

А. И. БАДМАЦЫРЕНОВ

ТРЕТИЙ ПАТРИАРХ
ШКОЛЫ ХУАЯНЬ ФА ЦЗАН
И ЕГО ТРАКТАТ
«ХУАЯНЬ ЦЗИН ВЭНЬДА»

УДК 1(510)
ББК 87.3(4/8)(5 кит.)
Б153

Ответственный редактор
д-р филос. наук, проф. Л. Е. Янгутов

Рецензенты
д-р ист. наук, проф. Ю. А. Петрушин
канд. ист. наук Д. С. Жамсуева
канд. ист. наук Е. Ж. Баяртуева

Бадмацыренов А. И.

Б153 ТРЕТИЙ ПАТРИАРХ ШКОЛЫ ХУАЯНЬ ФА ЦЗАН И ЕГО
ТРАКТАТ «ХУАЯНЬ ЦЗИН ВЭНЬДА». – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ
СО РАН, 2005. – 62 с.

В предложенной работе рассматривается жизнеописание и творческое наследие буддийского мыслителя Фа Цзана – третьего патриарха школы китайского буддизма хуаянь, а также представлены общая характеристика, анализ и фрагменты перевода трактата «Хуаянь цзин вэньда» – «Вопросы и ответы к сутре Хуаянь цзин», принадлежащего перу указанного мыслителя.

Монография рассчитана на специалистов в области китайской буддологии.

УДК 1(510)
ББК 87.3(4/8)(5 кит.)

© А. И. Бадмацыренов, 2005
© ИМБиТ СО РАН, 2005
© Изд-во БНЦ СО РАН, 2005

Введение

На территорию Китая буддизм начал проникать с I века нашей эры из Центральной Азии. Столкнувшись с многовековой цивилизацией Китая, он вынужден был приспособливаться к новым условиям, что привело к тому, что «эталонный» индийский буддизм, распространившись в Китае, так же как и в Тибете, куда он приходит в VII веке, положил начало формированию «эталонного буддизма второго порядка» [Торчинов, 1988, с. 45].

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-питаки («經藏» – «Цзин цзан»), Виная-питаки («律藏» – «Люй цзан»), Абхидхарма-питаки («論藏» – «Лунь цзан»), она включила в себя и собственные сочинения китайских буддистов, заключенные в разделе «Цза цзан» («雜藏» – «Хранилище смешанных, иначе разнородных, сочинений»), ибо потомки Конфуция и Лао Цзы, обладавшие высокой письменной культурой, «не замедлили с созданием собственных текстов на буддийскую тематику» [Янгутов, 1998, с. 6]. В этих текстах получили свое отражение закономерности становления буддизма на Дальнем Востоке и специфические черты буддийского учения, оформившегося в Китае. Перевод и изучение этих текстов имеют большую научную ценность, поскольку только они могут дать адекватное понимание философско-мировоззренческого и сотериологического содержания учения, которое наряду с конфуцианством и даосизмом определило все направление развития китайской философии.

Среди оформившихся в Китае школ буддизма школа хуаянь занимает особое место как наиболее китаизированная и при этом наи-

более 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 (法藏). Благодаря деятельности Фа Цзана учение хуаянь стало заметным явлением в истории буддизма. Ни один буддийский монах не был столь популярен среди народных масс и при императорском дворе, как Фа Цзан.

Жизнь и творческое наследие Фа Цзана (643–712 гг.)

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» [Гуревич, 1964, с. 10]). Отец Фа Цзана Кан Ми служил при дворе танского Тай Цзуна 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, поэтому ему было дано имя Цзан (藏), что означало «сокровищница» (или «буддийский канон»). В 17 лет Фа Цзан стал изучать буддийские каноны в монастыре Чжуннаньшаньсы. Затем он вернулся в Чанъань. Узнав, что в монастыре Юньхуасы монах Чжи Янь (智嚴) проповедует сутру «Хуаянь цзин», Фа Цзан отправился к нему. Своими многочисленными вопросами он привел Чжи Яня в восторг, после чего Фа Цзан стал учеником Чжи Яня 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 Чэн 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 шраманера. 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 недоступны 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 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, взаимопроникновение и взаимосодержание 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 динамические качества временного» [Chang, 1971].

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 Чаньянь 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 «Трактата 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 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 Чаньяня И Цзин и еще четырнадцать китайских и индийских монахов перевели сутру «金光明最勝王經» – «Цзиньгуанмин цзуй шэн ван цзин» («Сутра золотого блеска всепобеждающего владыки»). Фа Цзан участвовал в обсуждении истин. В 706 году, когда монах из Южной Индии Бодхиручи (菩提流志) переводил «大寶積經» – «Дабао цзи цзин» («Сутра собрания великой драгоценности»), Фа Цзан принимал участие в обсуждении истин.

Кроме переводческой Фа Цзан вел активную проповедническую деятельность, обладая 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, из-за чего получил прозвище «наставник 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 называют и школой сяньшоу. Он не только развил и довел до завершения 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» [Янгутов, 1982, с. 57]. 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» [Янгутов, 1982, с. 62].

Перу Фа Цзана принадлежит огромное количество сочинений и комментариев, уложенных в более чем ста цзюанях. До наших дней дошло двадцать три сочинения, утеряно двадцать известных сочинений [Вэй Даожу, 1998, с. 138]. Особенностью большей части сочинений Фа Цзана было то, что они были созданы либо в целях проповеди, либо как ответы на вопросы монахов, либо как записи проповедей, упорядоченные его учениками.

