

Л.Е.ЯНГУТОВ

**ЕДИНСТВО
ТОЖДЕСТВО
И ГАРМОНИЯ
В
ФИЛОСОФИИ
КИТАЙСКОГО
БУДДИЗМА**

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
БУРЯТСКИЙ ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

Л. Е. ЯНГУТОВ

ЕДИНСТВО, ТОЖДЕСТВО И ГАРМОНИЯ В ФИЛОСОФИИ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА

Ответственные редакторы
доктор философских наук *М.Т. Степанянц*
доктор исторических наук *Н.В. Абаев*



НОВОСИБИРСК
"НАУКА"
СИБИРСКАЯ ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА
1995

ББК 87.3
Я60

Утверждено к печати
Бурятским институтом общественных наук
СО РАН

Янгутов Л.Е.

Я60 Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. — Новосибирск: "Наука". Сибирская издательская фирма РАН, 1995. — 224 с.
ISBN 5-02-030757-2.

В монографии предлагается экспозиция философских доктрин китайского буддизма, отражающих идею единства, тождества и гармонии мира, анализируются термины и понятия буддийской философии. Рассматриваются становление и специфика китайского буддизма, дается анализ проблемы истинно сущего как центральной в философском учении буддизма, прослеживаются механизм формирования представлений о единстве и гармонии мира, их непосредственная связь с сотериологическими воззрениями буддистов о пути спасения.

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

0301030000 — 049
■ ————— 13 — 94 I полугодие
042(02) — 95

ББК 87.3

ISBN 5-02-030757-2

© Л.Е. Янгутов, 1995
© Российская Академия наук, 1995

Все сущее — непротиворечиво и не знает преград, оно едино и целостно — вот главная идея позднего буддизма, получившего широкое распространение в средневековом Китае. Эта идея, отразившая в себе представления буддистов об изначальной гармонии и тождестве мира, красной нитью проходит через весь многообразный комплекс китайского буддизма, в котором наиболее значимо выделяются философские, психологические и сотериологические аспекты. При этом ни философия, ни психология, ни сотериология не представляли собой самостоятельные системные образования, их проблематика не была представлена компактно, отдельно от других, а буквально растворялась одна в другой, образуя единый комплекс, именуемый самими буддистами “путем спасения”.

Философия в этом комплексе “пути спасения” обеспечивала мировоззренческие ориентиры, указывающие на гармонию мира, единство и целостность человека с окружающей его внешней средой, тождество со всем сущим.

Психология, отразившая структурообразующий и функциональный элемент комплекса, рассматривала внешний мир как составной элемент психической жизни индивида, присущий омраченному сознанию и выступающий как компонент страдания, а потому исключала любую оппозицию сознания и внешнего мира, субъекта и объекта.

Сотериология, непосредственно связанная с реализацией “пути спасения”, определяла принципы повседневной деятельности человека в контексте главной цели его существования — стремления преодолеть ложную завесу омраченного сознания, пребывающего в иллюзии субъектно-объектных отношений, и через преодоление этой иллюзии — обнаружить свою истинную природу, тождественную всем и всему.

Идея единства, тождества и гармонии, таким образом, пронизывала собой все основные компоненты средневекового китайского буддизма и выступала в качестве парадигмы тео-

ретических изысканий и доминанты практической деятельности китайских буддистов. И если в психологических и социологических концепциях идея единства, тождества и гармонии принималась как аксиома, то в философских построениях китайских буддистов обнаруживался теоретико-доказательный аспект, который наиболее наглядно проявился в учении об истинно существе.

Проблема истинно существа является центральной в философском учении китайских буддистов. *Именно представления о существе как Истинном сконцентрировали в себе идею тождества, гармонии и единства.*

Данная монография предполагает экспозицию философского содержания китайского буддизма с его главной темой — *проблемой истинно существа как отражения идеи тождества, единства и гармонии всего и вся.* Однако следует отметить, что эта идея не была прерогативой только китайского буддизма, более того — она не была сформулирована в Китае, а была унаследована китайцами от их индийских предшественников. Буддизм, несмотря на то, что в процессе своего развития и распространения в странах Центральной, Восточной, Средней и Юго-Восточной Азии претерпел множество изменений, обусловивших образование различных школ, отличающихся друг от друга по национальному и концептуальному признакам, сумел сохранить *единство мировоззренческих принципов.* Поэтому, хотя богатство культурных традиций Китая обусловило формирование там китайской модели буддизма, черты индийского буддизма продолжали оставаться в этой модели, а многие из них не только не утратили своего первоначального значения, но и получили дальнейшее развитие, а в силу смещения на китайской почве отдельных акцентов в оценке тех или иных доктрин, становились в Китае основополагающими. К таким чертам индийского буддизма принадлежит и идея единства, целостности, тождества и гармонии, которая обратила на себя внимание не только на Дальнем Востоке, но и в Центральной Азии — в тибетской модели буддизма, получившей распространение в Монголии и Бурятии, Калмыкии и Туве. Вместе с тем следует подчеркнуть, что именно в Китае она была выражена наиболее ярко, именно в его средневековых школах получила достаточно всестороннее и глубокое обоснование.

Впервые Китай познакомился с буддизмом на рубеже нашей эры. Процесс его внедрения и адаптации к местным условиям был трудным и долгим, продолжавшимся несколько столетий. Лишь к началу IV в. он сумел окрепнуть и превратиться в заметное и существенное явление общественной и политической жизни этой страны. Однако завершение процесса

адаптации буддизма на китайской почве не означало еще становления там китайской модели буддизма. В IV в. лишь наметился процесс ее становления, который завершился с формированием таких школ, как тяньтай, хуаянь, чань и цзинту, чьи учения соединили в себе буддийскую мысль в ее махаянском варианте с китайским мирозерцанием. Эти школы и образуют китайскую модель буддизма. Сюда же следует отнести школы саньлунь и фасян, учения которых мы рассматриваем как переходные от индийской к китайской модели буддизма.

Становление китайских школ буддизма приходится на период с VI по IX в. Он характеризуется наивысшим расцветом буддизма в Китае, вошедшим в историю как “золотой век китайского буддизма”. В это время буддизм был не только заметным явлением общественной и политической жизни Китая, но и стал неотъемлемой частью его культуры, оказав тем самым огромное влияние на ее дальнейшее развитие. В VI—IX вв. были разработаны и приняли законченную форму основные религиозно-философские постулаты китайского буддизма, которые в последующие века продолжали оставаться неизменными. И в том виде, какой они обрели в VI—IX вв., начали свое шествие по сопредельным странам Восточной Азии, утверждая в них китайское понимание и решение буддийских проблем.

