

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
БУРЯТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

А. К. Хабдаева

**УЧЕНИЕ ХИНАЯНЫ
В КИТАЙСКОМ БУДДИЗМЕ**



Улан-Удэ
2013

УДК 241
ББК 86.35
Х 121

Утверждено к печати редакционно-издательским советом
Бурятского государственного университета

Рецензенты

Л.Е. Янгутов, д-р филос. наук, проф., ИМБТ СО РАН
С.П. Нестеркин, д-р филос. наук, проф., ИМБТ СО РАН
Л.Г. Садакова, д-р филос. наук, проф., БГУ

Хабдаева А.К.

Х 121 **Учение Хинаяны в китайском буддизме.** – Улан-Удэ: Издательство Бурятского государственного университета, 2013. – 180 с.
ISBN 978-5-9793-0618-6

Монография посвящена актуальным проблемам китайского буддизма. В работе представлены исторические, культурные, социальные особенности формирования традиции Хинаяны в Китае. Автор рассматривает вопросы учения Хинаяны в традиции китайского буддизма в период его становления и формирования на примере школ Цзюйшэ и Чэнши.

Монография адресована научной общественности, студентам восточных и культурологических специальностей.

Khabdaeva A.K.

The Hinayana doctrine in China. – Ulan-Ude: Buryat State University Publishing Department, 2013. – 180 p.
ISBN 978-5-9793-0618-6

The monograph is about important problems of Chinese Buddhism. The author considers historical, cultural and social features of Hinayana tradition forming in China, the issues of Hinayana doctrine in the tradition of Chinese Buddhism in the period of its forming by the example of Jushe and Chengshi schools.

The monograph is for scientific community, oriental studies and culturalology specialities students.

УДК 241
ББК 86.35

ISBN 978-5-9793-0618-6

© А.К. Хабдаева, 2013
© Бурятский госуниверситет, 2013

Введение

Система китайского буддизма представляет собой сложное много-составное социокультурное явление. Понятие «китайский буддизм» включает в себя множество специфических элементов этого культурного феномена, чье происхождение обусловлено особенностями китайской социокультурной среды. История буддизма в Китае составляет одну из самых интересных страниц не только китайской истории, но и истории буддизма в целом, и в первую очередь это связано с переводами буддийских сутр на китайский язык: зачастую китайские переводы помогают ученым и верующим воспроизвести утраченные в оригинальном варианте буддийские каноны. Кроме того, длительная практика буддизма в Поднебесной позволила в полной мере раскрыться его философской и религиозной сторонам. Буддизм смог реализовать свой потенциал в Китае, где его контакты с богатейшей местной культурной, философской, этической традицией в итоге дали поразительные результаты.

Адаптация буддизма к культуре Китая обусловила в конечном счете появление такого феномена, как «китайский буддизм».

Китайские исследователи обычно включают в систему китайского буддизма три составных элемента: «южный буддизм Тхеравады» (南传佛教), «ханьский буддизм» (汉传佛教) и «тибетский буддизм» (藏传佛教)¹. Отметим, что в нашей работе под определением «учение Хинаяны в китайском буддизме» мы не имеем в виду так называемый «южный буддизм», или буддизм пали, получивший распространение в ряде стран Юго-Восточной Азии – Шри-Ланке, Таиланде, Мьянме, Лаосе, Камбодже и др., а также в некоторых южных районах КНР (в т.ч. в провинции Юньнань). В представленной работе мы рассматриваем вопросы учения Хинаяны в традиции китайского (ханьского) буддизма в период его становления и формирования на примере школ Цзюйшэ и Чэнши.

¹ Чжэн Сяоцзюнь. Чжунго наньчуань фоцзяо яньцзю (Исследования южного буддизма Китая). Theravada Buddhism in China. Пекин, 2012. С.2.

В связи с корреляцией учения Хинаяны и концепции Абхидхармы в рамках нашей работы мы часто обращаемся к использованию понятия «Абхидхарма» – аналитической систематической традиции буддийской теории, представляющей мировоззренческие позиции буддийского учения.

Абхидхарма – принципиальное понятие буддийской теории. Оно включает в себя несколько представлений, в числе которых важное место занимает понимание Абхидхармы как учения о дхармической организации бытия. Абхидхармическая концепция представляет собой важную составную часть буддизма Хинаяны. В индийском варианте буддизма Абхидхарма была известна в виде нескольких альтернативных традиций, из которых сарвастивадинская модель Абхидхармы сохранилась только на китайском языке благодаря переводческой деятельности Сюань Цзана.

Традиция Абхидхармы была одной из самых ранних в истории распространения буддийского учения в Китае, проникновение концепции Абхидхармы в Китай познакомило китайцев с принципами структурного подхода в понимании бытия. В классификации дхарм получили свое отражение представления буддистов о дхармической организации существования (бытия), представленного как поток сознания личности. Сущность всей этой доктрины заключается в «методе перевода элементов существования в условия покоя, который они уже не в силах покинуть»². Таким образом, разговор о Хинаяне невозможен без обращения к Абхидхарме, ибо, по справедливому мнению О.О. Розенберга, только Абхидхарма дает нам «авторитетные указания относительно тех мыслей, которые действительно господствовали среди руководящих буддистов, а не те, которые мы склонны предположить на основании более или менее произвольного толкования сутр, где мы встречаемся с лаконическими формулировками, которые без знания Абхидхармы могут подвер-

² Stcherbatsky Th. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma». London, 1923. P. 3.

гаться искусственной группировке»³. Таким образом, Абхидхарма представляет собой основу буддийской догматики. Знание Абхидхармы способствует систематизации теоретических положений буддизма, а также является необходимым элементом буддийской образованности.

В буддологической литературе встречается мнение, что школы Хинаяны, появившиеся на раннем этапе распространения буддизма в Китае, быстро исчезли из социокультурного пространства этой страны. Некоторые исследователи считают, что хинаянское направление буддизма не оказало большого влияния на общее развитие китайского буддизма. Утверждается также, что Сюань Цзан в период Тан инициацией перевода ряда абхидхармических сочинений пытался возродить угасавший интерес к тхеравадинской Абхидхарме, однако вскоре после ухода патриарха забвению были преданы как основанная им школа Фасян, так и традиции Хинаяны. Позволим себе согласиться с приведенными высказываниями лишь отчасти.

Каноническая литература Хинаяны, на самом раннем этапе распространения буддизма привнесенная в китайскую культурную среду, оказала значительное воздействие на процесс складывания китайской традиции буддизма. Многие идеи и положения Хинаяны были восприняты китайскими буддийскими мыслителями, подвергались анализу и на протяжении длительного периода времени оставались предметом дискуссий и обсуждений. Более того, собственно китайско-буддийские школы, такие как Фасян, Хуаянь, Люй, др. в том или ином виде прибегали к использованию теории Хинаяны, ее терминологии, понятийного аппарата и т.д.

Заметим также, что употребляемый в нашей монографии термин «Хинаяна» имеет исключительно формальное значение и не включает в себе уничижительного оттенка. Принимая во внимание тот факт, что в отечественной науке закрепилась традиция употребления этого термина, в нашей работе мы используем определение «буддизм Хинаяны».

³ Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991. С. 47.

Проблема взаимоотношений Махаяны и Хинаяны часто поднималась в научных буддологических исследованиях, однако по сей день являет собой достаточно спорный вопрос. По мнению Е.А. Торчинова, разделение на два генеральных направления в буддизме произошло не по причинам доктринального характера. Он пишет: «Между Хинаяной и Махаяной существует также весьма существенное различие по отношению этих направлений буддизма к монашеству и мирянам. Более того, это исключительно важное различие, поскольку сейчас может считаться доказанным, что первоначальные расколы в сангхе, ведущие к образованию новых направлений, были вызваны именно различиями в интерпретации норм монашеских уставов и правил (Виная), а не доктринально-теоретическими расхождениями; именно различия в понимании роли и места монашества вызвали и первоначальный раскол на стхавираваду и махасангхику (тем не менее даже этот раскол, равно как и другие, не мешал последователям Хинаяны и Махаяны зачастую жить в одних и тех же монастырях, но опять-таки при условии одинакового понимания уставных монашеских норм)»⁴.

В китайской социокультурной среде, с доминирующими конфуцианскими установками, отношение к доктрине буддийской монашеской этики также было неоднозначным. Восприятие концепции монашества стало одним из важных факторов, определяющих конечный результат процесса адаптации буддийской традиции в Китае. Буддизм Хинаяны провозглашал путь индивидуального спасения, в качестве морально-этического идеала которого выступал архат. По этой причине большое значение в Хинаяне имела монашеская форма жизнедеятельности с соблюдением многочисленных обетов, строго регламентирующих поведение практикующего. В числе таковых значились, в частности, соблюдение основных нравственных положений, отказ от собственности и семьи и др. В отличие от «религиозной» Махаяны, Хинаяна характеризуется большей философской направленностью.

⁴ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. СПб., 2000. С. 59.

Безусловно, традиция Хинаяны была хорошо известна в Китае. Однако судить о степени ее популярности здесь действительно достаточно сложно. Формально практически все школы китайского буддизма декларировали свою принадлежность Махаяне и старались доказать это. Установки Махаяны оказались наиболее соответствующими рационалистическому духу китайской цивилизации. По мнению китайского исследователя Го Пэна, представители китайского буддизма стремились по возможности «упростить» возможности и процесс становления Буддой посредством положений о наличии природы Будды во всем сущем и максимального сокращения временной протяженности этой процедуры⁵.

Наличие в системе китайского буддизма хинаянических направлений Цзюйшэ и Чэнши также не свидетельствует о широкой популярности Хинаяны в китайском обществе, скорее, их появление в Китае на заре распространения буддизма было данью индобуддийской традиции. Не понятые и не признанные в полной мере хинаянические направления даже не получили должного оформления в виде школ, а существовали лишь в виде учительской традиции. Именно это и представляет, по нашему мнению, ключевой момент в описываемой ситуации. Пытаясь рассмотреть Цзюйшэ и Чэнши с этих позиций, а именно приравнивая их в социокультурной значимости к другим школам и направлениям системы китайского буддизма, мы совершаем определенную идеологическую ошибку. Влияние Хинаяны в буддизме Китая необходимо рассматривать с других мировоззренческих позиций и в критериях иной критической системы.

Ретрансляция хинаянической формы учения произошла уже на начальном этапе распространения буддизма в Китае. Однако следует признать, что как в формальном отношении, так и содержательно идеи Хинаяны не нашли широкого признания в китайском общест-

⁵ Го Пэн. Чжунго фоззяо сысян ши (История буддийской мысли Китая): в 3-х т. Пекин, 2012. Т. 2. С. 284-285.

ве. Концепция индивидуального спасения Хинаяны оказалась фактически отчуждена китайским буддийским миром на уровне масс как не отвечающая духу китайской цивилизации. Учение Хинаяны оказалось воспринятым достаточно узким кругом знатоков буддизма, высокообразованных монахов и нашло свое применение в сфере интеллектуальных бесед, философских диспутов и т.д., представляя собой обязательный компонент комплекса теоретических компетенций. Получение систематических буддийских знаний без представления об учении Хинаяны было невозможно. Присутствие же в структуре китайского буддизма прослойки образованных буддийских монахов поднимало интеллектуальный уровень сангхи, усиливало связь с местной философской традицией, способствовало авторитету буддийского вероучения в Китае. Тхеравадинские принципы в виде положений Абхидхармы нашли свое место в таких идеологически значимых позициях, как буддийская теория, философия, система буддийского образования, культура буддийского перевода и т.д.

Мы считаем, что традиция Хинаяны обладала достаточно высокой культурной значимостью в системе китайского буддизма, однако выражение ее ценности имело несколько другие формы, нежели организация школ с большим количеством их последователей.

Знакомство с учением Хинаяны способствовало процессу так называемой «интеллектуализации» китайского буддизма. В рамках китайской философии были продолжены и получили дальнейшее развитие ключевые вопросы индобуддийской абхидхармической традиции, такие как проблема сознания, вопросы логики, методы морального личностного совершенствования и др. «Китайский буддизм в процессе своего развития сформировал особое учение о природе сознания, в котором были объединены учения о Праджне, Пустоте и природе (сущности). Это учение стало ведущим направ-

лением идеологии китайского буддизма»⁶. Китайские буддисты поддержали и развили дебаты по проблемам сознания, подвергнув самому тщательному анализу вопросы иллюзорности и реальности, омраченности и чистоты, наличия и отсутствия природы сознания Будды в каждом из живых существ и т.д. «Таким образом, мы отмечаем наличие абхидхармических принципов в китайском буддизме в виде положений Махаяны, сознательно отобранных в соответствии с духовными запросами китайской культуры. Более того, некоторые абхидхармические принципы были восприняты китайской автохтонной традицией. Конфуцианцы под влиянием буддийской мысли стали уделять значительное внимание вопросам трансформации сознания и индивидуальной этики»⁷.

Иными словами, ценность Хинаяны даже не в том, что она продемонстрировала китайцам возможности альтернативного способа мировосприятия (в частности, концепция Абхидхармы представлена в Китае теорией дхармической организации бытия). Вопрос находится в плоскости формирования и изменения самого духа китайской цивилизации. Буддийская культура в целом и традиция Хинаяны в ее составе способствовали процессу «раскрытия» китайской цивилизации, содействовали появлению новых адаптивных к внешним воздействиям механизмов, активизировали процесс культурной интеграции китайской духовной традиции. Появление в достаточно закрытой и консервативной структуре традиционной духовной культуры Китая буддийской мыслительной концепции не только трансформировало ход развития первой, но и качественно изменило ее природу. Буддийское учение продемонстрировало возможности открытого, демократичного и равноправного культурного диалога. Пример внутренне разнородного, подчас даже противоречивого учения, формирующего взаимоотношения с внешним ми-

⁶ Хун Сюпин, Чэнь Хунбин. Чжунго фосуэ чжи цзиншэнь (Дух китайского буддизма). Шанхай, 2009. С. 3.

⁷ Срединное государство. М., 1998. С. 138.

ром, восприимчивого к внешним воздействиям, но в то же самое время и не теряющего собственной концептуальной содержательности, оказался актуальным для древнекитайского общества.

В результате длительного и интенсивного процесса эволюции китайского буддизма, так называемой «китаизации буддизма», взаимоотношений с местными учениями буддизм приобрел в Китае некоторые специфические черты, не присущие индийской матрице. Они были обусловлены реалиями нового социокультурного пространства, влиянием сложившейся устойчивой автохтонной традиции.

В Китае учение Хинаяны было представлено главным образом в виде школ Цзюйшэ (Питань) и Чэнши. Некоторые исследователи выделяют школы Цзюйшэ и Питань в два самостоятельных направления. Мы придерживаемся позиции, что в силу близости исходных базовых принципов, а также исходя из логики развития исторического процесса, их можно отнести к одной идеологической линии.

Рассматриваемая нами школа китайского буддизма Фасян не является школой Хинаяны. Обозрение её в рамках данной работы продиктовано целями показать дальнейшее развитие хинаянической мысли в традиции китайского буддизма. Школа Фасян представляла собой идеологию Виджнянавады-Йогачары. Однако в числе китайско-буддийских школ Фасян занимает особое положение, которое сами последователи Фасян трактовали как «срединное». Дело в том, что вслед за индийскими виджнянавадинами, адепты Фасян также «ограничивали» возможности достижения нирваны для живых существ. Согласно воззрениям Фасян, из пяти категорий всего живого только две имели потенциальную вероятность для становления Буддой. Таким образом, буддийское спасение в интерпретации Фасян отнюдь не являлось всеобщим.

В дальнейшем некоторые элементы философской системы Фасян, в первую очередь теория только-сознания «вэй ши» (唯识), были активно поддержаны китайскими буддистами и нашли продолжение в доктринах китайских буддийских школ.

Изучение традиции Хинаяны в китайском буддизме затрудняется малой степенью ее изученности и недостатком фундаментальных работ по данной проблеме как в отечественной, так и в зарубежной буддологии. Традиция Хинаяны в китайском буддизме не часто становится предметом специального исследования. Между тем, актуальна ценность именно китайских источников, поскольку значительный объем буддийских сочинений сохранился исключительно на китайском языке.

Значение традиции Хинаяны в системе буддизма в целом и в системе китайского буддизма в частности, а также необходимость внимательного ее рассмотрения подчеркивались исследователями еще в самом начале становления российской буддологической науки. Необходимость научного изучения традиции Хинаяны указывалась в трудах классиков российской синологии В.П. Васильева («Буддизм. Его догматы, история и литература», 1854), Ф.И. Щербатского («The Central Conception of Buddhism», 1923; «The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma», 1923; «The Conception of Buddhist Nirvana», 1927; «Buddhist Logic», 1930-1932), О.О. Розенберга («Проблемы буддийской философии», 1918) и др. Так, Ф.И. Щербатский обращал внимание исследователей на большую важность аналитического рассмотрения философской традиции буддизма, в том числе Хинаяны. В частности, им было переведено несколько глав «Абхидхармакоши» Васубандху (с тибетского текста, поскольку оригинал на санскрите на тот момент считался утерянным). Особенностью научных трудов О.О. Розенберга было обращение по преимуществу к китайским и японским источникам. Работы этих исследователей и указанные ими направления научного освоения буддологического материала не теряют своей актуальности по сей день.

Со смертью Ф.И. Щербатского (его ученики О.О. Розенберг и Е.Е. Обермиллер ушли еще раньше) классическая российская буддология на долгое время пришла в упадок. Тем не менее исследования в этой области продолжались, и в 1980-1988 гг. в Улан-Удэ был

опубликован перевод «Абхидхармакоши», выполненный Б.В. Семичовым и М.Г. Брянским. Эта исследовательская работа является на сегодня важнейшим специальным трудом по теории индийской Абхидхармы в отечественной науке⁸. Она представляет собой особый интерес, поскольку выполнена на основе тибетского текста («Абхидхармакоша» была переведена на тибетский язык в IX в.).

Школа В.И. Рудого стала продолжателем богатых традиций российской буддологии, заложенных Ф.И. Щербатским. «Эту группу можно считать первой после Ф.И. Щербатского оформленной отечественной буддологической школой с четко определенными методологическими принципами»⁹. Другой современной школой, действующей на базе философского факультета Санкт-Петербургского университета, можно назвать школу Е.А. Торчинова. Благодаря авторитету и энтузиазму ее руководителя был сделан большой шаг в развитии китайского «направления» буддологии. Школу Е.А. Торчинова отличает построение стройной методологической базы, привлечение китайских и тибетских источников, внимание к философской проблематике.

В работах Л.Е. Янгутова («Философское учение школы Хуаянь», 1982; «Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма», 1995; «Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь», 1998; «Традиции праджняпарамиты в Китае», 2007; «Традиции Абхидхармы в Китае», 2010) анализируются философские основы буддийского учения с привлечением источников на китайском языке. На сегодняшний день можно говорить о сложившейся на базе ИМБТ СО РАН (г. Улан-Удэ) школе китаеведной буддологии под руководством Л.Е. Янгутова.

Вопросы буддийской теории анализируют в своих работах А.М. Пятигорский, В.Г. Лысенко, А.В. Парибок, А.И. Кобзев, А.Н. Иг-

⁸ Васубандху. Абхидхармакоша (Близкий к тексту пер. с тибет. на рус. яз., введение, подготовка тибет. текста, примеч. и табл. Б.В. Семичова и М.Г. Брянского). Улан-Удэ, 1980. Гл. 1, 2, 3; 1988. Гл. 4.

⁹ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. СПб., 2000. С. 217.

натович, Е.П. Островская, С.Ю. Лепехов, С.П. Нестеркин и др. Философская традиция китайского буддизма рассматривается в трудах Л.Е. Васильева, Н.В. Абаева, П.Д. Ленкова и других исследователей.

Из западных ученых, занимавшихся указанной проблематикой, в первую очередь необходимо отметить Луи де ла Валле-Пуссена (1869-1939). Ему принадлежат переводы таких текстов Васубандху, как «Абхидхармакоша», «Виджняптиматра сиддхи шастра» и др. Во второй половине XX в. в западной буддологии был опубликован ряд работ как общего, так и специализированного характера, посвященных тем или иным аспектам буддизма и внесших существенный вклад в развитие этой науки.

Изучением палийского буддизма и буддизма Хинаяны занимались супруги Рис-Дэвидс. С момента основания супругами Рис-Дэвидс в 1881 г. Общества изучения текстов на пали («Pali Text Society») до сегодняшнего дня почти вся палийская Трипитака была переведена на английский язык.

Ограниченность объема монографии не позволяет нам представить во всей полноте многочисленные работы об учении Хинаяны, написанные на английском языке. Их действительно много. Однако на их фоне количество исследований, посвященных истории китайской Хинаяны, не столь значительно. Среди работ общего характера можно назвать «Буддизм в Китае» С. Била (Beal S. Buddhism in China. London, 1884), «Введение в дзэн-буддизм», «Очерки истории буддизма махаяны», «Исследования дзэн-буддизма», «Дзэн и культура Японии», «Дзэн и японский буддизм» Д.Т. Судзуки (Suzuki D.T. Introduction to Zen Buddhism, 1934; Outlines of Mahayana Buddhism, 1907; Essays in Zen Buddhism, 1927-1934; Zen and Japanese Culture, 1959; Zen and Japanese Buddhism, 1970), «Основы буддийской философии» Ю. Такакусу (Takakusu J. The Essentials of Buddhist Philosophy. Honolulu, 1947), «Буддизм в Китае», «Китайская трансформация буддизма» К. Чена (Chen K.S. Buddhism in China. A historical survey. Princeton, 1964; The Chinese transformation of Buddhism. Princeton, 1973), «Буддизм в китайской истории»

А. Райта (Wright A.F. *Buddhism in Chinese History*. Stanford, 1959), «Буддийское завоевание Китая» Е. Цюрхера (Zürcher E. *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden, 1959) и др.

Японская школа по праву считается одной из ведущих в мировой буддологической науке. Учеными Японии внесен большой вклад в дело изучения истории дальневосточного (в т.ч. китайского) буддизма, буддийских канонических текстов, философских основ буддизма и т.д. В силу исторической, культурной, географической близости стран исследователи Японии проявляют особое внимание во вопросам развития китайского буддизма. Даже в годы исследовательского затишья в КНР японские ученые продолжали развивать буддологическое направление науки. В силу сложившихся обстоятельств, во многом благодаря усилиям именно японских ученых, многие из которых публиковали работы на английском языке, западному миру был открыт дальневосточный буддизм.

Российскому читателю китайская буддология известна в основном по немногочисленным переводным изданиям: «Краткая история китайской философии» Фэн Юланя¹⁰, «Жизнеописания достойных монахов – Гао Сэн Чжуань» Хуэй Цзяо¹¹ и др., ставшим классикой отечественной синологии.

В самом Китае процесс изучения буддизма был достаточно сложным. В этом отношении можно признать, что история развития китайской буддологии имеет некоторые сходные черты с историей российской (вернее, советской) буддологии. В первую очередь мы имеем в виду сильнейшее давление идеологической системы и большую степень зависимости науки от историко-политических условий общества. Поэтому, по словам Фан Литяня, «исследование буддизма в материковом Китае, в Гонконге, Макао и на Тайване

¹⁰ Фэнь Ю-лань. Краткая история китайской философии. СПб., 1998.

¹¹ Хуэй Цзяо. Жизнеописания достойных монахов – Гао Сэн Чжуань. Т. 1, разд. 1. Переводчики. М., 1991.

имеет каждое свои особенности»¹².

Среди тайваньских ученых выделяется имя Хуан Чаньхуа (黄忏华), внесшего огромный вклад в дело исследования буддийского учения. Из его работ необходимо отметить «Основные учения буддийских школ» (佛教各宗大意, 1973), «Введение в буддизм» (佛学概论, 1935), «Историю китайского буддизма» (中国佛教史, 1940), а также «Учения буддийских школ» (佛教各宗大意, 1973), хорошо известные буддологическому миру.

Традиция исследования буддизма в материковом Китае имеет давнюю историю и заложена непосредственно буддийскими монахами. Эта живая традиция берет начало с первых шагов буддизма в Китае и продолжается в настоящее время. Самыми яркими представителями новой волны китайских буддологов стали Ян Вэньхуэй (杨文会), Оуян Цзинъю (欧阳竟无), Тай Сюй (太虚), Инь Шунь (印顺), Люй Чэн (吕澄). Будучи практическими последователями буддизма, они попытались объединить научный и религиозный подходы в рассмотрении вопросов истории китайского буддизма. Пропагандируя «новый буддизм», они активно участвовали в общественной жизни страны, инициировали появление реформаторского движения в китайском буддизме, выступали сторонниками модернизации и гуманизации буддизма. Во второй половине XIX в. Ян Вэньхуэй организовал Нанкинское книжное издательство буддийской литературы (金陵刻经处). Оуян Цзинъю и Люй Чэн в 1922 г. в Нанкине основали Китайский институт внутренних наук (支那内学院). Первым председателем созданного в 1929 г. Китайского буддологического сообщества (中国佛学会) был Тай Сюй. Перечисленных буддийских деятелей отличает также и большое внимание к философским вопросам буддизма. К примеру, Оуян

¹² Фан Литянь. Чжунго далу фоцзяо яньцзю дэ хуэйгу юй фачжань (Исследование буддизма в материковом Китае: история и перспективы) // Ши цзе цзунцзю яньцзю (Религиоведческие исследования мира). – Пекин: Редакция альманаха религиоведческих исследований «Ши цзе». 2001. Вып. 4. С. 129-137.

Цзиньзу, Тай Сюй занимались изучением проблемы только сознания.

Интенсивное изучение буддизма в КНР началось во второй половине XX в., в особенности в 60-80-е гг. Среди известных буддологов КНР отметим имена Фань Вэньляня (范文澜), Хоу Вайлу (侯外庐), Жэнь Цзиюя (任继愈), Фэн Юланя (冯友兰), Ю Ся (游侠), Го Пэна (郭朋), Лян Цичао (梁启超), Тан Юнтуня (汤用彤), Чэнь Тяня (陈垣), Чэнь Инькэ (陈寅恪), Ху Ши (胡适), Фан Литяня (方立天), Хэ Шибиня (何石彬), Ду Цзивэня (杜继文), Ян Цзэнвэня (杨曾文), Хун Сюпина (洪修平), Ли Шанцюаня (李尚全), Ян Вэйчжуна (杨维中), Лай Юнхая (赖永海), Сунь Чану (孙昌武) и др.

На современном этапе развития китайской синологии отмечается заметный подъем интереса исследователей к философской аналитике буддизма, в связи с чем увеличивается объем работ, связанных с изучением традиции Хинаяны. Примером таковых могут служить работы Лай Юнхая «Китайский буддизм и философия» (Пекин, 2004), Ду Цзивэня «Философия классических буддийских канонов на китайском языке» (Нанкин, 2008), Го Пэна «История буддийской мысли Китая» (Пекин, 2012) и др. Достаточно большой объем современной литературы на китайском языке составляют исследования, посвященные анализу проблемы сознания.

Помимо этого есть немногочисленные работы, предметом исследования которых является традиция Тхеравады в южных районах КНР, к примеру, монография Чжэн Сяоцзюнь «Исследования южного буддизма Китая. Theravada Buddhism in China» (Пекин, 2012). В большинстве случаев это исследования этнографического характера.

Таким образом, мы можем констатировать, что исследования в области научного освоения учения Хинаяны в китайской традиции буддизма ведутся, однако работ, предметно посвященных данной проблематике, крайне мало.

Феномен китайского буддизма представляет собой яркий пример межкультурного взаимодействия индобуддийской традиции и автохтонных китайских учений конфуцианства и даосизма. Буддийский

элемент оживил культурную картину Китая, придал новый импульс развитию китайской цивилизации. В таком обновленном виде и как результат совместного творчества нескольких мощных культурных систем китайский буддизм шагнул за пределы Китая. Распространение буддизма через Китай в странах Центральной Азии оказалось предприятием весьма успешным, немалую роль в этом процессе оказал опыт знакомства китайской культуры с Хинаяной и принятие окончательного выбора в пользу Махаяны.

По нашему глубокому убеждению, представленный исследовательский проект лишь открывает перечень актуальных и исключительно интересных с научной точки зрения проблем. Направления изучения, указанные в работе, перспективны и требуют дальнейшего серьезного анализа.

История распространения учения Хинаяны в Китае

В процессе распространения буддизма в Китае происходило взаимовлияние двух традиций – индобуддийской и автохтонной китайской в лице конфуцианства и даосизма. В Китае буддизм смог реализовать свой творческий потенциал, раскрыть философскую и религиозную стороны учения. Контакты буддийского учения с богатейшей автохтонной философской традицией дали поразительные результаты. Адаптация буддизма к культуре Китая обусловила в конечном счете появление такого феномена, как «китайский буддизм», вобравший в себя элементы индобуддийской традиции и духовной культуры Китая, – в первую очередь даосизма и буддизма.

Характерной чертой китайского культурного пространства является одновременное сосуществование различных, иногда и прямо противоположных идеологических традиций. Несмотря на имевшие место расхождения с автохтонной ментальностью, элементы новой духовной культуры постепенно адаптировались к местным условиям. Буддизм принес в Китай принципиально новую мировоззренческую информацию, которую китайская традиция осваивала, корректировала и перерабатывала в течение тысячелетия. Одним из культурных новшеств и открытий была традиция Хинаяны.

Учение Хинаяны появилось в Китае на начальном этапе распространения буддизма. Процесс популяризации индийского учения находился в тесной связи с феноменом буддийского перевода и во многом зависел от него. Благодаря усилиям первых буддийских миссионеров базовые хинаянические каноны «Абхидхармакоша» (кит. «А пи да мо цзюй шэ лунь» 阿毗达磨俱舍论) Васубандху, «Абхидхарма джняна праштана шастра» (кит. «А пи тань ба цянь ду лунь» 阿毗昙八犍度论) и др. оказались в числе наиболее ранней

переведенной с санскрита на китайский язык литературы.

О значительной степени интереса к канонам Хинаяны свидетельствует, в частности, частота повторяющихся переводов сочинений. Помимо этого, хинаяническая литература вызвала появление большого количества комментариев к ней, собравших мнения и аналитические суждения разных авторов относительно содержания положений учения и инициировавших оживленные дебаты в китайском буддийском мире.

Процесс адаптации буддизма к китайской социокультурной среде и дальнейшего развития китайского буддизма во многом был связан с переводами буддийских сочинений (главным образом литературы сутр) на китайский язык. Благодаря этому был сохранен золотой фонд буддийской канонической литературы. Опираясь на китайские переводы, мы имеем редкую возможность воспроизвести утраченные в оригинальном варианте буддийские каноны.

Усилиями первых миссионеров-переводчиков и комментаторов индобуддийского учения были заложены основы для формирования китайской традиции буддизма, получившей наиболее полное воплощение в доктринальных установках школ Чань и Цзинту. «Распространение буддийской культуры, становление буддийского видения мира было теснейшим образом связано с деятельностью ученого буддийского монашества – миссионеров-проповедников, переводчиков и комментаторов канонической и постканонической литературы. Именно образованное монашество, воспитанное на изучении буддийских религиозно-доктринальных и философских текстов, внедряло соответствующую картину мира в умы «простецов» – носителей бесписьменной формы этнокультурной традиции»¹.

Традиция Хинаяны оказала определенное воздействие на последующее развитие китайского буддизма и пережила несколько периодов подъема интереса со стороны китайского общества. В на-

¹ Категории буддийской культуры. СПб., 2000. С. 10.

чальном периоде распространения буддизма в Китае благодаря переводам Ань Шигао, Дао Аня, Парамартхи, других буддийских миссионеров китайские последователи получили возможность познакомиться с традицией Хинаяны. Следующий этап был связан с деятельностью Сюань Цзана и учеников его школы. Организацией школы Фасян, переводами, вниманием к проблемам сознания, логики и т.д. Сюань Цзан пробудил волну интереса к ключевой хинаянической проблематике. В дальнейшем основное направление его идеологии было поддержано японскими, корейскими учениками, а также последователями из других стран. Школа Сюань Цзана стала не только проводником буддийской философии (хинаяническая проблематика занимала в положениях школы достаточно значительное место) в этот регион, но сформировала определенный базовый мировоззренческий стандарт для буддийского ареала стран Дальнего Востока.

В новое время интерес к философским вопросам буддизма, в том числе и хинаянического порядка, не иссяк. Буддийские мыслители Оуян Цзинъю (1871-1943), Тай Сюй (1889-1947), Инь Шунь (1906-2005) и др., провозглашая необходимость реформации и модернизации буддизма, акцентировали внимание последователей на метафизических вопросах учения. Так, Оуян Цзинъю уделял большое внимание вопросам исследования философии виджнянавады, учению о только-сознании, изучал, анализировал и пропагандировал концептуальные положения школы Фасян и творческое наследие Сюань Цзана.

Традиция Хинаяны была представлена в китайском социокультурном пространстве в виде доктрин некоторых школ, элементов учений, канонических сочинений. В Китае оформились школы хинаянического толка Цзюйшэ и Чэнши. Позже элементы учения Хинаяны нашли отражение в доктринальных установках школы Фасян. Знание хинаянских положений являлось непременным условием образованности буддиста.

Не подлежит сомнению утверждение, что философия Махаяны оказала огромное влияние на развитие буддизма в Китае, определив специфику его развития на Дальнем Востоке. Вместе с тем мы также должны признать и тот факт, что концепция Хинаяны также внесла определенный вклад в развитие буддийской культуры Китая. Фактическое же непризнание китайским буддийским сообществом принципов Хинаяны – явление весьма показательное, свидетельствующее о творческом осмыслении и аналитическом подходе в китайской мыслительной традиции.

Ранний период распространения буддизма в Китае можно в определенном смысле назвать «хинаянистическим». Сочинения абхидхармического содержания, представлявшие доктринальные установки Хинаяны, были перенесены в Китай в числе самой ранней буддийской канонической литературы.

Китайские последователи буддизма в первых веках нашей эры имели возможность познакомиться со всеми основными направлениями буддийского учения. Первый, «миссионерский», период распространения буддийского вероучения в Китае характеризуется многообразием и разнородностью представленных сочинений. Некоторое время китайские последователи буддизма определялись с предпочтениями в выборе направлений. Самому же буддийскому учению приходилось осваивать новое социокультурное пространство, преодолевая сопротивление традиционных китайских доктрин конфуцианства и даосизма.

Причин успешного внедрения в культуру Китая было несколько. Среди них можно назвать объективные политические, социальные, исторические условия, сложившиеся в китайском обществе на момент распространения и эволюции буддизма. Помимо этого, отметим также демократичный характер буддийского вероучения, допускавшего формальные трансформации, а также достаточно гибкую толерантную природу китайской традиционной идеологической системы. Как отмечает С.П. Фицджеральд, «китайцы обладают

удивительной способностью одновременно верить, или, по крайней мере, почитать несколько явно несовместимых учений. Это одно из самых ярких проявлений национальной предрасположенности к космополитизму»². Все эти условия вкупе обеспечили появление в рамках китайской духовной традиции культурного феномена, заметно изменившего общий облик не только китайской, но и дальневосточной цивилизации – «китайского буддизма».

Эпоха Хань (206 г. до н.э. – 220 г. н.э., 汉代) – «ознакомительный» период в истории складывания китайской традиции буддизма. Буддийская литература в виде немногочисленных и небезукоризненных переводов начинает распространяться в Китае, большая часть работ была выполнена Ань Шигао и Локакшемой. Переводы представляли собой отрывки из известных буддийских сочинений и по причине фрагментарности были не в состоянии представить полную систематическую картину буддийского мировоззрения. Традиция буддийского перевода только начинала формироваться. Тем не менее уже на начальном этапе распространения буддизма в Китае был осуществлен перевод авторитетных абхидхармических канонов. По мнению Е.А. Торчинова, «в отличие от Тибета, распространение буддизма в Китае не получило ни малейшей государственной поддержки; до поры до времени власти его почти не замечали. Не было также никакого плана или системы в переводе буддийских текстов на китайский язык: каждый монах переводил то, чем располагал, первые китайские буддисты были вынуждены формировать свое представление о буддизме как целом на основании этих фрагментарных и эпизодических переводов и компиляций. Регулярный перевод буддийских канонических текстов на китайский язык начинается только в конце II в. благодаря деятельности выходца из Парфии, известного нам под его китайским именем Ань Шигао, проповедовавшего в Китае (не только в столице, но и в цен-

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

тральной части страны) между 148 и 172 гг.»³.

Усвоив концепцию буддийского учения в достаточно развитом виде, китайские последователи вместе с тем получили в собственное распоряжение и чрезвычайно разнообразный набор буддийской канонической литературы. Это были как тексты, относящиеся к различным направлениям буддийской мысли (Хинаяны, Махаяны, Йогачары, Мадхьямики и т.д.), так и тексты, относящиеся к отличной от них жанровой тематике (биографии, легенды, философские трактаты и т.д.). Если в условиях индийской реальности появление этих сочинений было продиктовано требованиями времени и проходило естественный путь идеологического развития, то в Китае все многообразие буддийской литературы оказалось практически единовременно. При этом не всегда выбор того или иного канона для перевода на китайский язык был обусловлен объективными причинами. Зачастую это происходило в силу личных приоритетов переводчика.

Во II веке н.э. Ань Шигао были переведены «Сутра об осуществлении пяти дхарм Абхидхармы» (阿毗昙五法行经) и «Сутра о девятиности восьми узах Абхидхармы» (阿毗昙九十八解经). В процессе пропаганды буддийского учения Ань Шигао основывался на теории Сарвастивады. В переводах Ань Шигао большое значение уделяется объяснению учений о пяти скандхах (五蕴), двенадцати аятанах (十二处), восемнадцати дхату (十八界), двенадцати причинах зависимого происхождения (十二因缘). В «Примечаниях к Трипитаке. Биография Ань Шигао» (出三藏记集·安世高传) отмечается: «Прекрасно эрудирован в вопросах Трипитаки, в особенности в области учения об Абхидхарме. Сведущ в чаньских канонах, превосходно владеет их искусством»⁴.

³ Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны. СПб., 2002. С. 249.

⁴ Лай Юнхай. Чжунго фоззяо вэньхуа лунь (К вопросу о культуре китайского буддизма). Пекин, 2007. С. 33.

В III в. н.э., несмотря на достаточно сложные исторические условия, общественно-политическую нестабильность, а возможно, и благодаря этим условиям, буддизм в Китае продолжает набирать силу и постепенно превращается в один из влиятельнейших факторов развития общества. Растет число буддийских последователей, складывается категориально-теоретический и понятийный аппарат китайской буддийской мысли. Происходит все это на фоне активного освоения китайскими буддистами письменного наследия индо-буддийской цивилизации. Растет объем переводческой деятельности, и к числу иноземных переводчиков начинают присоединяться китайские последователи буддизма, хотя они и не составляют еще большинства.

Цивилизационное пространство Китая также диктовало свои требования, и игнорировать социокультурную действительность в виде конфуцианских, даосских догматов не представлялось возможным. Ранняя переводная буддийская литература демонстрировала идеологическую толерантность и эклектизм, что выражалось, в частности, в активном использовании категориального аппарата автохтонной традиции. В результате на первом этапе развития китайского буддизма наблюдался некоторый «культурный хаос». Систематизация буддийских источников, а вместе с тем и сознательное освоение принципов буддийского учения произошло несколько позже.

О периоде Вэй-Цзинь (220-420 гг. н.э., 魏晋), в силу его исключительной важности в истории становления китайского буддизма, стоит говорить особо. Дело в том, что именно на этом этапе закладывались основные принципы, формировавшие специфику китайской традиции буддизма, и тенденции развития, получившие в дальнейшем воплощение в виде собственно китайских школ и направлений буддизма. Эпоха Вэй-Цзинь отмечена ростом числа буддийских монахов, многие из которых оставили заметный след в истории: Дао Ань (道安), Хуэй Юань (慧远), Фа Сянь (法显), Дао Шэн

(道生), Сэн Чжао (僧肇) и др., увеличением количества буддийской литературы, распространяемой паломниками в Китае, а также заметным улучшением качества ее переводов на китайский язык. По замечанию Го Пэна, в этот период «в Китае появилось такое явление, как собственная наука о каталогах (имеется в виду «Цзин лу» (经录) раннего этапа развития китайского буддизма). Кроме того, возникла еще и собственная комментаторская традиция»⁵. Немаловажным было и следующее событие: «после царства Вэй в китайском буддизме была принята собственная система буддийских обетов (система посвящения в монахи). Начиная с этого момента, буддийские монахи начали не просто «стричь голову» (剃发), «надевать буддийскую рясу» (染衣), но могли уже «принимать обеты» (受具). Появление китайских буддийских монахов, утвержденных по официальной форме, символизировало начало процесса укоренения буддизма на китайской почве. С этого времени он постепенно уже под маской «китайского буддизма» активизируется на исторической авансцене Китая»⁶.

В период Вэй-Цзинь вместе с ростом авторитета буддийского учения, отношения между буддизмом и традиционными китайскими учениями вступают в фазу обострения. Это связано с появлением во времена Первой Сунской династии (420-479 гг. н.э.) сочинения «И ся лунь» (夷夏论) – «Рассуждения об инородческом и китайском», основной идеей которого было утверждение тезиса о чужеземном, а следовательно, непригодном для Китая происхождении буддизма. «Рассуждения» вызвали большой резонанс в обществе и привели к бурной и продолжительной полемике о правомочности существования буддизма в духовной традиции Китая.

В IV-VI вв. происходит активная интеграция буддизма в культу-

⁵ Го Пэн. Чжунго фоззяо сысян ши (История буддийской мысли Китая): в 3 т. Пекин, 2012. Т. 1. С. 1.

⁶ Там же. С. 1-2.

ру Китая. «Освоение буддизма происходило на всех уровнях культуры – философском, бытовом, на уровне культовой практики и т.д. Был адаптирован к социокультурной среде монашеский устав, и в период IV-VI вв. н.э. в общих чертах сложился облик китайской монашеской общины, обладавшей значительной степенью самостоятельности и политическим весом»⁷. Заметную роль начинают играть «местные» буддисты, формируются школы и направления китайского буддизма. Китай быстро перенимает незнакомую ему культурную традицию, адаптируя ее к местным условиям.