Все труды Фа Цзана Л. Е. Янгутов предлагает делить на четыре группы. К первой группе он относит сочинения, в которых более или менее полно изложены основные положения философского учения школы хуаянь. К сочинениям этой группы принадлежит «華嚴經義海百門» – «Хуаянь цзин и хай бай мэнь» («Сто врат в море идей сутры Хуаянь цзин»), которое, как явствует из указания в начале текста, было изложено в монастыре Цзинда Цзяньфу. Сочинение состоит из одного цзюаня, «по замыслу и структуре напоминает сочинение Чжи И «Фацзе цы ди чу мэнь». 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 10 глав, каждая из которых, в свою очередь, состоит из 10 врат. Отсюда и название сочинения «Сто врат в море идей сутры Хуаянь цзин» [Янгутов, 1998, с. 64]. В самом 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 из одного цзюаня, содержащего десять частей. Данное сочинение примечательно тем, что оно являло пример сочинения, направленного на популяризацию буддийского учения. Как мы уже говорили ранее, для того, чтобы донести до императрицы У Хоу трудные в понимании 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» [1998, с. 84], так как в нем наиболее полно и доступно изложены наиболее важные философские положения школы хуаянь.

В этом сочинении Фа Цзан подробно изложил учение о десяти вратах. Кроме того, автором предложена 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 существ-

вуюшему на самом деле. Причина рождает условное существование двух видов. Это называю конечным обучением Махаяне» [Янгутов, 1982, с. 57–58].

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 цзяоанях, посвящено 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 пратигьясамутпада и врат хегу», «десяти сокровенных врат, пратигьясамутпады, беспрепятственности дхарм», «истины шести форм и совершенной гармонии».

Сюда же можно отнести сочинение «華嚴策林» – «Хуаянь цэ линь» («Сборник трактатов в хуаянь»), изложенное в одном цзяоане 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.
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» [Хуаянь цэ линь, 1905–1912, т. 45].

По словам Фа Цзана, 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 [Вэй Даожу, 1998, с. 139].

Кроме того, к данной группе можно причислить сочинение «華嚴遊心法界記» – «Хуаянь ю синь фацзе цзи» («Очерк о погружении сознания в дхармадхату в хуаянь»), состоящее из одного цзяоаня. Сочинение было создано по примеру сочинения Фа Шуня «У цзяо чжигуань» и посвящено рассмотрению учения школы хуаянь с точки зрения классификации. К этой же группе относится трактат «華嚴經問答» – «Хуаянь цзин вэньда» («Вопросы и ответы к сутре Хуаянь цзин»).

Вторую группу составляют те сочинения, в которых средневековый мыслитель развивал отдельные стороны учения. Это такие сочинения, как «華嚴三昧章» – «Хуаянь сань мэи чжан» («Трактат о шаматхе в хуаянь»), состоящее из одного цзяоаня, 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 цзяоаня. Данное сочинение, написанное 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:

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» [Хуаянь фа пути синь чжан, 1905–1912, т. 45].

В сочинении рассматриваются отношения формы (色 – сэ) и пустоты (空 – кун). Утверждается, что форма не является пустотой в смысле абсолютного отсутствия или 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 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 (理) и ши (事). Наиболее наглядно эти отношения демонстрируют названия врат. 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 заключение 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. Противдействие 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*» [см. Хуаянь фа пути синь чжан, 1905–1912, т. 45]. 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 все, входит в одно.
 Все содержит одно, входит во все.

Все содержит все, входит во все» [Янгутов, 1995, с. 152].

Эти выводы были высоко оценены сторонниками холистического взгляда на вселенную. Так, С. Гроф считает философию хуаянь одним из наиболее совершенных воплощений принципа холономного 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 все изображение. С. Гроф также полагает, что холистический взгляд на вселенную, воплощенный в философии буддизма хуаянь, представляет собой «одно из наиболее глубоких воззрений, когда-либо достигнутых человеческим разумом» [1993, с. 93].

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 пять раз. Некоторые комментарии были прямо заимствованы из «Соу сюань цзи», однако отличались большей теоретизированностью. По замечанию Вэй Даою, в своем сочинении Фа Цзан не выдвигает никаких оригинальных мыслей, а лишь вносит дополнения и поправки в

теоретическую основу Чжи Яня и вводит строгую систематизацию. Все комментарии и разъяснения даны с позиций концепции «десяти сокровенных врат» Чжи Яня. Кроме того, сочинение Фа Цзана «Гань сюань цзи» содержит в себе полное описание учения школы хуаянь.

В эту же группу сочинений входят сочинения: «華嚴經傳記» – «Хуаянь цзин чжуань цзи» («Записи по заглавиям сутры Хуаянь цзин»), состоящее 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; «華嚴經普賢觀行法門» – «Хуаянь цзин Пусянь гуань син фамэн» («Врата дхарм о деяниях и созерцании Пусяня в сутре Хуаянь цзин») в одном цзюане. «Хуаянь цзин Пусянь гуань син фамэн» состоит из двух частей: первая часть подразделена на десять врат, в которых дается описание созерцания Пусяня. Эта часть представляет собой наставления по практике медитации. Вторая часть также делится на десять врат и посвящена описанию деяний Пусяня, в ней отражены правила поведения монахов. В эту же 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. 示經圓 – Проявление абсолютного в сутре» [Хуаянь цзин чжи гуй, т. 45].

Кроме того, в эту группу входит сочинение «華嚴經文義綱目» – «Хуаянь цзин вэнь и ганму» («Тезисы смысла сутры Хуаянь цзин»), состоящее из одного цзюаня, составленное в 680 году. Основное со-

держание текста сводится к описанию будд и бодхисаттв, встречающихся в сутре «Хуаянь цзин», а также к 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 и «華嚴經明法品內立三寶章» – «Хуаянь цзин мин фа пинь нэй ли сань 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» [Хуаянь цзин мин., 1905–1912, т. 45].