Экспозиция философского содержания китайского буддизма с его главной темой — проблемой истинно сущего как отражения единства, тождества и гармонии всего и вся предполагает прежде всего экспозицию философского учения конкретных школ, составляющих китайский буддизм. Это, как отмечалось выше, школы тяньтай, хуаянь, чань и цзинту, а также школы саньлунь и фасян. Школы тяньтай, хуаянь, чань и цзинту являются собственно китайскими, не имевшими своего прообраза в Индии, в отличие от саньлунь и фасян, которые представляют собой китайские варианты индийских школ, соответственно мадхьямиком и йогачаров. Эти школы не находились в отношении антагонистического противостояния друг с другом, а также не вступали в противоречия со школами саньлунь и фасян. Они пользовались общей для всех канонической литературой, общей терминологией; суждения их адептов находили множество общих точек соприкосновения. Однако каждая из школ имела свою наиболее почитаемую сутру. Содержание сутры определяло тот круг проблем, на котором более всего заостряла внимание та или иная школа. Обсуждаемая проблематика школ, в свою очередь, обуславливала наиболее употребляемые (излюбленные) термины и специфическое решение проблем, выразившееся в оформлении в школах собственных

теоретических концепций. Все это придавало школам собственное “лицо”. К этому следует добавить, что школы отличались друг от друга также своеобразной “специализацией”. Школа чань исключительное значение придавала разработкам практических задач “спасения”, которые она осуществляла через анализ психических структур личности. Школа цзинту акцентировала свое внимание на религиозном аспекте, школа хуаянь была сосредоточена в основном на абстрактно теоретических проблемах, а школа тяньтай обращала внимание как на практическую сторону “спасения”, так и на теоретическую.

Философская проблематика этих школ анализируется в монографии в контексте единства мировоззренческих принципов буддизма, с одной стороны, специфики китайского буддизма — с другой, и наконец в контексте специфических особенностей каждой из его школ. Этим особенностям китайского буддизма и его школ уделяется специальное внимание. Именно в этих особенностях проявилась тенденция китайских буддистов к заострению проблемы тождества и гармонии, именно в них наиболее ярко проявилась преемственная связь китайских буддистов с их индийскими предшественниками. И здесь прежде всего следует выделить терминологическую специфику, обуславливающую трудность и сложность изучения материала. Терминам и понятиям китайского буддизма присущи с одной стороны, полисемантизм, с другой — семантическая тождественность (пересеченность), что весьма осложняет работу с текстами, требует предельного внимания при их переводе, а также анализе учения в целом.

Буддийские школы в монографии не рассматриваются в хронологическом порядке, т.е., в зависимости от времени их формирования в Китае, которого, как правило, придерживается большинство авторов научных работ, посвященных китайскому буддизму. Концептуальность изложения философского содержания китайского буддизма продиктовала необходимость расположить их в контексте эволюции взглядов китайских буддистов на проблему истинно сущего. Первой рассматривается школа фасян, представления об истинно сущем которой содержали в себе элементы философских доктрин хинаянских школ. Вслед за фасян рассматривается школа саньлунь, учение которой в китайском буддизме расценивалось как вполне махаянское, а представления об истинно сущем — как более всего соответствующим китайскому мировосприятию. Далее следует анализ идей школ тяньтай и хуаянь.

Школа чань не рассматривается в контексте эволюции взглядов китайских буддистов на проблему истинно сущего, поскольку ее адепты меньше всего были озабочены философ-

ско-теоретическим аспектом проблемы истинно сущего, а сосредоточивались на ее религиозно-практическом аспекте. То же самое можно сказать и о школе цзинту. Проблема истинно сущего интересовала эти школы в той мере, в какой она была необходима им в их разработках практических задач религиозного спасения. Поэтому школы чань и цзинту рассматриваются несколько обособленно — в главе “Истинно сущее в контексте религиозной практики китайского буддизма”. В этой же главе вкратце рассматривается учение школы чжэньянь. Эта школа относится к тантрическому направлению в буддизме, которое в Китае не получило достаточной поддержки и продолжало оставаться исключительно индийским явлением.

В монографии были использованы сутры (сочинения приписываемые самому Будде), шастры (комментарии к сутрам) индийских авторов в переводе на китайский язык, а также сочинения самих китайских буддистов. Главным же образом были использованы сочинения китайских буддистов, как наиболее адекватно отражающих учения китайских школ.

В своем исследовании автор опирался в основном на тексты самих оригиналов (сутр, шастр, сочинений китайских буддистов), это, конечно же, не застраховало его от возможных издержек, связанных с трудностью и сложностью работы с оригинальным текстом. Автор осознает также, что в рамках одного монографического исследования невозможно решить одинаково глубоко и всесторонне все понятные проблемы — это дело будущего.

И, наконец, автор не может не выразить своей глубокой признательности и благодарности М.Т. Степанянц, и всем сотрудникам сектора философии зарубежного Востока Института философии РАН, В.Г. Бурову, А.И. Кобзеву, В.С. Кузнецову, принявшим участие в обсуждении этой работы и высказавшим ценные замечания.

Глава I. КИТАЙСКИЙ БУДДИЗМ: ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ И СПЕЦИФИКА

1. ОБЗОР ЛИТЕРАТУРЫ

В зарубежной литературе — западной, японской, индийской, китайской — существует огромное количество исследований, посвященных буддизму, в том числе и китайскому. В отечественной литературе, несмотря на приоритет русской буддологической школы во второй половине XIX — начале XX в., исследований, касающихся буддизма, и тем более китайского, меньше. Вместе с тем интерес к последнему, начиная с 70-х годов, заметно повысился. Развиваясь в русле синологических исследований, отечественная китаеведная буддология сегодня становится заметным явлением востоковедной науки.

В данном обзоре главное внимание уделяется отечественным исследованиям. Этот обзор по сути является экспозицией отечественных работ в контексте тех проблем, которым уделялось и уделяется значительное внимание. Это в первую очередь проблемы взаимодействия буддизма с китайской традицией; взаимодействия буддийских категорий с китайской письменной традицией; китаизации буддизма, а также методологические аспекты изучения китайского буддизма. И, наконец, проблемы, связанные с религиозным, философским и психологическим содержанием самого буддизма как явления китайской культуры.

Начало интенсивного изучения буддизма в России было тесно связано с научной деятельностью двенадцатой российской духовной миссии в Пекине (1840—1856), в составе которой находились два корифея русского китаеведения — В.П. Васильев и П.И. Кафаров.

В этот период многие члены миссии проявляли повышенный интерес к буддизму, и, как писал в Азиатский департамент ее глава, арх. Поликарп, на буддийскую литературу “ныне в миссии явилась мода”¹. Из тех исследований, которые велись в

¹Хохлов А.Н. В.П. Васильев в Нижнем Новгороде // История и культура Китая. М., 1974. С. 51.

это время, особенно значительными были труды именно В.П. Васильева и П.И. Кафарова.

В.П. Васильев по праву считается родоначальником отечественной буддологии². Его труды оказали влияние на многие поколения исследователей буддизма, а фундаментальная монография “Буддизм. Его догматы, история и литература”, изданная в 1857 г., не утратила значимости и по сей день. Написанная по китайским и тибетским источникам, она, вместе с тем, была посвящена индийским формам буддизма.

