды), а «десять школ» идут от «становления школ на основе учений». При этом «пять учений» гораздо важнее, чем деление на «десять школ», ибо «десять школ» это лишь более конкретное деление «пяти учений». Сам Фа Цзан, затрагивая вопрос о собственной классификации, обычно писал именно «пять учений», а не «десять школ»⁸⁵. Данное классификационное деление «пять учений» встречается во многих сочинениях Фа Цзана. Классификация «пять учений» подробно излагается в «Тань сюань цзи», «У цзяо чжан» и «Хуаянь ю синь фа цзе цзи». Суть «пяти учений» содержится в сочинении «Хуаянь цзин шицзы чжан». В трактате «Хуаянь цзин вэньда» также содержится деление всех буддийских учений на пять групп.

⁸⁴ Чэнь Чжилан, Хуан Минчжэ. Китайские буддисты. - Пекин, 1996. - 124с.

⁸⁵ Вэй Даожу. Всеобщая история школы китайского буддизма хуаянь. - Нанкин, 1998. - 155с.

«Вопрос: Объясни. Почему пять тел учений и пять учений стали такими, какие они есть сегодня?»

Ответ: Первое, такие школы, как школа сарвастивады малой колесницы проповедовали реальность.

Второе, начиная с секты сатьясиддхи и до первого этапа Начального учения махаяны, проповедовали возможную похожесть. Приверженцы секты сатьясиддхи отказались от учения сарвастивады и стояли у истоков реальных или абсолютных дхарм. Установив феноменальное, они создали учение. Но, все еще проповедуя подобное не просветленному сердцу, проявляли реальные принципы. Причина подобна причине учения Хинаяны. Изначальное учение - середина Махаяны, стало причиной того, что подобное ментальным изменениям феноменального учения проявили неотрывность от Виджняны. Но лишь рождение рассеивает неведение и Виджняна озаряется. Это не настоящее Вэй Ши.

Третье, Начальное учение махаяны, проповедовавшее невозможную похожесть, завершается, отказавшись от пустоты, и приводит к началу Зрелого учения. Так называемое завершение Начального учения махаяны признавало все дхармы пустыми по причине. Начало Зрелого учения признавало все дхармы пустыми и беспричинными.

Четвертое, то, что проповедовало Вэйши, в прошлом придерживавшееся позиций Начального учения махаяны, и Основное Зрелое учение отказались от всех дхарм, считая, что только лишь истинная виджняна сокровищницы Татхагаты становится причиной.

Пятое, завершающее Зрелое учение, которое проповедовало учение об истинной таковости отречением от крайности, становится учением об абсолютной гармонии и устанавливает таковость всех дхарм». («Хуаянь цзин вэньда», первый цзюань).

Содержание классификации Фа Цзана сводилось к следующему:

1. Учение «малой колесницы», другое название «учение двух колесниц омраченных дхарм», является учением, которое проповедовалось

среди шраваков и прятъекабудд. В этом учении излагаются доктрины о «четырех истинах», «двенадцати хетупратъя» и так далее. Каноническими сочинениями данного учения являются сутры «Ахань цзин», «Фа чжи лунь», «Цзюй шэ лунь», «Попо лунь» и так далее. Центральная идея и особенность сравнения с использованием «золотого льва» заключается в следующем: *«Хотя лев является обусловленной дхармой (хетупратъя дхарма), он подвержен постоянному рождению и разрушению, и, в действительности, не существует формы льва, которую можно было бы получить, это называю омраченной дхармой учения шраваков»*. То есть, малая колесница, а именно «школа сарвастивады малой колесницы проповедовали реальность», то есть утверждали реальное существование дхарм.

Сарвастивадины всех направлений были едины во мнении о том, что трансцендентный субстрат каждой личности состоит из множественности дхарм, представляющих как бы замкнутый комплекс, на фоне которого вследствие мгновенных проявлений то одних, то других дхарм, группирующихся по определенным законам, образуется данное живое существо вместе с тем, что он переживает, т.е. субъект и его объективное, внешнее и внутреннее. Основным течением сарвастивадинов является школа вайбхашиков, которые, основываясь на первоначальной традиции, считают действительно реальными все категории дхарм, установленные школой.

Вайбхашики считают дхармы за вечно существующие реальности, функции которых проявляются в моментах. Таким образом, безначальное волнение дхарм, по учению вайбхашиков, состоит в том, что они функционируют, действуют в моментах, сами же, как таковые они в момент не входят, так что сущность дхарм остается вне эмпирического, которое, следовательно, является как бы проекцией или чем-то вроде эманации истинно-сущего.

2. «Начиная с секты сатьясиддхи и до начального этапа Начального учения махаяны», также называемого «гибкое учение». «Приверженцы секты сатьясиддхи отказались от учения сарвастивады». Против формулировки

вайбхашиков возражали саутрантики, возражал уже Нагарджуна (1в.), а также и Васубандху (5в.), но точка зрения вайбхашиков проводится еще современником Васубандху Сангхабхадрой, опровергающим в «Ньяя-анусара-шастре» учение Васубандху. Представители Махаяны из всех направлений хинаяны считают высшим именно эту же ортодоксальную точку зрения вайбхашиков, потому как идея, что истинно-сущее как таковое находится вне эмпирического бытия, что бытие только отражение его, ближе к понятию абсолютного сознания или к идее пустоты, чем представление саутрантиков.

Саутрантики доказывали, что в моменте, то есть в так называемых мгновенных проявлениях дхарм, мы имеем дело не только с проекцией дхармы-сущности, а встречаемся непосредственно с дхармами как таковыми, то есть «стоят у истоков реальных или абсолютных дхарм». В мгновенном элементе имеется сама абсолютная реальность, или другими словами, момент именно и есть реальность, за моментами нет ничего, нет таких дхарм, которые бы продолжали быть параллельно с моментами и независимо от них. По учению саутрантиков, истинно-сущее как бы имманентно по отношению к эмпирическому. Это учение буддийской махаяны в его начальной стадии. К каноническим сочинениям относятся сутры «Баньжо цзин», «Чжун лунь», «Вэйши лунь», «Цзе шэньми цзин» и другие.

3. «Начало зрелого учения махаяны», также называемое «истинное учение», представляет собой конечное учение махаяны, к каноническим сочинениям которого принадлежат сутры «Непань», «Миянь», «Ци синь лунь», «Фацзе у чабе лунь» и другие. Суть этого учения заключается в том, что все дхармы признаются «пустыми и беспричинными». В сочинении «Тань сюань цзи» подчеркивается, что основная идея этого учения заключается в идее о том, что «и пустота, и существование – все это вишайи, и не имеют препятствий». Иллюзорное существование вещей и суть всего, что образовано причиной и «не обладает собственной природой» «пусто»,

взаимно не препятствует, ибо это две стороны одной вещи, то есть «ложное существование» - это «истинная пустота».

4. Учение «сокровищницы Татхагаты». К каноническим сочинениям относятся сутры «Ланка», «Вэймо», «Сы и» и так далее. Утверждается, что причина всего лежит в «сокровищнице Татхагаты». «Пустота» и «существование» зависят от существования противоположного («обладают силой» - это значит, что одно из противоположностей может заменять и определять другое). Когда люди придерживаются «пустоты» или «существования», то они все неправы. Лишь воздержание от обоих из противоположностей («чувственное и ложное не существуют, пустота и существование обоюдно исчезают») позволяет достичь сферы переживаний, которую невозможно точно описать словами («названия и слова исчерпываются»), недоступно обычному мышлению («покоящееся сознание непознаваемо»). В «Тань сюань цзи» подчеркивается, что суть данного учения заключается в идее «покинуть форму и покинуть природу», нельзя цепляться за «форму», являющейся «существованием», и за «природу», являющейся «пустотой».

5. «Учение об абсолютной гармонии». Данное учение характеризуется тем, что отрицается всякая крайность и утверждается абсолютность всех дхарм. «Учение об абсолютной гармонии» включает в себя «Хуаянь цзин», называемое «различающим учением экаяны», и «Фахуа цзин», называемое «единым учением экаяны». «Различающее учение» указывает на то, что учение «Хуаянь» превосходит все множество учений, и, более того, является их сутью. «Единое учение» указывает на то, что учение «Фахуа» охватывает все множество учений. «Учение об абсолютной гармонии в единой колеснице» в сочинениях Фа Цзана обычно обозначает учение школы хуаянь.

Со времени правления Северных и Южных царств возникало немало различных классификаций. При разработке классификации Фа Цзан стоял на позициях ортодоксального буддизма. Выдвинутая им концепция «пяти

учений» не вышла за пределы теоретического трафарета, разработанного предыдущими поколениями. Говоря о школе хуаянь, можно выделить два пункта, заслуживающих внимания: 1. Фа Цзан трансформировал пять видов медитаций Фа Шуня в теорию классификации, что нашло отражение в сочинении «Хуаянь ю синь фацзе цзи»; 2. пять учений берут начало в сочинении Чжи Яня «И цзяо ю увэй чабе бу тун» («Учения отличаются по пяти позициям»), где учения делятся по «пяти позициям». Это отчетливо видно при анализе сочинение «Кун му чжан». Если говорить о других школах, то можно заметить, что концепция «пяти учений» претерпела влияние концепции «восьми учений» школы тяньтай, о чем впервые сказал ученик Фа Цзана Хуэй Юань. Все это свидетельствует о том, что концепция «пять учений» Фа Цзана не была чем-то совершенно новым, а явилась результатом переработки и изменения концепций предшествующих мыслителей.