Начиная с V в. заметным социальным явлением становится паломничество буддийских монахов в Индию. «Общее число монахов, совершивших паломничество в III-VIII вв., составило около двухсот, причем одна треть из этого числа приходится на V в. (Фа-сянь, Тань-у-цзе, Чжи-янь, Бао-юнь и другие). Побудительными мотивами к этому сверхсложному и крайне опасному предпринятию служили, как правило, приобретение канонических текстов и возможность лицезреть «следы, оставленные Буддой в миру», а также неукротимая страсть к перемене мест, присущая буддийскому подвижнику»⁸. Если «миссионерский» период знаменит именами Кумарадживы (344-409 гг.), Дхармакшемы (384-433 гг.), Бодхиручи (конец V – середина VI в.), Парамартхи (500-569 гг.) и др., то в последующем с ними начинают соперничать уже такие китайские мэтры, как Чжи Дунь (314-366 гг.), Дао Ань (312-385 гг.), Хуэй Юань (334-416 гг.), Дао Шэн (360-434 гг.), Чжи И (538-597 гг.). Усилиями иноземных и китайских последователей было в значительной степени освоено, адаптировано и переработано творческое наследие буддизма, тем самым подготовлено доктринальное основание для появления самостоятельных школ китайского буддизма.

По мнению Л.С. Васильева, «практически именно с IV в. буддизм из иностранного вероучения, занесенного в Китай буддийски-

⁷ Срединное государство. М., 1998. С. 224-225.

⁸ Категории буддийской культуры. СПб., 2000. С. 268.

ми миссионерами, стал превращаться в религию, получившую признание среди разных слоев китайского общества»⁹. Этому способствовал ряд причин.

Во-первых, основной причиной популярности буддийской религии стали политические условия в Китае в III-VI вв. Ослабевший после неудачного восстания «желтых повязок» религиозный даосизм несколько сдал позиции и, замкнувшись в рамках теократического «государства» Чжанов, ослабил свое влияние на духовную жизнь страны. Образовавшийся своеобразный «вакуум» был с готовностью заполнен быстро набиравшим силу буддизмом. Во-вторых, «в годы ослабления центральной власти и роста влияния сильных домов, непрерывных войн и междоусобиц, варварских вторжений и грандиозных миграций населения именно буддизм с его проповедью неизбежности страданий и призывами заботиться об избавлении от них в будущей жизни оказался весьма созвучным эпохе. Многие китайцы стали искать в буддизме забвения от тревог и сумятицы текущей жизни. Для простого народа, притесняемого непосильными налогами, разоряемого пришлыми завоевателями, буддийские монастыри были той тихой обителью, где всегда можно найти приют, а подчас даже и помощь, покровительство. Не случайно многие крестьяне окрестных земель часто предпочитали отдать свои земли монастырю и получить таким образом его защиту (этот процесс коммендации был характерным явлением в Китае в III-VI вв.). Для высших слоев китайского общества буддийские монастыри тоже были в те времена своеобразным центром притяжения. Но, в отличие от простого люда, искавшего в буддизме скорей покровительства, чем вечного спасения, верхи китайского общества интересовались в первую очередь именно философией буддизма, его интеллектуальным потенциалом»¹⁰.

В IV в. благодаря активной проповеднической и переводческой

⁹ Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. С. 310.

¹⁰ Там же. С. 311-312.

деятельности Дао Аня отмечается новая волна интереса к учению Хинаяны, выразившаяся прежде всего в переводах абхидхармических канонов. Так, в этот период были переведены «Мадхьямагама сутра» (中阿含经), «Экоттара агама сутра» (增一阿含经), «Гридхармика шастра» (三法度论), «Абхидхарма джняна праштана шастра» (阿毗昙八键度论), «Абхидхарма хридая шастра» (毗昙心论), «Перепись Четырех агам» (四阿含暮抄), «Перепись Махапраджняпарамита шастры» (摩诃钵罗蜜经抄) и др.

В эпоху Южных и Северных династий (410-589 гг.) в Китае сформировались основные школы китайского буддизма, наиболее влиятельными из которых можно назвать Непань (涅槃), Чэнши (成实), Саньлунь (三论), Дилунь (地论), Шэлуь (摄论) и нек. др. Началось активное проникновение буддизма в китайскую культуру. Все это подготовило благоприятные условия для формирования собственно китайских буддийских школ в эпоху Суй (581-618 гг.) и Тан (618-906 гг.). Именно в это время происходит становление «народного» буддизма, когда он из учения узкого круга избранных лиц, монахов становится религией масс. В Китае приобретают популярность учения школ Тянтай (天台宗), Саньлунь (三论宗), Фасян (法相宗), Люй (律宗), Хуаянь (华严宗), Чань (禅宗), Цзинту (净土宗), Ми (密宗) и др., и речь здесь уже идет не просто об учениях, а именно о школах с оформленной организационной структурой, «профильными» каноническими текстами, оригинальными доктринальными положениями. Каждая школа обладала комплексом отличительных теоретических концепций, определявших ее индивидуальные идеологические позиции. Этот период знаменуется «официальным» оформлением китайско-буддийских школ.

К VI-VII вв. н.э. в Китае уже были известны сочинения всех школ индийского буддизма и оформились собственные, занимавшиеся пропагандой различных доктрин. Так, «школа Цзюйшэ знакомила китайцев с учением абхидхармы, изложенной в «Абхидхар-

макоше» Васубандху, школа Чэнши – с доктриной «Сатья-сиддхи», написанной Хариварманом. Школа Люй отражала содержание ви-найи – одного из разделов буддийской «Трипитаки», а школа Ми (чжэньян) – содержание тантризма. Школа Фасян представляла собой китайский вариант школы йогачаров, а школа Саньлунь – школы мадхьямиков. Вместе с тем ни одна из этих школ (особенно две последние) не отражала в абсолютно полном объеме все многообразие учения своих предшественников, более того, школы Саньлунь и Фасян внесли отдельные коррективы в индийские доктрины, адаптируя их к китайскому мировосприятию. Подобные коррективы фактически отражали процесс китаизации буддизма, явившийся следствием того, что буддизм в его индийском варианте не смог в полной мере удовлетворить духовные запросы китайцев с их традиционным складом мышления»¹¹.

Знаковое для традиции Хинаяны явление произошло в VI в., и связано оно с переводом важнейшего абхидхармического канона – «Абхидхармакоши» Васубандху. Перевод был выполнен буддийским монахом Парамартхой и стал одной из первых попыток системного освоения абхидхармической теории в Китае. Данный перевод в силу несовершенства переводческой традиции имел множество недостатков, но тем не менее заложил важную базу для формирования традиции Хинаяны в Китае, а также способствовал улучшению качества китайско-буддийского категориально-понятийного аппарата.

Эпоха Тан (618-907 гг.), считающаяся «золотым периодом» китайской культуры, стала и наиболее ярким периодом буддийской истории в этой стране. Это было одновременно и время расцвета буддизма, и время упадка буддийского влияния. В танскую эпоху произошло тесное переплетение буддийской религии с государственной властью, но в конце концов после серии императорских «ан-

¹¹ Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995. С. 38.

тибуддийских» указов У-цзуна (841-846 гг.) буддийские монастыри были окончательно лишены государственной поддержки. С этого периода начинается упадок китайского буддизма.

Эпоха Тан внесла новые элементы в процесс развития китайского буддизма. Это было время расцвета уже собственно китайских школ, таких, как Хуаянь, Тяньтай, Чань. В 645 г. вернулся из Индии Сюань Цзан. Он сумел создать точнейшие переводы, оказавшие колоссальное влияние на весь буддийский мир того времени. Это еще более стимулировало процесс образования новых школ буддизма в Китае. Вслед за уже существовавшими Тяньтай (первая школа китайского буддизма, не имевшая аналога в Индии), Сяньлунь и пр. в Поднебесной начинают появляться новые школы – Фасян, Цзинту и др.

В связи с новой политической ролью изменились социальные и экономические позиции буддизма. Количество монастырей по сравнению с предыдущим периодом выросло в несколько раз, патриархи буддийских школ принимали активное участие в политической жизни страны. Заботливое отношение правительств Северного (да и Южного) Китая к новой религии повлекло за собой бурный рост числа верующих, особенно на севере страны, а темпы роста буддийского храмового строительства были просто ошеломляющими. «Начиная с VI-VII вв. буддийские храмы, пагоды и кумирни с изображениями будд и бодисатв, со статуями Будды и его ближайших сподвижников стали неотъемлемой частью китайского пейзажа»¹².

IX век стал переломным периодом для китайско-буддийской традиции, именно тогда произошло прямое столкновение интересов государства и религии. Согласно императорскому указу 842 г., храмы подвергались ликвидации, а монахи и монахини принудительно возвращались к мирской жизни. Этот же указ предусматривал, что все личное имущество оставшихся в монахах должно было подлежать конфискации. Помимо того, резко сокращалось количество работников в монастырях, что поставило под угрозу экономику последних. В 844 г., по новым антибуддийским указам, закрывались

¹² Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. С. 323.

все мелкие буддийские монастыри, не зарегистрированные официально. В 845 г. была обнародована еще одна серия императорских указов, которая окончательно уничтожила влияние и могущество китайского буддизма.

О величине и масштабах буддийской религиозной деятельности в Китае могут свидетельствовать следующие данные: в целом количество разрушенных крупных храмов достигло числа 4600, а малых – более 40 тысяч. Больше 260 тысяч послушников монастырей было возвращено к мирской жизни. Было конфисковано огромное количество монастырских земель¹³.

Все эти меры значительно подорвали позиции буддизма. Помимо материальных потерь, буддийская церковь лишилась тогда много большего: было уничтожено огромное количество литературных памятников, в том числе трактаты «Хуаянь цзин» (《华严经》), «Фахуа цзин» (《法华经》) и др. Большая часть из них в настоящее время не существует. По этой причине зачастую нам известны только названия буддийских сочинений, сами же тексты являются утерянными.

В результате гонений правительства многие буддийские школы пришли в упадок. Это касается, в частности, школ Тяньтай, Саньлунь, Хуаянь и др. Причины этому имели различный характер: сыграла роль общественная обстановка в стране, изменение политических условий, трансформации в культурной сфере и т.д. Большое значение имели репрессии новой власти. Как замечает Л.С. Васильев, «после секуляризации и разрушений 845 г. «золотой век» китайского буддизма ушел в безвозвратное прошлое. Конечно, в стране остались монастыри, особенно крупные, официально зарегистрированные, с дипломированными образованными монахами. С течением времени некоторые из монастырей частично или целиком восстановили свои позиции. Возникали и новые монастыри, опять-таки проявлявшие незаурядную экономическую активность. Однако, невзирая на это, в главном, т.е. в сфере духовной, идейной, творче-

¹³ Чжунго фоззю (Китайский буддизм). Шанхай, 1996. Т. 1. С. 63.

ской, былой уровень уже так никогда и не был достигнут»¹⁴. Буддийское учение все больше растворяется в «синкретической народной религии», состоящей из конфуцианства, буддизма и даосизма.

Интровертивный характер учения Хинаяны резонировал с социотризмом китайской цивилизации. Направленность хинаянической концепции ориентирована прежде всего на индивида, а не на общество, «абхидхамические тексты рассчитаны скорее на индивидуальную работу, т.е. являются текстами буддизма «для себя»¹⁵.

Особенности социокультурной действительности страны обусловили исторический выбор Китая в пользу учения Махаяны. Сущность Хинаяны сводится к своеобразному индивидуальному психологическому прогрессу личности, в рамках которого большое внимание уделяется проблеме сознания. Более того, в рассуждениях буддистов вообще отсутствует личность как таковая: одна из базовых буддийских доктрин – анатмавада (учение о «не-я») – постулирует не-существование индивидуального субстанциального «я». «Если кратко суммировать суть анатмавады, то ее можно считать учением о том, что в человеке, в его природе нет такого начала или элемента, который был бы неизменным, вечным, несущим высшее блаженство и который выступал бы автором, «внутренним правителем», субъектом всего, что делает человек»¹⁶. Таким образом, в исключительно философском учении об Абхидхарме практически не было места социальным (и даже моральным) установкам, привычным китайскому мировоззрению.

Доктринальные установки Хинаяны оказались не соответствующими рационалистическому духу китайской духовной традиции. И формально, и содержательно хинаянистическая концепция – понимание целеполагания буддийского пути, концепция идеальной личности, идея индивидуального совершенствования и пр. – не нашла

¹⁴ Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. С. 352.

¹⁵ Лысенко В.Г. Ранняя буддийская философия. М., 1994. С. 261.

¹⁶ Там же. С. 218.

должного отражения на общем уровне китайской масс-культуры.

Тем не менее традиция Хинаяны оказала определенное воздействие на развитие буддийской мысли в Китае. Основные положения концепции Хинаяны, оказавшиеся востребованными в русле китайской идеологии и воспринятые китайской мыслью, заключались в следующем:

1. Открытый характер буддийской полемики;
2. Культура буддийского перевода;
3. Институт монашества;
4. Аналитика феномена сознания;
5. Культура психической деятельности;
6. Концепция индивидуальной этики.

Первый пункт имеет отношение, скорее, к характеру буддизма в целом, нежели исключительно к Хинаяне. Поскольку хинаяническая литература была наиболее ранней на пути знакомства с иностранным вероучением, именно характер буддийского диспута, допуская активную полемику, оказался своеобразным культурным открытием для китайского общества конфуцианского духа. Консерватизм последнего резко контрастировал с открытым характером буддизма. Эти черты – открытость, восприимчивость, толерантность – оказались актуальными для китайского средневекового общества и повлияли на все последующее развитие китайской идеологии.

Идея гармоничного существования в рамках одной системы разных, порой диаметрально противоположных воззрений, стала своеобразным открытием для китайской культуры. Идея открытого паритетного диалога была воспринята китайской традицией, спровоцировав бурные дебаты на уровне школ и направлений буддийской мысли, а также внутри этих школ. На многие годы традиция буддийского диспута, в котором на равных полемизировали идеологические оппоненты, определила характер поликультурного диалога конфуцианства, даосизма и буддизма.

Культура буддийского перевода формировалась на протяжении

всего периода распространения буддизма в Китае вплоть до эпохи Тан. После переводческой реформы Сюань Цзана этот процесс стал считаться формально завершенным. На протяжении многих веков категориально-терминологический аппарат благодаря усилиям сотен иностранных и китайских переводчиков адаптировался к китайским социокультурным и лингвистическим реалиям. На процесс формирования традиций перевода буддийских канонических сочинений с санскрита на китайский язык большое влияние оказала традиция Хинаяны¹⁷.

В рамках китайской философии был продолжен и получил дальнейшее развитие ключевой вопрос индобуддийской традиции – проблема сознания. «Китайский буддизм в процессе своего развития сформировал особое учение о природе сознания, в котором были объединены учения о Праджне, Пустоте и природе (сущности). Это учение стало ведущим направлением идеологии китайского буддизма»¹⁸. Индийские теоретики буддизма развернули по вопросу сознания масштабные дискуссии, обсуждая реальность и иллюзорность сознания, его чистоту и загрязненность, наличие сознания Будды в живых существах и т.д. Концепция сознания получила свое логическое продолжение в идее Татхагатагарбхи, активно воспринятой в Китае. Напротив, тезис о «не-я» не получил большого распространения в русле китайской мыслительной традиции. Таким образом, мы отмечаем наличие абхидхармических принципов в китайском буддизме в виде положений Махаяны, сознательно отобранных в соответствии с духовными запросами китайской культуры.

Под влиянием буддийской мысли в китайской духовной традиции, в том числе конфуцианской, значительное внимание стало уделяться вопросам индивидуальной этики. Конфуцианские этические установки сыграли важную роль в китайском обществе и ока-

¹⁷ Подробнее о буддийском переводе см. в разделе «Буддийский перевод и традиция Абхидхармы».

¹⁸ Хун Сюпин, Чэнь Хунбин. Чжунго фосоэ чжи цзиншэнь (Дух китайского буддизма). Шанхай, 2009. С. 3.

зали определенное влияние на формирование общего облика китайско-буддийской традиции, игнорировать их не представлялось возможным. Этическую проблематику можно назвать определяющей в системах буддизма и конфуцианства. Однако рассмотрение ее происходило в двух учениях с совершенно разных позиций. Этика буддистов психологична, индивидуалистична. Несмотря на присутствующие социальные атрибуты, тем не менее, этика буддизма – это в первую очередь этика индивида, личностно-ориентированная психологическая установка. В отличие от конфуцианцев, для буддистов формальный признак проявления этики не важен, приоритетной категорией выступает сознание. Этика в буддийском понимании в глобальном плане не имеет самостоятельного значения, она не представляет высшей ценности сама по себе. Морально-нравственный императив имеет действие в суперсистеме буддийского мирозерцания только в связи с актуальностью реализации первостепенной идеи – идеи освобождения из цепи привязанностей. «Хотя этическая идеология играет важную роль в культурном развитии и Индии, и Китая, тем не менее, бросается в глаза одно важное отличие: в Индии достаточно велико влияние религии на этическую мысль, в Китае же влияние религии на этику значительно меньше»¹⁹. Этика конфуцианцев рационалистична, находит выражение во внешних формальных проявлениях. Она коллективна, направлена на гармоничное проживание в сообществе людей, выполнение установленных предками незыблемых правил поведения.

Таким образом, внедрение буддийских принципов в социокультурную картину Китая существенным образом изменило дух китайской культуры. Знакомство с индобуддийской мировоззренческой моделью открыло для китайцев новые культурные парадигмы и новые возможности для развития духовной традиции.

Определенное влияние на формирование этого процесса оказала традиция Хиняны.

¹⁹ Яо Вэйцзюнь. Фочзяо сысян юй вэньхуа (Идеология и культура буддизма). Пекин, 2009. С. 359.

Буддийский перевод и традиция Абхидхармы

С эпохи Хань начался активный процесс распространения буддийских сочинений в Китае. За сравнительно короткий срок в Китае оказался колоссальный объем разноплановых произведений, что предоставило китайцам возможность познакомиться практически со всем многообразием буддийского учения. Таким образом, со временем рано или поздно перед китайскими последователями буддизма должна была возникнуть дилемма: как развиваться дальше? Принять буддизм в его оригинальной индийской модели, либо сделать выбор в пользу его «культурной коррекции» – т. н. «китаизации»? Ответ на этот вопрос во многом зависел от деятельности первых переводчиков буддийской литературы. «Проблема перевода вообще исключительно важна для понимания особенностей буддийской традиции в Китае. Дело не только в том, что сам китайский язык сильно отличается от санскрита, – тибетский отличается от него не меньше. Но китайская иероглифическая письменность, передающая не произношение слова (корня), а его значение, создавала чрезвычайно серьезные препятствия для работы переводчиков. Кроме того, китайская культура за свою уже двухтысячелетнюю историю такими учениями, как даосизм и конфуцианство, разработала сложную систему философской терминологии, во всех отношениях отличавшейся от буддийской и имевшей совершенно отличные от последней коннотации»²⁰.

Ханьский период буддийского перевода, наиболее ранний в истории распространения буддизма в Китае, представлен немногочисленными работами, общее число которых, судя по записи в «Ю лу (Благословенные записи)» (祐录), составляет 53 сочинения из 73

²⁰ Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны. СПб., 2002. С. 249-250.

томов (цзюаней)²¹. Большая часть переводов была выполнена Ань Шигао.

Китайский исследователь Лян Цичао (梁启超) рассматривает процесс истории буддийского перевода в Китае с позиции участия китайских адептов и делит его на три этапа:

- 1) период иностранных переводчиков;
- 2) период совместного китайско-иностранного перевода;
- 3) период китайских переводчиков²².

Действительно, начальный период распространения буддизма в Китае можно назвать «периодом иностранных миссионеров». Постепенно к числу буддийских последователей стали присоединяться и китайцы. Так, по одному из подсчетов, до конца периода Западная Цзинь среди переводчиков буддийских сочинений на китайский язык было 6 или 7 китайцев, 6 лиц индийского происхождения и 16 человек, принадлежавших к разным средне- и центральноазиатским народностям (6 юэчжийцев, 4 парфянина, 3 согдийца, 2 кучинца и 1 хотанец)²³.

Японский буддолог Сакаино Коё выделяет четыре эпохи в истории переводов буддийских текстов в Китае:

- 1) эпоха «архаического перевода» (гу и), до Кумарадживы (примерно до V в.);
- 2) эпоха «древнего перевода» (цзю и), начиная с Кумарадживы (V-VI вв.);
- 3) эпоха «нового перевода» (синь и), начиная с Сюань Цзана (VII-X вв.);
- 4) эпоха упадка переводческой деятельности, начиная с X в.²⁴

²¹ Го Пэн. Чжунго фочзяо сысян ши (История буддийской мысли Китая): в 3 т. Пекин, 2012. Т. 1. С. 59.

²² Лян Цичао. Фосюэ яньцзю ши ба пянь (18 глав о буддизме). Нанкин, 2008. С. 146.

²³ Литвинский Б.А. Буддизм и среднеазиатская цивилизация // Индийская культура и буддизм. М., 1972. С. 161.

²⁴ Введение в буддизм. СПб., 1999. С. 267.

Относительно содержания «гу и» (古译) Сунь Чану пишет: «Большинство переведенных за время «гу и» канонов являются либо небольшими по объему сочинениями, либо отдельными разделами крупного трактата. Содержание их в основном делится на два аспекта: литература, знакомящая с основами буддийской веры и учения, и рассказы и биографии, прославляющие Будду. Это действительно было то, что легко понималось и воспринималось в Китае людьми, имеющими отношение к буддизму»²⁵.

Несмотря на все имевшие место несовершенства, этап «гу и», тем не менее, сыграл важную роль в истории становления и развития китайского буддизма, и эту роль нельзя недооценивать. Именно через первые переводы буддийской литературы происходило знакомство с буддизмом, поиск адекватных культурных категорий, лингвистических стандартов, устраивающих китайское общество, а также шло зарождение собственно китайской буддийской традиции. Еще не сформировавшиеся полностью буддийские переводы заложили серьезную базу для дальнейшего развития буддизма в Китае. А поскольку среди первых переводчиков буддийской литературы были помощники из местного китайского населения, мыслявшие в рамках автохтонной культуры, то многие буддийские определения в переводе приобретали стойкий даосско-конфуцианский оттенок.

С течением времени в Китае большее распространение получила Махаяна, выбор был обусловлен потребностями китайской идеологии и культуры. Однако и в дальнейшем на протяжении длительного периода каноны Махаяны и Хинаяны продолжали иметь хождение и непрерывно распространяться, чем значительно подпитывали процесс развития китайской культуры. Характер открытой энергетике и свободной полемики, вносимый индобуддийской традицией, стал восприниматься китайской культурной традицией. «Первона-

²⁵ Сунь Чану. Чжунго фоззяо вэньхуа ши (История буддийской культуры Китая): в 5 т. Пекин, 2010. Т. 1. С. 234.

чально слово «сутра», «канон» (经) китайцы обозначали как «Дао» – «Небо неизменно, и Дао неизменно» (天不变道亦不变). Основными характеристиками канона были консервативность и закрытость. К примеру, целью ожесточенных баталий конфуцианцев вокруг «современного стиля» (今文) и «древнего стиля» (古文) было утверждение единственно верного текста сочинения, который становился непререкаемо авторитетным. В буддизме же, напротив, имеется большое количество разнообразных и подчас противоречащих по содержанию канонов. Под таким влиянием китайцы взглянули на каноны с более открытых и духовно обогащенных позиций. Это не только значительно расширило горизонты китайского мировосприятия, но и оказало влияние на всю идеологию и науку в целом»²⁶.

Таким образом, внедрение буддийского способа мышления в структуру традиционной китайской культуры способствовало созданию более открытого, толерантного, демократичного способа восприятия действительности. Принцип мирного сосуществования в рамках одной системы достаточно противоречивых убеждений оказался актуальным для китайского общества. Благодаря влиянию буддизма в Китае складывается новая концепция мирозерцания, принципиально отличная от консервативной и закрытой по своему духу традиционной китайской (конфуцианской) системы воззрений.

Опыт буддийского перевода в Китае наглядно отражает процесс распространения и адаптации индобуддийской традиции, а также ход становления китайского буддизма. Терминологический аппарат буддизма в русле китайской культуры пережил несколько этапов развития, его генеральная концепция сложилась после переводческой реформы Сюань Цзана. По существу, генезис переводческой мысли Китая представляет собой историю формирования китайско-

²⁶ Сунь Чану. Чжунго фозяо вэньхуа ши (История буддийской культуры Китая): в 5 т. Пекин, 2010. Т. 1. С. 253-254.

го буддизма. Немалую роль в этом процессе играла традиция индийской Абхидхармы, в особенности на начальном этапе.

В «Гао сэн чжуань» (高僧传) нашли отражение различные аспекты деятельности буддийских монахов, в том числе здесь приводится своего рода «стандарт» буддийского переводчика, которому соответствует большинство представителей этой сферы занятий. «Прежде всего чужестранцу-переводчику свойственно стремление распространять Учение в дальних краях и неведомых странах. Он приходит в Китай или опасным морским путем, или совершив сложнейшие переходы по горам и через пустыни. При этом монах-переводчик наделен необыкновенной памятью (не исключается устная передача текста оригинала по памяти), обладает склонностью к изучению чужих языков и нравов (то есть способностью усваивать содержание иной культуры), ему, наконец, не чуждо стремление к перемене мест»²⁷.

Техника перевода буддийских канонов была детально разработана и представляла собой сложный тщательно регламентированный процесс. Так, основной реестр должностей, задействованных в процессе перевода, включал в себя семь следующих позиций:

- 1) распорядитель перевода (основной переводчик, 译主);
- 2) пишущий под диктовку (笔受);
- 3) ответственный за лингвистическую коррекцию (度语);
- 4) ответственный за сопоставление с оригинальным текстом на санскрите (证梵);
- 5) ответственный за стилистическую обработку (润文);
- 6) ответственный за верное изложение содержания текста (证义);
- 7) ответственный за окончательное (итоговое) корректирование (总勘)²⁸.

²⁷ Категории буддийской культуры. СПб., 2000. С. 277.

²⁸ Лян Цицао. Фосюэ яньцзю ши ба пянь (18 глав о буддизме). Нанкин, 2008. С. 152.

Перевод каждого сочинения проходил в соответствии с данной схемой организации работы. Детальное разделение объектов ответственности, внимание к техническим проблемам, педантичная проработка вопросов коррекции текста свидетельствуют об исключительно серьезном отношении к процессу перевода буддийских канонов.

Переводчики буддийской литературы выполняли большой объем культурологических функций. Понятие «буддийский переводчик» в Китае включало в себя широкий спектр профессий и предполагало наличие навыков не только переводческого характера. Помимо прямых обязанностей – перевода – буддийские миссионеры должны были уметь донести до аудитории, зачастую не подготовленной, идеи и категории чужой культуры, расшифровать и растолковать текст в понятиях, приемлемых для китайских слушателей, адаптировать буддийские принципы в чуждом социокультурном пространстве. Поэтому многие первые буддийские переводчики совмещали функции переводчика, интерпретатора, лектора, толкователя и т.д.

На раннем этапе распространения буддизма в Китае было очень важно донести основы учения до сознания китайской аудитории, внедрить их в социокультурное пространство Китая. Приоритетным направлением становится написание комментариев, способствующих адаптации буддизма к китайской действительности. «Основное содержание деятельности толкователей сводится к прочтению проповедей и написанию комментариев на буддийские переводные сочинения. Наряду с переводчиком (и едва не в большей степени) толкователь сталкивается с проблемой адаптации буддизма в Китае, что в исторической реальности I-V вв. предполагает передачу категорий буддийской культуры при помощи китайской терминологии, заимствованной у конфуцианства и даосизма. Превосходное знание китайской философской традиции не ставилось в заслугу толкова-

телю, но вменялось в обязанность»²⁹.

Поскольку индийская этнокультурная традиция принципиально отличалась от китайской, первоначальный перевод буддийской канонической литературы с санскрита был организован теми средствами и методами, которыми располагала местная культура. На вооружение первых переводчиков были приняты категории и термины, заимствованные прежде всего из даосизма.

Приданию буддизму «даосского облика» способствовало, в частности, использование метода перевода «гэ и» (格义). «Метод «гэ и» – это метод понимания буддийских текстов через традиционные китайские идеи, метод сознательного поиска схожих черт между буддийскими и китайскими учениями, использование традиционных терминов и понятий для перевода буддийских. Но это не механическое использование китайской терминологии, а целенаправленный поиск эквивалентов буддийским понятиям и идеям. Это выработка определенных стандартов применения этих эквивалентов при передаче содержания буддийских текстов. Уже в самом названии метода была отражена его суть. «Гэ» (格) переводится как «норма», «стандарт»; «и» (义) – «мысль», «значение». «Гэ и» (格义), таким образом, можно перевести как метод «стандартизированного смысла», или как метод приведения смысла (значения) к определенному стандарту. Этот стандарт – среднее между китайским и буддийским содержанием переводимых текстов. В его основе лежит принцип усвоения нового знания на базе хорошо усвоенного старого. Поэтому метод «гэ и» по сути своей представлял собой не столько метод перевода буддийских текстов с использованием даосской терминологии, как об этом часто пишут, сколько метод постижения этих текстов на базе традиционного китайского (в первую очередь – даосского) мировосприятия. Такой метод постижения облегчал понимание буддийских текстов, но не давал точного представления о

²⁹ Категории буддийской культуры. СПб., 2000. С. 277.

них, не раскрывал их глубинной сути»³⁰. Так, по словам Сунь Чану, «гэ и» в качестве метода перевода буддийских канонов искажал значение и приводил к неверному пониманию терминов.

Применение метода «гэ и» на раннем этапе распространения буддизма в Китае было обоснованным и оправданным с точки зрения его исторической целесообразности. Более того, сопровождавшие «гэ и» «переводческие ошибки» зачастую были намеренными и применялись в качестве некоторого адаптационного механизма. «Впоследствии, с увеличением объема переводной буддийской литературы, у китайцев сложилось более ясное представление о буддийской теории и, что вполне естественно, они подвергли метод «гэ и» критике и отказались от него. Тем не менее невозможно отрицать его влияние и его вклад на раннем этапе распространения буддизма в Китае. К тому же в ситуации, когда буддизм, будучи явлением чужой неизвестной культуры, начал распространяться в Китае, в конкретных обстоятельствах [некоторые моменты были оправданы] с точки зрения их неизбежности и целесообразности. С одной стороны, метод «гэ и» стал тем путем, которым буддизм проник в китайскую культуру и стал смешиваться с ней, и в процессе распространения буддийского учения в Китае этот метод сыграл важнейшую роль. Но если взглянуть на это явление с более широких позиций, то станет очевидным, что все неизбежные искажения и ошибочные понимания, вызванные «гэ и», – это конкретный способ, при помощи которого китайцы «преобразовывали» и «китаизировали» буддизм. На самом деле в пришедшем извне буддизме были распространены и восприняты имевшие место различные намеренные и ненамеренные его искажения. Китайский же буддизм, находясь в непрерывном процессе преодоления этих искажений и ошибочных толкований, продолжал свое поступательное развитие. По этой причине «буддизм «гэ и» (格义佛教) – это всего лишь на-

³⁰ Янгутов Л.Е. Традиции Абхидхармы в Китае. Улан-Удэ, 2010. С. 83.

чальная форма взаимодействия и смешения буддизма с автохтонной культурной традицией»³¹.

Буддизм принес в Китай новую культурную информацию, а вместе с ней – и незнакомые ранее китайскому социуму категории и понятия. Этим буддизм не только обогатил лексический запас китайского языка неологизмами, но и стимулировал его дальнейшее развитие. «Структурно эти новые слова можно разделить на три компонента. К первому относится та часть привнесенных буддизмом понятий, что выражалась посредством уже существовавших в китайском языке слов. На самом же деле они наполнялись совершенно новым содержанием, поэтому их можно считать неологизмами. Например, для обозначения основных доктрин буддийского учения использовались слова, уже существовавшие в древнекитайском языке, – «пустота» (空), «наличие» (有), «закон» (法), «свойство» (性), «признак» (相), «причина» (因), «основание» (缘), «природа» (自然), «недеяние» (无为) и др. Последние два понятия часто применялись в «методе гэ и» раннего периода распространения буддизма. Кроме того, к указанной категории относятся «двенадцать причин зависимого происхождения» (十二缘生), такие как «неведение» (无明), «действие» (行), «сознание» (识), «имя и форма» (名色), «шесть чувств» (六入), «контакт» (触), «ощущение» (受), «желание» (爱), «удержание» (取), «наличие» (有), «рождение» (生), «старение и смерть» (老死) и др. Однако в переводах буддийских канонов все эти дефиниции приобретали уже специфически буддийскую окраску. Таким образом, слова, ставшие выразителем буддийских определений, полностью отходили от своего первоначального значения.

Второй компонент – это совершенно новые слова, появившиеся в процессе перевода буддийских сочинений. К таковым относятся,

³¹ Сунь Чану. Чжунго фочзяо вэньхуа ши (История буддийской культуры Китая): в 5 т. Пекин, 2010. Т. 1. С. 296.

например, «Будда» (佛), «татхата» (如来), «бодхисаттва» (菩萨), «архат» (罗汉), «монах» (比丘), «монахиня» (比丘尼), «посвятить себя вере» (皈依), «чистая земля» (净土), «освобождение» (解脱), «сансара» (轮回), «кашья» (袈裟), «монастырь» (伽蓝), «парамита» (波罗蜜), «ануттара-самьяк-самбодхи» (阿耨多罗三藐三菩提) и др. Все эти понятия не существовали в Китае до буддизма и должны были быть выражены новыми словами. Некоторые из иероглифов в этих словах, ставшие морфемами, сохраняют свое исходное значение, некоторые же, напротив, никак не связаны с содержанием новых слов.

Третья категория – это неологизмы, которые посредством китайских слов и созданных морфем отражают новые буддийские понятия. К таковым относятся, например, «реальность» (实际), «истина» (真实), «мир» (世界), «все живое» (有情), «мир сознания» (心地), «добродетель» (功德), «уловка» (方便), «непостоянный» (无常), «не-я» (无我), «классификация учений» (判教), «равенство» (平等) и др. Смысл таких слов тесно связан с исходным значением составляющих их иероглифов-морфем. Иначе говоря, при переводе заимствованных слов было использовано исходное значение иероглифов, однако содержание сложившихся неологизмов полностью отличается от первоначального значения китайских слов»³².

Характерной особенностью феномена китайской буддийской переводческой традиции является то, что формирование ее проходило на фоне и на основе терминов и категорий абхидхармического учения: процесс формирования традиций и принципов китайского буддийского перевода был непосредственно связан с распространением абхидхармической литературы и с необходимостью адекватного перевода ее понятийного аппарата. В ранний период трансляции

³² Сунь Чану. Чжунго фочзяо вэньхуа ши (История буддийской культуры Китая): в 5 т. Пекин, 2010. Т. 3. С. 1303-1304.

буддийских доктрин в Китае концепцию Абхидхармы Хинаяны можно назвать доминирующей. Так, опыты перевода буддийских терминов на китайский язык – методы «гэ и», транскрипции и др. – проходили «апробацию» в рамках категорий индийской Абхидхармы. Перенимая понятия индийского буддизма, адаптируя их к собственной культурной традиции, китайцы в то же время осваивали и концепцию Абхидхармы. Стоит признать, что со временем влияние Абхидхармы в буддизме Китая стало менее заметным, более того, с упадком школы Фасян интерес к ней проходит вовсе. Тем не менее абхидхармическая традиция как феномен буддийской культуры не утратила своего значения. «Абхидхарма не противоречила Праджняпарамите, а Праджняпарамита не противопоставлялась Абхидхарме. Более того, понятия, суждения и выводы Абхидхармы широко использовались в праджняпарамитском учении как дополнительное средство постижения Праджни. Вместе с тем Абхидхарма как теория описания сущего таила в себе возможности и к обоснованию принципов Махаяны»³³. Все без исключения направления китайского буддизма – Хуаянь, Чань, Цзинту и т.д. – неизменно обращались к доктринам Абхидхармы. Без последних, по большому счету, не может быть буддийского философствования как такового.

Формирование абхидхармической традиции в Китае происходило через переводы буддийских сочинений, выполненных Ань Шигао, Дао Анем, Парамартхой, Сюань Цзаном и др.

Ань Шигао (安世高, II – нач. III в.). Начальный этап подлинного знакомства китайцев с буддизмом наступил во II в. н.э. во многом благодаря прибытию в Лоян в 148 г. буддийского миссионера Ань Шигао (парфянский принц до принятия им монашеского обета), который приступил к активной наставнической и переводческой деятельности. Ань Шигао, последователь буддизма Хинаяны, считается основоположником практики перевода буддийских тек-

³³ Янгутов Л.Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. Улан-Удэ, 2007. С. 10.

стов на китайский язык, родоначальником буддийской переводческой традиции Китая.

Прибыв в Китай, который к тому времени только начал знакомиться с буддийской культурой, Ань Шигао приступил к изучению китайского языка, много путешествовал по территории Китая, стал заниматься переводческой деятельностью. В изучении языка ему удалось добиться больших успехов. Некоторые переводы Ань Шигао выполнены путем устной передачи текста, т.е. Ань Шигао воспроизводил канон по памяти, текст канона записывался его учениками. Этот метод был популярным на начальном этапе распространения буддизма в Китае. Степень владения китайским языком Ань Шигао была достаточно высокой, и он мог довольно точно сформулировать и передать оригинальное значение слова. Однако поскольку процесс формирования традиции буддийского перевода в Китае только начинал закладываться, ошибок избежать не удавалось. Так, в переводах Ань Шигао встречаются отклонения от оригинального значения слова, структурная путаница, повторы отрывков текста. К примеру, санскритский термин «ведана», в более поздних переводах китайских буддистов утвердившийся как «受» (shou), в работах Ань Шигао переводится посредством иероглифа «тэн» (痛, боль, мучения)³⁴.

Таким образом, мы видим, что переводы Ань Шигао зафиксировали начальный процесс рецепции буддизма в Китае и являются очевидным показателем генезиса буддийской переводческой традиции.

По разным данным, Ань Шигао было переведено от 40 до 90 томов (цзюаней) канонических сутр. Из дошедших до наших дней переводов китайские исследователи называют 22 сочинения, авторство перевода которых с большой вероятностью можно приписать Ань Шигао:

³⁴ Люй Чэн. Чжунго фосоэ юань лю люэ цзян (Краткое изложение происхождения буддийского учения). Пекин, 2002. С. 283.

1. «Сутра о пятидесяти расчетах» (五十校计经), 2 тома.
 2. «Сутра о пяти скандхах-упама» (五阴譬喻经), 1 том.
 3. «Сутра о семи стхана и трех випашьяна» (七处三观经), 1 том.
 4. «Сутра о повороте круга дхарм» (转法轮经), 1 том.
 5. «Сутра о сосредоточении сущности» (积骨经), 1 том.
 6. «Сутра о восьмеричном пути» (八正道经), 1 том.
 7. «Сутра о причинах управления всеобщим потоком» (一切流摄守因经), 1 том.
 8. «Сутра о четырех благородных истинах» (四谛经), 1 том.
 9. «Сутра об изящности [четырёх] лакшан» (本相绮致经), 1 том.
 10. «Сутра о дхармах и не-дхармах» (是法非法经), 1 том.
 11. «Сутра о природе человека, желаниях, жизни» (人本欲生经), 1 том.
 12. «Сутра о распространении страданий» (漏分布经), 1 том.
 13. «Сутра о десяти способах воздаяния Диргха агамы» (长阿含十报法经), 2 тома.
 14. «44 раздела «Цза цзин» (杂经四十四篇), 2 тома.
 15. «Сутра о значении пуфа (дхармы)» (普法义经), 1 том.
 16. «Сутра о дхарме, ведане, упаклеше» (法受尘经), 1 том.
 17. «Сутра об исполнении анапана» (大安般守意经), 1 том.
 18. «Сутра об исполнении дхьяны и о размышлении о дхарме» (禅行法想经), 1 том.
 19. «Сутра о девяти случаях безвременной смерти» (九横经), 1 том.
 20. «Сутра о пяти дхармах Абхидхармы» (阿毗昙五法经), 1 том.
 21. «Сутра о скандхах, дхату, аятана» (阴持入经), 1 том.
 22. «Йогачара бхуми сутра» (道地经), 2 тома³⁵.
- Помимо перечисленных сочинений, в буддийских хрониках

³⁵ Люй Чэн. Чжунго фосоэ юань лю люэ цзян (Краткое изложение происхождения буддийского учения). Пекин, 2002. С. 283.

упоминается перевод Ань Шигао важнейшего буддийского канона «Самбукта агама сутра» (杂阿舍经). Однако этот вариант перевода Ань Шигао считается утерянным, как и многие другие выполненные им работы. Так, к не сохранившимся до наших дней переводам Ань Шигао, но упоминаемым как принадлежащим ему, Дао Ань (道安) относит:

1. «Сутра о малой анапане» (小安般经).
2. «Сутра о 160 разделах» (百六十品经).
3. «Сутра о 12 великих вратах» (大十二门经).
4. «Сутра о 12 малых вратах» (小十二门经).
5. «Сутра о значении и следовании Пути» (道意发行经).
6. «Сутра об [осуществлении] 7 дхарм» (七法经).
7. «Сутра об [осуществлении] 5 дхарм» (五法经).
8. «Значение, решение, правила» (义决律).
9. «Сутра о размышлении» (思惟经).
10. «Сутра о 12 звеньях цепи зависимого происхождения» (十二因缘经).
11. «Сутра о 14 значениях» (十四意经).
12. «Сутра о 98 узлах Абхидхармы» (阿毗昙九十八结经).
13. «Сутра о нанди и кулапати» (难提迦罗越经)³⁶.