В 1873 г. Васильев опубликовал книгу “Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм”. В ней он обратил внимание на буддизм как явление китайской культуры и особо затронул проблему его взаимоотношения с даосизмом. Даосизм к моменту проникновения буддизма в Китай, наряду с конфуцианством, оказывал большое влияние на общественно-политическую жизнь этой страны. Как философское учение он оформился в VI—IV вв. до н.э., как религиозное — гораздо позже. В.П. Васильев в своей книге пришел к выводу, что даосизм принял окончательную религиозную форму под влиянием буддизма. Эта книга имела глубокий резонанс в востоковедной науке того времени. И.П. Минаев — ученик Васильева по буддологической линии, в своей рецензии на нее писал: “В русской ориентальной литературе книги, подобные труду г. Васильева, встречаются очень редко. Мы привыкли встречаться в ней большей частью с другого рода исследованиями — с мыслями, напрокат взятыми у английских или немецких ученых, и с полемикой против разных ученых ничтожеств. Всего этого, конечно, не найдется в книге профессора Васильева. Он слишком много работал и слишком много знает для того, чтобы какими-то средствами создавать себе репутацию исследователя с критическими талантами”³.

Очень много и плодотворно занимался изучением буддизма П.И. Кафаров. Его интересовали биография Будды, история и философия буддизма. По свидетельству В.П. Васильева, “только по одному буддизму он прочитал 750 томов цзана, обнимающих всю литературу этого учения”⁴. Но, к сожалению, по буддизму им опубликованы были лишь небольшие работы: “Жизнеописание Будды” и “Исторический очерк древнего

²См.: *История и культура Китая: Сборник памяти академика В.П. Васильева*. М., 1974.

³*Минаев И.П.* Рец. на книгу В.П. Васильева “Религии Востока: конфуцианство, буддизм, даосизм”. СПб., 1873 // *Журнал Министерства народного просвещения*. СПб., 1874. № 3. С. 148.

⁴*Кафаров П.И.* (Палладий), *Попов П.С.* Китайско-русский словарь. Пекин, 1881. Т. 1. С. 1.

буддизма"⁵. Среди трудов Кафарова особо следует отметить "Китайско-русский словарь", составленный им совместно с П.С. Поповым. В этом словаре, по свидетельству самого Попова, характеристики всех важнейших терминов конфуцианства, буддизма и даосизма были выполнены П.И. Кафаровым. "Ни один из существующих в настоящее время китайско-иностранных словарей — отмечал П.С. Попов в предисловии к словарю, — не дает нам в сравнительно сжатой форме таких всесторонних, точных и полных определений терминов, касающихся основных начал трех упомянутых учений"⁶.

После В.П. Васильева и П.И. Кафарова китайские источники по буддизму не привлекали к себе особого внимания исследователей, хотя В.П. Васильев в свое время высоко оценивал значение этих источников для изучения буддизма⁷. Фокус внимания русской буддологии все более смещался на индийские источники. Но это не означало, что изучение китайского буддизма было прекращено. Свидетельство тому — сочинения А.О. Ивановского "О китайском переводе сборника *Jātakamaḷā*" (СПб., 1893) и Е. Воронцова "Исторические судьбы буддизма в Азии со времени возникновения его до VII века"⁸.

В последнем сочинении были рассмотрены взаимоотношения буддизма с конфуцианством и даосизмом. В отличие от Васильева, Воронцова главным образом интересовали взаимоотношения буддизма с конфуцианством. По его мнению, к моменту проникновения буддизма в Китай конфуцианство как религия было еще малоразвито. И это обстоятельство благоприятствовало проникновению буддизма в Китай, поскольку малоразвитость конфуцианства как религии "оставляла многие запросы духовной жизни человека, относящиеся к бытию души по смерти, без разрешения"⁹. Буддизм восполнил эти проблемы. Воронцов, как и Васильев, делал акцент на том, что китайские учения в религиозном плане не были достаточно развитыми. Выражаясь его словами, китайцы мало знали то, что "хорошо было известно семитам и арийцам"¹⁰. Но если Васильев приходит к этому выводу на основе анализа взаимоотношений буддизма с даосизмом, то Воронцов приходит к

⁵ См.: Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Пекин, 1852. Т. 1; СПб., 1853. Т. 2.

⁶ Кафаров П.И. (Палладий), Попов П.С. Китайско-русский словарь. Т. 1. С. 4.

⁷ См. Васильев В.П. О некоторых книгах, относящихся к истории буддизма в библиотеке Казанского университета // Учен. Зап. Императорской Академии наук по 1 и 3 определениям. 1855. Т. 3, вып. 1. С. 3.

⁸ См.: Вера и Разум. Харьков, 1900. № 8, 9.

⁹ Там же. С. 547.

¹⁰ Там же. С. 538.

нему после анализа отношений буддизма и конфуцианства, которые, кроме всего прочего, по его мнению, имели и общие черты: оба отрицали наличие творца¹¹. Что касается даосизма, то здесь Воронцов рассматривает *философский даосизм* в отдельности от религиозного, полагая, что они не имеют ничего общего. И если в первом Воронцов усматривает схожие с буддизмом черты, то во втором видит “самого опасного врага буддизма по его проникновению в Китай”¹².

В 1916 г. в Токио вышла книга стажировавшегося там профессора О.О. Розенберга “Введение в изучение буддизма по китайским и японским источникам”, включившая в себя лексикографический материал китайского и японского буддизма. Эта книга явилась первой частью сочинения Розенберга, которое он предполагал выпустить в трех частях. Вторая часть, “Проблема буддийской философии”, вышла в Петрограде в 1918 г. Она была посвящена проблеме изучения буддийской философии; здесь Розенберг затронул вопросы изучения буддизма по китайским, а вернее, китайско-японским источникам. Третья часть, к сожалению, не вышла в свет, поскольку ранняя смерть ученого помешала воплотить в жизнь ее замысел. В этой части Розенберг хотел рассмотреть проблему отношения буддизма “к другим системам Индии, Китая и Японии”¹³.

В советское время исследование китайского буддизма осуществлялось главным образом в русле синологических проблем, и это не могло не отразиться на характере самих исследований: буддизм в них главным образом рассматривался через призму его взаимоотношений с китайской традицией. Такой подход к изучению буддизма был оправданным и закономерным, ведь исследование проблемы взаимоотношения буддизма с традиционной культурой Китая представляет собой исключительную ценность, поскольку позволяет обнаружить общие закономерности развития китайской культуры, включающей в себя буддизм как свою неотъемлемую составную часть. Для нас проблема взаимоотношения буддизма с китайской культурой особенно интересна, поскольку в ней на первый план выдвигаются отношения философского содержания буддизма с философской культурой Китая, представленной в первую очередь конфуцианством и даосизмом. Кроме того, подобные исследования так или иначе затрагивают ряд вопросов, касающихся специфики китайского буддизма.

Одним из первых в советское время, обративших внимание на китайский буддизм, был академик В.М. Алексеев. Ученый с

¹¹ Там же. С. 541.

¹² Там же.

¹³ См.: Розенберг О.О. Проблемы китайской философии. Пг., 1918. С. 268.