Нельзя не затронуть вопрос о десяти школах. Известно, что существует десять школ, связанных с пятью учениями:

1. Школа существования Я и дхарм. Эта школа признавала реальное существование «человеческого Я» и «дхарменного Я». Сюда относятся учения сект Дуцзы, Фашан, Сяньчжоу, Чжэнлянь, Милиньшань и так далее.

2. Школа существования дхарм и отсутствия Я. Эта школа признавала «реальное существование трех миров, пяти скандх и множества дахрм», утверждала, что «суть дхарм обладает постоянным существованием», а «человеческое Я» не существует. Сюда относятся секты Сюэшань, Довэнь, Хуади и другие.

3. Школа существования дхарм только в настоящем. Эта школа утверждала, что дхармы имеют реальное существование лишь в настоящем, а в прошлом и в будущем они не обладают реальной сущностью. Сюда относятся секты Дачжун, Чжидошань, Сишаньчжу, Фацзан, Ингуань и другие.

4. Школа иллюзорности и истинности в настоящем. Эта школа утверждала, что множество дхарм не обладают реальной сутью ни в прошлом, ни в будущем, и лишь пять скандх настоящего обладают реальной сутью. Двенадцать мест и восемнадцать сфер не обладают реальным существованием. Сюда относятся учения, основанные на сутре «Чэнши лунь» и других.

5. Школа иллюзорности феноменального мира. Эта школа утверждала, что истинной реальностью обладают лишь трансцендентные дхармы, а все феномены мира (феноменальные дхармы) не обладают истинной реальностью. Сюда относятся учения отшельнических групп.

6. Школа только названия множества дхарм. В концепции данной школы утверждается, что все феномены есть не что иное, как «ложные названия» и не обладают реальной сутью.

7. Школа полной пустоты. Эта школа утверждала, что все дхармы иллюзорны. Школа полной пустоты по праву относится к начальному учению махаяны.

8. Школа не пустоты истинной добродетели. Теоретические положения школы утверждают, что все дхармы есть проявление Так пришедшего. Известно, что данная школа относится к завершающему учению махаяны.

9. Школа отрицания мысли и формы. Согласно концепциям этой школы, истинное «ли» есть «Ли отрицания слова». Школа относится к учению о непостепенном пути.

10. Школа совершенного и ясного обладания добродетелью. Имеется в виду учение школы хуаянь. Относится к совершенному учению, либо к «различающему учению единой колесницы».

Концепция «Десяти школ» разработана для демонстрации концепции «пяти учений». Шесть первых школ относятся к школам малой колесницы. Последние четыре школы представляют последние четыре учения «пяти учений». Концепция «десяти школ» была разработана на основе концепции

«восьми школ» школы Вэйши. Классификация Фа Цзана «пять учений, десять школ» не отражала направление развития основного идейного течения буддизма своего времени, как это было сделано в концепции «двух дисциплин пяти времен» Хуэй Гуаня; не обладала едиными критериями классификации и строгой логической системой, как «восемь учений пяти периодов» школы Тяньтай; не демонстрировала явные отличия собственной школы в сравнении со всеми предшествовавшими буддийскими доктринами, как это было сделано в концепции «школы и учения» школы Чань. Кроме того, при рассмотрении различных вопросов (таких, как природа будды, чхита и виджняна) с точки зрения «пяти учений» Фа Цзан не выдвинул ничего оригинального, его выводы не выходили за рамки концепций «десяти сокровенных врат», «обусловленности сферы дхарм», «возникновения из изначальной природы» и так далее⁸⁶. Однако, как нам кажется, столь критичная оценка концепции Фа Цзана не уместна. Мы наиболее склонны согласиться с мнением Л.Е. Янгутова, который утверждает, что «наиболее исчерпывающая и претендующая на обоснованность классификация школ буддизма была разработана патриархами хуаянь Фа Цзаном и Цзун Ми»⁸⁷. На наш взгляд, в истории школы хуаянь Фа Цзан большей частью выступал в качестве систематизатора и популяризатора, в отличие от второго патриарха Чжи Яня, которого Вэй Даожу признает фактическим основателем школы именно из-за его оригинальных и новаторских идей. Учитывая сказанное, мы можем утверждать, что Фа Цзан не ставил целью разработку классификации, непохожей на предшествующие, а стремился представить всю историю буддийского учения как логичное и поступательное развитие, а также определить место школы хуаянь в комплексе буддийских учений. Перед ним, также как и перед подавляющим большинством средневековых мыслителей, стояла определенная цель - показать преимущество и совершенство своей школы (в данном случае - хуаяньского варианта буддизма), доказать не

⁸⁶ Вэй Даожу. Всеобщая история школы китайского буддизма хуаянь. - Нанкин, 1998. - 160с.

⁸⁷ Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. - Новосибирск, 1982. - 57с.

только ее древность, но и ее «исключительное совершенство как носителя истинного понимания сущности учения самого Будды. Отсюда и установка на демонстрацию того, что учения остальных школ являются лишь частным случаем, одним из аспектов «истинной» доктрины»⁸⁸.

В классификации Фа Цзана «буддийские школы, которые наводнили тогдашний Китай, ... выстроились в единый ряд: от простого к сложному, от признания реальности внешнего мира к отрицанию реальности внешнего мира»⁸⁹. Венцом развития буддийского учения Фа Цзан считал учение школы хуаянь. Благодаря этой классификации, школа хуаянь стала заметным явлением в истории китайского буддизма.

⁸⁸ Торчинов Е.А. Введение в философию китайского буддизма.

⁸⁹ Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. - Новосибирск, 1982. – 62с.

Заключение

В заключении нам хотелось бы сказать, что школа хуаянь, возникшая на основе группы дилунь и унаследовавшая от последней близость к императорскому двору и широкую поддержку среди народа, оставила неизгладимый след в истории Китая. Концепции, разработанные адептами школы хуаянь на основе широкого круга теоретических источников, таких, как каноническая сутра школы хуаянь «Хуаянь цзин», сутры Праджняпарамиты и Абхидхармы, «Фахуа цзин», получили широкое применение не только в буддийском мире, но и были приняты на вооружение представителями других философско-религиозных течений Китая, в частности конфуцианством. Доктринальные основы школы хуаянь были заложены монахами Фа Шунь и Чжи Янь. Окончательное завершение учение школы хуаянь нашло в трудах третьего патриарха Фа Цзана. Причем Фа Цзан не просто систематизировал и довел до завершения учения предшественников, именно благодаря Фа Цзану школа хуаянь выступила на историческую сцену как школа со своей законченной, логически выстроенной доктриной. Исходя из вышесказанного, мы считаем, что Фа Цзан является фактическим основателем и главным популяризатором школы хуаянь. Распространяя учение хуаянь, Фа Цзан также разрабатывал оригинальные концепции, которые нашли отражение в его многочисленных сочинениях. На основе проведенного исследования мы можем заключить, что изученный нами трактат «Вопросы и ответы к сутре Хуаянь цзин» занимает важное место в ряду сочинений не только самого Фа Цзана, но и всех остальных адептов школы хуаянь. В сочинении Фа Цзана затронуты наиболее специфичные черты философии школы хуаянь. Во-первых, в трактате рассмотрена концепция «пяти учений», согласно которой все буддийские учения, предшествующие возникновению школы хуаянь, рассмотрены как стадии развития буддийского учения, логическим

завершением которого явилось возникновение школы хуаянь. Во-вторых, в трактате красной нитью проходит учение о «ли» и «ши», причинности. На основе концепции об абсолютной гармонии «ли» и «ши» Фа Цзан утверждает единство и непротиворечивость мира. Гносеологической предпосылкой для оформления концепции о возникновении явился тезис «одно есть все, все есть одно». Кроме того, в трактате рассматриваются вопросы о пустоте, о четырех благородных истинах, концепция мгновенного достижения состояния Будды, хуаяньская концепция о природе Будды и многие другие. В рассмотренном сочинении концепция десяти врат не выражена прямо, но идеи, заложенные в этой концепции, проходят через все сочинение. Таким образом, мы приходим к выводу, что данный трактат действительно являет собой пример энциклопедии хуаяньских идей, в которой переплелись абхидхармические и праджняпарамитские идеи.

Список использованной литературы

Исследования

1. Алимов И.А., Ермаков И.А., Мартынов А.С. Срединное государство: введение в традиционную культуру Китая. – М., 1998.
2. Бао цзюань о Пу Мине. Факсимиле. Издание текста. Перевод с китайского и комментарий Э.С.Стуловой. Москва, 1979 // Памятники письменности Востока LVI.
3. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. - М., 1993.
4. Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. - СПб., 1869.
5. Васильев В.П. Обзорение китайской Трипитаки //АИИ.Ф. 775, оп.1, д.4, л.7об.
6. Вэй Даожу. Хуаянь цзун тун ши (Всеобщая история школы китайского буддизма хуаянь). - Нанкин, 1998.
7. Гроф С. За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотехнике. - М., 1993.
8. Гуревич И.С., Грамматические особенности китайского языка 3-5 вв.н.э. - Л., 1964.
9. Гуревич И.С. Очерк грамматики китайского языка 3-5 вв.н.э. - М., 1974.
10. Зайцев В.В. Методология историко-философского исследования и методология китайской философии. - М., 1988.
11. Зограф И.Т. Официальный вэньянь. - М., 1990.
12. Зограф И.Т. Среднекитайский язык. Становление и тенденции развития. - М., 1979.
13. История и культура Китая. - М., 1974.
14. История китайской философии. - М., 1989.
15. Карапетьянц А.М., Тань Аошуан. Учебник классического китайского языка вэньянь. - Москва, 2001.