Начальный этап перевода буддийской литературы на китайский язык, представленный Ань Шигао и другими переводчиками, характеризуется следующим формальным признаком: практически все переведенные сочинения были небольшими по объему и состояли в основном либо из одного, либо из двух томов (цзюаней). «К примеру, из тридцати с лишним переведенных Ань Шигао сочинений только шесть насчитывали по два тома. Все остальные состояли из одного тома. Из «тринадцати сочинений, насчитывающих

³⁶ Люй Чэн. Чжунго фосоэ юань лю люэ цзян (Краткое изложение происхождения буддийского учения). Пекин, 2002. С. 283.

двадцать семь томов», переведенных Локакшеймой (支婁迦讖), только один трактат – «Сутра о категориях нравственного следования к Праджне» (般若道行品经) – насчитывал десять томов, его можно признать самым объемным по количеству томов сочинением из переведенных текстов эпохи Хань. Из остальных только четыре произведения имеют по два тома, все остальные – по одному. Причина заключалась в том, что большая часть переведенных работ была фрагментарно выписана из основного текста санскритского канона и не представляла собой самостоятельных произведений. Например, среди переведенных Ань Шигао сочинений более десяти являются фрагментами из «Агам» (阿含). Поэтому большинство этих переводов кажутся разрозненными и неполными»³⁷.

Переводы Ань Шигао положили начало процессу распространения абхидхармической традиции в Китае, во II веке н. э. он перевел каноны «Апитань у фа син цзин» (阿毗曇五法行经, «Сутра об осуществлении пяти дхарм Абхидхармы») и «Апитань цююшиба цзе цзин» (阿毗曇九十八解经, «Сутра о девяноста восьми узах Абхидхармы»). «Практически все ханьские переводы буддийских канонов (переводы эпохи Хань) относятся к раннему периоду индийского буддизма. Особенно это касается переводов Ань Шигао, подавляющая часть которых – сочинения тхеравадинского толка (например, «Агамы»). По этой причине главное содержание этих канонов составляет в основном учение Тхеравады»³⁸.

В переводах Ань Шигао особое положение занимает описание метода Чжи гуань (止观). Большое внимание он уделяет пояснению двух составляющих из «учения о трех [практиках]» (三学) – теории дхьяны (定学) и теории праджни (慧学). В работах также говорится о концепции «не-я», т. е. о необходимости отказа от привязанности

³⁷ Го Пэн. Чжунго фозяо сысян ши (История буддийской мысли Китая): в 3 т. Пекин, 2012. Т. 1. С. 59.

³⁸ Там же. С. 61.

к «собственному я». Ань Шигао часто обращался к учению о «четырёх основах [становления] сознания» (四念住) и «шестнадцати практиках сознания» (十六特胜).

Ань Шигао стал основоположником метода перевода буддийских сочинений «гэ и». В процессе работы Ань Шигао использовал главным образом даосские понятия. Его теоретизирование в рамках проблемы буддийской медитации, изменения форм сознания и т.д. обнаруживает некоторое сходство с положениями традиционных китайских вероучений. Так, китайская аудитория нашла параллели с даосскими дыхательными практиками «ши ци» (食气), «дао ци» (导气), «шоу и» (守一)³⁹. «Переводы Ань Шигао представляют собой по сути свободные изложения санскритских текстов с использованием реалий китайской культуры и специфичной для нее ассоциативности. Значение личности Ань Шигао в истории китайского буддизма велико, он стоял у истоков распространения в Китае большинства основных буддийских текстов, в основном хинаянско-го направления»⁴⁰.

Дао Ань называет работы Ань Шигао, в частности «Сутру о четырнадцати значениях» (十四意经) и «Сутру о девяноста восьми узлах» (九十八结经), сочинениями, а не переводами. Причиной является то, что Ань Шигао в процессе перевода буддийских канонов обычно давал собственные пояснения и комментарии, придававшие «авторское лицо» буддийским трактатам и подчас достаточно сильно отличавшим перевод от оригинального произведения⁴¹.

Большая роль Ань Шигао заключается в том, что он был первым в истории китайского буддизма человеком, познакомившим китайцев с элементарными принципами буддийской философии. В част-

³⁹ Люй Чэн. Чжунго фосюэ юань лю люэ цзян (Краткое изложение происхождения буддийского учения). Пекин, 2002. С. 283.

⁴⁰ Китайская философия. М., 1994. С. 17.

⁴¹ Люй Чэн. Указ. соч. С. 283.

ности, в работе «Сутра о скандхах, дхату, аятана» (阴持入经) Ань Шигао представил китайской аудитории деление элементов бытия на пять скандх, двенадцать аятана и восемнадцать дхату⁴². Под «инь» (阴), «чи» (持) и «жу» (入) имелись в виду «скандха», «аятана» и «дхату», позже обозначаемые в китайском языке как «юнь» (蕴), «чу» (处) и «цзе» (界). В дальнейшем данная систематизация элементов закрепились в китайско-буддийской литературе под названием «три науки» (三科).

В общей сложности Ань Шигао прожил в Китае около двадцати лет. Результатом его миссионерской и переводческой деятельности стало появление большого числа переведенных буддийских сочинений, в основном литературы сутр. Ань Шигао принадлежит заслуга знакомства китайских последователей буддизма с принципами индобуддийской философии, Хинаяны, Абхидхармы. Он стал своего рода проводником индобуддийской культурной традиции в Китае. Ань Шигао заложил основы буддийской переводческой традиции Китая, и от его работы во многом зависела дальнейшая судьба китайского буддизма.

Проблемы, с которыми столкнулись первые переводчики буддийской литературы Китая, были закономерны. То, что для перевода буддийских сочинений с санскрита Ань Шигао частично использовал даосскую терминологию, является показателем естественного развития буддийской мысли в Китае. Адаптация буддизма в чужой социокультурной среде не могла обойтись без помощи местной традиции, оказывавшей, к слову сказать, огромное влияние на общественное сознание. Переводы Ань Шигао способствовали формированию более совершенного китайского терминологического аппарата и техники перевода, а также заложили базу для дальней-

⁴² Дин Ган. Чжунго фочзяо цзяюй: жу фо дао цзяюй бицзяо яньцзю (Буддийское образование Китая: сравнительное исследование образования в конфуцианстве, буддизме и даосизме). Чэнду, 2010. С. 17.

шего развития буддийской переводческой традиции в Китае.

Дао Ань (道安, 312-385 гг.). Новый поворот в развитии буддийской теории связан с именем Дао Аня, который большое внимание уделял вопросам перевода абхидхармических канонов. Он основал школу, где монахи специально обучались переводческому ремеслу. Значительная часть абхидхармических канонов была переведена в IV в. исключительно по его личной инициативе. Помимо этого, он сам принимал участие в составлении некоторых работ. Некоторое время (7-8 лет) Дао Ань проживал в самом крупном буддийском центре Китая – Чаньане. Дао Ань прекрасно понимал исключительную важность изучения абхидхармической теории. В период адаптации буддийского вероучения и знакомства с ним китайцев Дао Ань был одним из инициаторов и организаторов перевода абхидхармической литературы на китайский язык. Так, при его активной поддержке Дхармананди (曇摩难提) перевел абхидхармические каноны «Мадхьямагама сутра» (中阿含经), «Экоттара агама сутра» (增一阿含经), «Тридхармака шастра» (三法度论). Другой известный переводчик того времени Сангхадэва (僧伽提婆) перевел «Абхидхарма джняна праштана шастру» (阿毗昙八键度论) в 30 томах. Кумарабоддхи (鸠摩罗跋提) перевел «Абхидхарма хридая шастру» (毗昙心论), «Перепись Четырех агам» (四阿含暮抄). Дхармаприя (?) (曇摩鞞) перевел «Перепись Махапраджняпарамита шастры» (摩诃钵罗蜜经抄).

Дао Ань был учеником знаменитого буддийского наставника и миссионера Фотудэна. Дао Анем было создано собственное направление, известное как «школа исходного отсутствия» (бэнь у цзун, 本无宗). Дао Ань многое сделал для консолидации буддийской монашеской общины в Китае. Он ввел обычай, по которому каждый монах при пострижении получал фамильный знак «Ши» (释, от первого слова имени Будды Шакьямуни в китайском прочтении).

Значительным достижением в деятельности Дао Аня стало составление каталога буддийских трактатов «Цзин лу» (经录): «большой интерес в творчестве Дао Аня вызывает его знаменитый каталог, который явился важной вехой в истории распространения буддийской литературы в Китае. Этот каталог представляет собой систематизацию переводов буддийских текстов на китайский язык, содержит около 600 названий переведенных на китайский язык текстов, снабженных характеристикой, комментариями и пояснениями»⁴³.

В учении Дао Аня, изложенном в многочисленных комментариях, предисловиях, сочетались буддийская доктрина Праджня (般若) и философия китайской школы Сюань сюэ (玄学). Он рассматривал категорию Шуньята (空) Мадхьямиков в качестве аналога традиционной китайской концепции У (无). Постижение природы небытия выступало у Дао Аня как «просветление» и обретение нирваны. Философия Дао Аня испытала значительное воздействие даосизма, в этом смысле она стала одним из этапов генезиса буддийской переводческой деятельности в Китае и оказала определенное влияние на последующую китайско-буддийскую мысль.

Дао Ань занимался проблемами семантики буддийских философских текстов и вопросами перевода текстов с санскрита. Он совершенствовал приемы перевода буддийских канонов. Так, он отказался от распространенного в то время метода «гэ и». «Дао Ань предложил искать новые, более совершенные формы передачи буддийского категориального аппарата на китайский язык. Выдвинутые Дао Анем принципы переводов, известные как «пять отклонений от изначального и три нелегкости» (у ши бэнь, сань бу и, 五失本, 三不易), указывающие на характерные ошибки и трудности при переводе буддийских сутр, стали руководящими принципами

⁴³ Янгутов Л.Е. Традиции Абхидхармы в Китае. Улан-Удэ, 2010. С. 94.

для переводчиков буддийской литературы»⁴⁴. «Изложенные Дао Анем принципы переводов, представляющие «пять отклонений от канона и три нелегкости» представляют собой, скорее всего, методологические установки для перевода древних буддийских текстов, нежели методические принципы их перевода. В контексте этих методологических установок становится весьма очевидной его критическая позиция по отношению к методу «гэ-и»⁴⁵.

При Дао Ане буддисты Китая стали пользоваться такими приемами переводов сутр, когда санскритские термины воспроизводились в китайской транскрипции. Так, «термин «нирвана» стал передаваться терминами «непань» или же «нихунь», «абхидхарма» – «апидамо» и т.д. Иногда один и тот же термин имел несколько вариантов транскрипций. Из различных вариаций транскрибируемых санскритских терминов в китайском буддизме закрепились наиболее удачные. Кроме того, буддийские термины передавались через буквальный перевод санскритских терминов на китайский язык. Такая форма переводов буддийских терминов была наиболее удобной, особенно при передаче философского содержания буддийских текстов⁴⁶. В терминологическом аппарате китайского буддизма появились такие понятия, как «фа» (закон, 法) – «дхарма», «жулай» («жу» – так, «лай» – приходиться, пришедший, 如来) – «татхагата», «сян» (вид, признак, 相) – «лакшана», «вэйши» («вэй» – только, исключительно; «ши» – сознание, 唯识) – «виджняптиматрата» и др.

Использование метода транскрипции имело большое значение для развития переводческой традиции Китая. «Метод передачи буддийских понятий путем транскрипции во многом способствовал тому, что буддийские понятия освобождались от даосских наслоений и все больше наполнялись собственным буддийским содержа-

⁴⁴ Янгутов Л.Е. Традиции Абхидхармы в Китае. Улан-Удэ, 2010. С. 89.

⁴⁵ Там же. С. 91.

⁴⁶ Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995. С. 36.

нием. Однако метод транскрипции не мог стать панацеей в переводческой практике буддийских миссионеров. Кроме транскрипции, буддийские термины передавались через буквальный перевод санскритских терминов на китайский язык. Этот метод особенно часто применялся в период первых переводов абхидхармической литературы, особенно в отношении устойчивых количественных сочетаний. Например, «пять скандх» переводились как «у инь» (五隱, «пять таинств»); «двенадцать аятан» – как «ши эр жу» (十二入, 12 вхождений); «пять индрий» – как «у гэнь» (五根, пять корней); пять вишайя – как «у цзин» (五境, пять границ, территорий) или «у чэнь» (五尘)⁴⁷.

Дао Ань, приверженец махаянского направления буддизма, был инициатором перевода многих хинаянских сочинений и способствовал росту интереса среди китайских буддистов к хинаянской проблематике. Как и Ань Шигао, он прекрасно осознавал необходимость верного осмысления и использования буддийского категориального аппарата, в первую очередь абхидхармической теории.

Не удивительно, что исследователи, в том числе и китайские, высоко оценивают роль личности Дао Аня в истории буддизма. Так, Го Пэн в своей работе «История буддийской мысли Китая» выделяет пять аспектов, на основании которых можно судить о значимости личности Дао Аня и его вкладе в дело развития китайской традиции буддизма⁴⁸:

1. Обобщение результатов перевода буддийских канонов, достигнутых предыдущими поколениями переводчиков.
2. Составление «Каталога канонов» (经录).
3. Создание комментариев к буддийским сочинениям.
4. Учреждение свода правил для буддийских монастырей.

⁴⁷ Янгутов Л.Е. Традиции Абхидхармы в Китае. Улан-Удэ, 2010. С. 92-93.

⁴⁸ Го Пэн. Чжунго фоззяо сысян ши (История буддийской мысли Китая): в 3 т. Пекин, 2012. Т. 1. С. 294-299.

5. Установление общей для буддийских монахов фамилии «Ши» (释).

Как личность Дао Ань в истории китайского буддизма важен не столько в качестве переводчика, сколько в качестве систематизатора и организатора. Он ввел новые принципы перевода, необходимость в которых к тому времени стала очевидной. До Дао Аня развитие традиций буддийского перевода представляло собой довольно хаотичный процесс, происходила выработка терминологических стандартов, единые критерии для перевода находились еще в стадии формирования. Уровень переводчиков, степень их знания китайского языка также были неодинаковыми, что сказывалось на качестве перевода сочинений. Дао Ань предложил единые стандартизованные критерии для перевода, воспринятые и поддержанные последующим поколением буддийских переводчиков. Этот шаг Дао Аня оказал большое влияние на развитие традиции буддийского перевода в Китае, дал новый импульс для дальнейшей успешной деятельности в этом направлении.

К тому же Дао Ань, будучи прекрасно образованным и эрудированным буддийским монахом, обладал хорошей интуицией в выборе верного и актуального направления для деятельности китайских адептов буддизма. В частности, он отлично осознавал, что игнорирование хинаянских трактатов не даст исчерпывающего представления об идеологии буддизма и что для формирования систематического мировоззренческого представления, получения качественного буддийского образования знание хинаянских, а также абхидармических сочинений является обязательным условием.

Благодаря усилиям Дао Аня буддийская категориально-терминологическая концепция стала выделяться в самостоятельное направление, а не рассматриваться сквозь призму даосских понятий, как это было ранее. Это свидетельствует о новом этапе на пути генерации буддийской мысли в Китае. Опыт переводческой традиции, сформировавшийся до Дао Аня, позволил сблизить буддизм с

китайскими традиционными учениями, познакомил китайскую аудиторию с иной, не знакомой прежде культурной информацией. Благодаря этому появилась возможность передачи терминов санскрита в их оригинальном варианте, и уже подготовленная китайская публика могла их воспринимать. Пройдя период адаптации, требовавший нахождения соответствующих эквивалентов в русле местной традиции, буддизм выходил на уровень отчуждения от даосизма и конфуцианства и заявления себя в качестве независимого идеологического учения.

Парамартха (波罗木陀, 499-569 гг.). Парамартха (китайское имя Чжэнь Ди 真谛) был родом из Южной Индии, это один из «иноземных» паломников, его имя входит в число величайших переводчиков буддийской литературы Китая. В 546 г. Парамартха прибыл в Китай, на территорию нынешней провинции Гуанчжоу. Он привез с собой большое количество буддийских канонов. В созданной им специализированной переводческой школе Парамартха вместе с другими буддийскими монахами (всего их было более 20 человек) переводил важнейшие буддийские сочинения: «Йогачарабхуми шастру» (瑜伽师地论), известную также в качестве «Ши ци ди лунь» (十七地论); «Мадхьямика шастру» (中论) и др. Среди переведенных Парамартхой сочинений были «Вимшатика виджняпти матрата сиддхи шастра» (唯识二十论), получившая в переводе Парамартхи название «Да чэн вэй ши лунь» (大乘唯识论) – «Шастра только-сознания Махаяны»; «Махаяна сампариграха шастра» (摄大乘论, 563 г.). В 564-567 гг. он перевел «Абхидхармакошу» Васубандху (阿毗达磨俱舍论). Работу Парамартхи крайне осложняли политическая ситуация и беспорядок в стране, из-за сложившейся неспокойной обстановки перевод зачастую прерывался. Парамартха вынужден был несколько раз приостанавливать работу по причине переездов, он менял монастыри и снова приступал к переводам.

Крупнейшей работой Парамартхи является перевод «Абхидхар-

макоши» Васубандху. Судьба этого канона показательна, она является замечательной и уникальной в своем роде иллюстрацией процесса распространения и развития буддизма в Китае. «Абхидхармакоша» была дважды переведена на китайский язык, сначала Парамартхой (VI в. н.э.), а затем Сюань Цзаном (VII в. н.э.), «причем последовательность этих переводов запечатлела два этапа рецепции буддизма на Дальнем Востоке. Перевод Парамартхи зафиксировал ту стадию интерпретации буддийского философского понятийно-терминологического аппарата средствами китайской культурной традиции, которая предшествовала так называемой реформе Сюань Цана. Для данной стадии была характерна множественность лексических интерпретаций философской терминологии, поскольку каждая из переводческих школ развивала свою традицию истолкования»⁴⁹.

Парамартха придавал абхидхармическим канонам, в особенности «Абхидхармакоше», большое значение. Об этом свидетельствует то, что он не раз читал курсы лекций по «Абхидхармакоше» в разных монастырях Китая: монастыре Сяньмин (显明寺, 566 г.), монастыре Чжихуэй (智慧寺, 568 г.) и др. Дело распространения абхидхармических сочинений продолжили ученики Парамартхи, помогавшие ему в переводе и чтении лекций. Так, известно, что в 568 г. ученик Парамартхи по имени Хуэй Кай (慧恺), читавший лекции по «Абхидхармакоше» в монастыре Ванюань (王园寺), из-за болезни смог прочесть курс лишь до половины. Парамартха, крайне обеспокоенный тем обстоятельством, что больше не найдется людей, способных разбираться в этом вопросе, специально пригласил около 20 человек и призвал их заниматься пропагандой «Абхидхармакоши» и «Махаяна сампариграха шастры» (摄大乘论). Сам он в это время также занимался чтением курса по «Абхидхармако-

⁴⁹ Классическая буддийская философия. СПб., 1999. С. 24.

ше», однако в 569 г. заболел и умер⁵⁰. Помимо «Абхидхармакоши», большое значение Парамартха придавал пропаганде «Махаяна сам-париграха шастры» (摄大乘).

Ученики Парамартхи старались сохранить наследие учителя, но поскольку ситуация в стране была очень сложная, выполнить эту задачу было непросто. Большая часть переведенных Парамартхой канонических текстов не дошла до наших дней либо сохранилась во фрагментарном виде.

Сфера интересов Парамартхи была обширной, однако можно все же проследить определенную тенденцию: внимание к трактатам Асанги и Васубандху. Об этом свидетельствует, в частности, выбор переведенных сочинений. Так, трактат, получивший название «Цзюэ дин цзан лунь» (决定藏论), представляет собой отрывок из «Йогачара бхуми шастры» (瑜伽师地论·抉择分), «Сань у син лунь» (三无性论) – это раздел «О становлении отсутствия природы» (成无性品) из «Пракарана рьявача шастры» (显扬圣教论), «Цзе цзе цзин» (解节经) – «Предисловие» и вторая часть из «Сандхинирмо-чана сутры» (解深密经), «Чжуань ши лунь» (转识论) – это «Трим-шика виджняпти матрата сиддхи шастра» (唯识三十论). Парамартха также перевел трактаты «Шастра только-сознания» (唯识论), в танском варианте перевода – «Шастра о двадцати только-сознаниях» (唯识二十论), «Шастра о различении срединности и крайности» (中边分别论) и пр.⁵¹

Благодаря усилиям Парамартхи, выполнившего перевод на китайский язык большого количества йогачаринских канонических текстов, китайские последователи буддизма смогли познакомиться с учениями Татхагатагарбхи, Алая-виджняны, Виджняпти-матраты и др. и освоить их. Парамартха заложил базу для дальнейшего распростране-

⁵⁰ Китайский буддизм (Чжунго фо цзяо). Шанхай, 1996. Т. 2. С. 99-100.

⁵¹ Там же. С. 100.

ния и развития в Китае идей Виджнянавады, попутно представляя Китаю теорию Абхидхармы.

Таким образом, в V-VI вв. в Китае сложилась серьезная переводческая традиция, позволявшая весьма точно передавать содержание буддийских сутр. Китайцы обрели возможность знакомиться с буддизмом в том виде, в котором он был представлен в Индии, со всеми его разновидностями и школами. Благодаря огромным усилиям переводчиков буддийской литературы языковой барьер был преодолен. В Китае появились собственно китайские школы, ряд из которых – Хуаянь, Тяньтай и Чань – не имели индийских аналогов.

Сюань Цзан (玄奘, 600-664 гг.). VII-VIII вв. ознаменовались наивысшим расцветом интеллектуальной мощи и политического авторитета буддизма. Танский период дал огромное количество переведенной буддийской литературы. Наиболее значимыми являются имена двадцати шести крупных переводчиков эпохи Тан, это Прабхакарамитра (波罗颇迦罗蜜多罗, 629-633), Чжи Тун (智通, 647-653 гг.), Бхагаваддхарма (伽梵达摩, ~650-655 гг.), Атикута (阿地瞿多, 652-654 гг.), На Ти (那提, 655-663 гг.), Дивакара (地婆诃罗, 676-688 гг.), Будхапали (佛陀波利, 676 г.), Ду Сини (杜行顓, 679 г.), Дэвапраджня (提云般若, 689-691 гг.), Митрашанта (弥陀山, 690-704 гг.), Хуэй Чжи (慧智, 693 г.), Бао Сывэй (宝思惟, 693-706 гг.), Бодхиручи (菩提流志, 693-713 гг.), Шикшананда (实叉难陀, 698-704 гг.), Ли Учань (李无谄, 700 г.), И Цзин (义净, 700-711 гг.), Чжи Янь (智严, 707-721 гг.), Субхакарашимха (善无畏, 716-735 гг.), Ваджрабодхи (金刚智, 720-741 гг.), Дамочжаньшило (达摩战湿罗, 730-743 гг.), Аджитасэна (阿质达霰, 732 г.), Амогхаваджра (Букун 不空, 743-774 гг.), Праджня (般若, 781-811 гг.), Утитисией (勿提提犀鱼, ~785-? гг.), Силадхарма (尸罗达摩 Шилодамо,

~785-? гг.)⁵². Эти мастера перевода (большинство из них не были китайцами, хотя известно, что китайцы-буддисты на тот момент уже принимали самое активное участие в переводах), окончательно оформили и систематизировали концепцию перевода буддийских текстов на китайский язык.

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

Возглавляет список именитых танских переводчиков выдающийся буддийский деятель Сюань Цзан. В целом Сюань Цзан вместе с учениками перевел 75 буддийских трактатов общим объемом 1335 томов (цзюаней)⁵³. Сфера интересов Сюань Цзана была обширной: он занимался изучением практически всех аспектов индийской Хинаяны и Махаяны, но, как основатель школы Фасян, больший акцент делал все-таки на учениях Йоги, Праджны, Абхидхармы.

Сюань Цзан прекрасно осознавал значимость учения об Абхидхарме в системе буддийской философии. Он уделял большое вни-

⁵² В скобках отмечены даты переводческой деятельности. Чжунго фоззяо (Китайский буддизм). Шанхай, 1991. Т. 1. С. 63.

⁵³ Чжунго фоззяо (Китайский буддизм). Шанхай, 1996. Т. 2. С. 125.

мание сочинениям абхидхармического содержания. Так, Сюань Цзану принадлежит перевод одного из центральных памятников индобуддийской философии – «Абхидхармакоши» Васубандху. Закончив свое знаменитое путешествие в Индию, пройдя длительный курс обучения в индийских монастырях (в т. ч. в знаменитом монастыре Наланда), Сюань Цзан обосновался в г. Чанъань и занялся активной переводческой деятельностью. Из Индии им было привезено большое количество буддийских канонов, значительную часть из которых составляли сочинения абхидхармического содержания.

Школе Сюань Цзана принадлежит огромное количество переводов буддийских сочинений, многие из которых имеют принципиальное значение для буддийской философии. Сюань Цзан перевел сочинения Махаяны и Хинаяны, Абхидхармы и Праджняпарамиты – «Маха Праджняпарамита сутра» («Да банжо боломидо цзин», 大般若波罗密多经), «Йогачарабхуми шастра» («Юй цзя ши ди лунь» (瑜伽师地论), «Махаянасанграха шастра» («Шэ дачэн лунь» «摄大乘论») и др.

Сюань Цзану отдают заслугу создания нормативного образца перевода буддийских текстов. «В ходе своей переводческой деятельности Сюань Цзан предпринял масштабную реформу китайско-буддийского терминологического аппарата с целью его унификации и приведения в соответствие с санскритской терминологией, положив тем самым начало качественно новой фазе в истории развития китайского буддизма»⁵⁴. Сюань Цзан стал основателем «нового перевода» – переводческой традиции, использовавшей новые методы транскрипции санскритских слов. «Согласно санскритско-китайскому глоссарию «Фань и мин и цзи», составленному Фаюнем, «танский учитель Дхармы [Сюань] Цзан установил пять видов [слов, которые] не переводят. Первый: [слова, которые не переводят] по причине их тайного характера, например, «дхарани» (то-

⁵⁴ История культуры Китая. СПб., 1999. С. 266.

лони 陀囉尼). Второй: [слова, которые не переводят] по причине их многозначности, например, [слово] «Бхагаван» (боцефань 薄伽梵), которое имеет шесть значений. Третий: [слова, которые не переводят] по причине отсутствия [в Китае] того, [что они обозначают], например, «дерево Джамбу» (яньцзин (фу) шу 閻淨(浮)樹), ведь в Китае действительно нет такого дерева. Четвертый: [слова, которые не переводят], потому что так уже установилось с древних времен, например, [слово] «ану (тара-самъяк-сам) бодхи» (э(а) ноу (доло-саньямяо-сань) пути 阿耨[多羅三藐三]菩提) ни в коем случае нельзя переводить [потому что] уже давно, с времен [Кашьяпа] Матанги в употреблении санскритское произношение. Пятый: [слова, которые не переводят], потому что [сохранение их оригинального звучания] порождает благо, например, [слово] «праджня» (божо 般若) внушает почтение, а [перевод] «мудрость» (чжихуэй 智慧) (рождает иллюзию) простоты (понимания)»⁵⁵.

Так называемый «новый перевод» (新译) – теоретические принципы концепции буддийского перевода – был призван усовершенствовать и улучшить буддийскую терминологию на китайском языке. Весь предыдущий опыт переводческой традиции, складывавшийся с начала новой эры и вплоть до эпохи Тан, получил название «старый перевод» (旧译). Разницу в приемах перевода демонстрирует таблица⁵⁶:

⁵⁵ Ленков П.Д. Философия сознания в Китае. Буддийская школа Фасян (вэйши). СПб., 2006. С. 73.

⁵⁶ Го Пэн. Чжунго фоззяо сысян ши (История буддийской мысли Китая): в 3 т. Пекин, 2012. Т. 1. С. 60.

Старый канон (旧经)	Новый канон (新经)	Перевод
众祐	世尊	Почитаемый миром (титул Будды)
各佛	辟支佛	Пратьека-Будда
沟港道	须陀洹	«Вступление в поток», вступление на Путь (санскр. srotāraṇṇa)
不还果	阿那含	Анагамин
摩纳	长者	Старейшина
光世音	观世音	Авалокитешвара
舍黎子	舍利佛	Шарипутра
十二处	十二入	Двенадцать аятана
背舍	解脱	Освобождение
正断	正勤	Правильное усердие
直行	正道	Правильный Путь
除僮、除僮女	比丘、比丘尼	Бхикшу, бхикшуни (монах, монахиня)
扶萨	菩萨	Бодхисаттва
萨芸若	萨婆若	Всеобщая мудрость (санскр. sarvajñā)
频来果	斯陀含	Последователь Учения, который может достигнуть состояния Нирваны в следующем перерождении (санскр. Sakridāgāmi)
无著果	阿罗汉	Архат
濡首	须菩提	Субхути, «проявление доброго» (санскр. subhūti)
五众	五阴	Пять скандх
持	性	Природа, натура, качество
胜处	除入	Букв. «место преодоления» (один из уровней медитации)
觉意	菩提	Бодхи, прозрение, совершенное постижение
軋沓和	軋闍婆	Гандхарва, класс полубогов в индуизме (санскр. gandharva)
恒萨阿竭阿罗 诃三耶三佛	阿耨多罗三藐 三菩提	«Просвещенный» (санскр. anuttara-samyak-sambodhi)

Перевод «Вималакирти нирдеша сутры» (维摩经) наглядно демонстрирует методы перевода буддийских терминов, которых придерживались Сюань Цзан и его предшественники Чжи Цянь (支谦) и Кумараджива (鸠摩罗什). У каждого из буддийских наставников-переводчиков название канона «Вималакирти нирдеша сутра» имело собственный вариант перевода. В переводе Чжи Цяня сочинение получило название «Фо шо вэй мо цзе цзин» (佛说维摩诘经) – «Буддийская сутра о Вималакирти» – и состояло из двух частей (卷), 14 разделов (品). У Кумарадживы трактат назывался «Вэй мо цзе со шо цзин» (维摩诘所说经) – «Сутра, повествующая о Вималакирти», он состоял из трех частей и 14 разделов. У Сюань Цзана – «Шо у гоу чэн цзин» (说无垢称经) – «Сутра, рассказывающая о Вимала (т.е. о незагрязненном)», она имела шесть частей, 14 разделов. Соответственно, заглавия четырнадцати разделов выглядели у трех переводчиков следующим образом⁵⁷:

⁵⁷ Го Пэн. Чжунго фочзяо сысян ши (История буддийской мысли Китая): в 3 т. Пекин, 2012. Т. 1. С. 135.

Перевод Чжи Цяня	Перевод на русский язык	Перевод Кумарадживы	Перевод на русский язык	Перевод Сюань Цзана	Перевод на русский язык
佛国品	Раздел «Земля Будды»	佛国品	Раздел «Земля Будды»	序品	Раздел «Предисловие»
善权品	Раздел «Искусный расчет»	方便品	Раздел «Искусные средства»	显不思議方便善巧品	Раздел «Великолепные непостижимые искусные средства»
弟子品	Раздел «Ученик»	弟子品	Раздел «Ученик»	声闻品	Раздел «Правака»
菩萨品	Раздел «Бодхисаттва»	菩萨品	Раздел «Бодхисаттва»	菩萨品	Раздел «Бодхисаттва»
诸法言品	Раздел «Повествование о дхармах»	问疾品	Раздел «Справление о недугах»	问疾品	Раздел «Справление о недугах»
不思議品	Раздел «Непостижимое»	不思議品	Раздел «Непостижимое»	不思議品	Раздел «Непостижимое»
观人物品	Раздел «Созерцание живых существ»	观众生品	Раздел «Созерцание всего сущего»	观有情品	Раздел «Созерцание всего живого»
如来种品	Раздел «Категория Тагхагаты»	佛道品	Раздел «Путь Будды»	菩提分品	Раздел «Различение Бодхи»

不二入品	Раздел «Вступление в не-дуальность»	入不二法門品	Раздел «Вступление на не-дуальный путь Дхармы»	不二法門品	Раздел «Не-дуальный путь Дхармы»
香积佛品	Раздел «Благоухающий Будда»	香积佛品	Раздел «Благоухающий Будда»	香台佛品	Раздел «Будда ароматной земли»
菩薩行品	Раздел «Деятельность Бодхисаттвы»	菩薩行品	Раздел «Деятельность Бодхисаттвы»	菩薩行品	Раздел «Деятельность Бодхисаттвы»
見阿闍佛品	Раздел «Восприятие Акшобья Будды»	見阿闍佛品	Раздел «Восприятие Акшобья Будды»	观如来品	Раздел «Созерцание Татхагагы»
法供养品	Раздел «Посвящения Дхарме»	法供养品	Раздел «Посвящения Дхарме»	法供养品	Раздел «Посвящения Дхарме»
囑累弥勒品	Раздел «Наказ Майтрейи о распространении (пропаганде) [учения]»	囑累品	Раздел «Наказ о пропаганде [учения]»	囑累品	Раздел «Наказ о пропаганде [учения]»

Большой вклад был внесен переводческой школой Сюань Цзана в дело распространения абхидхармической литературы. Сюань Цзан был основателем и организатором школы Фасян, и «несмотря на свой титанический труд по переводу праджняпарамитских текстов, Сюань Цзан оставался приверженцем традиций виджнянавадинов, основной интерес у него вызывали сочинения Асанги и Васубандху»⁵⁸. Так, по его инициативе были выполнены переводы трактатов «Абхидхармакоша» Васубандху, «Сандхинирмочана сутра» («Сутра, раскрывающая глубокие тайны», 解深蜜经), «Тримшикавиджняптикарика» Васубандху («Тридцать суждений о только сознании», 唯识三十论) и др. По замечанию П.Д. Ленкова, «хотя школу Фасян, основанную Сюань-цзаном и его учеником Куй-цзи, можно с полным основанием считать одной из китайских «версий» виджнянавады, некоторые из учеников Сюань-цзана уделяли основное внимание изучению абхидхармистских трактатов, в первую очередь «Энциклопедии Абхидхармы» («Абхидхармакоша»)»⁵⁹.

Трактат Васубандху «Чэн вэй ши лунь» (成唯识论) занимает особое место в списке переведенных Сюань Цзаном сочинений. «Чэн вэй ши лунь» стал базовым каноническим сочинением созданной Сюань Цзаном школы Фасян, систематизировавшим основные положения школы. Трактат создан на базе «Тримшикавиджняптикарика» Васубандху (唯识三十论) – «Тридцать суждений о только-сознании». Сюань Цзан объединил комментарии индийских авторов, обработал их и создал самостоятельное сочинение, получившее название «Чэн вэй ши лунь». «На наш взгляд, замысел Сюань-цзана по его возвращении из Индии состоял в том, чтобы адекватно (как в смысле качества переводов, так и в отношении полноты источников) представить, во-первых, литературу школы виджнянавада (йогачара) и, во-вторых, литературу по абхидхарме (прежде всего сар-

⁵⁸ Янгутов Л.Е. Традиции Абхидхармы в Китае. Улан-Удэ, 2010. С. 105.

⁵⁹ Ленков П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа Фасян (вэйши). СПб., 2006. С. 7.

вастивадинской) и логике. Последнее объяснялось, по-видимому, не только интересом к абхидхармическим текстам, который появился у Сюань-цзана еще до поездки в Индию, но и осознанием им того, что изучение данной литературы необходимо: а) для более глубокого понимания философии виджнянавады (йогачары) и б) для получения систематического буддийского образования»⁶⁰.

Куй Цзи (窥基, 632-682 гг.). Несмотря на признанное лидерство школы Сюань Цзана в области перевода и распространения буддийской литературы в Китае, воззрения ее патриарха признавались в мире китайского буддизма далеко не безоговорочно. Созданная Сюань Цзаном школа находилась под ударами критики многих направлений китайского буддизма. Фасян имела большое число противников, отвергавших йогачаринские положения, да и в самой школе среди учеников Сюань Цзана проходила активная внутренняя борьба. Китайские исследователи буддизма выделяют среди учеников Сюань Цзана имя Куй Цзи, называя его иногда настоящим основателем школы Фасян⁶¹.

Куй Цзи много сделал для создания «собственного языка» школы. «О количестве работ Куй Цзи, написанных им и дошедших до наших дней, существуют различные мнения. В труде «Чжунго фоцзяо» (中国佛教) – «Китайский буддизм» – называется 43 сочинения, приписываемых Куй Цзи, и 31 сочинение, дошедшее до нас. Здесь упоминаются его комментарии к «Ваджраччедика-праджняпарамита-сутре» (金刚般若经), «Лотосовой сутре» (法华经), «Амитабха сутре» (弥陀经), «Майтрея сутре» (弥勒经), «Шримала сутре» (胜鬘) и др. Все эти комментарии Куй Цзи были осуществлены на базе переводов Сюань Цзана»⁶².

В глазах верующих основные положения школы Фасян в силу

⁶⁰ Ленков П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа Фасян (вэйши). СПб., 2006. С. 87.

⁶¹ Люй Чэн. Чжунго фосоэ юань лю люэ цзян (Краткое изложение происхождения буддийского учения). Пекин, 2002. С. 186.

⁶² Янгутов Л.Е. Традиции Абхидхармы в Китае. Улан-Удэ, 2010. С. 110.

некоторого формального сходства совпадали с положениями школы Тяньтай. В целях выделения специфики школы ее адепты создавали собственные оригинальные сочинения комментирующего характера. Куй Цзи издал огромное количество собственных сочинений, по некоторым данным, их было около ста. По этой причине его прозвали «бай бэнь шу чжу» (百本疏主) – «автор ста комментариев»⁶³. Куй Цзи принадлежит заслуга систематизации канонической литературы Фасян, а в целом и ее учения.

Под руководством своего учителя Куй Цзи принимал участие в переводе и комментировании большого количества буддийских канонических сочинений, в том числе абхидхармических. Он входил в рабочую группу, занимавшуюся составлением трактата «Чэн вэй ши лунь» (成唯识论). Куй Цзи записал под диктовку Сюань Цзана сочинения «Виджняпти матрата сиддхи шастра» (成唯识论, 10 глав), «Мадхьянта вибхага карика» (辨中边论颂, 1 глава), «Мадхьянта вибхага» (辨中边论, 3 главы), «Вимшатика виджняпти матрата сиддхи шастра» (唯识二十论, 1 глава), «Самая бхедо парачана чакра шастра» (异部宗轮论, 1 глава), «Абхидхарма дхату кая пада шастра» (阿毗达磨界身足论, 3 главы) и др.⁶⁴

После смерти Сюань Цзана в его школе произошел раскол между двумя главными претендентами на звание патриарха Фасян. Одним из них был Куй Цзи, представлявший монастырь Цзынь (慈恩寺), другим – Юань Цэ, монастырь Симин (西名寺). Обычно школа Куй Цзи считается ортодоксальной, в то время как Юань Цэ и другие часто не рассматриваются в качестве прямых последователей системы Сюань Цзана.

О Юань Цэ (圆测, 613-696 гг.), корейце по происхождению, известно, что он прибыл в Китай в начале правления танской династии и обучался в школе Сюань Цзана. К сожалению, многие его произведения в настоящее время утеряны, поэтому сейчас трудно достоверно определить причины разногласий в поздней школе Фа-

⁶³ Люй Чэн. Чжунго фосоэ юань лю люэ цзян (Краткое изложение происхождения буддийского учения). Пекин, 2002. С. 153.

⁶⁴ Там же.

сян. Вероятно, источник расхождений между Юань Цэ и Куй Ци заключался в том, что Юань Цэ не принимал учения о пяти качествах (五种性 или 五种姓), а также не принимал идею трияны, т. е. трех ступеней к нирване: шраваки, пратьека-будды и бодхисатвы. В трактовке абсолютной истины Юань Цэ также отказывался от учения Ху Фа, приближаясь к пониманию абсолютной истины Цин Бянем. Эти пункты и составляют основу конфликта внутри школы Фасян⁶⁵.

Авторству Юань Цэ приписываются «Комментарии к «Сандхинирмочана сутре» (40 глав, 解深密经疏), «Комментарии к сутре «Жэнь ван» (3 главы, 仁王经疏), «Комментарии к «Сутре Сердца Праджняпарамиты» (1 глава, 般若心经疏)⁶⁶.

Значение школы Сюань Цзана для истории развития китайского и в целом дальневосточного буддизма велико. Интеграция учения Абхидхармы в китайскую цивилизацию во многом определила специфику китайско-буддийской традиции. Через Китай происходил процесс формирования буддийских культурных традиций на Дальнем Востоке. Концепция Абхидхармы в виде элементов учений некоторых школ китайского буддизма (в т.ч. Фасян) благодаря усилиям последователей школы Сюань Цзана вышла за пределы Китая и проникла в соседние страны. Япония и Корея с энтузиазмом восприняли новые веяния, о чем свидетельствует большой интерес, проявленный здесь к школам абхидхармического толка. Ученики и последователи Сюань Цзана вывели буддийское учение из Китая и уже в таком виде представили в регионе. Китай выступал проводником индийской традиции Абхидхармы в регионе. «В целом процесс формирования культурных традиций на Дальнем Востоке может быть описан как распространение китайской культуры за пределами Китая и формирование на ее основе других региональных культур – корейской, японской и вьетнамской, усвоивших и в соответствии с местными условиями переработавших китайское наследие. Китай же выступал своего рода культурным очагом, формиро-

⁶⁵ Чжунго фоззяо (Китайский буддизм). Шанхай, 1996. Т. 2. С. 127.

⁶⁶ Там же. С. 142.

вавшим некий эталон для других стран региона»⁶⁷.