Седьмая глава разбита на десять частей – десять врат.

И, наконец, четвертую группу, по мнению Л. Е. Янгутова, составляют комментарии к другим сутрам. 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») и многих других, поэтому неудивительно, что перу Фа Цзана принадлежат следующие комментаторские работы: «般若波羅蜜多心經略疏» – «Баньжо боломидо синьцзин люэшу» («Краткий комментарий к «Сутре сердца» праджняпарамиты»), написанный в одном цзюане; «入楞伽心玄義» – «Жу лэнцзя синь сюань и» («Погружение в сокровенный смысл сердца ланки») в одном цзюане; утерянное сочинение «法華經疏» – «Фахуа цзин шу» («Комментарий к сутре Фахуа») и еще около десяти сочинений. Фа Цзану принадлежит и 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» [Вэй Даожу, 1998, с. 141].

Китайский исследователь Вэй Даожу предлагает другую классификацию сочинений Фа Цзана. Его классификация представляет собой деление всех сочинений Фа Цзана на имеющие отношение к сутре «Хуаянь цзин» и не имеющие к ней отношение. При этом Вэй Даожу дает описание лишь тех сочинений, которые относятся к сутре «Хуаянь цзин». Из них он выделяет пять групп трактатов.

К первой группе он относит сочинение «Хуаянь цзин тань сюань цзи» (сокращенно «Тань сюань цзи»), содержащее систематизированный комментарий к сутре «Хуаянь цзин».

Во вторую группу исследователем выделено четыре сочинения, в которых содержится обобщенное изложение основного содержания и особенностей сутры «Хуаянь цзин»: «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 Даожу 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 Даожу выделил сочинения, посвященные разработке определенного круга 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 сочинением «Хуаянь цзин чжуан цзи», содержащим комплексное описание истории перевода сутры «Хуаянь цзин» и ее распространения, а также преданий, связанных с ними.

Рассмотрев все сочинения, Вэй Даожу 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 чжигуй», «Ван цзинь хуань юань гуань», а также трактат «Хуаянь вэньда» [1998, с. 141].

Трактат «Хуаянь цзин вэньда»

Трактат «Хуаянь цзин вэньда» – «Вопросы и ответы к сутре Хуаянь цзин» относится к первой группе сочинений Фа Цзана по классификации Л. Е. Янгута и к четвертой по классификации Вэй Даожу, то есть трактат относится к сочинениям, в которых представлены основные положения философского учения школы хуаянь. Ранее трактат на русский язык не переводился. Представленный далее фрагментами перевод выполнен по тексту, вошедшему в состав японской Трипитаки «Да жибэнь сюй цзан цзин» [Да жибэнь сюй цзан цзин, 1905–1912, п. 8]. Полный текст размещается на восьми листах формата А-3. По всей видимости, при публикации авторы 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. Направление текста традиционное, то есть чтение идет сверху вниз и справа налево. Трактат «Хуаянь цзин вэньда» представлен на языке оригинала, написанного на среднекитайском языке (согласно периодизации Масперо). Вероятно, при подготовке к публикации памятник был переработан, ибо 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 или это результат поздней обработки текста.

Как видно из названия, сочинение написано в виде вопросов и ответов. Данный прием изложения истин был известен еще 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» [Розенберг, 1991, с. 84].

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 (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.) после смерти императора Линди (189 г. н. э.), написан в форме вопросов безымянного оппонента, задающего вопросы автору и подвергающего сомнению те или иные положения буддизма и ответов буддиста. «Трактат «Лихолунь» стал одной из первых попыток объяснения и защиты буддизма в Китае» [Янгутов, 1998, с. 8].

«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. 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 почтительности, а спасение ближнего» [Янгутов, 1998, с. 11]. Вообще же данный прием характерен для сочинений, содержащих апологию либо пропаганду. Среди множества сочинений школы хуаянь в виде вопросов и ответов написаны 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 вэньда» («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 «Хуаянь цзин вэньда» состоит из двух цзюаней. Китайское слово «цзюань» переводится на русский язык как «свиток». Дело в том, что в древности тексты записывались на полотнах шелка, прошедшего 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» [Алимов и др., 1998, с. 83], 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 выделяется сто шестьдесят шесть или сто шестьдесят восемь вопросов и ответов на них. Неточность в определении количества вопросов объясняется отсутствием в двух местах иероглифа «вэнь» (вопрос), что может быть трактовано как упущение его при печати, означающее необходимость его восстановления, либо как текст ответа. В двух цзюанях содержится по восемьдесят четыре вопроса и восемьдесят четыре ответа соответственно. Из содержания вопросов можно заключить, что автор затрагивает кардинальные проблемы абхидхармы и праджняпарамиты, а также рассматривает собственные концепции школы хуаянь.

Вопросы и ответы трактата «Хуаянь цзин вэньда» можно сгруппировать по следующим пунктам:

1. Общебуддийские догмы, рассмотренные в трактате «Хуаянь цзин вэньда».

2. Собственные концепции школы хуаянь, рассмотренные в трактате «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» [Soothill, Hodous, 1972, с. 441]. Она занимает центральное место уже в учении раннего буддизма. 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 мира сущностного, 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 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» [Янгутов, 1982, с. 29–30].

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 к 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 возникновение посредством становления природы, то есть возникает посредством того, что не возникает» [Хуаянь цзин вэньда, первый цзюань].

«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 проис-

хождение или 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 – син ци) – «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, гласящей: «...существует причина хету, существует причина пратьяя, которые составляют мир, есть причина хету, есть причина пратьяя, которые составляют миром; существует причина хету, существует причина пратьяя, которые уничтожают мир, существует причина хету, существует причина пратьяя, которые уничтожаются миром» [см. Вэй Даожу, 1998, с. 141]. Поскольку природа корня не зависит от причины, то это возникновение или пробуждение равно отсутствию возникновения, проявления.