16. Кобзев А.И. Методология китайской классической философии: Нумерология и протологика. Автореф. дис. д-ра филос. наук. - М., 1988.
17. Корнев В.И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. - М., 1983.
18. Крюков М.В., Хуан Шуин. Древнекитайский язык (тексты, грамматико-лексические комментарии). - М., 1978.
19. Лепехов С.Ю. Праджняпарамита в ранней махаяне. // Тибетский буддизм, теория и практика. – Новосибирск, 1995.
20. Меньшиков Л.А. Бяньвэнь по Лотосовой сутре. - М., 1984.
21. Нестеркин С.П. «Абхисамаяламкара» в Индии и Тибете. // Тибетский буддизм, теория и практика. – Новосибирск, 1995.
22. Розенберг О.О. Труды по буддизму. - М., 1991.
23. Торчинов Е.А. Даосско-буддийское взаимодействие: теоретико-методологические проблемы взаимодействия. // Общество и государство в Китае. - М., 1988. №2.
24. Торчинов Е.А. Даосизм: опыт историко-религиозного описания: психотехника и трансперсональные состояния. - СПб., 1999.
25. Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. - СПб., 1998.
26. Фэн Юлань. Краткая история китайской философии. - СПб., 2000.
27. Цыбанов Ш.Ш. Буддизм в государственной структуре средневекового Китая // Сборник научных трудов. Серия Общественные науки. - Улан-Удэ, 2003. т.2, вып.8.
28. Чэнь Чжилан, Хуан Минчжэ. Чжунго фоцзя (Китайские буддисты). - Пекин, 1996.
29. Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. - Новосибирск, 1995.
30. Янгутов Л.Е. Китайский буддизм, тексты, исследования, словарь. - Улан-Удэ, 1998.

31. Янгутов Л.Е. К вопросу о ранней истории Абхидхармы и Праджняпарамиты в Китае. // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии. - Улан-Удэ, 2003.
32. Янгутов Л.Е. Письменные тексты буддизма в Китае и Тибете //Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. - Улан-Удэ, 2000.
33. Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь.- Новосибирск, 1982.
34. Garma Chang. The Buddhist Teaching of Totality: The philosophy of Hwa Yen Buddhism. - L., 1974.
35. Жэнь Цзюйюй. Хань-Тан Чжунго фочзяо сысян луныцзи (Сборник статей об идеологии китайского буддизма с эпохи Хань до эпохи Тан). – Пекин, 1981.

Источники на китайском языке

1. Да баньжоболомидо цзин (Большая праджняпарамита сутра) // Taisho Tripitaka, T05.
2. Датан дацзяньфусы гу дадэ Кан Цзан фаши чжи бэй (Стела скончавшегося учителя дхармы монаха Кан Цзан из монастыря Да тан да цзянь фу) // Taisho Tripitaka, T50, p0280b.
3. Да фан гуан фо хуаяньцзин (Большая гирляндовая сутра) // Taisho Tripitaka, T09.
4. Ду Шунь, Хуаянь у цзяо чжигуань (Пять учений о чжигуань в хуаянь) // Taisho Tripitaka, T45.
5. Ду Шунь. Хуаянь фа цзе гуань (Созерцание дхармадхату в хуаянь)// Taisho Tripitaka, T45.
6. Фа Цзан, Хуаянь цэ линь (Сборник трактатов в хуаянь) // Taisho Tripitaka, T45.
7. Фа Цзан, Хуаянь цзин чжи гуй (Содержание сутры хуаянь цзин) // Taisho Tripitaka, T45.

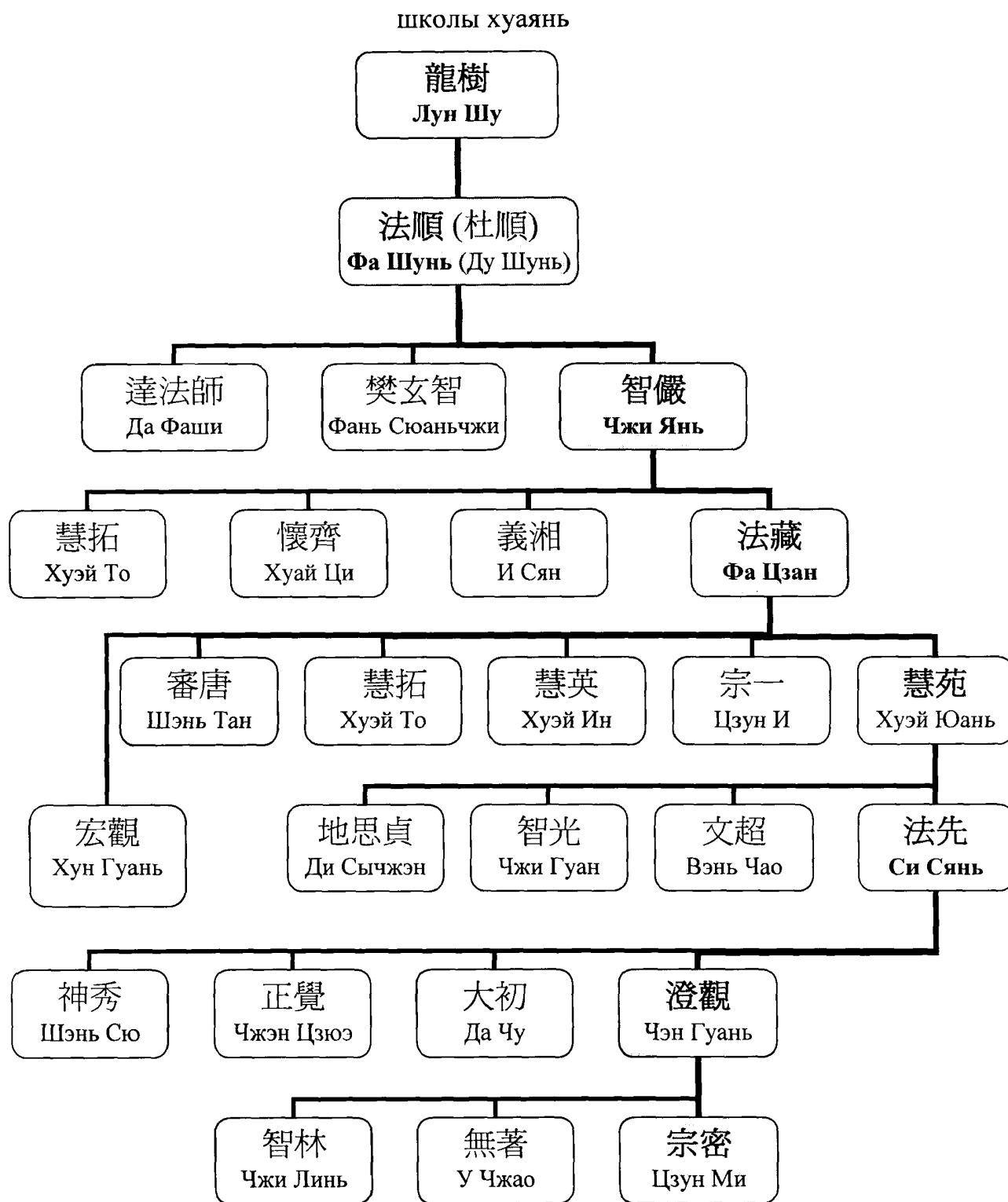
8. Чэн Гуань, Сань шэн юань жун гуан мэнь (Созерцание круглой гармонии трех священных) // Taisho Tripitaka, T454.

Справочная литература

1. Большой китайско-русский словарь / под ред. И.М. Ошанина. - М., 1983-1984. т.1-4.
2. Буддизм: словарь. - М., 1992.
3. Китайская философия: Энциклопедический словарь. / РАН.К45. - Ин-т Дальнего Востока; гл. ред. М.Л. Титаренко. - М.: Мысль, 1994
4. Soothill W.E., Hodous L.A., Dictionary of Chinese Buddhist terms. - Taipei, 1972.
5. Фосюэ да цыдянь (Большой буддийский словарь). / Под ред. Дин Фубао. - Пекин, 1984.

Приложение 1

Представители школы хуаянь и линия преемственности учения



Приложение 2.

Вопросы и ответы сутры хуаянь цзин, первый цзюань.

Сочинил шраман⁹⁰ Фа Цзан

Вопрос: Как различают Ши и Ли в трияне и в повсеместной дхарме⁹¹?