В школе Сюань Цзана обучилось огромное количество китайских буддистов, переводчиков сутр и шастр, комментаторов и толкователей буддийских канонов. После эпохи Сюань Цзана переводческая активность стала снижаться, что и привело в X в. к окончательному упадку переводческой деятельности в Китае. Во многом это объясняется формированием константных форм и традиций перевода. В процессе формирования категориально-терминологического аппарата китайского буддизма немалое значение имела Абхидхарма. «Переводческая деятельность буддистов в Китае началась, таким образом, с перевода хинаянской – абхидхармической – литературы. Однако последующее развитие буддизма в Китае оттеснило на задний план перевод абхидхармической литературы, выдвинув на передний перевод праджняпарамитской литературы. Причиной заинтересованности китайцев в праджняпарамитской литературе была принципиально новая сотериологическая концепция, которую предлагали тексты Праджняпарамиты. Они провозгласили широкий путь к спасению, согласно которому каждый человек, независимо от того, мирянин он или же монах, мог найти спасение в нирване. Эта концепция была более приемлемой, чем узкий путь спасения Хинаяны, предназначенный только для тех, кто вступил в монахи. Теоретическим обоснованием сотериологии Хинаяны были абхидхармические тексты»⁶⁸.

Это замечание, тем не менее, не означает полное вытеснение абхидхармического учения с идеологического пространства Китая. Знакомство с учением Абхидхармы было продолжено в китайском буддизме. Абхидхармические принципы неизменно присутствуют в системе буддийского образования, буддийского монашества, философской концепции, категориально-терминологическом аппарате китайско-буддийской традиции.

⁶⁷ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. СПб., 2000. С. 204.

⁶⁸ Янгутов Л.Е. Традиции Абхидхармы в Китае. Улан-Удэ, 2010. С. 87.

Школы Хинаяны в китайской традиции буддизма.

Цзюйшэ

Цзюйшэ (俱舍) относится к одному из самых ранних и влиятельных направлений буддийской культуры Китая. Появление традиции Цзюйшэ в Китае связано с первыми переводами канонических сочинений индийского буддизма на китайский язык в первых веках нашей эры. В истории китайского буддизма Цзюйшэ выполняло исключительную и ответственную историческую миссию.

Во-первых, это была одна из самых ранних школ буддийской традиции Китая, школа Цзюйшэ одной из первых познакомила древних китайцев с культурой индийской Абхидхармы. Абхидхармическая концепция с подачи школы Цзюйшэ представляла китайцам оригинальное достижение индийской философской мысли – принцип структурного подхода в понимании бытия. Содержанием абхидхармических канонов были теория дхармической организации бытия, разложение его на составляющие, рассмотрение индивидуальной жизни как потока неких психофизических элементов. Эти принципиально значимые для буддийской философии идеи китайцы начали изучать во многом благодаря просветительской работе наставников Цзюйшэ.

Во-вторых, Цзюйшэ – одна из немногочисленных школ хинаянского направления в Китае. Пример Цзюйшэ делает очевидным тот факт, что традиция Хинаяны была не только хорошо известна китайским последователям буддизма, но и прошла через всю историю китайского буддизма, начиная с самого раннего момента проникновения его в Китай и до настоящего времени. Благодаря Цзюйшэ влияние Абхидхармы через Китай стало распространяться и на другие страны дальневосточного региона. В эпоху Тан Цзюйшэ играло большую роль в формировании дальневосточного буддизма, став

одним из ведущих направлений буддизма в Японии. Традиция Цзюйшэ присутствовала в истории китайского буддизма в период его становления, формирования, а также на протяжении всего процесса дальнейшего развития.

Школа Питань-Цзюйшэ входит в состав главных школ китайского буддизма. В ее истории выделяются два ключевых этапа, связанных с переводом «Абхидхармакоши» Васубандху: 1) ранний период распространения буддийского учения в Китае, перевод Парамартхи (563 г.); 2) расцвет буддийского учения в Китае – династия Тан, перевод Сюань Цзана (651-654 гг.).

Между тем на современном этапе развития науки традиция Цзюйшэ исследована мало. Вероятной причиной этому может служить встречающееся в буддологической литературе мнение о том, что Цзюйшэ в силу ее хинаянического происхождения не оказала значительного влияния на традицию китайского буддизма. Так, Су Шухуа в своей работе «Догматика школ китайского буддизма» пишет: «Китайский буддизм – буддизм Махаяны, здесь получили распространение махаянские доктрины. По этой причине учению Цзюйшэ было трудно развиваться в качестве самостоятельного направления. Из канонов Цзюйшэ большую известность получил лишь трактат «Абхидхармакоша». Цзюйшэ зависела от школы Фасян Сюань Цзана, и потому после династии Тан исчезла. Эта история еще раз доказывает, что доктрина Хинаяны не соответствовала [требованиям] китайцев»¹.

Мы считаем данное высказывание не вполне справедливым по следующей причине. Ключевой момент в данном вопросе заключается в том, в каком качестве рассматривается Цзюйшэ, – в качестве самостоятельной школы китайского буддизма либо в качестве учения, т.е. комплекса мировоззренческих положений, объединенных общей концептуальной идеей. Именно в виде идеологического на-

¹ Су Шухуа. Чжунго фосьюэ гэ цзун яо и (Догматика школ китайского буддизма). Пекин, 2007. С. 246.

правления Цзюйшэ и получило наибольшее распространение в Китае, и в этом качестве влияние, оказанное Цзюйшэ на другие направления и школы буддийской мысли Китая, было несомненно значительным.

Сложность идентификации Питань-Цзюйшэ заключается в том, что систему китайской Абхидхармы, представленной Цзюйшэ и Питань, с трудом можно назвать школой в традиционном понимании этого слова. Так, в китайской буддологии встречается интерпретация «Питань» и «Цзюйшэ» в значении «абхидхармическая литература». Китайский исследователь Го Пэн дает такое толкование термину: «Питань» (毗曇) – это общее название для всех канонических сочинений Сарвастивады Хиньяны².

По причине отсутствия строгих «школьных» характеристик Цзюйшэ некоторые китайские ученые, к примеру, исследователи Ю Ся, Хуан Чаньхуа, Пань Гуймин и др. называют китайское направление Абхидхармы «Питань ши» (毗曇师) – «наставники Питань» и «Цзюйшэ ши» (俱舍师) – «наставники Цзюйшэ»³. Это говорит о том, что в Китае существовала традиция передачи учения Абхидхармы через наставников, зачастую не оформленная организационно в виде самостоятельной школы. Иначе говоря, Цзюйшэ представляло собой особое направление буддийской мысли, основанное на передаче и распространении учения индийской Абхидхармы с позиций школы Сарвастивада, а также на толковании канона «Абхидхармакоша» Васубандху, оформленное в Китае в виде учительской линии, т.е. традиции передачи и популяризации учения от наставника ученику. Деятельность наставников заключалась по большей части в толковании учения Абхидхармы и освещении (пояснении и комментировании) «Абхидхармакоши».

Говорить о самостоятельной школе Цзюйшэ достаточно сложно

² Го Пэн. Чжунго фоцзяо сысян ши (История буддийской мысли Китая): в 3 т. Хань вэй лян цзинь бэй чао фоцзяо сысян (Буддийская мысли периода Хань, Вэй, Восточной и Западной Цзинь, Северных династий). Фучжоу, 1994. Т. 1. С. 766.

³ Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). Шанхай, 1996. Т. 1. С. 245, 261.

в силу отсутствия организационно сформированной школьной структуры, а также в силу некоторой аморфности идеологических позиций. Практически все наставники Цзюйшэ одновременно излагали учения других направлений буддийской мысли, и идентифицировать учение Цзюйшэ в качестве комплекса конкретно обозначенных мировоззренческих проблем довольно проблематично.

Проблема соотношения понятий «школа Цзюйшэ» – «учение Цзюйшэ» поднималась и в китайской науке. Китайский исследователь Хэ Шибинь пишет: «Относительно понятия «Цзюйшэ», распространенного в китайском (ханьском) буддизме, существует два представления: первое – «учение Цзюйшэ» (俱舍学), второе – «школа Цзюйшэ» (俱舍宗), т. е. одна из тринадцати школ китайского буддизма.

Оуян Цзиньфу (欧阳竟无) в работе «Введение в «Абхидхармакошу» (阿毗达磨俱舍论叙) отмечает, что необходимо говорить об учении Цзюйшэ, а не о школе Цзюйшэ. Причины тому следующие: понятие «школа» подразумевает «постоянство», «исключительность», «сохранение», «преемственность», «конкурентность», «позиционирование» и т.д. Исходя из специфики доктрины «Абхидхармакоши» и истории развития учения Цзюйшэ, мы можем сделать вывод, что Цзюйшэ этими качествами не обладала.

Однако другая группа ученых полагает, что школа Цзюйшэ появилась в истории китайского буддизма уже во времена Чэнь-Суй (Чэнь (557-589 гг.) 陈, Суй (581-618 гг.) 隋). В период деятельности Сюань Цзана она вошла в состав школы Фасян-Вэйши. Автор данной работы (Хэ Шибинь. – А.Х.) больше склоняется к мнению Оуян Цзиньфу, поскольку после распространения «Абхидхармакоши» в Китае, а также после появления старого и нового переводов «Абхидхармакоши» существовала лишь традиция преемственности наставников в области научных исследований. Не было создано школы в привычном понимании слова. К тому же учение Цзюйшэ зачастую распространялось в контексте учения школы Вэйши. По

этой причине в данной работе преимущественно используется формулировка «учение Цзюйшэ» (俱舍学), а не «школа Цзюйшэ» (俱舍宗)⁴. Встречаемые определения «школа Цзюйшэ» и «школа Питань» не подразумевают понимания школы в качестве религиозной организации. В данном случае под понятием «школа» имеется в виду идеологическое направление: система взглядов, объединенная единством и преемственностью принципов, а также традиция воспроизведения, толкования, распространения учения как генеральной концепции.

В мировой буддологической науке, в том числе российской, Цзюйшэ представлена достаточно фрагментарно и по большей части упоминается в связи с каноном «Абхидхармакоша» Васубандху. Наибольший объем информации относительно истории и учения Цзюйшэ можно получить из источников на китайском языке. В новое время благодаря пропагандистской работе Оуян Цзинью, Ян Вэньхуэя, Тай Сюя, Инь Шуня, других буддийских деятелей Китая был возрожден интерес к идеям Цзюйшэ и произошла своеобразная переоценка роли и значения Цзюйшэ в истории китайского буддизма. Так, мыслитель и реформатор Тай Сюй (1889-1947), понимая высокую степень значимости Абхидхармы, считал ее изучение одним из важнейших элементов предложенной им концепции нового буддийского образования.

Доктрины Цзюйшэ базировались на философских концепциях ведущего направления Хинаяны – Сарваствивады. Представляя и развивая традиции индийской Абхидхармы, Цзюйшэ строило свое учение на основе анализа «Абхидхармакоши» Васубандху. В этом смысле Цзюйшэ – школа одного канона, оно представляло собой направление китайского буддизма, трактующее «Абхидхармакошу» Васубандху. В более широком смысле Цзюйшэ репрезентовало уче-

⁴ Хэ Шибинь. «Апидамо цзюйшэ лунь» яньцзю: и юань ци ю цин юй цзето вэй чжунсинь (Исследование «Абхидхармакоши»: Пратитьясамутпада, Саттва и Мукти как предмет изучения). Пекин, 2009. С. 224.

ние школы индийского буддизма Сарвастивады. Однако было бы неверно утверждать, что Цзюйшэ было китайской калькой индийской Сарвастивады. Скорее, Цзюйшэ являлось учением, трактующим абхидхармические сочинения, в первую очередь трактат «Абхидхармакоша» Васубандху, которые, в свою очередь, были написаны в русле Сарвастивады. При этом каноническая литература Цзюйшэ не ограничивалась исключительно «Абхидхармакошей».

При изучении Цзюйшэ мы в первую очередь сталкиваемся с проблемой наименования школы. Дело в том, что некоторые исследователи китайского буддизма рассматривают два течения китайской абхидхармической традиции – Цзюйшэ (俱舍) и Питань (毗曇) – как самостоятельные направления буддийской мысли (китайское слово «Цзюйшэ» является транслитерацией санскритского «Коша», а «Питань» («апитань» 阿毗曇, «апидамо» 阿毗达摩) – транслитерацией слова «Абхидхарма»). К примеру, в работе «Чжунго фоцзяо» («Китайский буддизм») в разделе «Школы и направления китайского буддизма» экспозиции «Питань ши» (毗曇师) и «Цзюйшэ ши» (俱舍师) представлены отдельно⁵.

Как считает Такакусу, «еще до перевода «Абхидхармакоши» в Китае существовала школа под названием «Питань» (P'i-t'an Tsung). Питань – это китайская транслитерация [санскритского] слова «Абхидхарма». Эта китайская школа представляла Гандхарский филиал сарвастивадинов. Когда текст «Коши» Васубандху был переведен в 563-567 гг. Парамартхой, а затем в 651-654 гг. Сюань Цзаном, тогда появилась школа Коша, или школа Цзюйшэ; и [канон] подвергся самому тщательному изучению, став неотъемлемой основой всех буддийских изысканий. [Так] школа Питань была полностью замещена новой школой Цзюйшэ»⁶.

Мы склонны считать, что Питань и Цзюйшэ – это разные наименования по существу единой традиции передачи учения. Рассмотрим

⁵ Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). Шанхай, 1996. Т. 1. С. 245-251, 261-266.

⁶ Takakusu J. The Essentials of Buddhist philosophy. Honolulu, 1956. С. 61.

ние их в рамках одного раздела продиктовано следующей причиной: по своим идейным, философским, доктринальным характеристикам они представляют собой общую мировоззренческую систему, которая в течение длительного периода времени развивалась в Китае. За это время традиция сменила название, ее учение могло по-разному интерпретироваться, но тем не менее концептуальная сущность – принципы индийской Хинаяны с позиций абхидхармической концепции – оставалась неизменной.

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

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

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

Каноническая литература Цзюйшэ. К канонической литературе Цзюйшэ относят четыре агамы (四阿含) и ряд шастр, отражающих основные идеологические позиции школы.

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

К четырем агамам относят:

1. Диргха агама сутра (长阿含经), перевод Будхаяшаса (佛陀耶舍译);
2. Мадхьяма агама сутра (中阿含经), перевод Гаутама Сангхадэвы (瞿昙僧伽提婆译);
3. Экоттара агама сутра (增一阿含经), перевод Дхармананди (曇摩难提);
4. Самьюкта агама сутра (杂阿含经), перевод Гунабхадры

(求那跋陀罗)⁷.

Исследователь Хуан Чаньхуа указывает также восемь шастр, составляющих каноническую базу Цзюйшэ. В состав восьми шастр входят:

1) Абхидхарма самгити парьяя пада шастра (集异门足论), автор Шарипутра (舍利子);

2) Абхидхарма дхарма скандха пада шастра (法蕴足论), автор Махамаудгальяяна (—大目干连);

3) Праджняпти пада шастра (施設足论), автор Кракудакамачрон (Кракудакатьяяна, 迦多演那);

4) Абхидхарма виджняна кая пада шастра (识身足论), автор Дэвакшэма (提婆设摩);

5) Абхидхарма пракарана пада шастра (品类足论), автор Васумитра (世友);

6) Абхидхарма дхату кая пада шастра (界身足论), автор Васумитра (世友);

7) Абхидхарма джняна прастхана шастра (发智论), автор Катьяяни путра (迦多衍尼子);

8) Абхидхарма маха вибхаша шастра (大毗婆沙论), авторство приписывается патриархам Сарвастивады⁸.

Первые шесть сочинений получили название «дополнительные шастры» (足论), тогда как трактат «Фа чжи лунь» признавался сарвастивадинами основным и обобщающим положения учения и назывался «главной шастрой» (身论).

По словам другого китайского исследователя, Ян Вэйчжуна, «в учении Питань два сочинения занимали основные позиции: «Абхидхарма хридая шастра» (阿毗昙心论) и «Самьюкта Абхидхарма

⁷ Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и (Основное содержание учений буддийских школ). Янчжоу, 2009. С. 24.

⁸ Там же. С. 25.

хридая шастра» (杂阿毗昙心论). Из них особенное внимание обращалось на «Самьюкта Абхидхарма хридая шастру» (杂阿毗昙心论)⁹.

О степени важности последнего буддийского сочинения свидетельствуют два факта. Во-первых, название «Цзюйшэ» появилось в Китае после перевода «Абхидхармакоши» Парамартхи. До этого китайские исследователи Абхидхармы опирались на «Самьюкта Абхидхарма хридая шастру» (杂阿毗昙心论). Сочинение в сокращенном виде по-китайски именовалось «Цза синь лунь» (杂心论), поэтому его толкователи были известны как «наставники Цза синь» (杂心师)¹⁰.

Во-вторых, о значимости трактата говорит также и количество переводов на китайский язык. Известно четыре варианта перевода «Самьюкта Абхидхарма хридая шастры» (杂阿毗昙心论). Первым переводчиком являлся Сангхадэва (僧伽提婆), перевод был выполнен в Лояне в 365-384 гг. Объем переведенного сочинения составил 16 или 13 томов. В период Восточной Цзинь второй вариант перевода объемом в 13 томов появился благодаря совместной работе Фа Сяня (法显) и Буддхабхадры (佛陀跋陀罗). В 426 г. третий перевод выполнил Ишвара (伊业波罗, или 伊叶波罗), 13 томов. Наконец, четвертый перевод появился в 435 г. в авторстве Сангхавармана (僧伽跋摩). На сегодняшний день сохранился лишь последний вариант перевода, предыдущие считаются утерянными¹¹.

Таким образом, базовую каноническую литературу Цзюйшэ фактически составляли три основные шастры, относящиеся к сарвастивадинскому направлению буддизма: «Абхидхарма маха вибхаша шастра» (婆沙, или 阿毗达磨大毗婆沙论) Катьянипутры

⁹ Ян Вэйчжун. Чжунго фосюэ (Китайский буддизм). Нанкин, 2009. С. 124.

¹⁰ Хэ Шибинь. «Апидамо цзюйшэ лунь» яньцзю: и юань ци ю цин юй цзето вэй чжунсинь (Исследование «Абхидхармакоши»: Пратитьясамутпада, Саттва и Мукти как предмет изучения). Пекин, 2009. С. 225.

¹¹ Ян Вэйчжун. Указ. соч. С. 124.

(迦多衍尼子), «Абхидхарма хридая шастра» (Шастра сердца Абхидхармы, 阿毗曇心论) Дхармашри (法胜), «Самьюкта Абхидхарма хридая шастра» (杂阿毗心论) Дхарматраты (法救).

История Цзюйшэ. «Наставниками Питань» (毗曇师) принято называть всех буддийских учителей, проповедовавших в Китае абидхармическое учение начиная с первых веков нашей эры и вплоть до эпохи Южных и Северных династий (420-581 гг.)¹². По словам Хун Сюпина, «возникновение учения Питань было инициировано в период Восточной Цзинь Дао Анем и Хуэй Юанем. Во времена Южных и Северных династий оно продолжало распространяться. В период Первой Сунской династии было оформлено как школа»¹³.

Знакомство с традицией Абхидхармы происходило на самом раннем этапе проникновения буддизма в Китай. Перед первыми переводчиками абхидхармических канонических текстов стояла задача не просто представить китайской аудитории философские теории индобуддийских школ, но изложить их в доступной форме, чтобы они были восприняты местными последователями учения Будды. Благодаря переводческой работе Ань Шигао, Дао Аня, Хуэй Юаня, Парамартихи, других буддийских миссионеров был поднят вопрос о необходимости изучения Абхидхармы для формирования системы представлений о принципах буддийского мирозерцания. Постепенно учение Абхидхармы заняло собственную нишу в идеологической структуре китайского буддизма и стало восприниматься в качестве составного элемента китайской традиции.

Начало знакомству китайской аудитории с традицией Абхидхармы было положено Ань Шигао (168-171 гг., 安世高), выполнившим переводы некоторых абхидхармических сочинений. Более глубокое посвящение произошло в период Южных и Северных дина-

¹² Чжунго фоззяо (Китайский буддизм). Шанхай, 1996. Т. 1. С. 245.

¹³ Хун Сюпин. Чжунго фоззяо вэньхуа личэн (Историческое развитие культуры китайского буддизма). 2-е изд. Нанкин, 2005. С. 110.

стей (V-VI вв.). Основателем традиции Питань-Цзюйшэ принято считать Дао Аня. «Учение Питань – важное идеологическое направление буддизма, распространившееся в период Южных и Северных династий эпохи Восточная Цзинь. Начало было положено Дао Анем, организовавшим во времена Ранней Цинь в 369-384 гг. в Чанъане перевод шести сарвастивадинских шастр. Далее распространением Цзюйшэ занимался Хуэй Юань в Лушане. В 563 г. Парамартха перевел в Гуанчжоу «Абхидхармакошу». «Питань» стала привлекать внимание ученого сословия, и ее изучение приобрело повсеместные масштабы»¹⁴.

Ли Шанцюань также указывает Дао Аня в качестве родоначальника Питань: «В эпоху Южных и Северных династий буддийских монахов, разъяснявших учение Абхидхармы школы Сарвастивада, называли «Питань ши» («наставники Питань»). Самым первым наставником, пропагандировавшим абхидхармическое учение в период Шестнадцати царств, был Дао Ань. В г. Чанань он активно способствовал переводам буддийских канонов. Дао Ань написал предисловие к переведенному в 383 г. Сангхадэвой (僧伽提婆) сочинению «Абхидхарма джняна праштана шастра» (阿毗昙八犍度论) из 30 томов. Он также написал предисловие и к переводу Сангхаварти (僧伽跋澄) «Цза апитань би по ша» (杂阿毗昙鞞婆沙) из 14 томов¹⁵. [Таким образом] Дао Ань заложил основу для изучения Абхидхармы китайскими буддистами»¹⁶.

Отметим при этом, что развитие буддийского учения в Китае проходило в рамках местных исторических, культурных, социальных условий и во многом зависело от них. После вторжения кочевников и разгрома Лояна в 311 г. центр культурной жизни Китая, а

¹⁴ Ду Цзивэнь. Чжунго фоцзяо юй чжунго вэньхуа (Китайский буддизм и китайская культура). Пекин, 2003. С. 213.

¹⁵ Вероятнее всего, автор имеет в виду сочинение «Самьюкта Абхидхарма хридая шастра» (杂阿毗昙心论).

¹⁶ Ли Шанцюань. Хань чуань фоцзяо гай лунь (Очерки по китайскому буддизму). Шанхай, 2008. С. 33.

вместе с тем и буддизма, переместился на юг. Постепенно учение Питань стало выходить за границы Северного Китая. Таким образом, начиная с IV в., параллельно развиваются северное и южное течения Питань.

Исследователь Пань Гуймин пишет: «На Севере распространение учения Питань началось с досточтимого монаха Дао Аня. После него учение Питань на Севере прославлял Хуэй Сун (慧嵩, из-за чего современники прозвали его «Конфуцием Абхидхармы» (毗昙孔子))¹⁷. В «Дополнениях к жизнеописаниям достойных монахов» (续高僧传) относительно Хуэй Суна имеется запись: «Всеобъемлюще пояснял Хинаяну. В миру его называли Конфуцием Абхидхармы. Распространял Учение в Поднебесной. Вел за собой множество последователей»¹⁸.

Таким образом, Дао Ань благодаря своей инициативе перевода значимых абхидхармических сочинений отмечается многими исследователями в качестве основателя Питань. Фактическое появление традиции Питань в Китае произошло с переводом в 383 г. трактатов «Абхидхарма джняна праштана шастра» (阿毗昙八键度论) и «Самьюкта Абхидхарма хридая шастра» (杂阿毗昙心论).

Дальнейшее развитие Питань связано с именем Хуэй Юаня (慧远, 334-416 гг.). Он прошел обучение Чаньане, в 20-летнем возрасте поступил на обучение к Дао Аню, позже стал одним из его лучших учеников. По просьбе Хуэй Юаня в 391 г. монах из Северной Индии Сангхадэва (僧伽提婆) выполнил перевод «Абхидхарма хридая шастры» (阿毗昙心论) в 4 томах. Хуэй Юань написал предисловие к переводу и начал преподавать «Абхидхарма хридая шастру» (阿毗昙心论) в Лушане. Сам Сангхадэва (僧伽提婆) читал курс лекций по «Абхидхарма хридая шастре» (阿毗昙心论) в

¹⁷ Пань Гуймин. Чжунго фочзяо сысян ши гао (Очерки истории идеологии китайского буддизма): в 3 т. Нанкин, 2009. Т. 1, Ч. 2. С. 675.

¹⁸ Там же.

Цзянькане, тем самым положив начало изучению Питань на юге Китая.

Северное направление Питань. Родоначальник китайской Абхидхармы Дао Ань подготовил идеологическое основание для формирования северного направления Питань, что предопределило перспективы его дальнейшего развития на протяжении длительного периода. В последующем распространении абхидхармических канонов на севере Китая занимался его ученик «Конфуций Абхидхармы» Хуэй Сун (慧嵩). Последователями Хуэй Суна были Чжи Нянь (志念), Дао Ю (道猷), Чжи Хун (智洪), Хуан Цзюэ (晃觉), Сань Вэй (散魏) и др. Все они были известными буддийскими деятелями своего времени¹⁹.

«Учение Питань системы Хуэй Суна», т.е. порядок передачи учения Питань по линии Хуэй Суна, выглядит следующим образом²⁰:

Хуэй Сун (慧嵩)	Чжи Нянь (志念) – Хуэй Цзан (慧藏), Хуэй Цзин (慧净), Шэнь Су (神素), Дао Юэ (道岳), Дао Цзе (道洁), Бэй Сю (悲休, либо Хуэй Сю 慧休), Лин Жунь (灵润) и др.
	Дао Ю (道猷) – Бянь И (辨义), Хуэй Хай (慧海)
	Чжи Хун (智洪)
	Хуан Цзюэ (晃觉)
	Сань Вэй (散魏) – Дао Цзе (道洁)

¹⁹ Пань Гуймин. Чжунго фочзяо сысян ши гао (Очерки истории идеологии китайского буддизма): в 3 т. Нанкин, 2009. Т. 1, Ч. 2. С. 675.

²⁰ Го Пэн. Чжунго фочзяо сысян ши (История буддийской мысли Китая): в 3 т. Пекин, 2012. Т. 1. С. 650.

На рубеже VI-VII вв. (эпоха Суй, 581-618 гг.), несмотря на некоторую наметившуюся консолидацию южного и северного направлений Питань, оно по-прежнему было более популярным на севере страны. По замечанию Пань Гуймина, из учеников Хуэй Суна наибольший вклад в развитие учения Питань внес Чжи Нянь (535-608 гг., 志念). После смерти Хуэй Суна Чжи Нянь стал главным патриархом Питань на севере Китая. Пань Гуймин считает, что Чжи Нянь намеренно привязывал учение Питань к канонам и Махаяны, и Хинаяны, дабы сблизить учения Трех колесниц (三乘)²¹.

Чжи Нянь известен как толкователь двух канонов: «Маха праджня парамита шастры» (大智度论) и «Самьюкта абхидхарма хридая шастры» (杂阿毗昙心论). Он написал «Комментарии к «Абхидхарма джняна праштана шастре» (八犍度疏), «Комментарии к «Самьюкта Абхидхарма хридая шастре» (杂心论疏), «Обширные заметки» (广钞) и др. У него было более двадцати учеников, среди которых следует отметить Хуэй Цзана (慧藏), Хуэй Цзина (慧净), Шэнь Су (神素), Дао Юэ (道岳), Дао Цзе (道杰), Хуэй Сю (慧休), Лин Жуня (灵润) и др.²² Хуэй Сю (慧休) получил широкую известность в качестве наставника Питань в начале династии Тан. Исторические хроники гласят, что Сюань Цзан также обучался у него.

Несмотря на довольно большие успехи в деле популяризации абхидхармического учения в Китае, многочисленные ученики Чжи Няня все же оказались по большей части в сфере влияния махаянских школ.

Известным наставником Питань рубежа VI-VII вв. был монах Цзин Сун (537-614 гг., 靖嵩) родом из нынешней провинции Хэбэй. Ему, в частности, принадлежит сочинение «Комментарии к «Самьюкта абхидхарма хридая шастре» (杂心疏) в 5 томах. В результате

²¹ Пань Гуймин. Чжунго фозяо сысян ши гао (Очерки истории идеологии китайского буддизма): в 3 т. Нанкин, 2009. Т. 1. Ч. 2. С. 676.

²² Чжунго фозяо (Китайский буддизм). Шанхай, 1996. Т. 1. С. 249.

антибуддийских действий императора У ди (543-578 гг.) периода Северная Чжоу Цзин Сун бежал в Цзяннань. Помимо Абхидхармы, он был известен наставлениями по «Нирвана сутре» (涅槃经), «Дашабхумика сутра шастре» (十地经论), «Сатьясиддхи шастре» (成实论), «Махаяна смпариграха шастре» (摄大乘论), «Дхармагупта виная» (四分律) и др.²³

В Чанъане также жили два мастера Питань – Бянь И (辨义) и Дао Цзун (道宗). Известным наставником Питань был также Чжи То (智脱) из Лояна (洛阳). Среди других представителей Абхидхармы можно отметить Дао Цзи (?-637 гг., 道基) из Ичжоу (益州), Шэнь Су (神素) из Пучжоу (蒲州).

В период Суй в мире китайского буддизма стала наблюдаться тенденция к «смене приоритетов». Более популярным становится изучение «Дашабхумика сутра шастры» (地论, или 十地经论)²⁴, «Махаяна сампариграха шастры» (摄论, или 摄大乘论 – «Шастра о постижении махаяны») и др. Уже чаньские переводчики Хуэй Кай (慧恺) и Дао Юэ (道岳) начинают пропагандировать «Цзюйшэ», в которой традиция Питань и находит свое продолжение.

Южное направление Питань. Родоначальником южной традиции Питань принято считать буддийского монаха Сангхадэву (僧伽提婆). С 365 по 384 г. он проживал в Чанъане, куда в 379 г. также переехал Дао Ань. С началом беспорядков на севере Китая Сангхадэва вместе с некоторыми другими наставниками решает перебраться в Лоян, чтобы там продолжить изучать и пропагандировать учение Будды. Некоторое время спустя он по приглашению ученика Дао Аня Хуэй Юаня (慧远) переехал в Лушань. В целом деятельность Сангхадэвы можно разделить на два основных перио-

²³ Цзин Сун. Суй гао сэн чжуань (Продолжение биографии достопочтимых монахов). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://buddha.goodweb.cn/sutra/lon/other50/2060/2060-10.htm>. Дата обращения: 22.04.2013.

²⁴ Фочэяо сяо цыдянь (Малый словарь по буддизму) / ред. Жэнь Цзиной. Шанхай, 2001. С. 420. С. 422.

да, первый из которых был проведен в Чанъане и Лояне и известен переводом «Абхидхарма джняна праштана шастры» (阿毗曇八犍度论); а второй – в Лушане и известен переводом в 391 г. «Самьукта Абхидхарма хридая шастры» (阿毗曇心论) в 4 томах и «Тридхармака шастры» (三法度论) в 2 томах, предисловие к работам было написано Хуэй Юанем²⁵. В последующем Сангхадэва читал курс лекций по Абхидхарме в современном Нанкине. Он обладал большим авторитетом в буддийском мире Китая, его лекции собирали большое количество прославленных буддийских монахов. Сангхадэва считается основоположником абхидхармической традиции в южном Китае.

В 435 г. Сангхаварман (僧伽跋摩) перевел «Самьукта Абхидхарма хридая шастру» (杂阿毗曇心论). Этот перевод имел большой резонанс в буддийском мире Китая и вызвал волну интереса к учению Питань на юге страны. По словам Ли Шанцюаня, «в период династий Сун, Ци, Лян, Чэнь число высоких буддийских наставников, занимавшихся Питань, было огромным. Главным мастером Питань династии Лян был Хуэй Цзи (慧集, 456-515 гг.). Хуэй Цзи в столице Лян читал курс по Питань. В качестве доктринальной основы им был взят перевод Сангхавармана (僧伽跋摩) «Самьукта Абхидхарма хридая шастры» (杂阿毗曇心论). Дополнительным материалом служили «Абхидхарма джняна праштана шастра» (八犍度论) и «Абхидхарма маха вибхаша шастра» (大毗婆沙). Толкование канонов было сопряжено с большими трудностями. Некоторое время Хуэй Цзи был единственным, кто занимался Питань на Юге. Он составил «Большой комментарий к Питань» (毗曇大义疏) объемом более ста тысяч слов»²⁶.

Во второй половине IV в. популярность учения Абхидхармы в

²⁵ Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). Шанхай, 1996. Т. 2. С. 29-30.

²⁶ Ли Шанцюань. Хань чуань фоцзяо гай лунь (Очерки по китайскому буддизму). Шанхай, 2008. С. 33.

Китае стремительно возросла. В это время было переведено значительное число абхидхармической литературы. К упомянутым переводам «Абхидхарма джняна праштана шастры» (阿毗昙八犍度论, 383 г.) и «Самьюкта Абхидхарма хридая шастры» (杂阿毗昙心论) добавился перевод «Собрание сочинений Цзунь по суй ми пу са» (尊婆须蜜菩萨所集论) в 10 томах²⁷. Одновременно предпринимались попытки перевода важного абхидхармического канона «Абхидхарма хридая шастра» (阿毗昙心论). По просьбе Дао Аня в 382 г. Кумарабоддхи (鸠摩罗佛提) начал переводить шастру Фа Шэна (法胜) «Абхидхарма хридая шастра» (阿毗昙心论), однако из-за сложности перевода работа не была доведена до конца²⁸.

В 437-439 гг. Буддхаварман (浮陀跋摩) выполнил перевод таких крупномасштабных работ, как «Абхидхарма Махавибхаша шастра» (阿毗昙毗婆沙), состоящей из 100 томов (сейчас имеются только 60), и «Чжун ши фэнь апитань» (众事分阿毗昙, другое название «Апидамо пинь лэй цзу лунь» (阿毗达磨品类足论) – «Абхидхарма пракарана пада»)²⁹ из 60 томов (цзюаней)³⁰.

Трактат «Абхидхарма хридая шастра» заметно выделяется из числа других канонов. Наставниками Цзюйшэ он рассматривался в качестве объединяющего учение Абхидхармы в единое целое. История перевода «Абхидхарма хридая шастры» наглядно демонстрирует, как происходило формирование китайско-буддийской переводческой традиции. Методика перевода непрерывно совершенствовалась, и процесс модернизации техники перевода находился в постоянном динамичном развитии.

В сунское время (420-479 гг.) популярность Питань еще более

²⁷ Возможный вариант перевода – «Собрание сочинений Васумитры Бодхисаттвы».

²⁸ Чжунго фочзю (Китайский буддизм). Шанхай, 1996. Т. 1. С. 246.

²⁹ Имеется в виду сочинение «Абхидхарма пракарана пада шастра» (阿毗达磨品类足论).

³⁰ Чжунго фочзю (Китайский буддизм). Шанхай, 1996. Т. 1. С. 247.

возросла. Знание абхидхармических канонов считалось уже непре-
менным элементом образования каждого буддийского послушника.
Во многих китайских монастырях разъяснялись и проповедовались
положения Абхидхармы, писались многочисленные комментарии к
уже известным переведенным трактатам.

Среди мастеров Питань сунской эпохи (420-479 гг.) Южных ди-
настий следует отметить Фа Е (法业), Хуэй Дина (慧定), Тань Биня
(昙斌), Хуэй Туна (慧通) и др., проживавших в столице Сунской
династии Цзянькане (建康). Сэн Цзин (僧镜), также занимавшийся
изучением Абхидхармы, написал в это время «Сокровенную шастру
Абхидхармы» (毗昙玄论) и «Возникшее после «Самьюкта Абхид-
харма хридая шастры» (后出杂心论), что представляло собой предис-
ловие к знаменитой «Самьюкта Абхидхарма хридая шастре» (杂心) и
трактовало учение Абхидхармы с точки зрения четырех истин³¹.

Помимо них, мастерами Питань были Чэн Цзюй (成具) из Цзян-
лина (江陵), Тань Цзи (昙机) из Хуэйцзи (会稽) и др.

При династии Ци (479-501 гг.) наставниками китайской Абхид-
хармы были Сэн Хуэй (僧慧) из Цзянлина (江陵), который, кроме
Питань, считался еще и мастером учений Нирвана и Хуаянь; Чжи
Линь (智林) из Хуэйцзи (会稽), автор «Заметок к «Самьюкта Аб-
хидхарма хридая шастре» (杂心记); Чжи Линь (智林) из Цзянкана
(建康) и др.

В эпоху Лян (502-557 гг.) Питань представляли Дао Чэн (道乘),
Сэн Шао (僧韶), Фа Ху (法护), Фа Чун (法宠), Фа Лин (法令), Хуэй
Цзи (慧集), Чжи Цзан (智藏), Цзин Фаши (靖法师), Хуэй Кай (慧开)
и др.³²

Положение абхидхармического учения в Южном Китае стало
меняться в эпоху Чэнь (557-589 гг.), когда традиция Питань здесь

³¹ Чжунго фоцзю (Китайский буддизм). Шанхай, 1996. Т. 1. С. 247.

³² Там же.

стала постепенно замещаться учением Чэнши (成实). Из мастеров Питань того времени нам известны Чжи Хуан (智晃), Сэн Би (僧弼)³³.

Таким образом, в VI в. китайские последователи буддизма постепенно отказались от названия «Питань». Появление термина «Цзюйшэ», или «новая Цзюйшэ» было связано, очевидно, в том числе и с новыми тенденциями в сфере буддийского перевода. Большую роль в становлении «новой Цзюйшэ» сыграл известный буддийский наставник из Северной Индии Парамартха-Чжэнь Ди (真谛, или 波罗末陀, 499-569 гг.). По словам С.П. Фицджеральда, «в 563 году индийский монах Парамартха основал единственную процветавшую в Китае школу философии. Эта школа, известная в Индии как сарвастивада, а в Китае как «Цзюйшэ цзун», была консервативной и придерживалась доктрины Хиньяны, считавшейся самой подлинной традицией учения Гаутамы»³⁴.

Еще до перевода Сюань Цзана, в период династии Чэнь (557-589 гг.), в 564 г. в Гуанчжоу Парамартха перевел «Комментарии к истинному значению Цзюйшэ» (俱舍论实义疏) – абхидхармическое сочинение буддийского наставника Стхирамати (安慧), последователя Васубандху, а также добавил к сочинению собственные пояснения.

В 567 г. Парамартха вновь собрал своих ближайших последователей, среди которых были Хуэй Кай (慧恺), Чжи Цзяо (智敷), Фа Тай (法泰) и др., и завершил работу по переводу «Абхидхармакоша бхашья шастра» (阿毗达摩俱舍释论) из 22 томов. Позже ее стали называть «цзю лунь» (旧论) – «старая шастра»³⁵.

Хуэй Кай (慧恺) являлся одним из главных учеников Парамартхи. Он обучался в Гуанчжоу, участвовал в переводе «Махаяна сампариграха шастры» (摄论), «Абхидхармакоша шастры» (俱舍) и

³³ Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). Шанхай, 1996. Т. 1. С. 248.

³⁴ Фицджеральд С. П. Китай: краткая история культуры. СПб., 1998. С. 209.

³⁵ Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). Шанхай, 1996. Т. 1. С. 261.

«Комментариев к истинному значению шастры «Цзюйшэ» (俱舍论实义疏). В 567-568 гг. Хуэй Кай по просьбе послушников монастыря Чжихуэйсы (智慧寺) читал там лекции по Цзюйшэ, но неожиданно заболел и умер³⁶.

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

Следует также упомянуть имя Дао Юэ (道岳, 568-636 гг.). Он был родом из Лояна, в малолетнем возрасте стал монахом, специализировался на изучении Абхидхармы. Благодаря своим выдающимся способностям, Дао Юэ был известен как «мастер Цзюйшэ» и в Северном, и в Южном Китае. За особые успехи в изучении буддийских канонов он получил прозвище «чжи хуэй жэнь» (智慧人 – «мудрец»). Приехав на юг, Дао Юэ долгое время занимался исследованием наследия Парамартхи. По прошествии почти десяти лет он составил переработанное и сокращенное издание комментариев Парамартхи к «Абхидхармакоша шастре», значительно упростив первоначальный вариант. По словам Хуан Чаньхуа, «Традиция Питань при Дао Юэ и Хуэй Кае и перешла в «Цзюйшэ»³⁷. Содержательно существенных доктринальных изменений не произошло, формально появилось новое название – «Цзюйшэ», больше устраивавшее китайских последователей буддизма. Так появилась школа «наставников Цзюйшэ», заменившая «наставников Питань».

У Дао Юэ было много учеников: Сэн Бянь (僧辨, 568-642 гг.),

³⁶ Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). Шанхай, 1996. Т. 1. С. 261.

³⁷ Там же. С. 262.

Сюань Хуэй (玄会, 582-640 гг.), Чжи Ши (智实, 601-638 гг.)³⁸. Еще один человек, некогда обучавшийся у Дао Юэ, а позже сам ставший прославленным Учителем Дхармы, – это Сюань Цзан.

Танский период (618-907 гг.), явившийся по многим показателям выдающейся вехой в истории китайского буддизма, внес много новых элементов и в развитие абхидхармической традиции. Во многом благодаря Сюань Цзану (玄奘, 600-664 гг.), который своими переводами предоставил богатый материал для философского анализа буддизма, интерес к Абхидхарме в китайском обществе возобновился с новой силой.

Деятельность Сюань Цзана, инициировавшего переводческую реформу, не только изменила подход к качеству и процессу перевода буддийского терминологического аппарата. Результатом его работы стало и появление новых идеологических приоритетов в мире буддийской науки. Он спровоцировал рост интереса к философской проблематике. Сюань Цзан отчетливо понимал важность изучения индийской Абхидхармы, положив ее доктрины в основу философского обоснования собственной школы. В ряду огромного количества переведенной Сюань Цзаном буддийской литературы значительное место уделено абхидхармическим канонам. Это вызвало большой резонанс в буддийском мире Китая. Всплеск интереса к теории Цзюйшэ со стороны китайских буддистов привел к тому, что курсы лекций по «Абхидхармакоше» стали читать по всей стране, а на сам канон в период деятельности патриарха Фасян было написано огромное количество комментирующих сочинений.