Приведенная аргументация Фа Цзана утверждается при условии абсолютного отождествления сущности и явлений. «Единое сознание» 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 – син ци) без упоминания «зависимого происхождения», но он разъяснял зависимое происхождение с позиций возникновения: «объ-

яснение 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 его происхождение (возникновение) также «не зависит от причины», 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 будут два совершенно разных понятия, выражающие различные значения, то это непременно приведет к путанице. Фа Цзан выделил два вида зависимого происхождения – зависимое происхождение в трияне и в экаяне:

«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 гносеологических принципов: «одно есть все», «и сущность и применение». Без принципа «одно есть все» его «возникновение» и «зависимое происхождение» теряют всякий смысл:

«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.

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) выражено в словах [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», то есть 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. Данная теория основывается на утверждении о наличии двух истин – условной истины и абсолютной истины. Условная истина (俗諦 – су ди) есть истина простых людей. Она относится к феноменальному миру, доступному для дискурсивного познания, так как может быть определена словами и знаками. Постигание ее не ведет к непосредственному спасению, но позволяет ориентироваться человеку в повседневной жизни. Абсолютная истина (真諦 – чжэнь ди) – истина 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 сло-

вами или знаками. Ее невозможно выразить никакими положительными средствами. Она может быть постигнута лишь непосредственно, целиком и полностью, поскольку не может быть расчленена на части. Постигание абсолютной истины ведет к религиозному спасению.

В. П. Васильев 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» [1857, с. 294]. Кроме того, он приписывал условной истине значение непрочности как название всего существующего только моментально. Абсолютная истина определялась как то, что противостояло условной истине. Противоположность характеристик каждой из двух истин не означала противоположности 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» [Там же]. «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 форме передачи информации и познания. 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 тождественно феноменальному – значит, абсолютная истина не должна отличаться от условной истины. Абсолютная истина недоступна 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 ир-

рациональна, условная – рациональна. Постигание абсолютной истины – это и есть то самое просветление, которое обеспечивает достижение нирваны, обретение состояния Будды, в то же время как условная истина не может обеспечить человеку спасения. Таким образом, абсолютная истина не может не отличаться от условной истины, но в то же время не может и отличаться от нее» [Янгутов, 1995, с. 94].

«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 за пределами не обладает двумя характеристиками [бхутататхаты]. Необходимо поступать согласно идее» [Хуаянь цзин вэньда, первый цзюань].

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 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 дхарманосителям 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, 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»)» [Розенберг, 1991, с. 187].

Китайским эквивалентом понятия «шунья» был избран иероглиф 空 – кун. Его основные словарные значения: «пустота», «вакуум», «пробел», «пустой», «пустопорожний», «полный», «бессодержательный», «бессмысленный», «нереальный», «пустовать», «истощаться», «иссякать», «кончаться» и так далее.

В трактате «Хуаянь цзин вэньда» понятие «пустота» выражается сочетанием иероглифов 虛空 – суй кун (пустота).

«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 неисчерпание необходимости благодаря неисчерпывающему рождению мудрости. Поэтому его дхармы не зависят от исчерпывания и неисчерпывания. То есть не находятся в самопричине, следующей за необходимостью, [и которое] свободно. Какая вещь не совершенствуется. У его подобия пустоте нет свэлакшаны – 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 [говорим], что преграды отсутствуют. Обусловленная дхарма тоже такова. Утверждаю эту мысль» [Хуаянь цзин вэньда, первый цзюань].

Далее следует вопрос о дхармах. По утверждению О. О. Розенберга, «от понимания именно этого термина зависит понимание всей буддийской философии» [1991, с. 48]. 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 法 – фа, что значи-

ло «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 смысле «пустоты» или «абсолютного», т. е. истинно-реального, ввиду чего последнее иногда называется «дхарма» [Розенберг, 1991, с. 110].

Кроме того, «дхарма» обычно означает «учение». Однако в формуле «Будда, дхарма, сангха» это слово может пониматься как объект учения, то есть 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» [1991, с. 110].

В трактате «Хуаянь цзин вэньда» ставится вопрос:

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

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 раскрывает оригинальные концепции школы хуаянь, среди которых основополагающей является учение о ли (理) и ши (事).

Категории ли и ши – основополагающие категории философии китайского буддизма. Понятие ли было хорошо известно древнекитайской 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. 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 слово ли было наделено значением истинной реальности, то словом ши стали обозначать все феноменальное, чувственное. При этом понятие ши рассматривалось только в сочетании 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.

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

«Ши и ли абсолютно гармоничны и пребывают в одной сфере. Повторю, что существует двое врат: первые – это врата истинной таковости сознания; вторые – 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» [Хуаянь у цзяо чжигуань, т. 45].

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 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 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 трияне и в повсеместной дхарме?»

Ответ: В трех колесницах ши [понимается] как препятствие сэ, обусловленное синь. 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 [понимается

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, недвойственность 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 дхарани 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: Каков принцип ши и ли в повсеместной дхарме?

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 беспрепятственная истина есть 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» [Хуаянь цзин вэньда, первый цзюань].