Ответ: В трех колесницах Ши [понимается] как препятствие Сэ⁹², обусловленное Синь⁹³. Ли тождественна бхутататхате. Хотя Ли и Ши не-тождественны, но [они] подобны, то есть взаимодействуя друг другу не препятствуют. Также друг другу не препятствуют, но суть Ши не есть суть Ли. В повсеместной Дхарме Ши и Ли [следующим образом]: Ли – это Ши, Ши – это Ли. Ши в Ли, Ли в Ши. То есть – это свобода середины срединности. Хотя Ши и Ли не присутствуют и [они] запредельны, не-двойственность соответственно слову, полностью исчерпывается. Исчерпывается полностью, не исчерпываясь полностью. Если Ли и Ши [таковы], то Ши и Ли тоже таковы. Если смотреть (сквозь призму) Синь, то все дхармы не что иное, как Синь. Если смотреть (сквозь призму) Сэ, то все дхармы не что иное, как Сэ. Все остальные значения доктрины о человеке и вещах так отличаются от врат Дхармы. Поэтому таково. Истоки лежат в учении дхарани⁹⁴ об отсутствии преграды. Придерживаясь одной дхармы, охватывает все. Не имеет преград и обладает природой собственного существования. Поэтому отсутствие одного есть отсутствие всего. В трех колесницах не так. [Если], опустив Ли, [говорить] только о Ши, [можно видеть], что оно никогда не смешивается с Ши. Ши не обладает природой собственного существования. Учение об универсальном сознании, уступая чувствам, устанавливает неисчерпаемую причину Ли.

Вопрос: Почему таково то, что исчерпывает и не исчерпывает слово, и следует дхарме?

⁹⁰ В Буддизме человек оставивший семью и избавившийся от желаний.

⁹¹ Повсеместной дхармой (普法) называется множество дхарм дхармадхату, повсеместная гармония.

⁹² Сэ (色) - китайское обозначение санскритского слова «рупа». О.О. Розенберг переводит понятие «рупа» словом «чувственный».

⁹³ Синь (心) – санск. читта, омраченное сознание, связанное с данным психическим состоянием индивида, обусловленным его привязанностями к собственному Я и внешнему миру, через которые проявляются его индивидуальность и субъективность.

⁹⁴ Дхарани (陀羅尼) – заклинать и заговаривать зло; заклятия и заговоры (магические формулы).

Ответ: Если одна дхарма истинна, то разве такова та одна дхарма. В единой же колеснице одна дхарма [рассматривается следующим образом]: все дхармы есть одна дхарма. Одна дхарма есть все дхармы. Все дхармы есть одна дхарма. Поэтому, когда говорят об одной дхарме, то исчерпывают все. Таким образом, одна дхарма есть все дхармы. Поэтому, говорят, одну дхарму нельзя исчерпать. Хотя нельзя исчерпать, однако одна [дхарма], говорят, не обладает недостатками. Хотя не обладает недостатками, но не исчерпывает все.

Вопрос: Это слово исчерпывается или не-исчерпывается, но истинно ли слово? Есть ли учения, которые полностью исчерпывают и не исчерпывают?

Ответ: Также необходимо сказать, что только слово истинно. Какое же учение возможно вне слова? Также необходимо имеются учения, которые исчерпывают и не исчерпывают. Слово, которое исчерпывает и не исчерпывает и является причиной учения. Слово учения может наличествовать, но не присутствовать. Но запредельное не обладает двумя характеристиками. Следование И⁹⁵ дает действие.

Вопрос: Исчерпывает и не исчерпывает, не исчерпывает и исчерпывает. Что это значит?

Ответ: Истиной мудрости обусловленного рождения называется исчерпывание необходимости благодаря исчерпывающему рождению мудрости, и не-исчерпание необходимости благодаря неисчерпывающему рождению мудрости. Поэтому его дхармы не зависят от исчерпывания и не исчерпывания. То есть не находятся в самопричине, следующей за необходимостью, [и которое] свободно. Какая вещь не совершенствуется. У его подобия пустоте нет Свалакшаны - персональности или частности. Поэтому во всем нет препятствий. Следование совершенному правильно. Среди, тех, что называется Чи, совершенное есть Чи. Среди злых духов совершенное есть злой дух. Какое существо не является пустотой? Поэтому

⁹⁵ И (意) – санскр. манас, сознание предыдущего сознания.

[говорим], что преграды отсутствуют. Обусловленная дхарма тоже такова. Утверждаю эту мысль.

Вопрос: Каков принцип Ши и Ли в повсеместной дхарме?

Ответ: Ранее согласно упайе среди Сэ истиной пяти Чи являлось Ши, а его беспрепятственная Итина была тождественна Ли. Если же в истинной медитации истиной пяти Чи является Ли, то его беспрепятственная истина его Ши. Такое возможно, противоположное тому тоже возможно. Следуя необходимости и причине, устраняются слова. Мудростью истинной медитации обретается искусность упайи и способность видения пользы ментальных способностей.

Вопрос: Если принцип относящихся дхарм рассматривать в период рупы, то разрушается ли Синь значения относящихся дхарм. [Если] принцип обусловленной Синь не разрушается, то истинна ли Сэ значения относящихся дхарм?

Ответ: Разрушение также необходимо. Не разрушение также необходимо. Поэтому таково. [Если] принцип обусловленной Синь не разрушается, то непременно разрушается причина обусловленной рупы. Опять же, разрушается принцип обусловленной Синь, т.е. [это] принцип необусловленной рупы. Поэтому, также необходимо не разрушается. Разрушение полностью не разрушается. Разрушение полностью разрушается. Не разрушение не есть не разрушение. Не не разрушение есть не разрушение. Все остальное таково. Утверждаю эту мысль.

Вопрос: Если разрушение есть не разрушение, то правда не совершенна. Если не-разрушение есть разрушение, то истина не совершенна. Почему нужно говорить, что причина разрушения не разрушается, причина не-разрушения разрушается?

Ответ: Ты говоришь о разрушении, при этом ты слышал о разрушении, но не видишь не разрушения. Разрушение также говорит о не разрушении, потому [ты] слышал о не разрушении. [Но ты] не можешь слышать о причине разрушения и не разрушения. Сам, различая чувства, не имеешь мотива

остановиться. Во вхождении в Ли⁹⁶ отсутствуют дни⁹⁷. Человек истинно воспринимающий не таков. Когда он слышит о разрушении, тотчас понимает, что это не разрушение. Когда разрушение слышит о не разрушении, в одночасье может понять разрушение и не разрушение. [Он] понимает, что разрушение не разрушается, поэтому достигает не разрушения, не исключает разрушения. Понимает, что не разрушение разрушается, поэтому достигает разрушения, но не исключает не разрушения. Достигает разрушения и не исключает не разрушения, поэтому не сохраняет разрушение. Достигает не разрушения, но не исключает разрушения, поэтому не сохраняет не разрушения. Не исключает, не сохраняет, поэтому может вступить на срединный путь. Раз вступает на срединный путь, то нет ничего, чего не смог бы сделать. Может следовать учению самой в себе, не содержащей препятствий. Спасая множество [живых существ] совершает добродетель. Встретившись с изначально просвещенными людьми дал начало истинной тропе учения. Такова его благодетель. Если Сэ и Синь составляющие пару таковы, то все остальные врата дхармадхату таковы. Утверждаю эту мысль посредством Синь.

Вопрос(?): Опять же толкование снов можно понять и так далее. Опять же в комментарии перед текстом перевода говорится, что восемь учений завершились взаимно. Каково значение того, что трияна распознавалась трижды.

Ответ: Смысл в том, чтобы отражать неохватные причины, такие как все учения, содержащиеся в данной сутре⁹⁸. Когда на вторые семь дней⁹⁹ в лес к Будде пришло множество людей, и он излагал большое учение, все пустые дхармадхату, все места пребывания мельчайших пылинок, все места пребывания мельчайших пылинок, все десять миров и девять миров

⁹⁶ Вхождение в Ли (入理) – один из «путей», разработанных Бодхидхармой. означал осознание того, что все живые существа обладают одной и той же изначально "чистой" (清) природой, лишь поверхностно "омраченной" (无名) неведением, поэтому необходимо отбросить все ложные взгляды и вернуться к "истинной реальности" (真如) посредством практики "созерцания стены" (壁观- би гуань).

⁹⁷ При вступлении в Ли, отступает физическое время и начинается время, характеризуемое неизменностью.

⁹⁸ В сутре «Хуаянь цзин».

⁹⁹ Вторые семь дней (第二七日) – время, когда, достигнув просветления, Будда проповедовал учение хуаянь.

находящиеся в прошлом и будущем времени, все пять учений, три учения, одно учения находились в бесчисленных вариантах. В мгновение [Будда] поведал о всех вратах Дхарм. Все пришедшие по случаю живые существа, следуя необходимости, услышали, поняли и, практикуя религиозные дисциплины, достигли просветления. Итак, все учения и десятки врат дхарм в мгновение и одновременно проявились. Тогда люди, следующие великой возможности¹⁰⁰, увидели, услышали и поняли врата дхарм и, практикуя религиозные дисциплины, достигли просветления. Одно место находится во всех местах, одно время находится во всех временах, один корень заключен во всех корнях, одно отшельничество сконцентрировано во всех отшельничествах. В одно мгновение ушли в отшельничество. И даже три мира, шесть путей, четыре рождения и другие учения о причине и следствии все они, лишенные недостатков, находятся в данном каноне. Для выражения данного принципа комментаторы сначала представляют восемь учений¹⁰¹, взаимообразующих трияну, (раскрывающих) в обратном порядке врата дхарм. Вопрос: Итак, все те учения трех колесниц и единой колесницы, находящиеся в данном каноне, все ли они переданы десятью Буддами¹⁰²? Передано ли Буддой трикайи?