Прослушав курс лекций Цзюйшэ у Дао Юэ в Чаньане, Сюань Цзан отправился в Индию. На родине Будды он проявлял большой интерес к учению Абхидхармы и в 651 г. в монастыре Цыэн (慈恩寺) предпринял новую попытку перевода «Абхидхармакоша шастры». В 654 г. работа по переводу была завершена. Перевод Сюань Цзана получил название «Апидамо Цзюйшэ лунь»

³⁸ Чжунго фочзяо (Китайский буддизм). Шанхай, 1996. Т. 1. С. 262.

(阿毗达摩俱舍论) – «Абхидхармакоша шастра» и состоял из 30 томов. Этот вариант известен также как «новая шастра» («синь лунь», 新论), что подчеркивает его отличие от перевода Парамартхи («цзю лунь», 旧论).

В 651-659 гг. Сюань Цзаном были переведены следующие сочинения, имеющие непосредственное отношение к теории Абхидхармы:

- 1) «Абхидхармакоша шастра» (俱舍论), 30 томов;
- 2) «Абхидхарма дхарма скандха пада шастра» (法蘊足论, или 阿毗达磨法蘊足论), 12 томов;
- 3) «Абхидхарма сангити парьяя пада шастра» (集异门足论, или 阿毗达磨集异门足论), 20 томов;
- 4) «Абхидхарма пракарана пада шастра» (品类足论, или 阿毗达磨品类足论), 18 томов;
- 5) «Абхидхарма дхату кая пада шастра» (界身足论, или 阿毗达磨界身足论), 3 тома;
- 6) «Абхидхарма виджняна кая пада шастра» (识身足论, или 阿毗达磨识身足论), 16 томов;
- 7) «Абхидхарма дхарма джняна шастра» (法智论, или 阿毗达磨法智论), 20 томов;
- 8) «Абхидхарма маха вибхаша шастра» (大毗婆沙论, или 阿毗达磨大毗婆沙论), 200 томов³⁹.

Сюань Цзан старался по возможности объективно рассматривать проблему, поэтому наряду с переводом абхидхармической литературы он также не забывал о сочинениях критического характера. Так, им были переведены трактаты, содержавшие критическое отношение к «Абхидхармакоше». К таковым относятся «Абхидхарма ньяя нушара шастра» (顺正理论, или 阿毗达磨顺正理论) в 80 томах и «Абхидхарма самая прадипика шастра» (显宗论, или

³⁹ Ли Шанцюань. Хань чуань фозэю гай лунь (Очерки по китайскому буддизму). Шанхай, 2008. С. 39.

阿毗达磨藏显宗论) в 40 томах⁴⁰.

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

Среди последователей Сюань Цзана следует отметить «трех великих наставников Цзюйшэ», а именно Шэнь Тая (神泰), автора «Комментариев к шастре «Цзюйшэ» (俱舍论疏), известных также как «Комментарии Тая», Пу Гуана (普光), автора «Записок о шастре «Цзюйшэ», или «Записок Гуана» (俱舍论记) и Фа Бао (法宝), автора «Комментариев к шастре «Цзюйшэ», или «Комментариев Бао» (俱舍论疏). И хотя между ними были разногласия по поводу толкования некоторых положений доктрины, тем не менее, именно эти три ученика Сюань Цзана определяли приоритеты в учении Цзюйшэ после смерти учителя⁴¹.

Исследователями выделяются 32 наиболее известных ученика Сюань Цзана. Главным и самым знаменитым считается Куй Ци (窥基, 632-682 гг.), ставший непосредственным преемником Сюань Цзана. Куй Ци продолжил дело распространения абхидхармических традиций в Китае.

В середине VIII в. среди наставников Цзюйшэ появляется новое

⁴⁰ Ли Шанцюань. Хань чуань фоцзяо гай лунь (Очерки по китайскому буддизму). Шанхай, 2008. С. 39.

⁴¹ Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). Шанхай, 1996. Т. 1. С. 263.

имя: Юань Хуэй (圆晖) из монастыря Даюньсы (大云寺). Он написал сочинение «Цзюйшэ лунь сун шу» (俱舍论颂疏) – «Восхваление «Абхидхармакоша шастре», комментировавшее «Абхидхармакошу». Эта работа оказала заметное влияние на буддийский мир того времени. Об этом свидетельствует, к примеру, тот факт, что к сочинению в последующем часто составляли комментарии другие адепты. Так, Сун И (嵩廙) написал «Цзюйшэ лунь сун шу цзинь хуа чао» (俱舍论颂疏金华钞) из 10 томов – «Записи золотой гирлянды к «Восхвалению «Абхидхармакоша шастре»; Хуэй Хуэй (慧晖) – «Цзюйшэ лунь сун шу и чао» (俱舍论颂疏义钞) из 6 томов – «Записи о значении «Восхваления «Абхидхармакоша шастре»; Дунь Линь (遁麟) – «Цзюйшэ лунь сун шу цзи» (俱舍论颂疏记) из 29 томов – «Заметки к «Восхвалению «Абхидхармакоша шастре», и др.

Помимо перечисленных, нам известно еще несколько имен наставников Цзюйшэ эпохи Тан, среди которых Хуай Су (怀素), ученик Сюань Цзана, в последующем ставший адептом школы Люй, автор «Заметок об [учении о] четырех частях школы люй» (四分律开宗记) из 20 томов и «Комментариев к шастре «Цзюйшэ» (俱舍论疏) из 15 томов; Тань И (曇一, 692-771 гг.), ученик Хуай Су, родом из Кореи; И Чжун (义忠), обучавшийся в свое время у Куй Цзи; Шэнь Кай (神楷); Шэнь Цин (神清), автор «Комментариев о 75-ти дхармах школы наличия» (有宗七十五法疏) и «Комментариев о смысле «Цзюйшэ» (俱舍义疏); Сюань Яо (玄约), наряду с Цзюйшэ интересовавшийся еще и учением школы Люй, автор «Цзюйшэ лунь цзинь хуа чао» (俱舍论金华钞) – «Записи золотой гирлянды к «Абхидхармакоша шастре». Хуэй Цзэ (慧则, 835-908 гг.), Чжэнь Цзюня (贞峻, 847-924 гг.) и Гуй Юя (归屿, 862-936 гг.) также следует отнести к представителям «новой Цзюйшэ».

После них интерес к учению школы Цзюйшэ стал ослабевать. В эпоху Тан в Китай приехали японские монахи Чжи Тун (智通) и

Чжи Да (智达), именуемый также Дао Чжао, для изучения философии Цзюйшэ. Чуть позже, с распространением школы Фасян в Японии, туда также проникло и учение Цзюйшэ. В Японии Цзюйшэ стало именоваться «Куся» (основателями школы Куся стали монахи Тицу (ум. в 673 г.) и Тидацу (ум. в 658 г.). Цзюйшэ входила в шестерку нарских школ и была довольно популярным направлением японского буддизма⁴². Заметим, что распространением доктрины Абхидхармы здесь зачастую занимались адепты Фасян (в японском звучании «Хоссо»). Именно поэтому Куся обычно считается дочерней школой по отношению к Хоссо.

Принципиальную разницу в доктринальных установках Питань и Цзюйшэ на сегодняшний день определить достаточно сложно. Питань представляла в Китае индийскую традицию Абхидхармы в сарвастивадинской интерпретации. По словам Ли Шанцюаня, «по возвращении Сюань Цзана из Индии в большом количестве стали переводиться сарвастивадинские сочинения. Повторно был выполнен перевод «Абхидхармакоши». Это вызвало подъем исследовательского интереса. Внимание к учению Питань стало пропадать. Поскольку крайне мало людей проявляло заинтересованность сочинениями Питань, это стало приводить к [ее] постепенному исчезновению»⁴³. Очевидно, автор имеет в виду, что переводы Сюань Цзана побудили китайских буддистов заняться изучением Цзюйшэ, традиция же Питань стала предаваться забвению.

Базовая проблематика Цзюйшэ строилась на толковании абхидхармических сочинений, в первую очередь «Абхидхармакоши» Васубандху. Неизменная актуальность канона, широкий круг рассматриваемых вопросов, необходимость присутствия абхидхармических знаний в системе буддийского образования и др. – все это служило

⁴² Под термином «нарский буддизм» подразумевается шесть буддийских школ эпохи Нара: дзэдзицу-сю (Чэнши), санрон-сю (Саньлунь), хоссо-сю (Фасян), куся-сю (Цзюйшэ) и появившиеся в Японии чуть позже них рис-сю (Люй) и кэгон-сю (Хуаянь).

⁴³ Ли Шанцюань. Хань чуань фочзяо гай лунь (Очерки по китайскому буддизму). Шанхай, 2008. С. 34.

объективными факторами, стимулировавшими стабильный интерес к учению Цзюйшэ.

Известно, что указание трактата в списке канонической литературы школы иногда было формальным. Объективно о степени значимости канонического сочинения можно судить по количеству сочинений комментирующего характера. В этом случае «Абхидхармакоша шастра» представляет собой исключительное явление буддийской культуры. Этот трактат вызвал к жизни целое направление буддийской мысли и оказал значительное влияние на процесс формирования китайской традиции буддизма.

Учение Цзюйшэ. Содержание учения школы Цзюйшэ можно свести к следующим базовым направлениям:

- 1) учение о 75 дхармах (七十五法);
- 2) учение о трех науках (三科), под которым понимается учение о пяти скандхах (五蘊), двенадцати аятана (十二处) и восемнадцати дхату (十八界);
- 3) учение о причинности (因果论), включающее шесть причин (六因), четыре условия (四缘), пять следствий (五果);
- 4) учение о причине и следствии омраченности (有漏因果), включающее условие омрачения (有漏缘), причину омрачения (有漏因), следствие омрачения (有漏果);
- 5) учение о причине и следствии не-омрачения (无漏因果), состоящее из условия не-омрачения (无漏缘), причины не-омрачения (无漏因), следствия не-омрачения (无漏果);
- 6) учение о «не-Я» (无我)⁴⁴.

Цзюйшэ подробно анализировало теорию дхарм и с этой точки зрения рассматривало все важнейшие установки Хинаяны: четыре благородные истины, теорию причинности, нереальность «Я» и пр. Как известно, аргументация четырех благородных истин была обос-

⁴⁴ Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и (Основное содержание учений буддийских школ). Янчжоу, 2009. С. 27-48.

нована в учении о причинности, или в «учении о зависимом происхождении» (пратитьясамутпада), через призму которого adeptы Цзюйшэ рассматривали причину возникновения всех дхарм. Все дхармы: и дхармы материи (рупа, 色), и дхармы сознания (читта, 心), и дхармы не-материи и не-сознания (非色非心诸法) – составляли в общем количестве 75 дхарм. Эти 75 дхарм делились на подверженные бытию и не подверженные бытию. Первые, согласно концепции Цзюйшэ, состояли из одиннадцати дхарм материи и одной дхармы сознания. Далее следовали сорок шесть дхарм, составляющих содержание сознания (акушала махабхумика) и четырнадцать дхарм действия, не соответствующих сознанию (читта випраюкта-санскара, 心不相应行法). Последняя категория дхарм известна также в качестве дхарм сансары.

75 дхарм Цзюйшэ как подверженных бытию (их 72), так и не подверженных бытию (их 3), делились на пять частей. Категорию, не подверженную бытию (асанскрита дхарма, 无为法), представляли три дхармы.

О.О. Розенберг обозначает категории дхарм следующим образом:

- 1) дхармы, относящиеся к чувственному;
- 2) дхармы, относящиеся к сознанию;
- 3) дхармы, связанные с психическими процессами;
- 4) дхармы, связанные с непсихическими процессами;
- 5) дхармы, неподверженные бытию⁴⁵.

Концепция дхармической организации бытия Цзюйшэ представлена в схеме⁴⁶:

⁴⁵ Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: очерк ранней истории. М., 1987. С. 210-211.

⁴⁶ Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и (Основное содержание учений буддийских школ). Янчжоу, 2009. С. 27.

все дхармы (诸法)	санскрита-дхармы ⁴⁷ (有为法), 72	рупа-дхармы ⁴⁸ (色法), 11 читта-дхарма ⁴⁹ (心法), 1 акушала-махабхумика-дхармы ⁵⁰ (心所法), 46 читта-випраюкта-дхармы ⁵¹ (不相应行法), 14
	асанскрита-дхармы ⁵² (无为法), 3	

Помимо указанной, Цзюйшэ также пользовались классификацией дхарм по пяти скандхам (группам), двенадцати аятанам (базам) и восемнадцати дхату (классам элементов).

Согласно основной доктрине Цзюйшэ, все указанные дхармы признавались существующими реально. Все сущее объяснялось как комбинация дхарм, существующих через причину и следствие. Поэтому все вещи и явления представляли собой результат причинных связей, или комбинаций.

Появление подверженных бытию дхарм Цзюйшэ связывало с шестью причинами. Таким образом, в учении о причинности (因果论) выдвигалось шесть следующих положений (шесть причин, 六因):

- 1) причина возможности возникновения (能作因);
- 2) причина существования (俱有因);

⁴⁷ Обусловленные, или подверженные бытию, дхармы; санскр. *sanskṛta*.

⁴⁸ «Материальные» дхармы, иначе их называют «чувственные дхармы»; санскр. *гупа*.

⁴⁹ Дхармы сознания; санскр. *citta*.

⁵⁰ «Ментальные» дхармы, иначе их называют «дхармы, составляющие содержание сознания»; санскр. *Akusala-mahabhūmika*.

⁵¹ Дхармы, не соответствующие сознанию; санскр. *Citta viprayuktasankara*.

⁵² Дхармы, не подверженные бытию; санскр. *asanskṛta*.

3) причина подобия (同类因);

4) причина соответствия (相应因);

5) причина всеобщности (遍行因), так называемое «бянь син» (遍行) – всепроникающее (распространенное) действие, которое является одной из буддийских (йогачаринских) доктрин о всепроникающей способности сознания; имеется в виду безграничность неомраченного сознания;

6) причина шести несоответствий (六异熟因). Последнее положение тесно связано с понятием кармы⁵³.

Рассматриваемая абхидхармическая концепция Цзюйшэ представляла собой знаменательное явление буддийской теоретической мысли. По словам Э.Д. Саундерса, «большая заслуга Абхидхармы заключается в том, что она попыталась построить альтернативный способ объяснения наших переживаний; способ, в котором полностью опускается «я» и «мое» и в котором все действующие силы – безличные дхармы»⁵⁴. Далее он пишет: «Чтобы сделать это учение более понятным, я обращусь к примеру с зубной болью. Как правило, [обычный] человек просто скажет: «У меня болит зуб». Шарипутре (Śāriputra) же это покажется совершенно ненаучным высказыванием. Выражения «у меня», «болит», «зуб» не являются абсолютно существующими явлениями (дхармами). В Абхидхарме личные выражения заменяются безличными. Объективно, в терминах абсолютных явлений, эти переживания Саундерсом толкуются в качестве следующих проявлений:

1) форма, т.е. зуб как материя;

2) ощущение (чувство) боли;

3) зрительное, тактильное и болевое восприятие зуба;

4) волевая реакция – негодование на боль, боязнь возможных

⁵³ Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и (Основное содержание учений буддийских школ). Янчжоу, 2009. С. 27-48, 36-38.

⁵⁴ Saunders E. Dale. Buddhism in Japan (with an Outline of its Origins in India). Philadelphia, 1964. С. 20.

последствий в будущем и т.д.;

5) сознание, т.е. осознание всего вышеизложенного.

«Я» в выражении общих чувств исчезло – оно не занимает ни одной доли этого анализа. Оно не является частью абсолютных явлений. Конечно, кто-то может ответить, что воображаемое «Я» – это часть действительных переживаний. В таком случае оно будет рассматриваться либо как скандха или сознание (соответствующее «я» как субъекту), либо как один из сорока четырех пунктов, включенных в скандху волевых реакций, которые называются «ложная вера в существование собственного «Я»⁵⁵.

Идея о том, что «все существует», не являлась оригинальным достижением буддийской мысли. В философии санкхья провозглашалось, что ничто совершенно новое в этом мире появиться не может, так же как и не может совсем исчезнуть. Феномен – это очередное проявление существующей вечно сущности, материи. Однако у школы Цзюйшэ были собственные оригинальные положения в трактовке этого вопроса, к примеру, по проблеме временного пространства. Ранние буддисты убеждали в том, что «прошлое» и «будущее» не существуют, поскольку первого уже нет, а второго еще нет. Адепты же Цзюйшэ предлагали другую версию, согласно которой и прошлое, и будущее реальны. Они говорили: настоящее имеет свои корни в прошлом, т.к. уже возникает как результат прошлого и имеет свое продолжение в будущем. Так эти три фазы соединяются между собой причинной связью. Однако эта причинная связь отнюдь не означает нечто продолженное. Все фазы – прошлое, настоящее, будущее – существуют отдельно и ограничены во времени. Дхармы, или элементы, могут быть реальны только в своем времени, в своей фазе. Представим себе вазу, сделанную, к примеру, в XVI в. Мы думаем, что эта ваза существовала во всех трех периодах независимо от них. Однако, согласно идее Цзюйшэ, на самом деле ваза каж-

⁵⁵ Saunders E. Dale. Buddhism in Japan (with an Outline of its Origins in India). Philadelphia, 1964. С. 110-111.

дый раз разная, это не есть одна и та же ваза. Она претерпевает изменения, меняется ее структура, и поэтому, хотя у нас и существует иллюзия того, что ваза одна и та же, в реальности происходит постоянное изменение ее элементов. Тем не менее в каждый из периодов можно признать, что ваза существует. Таким образом, по учению этой школы, три периода – прошлое, настоящее, будущее – реальны, и реальны также элементы в каждый данный момент. Вот почему говорится, что дхармы – это реальная субстанция, неизменная и постоянная. «Именно здесь наиболее четко прослеживается идейная связь Цзюйшэ и индийских вайбхашиков. Последние в понимании природы отстаивали независимое существование природы и разума. Эпистемологически их теория является наивным реализмом. Они полагали, что наше знание, или знакомство с вещами, представляет собой не сотворение, а только раскрытие их. Вещи даны нам. Сущность вещей в своем постоянном существовании проходит через три фазы – прошлое, настоящее и будущее»⁵⁶.

Определяя три фазы времени самостоятельными и отдельными, Цзюйшэ констатировало, что прошлое, настоящее, будущее реальны каждое в отдельности. Это, однако, не означало, что они есть нечто постоянное и существующее в действительности. Время не признавалось Цзюйшэ абсолютно реальным явлением. Это означало, что все вещи, дхармы реальны в прошлом и будущем так же, как и в настоящем, но без продолженности, т. е. без перехода из одного периода в другой.

В связи с этим Цзюйшэ (согласно концепции Васубандху) приводило четыре аргумента обоснования своей теории:

(1) аргумент Дхарматраты о различии сущности. Так, например, каждый из трех кусков золота сохраняет природу золота;

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

⁵⁶ Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1956. С. 523-526.

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

(4) аргумент Буддхадэвы о различии суждений, когда женщина одновременно является и дочерью, и женой, и матерью по отношению к ее матери, мужу, ребенку⁵⁷.

Признание реального существования дхарм у Цзюйшэ означало в действительности лишь мгновенное существование отдельных сущностей, что полностью соответствовало теории мгновенности. В будущем действие еще не начало осуществляться. В настоящем оно происходит в данный момент. Прошлое представляет собой временной этап, в котором действие уже закончилось. Признавая различие трех времен, Цзюйшэ одновременно приходило к выводу о самостоятельном и независимом характере будущего, настоящего и прошлого. При этом дхармы в каждом из них реальны. Таким образом, три времени реальны, а существование всех дхарм-элементов одномоментно. Отсюда напрашивается вывод о пустотности собственного «Я» (незыблемость отрицания собственного «Я» в учении Цзюйшэ проходит красной нитью).

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

Важнейший момент этой концепции заключается в том, что Цзюйшэ как реалистическая школа буддизма всегда имела в виду исключительно объективный мир. Субъективный мир в обычном понимании этого слова она не рассматривала в принципе. Даже сознание в толковании Цзюйшэ не признавалось явлением субъективного порядка, поскольку не существует сознаваемого отдельно от сознания.

Существенная роль в идеологии Цзюйшэ отводилась также тео-

⁵⁷ Saunders E. Dale. Buddhism in Japan (with an Outline of its Origins in India). Philadelphia, 1964. С. 108-109.

рии моментальности (мгновенности), в связи с чем выдвигалась идея о преходящем состоянии сознания. По утверждению Цзюйшэ, вся реальность обладала лишь моментальным существованием. Цзюйшэ рассматривала весь мир (и духовный, и материальный) как сочетание отдельных, моментальных элементов, равных по своей ценности. Все эти идеи происходили из философии раннего буддизма.

Реализм Цзюйшэ заключался в признании адекватного отражения внешнего мира в человеческом сознании. Между тем этот объективный мир совершенно и принципиально не интересовал буддистов. Центральная и, по существу, единственная проблема буддийского учения – живое существо (человек) и его освобождение. «Согласно сотериологическим установкам Хинаяны, спасение живого существа и, следовательно, достижение нирваны (в хинаянистском смысле) заключается в прекращении «волнения» дхарм, т.е. в приведении их в спокойное состояние, вследствие чего они не смогут более создавать «композиции», образующие личность и все связанные с ней страдания. Иначе говоря, при успокоенности дхарм исчезает круг перерождений, в котором вращается человек, и тем самым навечно прерывается его земное существование»⁵⁸.

Проблема реконструкции идеологической системы Питань-Цзюйшэ и как следствие – сомнения по вопросам названия, сложности с обозначением в качестве школы «цзун» или направления учения «сюэ», другие затруднения этого характера связаны с несколькими объективными факторами. Во-первых, это некоторая структурная аморфность учения Питань-Цзюйшэ. Доктринальные установки Питань достаточно сложно идентифицировать и определить в них четкую и непротиворечивую систему взглядов. В принципе, ответ на этот вопрос вполне понятен. Концепция Абхидхармы осознавалась как важнейшая часть индобуддийской традиции. В этом виде она была привнесена в Китай с самой ранней буддийской литературой. Однако здесь для свободного восприятия абхидхарми-

⁵⁸ Игнатович А. Н. Буддизм в Японии: очерк ранней истории. М., 1987. С. 209-210.

ческого учения еще не сложились объективные условия. Кроме того, к ментальной неподготовленности стоит добавить и разницу в культурно-мировоззренческом восприятии индийского и китайского общества. Философские принципы двух систем имели существенные отличия. Поэтому, по нашему мнению, несмотря на все усилия китайцев понять и принять философию Абхидхармы, а также на попытки иноземных монахов привязать ее к местной почве, в целом процесс проходил, по меньшей мере, достаточно сложно.

Во-вторых, наставники Питань редко строго придерживались линии учения. Чаще всего они были своего рода «совместителями», пропагандировавшими идеи Абхидхармы вкупе с другими теориями. Осознавая важность знания абхидхармического учения, наставники Питань зачастую сочетали толкование абхидхармических сочинений с пропагандой других буддийских трактатов. Они и сами редко позиционировали себя в качестве исключительно представителей Питань или Цзюйшэ. Первые переводчики буддийских канонов осуществляли исключительную миссию в Китае – они представляли здесь учение Будды.

В-третьих, осознавая важность значения концепции Абхидхармы, наставники Питань в то же время тяготели к махаянскому направлению буддийского учения. По этой причине мы наблюдаем в рядах Питань разночтения в принадлежности Махаяне или Хинаяне.

Сложность процесса становления традиции Питань в ранний период распространения буддизма в Китае описывает исследователь Ду Цзивэнь: «В период Сун Южных династий Фа Сянь (法显), Хуэй Гуань (慧观) и другие пропагандировали махаянские канонические сочинения «Нирвана сутра» (泥洹), «Аватамсака сутра» (华严), «Шримала сутра» (胜鬘) и др. Одновременно они выступали и популяризаторами «Самьюкта Абхидхарма хридая шастры» (杂心论). Сэн Цзин (скончался в 474-476 гг., 僧镜) составил комментарии к «Лotosовой сутре» (法华), «Вималакирти нирдэша сутре» (维摩), «Нирвана сутре» (泥洹), но в то же время он был и автором «Сокро-

венного учения Абхидхармы» (毗曇玄論). Хуэй Тун (415-478 гг., 慧通) написал комментарии к «Маха праджня парамита сутре» (大品), «Шримала сутре» (勝鬘), а также к «Самьюкта Абхидхарма хридая шастре» (雜心) и «Абхидхарме» (毗曇)⁵⁹, и т.д.»⁶⁰.

Практически все наставники Питань одновременно были пропагандистами других буддийских сочинений, при этом принадлежность канона Махаяне или Хинаяне не имела принципиального значения. Более того, со временем среди наставников Питань появились и сторонники объединения идей буддизма с конфуцианскими и даосскими положениями. Ду Цзивэнь пишет: «Сэн Хуэй (僧慧) в Цзинчжоу читал наставления по «Нирвана сутре» (涅槃), «Лотосовой сутре» (法華), «Дашабхумика вибхаша шастре» (十住), «Самьюкта Абхидхарма хридая шастре» (雜心)», а также прекрасно владел «Лао цзы» и «Чжуан цзы»⁶¹.

Помимо отмеченного, сложность вопросу добавляет проблема географического разделения учения на северное и южное направления, развивавшиеся параллельно и зачастую не связанные друг другом.

Исследователи отмечают, что Цзюйшэ так и не стала «народной религией», хотя и была популярна в кругах высокообразованных монахов. «В буддийской идеологии учение Хинаяны обладает собственной содержательной ценностью. Оно имеет исключительное значение в плане указания пути для индивидуального совершенствования. Поражение Питань и ее упадок могут свидетельствовать о значительном в истории китайского буддизма событии. Поскольку буддизм периода Северных и Южных династий (南北朝) демонстрировал неизменную тенденцию к росту, идеологическая борьба между школами принимала крайне ожесточенный характер. Вместе

⁵⁹ Вероятнее всего, под названием «Абхидхарма» автор имеет в виду «Абхидхарма хридая шастру» (阿毗曇心論).

⁶⁰ Ду Цзивэнь. Чжунго фоззяо юй чжунго вэньхуа (Китайский буддизм и китайская культура). Пекин, 2003. С. 214.

⁶¹ Там же.

с тем наблюдалась и все возрастающая тенденция проявления интереса к буддийской догматике. По этой причине неудачи Питань в то время все еще вызывали бурную реакцию. Тем не менее это уже было предзнаменованием дальнейшего полного заката буддизма Хинаяны»⁶².

Учение Цзюйшэ – это теоретическое обоснование концепции спасения Хинаяны. Подобные установки были неприемлемы для традиционного китайского менталитета, а где-то даже прямо противоречили нормам конфуцианской морали. Поэтому неудивительны попытки китайцев найти более «подходящую» концепцию спасения. Следующим звеном развития китайской абхидхармической концепции стало появление в истории китайского буддизма направления Чэнши, которое представляло собой переходный этап от Хинаяны к Махаяне.

Историческая заслуга школы Питань-Цзюйшэ состоит в том, что она познакомила китайцев с альтернативным способом мировосприятия. Попытка китайских реформаторов нового времени Оуян Цзинью, Тай Сюя и др. создать буддийскую модель новой формации, где учение Цзюйшэ занимало сильные позиции, а также возрождение интереса к положениям Цзюйшэ в Китае в последнее время подтверждает актуальность исследования Абхидхармы и на современном этапе развития истории.

⁶² Пань Гуймин. Чжунго фочзяо сысян ши гао (Очерки истории идеологии китайского буддизма): в 3 т. Нанкин, 2009. Т. 1, Ч. 2. С. 681.

Школы Хинаяны в китайской традиции буддизма.

Чэнши

Чэнши (成实) получила свое название по имени основного и единственного канонического (для этой школы) трактата «Сатьясиддхи шастра» (кит. «Чэнши лунь», 成实论), или «Шастры о постижении истинного», или «Шастры становления истинного», или «Рассуждения о постижении истины (истинного)», написанного Хариварманом. Об этом индийском мыслителе известно, что он жил между 250-350 гг. н.э., и трактат – единственное из его дошедших до нашего времени сочинений, сохранившееся только в китайском переводе. Перевод на китайский язык был выполнен Кумараджи-вой. Санскритский оригинал сочинения был утерян. В Китае направление «Сатьясиддхи-шастры» пользовалось большой популярностью в период Южных и Северных династий (V-VI вв.), но постепенно было вытеснено учениями других школ.

Трактат «Чэнши лунь» был широко известен в Китае, и на базе него здесь была создана школа, занимавшаяся исключительно трактовкой данного канона, – школа Чэнши цзун (成实宗). Слово «школа» так же, как и в отношении Цзюйшэ, применимо весьма условно, так как справедливее будет называть Чэнши линией передачи учения. По словам китайского исследователя Ду Цзивэня, канон «Чэнши лунь» вплоть до эпох Суй-Тан был одним из самых популярных буддийских сочинений: «в период Южных и Северных династий трактат был очень распространен, особенно большое влияние он имел при императорском дворе и в среде высшего сословия. Идеи этого сочинения нельзя игнорировать при изучении китайского буддизма. Однако за пределами Китая канон малоизвестен, в истории индийского буддизма он не играл значительной роли»⁶³.

⁶³ Ду Цзивэнь. Хань и фочзяо цзин дань чжэсюэ (Философия классических буддийских канонов на китайском языке): в 2-х т. Нанкин, 2008. Т. 1. С. 619.

О системе Харивармана в Индии сохранилось очень мало сведений. Вполне вероятно, что она никогда не была здесь самостоятельной школой, хотя неоспорим тот факт, что была достаточно влиятельной. Исследователи этой системы отмечают, что по своей догматике она была близка Мадхьямикам (школе Саньлунь в китайском варианте). «Промежуточный» характер Чэнши (между Хинаяной и Махаяной) отмечают многие исследователи. Как пишет В.П. Васильев, «мы имеем на китайском Чэн-ши-лунь, знаменитое сочинение Хариварма; здесь является Хинаяна, уже с примесью Махаяны»⁶⁴. О том же говорит и А.Н. Игнатович: «Хариварман не смог полностью отказаться от хинаянистского осмысления, например, такой важной категории, как дхарма. С другой стороны, он использовал философские разработки «шуньявады» для решения онтологических и антропологических вопросов своего учения»⁶⁵.

По словам китайского исследователя Ю Ся, «со времен перевода Кумарадживы и на протяжении более чем 200 лет вплоть до династии Тан эта шастра («Сатьясиддхи-шастра») имела в Китае большое влияние, число ее последователей было огромным. Особенно популярным изучение шастры было в эпохи Ци и Лян. Ее часто соотносили с Абхидхармой сарвастивадинов. В эпоху Лян шастру стали рассматривать как махаянистическую, тогда-то и появилось название «мастера махаяны «Чэн лунь»»⁶⁶.

Учение Чэнши представлено в отечественной буддологии незначительно. Известно, что школа Чэнши представляла собой попытку (причем одну из наиболее ранних) соединения двух основных направлений буддизма, т.е. попытку создания единого всеобъемлющего буддийского философского учения. Как пишет А.Н. Игнатович, «как и «мадхьямики», Хариварман подчеркивал относительность любых определений, в том числе и «действительно [существую-

⁶⁴ Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература. СПб., 1869. С.107.

⁶⁵ Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: очерк ранней истории. М., 1988. С. 206.

⁶⁶ Чжунго фоззяо (Китайский буддизм). Шанхай, 1996. Т. 3. С.375.

щих] дхарм», однако выделение абсолютно реальных сущностей меняло функциональную роль «шуньи» как решающего аргумента в доказательстве единственности целого»⁶⁷.

Всего «Сатьясиддхи-шастра» насчитывает 20 (по некоторым данным 16 или 14) глав. Основной мыслью трактата является пустотность собственного «Я» (我空) и пустотность дхарм (法空). «Сатьясиддхи-шастра» считается своего рода примером промежуточного этапа развития буддийской мысли, сочинением, наглядно демонстрирующим процесс перехода от Хинаяны к Махаяне.

Что касается принадлежности шастры какому-либо направлению буддийской теории, то на этот счет нет однозначной точки зрения. Канон относят к школе саутрантиков, винайе, дхармагуптаке, махисасаке и др.; его интерпретируют как хинаянистический и как махаянистический. Парамартха считал, что канон принадлежит школе Дхармагупты или Бахушрутии⁶⁸. «Позже Сюань Цзан и Куй Цзи постановили, что канон относится к поздней Саутрантике»⁶⁹.

Канон на самом деле отражает влияние идей Сарваствивады, хотя в нем трудно не заметить неудовлетворенности учением Абхидхармы. По замечанию китайских исследователей буддизма, главной характерной чертой «Сатьясиддхи шастры» можно назвать критику Абхидхармы. Спор разворачивается в основном вокруг теории дхарм и пустоты. Главные теоретические положения канона основываются на учении о двух видах двух истин (二种二谛)⁷⁰. Под двумя видами двух истин подразумеваются две отличающиеся условные и абсолютные истины. Две истины первого вида – это Абсолютная истина «чжэнь ди» (Парамартха-сатья, 真谛) и Условная истина «су ди» (Самврити-сатья, 俗谛). Истины второго вида – это Абсолютная истина «И ди» (义谛) и Условная истина «Ши ди»

⁶⁷ Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: очерк ранней истории. М., 1988. С. 205.

⁶⁸ Чжунго фозяо (Китайский буддизм): в 4 т. Шахай, 1996. Т. 3. С. 370.

⁶⁹ Хуан Чаньхуа. Фозяо гэ цзун да и (Основное содержание учений буддийских школ). Янчжоу, 2009. С. 154.

⁷⁰ Чжунго фозяо (Китайский буддизм): в 4 т. Шахай, 1996. Т. 3. С. 372.

(世諦).

Под «истинным» (实) в трактате «Сатьясиддхи-шастра» подразумеваются четыре благородные истины; «становление истинного» (成实) – это становление принципов четырех благородных истин. В трактате представлены рассуждения о четырех благородных истинах, о причинах страдания (пять индрий), а также о Благородном восьмеричном Пути. Так, в качестве страдания рассматриваются пять индрий, причина страдания заключается в карме и переживаниях, угасание страдания происходит путем следования Благородному восьмеричному пути.

Переведенный Кумарадживой трактат оказал значительное влияние на буддийский мир Китая. Ожесточенные споры шли между сторонниками «Сатьясиддхи шастры» и китайскими адептами Сарвастивады. В период Лян некоторые китайские буддисты (Фа Юнь, Чжи Цзан и др.) стали интерпретировать «Сатьясиддхи шастру» как махаянистический канон.

В последующем к шастре было написано множество комментариев, но уже после танской эпохи интерес к ней заметно ослабел, и многие из этих комментирующих сочинений были утеряны.

Всего в «Сатьясиддхи шастре» насчитывается 202 раздела (品). Шастра написана сложным языком. Китайские буддисты отмечали, что зачастую некоторые положения трактата противоречат друг другу.

В целом текст сочинения можно разделить на пять глав: возникновение (发); духкаساتья, истина страдания (苦諦); самудаясатья, истина возникновения страдания (集諦); ниродхасатья, истина угасания (灭諦) и маргасатья, истина пути (道諦). В таком виде сочинение было одобрено Кумарадживой, и именно такая структура канона дошла до наших времен.

Содержание глав «Сатьясиддхи-шастры» («Чэнши лунь», 成实论) следующее.

1. «Фа цзюй» (возникновение, 发聚), представляет собой предисловие, вводящую часть «Сатьясиддхи шастры», насчитывающую 35 разделов (品), таких как «Цзюй цзу» (具足), «Ши ли» (十力), «Сы у вэй» (四无畏), «Бянь эр бао» (辩二宝), «У во» (无我), «Ю во у во пинь» (有我无我品). Здесь можно также обнаружить и критические замечания, касающиеся учения Абхидхармы. В частности, расхождения касались концепции антарабхавы (中阴). Адепты Питань (Абхидхармы) утверждали, что состояние антарабхавы существует, Чэнши (как представители Махаяны) настаивали на обратном. «Чжун инь» (中阴, или 中有) можно перевести с китайского как «срединное (сумеречное) [состояние]» – состояние, когда живое существо умерло, но еще не обрело нового перерождения, и полемика заключалась в вопросе о том, может ли в этот момент живое существо испытывать чувства, эмоции⁷¹.

2. «Ку ди цзюй» (истина страдания, 苦谛聚), состоит из 59 разделов (36-94), среди которых «Рупа шастра» (色论, 24 раздела), «Виджняна шастра» (识论, 17 разделов), «Самджня шастра» (想论, 1 раздел), «Ведана шастра» (受论, 6 разделов), «Самскара шастра» (行论, 11 разделов). Недеяние рассматривается как не-рупа и не-сознание, а множество сознаний последовательно создают рождение и угасание. Здесь также можно заметить множество расхождений с концепцией Питань. В главе рассматриваются пять скандх (五阴), и в первую очередь рупа-скандхи, среди которых имеются «сы да» (四大) – четыре махабхуты (полное название «сы да чжун» (四大种) – «четыре вида семян»). Питань в трактовке последних придерживается точки зрения, что четыре махабхуты – это рупа реально существующих дхарм (实法色)⁷². Так, в главе 1 «Абхидхармакоши» говорится, что все вещи в мире, а также человеческие организмы явля-

⁷¹ Малый словарь по буддизму (Фоцзяо сяо цыдянь). Шанхай, 2001. С. 244.

⁷² Китайский буддизм (Чжунго фоцзяо): в 4-х т. Шахай, 1996. Т. 3. С. 371.

ются конструкцией четырех махабхут⁷³. «Сатьясиддхи-шастра», напротив, настаивает на условном наименовании рупы (假名色). Четыре махабхуты создают клеши (尘), те в свою очередь создают пять индрий (五根), и в этом причина условного существования всего мира.

3. «Цзи ди цзюй» (истина возникновения [страдания], 集谛聚), с 95 по 140 раздел. Включает 26 разделов «учения о карме», 20 разделов «учения о переживаниях», всего 46 разделов. Согласно трактовке «Сатьясиддхи шастры», карма, а также упомянутые «переживания» есть причина и следствие (пратитья самутпада).

4. «Ме ди цзюй» (истина угасания, 灭谛聚), со 141 по 154 разделы. В их числе, в частности, разделы, называемые «становление ложных имен» (立假名), «признаки ложных имен» (假名相), «сознание (читта) угасающих дхарм» (灭法心), «угасание» (灭尽) и др. «Угасание» (灭) рассматривается в шастре как первая Истина. В такой трактовке «угасание» (灭) есть три вида сознания – ложное имя угасания (灭假名), дхармы (法), пустота (空). Угасание всех трех сознаний означает «отсутствие «Я» (无我). Это и есть истинная пустота, пустотность (空), не выражаемая словами и не имеющая признаков. Прекращается кармическое действие, прекращаются переживания, которые уже более не возникнут. Это есть Нирвана (涅槃);

5. «Дао ди цзюй» (истина Пути, 道谛聚), с 155 по 202 (последний) раздел, включает «Дхьяна-шастру» (定论) и другие разделы. В «Сатьясиддхи шастре» отмечается, что Благородный восьмеричный путь есть путь, следование которому приводит к достижению истинны угасания.

Рассматривая подробнее вторую главу, Н.А. Астахаев в статье «Структура и философское содержание «Сатьясиддхи-шастры» («Чэн ши лунь» Харивармана)» приводит классификацию дхарм по

⁷³ Малый словарь по буддизму (Фоцзяо сяо цыдянь). Шанхай, 2001. С. 275.

Хариварману, представленную в «Чэн ши лунь» (成実论):

1. Сэ инь (рупа-скандха, чувственно воспринимаемое) подразделяется на три вида: сы да, четыре великих (махабхута): земля, вода, огонь и ветер; сы чэнь, четыре пылинки (вишая, объект восприятия): сэ/рупа (видимое), сян (санскр. гандха – обоняемое), вэй (санскр. раса – вкушаемое), чу (санскр. спраша – осязаемое); у гэнь, пять корней (индрия, способностей восприятия): янь гэнь (санскр. чакшуриндрия, «зрение»), эр гэнь (санскр. шротендрия, «слух»), би гэнь (санскр. гхранендрия, «обоняние»), шэ гэнь (санскр. дживендрия, «вкус»), шэнь гэнь (санскр. кайендрия, «осязание»).

2. Ши инь (виджняна-скандха) – «сознание» без содержания, имеющее 6 видов (лю ши).

В школе Цзюйшэ (сарвастиваде) сознание и дхармы, составляющие содержание сознания (эмоции и пр.), считаются независимыми, Хариварман же считал их всего лишь иным наименованием функций сознания.

3. Сянъинь (санджня-скандха) – функция сознания, различающая вещи по их свойствам и форме (длинное или короткое, твердое или мягкое, и т.д.).

4. Шоуинь (ведана-скандха) – чувство, возникающее через соприкосновение с внешними объектами. Внешние объекты могут вызывать три вида чувств – приятные, неприятные и нейтральные. В Сарвастиваде считается, что чувство приятного действительно существует, в данном же трактате утверждается, что все три вида чувств по сути – страдание, различные временные этапы переживания неприятного.

5. Синъинь (санскара-скандха) – волевые устремления, тенденции, порожденные веданой⁷⁴.

«Сатьясиддхи-шаstra» по-разному воспринималась и трактовалась последователями разных направлений китайского буддизма.

⁷⁴ Астахаев Н.А. Структура и философское содержание «Сатьясиддхишастры» («Чэн ши лунь») Харивармана // Вестник Бурят. гос. ун-та. Вып. 9. Философия, социология, политология, культурология. 2007. С. 4.

Как было замечено ранее, одни последователи буддизма рассматривали канон как махаянистический, другие – как хинаянистический. Тао Сюань (596-667 гг.), ученик Сюань Цзана, например, провозгласил его хинаянистическим (саутрантика), но в то же время склоняющимся к Махаяне.