Здесь уместно остановиться на понятии трияна. Трияна – это три колесницы, которые везут живых существ через сансару (рождения и смерти) к берегам нирваны. Три колесницы принято обозначать как большая, средняя и малая. Иногда три колесницы подразделяют на колесницу шраваков (это слушатели, послушные ученики), колесницу пратьекабудд (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 – большая, или великая, колесница, ибо ее мотивом является спасение всех живых существ. Три колесницы 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) пратьекабудды, 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, пратьекабудды 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 банжо» («Праздник глубокой тайны»); в) 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 пратьекабудд, которые обрели просветление в двенадцати ниданах; бодхисаттвы принимают шесть форм перерождений в качестве поля деятельности по спасению живых существ самопожертвованием и достижением просветленности. В «Логосовой сутре» трияна трактуется как целесообразный путь и выдвигается концепция 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 ко-

лесниц ли обозначает универсальную бхугататхату, иначе истинную реальность, а ши – сферу эмпирического и непостоянного. Их отношения складываются таким образом, что сферы истинного и чувственного находятся между собой в гармонии, причем каждая из них сохраняет свою собственную природу. Однако ши находится на уровне ниже ли, ибо при рассмотрении вне ли оказывается, что ши не обладает природой собственного существования. С позиций же учения о повсеместных дхармах (собственно учение школы хуаянь) ши и ли образуют единство, составляют одно целое, растворяются друг в друге. Их отношения представляются 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 идеей принципиального тождества всех вещей феноменального мира, как подтверждения тождества феноменального и истинно сущего» [Янгутов, 1995, с. 196]. Данная теория представляла собой основу 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» поднимается вопрос о сущности Будды. Этот вопрос был весьма 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. Для доказательства этой концепции применялся тезис о наличии Будды во всем сущем. При этом «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 об-

разом, каждому в потенции гарантировано 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.

В Китае главным образом использовалась концепция о наличии природы Будды во всем сущем. 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 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 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-сотериологических концепций, то в Китае представление о возможности достижения спасения в настоящей жизни превращается в доминанту всех сотериологических 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 несуществование, 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 – это тезис об отсутствии индивидуального Я как некоей субстанции, обладающей самостью. Эта позитивная реакция на теорию ложного Я. Учение о природе Будды генетически восходит к ней, является производной от нее 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 производным от своей первоосновы, может, в свою очередь, составлять мировоззренческую основу (второго уровня) китайского буддизма» [Янгутов, 1995, с. 48–50].

Учение о природе Будды сопряжено с учением об истинно сущем. Семантическое поле понятия «истинно сущее» охватывает значения: «имеющийся в действительности», «подлинный», «настоящий», «то же, что и бытие», «самое главное и существенное в чем-то», «внутреннее содержание». В «Словаре китайских буддийских терминов» [Soothill, Hodous, 1972] 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 деле-

нию 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 дхармакайя. 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 абсолют.

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 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 присущи 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 – 真如 (чжэнь жу).

5. 無相 (усян) – анимитга; 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 тридцати двух или восьмидесяти 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, неизмен-

ность, вечность, свобода от желаний или мыслей; феноменальность, номинальность; также интерпретируется как нирвана, природа дхармы, реальность и дхармадхату.

無為法身 (увэй фашэнь) – асамскрга 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 – (суйман); 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, описываемая 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 восемнадцати 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; область 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, нет различий, разнообразия.

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

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

Вопрос: Эти десять будд становятся 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 в учении трияны возникнет Будда трех тел. Во времени, характеризуемом причиной, [достижий] ступени прекращения обучения упорядочивает, исправляет все феноменальные изменения. Во времени, характеризуемом конечным результатом, [достижий] ступени прекращения необучения 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. Эта причина отдельно 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 [будет] 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 неимении возможности совершенствования. Хотя не неимение может наличествовать и неимение 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...

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] невозможны. Поэтому таково. Мы говорим, что оба [варианта] возможны. Если неомраченность 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 неомраченность. 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 вечности. Об этом в сутре говорится: 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 вэньда, 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 Будды?

Ответ: Также необходимо то, что они все переданы десятью формами будд. Вне десяти [форм] будд нет иных причин трех тел.

То что называется трикайя, есть причина десяти [форм] 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 нетождественна. В одном месте, в одно время не было ничего, чему бы не отвечала искусность Так пришедшего» [Хуаянь цзин вэньда, первый цзюань].

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 тройное 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 «самбхогакайя», в которой Будда общается с бодхисаттвами высшей ступени, то есть другими высшими личностями. Эта сторона тела «самбхогакайя» называется «телом для пользования других» – 他受用身 (ташоу юншэнь; сокращенно 受用 – «шоу юн»)» [Розенберг, 1991, с. 190]. 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 (變化 – бьяньхуа). 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. Ма-

хаяна, 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, тройное тело: это сущностный Будда; это радостное или полное блаженство от результатов прошлых благих дел по спасению; это сила перевоплощения себя по своей воле в любую форму для спасения нуждающихся в любом месте. Троица находит разное выражение. Так, Вайрочана называется «фашэнь» – воплощение закона, сверкающее везде и озаряющее всех; Локана – «баошэнь» – есть воплощение чистоты и святости; Шакьямуни – «хуашэнь» – Будда раскрытый. В эзотерической секте «фашэнь» отождествляется с Вайрочаной, «баошэнь» – с Амиتابой 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» [Розенберг, 1991, с. 190].

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 хуашэнь одновременно находится и в баошэнь и в фа-шэнь. Все три измерения бытия Будды сосуществуют. Фа Цзан пишет: «Вне десяти будд нет иных причин трех тел. То, что называется трикайя, есть причина десяти будд» [Хуаянь цзин вэньда], то есть вне будд невозможна трикайя, в то же время трикайя являет суть самих будд.