Ответ: Также необходимо то, что они все переданы десятью Буддами. Ведь вне десяти Будд нет различия трикайи. То, что называется трикайя, используется десятью Буддами. Ведь трияна - есть экаяны. Об этом говорит экаяна. Также необходимо следовать религии. Учение трех колесниц проповедуется трикайей. Учение экаяны проповедуется десятью Буддами. Видя возможность [было] не тождественно¹⁰³. В одном месте, в одно время не было ничего, чему бы не отвечала искусность Так пришедшего. Учение,

¹⁰⁰ Великая возможность (大機) – имеется в виду возможность достижения колесницы Бодхисаттв, при условии следования учению Великой колесницы.

¹⁰¹ Восемь тьянтайских классификаций учения Шакьямуни, начиная от «Аватамсака сутры» до «Лотосовой сутры», или «Нирвана сутры», разделенные на две части. Подробнее см. Янгутов, 1995, с.128.

¹⁰² Имеются в виду десять Будд прошлого, описанные в разделе «О восхождении Будды на вершину горы Сумеру» сутры «Хуаянь цзин»: Kāśyapa (迦葉如來), Kanakamuni (拘那含牟尼佛), Krakucchanda (拘留孫佛), Viśāla (隨業佛), Śikhin (尸棄佛), Vipāśyin (毘波尸佛), Vatsrāja (弗沙佛), Pratideśaniya (提舍佛), Padma (波頭摩佛), ... (錠光佛).

¹⁰³ Будды вели проповеди сообразно подготовленности слушателей.

слышанное живыми существами троичного пути, было передано Буддами троичного пути. Учение, слышанное небесами, было передано Буддами небес. Учение, слышанное [адептами] хинаяны, было передано Буддами хинаяны. Учение, слышанное [адептами] трияны, было передано Буддами трияны. Учение, слышанное [адептами] экаяны, было передано Буддами экаяны. Каждый из них может совершенствоваться, и не нарушать причины. Далее, таким образом, могут совершенствоваться. Могут вести проповеди в неподвижном состоянии. Но охватывают все и не содержат недостатков. Мысль эта возможна.

Вопрос: Объясни, почему пять тел учений и пять учений стали такими, какие они есть сегодня.

Ответ: Первое: такие школы, как школа Сарвастивады Малой колесницы проповедовали реальность. Второе: начиная с секты Сатьясиддхи и до «начального учения»¹⁰⁴ проповедовали возможную похожесть. Приверженцы секты Сатьясиддхи отказались от учения Сарвастивады и стоят у истоков реальных или абсолютных дхарм. Установив феноменальное, они создали учение, но, подобно непросветленному уму, проповедовали проявляющиеся реальные дхармы. Поэтому (эти учения) подобны учению Малой колесницы. В «начальном учении» Великой колесницы дхармы зависимого происхождения условного существования подобно изменениям сознания проявляют реальность и не отрываются от сознания. И только в виджняне рождения, исчезновения и омраченности разъясняет, что не является истинным Вэй ши. Третье: то, что проповедовало невозможное тождество, становится завершением начального учения, которое отрицанием пустоты приходит к началу зрелого учения. Так называемое завершающее «начальное учение» признавало все дхармы пустыми по причине. Начало «Зрелого учения» признавало все дхармы пустыми и беспричинными. Четвертое: Как проповедует школа вэйши «зрелое учение», отдаленно

¹⁰⁴ Начальное учение (初时教) - термин школы Фасян, первый из трех периодов, когда Будда отказался от идей ортодоксальных учителей о реальности эго, и стал проповедовать четыре благородные истины

имеющая позиции «начального учения», отказывается от всех дхарм, признавая причиной только истинное сознание сокровищницы Татхагаты. Пятое: завершающее «зрелое учение», которое проповедовало учения о Бхутататхате, отречением от крайности становится по статусу круглым учением. Причина всех учений такова.

Вопрос: Остальное возможно таково. В учении о мгновенном все прекращается и становится доктриной. Почему Вэй Ши становится проповедью универсального?

Ответ: В учения о мгновенном триапы предел есть причина пустоты. В последнем учении истинное сознание безмолвно становится пределом. Ведь ныне не отсутствуют дхармы. За счет проповедей оформляется учение Будды. Спасение живых существ проповедованием учения Будды без применения слов, есть проповедование. Причина не называния произнесения проповеди становится проповедью. Безмолвием Ботхисаттвы Вималакирти проявляет врата невдойственной дхармы. Разве это учение. Раз это учение, то также необходимо из целесообразности сказать, что становится проповедью. Вновь в триапе за счет того, что Ли есть Ши, Ши есть не что иное как Ли. Раз Ли приближается к словам, безмолвная проповедь есть Ли. Ли не обладает двумя, поэтому безмолвие также есть проповедь. Остальные дхармы тоже таковы. Суть этой мысли сокровенна.

Вопрос: Какова внешность десяти Будд?

Ответ: Первое. В буддийском каноне о непросветленном говорится. Спокойно пребывая в мире, [он] реализовал истинную просветленность. Учителя хуаянь поясняют. Все благодеяния не имеют прекращения. Поясню. Смыслы учения и даже врата дхарм, содействующие и противодействующие миру, все они [являются] благодеяниями Будд, и не имеют преград и помех. Второе. В буддийском каноне о желаниях говорится. [Есть] рождение. Учителя Дхармы объясняют. Все благодеяния, следуя желаниям, оформляются. Поясню. Все благодеяния следуют желаниям Будды. В

желаниях живых существ нет ничего, что не становилось бы истиной и превращалось в желания Будды.

Третье. В буддийском каноне о кармическом воздаянии говорится. [Есть] вера. Объясню. Все благодеяния, заслуги, следуя карме, непременно оформляются. Поясню. Во всех дхармах благодеяния и во всех кармах живых существ следствие отвечает причине. Решение может породить веру. Если нарушать и не решать суть причины, то получится говорение о причине веры. Если тот, который нарушает, не раскрывает принципа установления, говорят о вере.

Четвертое. В буддийском каноне об установлении говорится. [Есть] следование следованию. Поясню. Все благодеяния твердо придерживаются всех пониманий и следований. Поясню. Все, кто следует пути, при понимании и следовании пути посвящают все благодеяния: если Буддам, то следуют Буддовому достоинству, если живым существам, то начинают понимать и следовать пути Будды, но не следуют установлению. То есть, не могут сами понимать и следовать пути. Итак, придерживаясь истины, [они] будут думать, что придерживаются Будды. Поэтому говорят о следовании следованию.

Пятое. В буддийском каноне о Нирване говорится. [Есть] преодоление вечности. Поясню. Все благодеяния есть причина вечной тишины и покоя. Объясняю. Истина тишины и исчезновения всех благодеяний есть Будда, пребывающий в Нирване.

Шестое. В буддийском каноне о дхармадхату говорится. Нет недостижимых пределов. Поясню. Все благодеяния и соответствия природы, лежащей в основе всего, не имеют исчерпания. Объясняю. Все благодеяния соответствуют природе, лежащей в основе всего. То есть все дхармы есть неисчерпаемая истина, что находится в универсальности трех миров и десяти направлений.

Седьмое. В буддийском каноне о Синь говорится. [Есть] успокоение. Поясню. Все существующие благодеяния имеют самые разные формы. Поясняю. В

этой религии Синь истолковывается по-разному. Буддисты говорят: благодеяния, самые разные по форме, каждая в отдельности истинна. Истину не разрушения считают Синь Будды. Поэтому молвят об успокоении.

Восьмое. В буддийском каноне о Шаматхе говорится. Есть причина бесконечности (в количестве) и непросветленности. Буддисты говорят. Все благодеяния и Шаматха соответственны. Поясню. Все благодеяния и шаматха соответственны. Причина неисчерпания бесконечна (в количестве). Также в Нирване нет шумного движения и непросветленности.

Девятое. В буддийском каноне о природе [Будды] говорится. Есть решение. Буддисты говорят. Все благодеяния и есть природа, лежащая в основе всего. Поясню. Все благодеяния есть природа, лежащая в основе всего - Бхутататхата. Остальные причины не обладают движением. Поэтому подобны его природе.

Десятое. В буддийском каноне об удовлетворении говорится. Есть причина повсеместного распространения. Буддисты говорят. Все благодеяния по своей воле [следуя воле] прибавляют мельчайшие проявления предыдущих причин. Поясню. Все благодеяния следуют воле и следуют случаю. Ныне нет ничего, чего бы они не делали: слабый и сильный, глубокий и мелкий и подобные явления. Причина говорит о повсеместном распространении. Итак, все десять разных истин не участвуют во всех благодеяниях. Каждая заслуга обладает истинами и неисчерпаема. В шестом свитке канона в главе о разъяснении трудного [говорится], что тела всего множества Будд есть тело Дхармы. Одно сознание Читта, одно озарение безбоязненно тоже таковы. Благодеяния сами в себе не имеют ничего, чего бы они не знали и становятся Буддой. Эти десять Будд есть источник конечного иссякания множества дхарм. Десять есть отражение неиссякаемости. Это десять также феноменально идентичны, взаимно вступают в беспрепятственную самость. Раз за разом можно думать об истине неисчерпаемости.