широким кругом научных интересов, прекрасный знаток истории культуры Китая, он не мог не заинтересоваться контактами буддизма с конфуцианством и даосизмом. В книге "Китайская народная картина", изданной через 15 лет после его смерти¹⁴, ему удалось "через посредство народной картины обратиться к конфуцианству, буддизму и даосизму, дать свои интересные характеристики этим учениям и верованиям"¹⁵. Алексеев, как и В.П. Васильев, считал, что даосизм заимствовал у буддизма его религиозную атрибутику. До проникновения буддизма в Китай, он "штался и не находил почвы, колеблясь между кастой ученых (к которой принадлежат все его адепты) и народной религией (куда шла его магическая практика)"¹⁶. Вместе с тем Алексеев отметил и тот факт, что буддизм в свою очередь "немало позаимствовал от даосизма"¹⁷. Однако подробные факты заимствования буддизма у даосизма в книге не приводятся. Касаясь взаимоотношений буддизма с конфуцианством, Алексеев приходит к выводам, противоположным выводам Е. Воронцова. Он считает, что реакция конфуцианства на буддизм была, в отличие от даосской, резко отрицательной. Именно те аспекты буддизма, которые в первую очередь привлекали внимание даосов, были самым решительным образом отвергнуты конфуцианцами. Их возмущали буддийские литургии, а монашество они считали извращением, монахов уподобляли евнухам¹⁸. И вообще, "главным препятствием к внедрению буддизма в вероисповедание китайского народа была конфуцианская настороженность китайской служилой интеллигенции, атеистической и националистической, считавшей Китай центром земли и культуры. Буддизм был сразу же отринут конфуцианцами, как вообще все иностранное, т.е. некультурное. Конфуцианство относилось к нему с полным презрением как к варварской затее, ибо пророк явился не в своем отечестве"¹⁹. Вместе с тем В.М. Алексеев отмечал, что и конфуцианство кое-что позаимствовало у буддизма, хотя в этом оно и не сознавалось²⁰.

¹⁴ Ответственный редактор этой книги Л.З. Эйтлид писал: "С книгой о китайской народной картине В.М. Алексеев, молодой выпускник Петербургского университета, мечтал начать свою научную деятельность. Но судьба решила иначе, и вот только теперь перед нами его работа о старой китайской культуре, отраженной в искусстве народа".

¹⁵ Алексеев В.М. Китайская народная картина. М., 1966. С. 3.

¹⁶ Там же. С. 137.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 136.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С. 137.

В своей небольшой работе "Глава из истории китаизации буддизма"²¹ В.М. Алексеев затронул проблему взаимодействия буддийского категориального аппарата с китайской письменной традицией, т.е. одну из важнейших проблем истории буддизма в Китае. Китайская письменная и языковая традиция оказалась одним из факторов, обусловивших специфику складывания новых форм буддизма на китайской почве. В свою очередь, китайский язык испытал на себе влияние буддийской культуры и во многом обогатился за счет буддийской лексики. В процессе перевода буддийской литературы широко использовались термины и понятия древнекитайской философии, что несомненно сказалось на терминологических особенностях китайского буддизма. К сожалению, все эти вопросы не получили достаточной разработки в нашей литературе. Вместе с тем ввиду чрезвычайной их значимости, они так или иначе были затронуты в ряде работ, посвященных ранним контактам буддизма с китайской культурой²².

О переводах буддийской литературы на китайский язык и взаимодействии буддийских и китайских терминов говорится и в книге В.М. Штейна "Экономические и культурные связи между Китаем и Индией в древности (до III в.н.э.)". Автор ее подошел к проблеме буддийско-китайских взаимодействий в контексте индо-китайских отношений. По мнению Штейна, китайско-индийские контакты начались еще в V или IV в. до н.э. Эти ранние контакты согласно его концепции не прошли бесследно, что проявилось, в частности, в «использовании термина "чина" в ранних индийских трактатах и в литературных произведениях Китая, отражавших индийское влияние»²³. Штейн попытался выявить некоторые черты сходства культурного развития Индии и Китая. Так, он обнаружил общие моменты в древнеиндийском учении об "ахимсе", имеющей значение в европейском переводе как "отказ от насилия", с конфуцианским учением о "жэнь", одно из значений которого — "не делать другим того, что не хотел бы себе", а также с моистской доктриной "всеобщей любви"²⁴. Подобные мотивы Штейн услышал и в эллинистической литературе. В таком же контексте анализируются им отношения атомистической теории древнеиндийской философии и древнекитайского учения о ци²⁵.

²¹См.: Изв. АН СССР. ОЛЯ, 1947. Т. 6, вып. 5.

²²См.: Гуревич И.С. Очерк грамматики китайского языка III—V вв. М., 1974; Крюков В.В., Софронов М.В. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979; Васильев Л.С. Культы, религии и традиции в Китае. М., 1970; и др.

²³Штейн В.М. Экономические и культурные связи между Китаем и Индией в древности (до III в. н.э.). М., 1960. С. 42.

²⁴См.: Там же. С. 92—94.

²⁵Там же. С. 109—113.

Новый этап в развитии отношений между Китаем и Индией, считает В.М. Штейн, начался с развитием торговых отношений между ними, т.е. в середине правления династии Хань (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.). Буддизм в этих условиях был “очень удобным и эффективным мостом для закрепления культурных связей”²⁶. Продолжая начатую в научной литературе тему контактов между буддизмом и даосизмом на раннем этапе распространения буддизма в Китае, В.М. Штейн выявил общее в учениях буддизма и даосизма, и не только в религиозных ритуалах, но и в философских понятиях. Кстати, эта общность весьма облегчала буддизму акклиматизацию на китайской почве. Так, буддийское учение о нирване было созвучным даосским представлениям о бессмертной жизни, буддийское учение об иллюзорности внешнего мира перекликалось с некоторыми сюжетами трактатов “Чжуанцзы” и “Лецзы”²⁷. Все это позволило В.М. Штейну сделать вывод, что “многочисленные факты, свидетельствующие о совпадении в ритуале и идеологии даосской и буддийской религии, скорее всего, явились результатами влияния Индии на Китай”²⁸. Эта точка зрения, надо заметить, разделяется далеко не всеми учеными.

Говоря о влиянии Индии на Китай, В.М. Штейн подчеркивает, что “Китай никогда не воспринимал ничего механически. Метод, применявшийся китайскими учеными был критическим. Поэтому китайский буддизм стал все более принимать национальную окраску. Среди китайских буддистов появляются мыслители, пытающиеся завершить новый самостоятельный синтез вероучений”²⁹. Этот синтез раньше всего претерпели буддизм и даосизм из-за явного их сходства.

Наиболее ярко этот синтез отразился в учении школы чань, которая считается самой китаизированной школой китайского буддизма и даже расценивается “чуть ли не как двойник даосизма, который сменил и обрел, таким образом, новую жизнь”³⁰. Этой школе посвящена монография Н.В. Абаева “Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае”, а также ее второе, переработанное и дополненное, издание под названием “Чань-буддизм и культурно-психические традиции в средневековом Китае”. В них рассматриваются вопросы взаимоотношения психо-культурных тра-

²⁶ Там же. С. 42.