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 хинаяны, махаяны и экаяны. Отвечая на этот вопрос, он говорит, что искусность Будды не имеет границ и что учение хинаяны было передано Буддой хинаяны, учение махаяны было передано Буддой махаяны, а учение экаяны соответственно Буддой экаяны. Подобный ответ вовсе не означал того, что Фа Цзан выделял множество различных будд для каждого из направлений Учения, но 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 истинный смысл учения все же оставался недоступным многим живым существам. Будда еще более упростил проповедь, для каждого слушателя с его индивидуальным уровнем подготовленности он нес свое учение в различной форме. В трактате он пишет:

«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 нетождественна. 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. В буддийском каноне о непросветленном говорится. Спокойно пребывая в мире, [он] реализовал истинную просветленность. Учителя хуаянь поясняют. Все благодеяния не имеют преграждения. Поясню. Смыслы учения и даже врата дхарм, содействующие и противодействующие миру, все они [являются] благодеяниями Будды 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 Будде, 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. Поясню. В этой религии синь истолковывается по-разному. Буддисты говорят: благодеяния, самые разные по форме, каждая в отдельности истинна. Истину неразрушения 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 ни 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. Эти 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 можно видеть, 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 йогочары, 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. Для каждой из школ буддизма Фа Цзан определяет какого-либо будду в качестве первоисточника: 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» [Чэнь Чжилан, Хуан Минчжэ, 1996, с. 121]. 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)» [Хуаянь у цзяо чжигуань, т. 45]. 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 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.

Второй патриарх школы хуаянь Чжи Янь не занимался специальной разработкой классификации, хотя в его работах и прослеживается оригинальное видение этого вопроса. Полная систематизация буддийского учения с определением в нем места учения школы хуаянь была дана третьим патриархом школы хуаянь Фа Цзаном. Именно по этой причине его называют фактическим основателем школы хуаянь. Однако концепция классификации Фа Цзана восходила к классификации тяньтайских монахов, а именно: к той, которую предложил фактический основатель школы тяньтай Чжи И [Янгутов, 1995, с. 129]. Чжи И выделял пять периодов проповедей Будды:

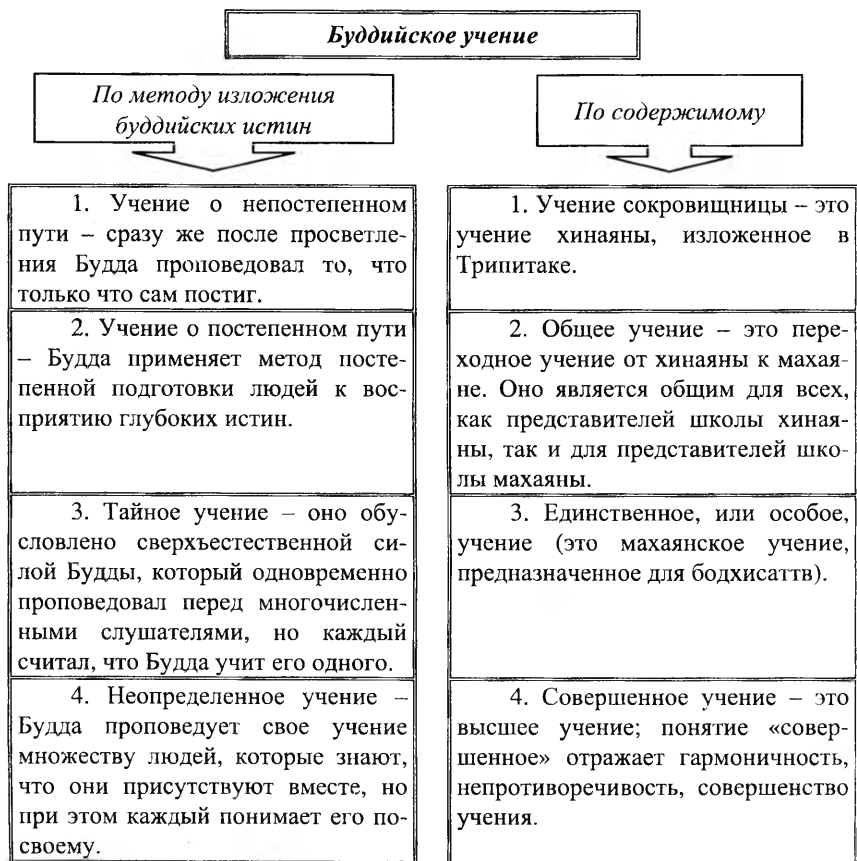
1. Хуаяньский период – период проповеди Будды, когда он только что получил просветление.
2. Время «Оленьего парка», когда Будда упростил свою проповедь.
3. Период, когда Будда излагал учение перед теми, кто уже был знаком с учением хинаяны и овладевавшими основами махаяны. Истинные (правильные), равные. Имеется в виду, что принципы средин-

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

Указанным пяти периодам соответствовали восемь учений, вследствие чего тьянтайская классификация была названа «восемь учений пяти периодов». Схематично классификация выглядела следующим образом:



Из 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 приблизить к цели.

Для решения вопроса классификации буддийских учений Фа Цзан, прежде всего, проводит обобщение прежних классификаций и выделяет десять учений.

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 бодхисаттвы.

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 хетупратьяя, школа о недействительных именах, школа о неистинном, школа об истинном. Школа хетупратьяя относилась к малой колеснице, школа о недействительных именах основывалась на сутре «Ченши», школа о неистинном – на сутре «Праджня» школы о пустоте, школа об истинном – на сутрах «Хуаянь цзин», «Непань».

5. Ху Шэнь разработал «пять видов учений». Первые три учения аналогичны тому, что указано выше, четвертое учение относилось к школе об истинном, основывающейся на сутре «Непань», пятое – к школе о дхармадхату на основе сутры «Хуаянь цзин».