Вопрос: Эти десять Будд проповедуют учение. Почему они соотносимы? Говоря в целом, все три мира истинны, и обладают тремя кармами. Во всех

[трех мирах] возможно совершение дел, помогающих живым существам. Это называется десять Будд, проповедующих учение.

Вопрос: Эти десять Будд стали Буддами. Как гласит сутра, они стали Буддами каждое мгновение, снова и снова прекращая волнения и желания. Но не говорится о ступени прекращения обучения. Какова его истина?

Ответ: Если среди учения трияны возникнет Будда трех тел. Во времени, характеризуемом причиной, [достигший] ступени прекращения обучения исправляет все феноменальные изменения. Во времени, характеризуемом конечным результатом, [достигший] ступени прекращения не обучения не исправляет обучение. Во всех направлениях есть стадия достижения или наград. В экаяне Будда одинаково совершенствует и свое и чужое. Достигнув совершенства, отринув не [настоящее] Вэй, достигнув ступени прекращения результатов, не исправляет причины и действия. Другой ставший Буддой вместе со всеми живыми существами давно уже стал совершенным. В последующем и последующем тоже станет совершенным. В десяти мирах и в девяти мирах нет времени без совершенства. Причины и результаты с подобной природой возникновения.

Вопрос: В трех колесницах также существует эта истина. Какова причина у этих десяти Будд?

Ответ: В учении трияны только согласно Истинной таковости истина недвойственности и единства природы дхармакайи передавалась из уст прямо в уши. Неразделенный отчетливо признак различия продолжает Ши во вратах Ши, такова истина в учении о Ши. Поэтому отдельно и целиком не тождественно.

Вопрос: Если Будда и живые существа вместе имеют одну причину возникновения, то если взять Будду, [среди] всех Будд не [будет] живых существ. Если взять живые существа, [среди] всех живых существ не [будут] Будд. Если так, то как возможна истина совершенствования.

Ответ: Все Будды не пренебрегают всеми живыми существами. Все живые существа временами не пренебрегают истиной всех Будд. [Если] не будет

всех Будд, не будет живых существ. [Если] не будет всех живых существ, не будет Будд. Хотя запредельность не имеет двойственности, но не соучаствует. Разве достигает истины того, что совершенствуется при неимении возможности совершенствования. Хотя не неимение может наличествовать, но не имение тоже может наличествовать.

Вопрос: Будда – это полностью просветленный человек, который постиг истины Будды. Живые существа целиком [находятся во власти] неведения. Если Будда и живые существа едины [по природе], то истинно то, что они оба подвержены волнениям. Как возможно совершенствование [и переход в состояние] Будды? Если считать, что живые существа едины с Буддой [по природе], то правильно то, что они полностью просветлены. Как возможно существование потенции совершенствования?

Ответ: Существует два значения. Если учитывать только живые существа, то не будет возможности для совершенствования, это также необходимо. Если все будут Буддой, то не будет места для совершенствования, это также необходимо. Если допустить возможность этих двух, то будет существовать возможность, это также необходимо. Учение без преград и без помех не относится к одному, следуя необходимости, получают все. Его подобие таковой пустоте превращается в пустоту. [Это] утверждается в [четырех] священных [истинах].

Вопрос: Во времена омраченных живых существ видение Будды – [это] омраченное видение, или Бодхи видение? Если это омраченное видение, то омраченность не видит омраченности. Как может видеть омраченность? Если это Бодхи видение, то озаряет не омраченность, то есть не становится видением. Почему может видеть живые существа?

Ответ: Оба [варианта] возможны. Оба [варианта] не возможны. Поэтому таково. Мы говорим, что оба [варианта] возможны. Если не омраченность не может видеть омраченности, [она] может [видеть] посредством омраченного видения. Согласно другому [она] не [есть] само знание. Раз уж говорим, самоомраченное видение, то видение, есть не омраченность. Потому также

достигается посредством Бодхи видения. Поэтому Будда проповедует: «Мы с тобой не отличаемся. Ты сам делаешь различной данное И». Когда Будда видит живые существа, [он понимает, что] это все его тело. Но, то, что это сам Будда, ты не знаешь. Адепт сам принимает все страдания, великие страдания, одинаковые для всех и не игнорирует живые существа. Одинаковое совершенствование, одинаковые достижения, одинаковые страдания, одинаковые радости. Временность не игнорирует вечность. Поэтому в сутре упоминается вол великого страдания.

Вопрос: [Когда] один человек совершенствуется, все люди становятся Буддой. Что это значит?

Ответ: Об этом говорит учение о происхождение людей из причины. Один человек есть все люди. Все люди есть один человек. Говоря о совершенстве тоже таково. [Когда] один совершенствуется, совершенствуются все. Совершенствование всех и совершенствование одного тождественно.

Вопрос: Ныне совершенствуется один, а остальные не совершенствуются. Также, один человек не есть все люди. Как получается такое?

Ответ: Твое видение, однако, есть принятие видимого за реальность. Не печешься (ты о том, что) учение о причинности не может быть (точно) выражена в словах.

Вопрос: Когда один человек совершает злодеяние, как поступают остальные люди и небеса.

Ответ: Об этом говорит истина соотнесенности блага и зла. Говорить, что это зло не есть то благо – неправильно, а также то благо есть это зло. Точна мысль о том, что из того зла рождено небо, из блага рожден ад.

Вопрос: Коли так, то истина тождества зла и блага рождает небо. Рождает ли истина тождества не блага и зла небо?

Ответ: Такое также возможно. Такая истина нетрудна. Но благо есть истина зла. Зло также необходимо для рождения небес.

Вопрос: Однако содействует ли и противодействует ли рождению зло и благо. Более того, не рождает ли?

Ответ: Также необходимо не рождение и перерождение; следуя и содействию причине, целиком возможно. Становится беспрепятственной причиной, тут же целиком невозможно и наличествует повсеместно.

Вопрос: Когда стадия восприятия и следования учению доходит до получения дхармы, рассеиваются ли все преграды различающего восприятия, не достигают ли других врат дхарм, ведь не рассеиваются препятствия?

Ответ: Когда достигают врат одной дхармы, все преграды рассеиваются. Когда не достигают остальных врат, остальные преграды не рассеиваются. Поэтому таково. Эти врата одной дхармы есть причина истощения остальных врат дхарм. Когда достигают одной дхармы, то не остается не достигнутых врат. Когда преодолевают одну преграду не остается не преодоленных преград. Опять же, достигая одного врата, не достигают остальных врат. Преодолевая одну преграду, не преодолевают остальные преграды. В череде неисчислимых кальп поочередно снова и снова преодолевают преграду омраченности. Снова и снова достигают врат дхармы. Но это есть (достижение) в одно время одного врата. Поэтому эти одни врата не (есть) те остальные врата, т.е. не имеют существования. В том одном времени не содержатся те бесчисленные кальпы, поэтому (оно) не имеет существования.

Вопрос: Когда достигают одни врата дхарм, остальные врата не имеют не истощения. Какая необходимость остальных врат?

Ответ: Если не будет необходимости, как будут наличествовать остальные врата.

Вопрос: Если так, то при достижении одних врат истощают (все остальные). Разве не существует истощающих врат дхармы?

Ответ: Достижение одних врат (есть) истощение остальных врат. Не достижение остальных врат есть истощение остальных врат. Как достичь истощения остальных врат.

Вопрос: Не достижение остальных врат есть не достижение одного врата. Одни врата есть остальные врата?

Ответ: Так. Не достигают одного учения посредством не остальных и не одного учения. Однако когда достигают одного учения, остальные [врата] не имеют недостатков. Как достичь или не достичь одного учения.

Вопрос: Какая истина становится таковой?

Ответ: Многочисленные формы истинны, предыдущие и последующие формы истинны, взаимно входят (друг в друга). Поэтому обладающий благами и богатствами в бесчисленных кальпах учит бесчисленным знаниям и достижению бесчисленных врат дхарм. Но не пропускает одно время второй недели. (Данная) мысль возможна.

Вопрос: Ведь установление множества ступеней в учении трияны, которые приводят к рождению веры и понимания не то же самое, что установление важности достижения собственной конечной цели? Существует ли человек, который должен достичь своей конечной цели?

Ответ: Не установлено. Обыкновенно основное значение учения трияны сводится к стремлению рождения веры и понимания. Следуя (этому учению) живые существа спокойно устанавливают (веру и понимание). Люди, принявшие это учение имеют множество достоинств. Если человек с острым умом станет внимать учению об упайе, и поймет суть упайи, то он мгновенно войдет в экаяну. Опять же, внимание учению без понимания упайи, подобно обучению набожного человека. Среди этого имеется много классов. Сообразно зрелости ума¹⁰⁵ определяется (на какую-либо) ступень экаяны. (Если) учению внимает самый глупый человек, он достигнет своего конечного результата, и только после этого достигнет ступени видения и внимания экаяны.