²⁷ Там же. С. 36—39.

²⁸ Там же. С. 11.

²⁹ Там же. С. 12.

³⁰ Абаев В.Н. Чань-буддизм и культурно-психические традиции в средневековом Китае. М., 1989. С. 74.

диций Китая и Индии. Школа чань характеризуется как обобщение многовекового опыта “двух древнейших и величайших традиций — китайской и индийской”³¹. Отметив чрезвычайную китаизированность школы чань, позволившую некоторым ученым сделать вывод, что школу чань связывает с буддизмом лишь “название и тонкая нить терминологии”, Н.В. Абаев затрагивает проблему соотношения даосских и буддийских элементов в теории и практике чань и пытается вскрыть махаянские истоки школы чань.

Влиянию чань-буддизма на западную культуру посвящены книги Е.В. Завадской “Восток на Западе” и “Восток в современном западном мире”. Последняя книга является переработанным и дополненным изданием первой. Согласно Завадской, философские идеи махаянского буддизма, а также даосизма и конфуцианства послужили философской основой школы чань³².

В другой своей работе — “Эстетические проблемы старого Китая” — Завадская затрагивает проблему влияния буддийских идей на традиционную живопись Китая, а также отношению буддистов к эстетическим идеям древнекитайской философии.

Если синтез буддизма и даосизма начался очень рано, то синтез буддизма и конфуцианства произошел много позднее. Однако первые попытки их сближения наметились уже в начале распространения буддизма в Китае, хоть и не всегда они были явными. В.М. Алексеев, как мы помним, полагал, что конфуцианцы старались скрыть следы своих заимствований. Буддисты же, наоборот, были вынуждены доказывать непротиворечивость своего учения конфуцианству, поэтому они пытались вобрать конфуцианские идеи и подчеркнуть этот момент даже в том случае, если конфуцианские идеи явно противоречили их догматам. Так, в своей работе “Бяньвэнь о воздаянии за милости” Л.Н. Меньшиков подробно рассмотрел принципы сыновней почтительности, которые составляют важную часть конфуцианского учения. Согласно им, человек не должен повреждать кожу, тело, волосы, как данные ему его родителями, он обязан заботиться о родителях при их жизни, а после их смерти совершать молебствия и жертвоприношения в их честь. И, наконец, он должен прославлять родителей, а сделать это можно лишь на службе государю. Буддизм же призывал к вступлению в монашескую общину, которое предполагало пострижение волос, отречение от семьи и родителей, уклонение от службы государю³³. Словом, противоречие между

³¹ Там же. С. 15.

³² См.: Завадская Е.В. Восток в современном западном мире. М., 1977. С. 17.

³³ См.: Меньшиков Л.Н. Бяньвэнь о воздаянии за милости. 1972. Ч. 1.

буддийским институтом монашества и конфуцианскими принципами сыновней почтительности было явным. Однако отвергнуть популярные в Китае принципы сыновней почтительности или же обойти их буддисты не могли. Поэтому "буддизм был вынужден на китайской почве, где учение о сыновней почтительности связано с культом предков и потому чрезвычайно устойчиво, включить это учение в свою сферу, ибо, в противном случае, недоверие народа было слишком сильным"³⁴.

Однако буддизм не мог принять учение о сыновней почтительности в том виде, в каком оно преподносилось конфуцианцами, а был вынужден существенным образом переделать его. Поэтому, считает Л.Н. Меньшиков, он отверг общепринятое в Китае понимание сыновней почтительности: "дети должны служить родителям, кормить их, заботиться о них при жизни, совершать моления и жертвоприношения в их честь после их смерти"³⁵. Вместо этого буддизм выдвинул требование приведения "родителей на путь истинный", к буддизму, к достижению буддийского идеала "удаления от соблазнов, скверны и страданий бренного мира"³⁶.

Подобные метаморфозы, происходившие с буддизмом в Китае, способствовали тому, что он все более приобретал китайскую окраску. Этот процесс получил отражение в научной литературе как *процесс китаизации буддизма*, который шел через восприятие буддизмом китайской традиции, в первую очередь философской.

Проблема китаизации была затронута в работе Л.Е. Васильева "Культы религии и традиции в Китае". Он пишет: "Поставленные перед необходимостью быстро приспособиться в новых китайских условиях, идеи и институты новой иноземной религии подверглись столь существенной трансформации, что результатом этого было появление нового специфически китайского буддизма"³⁷. Он считает, что китаизация буддизма начиналась уже с использования китайских терминов. Это придавало индийским текстам несколько иной оттенок, приближающий их к китайскому и несколько отдаляющий от индийского оригинала³⁸. В книге подробно рассматривается роль даосизма в китаизации буддизма. Кроме того, Л.С. Васильев отмечает, что китаизации буддизма способствовало и конфуцианство: "если на начальном этапе большую роль в процессе китаизации буддизма сыграл даосизм, то с течением века все большее влияние на него оказывало конфуцианство"³⁹.

³⁴ Там же. С. 74.

³⁵ Там же. С. 77.

³⁶ Там же. С. 78.

³⁷ Васильев Л.С. Культы, религии и традиции в Китае. С. 291.

³⁸ Там же. С. 313.

³⁹ Там же. С. 315.

Обсуждение проблемы китаизации буддизма было продолжено в статьях В.В. Малявина "О месте буддизма в китайской литературе"⁴⁰, "Буддизм и китайская традиция"⁴¹. "Бесспорно, — пишет он, — хотя и граничит с тавтологией утверждение о том, что история буддизма в Китае была историей его китаизации", однако не всегда "понятию" китаизация "дается удовлетворительное объяснение" и все сводится "к подгонке индийского материала под китайские стандарты". Такое понимание китаизации исключает "развитие буддизма в Китае и, более того, понимания китайцами учения Будды"⁴². Малявин подвергает сомнению также точку зрения тех, кто выводит "проникновение буддизма в китайскую культуру из гипотетической общности их "философских посылок" мышления и тому подобных абстракций"⁴³. И, наконец, он считает невозможительной модернизацией рассмотрение истории буддизма на Дальнем Востоке, как "диалога" двух цивилизаций. Поэтому Малявин и предлагает подойти к проблеме китаизации с другой стороны, с противоположной — считать, что не отдельные черты сходства китайской традиции и буддизма обеспечивали последнему успех в Китае, а, наоборот, секрет жизнеспособности его в том, что он привнес нечто новое в китайскую традицию. В связи с этим Малявин предлагает китаизацию буддизма представить как процесс "заполнения пустот, оставленных древнекитайской мудростью"⁴⁴. Новое, что привнес буддизм в Китай, это "универсальность без подчинения авторитету, конкретность, не связанная с обстановкой"⁴⁵. По его мнению, "задача научного изучения взаимодействия культур состоит в раскрытии обусловленности конкретных форм этого взаимодействия, в выявлении того, что можно назвать универсальным основанием культурной исключительности"⁴⁶.