6. Ци Гэ выдвинул концепцию «шести школ». Первые две аналогичны предыдущим, далее следуют: школа о неистинном с доктриной об иллюзорности дхарм, школа об истинном, школа о постоянном и школа совершенного учения.

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

8. В эпоху Тан выдвинут тезис о «двух учениях» – косвенные и тождественные учения.

9. Лян Фаюнь разработал концепцию о «четырёх колесницах». Основой послужило предание о четырех повозках, в которые запряжены овца, олень, корова, буйвол, содержащиеся в сутре «Фахуа цзин». Также в основу этой концепции положена доктрина эпохи Суй о «двух учениях» – экаяне и трияне.

10. Концепция о трияне, выдвигаемая школой Фасян, включала хинаяну, махаянское учение о пустоте и доктрину вэйши [Чэнь Чжилан, Хуан Минчжэ, 1996, с. 124].

Сделав подобное обобщение, Фа Цзан выдвинул собственную классификацию, названную «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» [Вэй Даожу, 1998, с. 155]. 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 имеется деление всех буддийских учений на пять групп.

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

Ответ: Первое: такие школы, как школа сарвастивады хинаяны, проповедовали реальность. Второе: начиная с секты сатъясиддхи и до «начального учения» проповедовали возможную похожесть. Приверженцы секты сатъясиддхи отказались от учения сарвастивады и стояли у истоков реальных или абсолютных дхарм. Установив феноменальное, они создали учение, но, подобно непросветленному уму, проповедовали проявляющиеся реальные дхармы. Поэтому (эти учения) подобны учению хинаяны. В «начальном учении» махаяны дхармы зависимого происхождения условного существования подобно из-

менениям сознания проявляют реальность и не отрываются от сознания. И только в виджняне проявляется рождение, исчезновение и омраченность, что не является истинным вэйши. 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 имеющее позиции «начального учения», отказывается от всех дхарм, признавая причиной только истинное сознание сокровищницы Татхагаты. Пятое: завершающее «зрелое учение», которое проповедовало учение о бхутататхате, отречением от крайности становится по статусу круглым учением. Причина всех учений такова» [Хуаянь цзин вэньда, первый цзюань].

Содержание классификации Фа Цзана сводилось к следующему:

1. Учение хинаяны (другое название «учение двух колесниц омраченных дхарм») проповедовалось среди шраваков и пратьекабудд. В этом учении излагаются доктрины о «четырёх истинах», «двенадцати хетупратьяя» и другие. 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 (хетупратьяя 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» [Хуаянь цзинь шицзы чжан]. То есть малая колесница, а именно «школа сарвастивады малой колесницы, проповедовала реальность», или утверждала реальное существование дхарм.

Сарвастивадины всех направлений 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, то есть субъект и его объективное, внешнее и внутреннее. Основным течением сарва-

стивадинов является школа вайбхашиков, которые, основываясь на первоначальной традиции, считают действительно реальными все категории дхарм, установленные школой.

Вайбхашики принимают 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». 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». Это конечное учение махаяны. К каноническим сочинениям относятся 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 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». Утверждается, что причина всего лежит в «сокровищнице Татхагаты». «Пустота» и «существование» зависят от существования противоположного («обладают силой» – значит, что одна из противоположностей может заменять и определять другую). Когда люди придерживаются «пустоты» или «существования», то они все неправы. Лишь воздержание от обеих 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 заключена в идее «покинуть форму и покинуть природу», нельзя цепляться за «форму», которая является «существованием», и за «природу», которая является «пустотой».

5. «Учение об абсолютной гармонии». Данное учение характеризуется тем, что отрицается всякая крайность и утверждается абсолютность всех дхарм. К каноническим сутрам относятся сутра «Хуаянь цзин», называемая «различающее учение экаяны», и сутра «Фахуа цзин», называемая «единым учением экаяны». «Различающее учение» указывает на то, что учение хуаянь превосходит все множество учений и, более того, является их сутью. Согласно «Единому учению», 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 возникло 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» [Вэй Даожу, 1998, с. 256]. 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 сочинения «Кун му чжан». Если говорить о других школах, то можно заметить, что концепция «пяти

учений» претерпела влияние «восьми учений» школы тяньтай, о чем впервые сказал ученик Фа Цзана Хуэй Юань. Все это свидетельствует о том, что концепция «пяти учений» Фа Цзана не была чем-то совершенно новым, а явилась результатом переработки и изменения концепций предшествующих буддийских мыслителей.

С пятью учениями связаны следующие десять школ:

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

2. Школа существования дхарм и отсутствия Я. Эта школа признавала «реальное существование трех миров, пяти скандх и множества дхарм», 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. Согласно этой школе, множество дхарм не обладают реальной сущностью ни в прошлом, ни в будущем и лишь пять скандх настоящего обладают реальной сущностью. 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) нет. Сюда относятся учения отшельнических групп.

6. Школа только названия множества дхарм. Здесь утверждается, что все феномены есть не что иное, как «ложные названия», и не обладают реальной сущностью.

7. Школа полной пустоты. Утверждается, что все дхармы иллюзорны. Относится к начальному учению махаяны.

8. Школа непустоты истинной добродетели. Утверждается, что все дхармы есть проявление Так пришедшего. Относится к завершающему учению махаяны.

9. Школа отрицания мысли и формы. Считается, что истинное ли есть «ли отрицания слова». 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».

«Десять школ» разработаны как демонстрация 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, читта 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 далее» [Вэй Даожу, 1998, с. 160].