Вопрос: Какова форма отхода того, кто не достиг установления ступени видения и внимания экаяны?

Ответ: Слушать великую Дхарму, но не достичь подобно тому, что слушать причину в себе. Крохотное существование отвергает учение. Существуют люди, срывающиеся с троичного пути.

¹⁰⁵ Индрии (根) – субъективные дхармы

Вопрос: Посредством чего узнавать правильность?

Ответ: Как гласит раздел о малых формах¹⁰⁶, посредством Будды малые формы озаряют людей в аду непрекращающегося огня. Свет тот рожден в земле Тушита. Услышав проповедь о пустоте, [они] мгновенно получают такие великие благодетели как десять глаз и десять ушей. Если бы (он) не обладал великой добродетелью предыдущего рождения как бы он мог получить такую великую благодетель.

Вопрос: Подобные люди, однако, феноменальны. Разве могут взять прошлые благодеяния, совершенные ради живых существ, для отказа от рождения в облике человека?

Ответ: Исконную пустоту проповедует срединное учение. Страдания, которые ты будешь претерпевать в аду непрекращающегося огня, не имеют прошлого и будущего. Почему, однако, ты не откажешься от клеш своей омраченной кармы.

Вопрос: Если тот, кто претерпевает результаты истинно омраченной кармы на ступени обычного человека, он претерпевает страдания ада из-за кармы, которую создает он сам. Благодаря великому свету Будды (он) избегает страдания и получает великую благодетель. Откуда берутся люди, которые осмеливаются отказаться от Махаяны (и вернуться к Хинаяне)?

Ответ: Если таково, то, какие люди не могут избежать страдания и среди них имеются те, кто ограничил страдания. Необходимо имеются люди с глубоко добродетельным началом, которые избавляются от страданий.

Вопрос: Итак, отказавшись от людей, пребывают на нижней ступени. Возвращаются и входят в единую колесницу. Есть ли (среди них) люди с омраченной кармой? Верно ли то, что, устанавливая учение трех колесниц, в своем конечном результате достигают (уровня) людей, ставших буддой?

Ответ: Данную истину действительно трудно объяснить. Те, которые придерживаются раздела о естественном учении, отличающегося от

¹⁰⁶ «Раздел о малых формах» (полное название – «Раздел о заслугах Будды по озарению и разъяснению малых форм», кит. «佛小相光明功德品») - тридцатый раздел «Хуаянь цзин» в 60 цзюанях.

сокровенного, хотя и достигают своего предела в самой религии, однако, чтобы не внимать учению единой колесницы, начинают внимать тождественной по причине. [Они] делят учение согласно ступеням, и более того, в одинаковой мере обладают отречением и не отречением.

Вопрос: Волнения кармы тех людей, которые поднялись до принятия [своих] плодов [и прекратили череду перерождений], тут же исчерпываются. Неужели [возможно такое, что] волнения существующей кармы берутся за главное в содействии великим страданиям и рождению в омраченной инкарнации?

Ответ: Хотя собственная религия исчерпывает существование, [но] не прекращает преграды экаяны. Разве не прекращает?

Вопрос: Вопрос: Эта преграда экаяны (есть) омраченность, которую прекратила предыдущая собственная доктрина. Имеются ли еще другие?

Ответ: Преграда с неустановленной истиной не подобна, поэтому другое также возможно. Опять же (ее) прежде преодолевали. Но, придерживаясь (учения) этой колесницы, преодолевают не все (преграды). И даже такое возможно. Омраченные дхармы не имеют собственной (природы).

Вопрос: Были ли в ранее полученной мудрости эти преграды?

Ответ: Также были преграды. Также не было преграды. Как быть, хотя та школа мудра, но не знание учения экаяны о беспрепятственном становится преградой. Повторюсь, хотя не знают (об учении экаяны), но следуют развитию (учения) экаяны, (в таком случае преграда не возникает). Мысль (эта) возможна.

Вопрос: Как познать предел трияны, чтобы стать буддой и, вернувшись, войти в экаяну?

Ответ: Как гласит «Фа Хуа цзин»¹⁰⁷. Как только (они) дошли до места, (где находились) три повозки опять же (стали) искать повозки. Будда следовал с единой повозкой. То месторасположение трех телег есть результат наглядного объяснения (учения) о трех колесницах. Не может быть иначе.

¹⁰⁷ «Фахуа цзин» (《法華經》) – «Саддхарма пундарика сутра», «Лотосовая сутра».

Вопрос: В учении Махаяны о трияне переполняются светом три (учения) о чистой земле, (которые) вызывают все живые существа к (рождению) в месте, от которого не отказываются. Тот, который придерживается учения трияны и неизбежно достигает восьми верхних земель, непременно рождается в земле духовного блаженства других. Обретший состояние Будды утверждается в земле блаженства Будды. Неужели при достижении места, от которого не отказываются, (все еще) существует (возможность) отказа (от чистой земли) и падения на тропу омраченности?

Ответ: В собственной религии ставится вопрос. Таким образом, глядя на врата дхарм всеобщей дхармы экаяны, не заботится о том, что (есть возможность) отказа. Опять же в том учении говорится. Три добродетельные позиции Бодхисаттв и десять святых прекращают воздаяния плодов (за свои поступки). Только Будда единственно пребывает в чистой земле. Верхний (предел) каких восьми земель устанавливает рождение в чистой земле? Нижняя ступень десяти земель находится в земле саморазличия изменения плодов воздаяния зрелого сознания. Так достигает прибавления условной причины, становящейся ухом чистой земли. Прекращение омраченности также таково. Та сутра гласит. Достигнув алмазной шаматхи, благодаря вере и без размышлений контролирует множество страстей, (но) не прекращает (их). (Их) прекращает только Будда.

Вопрос: Коли так, значит, Будда того учения как раз находится в чистой земле. Также прекращает омраченность. Почему он не вступает в единую колесницу?

Ответ: Экаяна сокрыта в крайней степени того учения. Поэтому выступает (в качестве) той доктрины. Если говорить о делении учения и делении практики, (то) тот Будда имеет свою землю воздаяния, или, повторюсь, не прекращает вечности.

Вопрос: Если рождается в чистой земле, то получает необычное терпение. О каком же необычном терпении говорится?

Ответ: Неустановленно. Если родиться в чистой земле, где пребывают Будды, человек слушает учение одной колесницы. Человек с созревшими умом, внимающий учению экаяны, получает истинное, необычное терпение экаяны. Тот, кто (смотрит на мир), придерживаясь экаяны, (имеет) подобное необычное терпение. Остальные земли второй и третьей ступени также таковы. Опять же, земли, которые озаряет учение трех колесниц, и так далее, охватываются в море миров, (отраженных) в учении данной экаяны. Не десять Будд охватываются во вратах десяти видов чистой земли. Десять видов чистой земли самых разных тел только лишь место десяти Будд. Хотя источник всех дхарм не различает и не есть цельность и отдельность оставшихся живых существ. Сутра о владыке добродетели гласит. Лишь Будда пребывает в чистой земле.

Вопрос: Если в десяти чистых землях находится лишь Будда и не остается деления и цельного, чем отличается от земли блаженства Будды, (что описывается) в учении трех колесниц?

Ответ: Земля блаженства Будды, (что описывается) в трех колесницах может быть достигнута только совершенным человеком. В самой виджняне земля пяти пылинок, рожденная причиной превосходна. Не остается того, чего достигают. Ныне, хотя в чистой земле экаяны находится лишь один Будда, но (это) не есть отречение от дхарм типа кармического тела живых существ. Не отрекается, но не тождественно раздельному и цельному. Хотя не тождественное, но именно есть то. Подобно тому, как предметы, видевшие во сне (дхармы), единственно осознают мирской ум. Хотя единственно осознает мирской ум, но не подобно счёту снов. Хотя не подобно счёту снов, но не отрекается от дхарм, которые он видел во сне. Ли того срединного пути отвечает знанию. Также таково.

Вопрос: Если таково, как отличается от земли дхармовой природы, что описана в конечном учении?

Ответ: То также не подобно. Поэтому таково. (Земля), которая озарена в том учении, может быть достигнута лишь практикующими людьми. Свет

Нирваны освещает Нирвану. То, что может приравняться единственной реальности подобно земле Будды. В данной экайне дхармы Ши не разрушаются. Охватывают все и становятся землей Будды.

Вопрос: Сутра («Хуаянь цзин») гласит. Жажда знания доходит до (осознания) существования малых форм в больших. Когда большие возникают из обусловленности большим, становятся ли (они) малыми формами или нет?

Ответ: Возможно, что большие (формы) обуславливают возникновение больших, и наличествуют малые формы. Данные большие (формы) полностью возникает благодаря обусловленности малыми (формами).

Вопрос: Если такая обусловленность полностью другая, то как (малые формы) становятся ими (то есть большими формами)?

Ответ: Другая обусловленность не имеет отношения, но поскольку (малые формы) не являются другими, то (они) становятся ими, то есть (большими формами).

Вопрос: Если такое возникновение истинно, то может (оно) стать такой же обусловленностью?

Ответ: Также возможно, что истинно. Следуя необходимости отсутствуют препятствия. То есть это свобода середины срединности. (Оно) также может стать обусловленностью. Дхармы становления также таковы. Таким образом, можно узнать все обусловленные дхармы.