Еще ранее некоторые подходы к изучению взаимодействия буддизма с китайской античностью были предложены Т.П. Григорьевой в статье "Махаяна и китайские учения (попытка сопоставления)"⁴⁷. В ней Григорьева пытается выяснить причину "беспрепятственного вхождения буддизма махаяны в сознание китайцев"⁴⁸. Надо сказать, что по мере расширения и углубления изучения вопроса взаимодействия буддизма с ки-

⁴⁰ См.: *Общество и государство в Китае*. М., 1980. Ч. 1.

⁴¹ См.: *Этика и ритуал в традиционном Китае*. М., 1988.

⁴² См.: *Общество и государство в Китае*. С. 132.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же. С. 134.

⁴⁵ Там же. С. 136.

⁴⁶ *Этика и ритуал в традиционном Китае*. С. 257.

⁴⁷ См.: *Изучение китайской литературы в СССР*. М., 1973.

⁴⁸ Там же. С. 86.

тайской античностью как в СССР, так и за рубежом исследователей все более волновал вопрос: в чем причина успеха буддизма в Китае? В конечном итоге выяснение этого вопроса упиралось в решение задач методологического характера. Т.П. Григорьева попыталась решить их сопоставлением философских оснований буддизма и древнекитайской философии. Буддизм, рассматриваемый ею, это буддизм в его махаянском варианте, получивший наибольшее распространение и признание в Китае. И уже в начале статьи она делает попытку ответить на главный вопрос о причине успеха буддизма в Китае. "Может быть, буддизм, — пишет Григорьева, — накладывался на уже существовавшую в Китае структуру мышления, о которой мы можем судить по древним памятникам"⁴⁹.

Т.П. Григорьева предложила не искать черты поверхностного сходства буддизма с отдельными элементами древнекитайской философии, а сопоставить буддийский и древнекитайский типы мышления, их способы видения мира. И такое сопоставление позволило Григорьевой выделить общее в их мышлении, видении мира и в подходах к тем или иным проблемам и прежде всего — это сходство представлений об абсолюте: и там, и тут абсолюта не существует. Кроме того, и китайскому, и индобуддийскому мышлению свойственно отсутствие понятия творческого метода, что основывается на убежденности: все уже существует; то, что должно быть, в невыявленной форме уже есть⁵⁰. Отсюда и отсутствие стремления создавать новое. Более того, и буддизм, и древнекитайская философия создали своего рода "нетворческий метод". В Китае — это даосское "уэй" (недеяние), понимаемое как созерцательность с дао, конфуцианское "излагаю, но не творю" (известное изречение Конфуция), а в буддизме — "акарма" ("правильное действие", т.е. созерцательное с естественным ходом вещей, безусловное, ненормированное, спонтанное действие)⁵¹. И буддизм, и китайские учения отрицали идею сотворения, ибо "мир есть процесс"⁵². Им одинаково была чужда формула древних греков: "Огонь живет смертью земли, воздух живет смертью огня, вода живет смертью воздуха, а земля — смертью воды". Оба мышления отрицали "борьбу между противоположностями"⁵³.

⁴⁹ См.: Григорьева Т.П. Махаяна и китайские учения: Попытка сопоставления // Изучение китайской литературы в СССР. С. 96.

⁵⁰ Там же. С. 100.

⁵¹ Там же. С. 96.

⁵² Там же. С. 100.

⁵³ Там же. С. 103.

В статье отмечены и другие точки соприкосновения китайского и буддийского мышлений. Однако Т.П. Григорьева далека от мысли отождествлять два типа мышления. Так, она считает, что отрицание буддистами и китайцами борьбы между противоположностями отражало понимание типа связи между противоположностями, отличное от греческого, которое “обеспечило иной тип структуры мышления”⁵⁴, но отнюдь не тождественный друг другу. В частности, китайский мыслитель, отрицая единство и борьбу противоположностей, признавал “постепенный переход одной противоположности в другую за счет их взаимообратимости”, буддист же предполагал их взаимную нейтрализацию, “сведение к нулю”, противоположностей, по сути, для него не существует, ибо все относительно, “пустотное”⁵⁵. К примеру, если для китайского мыслителя свет сменяется тьмой, белое — черным, сила — слабостью, то для буддийского — свет есть тьма, белое есть черное, сила есть слабость⁵⁶.

Сопоставив все это, Т.П. Григорьева делает вывод: “налицо три модели развития: первая — предельно динамическая, где развитие происходит за счет столкновения противоположностей в результате чего одна структура заменяется другой; вторая — умеренно динамическая, здесь развитие происходит за счет перехода одной противоположности в другую в пределах одной и той же структуры; и, наконец, третья — нединамичная (вернее внутренне динамичная) индийская модель”⁵⁷. Здесь развитие также идет по кругу в пределах одной и той же структуры, противоположности взаимно нейтрализуются, их, по сути, нет.

В предисловии к сборнику статей “Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века”, подготовленном А.С. Мартыновым, а также в совместной статье А.С. Мартынова и Е.Б. Поршневой “Учения и религии в Восточной Азии в период средневековья” методологические проблемы взаимоотношения буддизма с государством, с конфуцианством и даосизмом освещаются в социально-политическом контексте. В этих работах отмечается, что буддизму в Китае пришлось иметь дело прежде всего с государством, в силу его сакрализованности, а в идеологическом плане он не встретил соперника, претендовавшего на “монопольное заполнение всей религиозно-идеологической сферы, сакральный статус которого в обществе был бы достаточно высок,

⁵⁴ Там же. С. 107.

⁵⁵ Там же. С. 106—107.

⁵⁶ Там же. С. 107.

⁵⁷ Там же. С. 109.

чтобы исключить всякое соперничество⁵⁸. На эту роль не претендовали ни конфуцианство, ни даосизм, выполнявшие роль лишь “дополнительного средства управления”⁵⁹. В конечном итоге эта же роль была предназначена и буддизму.

В ряде статей Ю.Б. Козловского рассматриваются методологические вопросы изучения философской мысли конфуцианства, даосизма и буддизма в контексте их взаимодействия друг с другом. Вследствие этого взаимодействия, “складывался все более универсальный арсенал философских понятий и представлений и одновременно все более универсальный язык философии, приобретающий свои традиции”⁶⁰. Развивая в этом русле свои мысли, он поставил под сомнение правомерность употребления понятий “конфуцианство” и “неоконфуцианство”, так как они отражают “не столько преемственность в развитии идейного содержания учений, разрабатывавшихся мыслителями конфуцианских школ, сколько преемственность в авторитарных традициях этих школ”⁶¹. Учитывая то, что развитие конфуцианской мысли шло во взаимодействии с буддизмом и даосизмом, Козловский ставит “аналогичный вопрос о правомерности употребления таких понятий, как “буддизм” и “даосизм” (применительно к философской, этической и прочей теоретической мысли)”⁶².