История школы Чэнши, занимавшейся пропагандой «Сатьясиддхи-шастры» в Китае, наглядно демонстрирует нам процесс адаптации индийского варианта буддизма к китайской традиции, процесс его творческого освоения. Необычные преобразования, произошедшие с каноном и школой, свидетельствуют о том, что «подобные коррективы фактически отражали процесс китаизации буддизма, явившийся следствием того, что буддизм в его индийском варианте не смог в полной мере удовлетворить духовные запросы китайцев с их традиционным складом мышления»⁷⁵.

В учении Харивармана шунья является одной из центральных категорий, однако ее значение здесь немного ограничено (по сравнению со школой Саньлунь). В учении Чэнши «пусты» не сами дхармы, а только их определения. Отсюда и одно из названий Чэнши – «цзя мин цзун» (假名宗), «школа ложных (условных) имен».

Чэнши признавала все сущее комбинацией из 84 разновидностей дхарм, часть которых – истинно реальные, а часть – кажущиеся реальными (при этом дхармы школы делились на пять категорий).

Под истинно реальными (абсолютными) дхармами подразумевались такие дхармы, «благодаря которым возникает то, что воспринимается как имеющее форму (плоть, цвет), запах, вкус и что можно ощутить прикосновением»⁷⁶. Отсюда можно заключить, что «абсолютные дхармы» Чэнши – это рупа-дхармы, противопоставляемые «нереальным» дхармам (в ранней абхидхармической классификации они называются «нама»). По замечанию О.О. Розенберга, «буддисты объединяют все элементы нечувственные под общим на-

⁷⁵ Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995. С. 38.

⁷⁶ Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: очерк ранней истории. М., 1988. С. 237.

званием «нама», противопоставляя его «рупа-дхармам»⁷⁷.

«В трактовке дхарм Чэнши существенно отличается от позиции Виджнянавадинов и Сарвастивадинов. Например, Цзицзан выступил с резкой критикой харивармановской «шуньи», поскольку признание реальности дхарм принципиально противоречило установкам Шуньявады. Между тем в понимании срединного пути (как отказ от экстремистских взглядов) Чэнши приближаются именно к Мадхьямикам. Хариварман отмечает, что утверждения о реальности или нереальности «я» не более чем «уловка», которой пользовался Будда, и неистинны»⁷⁸.

Можно сделать вывод, что в «Сатьясиддхи» нашел отражение промежуточный этап разработки теории дхарм, или же, что также очень вероятно, это была сознательная попытка синтеза учений Махаяны и Тхеравады.

В тесной связи с классификацией дхарм Чэнши находится учение Харивармана о двух истинах, которому последователи Чэнши также придавали большое значение. Так, в «Сатьясиддхи шастре» говорится: «Будда проповедовал две истины – действительную истину и мирскую истину. Действительная истина – дхармы, [образующие] плотское (чувственное) и так далее, и нирвана; мирская истина – только временные имена, [здесь] отсутствует собственная сущность»⁷⁹. По существу, Хариварман здесь ставит знак равенства между «действительной истиной», рупа-дхармами и нирваной. Получается, что в Чэнши овладение абсолютной истиной и является достижением нирваны. В результате оказывается, что нирвана уже как бы содержится в рупа-дхармах. Таким образом, эмпирический мир в понимании Чэнши – это «шунья», а «действительная истина» – нирвана.

Условная истина (俗諦) имеет ложные имена (假名) и не имеет

⁷⁷ Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991. С. 132.

⁷⁸ Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: очерк ранней истории. М., 1988. С. 206.

⁷⁹ Там же. С. 205.

собственной сущности (无有自体).

Адепты Чэнши трактуют две истины – абсолютную и условную – в разрезе первого и второго уровней.

Две истины первого порядка (уровня):

1) Условная истина (俗谛). 4 великих махабхута (四大), 5 индрий (五根) и т.д.; наличие ложных имен (假名有); сознание ложных имен (假名心);

2) Абсолютная истина (真谛).

Две истины второго порядка:

1) Мирская истина (世谛). 5 скандх (五阴) и т. д.; наличие истинных дхарм (实法有), дхармы сознания (法心);

2) Истина первого значения (第一义谛). Нирвана (涅槃), истинная пустота (真实空), пустотность сознания (心空)⁸⁰.

В статье «Структура и философское содержание «Сатьясиддхисастры» («Чэн ши лунь») Харивармана»⁸¹ Н.А. Астахаев пишет: «Отличие от Абхидхармы Сарвастивады (и других хинаянских школ) состоит в том, что четыре стихии (махабхута) считаются не реально существующими, а условными именами (кит. цзя мин). Пять индрий возникают из четырех стихий, а четыре стихии возникают из четырех вишая». Далее автор продолжает: «Таким образом, на первом уровне двух истин мирская истина – это обычные представления о существовании «я» и материальных предметов. Абсолютная истина – это учение о пяти скандхах. В Сарвастиваде и большинстве школ Хинаяны целью абхидхармической теории было уничтожение представлений о самобытии «я»; пустота понималась как пустота от «я», атмана – «подобно тому, как сосуд пуст от воды, пять скандх пусты от «я». Однако на втором уровне двух истин мирской, условной истиной считается и учение Сарвастивады. В со-

⁸⁰ URL: <http://boruo.goodweb.cn/books2/1307.htm> (дата обращения: 20.07.2009).

⁸¹ Астахаев Н.А. Структура и философское содержание «Сатьясиддхисастры» («Чэн ши лунь») Харивармана // Вестник Бурят. гос. ун-та. Вып. 9. Философия, социология, политология, культурология. 2007. С. 4.

ответствии с абсолютной истиной школа Чэнши учила о двух истинах пустоты: пустоте «я» и пустоте дхарм. Пустота «я» (во кун), отсутствие индивидуального «я» (пудгала-найратмья, жэнь у во) означает, что так называемое «я» формируется соединением пяти скандх и не имеет собственной сущности. Пустота дхарм (фа кун), отсутствие «я» дхарм (дхарма-найратмья, фа у во) означает, что не только «я», сформированное пятью скандхами, но и эти скандхи не имеют сущности»⁸².

Учение школы Чэнши сводится к следующим основным положениям.

1. Учение о двух истинах (真俗二谛). Как и в учении мадхьямиков (Саньлунь), в учении Чэнши большое внимание уделяется теории двух истин – Абсолютной и Условной (佛说二谛, 真谛俗谛). Под Абсолютной истиной (真谛) подразумевается в первую очередь нирвана (涅槃). Условная истина (俗谛) имеет ложные имена (假名) и не имеет собственной сущности (无有自体).

2. Учение о пустоте дхарм и человека (人法二空). Данное положение утверждает существование Пустоты (空) и отсутствие собственного «Я» (无我).

3. Учение о [значении] истины страдания (苦谛义). Теоретические разработки Чэнши строятся вокруг учения об истинном (实义). Так называемое учение об истинном – это, по сути, первая истина (истина страдания) четырех благородных истин. Последующие три истины объясняют причину страдания, говорят об угасании страдания и о пути угасания страдания.

4. Учение о причине страдания (集谛义). Причинами страдания являются карма и волнение (业及烦恼). По причине кармы (业) существует тело (身). Карма возникает из волнения (烦恼). Все волне-

⁸² Астахаев Н.А. Структура и философское содержание «Сатьясиддхишастры» («Чэн ши лунь») Харивармана // Вестник Бурят. гос. ун-та. Вып. 9. Философия, социология, политология, культурология. 2007. С. 4-5.

ния возникают из неведения (无明). Все перечисленное следует за так называемыми ложными именами (假名), имя – это и есть неведение.

5. Учение об угасании страдания (灭谛义). В трактровке Чэнши угасание рассматривается как истина первого значения (第一义谛).

6. Учение об истине Пути (道谛义). Здесь рассматриваются 37 дхарм, помогающих индивиду в становлении на Пути⁸³.

История школы Чэнши, китайского аналога системы Харивармана, охватывает достаточно большой временной промежуток. Возникла она в начале эпохи Южных и Северных династий (420-589 гг.) и просуществовала около двух с половиной веков, вплоть до начала эпохи Тан (618-907 гг.), когда, по некоторым сведениям, она была поглощена школой Тяньтай. Помимо названия «Чэнши цзун» (成实宗, «школа становления истинного»), встречаются и другие наименования этой школы: «Чэн цзун» (成宗, «школа становления»), «Чэн лунь цзун» (成论宗, «школа шастры становления»), «Цзя мин цзун» (假名宗, «школа ложных (условных) имен»), «Чэн лунь ши» (成论师, «учителя шастры становления»), «Чэн ши лунь ши» (成实论师, «учителя шастры становления истинного»), «Чэн лунь да чэн ши» (成论大乘师, «учителя махаяны шастры становления»), или «наставления по махаяне [в духе] Чэнши»), «Нань фан чэн ши ши» (南方成实师, «учителя южной Чэнши»), и др. Перечисленные названия отражают либо различные аспекты учения школы, либо отмечают ее географическое расположение.

Некоторое время учение Чэнши было довольно влиятельным на всей территории Китая, монастыри Чэнши действовали в Чаньане, Лояне, Гуанчжоу; в VII в. ее аналог появился в Японии под названием «дзэдзицусю», но здесь он представлял собой одно из направлений Саньлунь.

Следует также упомянуть о существовании «старой» и «новой»

⁸³ URL: <http://boruo.goodweb.cn/books2/1307.htm> (дата обращения: 20.07.2009).

Чэнши, разделение на которые произошло во второй половине VI в. По всей видимости, это связано с тем, что некоторые аспекты учения школы стали трактоваться по-новому. Подробности изменений недостаточно хорошо известны. Однако можно предположить, что некоторые положения шастры стали пересматриваться в свете махаянских принципов. Иначе говоря, старая хинаянская позиция уже не удовлетворяла требованиям взыскательной китайской аудитории, и в учении Чэнши в этот момент, по-видимому, начинают доминировать элементы Махаяны.

Основополагающий канон школы – «Сатьясиддхи шастра» – был переведен на китайский язык учениками Кумарадживы (鳩摩罗什), либо самим Кумарадживой (344-413 гг.). Два главных идеолога Чэнши, упоминаемые иногда в качестве основателей школы, также являются учениками Кумарадживы. Это Сэн Дао (僧导) и Сэн Сун (僧嵩), жившие в Китае в V в., в эпоху Южных и Северных династий. Именно они возглавили два генеральных направления школы Чэнши – южное и северное. По названиям городов, в которых располагались центральные монастыри Чэнши, южное направление называют также Шоучуньси (寿春系), букв. «филиал Шоучунь»; северное – Пэнчэнси (彭城系), «филиал Пэнчэн»⁸⁴.

Линию Шоучуньси представляли Сэн Дао (僧导), Тань Цзи (昙济), Дао Мэн (道猛), Сэн Чжун (僧钟), Дао Хуэй (道慧), Фа Чун (法宠), Хуэй Кай (慧开) и Хуэй Юн (慧勇). Территориально традиция Шоучуньси распространялась на район Цзяннань (江南), к югу от реки Янцзы⁸⁵.

Ученик Кумарадживы Сэн Дао был знаменитым наставником Чэнши в эпоху Сун (420-479 гг.). Он написал несколько сочинений: «Чэнши лунь шу» (成实论疏, «Комментарии к шастре «Чэнши»

⁸⁴ Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). Шанхай, 1996. Т. 1. С. 227.

⁸⁵ Ли Шанцюань. Хань чуань фоцзяо гай лунь (Очерки по китайскому буддизму). Шанхай, 2008. С. 32.

здесь и далее имеется в виду «Сатьясидхи-шастра»), «Саньлунь и шу» (三论义疏, «Комментарии о смысле трех шастр»), и др. В городе Шоучунь Сэн Дао основал монастырь, где обучалось свыше тысячи человек. В возрасте 96 лет он здесь скончался.

У Сэн Дао было много учеников – Тань Цзи (昙济, середина V в.), Дао Мэн (道猛, 411-475 гг.), Сэн Чжун (僧钟, 430-489 гг.), Дао Хуэй (道慧, 451-481 гг.), Фа Чун (法宠, 451-524 гг.), Хуэй Кай (慧开, 469-507 гг.), Хуэй Юн (慧勇, 515-583 гг.) и др. Все они были наставниками Чэнши в V-VI вв., читали лекции по «Чэнши», «Нирване» и другим шастрам в монастырях Китая, подготавливали учеников, писали свои комментарии и сочинения. Объединяет их также и тот факт, что все они прошли обучение у Сэн Дао, которому принадлежат лавры основателя этого направления, главного наставника Чэнши в Южном Китае того времени.

В период Северная Вэй (386-534 гг.) другой известный буддийский наставник – Сэн Сун – возглавил северное направление Чэнши. Он также в свое время учился у Кумарадживы, а позже сам стал обучать монахов. Так, его учениками считаются Сэн Юань (僧渊, 414-481 гг.), который изучал у Сэн Суна основы Чэнши и Абхидхармы, Тань Ду (昙度, ?-489 г.), Хуэй Цзи (慧记, ?), Дао Дэн (道登, 412-496 гг.), Хуэй Цю (慧球, 431-504 гг.) и др. В связи с тем, что большинство монахов жило в городе Пэнчэн (современный Сюйчжоу), впоследствии их школу часто называли пэнчэнским филиалом Чэнши.

В период Ци (479-502 гг.) главными представителями Чэнши были буддийские наставники Сэн Жоу (僧柔, 431-494 гг.) и Хуэй Цы (慧次, 434-490 гг.). Оба они были большими знатоками этого учения, преподавали буддийские каноны. Кроме них, на это время приходится деятельность таких монахов и монахинь, как Фа Шэнь (法申, 430-503 гг.), Бао Лян (宝亮, 444-509 гг.), Цзин Синни (净行尼, 444-509 гг.), Хуэй Хуэйни (慧晖尼, 442-514 гг.). Цзин Син-

ни и Хуэй Хуэйни – монахини, демонстрировавшие блестящие способности на поприще буддизма. Они обе читали курсы по буддийской канонической литературе, и их слушателями были сотни человек. Они также писали собственные сочинения⁸⁶.

Периодом расцвета школы Чэнши в Китае стала эпоха Лян (502-557 гг.). Наибольшую известность получили тогда три наставника этой школы: Фа Юнь (法云), Сэн Минь (僧旻), Чжи Цзан (智藏)⁸⁷. Их называли «три великих мастера» (三大师)⁸⁸.

Фа Юнь (467-529 гг.) обучался у многих знаменитых мастеров своего времени, перечисленных выше (например, у Бао Ляна, Сэн Жоу). Читал лекции в нескольких монастырях Китая. Написал «Чэнши лунь и шу» (成实论义疏, «Комментарии о смысле шастры «Чэнши») из 42 томов. У Фа Юня было большое количество учеников: Бао Хай (宝海), Сэн Сюнь (僧询), Чжи Фан (智方) и др. Некоторые из них позже стали проповедовать другие направления буддизма. Так, Сэн Сюнь был более известен как наставник школы Люй.

Оригинальность мышления и свежая трактовка буддийских канонов снискали заслуженную славу среди слушателей Сэн Миню (467-527 гг.). В 26 лет он начал преподавать «Чэнши лунь», и, как отмечали современники, все опытные уже наставники собирались на его лекциях. Сэн Минь написал «Чэн ши лунь и шу» («Комментарии о смысле шастры «Чэнши», 成实论义疏), количество томов неизвестно. У Сэн Миня было много последователей, среди них значатся Хуэй Шао (455-508 гг., 慧韶), преподававший во многих сычуаньских монастырях; Цзин Шао (508-583 гг., 警韶); Дао Чао (467-502 гг., 道超), показавший себя очень талантливым учеником, но ранняя смерть помешала раскрыть его дарование; Бао Юань (466-526 гг., 宝渊); Сэн Цяо (467-502 гг., 僧乔) и др.

⁸⁶ Чжунго фочзяо (Китайский буддизм). Шанхай, 1996. Т. 1. С. 227-230.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Пань Гуймин. Чжунго фочзяо сысян ши гао (Очерки истории идеологии китайского буддизма): в 3 т. Нанкин, 2009. Т. 1, Ч. 2. С. 663.

Чжи Цзан (458-522 гг., 智藏) также был известным наставником Чэнши на рубеже V-VI вв. Ему принадлежит авторство «Чэн ши лунь и шу» («Записки о великом значении шастры «Чэнши», 成实论大义记) и «Чэнши лунь и шу» («Комментарии о смысле шастры «Чэнши», 成实论义疏) из 14 томов.

Среди учеников Чжи Цзана выделяются Сэн Чо (僧绰), Бао Цюнь (宝琼) и др. Об авторитетности Сэн Чо свидетельствует тот факт, что он прочитал курс «Чэнши» в разных монастырях Китая 91 раз.

В эпоху Северная Ци (550-577 гг.) интерес к учению Чэнши был еще довольно большим. Следует отметить имена таких его наставников, как Лин Сюнь (482-550 гг., 灵询), Дао Пин (488-559 гг., 道凭) и др. В последние годы династии Вэй (386-550 гг.) в Китай приехал Хуэй Сун (慧嵩)⁸⁹.

О Лин Сюне (灵询) известно, что он редактировал текст «Чэнши лунь», сократив до двух томов, снабдил его собственными комментариями и занимался распространением данного сочинения в Северном Китае. Позже его обвиняли в том, что трактат «Чэнши лунь» он рассматривал как «малый Путь» (小道), а также в приверженности другому буддийскому направлению – «Ди лунь» (地论)⁹⁰.

Китайский буддолог Го Пэн считает, что «трех великих мастеров» Чэнши – Фа Юня, Сэн Миня и Чжи Цзана – с трудом можно назвать пропагандистами исключительно идей Чэнши. Дело в том, что они не придерживались строго «сферы спецификации» Чэнши, переводя и распространяя одновременно еще и другие буддийские сочинения – «Дашабхумика сутру» (十地经), «Лотосовую сутру» (法华经), «Нирвана сутру» (涅槃经) и др. «Так называемые «наставники Чэнши» периода Южных династий (南朝) были на самом деле «совместителями» «Чэнши». Очень мало наставников специа-

⁸⁹ Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). Шанхай, 1996. Т. 1. С. 232.

⁹⁰ Пань Гуймин. Чжунго фоцзяо сысян ши гао (Очерки истории идеологии китайского буддизма): в 3 т. Нанкин, 2009. Т. 1, Ч. 2. С. 669.

лизировалось исключительно на «Чэнши»⁹¹.

Основные комментарии к «Чэн ши лунь», составленные в эпоху Южных династий (420-588 гг.), включают следующие сочинения.

1. «Комментарии к «Чэн ши лунь» (成实论义疏), количество томов неизвестно. Автор – Сэн Дао (僧导), период Сун.

2. «Комментарии к «Чэн ши лунь» (成实论义疏), 8 томов. Автор – Дао Лян (道亮), период Сун.

3. «Записки к великому значению «Чэн ши лунь» (成实论大义记), количество томов неизвестно. Автор – Чжи Цзан (智藏), период Лян.

4. «Комментарии к «Чэн ши» (成实义疏), 14 томов. Автор – Чжи Цзан (智藏), период Лян.

5. «Комментарии к «Чэн ши лунь» (成实论义疏), 42 тома. Автор – Фа Юнь (法云), период Лян.

6. «Комментарии к «Чэн ши лунь» (成实论义疏), 10 томов. Автор – Сэн Минь (僧旻), период Лян.

7. «Сокровенное значение «Чэн ши лунь» (成实论玄义), 17 томов. Автор – Хуэй Янь (慧琰), период Лян.

8. «Сокровенное значение «Чэн ши лунь» (成实论玄义), 20 томов. Автор – Бао Цюн (宝琼), период Чэнь.

9. «Примечания к «Чэн ши лунь» (成实论疏), 16 томов. Автор – Бао Цюн (宝琼), период Чэнь.

10. «Примечания к «Чэн ши лунь» (成实论疏), количество томов неизвестно. Автор – Хун Янь (洪偃), период Чэнь⁹².

Го Пэн также отмечает особенность Чэнши, выражающуюся в некоторой непоследовательности учения, и, соответственно, в сложности строгой идеологической идентификации этого направ-

⁹¹ Го Пэн. Чжунго фозяо сысян ши (История буддийской мысли Китая): в 3 т. Пекин, 2012. Т. 1. С. 541.

⁹² Там же. С. 542.

ления китайского буддизма. Он пишет: «Из приведенного выше краткого каталога комментариев к «Чэнши» видно, что в эпоху Южных династий наибольшую популярность Чэнши имела в период Лян. Во времена Лян основными популяризаторами Чэнши были три наставника. Всех тех, кто обучал Чэнши и составлял комментарии к ней, называли «наставниками Чэнши». Необходимо заметить: все эти «наставники Чэнши» одновременно были приверженцами и Махаяны, и Хинаяны, поэтому их идеологические установки достаточно сложны. В большинстве своем они с позиций Махаяны толковали «Чэнши», либо же применяли «Чэнши» в качестве дополнительного средства при пояснении учения Махаяны. Поэтому их махаянские и хинаянские концепции невозможно разграничить. Поскольку «наставники Чэнши» привязывали учение «Чэнши» к Махаяне, их зачастую называли «наставниками Чэнши Махаяны» (大乘成实师), или «махаянскими наставниками Чэнши» (成实大乘师). Эти довольно странные названия на самом деле хорошо символизируют мировоззренческую особенность «наставников Чэнши», а именно – ее идеологическую нестройность. И именно по этой причине адепты Саньлунь подвергали «Чэнши» и «наставников Чэнши» критике, что и отражено в сочинениях Цзи Цзана (吉藏)»⁹³.

Закат истории Чэнши в Китае связан со временем эпохи Чэнь (557-589 гг.). По сравнению с предыдущими периодами популярность Чэнши значительно снизилась. Так, на это время фактически приходилась деятельность одного только Чжи Цзюэ (智𪔐). Тем не менее он был достаточно известен в буддийских кругах, воспитал большую плеяду учеников. Имя Чжи Цзюэ было широко известно в Цзяннане (江南). Именно Чжи Цзюэ стал основоположником «новой Чэнши». Возможно, обновленное учение стало результатом активных дебатов со школой Саньлунь, заставивших адептов Чэнши

⁹³ Го Пэн. Чжунго фочзяо сысян ши (История буддийской мысли Китая): в 3 т. Пекин, 2012. Т. 1. С. 542.

прибегнуть к «исправлению первоначального варианта».

Разница между старым и новым учением Чэнши сейчас практически неопределима. Несмотря на это, очевидно, что поздняя школа представляет собой вариант, адаптированный к догмам Махаяны. «Сейчас уже представляется невозможным установить грань между учениями старой и новой Чэнши. Начиная с эпохи Лян наставники Чэнши стали все больше склоняться к Махаяне. В период между Лян и Чэнь стали происходить ожесточенные столкновения с представителями школы Саньлунь. Возможно, это [побудило] Чжи Цзюэ внести в положения Чэнши определенные коррективы, и он стал основателем новой Чэнши»⁹⁴.

В период правления династии Суй (581-618 гг.) известны такие наставники Чэнши, как Чжи То (581-617 гг., 智脱), Дао Чжуан (525-605 гг., 道庄), Фа Лунь (528-605 гг., 法论), Цзин То (555-617 гг., 敬脱), Хуэй Гэн (515-589 гг., 慧暄), Хуэй Лун (?-610 гг., 慧隆) и др.

Эпоха Тан (618-907 гг.) стала временем окончательного упадка влияния школы Чэнши в Китае. На исторической арене этой страны появились новые философские направления буддизма, которые вытеснили и заменили старые учения. Так, к этому времени на первый план вышли уже сформировавшиеся и окрепшие школы китайской Махаяны: Саньлунь, Фасян, Тяньтай, Хуаянь, Чань и др. Стоит также заметить, что многие наставники Чэнши эпохи Тан занимались «по совместительству» изучением и пропагандой других канонических и других учений. К числу последних относится Бао Гун (保恭, 542-621 гг.) из Чаньяна, который был известным наставником Чэнши Северного Китая. Он долго и обстоятельно изучал каноны (в т. ч. и «Чэнши лунь»), слушая лекции многих известных буддийских ученых. Обучившись, он сам стал преподавать лекции по «Чэнши лунь», но позже стал известен как наставник школы Саньлунь⁹⁵.

⁹⁴ Ли Шанцюань. Хань чуань фоцзяо гай лунь (Очерки по китайскому буддизму). Шанхай, 2008. С. 33.

⁹⁵ Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). Шанхай, 1996. Т. 1. С. 234.

Кроме него, на севере Китая Чэнши проповедовали Хуэй Инь (539-627 гг., 慧因), который также изучал Чэнши и Саньлунь и больше известен в качестве комментатора Саньлунь, Сэн Дин (?-624 гг., 僧定), Хуэй Чэн (555-630 гг., 慧乘), Дао Юэ (568-638 гг., 道岳), Фа Чан (567-645 гг., 法常), Фа Янь (536-636 гг., 法琰) и др.

Многие наставники, в особенности позднего периода истории Чэнши, являлись одновременно пропагандистами других буддийских канонов – «Дашабхумика сутра шастры» (地论), «Абхидхармакоши» (俱舍论) и др. В процессе сотрудничества с другими направлениями китайского буддизма адепты Чэнши подчас демонстрировали удивительную идеологическую толерантность. По замечанию китайского исследователя Пань Гуймина, «учение Питань и учение Чэнши не находились на абсолютно антагонистических позициях по отношению друг к другу. Одной из причин, по которой Кумараджива в свое время взялся за перевод трактата «Чэн ши лунь», было то, что он обнаружил в нем «семь положений, сокрушающих Абхидхарму» (七处破毗昙). Однако после Кумарадживы наставники Чэнши уже не придерживались столь строго таких взглядов в обращении с Питань. Помимо того обстоятельства, что «Чэн ши лунь» (成实论) и «Абхидхарма» (阿毗昙), в принципе, категорически относятся к Хинаяне, более важным основанием толерантного отношения было то, что часть китайских буддийских мыслителей уже начала осознавать, какая историческая миссия на них возложена и какие идеологические методы объединения и согласования можно наиболее эффективно применить в области буддизма»⁹⁶. Иными словами, в ситуации необходимости адаптации к внешней культурной среде внутренние конфликты буддизма становились непринципиальными.

Следует отметить, что Сюань Цзан, чья деятельность как раз

⁹⁶ Пань Гуймин. Чжунго фочзя сысян ши гао (Очерки истории идеологии китайского буддизма): в 3 т. Нанкин, 2009. Т. 1, Ч. 2. С. 677.

приходится на рассматриваемый период, также не обошел вниманием учение Чэнши. Известно, что он сначала прослушал лекции по «Чэн ши лунь» у своего учителя Дао Шэня еще до путешествия в Индию, а потом, во время пребывания в Индии, он еще раз обучался этой шастре на родине буддизма.

На юге танского Китая, с центром в Сучжоу, Чэнши проповедовали Чжи Янь (564-634 гг., 智琰), Фа Гун (568-640 гг., 法恭), Хуэй Минь (573-649 гг., 慧旻), Чжи Чжоу (556-622 гг., 智周), Дао Цин (566-626 гг., 道庆) и др.⁹⁷

Пань Гуймин отмечает подверженность северного направления Чэнши влиянию внешнего фактора – социально-политической обстановки Северного Китая: «Наставники Чэнши в Северном Китае испытывали на себе давление внешнего окружения, и после Сэн Юаня (僧渊) перестали более отвергать «Нирвана сутру» (涅槃经), переменили свое антагонистическое отношение к наставникам Нирваны»⁹⁸. Здесь же исследователь приводит слова Тан Юнтуна (汤用彤) относительно временных рамок распространения Чэнши и Питань: «К югу от Янцзы распространен канон “Чэнши”, в северных же землях – “Абхидхармакоша”»⁹⁹.

Из всего объема указанной выше литературы Чэнши, комментаторских сочинений на сегодняшний день сохранились лишь единицы. В настоящее время мы располагаем разрозненными отдельными сочинениями периода Суй: «О значении Махаяны» (大乘义章), «Записи о значении «Вималакирти нирдэша сутры» (维摩经义记), «Комментарии к «Даша бхумика сутра шастре» (十地经论疏) Хуэй Юаня (慧远) – и периода Тан: «Сокровенная шастра Махаяны» (大乘玄论), «Сокровенное значение Саньлунь» (三论玄义), «Комментарии к «Саньлунь» (三论疏) Цзи Цзана (吉藏). Из них наи-

⁹⁷ Чжунго фочэю (Китайский буддизм). Шанхай, 1996. Т. 1. С. 235.

⁹⁸ Пань Гуймин. Указ. соч. С. 669.

⁹⁹ Там же.

большую ценность представляет трактат «О значении Махаяны» (大乘义章)¹⁰⁰.

Таким образом, положение Чэнши в Китае можно охарактеризовать следующим образом: в эпоху Южных и Северных династий учение Чэнши занимало довольно сильные позиции в китайском буддизме. Оно оказывало серьезное влияние на развитие других направлений – Саньлунь, Чань, Непань, Шэлунь и др. В эпоху Суй наметились тенденции к спаду, и уже в начале эпохи Тан, с распространением и расцветом школы Фасян, учение Чэнши окончательно сошло с исторической арены средневекового Китая. По замечанию Пань Гуймина, одной из основных причин забвения Чэнши стало признание ее Цзи Цзаном (吉藏) хинаянистическим направлением буддизма: «После того, как Цзи Цзан назвал «Чэнши лунь» хинаянистическим [трактатом], школа Чэнши в период Суй стала приходить в упадок. И хотя в начале эпохи Тан еще были отдельные наставники, продолжавшие проповедовать «Чэнши лунь», тем не менее ее уже нельзя было назвать школой»¹⁰¹.

Основываясь на критических замечаниях Цзи Цзана в адрес Чэнши, Го Пэн делает вывод: «Необходимо понимать, что «Чэнши» – хинаянистический трактат, и ни в коем случае не стоит рассматривать его как принадлежащий Махаяне. Из «Распределения» «Чэнши», приведенного в «Сокровенном значении Саньлунь» (三论玄义), отчетливо видно следующее: адепты Саньлунь совершенно не приемлют позицию Чэнши. Между тем есть и еще одно высказывание Цзи Цзана: судя по мировоззренческой концепции «Чэнши», ее безусловно следует считать хинаянистическим каноном. Однако «Чэнши лунь» действительно содержит в себе и некоторые элементы махаянской идеологии. Если этого не признавать (или не желать признавать), тогда необходимо говорить о предвзя-

¹⁰⁰ Ли Шанцюань. Хань чуань фоцзяо гай лунь (Очерки по китайскому буддизму). Шанхай, 2008. С. 33.

¹⁰¹ Пань Гуймин. Чжунго фоцзяо сысян ши гао (Очерки истории идеологии китайского буддизма): в 3 т. Нанкин, 2009. Т. 1, Ч. 2. С. 669.

том отношении к школе»¹⁰².

Относительно дальнейшего пути школы С.С. Пасков пишет, что в VII в. учение Чэнши через Корею проникло в Японию. Здесь школа Чэнши была известна под именем «дзэджицу». Вероятно, японскими буддистами Чэнши воспринималась в качестве дочерней школы Саньлунь, поскольку оба эти направления проникали в Японию одновременно, причем распространялись одними и теми же лицами¹⁰³.

Судя по современным данным, Чэнши можно называть школой в классическом понимании этого слова весьма условно. Ни в Китае, ни в Японии оно никогда не рассматривалась как самостоятельное направление. Однако на протяжении длительного времени существовала наставническая традиция передачи этого учения, оказавшая значительное влияние на буддийскую мысль всей Центральной и Юго-Восточной Азии.

По мнению Го Пэна, «выживаемость» буддийских школ на китайской почве зависела от определенных особенностей концептуального и формального характера. В содержательном контексте, во-первых, все школы стремились расширить «потенциальную сферу» становления Буддой. Положение «во всем сущем есть природа Будды» (一切众生, 皆有佛性) утверждало возможность достижения состояния Будды для каждого. Во-вторых, по мере сил «сокращалось» время становления Буддой. В процессе китайской эволюции буддизма его китайские последователи утверждались в мысли, что для того, чтобы стать Буддой, не было необходимости в долгом пути нравственного очищения. Буддой можно было стать при наличии веры, желания и старания. По выражению Го Пэна, «входной билет в мир Будды стал практически «бесплатным»¹⁰⁴. В формальном отношении все буддийские школы старались восприниматься как

¹⁰² Го Пэн. Чжунго фозяо сысян ши (История буддийской мысли Китая): в 3 т. Пекин, 2012. Т. 1. С. 544.

¹⁰³ Пасков С.С. Япония в раннее средневековье VII-XII века: ист. очерки. М., 1987. С. 166.

¹⁰⁴ Го Пэн. Указ. соч. С. 284-285.

можно более «китайскими». «Все школы старались выглядеть «китаизированными», чтобы не выглядеть в глазах феодального общества «чужими» или «необычными»¹⁰⁵. По заключению китайского исследователя, этих «адаптационных» качеств у Чэнши не имелось.

Школа Чэнши представляла собой своеобразное явление китайского буддизма. Во-первых, в ней отмечается некоторая нестройность системы; вероятно, адептам школы так и не удалось выработать единой непротиворечивой идеологии. Очень часто учение Чэнши сводится лишь к непоследовательной схоластике. Сказывается и явная недостаточность сведений о философских, религиозных истоках этой школы. Все это вкупе привело к тому, что школа Чэнши очень плохо известна современному исследователю. Вместе с тем следует признать, что эта школа, несомненно, оставила свой след в истории буддизма. В частности, ее учение о пустоте и рупадхармах, которые тождественны Абсолюту, нашло отражение в философии чань-буддизма. Опыт теоретиков Чэнши в попытке создать единую философскую систему также сказался на последующем развитии китайских школ (например, Хуаянь). Поэтому мы считаем, что изучение концепции Чэнши может пролить свет не только на историю китайского и японского буддизма, но и на ранние взаимоотношения индийских школ Хинаяны и Махаяны.

¹⁰⁵ Го Пэн. Чжунго фочзяо сысян ши (История буддийской мысли Китая): в 3 т. Пекин, 2012. Т. 1. С. 284-285.

Школа китайского буддизма Фасян

Школа Фасян не является школой Хинаяны. Рассмотрение ее в рамках данной работы продиктовано необходимостью проследить дальнейший путь развития хинаянической мысли в Китае. В учении Фасян присутствовали элементы хинаянических воззрений. Основным предметом критики со стороны китайских буддистов стала теория о невозможности становления Буддой некоторыми категориями живых существ. Школу Фасян также часто обвиняли за «чужеземный» характер, не соответствующий духу китайской традиции. В действительности Фасян представляла собой закономерный исторический этап эволюции буддийской мысли в Китае.

Школа Фасян, или школа признака Дхармы Фасян (法相宗, санскр. «дхармалакшана» – признак, свойство, характеристика дхарм), известна в Китае так же, как школа только-сознания Вэйши (唯识宗). По существу оба направления представляют собой единую мировоззренческую концепцию, часто объединяемую под общим названием Фасян-Вэйши¹⁰⁶. Разница в наименовании обусловлена расстановкой идеологических акцентов в учении школы. Среди других распространенных наименований школы можно отметить «Цыэнь» (慈恩宗 по названию монастыря Цыэньсы), «Чжун дао цзун» (中道宗 школа Срединного пути) и др.

В отличие от Цзюйшэ и Чэнши, Фасян уже можно назвать школой в полном значении этого слова. Фасян была организована по принципу идеологической близости последователей, занимала определенное положение в обществе и обладала рядом присущих ей и отличающих ее качеств. Школа имела свою учительскую линию, набор канонической литературы, богатую теоретическую основу,

¹⁰⁶ Хуан Чаньхуа. Чжунго фозяо ши (История китайского буддизма). Пекин: Восток, 2008; Ли Шанцюань. Хань чуань фозяо гай лунь (Очерки по китайскому буддизму). – Шанхай, 2008; и др.

сложившуюся образовательную систему, собственную социальную структуру и т.д.

Фасян является одной из наиболее известных и влиятельных школ китайского буддизма. Школа стала идеологическим продолжателем абхидхармической линии Цзюйшэ и Чэнши в русле махаянской традиции. Фасян не просто репрезентovala в Китае традицию индийской Йогачары, она развивала эту традицию в китайском социокультурном пространстве. В концептуальном плане она представляла собой промежуточный (переходный) вариант между китайской и индийской системами буддизма. Идейними патриархами школы принято считать индийских мыслителей Васубандху и Асангу. На основе их работ (большой частью трактатов, принадлежащих Васубандху) Сюань Цзан заложил философскую основу своей школы. Благодаря тщательному отбору, анализу, переводу йогачаринских канонов, большой и важной работе Сюань Цзана, Китай получил возможность познакомиться с таким серьезным направлением индобуддийской философии как Виджнянавада.

Школа Фасян не была абсолютной калькой индийской Йогачары, она была прежде всего школой китайского буддизма. Идеи Йогачары были представлены здесь выборочно, в соответствии с требованиями и запросами китайской действительности. В Фасян была главным образом представлена идеологическая линия Дхармапалы (护法). Появление, а затем и угасание Фасян было закономерным этапом развития китайского буддизма.

Общепринято время создания школы Фасян адресовывать к танскому периоду, связывая факт ее возникновения с деятельностью Сюань Цзана. Признавая и соглашаясь с указанной датировкой, мы, тем не менее, должны отметить, что процесс складывания школы на самом деле имел длительный этап предыстории. Виджнянавадинская идеологическая система не стала внезапным открытием для китайцев в VII в., они были знакомы с ней в виде идей школы Дилунь (地论), представлявшей в Китае «Даша бхумика шастру»

(十地经论), Шэлунь (摄论), трактовавшей «Махаяна сампариграха шастру» (摄大乘论), др. Все это время, однако, учение Виджнявады присутствовало в Китае в форме элементов учения и не было формально организовано в виде школы.

По замечанию Ли Шанцюаня, хотя история развития школы Вэйши была прерывистой, однако именно она основала в китайском буддизме интеллектуальную традицию, ее отличает высокая степень мыслительной деятельности. В новое время популярность учения Фасян-Вэйши стала стремительно расти. Некоторые исследователи ошибочно направляли теорию Вэйши на неверный путь спекулятивных рассуждений, не принимая во внимание практическую сторону учения. «Подобие Дхармы» (相似佛法) они рассматривали как «реальность Дхармы» (实证佛法). Они считали, что «подобие Дхармы» школы Вэйши уступает «реальности Дхармы» школ Чань (禅), Ми (密), Цзинту (净). Произошло это после «академизации» школы Вэйши, и оказало большое отрицательное влияние на весь буддийский мир того времени¹⁰⁷.

Китайский буддолог Сунь Чану, анализируя идеологическое содержание учений, все многообразие школ и направлений китайского буддизма сводит к трем категориям. К первой он относит школы Саньлунь (三论宗), Цыэнь (慈恩宗) и Ми (密宗); ко второй – Тяньтай (天台宗) и Хуаянь (华严宗); к третьей – Чань (禅宗), Цзинту (净土宗) и Люй (律宗). По словам Сунь Чану, объединение Саньлунь, Фасян и Ми в одно направление продиктовано тем, что «в этих школах в наибольшем виде сохранились черты оригинальной традиции. Они соответствуют трем этапам развития индийского буддизма. Саньлунь и Цыэнь представляют и развивают махаянские учения Мадхьямики и Йогачары, поэтому главным в этих школах является литература шастр указанных учений. Отчетливо просле-

¹⁰⁷ Ли Шанцюань. Хань чуань фочзяо гай лунь (Очерки по китайскому буддизму). – Шанхай, 2008. С. 182-183.

живается тенденция “обращения внимания шастрам, но не сутрам” (重论不重经)¹⁰⁸. Далее исследователь отмечает: «И хотя чужеземные учения получили в Китае распространение, естественным было их изменение с целью приспособления к местным условиям восприятия и требованиям. Однако трансформационная амплитуда трех рассматриваемых школ была ограничена. Это и стало основной причиной невозможности их широкого распространения»¹⁰⁹.

Китайская линия патриархов школы Фасян представлена в лице основоположника школы Сюань Цзана (玄奘, 600-664 гг.), Куй Цзи (窥基, 632-682 гг.), Хуэй Чжао (慧沼, 650-714 гг.), Чжи Чжоу (智周, 668-723 гг.)¹¹⁰.

Процесс формирования китайского, всего дальневосточного буддизма, зависел от множества исторических, социальных, культурных факторов, и принципы перевода, отбора буддийских канонов сыграли в этом процессе далеко не последнюю роль. Обладая возможностью доступа практически ко всем индийским источникам, адепты Фасян имели в своем распоряжении богатейшую литературу. Каноническая литература Фасян отличается многообразием, среди основных канонов можно выделить шесть сутр и одиннадцать шастр. На них строится обоснование всех философских идей Фасян.

Под «шестью сутрами» имеются в виду:

1. «Цзе шэнь ми цзин» (Сандхинирмочана сутра 解深密经), 5 томов.
2. «Хуа янь цзин» (Аватамсака сутра 华严经), 60 томов.
3. «Жу лай чу сян гун дэ цзин» (如来出现功德庄严经), перевод на китайском языке не сохранился.
4. «А пи да мо цзин» (阿毗达摩经), перевода на китайском языке нет.
5. «Лэн цзя цзин» (Ланкаватара сутра,楞伽经), 4 тома.

¹⁰⁸ Сунь Чану. История буддийской культуры Китая: в 5 т. – Пекин, 2010. Т. 4. С. 1690.

¹⁰⁹ Там же.

¹¹⁰ Ли Шанцюань. Указ. соч. С. 131-134.

6. «Ми янь цзин» (密严经、大乘密严经) или «Хоу янь цзин» (厚严经), 3 тома.

Из шести сутр две – «Жу лай чу сянь гун дэ цзин» и «А пи да мо цзин» – не имеют китайского перевода. 60 томов «Хуа янь цзин» (Аватамсака сутры) были переведены в период Восточной Цзинь (东晋) Буддхабхадрой (佛陀跋陀罗). «Лэн цзя цзин» (Ланкаватара сутра) была переведена в период Сун эпохи Южных династий (南朝宋) Гунаварманом (求那跋摩). «Хоу янь цзин» переведена Дивакарой (日照三藏)¹¹¹.