Вопрос: Если (предмет), видевший во сне дхармы, единственно (осознает) мирской ум, какое отличие между учением (трияны) и вратами Вэйши?

Ответ: Мало отличий. Хотя дхарм, которые видят во вратах Вэйши много, но только единственная Ши¹⁰⁸ производит дхармы, у которых нет внешних различий. Ныне у тех, кто принимает, Синь следуя причине сна, производит разные дхармы. При этом все дхармы, есть обусловленные дхармы, которые не обладают постоянством и самостью. Поэтому они не обладают собственным прекращением и невременным значением. Данное значение,

¹⁰⁸ Ши (識) – виджняна, сознание, рассмотренное с точки зрения его содержания.

следуя обусловленности не имеет прекращения. Не тождественно, так как не следует производству Синь.

Вопрос: Эти причины и условия не имеют прекращения, но как они могут содействовать объяснению этих дхарм?

Ответ: Обусловленность не различает объяснение природы. Но омраченный человек (не понимает), что этот сон (есть) обусловленные дхармы. Следуя анализу можно понять и объяснить множество обусловленных дхарм.

Вопрос: Каково значение трех паринаман¹⁰⁹ экаяне?

Ответ: В трех паринамана: живых существ, бодхи, сферы реальности, - нет нет зависисого от паринаманы. Это называется паринамана.

Вопрос: Тогда почему в трех паринамана отсутствует зависимое от паринамана?

Ответ: Бодхисаттва начал практику (срединного учения) ради живых существ. Опять же, при отсутствии живых существ Бодхисаттва не практиковал бы. Из-за этого (существует) два принципа передачи живым существам. Практика ботхисаттв ради живых существ в древности не соответствовала нынешней паринамане. Объясню. Отсутствие двух – активного и пассивного входит в срединность. Это называется паринамана. Опять же, бодхи паринамана. Для обретения состояния бодхи Ботхисаттва практиковал бодхи рождение. В бодхи паринамане тем более нет зависисого от паринаманы. Опять же, для проявления сферы реальности Бодхисаттва практиковал истинную дхарму. Других (видов) паринаманы нет. Итак, (существует) три значения. Практика всех ботхисаттв такова. Объяснение таковости есть паринамана. Данный принцип исходит из срединного принципа обусловленности. Паринамана трех колесниц: наличие следуя Ши различает значения паринаманы.

Вопрос: Текст гласит о том, что когда Бодхисаттва достиг просветления, все живые существа были спасены и в последующем достигли состояния Будды.

¹⁰⁹ Паринамана (回向) – перенесение заслуг (добродетели) от кого-либо к кому-либо, чаще всего вознаграждение кого-либо заслугами Будд и ботхисаттв во имя спасения живых существ.

Также говорится, что Бодхисаттва творил благие дела, желая спасти все живые существа. Дело в том, что, не достигнув состояния бодхи, он не состоянии спасти живые существа, ведь деяния и речи Бодхисаттвы взаимосвязаны. Если все происходит согласно первому утверждению, что по какой причине живые существа все еще не исчерпаны, т.е. не спасены, в то время как Бодхисаттва уже достиг состояния Будды? Если все происходит согласно второму утверждению, то почему деяния того, кто первым достиг состояния Будды соотнесены с деяниями предыдущего?

Ответ: Это место действительно трудно объяснить. В принципе и мудрости свидетельства отсутствуют препятствия. Поэтому следуют случаю и причине. То что называется живые существа, есть ботхисаттвы. Поэтому, когда становятся ботхисаттвой, непременно становятся живыми существами. Ведь только постоянно спасая живые существа обретают состояния Будды. Ботхисаттва есть живые существа. Ботхисаттва никогда не перейдет в состояние Будды. Ботхисаттва и живые существа не смешиваются. Сначала (необходимо) реализоваться самому, и лишь (после этого обретается) способность спасения живых существ. Не бывает такого, чтобы (кто-либо) сам не обладая добродетелью, был способен спасти другого. Ботхисаттвы и живые существа обладают неодинаковыми знаниями. Ботхисаттва не есть способность к спасению, живые существа не есть объект спасения. Такое также возможно. Таким образом, четыре предложения охватывают природу собственного существования в непроявленной добродетели.

Вопрос: Когда Бодхисаттва принимает и претерпевает страдания живых существ, причиной тех страданий являются злодеяния живых существ. Принимает ли он страдания живых существ как причину, или он принимает их как результат? Он освобождает живые существа от страданий, порожденных их же кармой, или он принимает страдания, которые он переживает из-за собственной кармы? Если истинно первое утверждение, то почему он претерпевает то, что порождено кармой других? Если истинно

второе утверждение, то он может претерпевать лишь собственные страдания, но не может принять и претерпевать страдания живых существ?

Ответ: Следуя необходимости пребывает в природе собственного существования. Неподобно принципу учения трияны. Мысль эта глубока.

Вопрос: «Шастра о пробуждении веры» посредством истинной таковости окуривает неведение, а неведение окуривает истинную таковость. Каковы же отношения между ними?

Ответ: Не (есть) другое. Не (есть) соотносимое знание. То, что называется истинная таковость – (есть) принцип тождества. Неведение омрачает сам (объект). Истина в том, что при отрицании истинной таковости отсутствует неведение. При отрицании неведения отсутствует истинная таковость. Поэтому они взаимно окуривают друг друга. Суть состоит в том, что проявить формы Ши и Ли, которые взаимно вмещаются. Вмещаясь у Ли отсутствует деление.

Вопрос: Чем отличается беспрепятственное и самотное значение озаряющего совершенного света и совершенной добродетели, рассматриваемое в самотном бытии, упоминаемом в «Шастре пяти вопросов»¹¹⁰ и других шастрах, от повсеместных дхарм единой колесницы различающего учения, проповедуемого хуаяньскими наставниками.

Ответ: Это трудно объяснить. Врата самотного бытия взаимного вмещения вне природы, которые проповедуют те наставники, озаряют принцип беспрепятственной природы собственного существования. Эти наставники проповедуют принцип беспрепятственного озарения.

Вопрос: В самотном бытии Сокровищницы так пришедшего ясная и беспрепятственная природа в самой себе есть значение зрелого учения и других. По какой причине разделяются подобное учение?

Ответ: Эти наставники не делят различающее учение. Значение различающего учения экаяны находится в озаряющих признаках сокровищницы. Данное значение находится в сущности сокровищницы.

¹¹⁰ Шастра пяти вопросов - 五問論.

Подобно экаяне. Из-за этого делят подобное учение. В таких сутрах как «Нирвана сутра»¹¹¹ говорится, что Татхагата¹¹² не обладает вратами двух значений (учения). В зависимости от зрелости ума проповедуются две колесницы. Место и время проповеди также отличаются. На вторые семь дней после достижения состояния просветленности (Будда) проповедовал учение Хуаянь: в одном (содержится) многое, во многом (содержится) одно, одно есть многое, многое есть одно. Он (давал наставление) обо всех Ши и Ли, обо всех дхармадхату, обо всех вратах дхарм. Когда прибыл Бодхисаттва Пусян вел проповедь о великой возможности. Возможность и учение¹¹³ различны, разве в его школе подобны? (Это) можно утверждать и объяснить. Прокомментирую. В школе, образованной на основе девяти видов Агам, доказывающих десять ступеней: первое – противоположность действия и учения. Так называемое словесное учение – есть Агамы. То, что комментирует учение, все практические заслуги – есть доказательства. Следующая шастра гласит: сокровищница слов есть сокровищница значений. Второе – противоположность позиции и ступени. Так называемое предшествующее ступеням¹¹⁴: все практические заслуги следуют учению и совершенствованию. Поэтому называется Агамы. Верхнее ступеней¹¹⁵: все практические заслуги, суть учения и тому подобное единственно следуют совершенствованию позиции доказательства. Поэтому все называются доказательством. То, что идет под этим, рассматриваемое как предшествующее ступеням, ступень омраченных живых существ, (не озаренных светом учения Будды) – есть чистое Агам. Верхнее ступеней подобное живым существам, (озаренным светом учения Будды) – есть чистое доказательства. Третье – противоположность совершенствования и

¹¹¹ Нирвана сутра – «涅槃經»

¹¹² Татхагата (如來) – букв. Так пришедший, эпитет Будды.

¹¹³ Возможность и учение (機教) – возможность трансформироваться живых существ и учение Будды.

¹¹⁴ Предшествующее ступеням (地前) – деяния Бодхисаттвы, которые предшествуют десяти ступеням Бодхисаттвы. Это начальная ступень, за которой следуют десять ступеней. Это ступень обычных людей.

¹¹⁵ Верхнее ступеней (地上) – деяния Бодхисаттвы, которые следуют за десятью ступенями. Это ступень дхармакайи.

завершения. Практика искусных средств множества ступеней верхнего ступеней, такие как слушание, размышление и совершенствование, достигают предшествующее ступеням и прибавляют усилия. Посредством вознаграждения рождением собственной категории того рождающегося мудрость Ши¹¹⁶ признака части

¹¹⁶ Ши (識) – виджняна, сознание, рассмотренное с точки зрения его содержания.