Теоретико-методологическим проблемам даосско-буддийского взаимодействия посвящена статья Е.А. Торчинова, напечатанная в журнале “Народы Азии и Африки”⁶³. Автор считает, что решение этих проблем позволило бы “создать условия для построения общей модели взаимодействия буддизма и автохтонных для того или иного региона традиций”⁶⁴. По его мнению, именно даосизм оказался “той культурной и идеологической традицией, с которой буддизм взаимодействовал наиболее активно и которая оказала максимальное влияние на трансформацию исходных (индийских), или “эталонных”, форм буддизма в Китае, в свою очередь, подвергшись под его влиянием определенной деформации”⁶⁵. Е.А. Торчинов предла-

⁵⁸Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982. С. 15—15. В этом же сборнике опубликована статья А.С. Мартынова “Буддизм и конфуцианцы: Су Дун-по (1036—1101) и Чжу Си (1130—1200)”, в которой рассматривается отношение двух выдающихся конфуцианцев к буддизму.

⁵⁹См.: *Народы Азии и Африки*. 1986. № 1. С. 122—123.

⁶⁰Философские науки. 1980. № 5. С. 98.

⁶¹Там же. 1987. № 3. С. 76.

⁶²Там же. 1987. № 3. С. 43.

⁶³См.: *Торчинов Е.А.* Даосско-буддийское взаимодействие // *Народы Азии и Африки*. 1988. № 2. С. 2.

⁶⁴Там же. С. 45.

⁶⁵Там же.

гает рассматривать буддизм в качестве представителя “некоего иного целого”, т.е. индийской религии, религиозной философии и индийской духовной культуры как таковой, а китайскую религиозно-философскую традицию считать каким-то одним направлением, исторически наиболее активно взаимодействовавшим с буддизмом и типологически наиболее близким последнему, имея в виду даосизм⁶⁶. Такой подход, по мнению Торчинова, позволит найти формально-общее и достаточное основание “для построения научной модели даосско-буддийского взаимодействия”⁶⁷. Самое же общее, что объединяет и буддизм и даосизм (считает Торчинов), — это то, что они “представляют собой две реализации одной формы общественного сознания — религии”⁶⁸.

И буддизму, и даосизму свойственны представления о неопределимости истинно сущего, оба учения негативно оценивают привязанность к профаническим объектам и обладают сходной полиморфной структурой: религиозной доктриной, философским дискурсом, психотехникой. И буддизм, и даосизм выполняли одинаковые социальные функции, оба учения исторически существовали в виде различных школ и направлений⁶⁹. Однако, подчеркивает Е.А. Торчинов, “при обращении непосредственно к проблеме взаимодействия на первый план выступают фундаментальные содержательные различия китайской и индийской традиций, представленных даосизмом и буддизмом. Со стороны даосской — философский натурализм, со стороны буддийской — психологизм. Процесс взаимодействия привел, в конечном итоге, к онтологизации буддийского психологизма и к спиритуализации или же усилению проидеалистических тенденций в китайской философской мысли”⁷⁰. И, наконец, даосско-буддийское взаимодействие обусловило возникновение идей, которые невозможно вывести отдельно ни из буддийской, ни из даосской традиции; например идеи “неуничтожимости духа” в ранних буддийских трактатах⁷¹.

Е.А. Торчинов описывает даосско-буддийское взаимодействие как сложный, многоаспектный процесс, который невозможно сводить лишь к поверхностным сходству и различию, заимствованиям и дискуссиям. По его мнению, необходимо поставить вопрос “об изучении взаимодействия буддизма и даосизма на всех уровнях, характерных для полиморфных ре-

⁶⁶ Там же. С. 46.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Там же. С. 47.

⁶⁹ Там же. С. 47—48.

⁷⁰ Там же. С. 48.

⁷¹ Там же. С. 52.

лигиозно-философских образований: доктринальном, дискурсивно-философском и психотехническом⁷². Такой подход, считает автор статьи, углубит "понимание общего и особенного в великих культурах Востока — индийской и китайской"⁷³.

Заканчивая обзор литературы, посвященной проблеме взаимоотношений буддизма с китайской культурой, отметим сборник статей "Философские вопросы буддизма" (Новосибирск, 1984), изданный учеными Бурятского института общественных наук (БИОН). Статьи этого сборника можно разделить на две части. В первой рассматривается собственно философская проблематика буддизма, во второй — влияние буддийской философии на выдающихся деятелей китайской культуры Ван Вэя (Ю.А. Сорокин), Ло Цина (Н.В. Абаев, Е.Б. Поршнева), Ван Ямина (А.И. Кобзев), У Чэньсяня (С.В. Никольская).

Исследования китайского буддизма в нашей литературе не исчерпываются проблемой взаимоотношения буддизма с традиционной китайской культурой. Развитие буддологических и синологических исследований обусловили появление в отечественном востоковедении работ, объектом внимания авторов которых стал китайский буддизм сам по себе, с его религиозным, философским и психологическим содержанием. Иначе говоря, буддизм стал интересовать исследователей не только в контексте его взаимодействия с китайской культурой, но и как самостоятельное и самобытное явление этой культуры. Из числа уже названных работ отметим книги Е.В. Завадской, в которых дается анализ учения школы чань, вскрываются ее махаянские корни, а также книгу Л.С. Васильева, содержащую краткие характеристики школ китайского буддизма.

Статья А.Н. Игнатовича, а также монография "Лотос и политика", написанная им в соавторстве с А.Н. Светловым, касается философского содержания школы китайского буддизма тяньтай⁷⁴.

В кандидатской диссертации А.А. Накорчевского "Религиозно-философское учение средневекового мыслителя Иппэна (1239—1289)", защищенной в 1990 г., рассматривается амидаистическая концепция школы цзинту в контексте истории амидаистического направления в буддизме. Школа цзинту упоминается также в работе Е.Б. Поршневой "Учение "Белого Лотоса" — идеология народного восстания 1796—1804 гг."

⁷² Там же. С. 53.

⁷³ Там же. С. 54.

⁷⁴ Игнатович А.Н. Концепция бытия школы тяньтай в интерпретации Нитирэна // Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984; Он же. Тяньтайская доктрина жигуань // Общество и государство в Китае. М., 1983. Ч. 1; 1985. Ч. 1; Он же. Десять "жу ши" Чжи И // Там же; и др.

О тантристском направлении буддизма, представленном в Китае школой чжэньянь, говорится в статье А.М. Кабанова "Культ божества винайки в китайском буддизме"⁷⁵, в кандидатской диссертации Фесюна "Эволюция школы сингон и творчество Кукая", которая, как и работа А.А. Накорчевского, главным образом посвящена японскому буддизму.

Статья Е.А. Торчинова "Разделы о хинаянской и махаянской философии в традиционном историко-философском трактате Цзун Ми "О началах человека" (Юань жэнь лунь)"⁷⁶ посвящена трактату пятого патриарха школы хуаянь Цзун Ми, той его части, в которой дается классификация буддийского учения. К статье прилагается перевод отдельных фрагментов сочинения. Китайскому буддизму посвящена серия работ по бьяньвэнь Л.Н. Меньшикова. Помимо уже названной "Бьяньвэнь о воздаянии за милости" ему принадлежат: "Бьяньвэнь о Воймоцзе" — «Бьяньвэнь "Десять благих знамений"»; "Бьяньвэнь по Лотосовой сутре".