В список «одиннадцати шастр» входят:

1. «Юй цзя ши ди лунь» (Йогачара бхуми шастра, 瑜伽师地论), 100 томов.

2. «Сянь ян шэн цзяо лунь» (Пракаранарьявача шастра, 显扬圣教论), 20 томов.

3. «Да чэн чжуан янь цзин лунь» (Махаяна сутра ланкара шастра, 大乘庄严论), 10 томов.

4. «Цзи лян лунь» (Прамана самучая шастра, 集量论), перевода на китайском языке нет.

5. «Шэ да чэн лунь» (Махаяна сампариграха шастра, 摄大乘论), 3 тома.

6. «Ши ди цзин лунь» (Даша бхумика сутра шастра, 十地经论), 12 томов.

7. «Фэнь бе юй цзя лунь» (分别瑜伽论), перевод на китайском языке не сохранился.

8. «Вэй ши эр ши лунь» (Вимшатика виджняпти матрата сиддхи шастра, 唯识二十论), 1 том.

9. «Гуань со юань юань лунь» (Аламбана парикша шастра, 观所缘缘论), 1 том.

10. «Бянь чжун бянь лунь» (Мадхьянта вибхага бхашья шастра

¹¹¹ Ли Шанцюань. Хань чуань фоцзяо гай лунь (Очерки по китайскому буддизму). – Шанхай, 2008. С. 129.

辯中边论), 3 тома.

11. «Да чэн а пи да мо цзи лунь» (Махаяна Абхидхарма самучая шастра 大乘阿毗达磨集论), 16 томов.

Указанная каноническая литература не была исключительным достоянием школы Фасян. Сочинения были популярны и среди представителей других направлений китайского буддизма (некоторые имеют несколько вариантов перевода). По словам Л.Е. Янгутова, «содержание канонической литературы Фасян не было адекватным отражением учения самой школы. Адепты Фасян не всегда придерживались принципов, изложенных в сутрах и одиннадцати шастрах. Иногда выдвигались и противоположные суждения. Так, например, концепция соотношения истинного и ложного школы Фасян существенным образом отличалась от концепции истинного и ложного, изложенной в сутре «Хуаянь цзин», являющейся одной из канонических сутр школы. Таких примеров можно привести немало. Поэтому каноническую литературу школы, скорее всего, необходимо рассматривать в качестве теоретических источников, содержание которых служило своего рода генератором идей для школы Фасян, но ни в коем случае не воспринималось как ее собственное учение»¹¹².

Иначе говоря, обращение к «шести сутрам и одиннадцати шастрам» в системе учения Фасян было, скорее, условным, и если в отношении «одиннадцати шастр» еще можно говорить как о более или менее соответствующих идеологии Фасян, то в отношении «шести сутр» – с большой натяжкой. Более того, содержание некоторых из перечисленных сутр прямо противоречило положениям школы.

Подобное расхождение между содержанием канонической литературы и собственно учением характерно для многих школ китайского буддизма, не только для Фасян. Каждое направление китайского буддизма имело набор обязательных трактатов, следование

¹¹² Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995. С. 58.

которым на самом деле было формальным.

Итак, что можно назвать фактической канонической литературой Фасян? В сочинениях адептов школы часто встречается название «и цзин, эр лунь» (一经二论) – «одна сутра, две шастры». Под ним имеются в виду три сочинения – «Юй цзя ши ди лунь», «Цзе шэнь ми цзин» и «Чэн вэй ши лунь» (последнее является самостоятельным «авторским» произведением, принадлежащим собственно Фасяну). Именно эти сочинения составляли доктринальную основу Фасяна.

«Юй цзя ши ди лунь» (瑜伽师地论), «Йогачарабхуми шастра, или «Йогачарьябхуми шастра» («Трактат о ступенях йогического делания», или «Трактат о ступенях [совершенствования] наставников йоги»). Это самый большой по объему философский памятник классического индийского буддизма, представляющий собой детальное изложение системы ранней Йогачары в форме анализа ступеней буддийского пути»¹¹³. «Юй цзя ши ди лунь» представлена в 100 томах китайского перевода, выполненного в танскую эпоху Сюань Цзаном. Авторство этого сочинения часто приписывается полуполюгендарному Майтрее, который, якобы, через 900 лет после ухода Будды в нирвану спустился на землю и поведал пять самых главных трактатов йогачаринского учения. В число их и входила шастра «Юй цзя ши ди лунь». Однако чаще всего автором принято называть Асангу¹¹⁴.

Санскритский оригинал шастры долгое время считался утерянным (за исключением раздела «Пуса ди» (菩薩地 «Уровень (ступень) бодхисаттвы»), пока не был обнаружен в 1936 г. в одном из тибетских монастырей¹¹⁵.

¹¹³ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. СПб., 2000. С. 94.

¹¹⁴ Это т.н. трактаты Майтреи-Асанги. Согласно буддийской традиции, Асанга был вдохновлен на создание философии йогачары самим грядущим Буддой Майтреей, учеником которого ему удалось стать. Долгое время это утверждение воспринималось как легенда, но в настоящее время многие буддологи считают, что Асанга действительно был учеником некоего монаха по имени Майтрея. См.: Торчинов Е.А. Введение в буддологию. – СПб., 2000. С. 94.

¹¹⁵ Чжунго фоззяо (Китайский буддизм). – Шанхай, 1996. Т. 3. С. 270.

Шастра, представляющая воззрения системы йогачаров, имеет исключительную важность для изучения буддийской философии. Еще до Сюань Цзана предпринималось несколько попыток ее перевода, однако ни в одном из этих случаев текст сочинения не был представлен полностью. Так, в 412-426 гг. Тань Учэнь (昙无讖) выполнил перевод фрагмента сочинения, известный как «Пуся ди чи цзин» (菩萨地持经, Сутра о соблюдении уровня бодхисаттвы). Данный текст соответствует отрывку с 35-го по 50-й том танского перевода. В 551 г. Парамартха (Чжэнь Ди) перевел отрывок, названный «Ши ци ди лунь» (十七地论, Шастра 17-ти уровней), соответствующий 1-3 томам танского перевода. Помимо этого было еще множество других вариантов перевода разных фрагментов сочинения.

Сюань Цзан привез текст «Юй цзя ши ди лунь» из Индии. В 647 г. в монастыре Хунфусы (弘福寺) он начал работу по переводу шастры на китайский язык. В переводе принимали участие более двадцати известных монахов того времени – Лин Хуэй (灵会), Лин Цюань (灵隽), Бянь Цзи (辩机), Вэнь Бэй (文备), Шэнь Тай (神泰) и др. На это авторитетное творение буддийской мысли было написано большое количество комментирующих сочинений. Самым главным из них считается сохранный в китайско-тибетском переводе индийский «Комментарий к «Йогачарабхуми шастре» Джинапутры (китайское имя – Цзуй Шэнцзы (最胜子) в 500 томах. Китайский перевод этого сочинения также выполнен Сюань Цзаном, автор тибетского перевода неизвестен.

Другой известный комментарий «Юй цзя ши ди лунь» был выполнен учеником Сюань Цзана танским Куй Цзи. Он назывался «Юй цзя ши ди лунь» люэ цзуань» (瑜伽师地论略纂) – «Краткая редакция «Йогачарабхумишастры». Помимо этого имеется ««Юй цзя ши ди лунь» цзи» (瑜伽师地论记, Записки к «Йогачарабхумишастре») танского Дунь Луня (遁伦) в 48-ми томах; «Юй цзя ши ди

лунь» и янь» (瑜伽师地论义演, Повествование о смысле «Йогачарабхумишастры») в 40 томах, составленное в 801 г. танским буддийским монахом Цин Су (清素); «Юй цзя ши ди лунь» сюй» (瑜伽师地论叙, Введение в «Йогачарабхумишастру») в 2-х томах, написанное уже в новое время Оу Янцзянем (欧阳渐) и т.д.

«Цзе шэнь ми цзин» (解深密经), «Сандхинирмочана сутра» (буквальный перевод – «Сутра, раскрывающая глубоко сокровенное»)¹¹⁶ состоит из пяти томов. В 647 г. была переведена Сюань Цзаном в монастыре Хунфу (弘福寺). По преданию, санскритский текст этой сутры включал в себя сто тысяч гимнов; нынешний же (современный) перевод представляет собой ее сокращенный вариант – 1500 гимнов. Текст перевода делится на восемь разрядов (под разрядом здесь имеется в виду китайское «пинь» (品) – «предмет», «продукт», «сорт», «ранг»).

«Цзе шэнь ми цзин» – это смысловой перевод названия «Сандхинирмочана сутра». Транскрипция санскритского названия трактата звучит как «Шань ди не му чжэ на» (珊地涅槃折那).

Еще до танской эпохи эта сутра переводилась три раза:

1) впервые перевод был осуществлен во времена правления сунского императора Цзя Чжуна (424-453 гг.), в эпоху Южных и Северных династий. Индийский монах Гунабхадра (кит. Цюнаботоло (求那跋陀罗), 394-468 гг.) перевел сутру в монастыре Дунань уезда Цзяннин округа Жуньчжоу. Сочинение называлось «Сян сюй цзе то цзин» (相续解脱经), оно состояло из одного тома, в котором рассматривались только два последних разряда;

2) в 514 г. монахом из Северной Индии по имени Бодхиручи (Путилойчи, 菩提流支) в монастыре Шаолинь города Лоян был выполнен второй перевод. Назывался он «Шэнь ми цзе то цзин»

¹¹⁶ Торчинов Е.А. переводит название «Сандхинирмочана-сутра» как «Сутра развязывания узла глубочайшей тайны». См.: Торчинов Е.А. Введение в буддологию. – СПб., 2000. С. 66.

(深密解脱经), состоял из пяти томов, в которых рассматривались одиннадцать разрядов;

3) в 561 г. монах из Западной Индии по имени Парамарта (Чжэнь Ди, 真谛) перевел ее в монастыре Цзяньцао. Называлось сочинение «Цзе цзе цзин» (解节经), состояло из одного тома. Здесь были представлены только первые два разряда.

Помимо этого имеется еще тибетский перевод сочинения.

«Цзе шэнь ми цзин» – одно из самых философских буддийских сочинений. В этой сутре Будда провозглашает учение о трех поворотах Колеса Учения, заявляя о том, что только учение третьего Поворота является полным и окончательным. Основным принципом этого учения является тезис, согласно которому «все три мира суть только лишь сознание» (виджняптиматра).

Эта сутра представляет собой наиболее систематичное изложение основ учения школы Йогачара.

На «Цзе шэнь ми цзин» адептами Фасян было составлено большое количество комментариев. Так, среди основных сочинений, комментирующих танский перевод сутры (выполненный Сюань Цзаном), можно перечислить: «Комментарии» (кит. «Шу») Юань Цэ (圆测《疏》) в 10 томах; «Примечания» (кит. «Чжу») Дао Луня (道伦的《注》) в 5 томах, «Комментарии» («Шу») Лин Иня (令因《疏》) в 11 томах, «Комментарии» («Шу») Сюань Фаня (玄范《疏》) в 10 томах, «Комментарии» («Шу») Юань Сяо (元晓《疏》) в 3 томах, «Комментарии» Цзин Сина (璟兴《疏》) и др.

За исключением первых двух сочинений, остальные на сегодня являются утерянными.

Помимо китайцев, большой интерес к сутре «Цзе шэнь ми цзин» проявляли тибетцы. На тибетском языке существует несколько переводов этого сочинения, комментарии. Поэтому некоторые недостающие части китайских сочинений сейчас восстанавливаются по

тибетским источником¹¹⁷.

Последний рассматриваемый нами трактат «Чэн вэй ши лунь» (成唯识论, Виджняптиматрасиддхишастра – «Шастра становления только-сознания», или «Компендиум учения о только лишь осознании») имеет самое большое значение для реконструкции идеологии Фасян. По сути, это главный текст Фасян. Именно в нем были систематизированы все основные положения школы. История создания этого трактата такова: Васубандху на основе шастры Асанги «Йогачарабхуми» написал сочинение «Тримшикавиджняпти-карика» (кит. «Вэй ши сань ши лунь», 唯识三十论) – «Тридцать суждений о только-сознании». Впоследствии на этот трактат было написано 10 комментариев различными авторами, в том числе и Дхармапалой. Сюань Цзан перевел эти комментарии на китайский язык, а затем скомпоновал из них самостоятельное сочинение, получившее название «Чэн вэй ши лунь»¹¹⁸.

А.Н. Игнатович, рассматривая положение «Чэн вэй ши лунь» в системе школы, признает ценность данного сочинения, но при этом отмечает «важнейшим каноническим текстом школы является трактат Сюаньцзана “Рассуждения о достижении [понимания] [только-сознания]” (кит. «Чэн Вэйши-лунь», яп. «Дзё юсики рон»), составленный в 659 г. В своей основе это сочинение представляет собой компиляцию десяти индийских комментариев на трактат Васубандху «Тримшика-виджняпти-карика» и прежде всего комментария Дхармапалы, однако оно не столько сборник переведенных на китайский язык фрагментов, сколько критическое переложение индийской экзегетики. Полагают, что принципы отбора и трактовки материала были сформулированы Куйцзы. Можно встретить утверждения, что базисным текстом школы является как раз данное сочинение Сюаньцзана, и по существу так оно и есть, но с точки зре-

¹¹⁷ Чжунго фоззяо (Китайский буддизм). – Шанхай, 1996. Т. 3. С. 72-74.

¹¹⁸ Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995. С. 59.

ния авторитетности «Чэн Вэйши-лунь», безусловно, уступало «Сутре о понимании глубокой тайны» и трактату Майтрейи (или Асанги), канонизированного в качестве бодхисаттвы»¹¹⁹.

Трактат «Чэн вэй ши лунь» был переведен и отредактирован Сюань Цзаном в 659 г. (Куй Цзи записывал текст под его диктовку). Трактат имеет также другое название – «Цзин вэй ши лунь» (Шастра о чистом только-сознании, 淨唯识论). Это произведение собирательно-комментаторского толка¹²⁰.

Из всех комментариев к этой шастре главным считается «Шу цзи» (Заметки, 述记) Куй Цзи в 20 томах. Кроме этого он также написал «Вэй ши шу яо» (Сущность [учения] о только-сознании, 唯识枢要) в 4 томах, «Записи о различении только-сознания» (唯识别抄) в 10 томах, «Вэй ши ляо цзянь» (Краткий обзор [учения о] только-сознании, 唯识料简) в 2-х томах и т.д.

После выхода «Заметок» Куй Цзи появилась целая серия комментариев, написанных китайскими адептами буддизма уже непосредственно на это сочинение.

Помимо Куй Цзи собственные замечания по содержанию «Чэн вэй ши лунь» составили почти все ученики Сюань Цзана. Так, Юань Цэ принадлежит «Шу» (Комментарии, 圆测《疏》) в 10 томах, Пу Гуану – «Чао» (Записки, 普光《钞》), Хуэй Гуаню – «Шу» (Комментарии, 慧观《疏》) в 8 томах, Сюань Фаню – «Шу» (Комментарии, 玄范《疏》) в 10 томах, И Цзи – «Вэй сян цзюэ» (Неизвестное решение, 义寂《未详决》) в 3 томах. Все перечисленные труды вместе с «Заметками» Куй Цзи объединены впоследствии под об-

¹¹⁹ Игнатович А. Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. – Москва, 1988. С. 218.

¹²⁰ Торчинов Е.А. характеризует трактаты Васубандху Вимшатика («Двадцатистишие») и Тримшика («Тридцатистишие») как «гениальные по своей краткости, систематичности и содержательности произведения: в двух десятках шлок в одном случае и в трёх – в другом рассматриваются и решаются сложнейшие вопросы философии сознания». См.: Торчинов Е.А. Введение в буддологию. – СПб., 2000. С. 94-95.

щим названием «лю цзя» – «шесть трактатов» (六家).

Кроме китайских последователей буддизма, интерес к «Чэн вэй ши лунь» проявляли корейские монахи. Им также принадлежит довольно большое количество комментариев на «Чэн вэй ши лунь». Среди корейских комментаторов большая часть работ выполнена учениками Юань Цэ, поэтому в сочинениях учеников можно обнаружить продолжение полемики между Куй Цзи и Юань Цэ (после смерти Сюань Цзана именно они возглавили два основных направления Фасян).

В работе китайского исследователя Ли Шанцюаня «Очерки по китайскому буддизму»¹²¹ приводится список 48 известных сочинений Куй Цзи, из которых на настоящий момент сохранились 28:

1) «Комментарии к “Вималакирти нирдеша сутре”» (无垢称经疏), 6 томов, ныне имеются 4 тома;

2) «Краткие заметки к “Лотосовой сутре”» (法华经略记), 1 том;

3) «Сокровенная ода “Саддхарма пундарика сутре”» (妙法莲华经玄赞), 10 томов, имеются на сегодняшний день;

4) «О значении “Лотосовой [сутры]”» (法华音训), 1 том;

5) «Раздел “Вэй” “Лотосовой [сутры]”» (法华为为章), 1 том, имеется на сегодняшний день;

6) «Искусство “Лотосовой сутры”» (法华经文科), 1 том;

7) «Сокровенная хвала “Праджняпарамита хридая сутре”» (般若心经幽赞), 2 тома, имеются на сегодняшний день;

8) «Краткая ода “Праджняпарамита хридая сутре”» (般若心经略赞), 1 том;

9) «Хвалебное слово содержанию “Маха праджня парамита сутры”» (大般若理趣分述赞), 3 тома, имеются на сегодняшний день;

10) «Хвалебное слово “Ваджрачедика праджня парамита сутре”» (金刚般若述赞), 2 тома, имеются на сегодняшний день;

11) «Сокровенные записи о “Ваджрачедика праджня парамита сутре”» (金刚般若玄记), 1 том (согласно «Записям Восточных зе-

¹²¹ Ли Шанцюань. Хань чуань фоцзяо гай лунь (Очерки по китайскому буддизму). – Шанхай, 2008. С. 131-132.

мель» (东域录), это также является комментарием к «Сапта падартха» (金刚般若论) Асанги);

12) «Пояснения к пониманию “Ваджрачедика праджня парамита сутры”» (金刚般若经论会释), 3 тома, имеются на сегодняшний день;

13) «Комментарии к “Сутре Будды медицины”» (药师经疏), 1 том;

14) «Комментарии к “Сутре десяти рук”» (十手经疏), 3 тома (иногда упоминаются 2 тома);

15) «Комментарии к “Сутре Дхарани Шести врат”» (六门陀罗尼经疏), 1 том;

16) «Комментарии к “Амитаюр дхьяна сутре”» (观无量寿经疏), 1 том;

17) «Комментарии к “Амитабха сутре”» (阿弥陀经疏), 1 том, имеется на сегодняшний день;

18) «Ода Амитабха сутре» (阿弥陀经通赞), 2 тома, в современном виде 3 тома;

19) «Изложение “Шримала сутры”» (胜鬘经述记), 1 том, в современном виде 2 тома;

20) «Комментарии к “Сутре о восхождении Майтреи”» (弥勒上生经疏), также известны как «Комментарии к «Жуй ин (Благому знаменю)» (瑞应疏), 2 тома, имеются на сегодняшний день;

21) «Комментарии к “Сутре о восхождении Майтреи и становлении Буддой”» (弥勒下生成佛经疏), 1 том;

22) «Комментарии к “Девата сутре”» (天请问经疏), 1 том, в настоящее время имеется вариант из Дуньхуана (敦煌本);

23) «Записи о “Махаяна сампариграха шастре”» (摄大乘论抄), 10 томов;

24) «Записки к “Мадхьянта вибхага бхашья шастре”»

(辯中边论述记), 3 тома, имеются на сегодняшний день;

25) «Сокровенные заметки о “Махаяна сата дхарма пракаса мукха шастре”» (百法论玄赞), 1 том, имеется на сегодняшний день;

26) «Ода “Махаяна сата дхарма пракаса мукха шастре”» (百法明门论决颂), 1 том;

27) «Комментарии к “Аламбана парикша шастре”» (观所缘缘论疏), 1 том;

28) «Записки о “Махаяна абхидхарма самучая вякхья шастре”» (杂集论述记), также известна как «Записи об Абхидхарме» (对法抄), 10 томов, имеются на сегодняшний день;

29) «Краткая редакция “Йогачара бхуми шастры”» (瑜伽略纂), 16 томов, имеются на сегодняшний день;

30) «Ода главам, не вошедшим в “Йогачара бхуми шастру”» (瑜伽论劫章颂), 1 том, имеется на сегодняшний день;

31) «Записи о “Вимшатика шастре”» (二十唯识论述记), 2 тома, имеются на сегодняшний день;

32) «Записи о “Виджняпти матрата сиддхи шастре”» (成唯识论述记), 20 томов, имеются на сегодняшний день;

33) «Основное содержание “Виджняпти матрата сиддхи шастры”» (成唯识论掌中枢要), 4 тома, имеются на сегодняшний день;

34) «Виджняпти матрата сиддхи шастра»: Избранное» (成唯识论料简), также известна как «Открытие только-сознания» (唯识开发), 2 тома, имеются на сегодняшний день;

35) «Особые записи о “Виджняпти матрата сиддхи шастре”» (成唯识论别抄), 10 томов, на сегодняшний день сохранились четыре тома – 1, 5, 9, 10;

36) «Комментарии к “Ньяя правеша шастре”» (因明入正理论疏), 6 томов, имеются на сегодняшний день;

37) «Записи о высшей категории “Ньяя правеша шастры”» (因明正理门论过类记), 1 том, библиография «Записи о Долге и Не-

бе» (义天录);

38) «Записи об “Абхидхарма вибхаша шастре”» (婆沙论抄), точное количество томов не известно;

39) «Комментарии к “Абхидхармакоше”» (俱舍论疏), 10 томов;

40) «Записи о “Самая бхедо парачана чакра шастре”» (异部宗轮书记), 1 том, имеется на сегодняшний день;

41) «Раздел о множестве значений Дхармы Махаяны» (大乘法苑义林章), 1 том;

42) «Раздел о двадцати семи совершенствах» (二十七贤圣章), 1 том;

43) «Раздел о пути видения» (见道章), 1 том;

44) «Общие принципы разрешения спорных вопросов на Западе» (西方要决释疑通规), 1 том, имеется на сегодняшний день;

45) «Основные идеи восхвалений Амитабхи в западном письме» (弥陀通赞示西文要义), 1 том, имеется на сегодняшний день;

46) «О правильном принятии обетов бодхисаттвы Западной стороны» (西方正法藏受菩萨戒法), 1 том, имеется на сегодняшний день;

47) «Монастырские наставления» (出家箴), имеется на сегодняшний день;

48) «Раздел о значении десяти фраз “Вайшешика шастры”» (胜论十句义章), 1 том.

Авторству третьего патриарха школы Фасян, ученика Сюань Цзана и Куй Ци Хуэй Чжао (慧沼, 650-714 гг.), известного также как «Наставник Цзычжоу» (淄州大师), приписывают сочинения¹²²:

1) «Комментарии к “Суварна прабхаша сутре”» (金光明最胜王经疏), 10 томов;

¹²² Ли Шанцюань. Хань чуань фозяо гай лунь (Очерки по китайскому буддизму). – Шанхай: Восток, 2008. С. 133.

- 2) «Толкование значения “Авалокитешвара экадасамукха дхарани сутры”» (十一面经义疏), 1 том;
- 3) «Заключение о значении сокровенной хвалы “Лотосовой сутре”» (法华经玄赞义决), 1 том;
- 4) «Свет откровения “Виджняпти матрата сиддхи шастры”» (成唯识论了义灯), 7 томов;
- 5) «Наставления о значении “Ньяя правеша шастры”» (因明入正理论义纂要), 1 том;
- 6) «Постижение значения Хетувидьи» (因明义断), 1 том;
- 7) «Дополнительный комментарий к “Ньяя правеша шастре”» (入正理论续疏), 2 тома;
- 8) «Шастра о мудрости Будды, проявляющейся повсюду» (能显中边慧日论), 4 тома;
- 9) «Собрание сочинений о принятии обетов бодхисаттвы» (劝发菩提心集), 3 тома;
- 10) «Исправления в разделе о множестве значений Дхармы Махаяны» (法苑义林章补阙章), 8 томов;
- 11) «Комментарии к “Ваджрачедика праджня парамита сутре”» (金刚般若经疏), 2 тома;
- 12) «Комментарии к “Жэньван сутре”» (仁王经疏), 1 том;
- 13) «Комментарии к “Вэнь ши сутре”» (温室经疏), 1 том;
- 14) «Восхваление “Лотосовой сутре”» (法华经赞要), 1 том;
- 15) «Краткая ода “Лотосовой сутре”» (法华经略赞), 5 томов;
- 16) «Записки о значении “Нирвана сутры”» (涅槃经义记), 10 томов;
- 17) «О тексте “Нирвана сутры”» (涅槃经科文), 1 том;
- 18) «Комментарии к “Сутре становления совершенного просветления”» (发菩提心经疏), 3 тома;
- 19) «Краткая редакция “Ньяя правеша шастры”» (因明论略纂), 4 тома.

Первые 10 из вышеперечисленных сочинений сохранились до настоящего времени, остальные были утеряны.

Из сочинений четвертого патриарха школы Фасян – Чжи Чжоу (智周) – известны следующие¹²³:

1) «Пояснения к постижению “Лотосовой сутры”» (法华经摄释), 4 тома, ныне не сохранилось;

2) «Комментарии к “Брахмаджала сутре”» (梵网经疏), 5 томов;

3) «Комментарии к “Йогачара бхуми шастре”» (瑜伽论疏), 40 томов;

4) «Изложение тайны “Виджняпти матрата сиддхи шастры”» (成唯识论演秘), 14 томов;

5) «Записки о свете откровения “Виджняпти матрата сиддхи шастры”» (成唯识论了义灯记), 2 тома;

6) «Записки об основных идеях “Виджняпти матрата сиддхи шастры”» (成唯识论枢要记), 2 тома;

7) «Ранние записки о “Ньяя правеша шастре”» (因明入正理论前记), 3 тома;

8) «Поздние записки о “Ньяя правеша шастре”» (因明入正理论后记), 3 тома;

9) «Краткие замечания к “Ньяя правеша шастре”» (因明入正理论略记), 1 том, ныне не сохранилось;

10) «Избранное из Раздела о множестве значений Дхармы Махаяны» (法苑义林章抉择记), 4 тома.

Сочинения со второго по восьмое, а также десятое имеются на сегодняшний день.

Китайские исследователи отмечают, что уже в эпоху Пяти династий (907-960 гг.) многие из перечисленных сочинений были утеряны. Связано это, видимо, с тем, что после эпохи Тан (618-907 гг.) интерес к изучению шастры «Чэн вэй ши лунь» стал слабеть. В пе-

¹²³ Ли Шанцюань. Хань чуань фочзяо гай лунь (Очерки по китайскому буддизму). – Шанхай, 2008. С. 134.

риоды Сун, Юань на эту шастру комментариев почти не писали¹²⁴. Такое явление происходило на общем фоне снижения интереса к школе Фасян. Причин тому много, и большая часть из них связана с событиями исторического характера.

Учение школы. Сюань Цзан и Куй Цзи были последователями линии Дхармапалы из монастыря Наланда. Дхармапала признавал отличие специфического характера (лакшана) дхарм от природы (свабхава) дхарм. Поэтому доктрина Фасян концентрирует внимание на специфическом характере, или признаке, дхарм. На этой основе она построила теорию, согласно которой элементы (дхармы) не являются чем-то отдельным от сознания. Основной лозунг Фасян – «все дхармы есть только сознание, и нет ничего, кроме сознания» – постулирует еще и то, что три мира существуют лишь в сознании¹²⁵.

Специфический характер дхарм стал главным объектом внимания школы, поэтому она и называется «Фасян» – санскр. «дхарма-лакшана», или «признак дхарм».

Имеется еще один момент, свидетельствующий о промежуточном положении школы. Фасян не утверждает, что все сущее имеет природу Будды. Это и многое другое вызывало огромный поток критики со стороны других школ китайской махаяны, особенно Саньлунь.

В буддийской литературе средневекового Китая часто встречается такое название (самоназвание) Фасян, о котором мы уже упоминали, – «школа срединного пути». Конечно, учитывая то, что на такое положение претендует едва ли не каждая буддийская школа, это совсем не удивительно. Более интересно другое, а именно – аргументация этого тезиса со стороны Фасян. Адепты Фасян полагали, что история учения Будды прошла в своем развитии три стадии:

- 1) «наличия» (кит. «ю» 有);

¹²⁴ Чжунго фоззяо (Китайский буддизм). – Шанхай, 1996. Т. 3. С. 336.

¹²⁵ Под тремя мирами имеются в виду: мир желаний (камадхату), мир форм (рупадхату) и мир не-форм (арупадхату).

- 2) «пустоты» (кит. «кун» 空);
- 3) «срединного пути» (кит. «чжун дао» 中道).

На первом этапе целью буддийской пропаганды было устранение привязанности живых существ к собственному «Я». Тогда же появляются учения о четырех благородных истинах, двенадцати звеньях цепи зависимого происхождения и т.д. И хотя, действительно, удается доказать ложность привязанности к «Я», тем не менее, остается еще ошибочная привязанность к дхармам. Поэтому Будда, дабы искоренить это явление, выдвигает следующую теорию – о пустоте (пустотности) дхарм. Это и есть второй этап. «Ни Сюань Цзан, ни Куй Цзи не допускали мысль, что пустота обладает реальным существованием. Они полагали, что признание реальности пустоты такая же крайность, как и признание реальности собственного «Я» и дхарм. Назвав свое учение срединным, продолжающим путь, начертанный самим Буддой, Сюань Цзан и Куй Цзи утверждали, что реальность находится между двумя этими крайностями»¹²⁶.

Дальнейшее развитие этого учения порождает опасность появления привязанности к пустоте, когда некоторые буддисты начинают утверждать о пустотности вещей в качестве наивысшей догмы (понятно, что это камень в сторону мадхьямиков, стремление уличить их в крайности, т.к., в конечном счете, именно Фасян выбирает золотую середину, оставив, с одной стороны, признание реальности собственного «Я» и дхарм, а с другой – признание реальности пустоты).

В итоге содержание «срединности» Фасян выглядит следующим образом: все дхармы – это исключительно сознание, ибо помимо сознания ничего не существует.

В этом контексте адепты Фасян и строили свои рассуждения. В данной работе мы рассмотрим три основных раздела их учения:

¹²⁶ Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995. С. 59-60.

1. Учение о восьми сознаниях, алаявиджняна (кит. «а лай е» 阿赖耶) и «семена» (кит. «чжун цзы» 种子);

2. Учение о четырех частях, кит. «сы фэнь» 四分.

3. Учение о трех сущностях (природах), кит. «сань син шо» 三性说;

Основным ядром гносеологической концепции Фасян было учение о сознании. Именно поэтому школу Фасян часто называли «вэй ши цзун» – «школа только-сознания», что является полной калькой санскритского термина «виджняптиматрата».

Суть данной концепции сформулирована в цитате Васубандху, звучащей так: «*īdam sarvaṃ vijñaptimātrakaṃ*» – «весь этот мир есть только сознание».

Сознание-виджняна здесь – центральное понятие. В целом по своим основным характеристикам оно (понятие «виджняна») качественно едино у разных индивидов и подводится под единую классификационную группу – виджняна-скандха. В абхидхармической концепции это качественное тождество отражено в формуле «Сознание, разум и распознавание – одно и то же». В этой формуле распознавание характеризует связь сознания с соответствующими психическими способностями, разум – генерализующая функция сознания, а собственно сознание (читта) связано с накоплением благих и неблагих дхарм. Таким образом, в этом триединстве сопоставляются разные аспекты сознания¹²⁷.

В отечественной буддологии нередко встречается и такой способ передачи термина «виджняна» – «сознавание». Он призван, во-первых, отделить данное понятие от привычного восприятия слова «сознание»; во-вторых, подчеркнуть некоторую специфичность сознания как процесса, т.е. – «сознавание».

Соглашаясь с предложенными вариантами перевода, мы, тем не менее, признаем и недостаточную адекватность выражения всей полноты термина на русском и английском языках. Англоязычные

¹²⁷ Васубандху. Абхидхармакоша. Раздел I. – М., 1990. С. 222.

ученые также не едины во мнении. Чаще других используется слово «consciousness», но можно встретить и «mind», «thought», «idea», «intellect» и т.д. В любом случае вывод один: понятие «виджняна» здесь – всего лишь специфический технический термин, не ограничивающийся узким пониманием слова «сознание». Поэтому, по большому счету, было бы предпочтительнее пользоваться собственно санскритским вариантом.

Другое дело содержание этого понятия – «только-сознание». Характеризуя им нирвану, йогачары отклоняются от буддийской традиции, которая всегда предпочитала негативные названия Абсолюта (само по себе слово «нирвана» означает «быть затушенным», «гаснуть»). Буддизм ревниво оберегает трансцендентность Абсолюта, избегает опасности неверного понимания, которое неизбежно возникнет, если такое же название будет применяться в отношении совершенно иного понятия.

Выбрав сознание в качестве Абсолюта, йогачары намеревались указать на масштабы само-сознавания. В основе нашего опыта всегда заложено противопоставление субъекта и объекта. Абхидхарма же отождествляет субъект со скандхой сознания (виджняна-скандха), которое иллюзорно воспринимается в процессе сознавания как неотъемлемый признак субъекта.

Подобно тому, как лезвие ножа не может порезать самое себя, точно так же мы не в состоянии испытать сознание непосредственно, т.к. объект всегда противопоставлен субъекту, т.е. нам. Как только мы поворачиваемся к субъекту, он превращается в объект и прекращает быть субъектом. Самоанализ никогда не приведет к такому положению, когда можно будет встретить субъект лицом к лицу.

Выход может быть найден в уходе из этих субъектно-объектных отношений. В высочайшем состоянии транса не остается внешних объектов вообще. Здесь адепты Фасян охотно приводили сравнение с миражом, когда в пустыне человеку видится вода, появляется представление о ней. Однако на самом деле оно не имеет реальной

основы, это лишь игра сознания. Так и в случае с объектом: существует лишь представление о нем. Высшее просветление достигается, когда все обнаруживает себя как мираж, галлюцинация. Мир подобен сну, это продукт воображения.

Сознание, проецирующее иллюзорный внешний мир, в трактовке Фасян подвергалось самому тщательному анализу. Начинался он с деления сознания на восемь видов, объединенных в три категории:

1) пять сознаний-чувств: сознание зрения, сознание слуха, сознание обоняния, сознание вкуса и сознание осязания.

Затем следовало шестое сознание, или мановиджняна. Это, так сказать, сознание сознания (или сознание мысли), т.е. главный воспринимающий центр (центр чувств).

2) седьмой вид – манас. Он связывает предыдущие шесть сознаний с восьмым.

3) и, наконец, восьмое сознание – алаявиджняна. «Алаявиджняна» переводится как «сознание-хранилище», т.к. оно содержит некие кармические семена (кит. «чжун цзы»).

Учение об алаявиджняне представляет собой основную часть всего учения Фасян о сознании. В принципе, Фасян не предпринимает в этом отношении ничего особенно нового; сам термин «алаявиджняна» тоже не является оригинальным достижением китайского буддизма. Заслуга Фасян здесь состоит прежде всего в том, что они (китайские последователи буддизма) благодаря Сюань Цзану познакомили с этой концепцией йогачаров своих земляков, и развивали ее дальше в контексте своего учения. Не менее важное значение здесь имеет и учение о семенах.

Главной функцией сознаний первой группы является способность различения. Это значит, что через эти шесть сознаний можно различать цвет, звук, запах, вкус, прикосновение и, в конечном счете, мыслить. Данные пяти сознаний-чувств в совокупности создают представление о внешнем мире, – о форме материальных предметов, о сущности нематериальных явлений.

Самое главное сознание в этой восьмичленной структуре – это, конечно, восьмое сознание-алая. Это общая опора всех первых семи составляющих. Только при участии восьмого сознания могут действовать все остальные. Сознание-алая обладает функциями координирующего центра, только оно способно управлять всей системой в целом.

Учение о сознании было продолжено в другой доктрине Фасян – «сы фэнь шо», имеющей непосредственное отношение к теории познания и логики йогачаров. Согласно ему, сознание (кит. «синь», читта) имеет четыре аспекта:

- 1) сян фэнь, видимая часть;
- 2) цзянь фэнь, видящая часть;
- 3) цзы чжэн фэнь, самоудостоверяющая часть¹²⁸.

По словам Л.Е. Янгутова, «видимая часть – это образы внешних предметов, которые отражаются в сознании. Видящая часть – это субъективное восприятие внешнего образа, то, что воспринимает объективный образ, ощущает его. Самоудостоверяющая часть – это то, что осознает процесс восприятия внешних объектов, имеет знание того, что сознание отражает, и знание того, что сознание ощущает при этом. И, наконец, четвертая часть – это фактически знание о самом себе, или сознание собственного осознания»¹²⁹.

Говоря иначе, видимая часть представляет собой предмет (объект) познания. Однако это не объективная вещь, а ложное, иллюзорное, явление, проявляемое восемью сознаниями.

Видящая часть – это познающее действие сознания в отношении видимой части.

Самоудостоверяющая часть – это различающее действие сознания в отношении познания форм, т.е. самоощущение воздействия видящей части на видимую часть.

¹²⁸ Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995. С. 75.

¹²⁹ Там же. С. 76.

И последняя, удостоверяющая самоудоверение часть, – это дополнительное удостоверяющее знание в отношении предыдущей самоудоверяющей части.

Китайские буддисты сравнивали это учение о четырех частях с тем, как происходит процедура измерения какого-либо предмета. Например, видимая часть здесь – материя. Видящая часть сравнима с линейкой. Линейкой измеряют ткань. А это есть процесс познания вещей. Самоудоверяющая часть – это удостоверяющее знание по отношению к этому процессу. Она сравнима с измерением определенной меркой длины неизвестной ткани. Удоверяющая самоудоверение часть – это проверка длины уже измеренной ткани. Это наивысшее проявление способностей познания¹³⁰.

В сущности, в представленной теории адепты Фасян показывают необоснованный и внутренне противоречивый характер материи. Материя здесь – всего лишь идея и ничего более. Вещи являются комбинацией ощущений. Согласно основной концепции Фасян, внешний объект не может быть в конечном счете ни сложным телом, ни единичной элементарной частицей. В первом случае он не является таковым, поскольку «мы не знаем, будет ли то, что мы предполагаем, частью или целым»¹³¹. Он не может быть простейшей частицей, т.к. последняя – явление сверхчувственное. «Кроме того, если объекты мгновенны, они могут существовать только мгновение, и знание, которое является следствием, может возникнуть только после того, как причина перестанет существовать, и, таким образом, оно вообще никогда не может возникнуть. В момент познания объект прекратил бы свое существование. Это приводит нас к тому выводу, что для восприятия объекта мы не нуждаемся в объекте»¹³².

¹³⁰ Фоцзяо Лиши Бай Вэнь (Сто вопросов по истории буддизма). – Пекин, 1989. С. 81.

¹³¹ Радхакришнан С. Индийская философия. – М., 1956. С. 536.

¹³² Там же.

Другой аспект учения Фасян – о трех сущностях – также имеет непосредственное отношение к теории сознания.

Согласно учению Фасян о трех сущностях (природах, кит. «сань син шо», санскр. «трисвабхава»), природу всех дхарм можно разделить на три основные категории. Это:

1) «бянь цзи со чжи син» (бянь – все окружающее; цзи – план, счет, уровень; со – место, который; чжи – привязанность; син – природа), иначе говоря, это парикалпита;

2) «и та ци син» (и – зависимость; та – обычно переводится как «он», «другой», но в данном конкретном случае – «многочисленные причины»; ци – рождение, возникновение), паратантра;

3) «юань чэн ши син» (юань – совершенство; чэн – становление, постижение; ши – истинность, реальность), паринишпанна.

Первая категория представляет собой «вид привязанности к всеместному», вторая – «вид возникновения в зависимости от другого», третья – «вид совершенной реальности»¹³³.

Радхакришнан, анализируя эту теорию, пишет: «Все мысли, исключая мысли Будды, имеют тройкую природу или характер: 1) воображаемая природа (парикалпита); 2) зависимая, или причинная природа (паратантра); и 3) абсолютная, или метафизическая природа (паринишпанна)»¹³⁴.

Концепция трисвабхава была одной из центральных доктрин в учении йогачаров индийской махаяны. Она обнаруживается уже в работах раннего периода, хотя более отчетливое ее объяснение мы находим все же в «Мадхьянтавибхаге» и «Махаянасутраланкаре».

Вообще санскритский термин «свабхава» мы обычно переводим как «природа» или «сущность». Китайские буддисты нашли адекватное ему слово в китайском языке – «син» (природа). В трудах на английском языке чаще всего встречается перевод «being». Так, Аке

¹³³ Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995. С. 79.

¹³⁴ Радхакришнан С. Индийская философия. – М., 1956. С. 545.

Boquist в работе «Trisvabhava...»¹³⁵ переводит термин «свабхава» английским словом «own-being», что с определенными оговорками можно понять как «само-существование», или же просто «существование», «бытие». Он же говорит о двух значениях, в которых этот термин может быть использован:

- а) обозначение существования или не-существования чего-либо;
- б) обозначение способа, в котором что-либо, что установлено как существование, может существовать.

В первом случае просто обозначается, существует что-либо или нет. Во втором подчеркивается способ бытия. Для Нагарджуны ничего в реальности не имеет свабхава, поскольку ничего и нет. Для йогачаров этот термин имеет определенное значение, ибо они отстаивают существование сознания.