Однако, как нам кажется, столь критичная оценка концепции Фа Цзана не уместна. Мы наиболее склонны согласиться с мнением Л. Е. Янгутова, который полагает, что «наиболее исчерпывающая и претендующая на обоснованность классификация школ буддизма была разработана патриархами хуаянь Фа Цзаном и Цзун Ми» [1982, с. 57]. 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 заметить, что Фа Цзан не ставил целью разработку классификации, не похожей 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, как и перед подавляющим большинством средневековых мыслителей, стояла определенная цель – «показать преимущество и совершенство своей школы (в данном случае – хуаяньского варианта буддизма), доказать не 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» [Торчинов, 1998, с. 86].

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» [Янгутов, 1982, с. 62]. Венцом развития буддийского учения явилось учение школы хуаянь. Благодаря этой классификации школа хуаянь стала заметным явлением в истории китайского буддизма.

Заключение

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 в буддийском мире, а также 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, можно утверждать, что Фа Цзан является фактическим основателем и главным популяризатором школы хуаянь.

Распространяя учение хуаянь, Фа Цзан разрабатывал оригинальные концепции, которые нашли отражение в его многочисленных сочинениях. 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 нем затронуты наиболее специфичные черты философии школы хуаянь. Во-первых, представлена 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 данном произведении концепция десяти врат не выражена прямо, но идеи, заложенные в ней, проходят через все сочинение. Таким образом, можно заключить, что трактат являет собой пример энциклопедии хуаяньских идей, в которой переплелись абхидхармические и праджняпарамитские идеи.

Литература

Исследования

- Алимов И. А., Ермаков И. А., Мартынов А. С. Срединное государство: введение в традиционную культуру Китая. – М., 1998.
- Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. – Спб., 1857. – Ч. 1.
- Вэй Даожу. Чжунго хуаянь цзун тунши (Всеобщая история школы китайского буддизма хуаянь). – Нанкин, 1998.
- Гроф С. За пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психотехнике. – М., 1993.
- Гуревич И. С. Грамматические особенности китайского языка 3–5 вв. н. э. – Л., 1964.
- Гуревич И. С. Очерк грамматики китайского языка 3–5 вв. – М., 1974.
- Розенберг О. О. Труды по буддизму. – М., 1991.
- Торчинов Е. А. Даосско-буддийское взаимодействие: теоретико-методологические проблемы взаимодействия // Общество и государство в Китае. – М., 1988. – № 2. – С. 45–54.
- Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. – Спб., 1998.
- Чэнь Чжилан, Хуан Минчжэ. Чжунго фочзя (Китайские буддисты). – Пекин, 1996.
- Янгутов Л. Е. Философское учение школы хуаянь. – Новосибирск, 1982.
- Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995.
- Янгутов Л. Е. Китайский буддизм, тексты, исследования, словарь. – Улан-Удэ, 1998.
- Chang G. The Buddhist teaching of totality. The philosophy of Hwa Yen Buddhism. – L., 1971.

Источники на китайском языке

- Ду Шунь. Хуаянь у цзяо чжигуань (Пять учений о чжигуань в хуаянь) // Taisho Tripitaka. – Киото, 1905–1912. – Т. 45.
- Фа Цзан. Хуаянь фа пути синь чжан (Трактат об освобождении просветленного сознания) // Taisho Tripitaka. – Киото, 1905–1912. – Т. 45.
- Фа Цзан. Хуаянь цзин вэньда (Вопросы и ответы к сутре Хуаянь цзин) // Taisho Tripitaka. – Киото, 1905–1912. – Т. 45.
- Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь (Сто врат в море идей сутры Хуаянь цзин) // Taisho Tripitaka. – Киото, 1905–1912. – Т. 45.
- Фа Цзан. Хуаянь цзин мин фа пинь нэй ли сань бао чжан (Трактат об установлении трех драгоценностей в разделе об озаряющих дхармах сутры Хуаянь цзин) // Taisho Tripitaka. – Киото, 1905–1912. – Т. 45.

Фа Цзан. Хуаянь цзин чжи гуй (Идея сутры Хуаянь цзин) // Taisho Tripitaka. – Киото, 1905–1912. – Т. 45.

Фа Цзан. Хуаянь цзинь шицзы чжан (Трактат о золотом льве в хуаянь) // Taisho Tripitaka. – Киото, 1905–1912. – Т. 332.

Фа Цзан. Хуаянь цэ линь (Сборник трактатов в хуаянь) // Taisho Tripitaka. – Киото, 1905–1912. – Т. 45.

Справочная литература

- Большой китайско-русский словарь / Под ред. И. М. Ошанина. – М., 1983–1984. – Т. 1–4.
- Буддизм: Словарь. – М., 1992.
- Китайская философия: Энциклопедический словарь. – М., 1994.
- Soothill W. E., Hodous L. A. Dictionary of Chinese Buddhist terms. – Taipei, 1972.
- Фосюэ да цыдянь (Большой буддийский словарь) / Под ред. Дин Фубао. – Пекин, 1984.

Содержание

Введение	3
Жизнь и творческое наследие Фа Цзана (643–712 гг.)	4
Трактат «Хуаянь цзин вэньда»	17
Заключение	58
Литература	60

Бадмацыренов Алдар Иванович

ТРЕТИЙ ПАТРИАРХ ШКОЛЫ ХУАЯНЬ ФА ЦЗАН И ЕГО ТРАКТАТ «ХУАЯНЬ ЦЗИН ВЭНЬДА»

Научное издание

Утверждено к печати ученым советом Института монголоведения,
буддологии и тибетологии СО РАН

Редактор *С. С. Золтоева*

Верстка и макетирование *О. Ю. Горобец,*

Н. Д. Жамбаева

Подписано в печать 12.09.2005 г. Формат 60×84 1/16.

Печать офсетная. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 3,49. Уч.-изд. л. 3,50. Тираж 300. Заказ № 94.

Редакционно-издательский отдел Изд-ва БНЦ СО РАН

670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.