Концепция о трех природах является одной из самых утонченных и сложных понятий буддийской мысли. Согласно ей, мир внешних явлений – это зависимая природа (паратантрасвабхава). Обычное заблуждение, проецируемое личностью, сводится, по существу, к различению субъекта и объекта. Так появляется ошибочное представление о существовании мира внешних явлений. По причине этих иллюзий человек остается в зависимости сансары. Это обманчивое видение есть воображаемая природа – парикалпитасвабхава. Прекращение ее, когда реальность представляется такой, какая она есть на самом деле, ведет к просветлению. А это есть совершенная природа – паринишпаннасвабхава.

Мысль о том, что относительная природа является бесконечным процессом причинности (пратитьясамутпада), вскоре была немного дополнена йогачарами. Суть дополнения заключается в следующем: порождающее причину и порождаемое причиной – все это на самом деле есть просто идеи, сознание. Это естественный вывод учения о

¹³⁵ Ake Boquist. Trisvabhava. A Study of the Three-nature-theory in Yogacara Buddhism. – Land Sweden, 1993. С. 16.

только-сознании, т.к. тот субстрат, из которого проецируется воображаемое, – это и есть идеи сами по себе.

Согласно концепции Фасян, на уровне парикалпита сознание пребывает в омраченном состоянии, неведении. Оно еще допускает реальность собственного «Я» и реальность дхарм. Другими словами, это принятие иллюзорных проекций сознания за реально существующие.

Уровень паратантра характеризуется состоянием, когда все дхармы материи (кит. «сэ») и сознания (кит. «синь») возникают в зависимости от многочисленных причин. Из ста дхарм Фасян, за исключением шести (не подверженные бытию дхармы, последняя категория абхидхармической классификации Фасян), остальные 94 все имеют зависимую природу. Они нереальны, поскольку возникли через причинность. Паратантра демонстрирует относительное познание того, что внешний мир и внутреннее Я не обладают собственной природой существования, а зависят от причин. По всей видимости, паратантра характеризует рациональное знание об иллюзорности внешних предметов и внутреннего Я, об их зависимости от сознания «ши». Однако паратантра – еще не истинное знание, поскольку она еще не может раскрыть истинную природу сознания.

Третий уровень, паринишпанна, – это истинная таковость (кит. «чжэньжу»). Это и только это является истинной природой всех дхарм. Она охватывает все дхармы; она постоянна, не возникает и не исчезает; она – истинная сущность, т.к. она и не пустотна и не иллюзорна. Шесть дхарм из классификации Фасян (а именно – не подверженные бытию, кит. «у вэй») составляют природу паринишпанна. Она характеризуется как постижение истинной сути вещей, что равнозначно постижению истинной природы сознания – истинно сущего¹³⁶.

¹³⁶ Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995. С. 70-80.

В качестве иллюстрации этих трех уровней сознания адепты Фасян часто приводят следующий известный пример со змеей-веревкой: на стадии парикалпита человек видит веревку и ошибочно принимает ее за змею (неведение); на стадии паратантра он узнает, что змеи нет, а есть только веревка. Но он еще не имеет четкого представления, что такое веревка. И на стадии паринишпанна веревку разложили и узнали, что это только пакля. Ощущение змеи исчезло.

Доктрина трех природ Фасян на этом не заканчивается. В продолжение она имеет свою перевернутую копию – учение о трех природах отсутствия природ (кит. «сань у син»: «сань» – три; «у» – отсутствие, без, нет; «син» – природа). Структурно эта концепция в основном идентична концепции трех природ, с тем лишь отличием, что противоположна ей. Так, здесь рассматриваются:

1) «сян у цзы син син» (природа отсутствия природы собственного вида (признака), «сян» – признак, вид, «у» – отсутствие, «цзы син» – самость, «син» – природа;

2) «шэн у цзы син син» (природа отсутствия природы рождения), «шэн» – рождение, возникновение, «у» – отсутствие, «цзы син» – самость);

3) «шэн и у цзы син син» (природа отсутствия природы побеждающего значения), «шэн» – побеждать, «и» – смысл, значение, «у» – отсутствие, «цзы син» – самость)¹³⁷.

Иначе говоря, три природы – это:

1) природа признака (лакшана), не имеющего собственной природы;

2) природа рождения (возникновения), не имеющего собственной природы;

3) природа побеждающего значения (смысла), не имеющего собственной природы.

¹³⁷ Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995. С. 80.

Первая из перечисленных категорий находится в прямой зависимости от привязанностей к парикалпите. Поскольку парикалпита – это ложный признак, основанный на ошибочных чувствах, то природы, сущности такой признак на самом деле не имеет.

Второе – отсутствие природы рождения. Оно существует в зависимости от паратантры. Поскольку паратантра – это дхармы, рожденные через причинность, то и эта природа не имеет своей сущности.

Третье – отсутствие природы побеждающего смысла. Оно зависит от паринишпанны. В «Чэнвэйшилунь» на этот счет говорится, что «отсутствие реального существования не адекватно абсолютному не-существованию, поскольку за отсутствием реального существования кроется истинное существование»¹³⁸.

Итак, рассмотрев процесс становления и развития абхидхармической традиции в Китае, представленной школами Цзюйшэ, Чэнши, Фасян, можно сделать следующие выводы. По мере адаптации буддийского учения китайская культура отвергала те элементы индийской культуры, которые противоречили традиционной мировоззренческой системе, или по возможности приспособливала их к местным условиям. И, наоборот, широко применяла и развивала те аспекты буддийской традиции, которые соответствовали китайскому менталитету. Развитие буддийской мысли в Китае явилось отражением общего процесса движения буддизма от принципов Хиняны к принципам Махаяны. Последние наиболее соответствовали традиционному китайскому менталитету, что и привело в конечном счете к появлению собственно китайских буддийских школ, не имеющих уже индийских прообразов.

Несмотря на особое положение Фасян в ряду школ китайского буддизма (школа всегда сохраняла «индийское лицо» и так и не стала по-настоящему китайской), чему способствовали увлеченность философско-теоретическими вопросами, Фасян занимает за-

¹³⁸ Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995. С. 80.

метное место в эволюционной линии китайско-буддийской традиции. Фасян в принципе не стремилась позиционировать себя в качестве народного вероучения. Акцент на теоретическую сторону вопроса, внимание к рафинированным гносеологическим проблемам предопределили перспективу развития школы. Фасян обеспечила совокупность теоретических вопросов, который был позднее заимствован другими школами китайского буддизма. Тем самым она оказала заметное влияние на идеологическое развитие буддизма в Китае. По словам Сун Чану, «среди буддийских школ Фасян более всех сохранила чужеродный облик. Ее учение не вписывалось в процесс «китаизации» буддизма. Ее чрезвычайно сложный аналитический метод также не соответствовал китайской мыслительной традиции. Учение о «природе семян» (种姓), которого придерживалась Фасян, представляло собой примитивный этап общей картины развития буддизма, и вполне естественно, что оно не могло найти широкого распространения на китайской почве. Тем не менее Фасян как направление, оппозиционное Мадхьямике, корректировало некоторые крайности, имевшие место в учении Праджня-Шуньяты, а также предоставило более полную доктринальную основу теории причинно-обусловленного воздаяния (因缘业报). Если отбросить сверхсложную теоретизированность Фасян, то конструируется ее общая системная концепция – Алаявиджняна (阿赖耶识) и семена (种子). В качестве предмета обсуждения здесь выделяется Сансара (轮回). Учение имеет некоторые общие черты с китайским учением о душе (灵魂). При этом на вооружение взята самая скрупулезная, несущая умозрительную окраску форма. Подробно анализируется методологический аспект. Также большое внимание уделяется вопросу постижения и изменения внутреннего мира, что тесно связано с практикой Чань (禅). По отношению к явлениям психологического и психического порядка Фасян был предпринят самый тщательный и подробный анализ. Особенно внимательному рассмотрению подвергались теоретические проблемы, связанные с сознанием-

познанием (心识) и внешним миром (外境), и имеющие диалектические и логические компоненты, чем был внесен большой вклад в психологию. Помимо этого имела большое значение и определенное воздействие индобуддийская логика (因明) как логическая идеологическая система. Таким образом, хотя история буддийской школы Фасян не была продолжительной, тем не менее, школа оказала огромное влияние на развитие всего китайского буддизма, особенно школ Люй, Хуаянь, Чань. Она также предоставила богатые теоретические ресурсы для формирования в последующем неоконфуцианства»¹³⁹. Позволим себе не согласиться с китайским исследователем по ряду указанных пунктов, в частности касательно примитивного или отсталого характера учения о семенах. Развитие индийской культурной модели отличается от китайской и имеет собственные законы. Тем не менее оценка степени значимости Фасян в целом определена верно. Школа Фасян действительно представляла собой заметное явление буддийской мысли. Она оказала значительное влияние на процесс развития китайского буддизма.

¹³⁹ Сунь Чану. История буддийской культуры Китая: в 5 т. – Пекин: Чжунхуа, 2010. Т. 4. С. 1700.

Заключение

Знакомство китайского общества с буддизмом Хинаяны произошло в начале нашей эры. Первые переводчики буддийских сочинений, в подавляющем большинстве выходцы из Индии или Средней Азии, переводили все достигшие Китая трактаты практически без отбора, невзирая на принадлежность сочинения тому или иному идеологическому направлению буддийской теории. В числе наиболее ранней буддийской литературы, переведенной на китайский язык, значительный объем составляли каноны Хинаяны. Изучение принципов Хинаяны было одним из исторических этапов становления китайской традиции буддизма. Учение Хинаяны заняло свою нишу в социокультурном пространстве Китая. В результате эволюции китайского буддизма в Китае появились школа Цзюйшэ (Питань), ретранслировавшая учение Сарвастивады, и школа Чэнши, представлявшая собой промежуточный вариант между направлениями Хинаяны и Махаяны. Школы обладали значительным влиянием в буддийском мире Китая. В дальнейшем принципы Хинаяны нашли свое продолжение в теории школы Фасян.

Фактически в результате генезиса буддийской мысли хинаянические направления китайского буддизма остались уделом высокообразованных буддийских монахов. Китайская цивилизация сделала сознательный выбор не в пользу абстрактного негативистского духа Хинаяны, но в пользу религиозного положительного духа Махаяны. Многие идеи Хинаяны не получили поддержки автохтонной духовной культуры Китая. Так, без особого внимания была оставлена ключевая для индо-буддийской традиции идея «не-Я». Отвергнув аскетический идеал архата, китайские последователи буддизма избрали идеал Бодхисаттвы. В конечном итоге выбор в пользу Махаяны и определил процесс широкого распространения буддизма в Китае.

Учение Хинаяны нашло выражение в несколько других идеологически значимых позициях. Не все теоретические положения Хинаяны были отторгнуты китайской культурной традицией. Принципы

пы Хинаяны были отражены в буддийской теории, философии, традиции буддийского перевода, системе буддийского образования и др. Философские доктрины Хинаяны были тесно связаны с буддийской концепцией образования. Формирование буддийской компетенции, систематической картины знаний подразумевало представление о концепции Хинаяны. В частности, в период обучения Сюань Цзана в Индии в авторитетных буддийских монастырях, в том числе в монастыре Наланда, велось преподавание дисциплин учения Хинаяны. В русле китайской философии получило продолжение учение о сознании. Тезис о только-сознании всколыхнул китайских интеллектуалов, на долгие годы став предметом активных дебатов. Концепция монашеского образа жизни также оказала значительное влияние на развитие духовной культуры Китая. Практика медитативного самосовершенствования – дхьяны – была развита многими школами китайского буддизма. Помимо этого, в последующем китайскими идеологами подвергся тщательному анализу вопрос индивидуальной этики в процессе духовного совершенствования личности.

На современном этапе исследований составить непротиворечивое представление относительно мировоззренческой системы Цзюйшэ и Чэнши достаточно сложно. Очень часто их учения сводятся лишь к непоследовательной схоластике. Сказывается и явная недостаточность сведений о философских, религиозных истоках школ. Все это вкуче привело к тому, что Цзюйшэ и Чэнши известны современному исследователю недостаточно полно. Вместе с тем следует признать, что оба направления буддийской мысли, несомненно, оставили свой след в истории китайского буддизма. В частности, опыт теоретиков Чэнши в попытке создать единую философскую систему сказался на последующем развитии китайских школ. Изучение концепции Цзюйшэ и Чэнши может пролить свет не только на историю китайского и японского буддизма, но и на ранние взаимоотношения индийских школ Хинаяны и Махаяны.

Литература

На русском языке

1. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Н.В. Абаев. – Новосибирск: Наука, 1983. 124 с.
2. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае / Н.В. Абаев. 2-е изд., перераб. и доп. – Новосибирск: Наука, 1989. 272 с.
3. Алимов И.А. Срединное государство: Введение в традиционную культуру Китая / И.А. Алимов. – М.: Муравей, 1998. 288 с.
4. Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм: энциклопедический словарь / В.П. Андросов. – М.: Ориенталия, 2011. 448 с.
5. Астахаев Н.А. Структура и философское содержание «Сатьясиддхи-шастры» («Чэн ши лунь») Харивармана / Н.А. Астахаев // Вестн. Бурят. гос. ун-та. Философия, социология, политология, культурология. – Улан-Удэ, 2007. Вып. 9. С. 3-5.
6. Аюшеева Д.В. Современный тибетский буддизм на западе / Д.В. Аюшеева. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. 124 с.
7. Базаров А.А. Институт философского диспута в тибетском буддизме / А.А. Базаров. – СПб.: Наука, 1998. 183 с.;
8. Буддизм: словарь / Л.Л. Абаева, В.П. Андросов, Э.П. Бакаева и др. – М.: Республика, 1992. 287 с.
9. Буддийская культура и мировая цивилизация / Материалы III Российской научной конференции (22-26 сент. 2003 г.) / под ред. К.А. Наднеевой. – Элиста: Изд-во КалмГУ, 2003. 216 с.
10. Васильев В.П. Буддизм: его догматы, история и литература / В.П. Васильев. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1857. Ч. 1. Общее обозрение. 365 с.
11. Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература / В.П. Васильев. Ч. 3. История буддизма в Индии. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1869. 310 с.
12. Васильев Л.С. История религий Востока / Л.С. Васильев. – М.: КДУ, 2004. 704 с.
13. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае / Л.С. Васильев. – М.: Наука, 1970. 484 с.
14. Васубандху. Абхидхармакоша. Гл. 1 и 2. Близкий к тексту перевод с тибет. на рус. яз., подготовка тибет. текста, примеч. и таблиц Б.В. Семичова и М.Г. Брянского. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1980. 391 с., ил.
15. Васубандху. Абхидхармакоша. Гл. 3. Близкий к тексту перевод с

тибет. на рус. яз., подготовка тибет. текста, примеч. и таблиц Б.В. Семичова и М.Г. Брянского. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1980. 259 с., ил.

16. Васубандху. Абхидхармакоша. Гл. 4: Карма. Близкий к тексту перевод с тибет. на рус. яз., подготовка тибет. текста, примеч. и таблиц Б.В. Семичова. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1988. 334 с., ил.;

17. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). – Т. 2. Разд. 3: Учение о мире; Разд. 4: Учение о карме / изд. подг. Е.П. Островская, В.И. Рудой. – М.: Ладомир, 2001. 755 с.

18. Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / состав., пер., коммент., исслед. Е.П. Островской, В.И. Рудого. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. 523 с.

19. Введение в буддизм / ред.-сост. В.И. Рудой; авт. коллектив: В.И. Рудой, Е.П. Островская, А.Б. Островский, Т.В. Ермакова, Е.А. Островская, П.Д. Ленков. – СПб.: Лань, 1999. 384 с.

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

21. Гусейнов А.А. История этических учений. – М.: Гардарики, 2013. 911 с.

22. Донец А.М. Проблемы базового сознания и реальности внешнего в дацанской философии. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. 168 с.

23. Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. По материалам коротких рассказов IV–VI вв. – СПб.: Андреев и сыновья, 1994. 240 с.

24. Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей IX – первой трети XX в. (Россия и сопредельные страны). – СПб.: Наука, 1998. 344 с.

25. Ермакова Т.В., Островская Е.П. Классические буддийские практики. – СПб.: Петербург. востоковедение, 2001. 304 с.

26. Игнатович А.Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. – М.: Наука, 1988. 320 с.

27. Индийская культура и буддизм. Сб.ст. памяти Ф.И. Щербатского. – М.: Наука, 1972. 280 с.

28. Категории буддийской культуры / ред. Е.П. Островская. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2000 (Серия «Orientalia»). 320 с.

29. Классическая буддийская философия / Т.В. Ермакова, Е.П. Островская, В.И. Рудой. – СПб.: Лань, 1999. 544 с.

30. Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие. – СПб.: Наука, 2003. 288 с.

31. Корнев В.И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М.: Наука, 1987. 223 с.

32. Кравцова М.Е. История культуры Китая. – СПб.: Лань, 1999. 416 с.

33. Ленков П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа Фасян (Вэйши). – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. 225 с.

34. Ленков П.Д. "Чэн вэй ши лунь" как источник по истории школы Фасян: диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук: 07.00.09. – СПб., 2002. 259 с.: ил.
35. Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. 238 с.
36. От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре: сб. ст. / ред. А.И. Кобзев. – М.: Восточная литература, 1998. 422 с.
37. Парибок А.В. Методологические аспекты буддизма. Конспект доклада, прочитанного 29 сентября 2005 года на семинаре "Восток: философия, религия, культура" (кафедра философии и культурологии Востока СПбГУ). URL: <http://psylib.org.ua/books/parib01.htm>. Дата обращения: 19.09.2013.
38. Пятигорский А.М. Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). – М.: Новое лит. обозрение, 2007. 288 с.
39. Пятигорский А.М. Материалы по истории индийской философии. Материализм локайаты, индуистская система шайва-бхакти и другие философские и религиозные системы в средневековых тамильских источниках. – М.: Изд-во вост. лит-ры, 1962. 252 с.
40. Пятигорский А.М. Непрерываемый разговор. – СПб.: Азбука-классика, 2004. 432 с.
41. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма / Лысенко В.Г., Терентьев Л.А., Шохин В.К. – М.: Вост. лит-ра РАН, 1994. 383 с.
42. Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М.: Наука, 1991. 296 с.
43. Срединное государство. Введение в традиционную культуру Китая / И.А. Алимов, М.Е. Ермаков, А.С. Мартынов. – М.: Муравей, 1998. 288 с.
44. Торчинов Е.А. Введение в буддологию: курс лекций / Е.А. Торчинов. – СПб.: С.-Петербург. философское общество, 2000. 304 с.
45. Торчинов Е.А. Введение в буддизм: курс лекций / Е.А. Торчинов. – СПб.: Амфора, 2005. 432 с.
46. Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е.А. Торчинов. – СПб.: Азбука-классика, Петербург. востоковедение, 2005. 480 с.
47. Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны / Е.А. Торчинов. – СПб.: Петербург. востоковедение, 2002. 320 с.;
48. Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / Е.А. Торчинов. – СПб.: Петербург. востоковедение, 1998. 384 с.
49. Традиции российской буддологии: материалы I Розенберговских чтений // Вестник Русской христианской гуманитарной академии / гл. ред. Д.В. Шмонин. – СПб., 2008. Т. 9. Вып. 1. 311 с.

50. Трактат о пробуждении веры в Махаяну (Махаяна шраддхотпада шастра, Да чэн ци синь лунь) / предисл., пер. с кит., коммент. Е.А. Торчинова. – СПб.: Фо Гуан – Изд. Буковского, 1997. 92 с.

51. Фицджеральд С.П. Китай. Краткая история культуры / С.П. Фицджеральд. – СПб.: Евразия, 1998. 456 с.

52. Чаттерджи С. Древняя индийская философия / пер. с англ., под ред. В.И. Кальянова / С. Чаттерджи, Д. Датта. М. : Изд-во иностр. лит. – М., 1954. 408 с.

53. Чебунин А.В. История проникновения и становления буддизма в Китае: монография / А.В. Чебунин. – Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 2009. 278 с.

54. Шохин В.К. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия / В.К. Шохин. – М.: ИФ РАН, 1998. 249 с.

55. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму / Ф.И. Щербатской: пер. с англ., сост. и авторы библиограф. очерка А.Н. Зелинский, Б.В. Семичов; коммент. и ред. пер. В.Н. Топорова. – М.: Наука, 1988. 428 с.

56. Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов / Ф.И. Щербатской. Ч. 1: «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхармоттары / Санскритские параллели, ред. и примеч. А.В. Парибка. – СПб.: Аста-Пресс LTD, 1995. 395 с.

57. Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов / Ф.И. Щербатской. Ч. 2: Источники и пределы познания / Санскритские параллели, ред. и примеч. А.В. Парибка. – СПб.: Аста-Пресс LTD, 1995. 282 с.

58. Фэнь Юлань. Краткая история китайской философии / пер. на рус. Р.В. Котенко; под ред. Е.А. Торчинова. – СПб.: Евразия, 1998. 376 с.

59. Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь / отв. ред. Н.П. Аникеев. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1982. 142 с.

60. Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма / под ред. М.Т. Степанянц, Н.В. Абаева. – Новосибирск: Наука, 1995. 224 с.

61. Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь / РАН СО ИМБит, БГУ. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 1998. 160 с.

62. Янгутов Л.Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. госун-та, 2007. 272 с.

63. Янгутов Л.Е., Хабдаева А.К. Традиции Абхидхармы в Китае. – Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 2010. 276 с.

На английском языке

1. Dasgupta S. B. An Introduction to Tantric Buddhism. Calcutta: University of Calcutta, 1958. 211 p.

2. Beal, S. Buddhism in China. London: Society for Promoting, 1884. 263 p.
3. Ch' en, Kenneth K.S. Buddhism in China. A historical survey. Princeton: Princeton University Press, 1964. 360 p.
4. Ch' en, Kenneth K.S. The Chinese transformation of Buddhism. Princeton: Princeton University Press, 1973. 345 p.
5. Guenther Herbert. V. Buddhist Philosophy in the Theory and Practice. Baltimore: Penguin Books Ltd; 1St Edition edition (August 31, 1972), 1972. 240 p.
6. Conze E. Buddhism. Its Essence and Development. Rupa & Company, 1951. 207 p.
7. Conze E. Buddhist Wisdom Books. London: G. Allen & Unwin, 1958. 110 p.
8. Conze E. Text, Sources and Bibliography of the Prajñāpāramitā-hṛdaya. — Journ. of the Royal Asiatic Society, 1948. № 2. P. 33-51.
9. Takakusu J. The Essentials of Buddhist Philosophy. Honolulu: University of Hawaii, 1947. 223 p.
10. Wayman A. The Buddhist Tantras: Light on Indo-Tibetan Esoterism. New York: Samuel Weiser, 1973. 247 p.

На китайском языке

1. Ван Жунго. Чжунго фоцзяо ши лунь (Заметки по истории китайского буддизма). – Пекин: Изд-во религии и культуры, 2008. 343 с.
2. Ван Хунцзюнь. Чжун гу шици жу ши дао чжэнхэ яньцзю (Комплексное исследование конфуцианства, буддизма, даосизма периода средних веков). – Тяньцзин: Народное издательство Тяньцзина, 2008. 380 с.
3. Го Пэн. Чжунго фоцзяо сысян ши (История буддийской мысли Китая): в 3-х т. Пекин: Изд-во общественно-научных памятников, 2012.
4. Го Пэн. Чжунго фоцзяо сысян ши (История буддийской мысли Китая): в 3-х т. Т. 1. Хань вэй лян цзинь бэй чао фоцзяо сысян (Буддийская мысль периода Хань, Вэй, Восточной и Западной Цзинь, Северных династий). Фучжоу: Народное изд-во Фуцзянь, 1994. 792 с.
5. Дин Ган. Чжунго фоцзяо цзяоюй: жу фо дао цзяоюй бицзяо яньцзю (Буддийское образование Китая: сравнительное исследование образования в конфуцианстве, буддизме и даосизме). – Чэнду: Образовательное издательство Сычуань, 2010. 216 с.
6. Ду Цзивэнь. Хань и фоцзяо цзин дьянь чжэсюэ (Философия классических буддийских канонов на китайском языке): в 2-х т. – Нанкин: Народное изд-во Цзянсу, 2008.
7. Ду Цзивэнь. Чжунго фоцзяо юй чжунго вэньхуа (Китайский буддизм и китайская культура). – Пекин: Изд-во религии и культуры, 2003. 349 с.
8. Жэнь Цзиюй. Чжунго чжэсюэ ба чжан (Восемь статей о философии

китайского буддизма). – Пекин: Изд-во Пекинского ун-та, 2010. 196 с.

9. Жэнь вэнь цзун цзяо янь цзю (Гуманитарные и религиозные исследования). Вып. 2 / ред. Ли Сылун. – Пекин: Изд-во религии и культуры, 2012. 347 с.

10. Жу фо дао юй чуаньтун вэньхуа (Конфуцианство, буддизм, даосизм и традиционная культура): сб. ст. / отв. ред. Юй Чжэ. – Пекин: Китайское кн. изд-во, 1990. 127 с.

11. Лай Юнхай. Чжунго фоцзяо вэньхуа лунь (К вопросу о культуре китайского буддизма). – Пекин: Изд-во Китайского народного университета, 2007. 333 с.

12. Лай Юнхай. Чжунго фоцзяо юй чжэсюэ (Китайский буддизм и философия). – Пекин: Изд-во религии и культуры, 2004. 394 с.

13. Ли Инхуа. Жу дао фо юй чжунго чуаньтун вэньхуа цзяюй (Конфуцианство, даосизм, буддизм и традиционная китайская культура и образование). – Ухань: Изд-во Уханьского ун-та, 2006. 362 с.

14. Ли Ся. Юань жун чжи сы – жу дао фо цзи ци гуаньси яньцзю (Идея абсолютного единства – исследование по конфуцианству, даосизму, буддизму и их взаимоотношениям). – Хэфэй: Изд-во Аньхойского ун-та, 2005. 499 с.

15. Ли Шанцюань. Хань чуань фоцзяо гай лунь (Очерки по китайскому буддизму). – Шанхай: Восток, 2008. 332 с.

16. Ли Цзин. Фоцзяо вэньхуа юй фоцзяо цзяюй (Буддийская культура и буддийское образование). – Пекин: Изд-во религии и культуры, 2007. 360 с.

17. Лю Лифу. Фоцзяо юй чжунго луньли вэньхуа дэ чунту юй жунхэ (Конфликт и согласие буддизма и китайской этической культуры). – Пекин: Изд-во Академии общественных наук Китая, 2009. 243 с.

18. Лю Шуфэнь. Чжунгу дэ фоцзяо юй шэхуэй (Древнекитайский буддизм и общество). – Шанхай: Шанхайское изд-во древней литературы, 2008. 435 с.

19. Люй Чэн. Чжунго фосуэ юань лю люэ цзян (Краткое изложение происхождения буддийского учения в Китае). – Пекин: Китайское кн. изд-во, 2002. 396 с.

20. Люй Чэн. Иньду фосуэ юань лю люэ цзян (Краткое изложение происхождения буддийского учения в Индии). – Шанхай: Шанхайское Народное изд-во, 2004. 315 с.

21. Люй Чэн. Иньду фоцзяо ши люэ (Краткая история индийского буддизма). – Шанхай: Изд-во Шану, 1925. 142 с.

22. Люй Чэн. Сицзан фосуэ юань лунь (Рассуждения о буддизме Тибета). – Шанхай: Изд-во Шанву, 1933. 136 с.

23. Люй Чэн. Фоцзяо яньцзю фа (Методология буддологических исследований). Хуан Чаньхуа. Фосуэ гайлунь (Введение в буддологию). – Ян-

чжоу: Изд-во Гуанлин, 2009. 122 с.

24. Люй Чэн. Иньмин жу чжэн лилунь цзян цзе (Вводный теоретический толкователь индийской логики). – Пекин: Изд-во Чжунхуа, 1983. 84 с.

25. Люй Чэн. Иньмин ган яо (Очерки по буддийской логике). Юй Юй. Иньмин сюэ (Учение буддийской логики). – Пекин: Изд-во Чжунхуа, 2006. 231 с.

26. Лян Цичао. Фосюэ яньцзю ши ба пянь (Восемнадцать глав о буддизме). – Нанкин: Изд-во произведений литературы и искусства Цзянсу, 2008. 389 с.

27. Пань Гуймин. Чжунго фоцзяо сысян ши гао (Очерки истории идеологии китайского буддизма): в 3 т. – Нанкин: Народное изд-во Цзянсу, 2009.

28. Су Шухуа. Чжунго фосюэ гэ цзун яо и (Догматика школ китайского буддизма). – Пекин: Изд-во Чжунхуа, 2007. 277 с.

29. Сунь Чану. Чжунго фоцзяо вэньхуа ши (История буддийской культуры Китая): в 5 т. – Пекин: Изд-во Чжунхуа, 2010.

30. Тан Ицзе. Фоцзяо юй чжунго вэньхуа (Буддизм и культура Китая). – Пекин: Изд-во религии и культуры, 1999. 267 с.

31. Тан Юнтун. Хань вэй лян цзинь нань бэй чао фоцзяо ши (История буддизма периода Хань, Вэй, Западной и Восточной Цзинь, Северных и Южных династий). Пекин: Изд-во Пекинского ун-та, 1997. 638 с.

32. Тан Юнтун. Хань вэй лян цзинь нань бэй чао фоцзяо ши (История буддизма периода Хань, Вэй, Западной и Восточной Цзинь, Северных и Южных династий). Издание исправленное и дополненное. Пекин: Изд-во Кунь лунь, 2006. 429 с.

33. У Синьжу. Фо цзяо гэ цзун да и (Учения буддийских школ). Пекин: Тибетологическое изд-во Китая, 2004. 402 с.

34. Фань Вэньлань. Тан дай фоцзяо (История танского буддизма). Чунцин: Чунцинское изд-во, 2008. 256 с.

35. Фан Литянь. Чжунго фоцзяо юй чуаньтун вэньхуа (Китайский буддизм и традиционная культура). – Пекин: Изд-во Китайского Народного университета, 2009. 400 с.

36. Фан Литянь. Чжунго фоцзяо сань лунь: сб. ст. по буддизму. – Пекин: Изд-во религии и культуры, 2003. 414 с.

37. Фоцзяо юй лиши вэньхуа (Буддизм и культура истории): сб. ст. / под ред. Ян Цзэнвэнь, Фан Гуанчан. – Пекин: Изд-во религии и культуры, 2001. 689 с.

38. Фоцзяо юй чжунго вэньхуа (Буддизм и культура Китая). – Пекин: Изд-во Чжунхуа, 2008. 429 с.

39. Фоцзяо юй чжунго вэньхуа: Ян Цзэнвэнь сяньшэн ци чжи хэ шоу вэньцзи (Буддизм и культура Китая: сб. ст. в честь 70-летия господина Ян Цзэнвэня) / отв. ред. Цзун Син, Дао Цзянь. – Пекин: Изд-во Академии об-

шественных наук Китая, 2009. 927 с.

40. Хуан Чаньхуа. Чжунго фоцзяо ши (История китайского буддизма). Пекин: Восток, 2008. 290 с.

41. Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и (Основное содержание учений буддийских школ). Янчжоу: Гуан лин, 2009. 278 с.

42. Хун Сюпин. Чжунго жу фо дао саньцзяо гуаньси яньцзю (Исследование [вопросов] взаимоотношения трех китайских учений конфуцианства, буддизма, даосизма). – Пекин: Изд-во общественных наук Китая, 2011. 326 с.

43. Хун Сюпин, Чэнь Хунбин. Чжунго фосоэ чжи цзиншэнь (Дух китайского буддизма). – Шанхай: Изд-во Ун-га Фудань, 2009. 360 с.

44. Хун Сюпин. Чжунго фоцзяо юй жу дао сысян (Китайский буддизм и идеология конфуцианства и даосизма). – Пекин: Изд-во религии и культуры, 2004. 393 с.

45. Хун Сюпин. Чжунго фоцзяо вэньхуа личэн (Историческое развитие культуры китайского буддизма). 2 изд. – Нанкин: Изд-во Цзянсу цзяююй, 2005. 514 с.

46. Хэ Шибинь. «Апидамо цзюйшэ лунь» яньцзю: и юань ци ю цин юй цзето вэй чжунсинь (Исследование «Абхидхармакоши»: Пратитьясамутпада, Саттва и Мукти как предмет изучения). Пекин: Изд-во религии и культуры, 2009. 252 с.

47. Шэ эр ба цы цзи. Сяо чэн фо цзяо: фоцзяо дэ чжунсинь гайнянь цзи фа дэ и и (Щербатской Ф. И. Буддизм Хинаяны: Центральная концепция буддизма и значение слова «дхарма») / пер. Ли Жэнь. – Пекин: Изд-во общественных наук Китая, 1994. 226 с.

48. Цзян Боцинь. Тан удай дуньхуан сыху чжиду (Монастырская система Дуньхуана периода Тан и эпохи Пяти династий). Пекин: Изд-во Китайского Народного ун-та, 2010. 360 с.

49. Цзян Вэйцяо. Чжунго фоцзяо ши (История китайского буддизма). – Шанхай: Шанхайское изд-во древней литературы, 2007. 291 с.

50. Чжу Цинчжи. Фоцзяо ханьюй яньцзю (Исследования по буддизму на китайском языке). Пекин: Изд-во Шану, 2009. 655 с.

51. Чжунго вэньхуа юй чжунго чжэсюэ (Китайская культура и китайская философия) / под ред. НИИ Шэньчжэньского ун-та. – Шэньчжэнь: Восток, 1986. 607 с.

52. Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм): в 4 т. – Шанхай: Восток, 1996.

53. Чжунго фоцзяо цзичу чжиши (Элементарный курс китайского буддизма) / гл. ред. Ян Цзэнвэнь; под ред. лаборатории по изучению христианства науч.-исслед. ин-та мировых религий. – Пекин: Изд-во религии и культуры, 1999. 293 с.

54. Чжэн Вэйхун. Хань чуань фоцзяо инмин яньцзю (Изучение логики в китайском буддизме). – Пекин: Изд-во Чжунхуа, 2007. 514 с.

55. Чжэн Сяоцзюнь. Чжунго наньчуань фоцзяо яньцзю (Исследования южного буддизма Китая). Theravada Buddhism in China. Пекин: Изд-во общественных наук Китая, 2012. 284 с., ил.

56. Чу сань цзан цзи цзи. [Лян] ши сэн ю. (Собрание комментариев к Трипитаке. Пояснения [Лянского] Сэн Ю). Пекин: Изд-во Чжунхуа, 1995. 587 с.

57. Ши цзя лунь фо (Буддийский дискурс десяти ученых) / гл. ред. Сы Маци. – Шанхай: Шанхайское Народное изд-во, 2007. 521 с.

58. Ян Вэйчжун. Чжунго вэйши цзун тунши (Общая история китайской школы только-сознания Вэйши): в 2 т. – Нанкин: Фэнхуан, 2008.

59. Ян Вэйчжун. Чжуго фосюэ (Китайский буддизм). – Нанкин: Изд-во Нанкинского ун-та, 2009. 325 с.

60. Янь Яочжун. Фоцзяо цзелей юй чжунго шэхуэй (Буддийские заповеди и китайское общество). – Шанхай: Шанхайское изд-во древней литературы, 2007. 507 с.

61. Яо Вэйцзюнь. Фоцзяо сысян юй вэньхуа (Идеология и культура буддизма). – Пекин: Изд-во Пекинского ун-та, 2009. 407 с.

Электронные ресурсы

1. Кан Сэнхуэй. Ань бань шоу и цзин сюй (Предисловие к «Анапана сутре») [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.fjdh.com/wumin/2009/04/06534847091.html>. Дата обращения: 02.02.2013;

2. Кобзев А.И. Категории и основные понятия китайской философии и культуры. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.synologia.ru>. Дата обращения: 01.04.2012;

3. Кобзев А.И. Логика и диалектика в Китае. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.synologia.ru>. Дата обращения: 01.04.2012.

4. Кожевникова М.Н. Буддийская традиция философии образования: специфика феномена, базовые концепты [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://mk-site.spb.ru/philosophy-education/philosophy-education/147/>. Дата обращения: 05.04.2012.

5. Конфуций. Лунь юй. Глава 7. Шу эр. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.ruiwen.com/news/1840.htm>. Дата обращения: 18.01.2013.

6. Конфуций. Лунь юй. Глава 11. Сянь цзинь. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.ldbj.com/LunYu_11.htm. Дата обращения: 25.01.2013.

7. Кудрявцев М.К. Буддийский университет в Наланде (V-VIII вв.) [Электронный ресурс] // Страны и народы Востока. Вып. 14. М., 1972. URL: <http://www.lungta.ru/nalanda.htm>. Дата обращения: 07.03.2012.

8. Лю ду цзи цзин (Собрание сочинений о Шести парамитах). Перевод Кан Сэнхуэя. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www2.fodian.net/BaoKu/FoJingWenInfo.aspx?ID=T0152..> Дата обращения: 01.02.2013.

9. Лю ду цзи цзин, Мин ду ву цзи чжан ди лю (Собрание сочинений о Шести парамитах. Глава о высшем постижении. Часть 6. Перевод Кан Сэнхуэя). [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://ts.zgfg.cn/Book/2007/3/29/2420_1.html. Дата обращения: 01.02.2013.

10. Мэн цзы. Лян хуэй ван ся (Мэн цзы. Правитель Лян Хуэй. Ч. 2. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://baike.baidu.com/view/2931315.htm>. Дата обращения: 18.01.2013.

11. Ши цзин. Да я. Чжэн минь (Книга песен. Великие оды. Люди). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://baike.baidu.com/view/1057442.htm>. Дата обращения: 18.01.2013.

12. Цзин Сун. Сюй гао сэн чжуань (Продолжение биографии достопочтимых монахов). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://buddha.goodweb.cn/sutra/lon/other50/2060/2060-10.htm>. Дата обращения: 22.04.2013.

Статьи на русском языке

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

2. Лепехов С.Ю. Психологические проблемы в «Хридая-сутре» / С.Ю. Лепехов // Психологические аспекты буддизма: сб. ст. Новосибирск: Наука, 1986. 90-103 с.

3. Лепехов С.Ю. Монастыри и философские школы как основные структурообразующие элементы буддийской цивилизации / С.Ю. Лепехов // Буддизм в Бурятии: истоки, история, современность. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002. С. 3-39.

4. Литвинский Б.А. Буддизм и среднеазиатская цивилизация / Б.А. Литвинский // Индийская культура и буддизм. – М., 1972. С. 148-170.

5. Лысенко В.Г. Ф.И. Щербатской и О.О. Розенберг о сравнительном методе в буддологии / Лысенко В.Г. // Труды «Русской антропологической школы»: Вып. 4, ч. 2. М.: Российск. Гос. гуманит. ун-т, 2007. С. 100-139.

6. Мартынов А.С. Категория Дэ – синтез "порядка" и "жизни" / А.С. Мартынов // От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М.: Вост. лит., 1998. С. 36-75.

7. Нестеркин С.П. Образовательная система буддийских монастырей / С.П. Нестеркин // Буддизм в Бурятии: истоки, история, современность. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002. С. 48-82.

8. Нестеркин С.П. Образование в буддийских монастырях Тибета / С.П. Нестеркин // Общество и государство в Китае: XXXIX науч. конф. / Ин-т востоковедения РАН. – М.: Вост. лит., 2009. 502 с. Ученые записки Отдела Китая ИВ РАН. Вып. 1. С. 327-339.

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

10. Торчинов Е.А. Китайская картина мира и буддизма (к вопросу о характере взаимодействия культур Китая и Индии) / Е.А. Торчинов // История философии, культура и мировоззрение: к 60-летию проф. А.С. Колесникова. Серия «Мыслители». Вып. 3. СПб.: Санкт-Петербург. филос. общество, 2000. С. 202-218.

11. Шохин В.К. Первый опыт трехуровневой стратификации реальности в индийской философии (по тексту «Ланкаватара-сутры») / В.К. Шохин // Историко-философский ежегодник / Ин-т философии. – М.: Наука, 2004. С. 245-275.

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

Статьи на китайском языке

1. У Мин. Люй Чэн дэ фосюэ у кэ цзян си ти си (Система «пяти буддийских наук» Люй Чэна) // Жэнь вэнь цзун цзяо янь цзю (Гуманитарные и религиозные исследования). Вып. 2. Редактор Ли Сылун. – Пекин: Изд-во религии и культуры, 2012. С. 206-224.

2. Фан Литянь. Жусюэ юй фоцзяо (Конфуцианство и буддизм) // Жу фо дао юй чуаньтун вэньхуа (Конфуцианство, буддизм, даосизм и традиционная культура): сб. ст. – Пекин: Китайское книжное издательство, 1990. С. 59-63.

3. Фан Литянь. Чжунго далу фоцзяо яньцзю дэ хуэйгу юй фачжань (Исследование буддизма в материковом Китае: история и перспективы) // Ши цзе цзунцзяо яньцзю (Религиоведческие исследования мира). – Пекин: Редакция альманаха религиоведческих исследований «Ши цзе», 2001. Вып. 4. С. 129-137.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
История распространения учения Хинаяны в Китае	18
Буддийский перевод и традиция Абхидхармы	36
Школы Хинаяны в китайской традиции буддизма. Цзюйшэ	74
Школы Хинаяны в китайской традиции буддизма. Чэнши	110
Школа китайского буддизма Фасян	134
Заключение	166
Литература	168

Научное издание

Аюна Константиновна Хабдаева

УЧЕНИЕ ХИНАЯНЫ В КИТАЙСКОМ БУДДИЗМЕ

В авторской редакции

Св-во о государственной аккредитации
№1289 от 23 декабря 2011 г.

Подписано в печать 18.11.13. Формат 60 x 84 1/16.
Усл. печ. л. 10,5. Уч.-изд. л. 8,5. Тираж 500. Заказ 649.
Цена договорная.

Издательство Бурятского госуниверситета
670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24 а
E-mail: riobsu@gmail.com

Отпечатано в типографии Бурятского госуниверситета
670000, г. Улан-Удэ, ул. Сухэ-Батора, 3а