Философские и психологические аспекты китайского буддизма стали объектом исследования ученых Бурятского института общественных наук (БИОН). В первой части сборника "Философские вопросы буддизма" рассматривается проблема категорий китайского буддизма и переводов буддийских сутр.

В сборнике "Психологические аспекты буддизма" (Новосибирск, 1981) анализируется психологическое учение, представленное школами и сектами китайского буддизма, а также популярными в Китае шастрами и сутрами.

В коллективном труде ученых БИОН и Института философии АН СССР "Философские и социальные аспекты буддизма" раскрывается социальная роль буддизма, его влияние на политические, идеологические и философские традиции стран буддийского Востока, дается историко-философский анализ учения школы тяньтай.

О школе чань говорится в статьях С.П. Нестёркина⁷⁷, в которых он рассматривает философско-психологические проблемы религиозной практики, а также в монографиях Н.В. Абаева и Г.Б. Дагданова⁷⁷.

Историко-философский контекст в изучении китайского буддизма затронут в монографии и в статьях автора данного исследования.

⁷⁵ См.: *Общество и государство в Китае*.

⁷⁶ См.: *Историко-философский ежегодник*. М., 1989.

⁷⁷ См.: *Нестёркин С.П.* Некоторые философско-психологические аспекты чаньских гун-ань // *Философские вопросы буддизма*; *Он же.* О двух аспектах функции слова в чань-буддизме // *Общество и государство в Китае*; *Он же.* Проблема языка в средневековом чань-буддизме // *Философские и социальные аспекты буддизма*. М., 1989; *Дагданов Г.Б.* Чань-буддизм в творчестве Ван Вэя. Новосибирск, 1984.

Научное изучение буддизма на Западе началось в середине XIX в. Объектом его был в основном палийский канон. На основе исследования этого канона сложилась старая англо-германская школа (Т.В. Рис-Дэвидс, Г. Ольденберг, Е. Томас и др.), породившая мнение об исключительной древности палийского канона, который рассматривался как "аутентичная передача" учения самого Будды. Поэтому в европейской науке долгое время отдавалось предпочтение изучению буддизма по палийским канонам. Лишь к концу XIX—началу XX в. в научный оборот были вовлечены источники на санскритском, китайском, тибетском и монгольском языках, во многом благодаря научной деятельности отечественных буддологов — В.П. Васильева, И.П. Минаева, Ф.И. Щербатского, С.Ф. Ольденбурга, О.О. Розенберга, Б.Я. Владимирцова.

В 1883 г. был издан каталог китайского буддийского канона "Трилитакки", составленного Б. Нандзё по минскому изданию буддийских текстов. Этот каталог представляет собой весьма ценный путеводитель по китайской "Трипитаке", не потерявший своего значения и по сей день. В 1906 г. вышло трехтомное сочинение по буддизму Х. Хакмана, третий том которого был посвящен китайскому, японскому и корейскому буддизму. В разделе, посвященном китайскому буддизму, даются краткие характеристики философских аспектов его школ.

Наиболее интенсивно китайский буддизм стал изучаться со второй половины XX в. В фундаментальных трудах А. Масперо, Е. Цюрхера, А. Райта, К. Чэня был подробно рассмотрен процесс адаптации буддизма к китайской почве. А среди работ, посвященных философско-мировоззренческим аспектам китайского буддизма и его отдельных школ выделяются сочинения Чэня, Такакусу, Чэнь Юнцзе, Чанга, Робинсона, Чэнь Сюаньли, Роулинсона, Гимелло, Такера и др.⁷⁸

Особо следует выделить исследования теоретических концепций школы чань (дзэн), которая продолжает с завидным

⁷⁸*Ch'en K.S.* Buddhism in China: A Historical Survey. Princeton, 1964; *Takakusu J.* The Essentials of Buddhist philosophy. Honolulu, 1956; *Chan Wing-tsit.* A Source book of Chinese Philosophy. New Jersey, 1963; *Chang Garma C.C.* The Buddhist teaching of Totality: The philosophy of Hwa-Yen Buddhism. L., 1971; *Watts A.W.* The Way of zen. N. Y., 1957; *Suzuki D.T.* An introduction to zen Buddhism. L., 1979; *Robinson R.N.* Early Madhyamika in India and China. L., 1967; *Cheng H.* Empty logic. N. Y., 1986; *Gimello M.R.* Early Hua-yen, Meditation, and Early Ch'an some Preliminary Considerations // Early Ch'an in China and Tibet. Berkley, 1983; *Tucker J.A.* Nagarjuna's influence on Early Hua-yen and Ch'an Thought // Chinese Culture. Vol. XXV, № 2. 1984; *Rawlinson A.* The Ambiguity of Buddha-nature Concept in India and China // Early Ch'an in China and Tibet. Berkley, 1983.

постоянством привлекать к себе большое внимание ученых. Существует уже достаточно большое количество работ, посвященных ей. Среди этих работ бесспорно продолжают оставаться наиболее ценными и значительными сочинения Д.Т. Судзуки и А. Уотса. В одном из сочинений Д.Т. Судзуки "The Essentials of Buddhism" (Kioto, 1968) рассматривается философское содержание школы хуаянь, анализируется сочинение Фа Цзана "Очерк о золотом льве".

* * *

Интенсивное изучение буддизма в самом Китае началось сравнительно недавно, со второй половины 50-х—начала 60-х годов. Обосновывая интерес китайских ученых к буддизму, известный китайский ученый Жэнь Цзюй писал, что философия китайского буддизма "стала органической частью истории китайской философии, поэтому ее изучение есть не что иное, как изучение китайской философии"⁷⁹. В годы культурной революции изучение буддизма было прервано, а сам буддизм подвергся сильным гонениям. Однако начиная с 80-х годов в Китае вновь усилился интерес к буддизму.

В Китайской литературе философия буддизма излагается как в контексте общей истории китайской философии, так и самостоятельно, вне китайского контекста.

Из работ первой группы необходимо в первую очередь выделить двухтомное сочинение Фэн Юланя "Чжунго чжэ сюэ ши" ("История китайской философии") (Пекин, 1961) и коллективный труд под редакцией Хой Вайлу "Чжунго сысян тунши" ("Всеобщая история китайской идеологии") (Пекин, 1959). В книге Фэн Юланя философское учение китайского буддизма представлено в виде анализа фрагментов из сочинений китайских буддистов Цзи Цзана, Сюань Цзана, Фа Цзана, Хуй Нэна, Цзун Ми, а также из сочинения, приписываемого буддийской традицией тяньтайскому патриарху Хуй Сы.

Более подробно излагается философское содержание китайского буддизма во "Всеобщей истории китайской идеологии". В ней рассматривается учение о двух истинах школы саньлунь, делается попытка проследить связь между этим учением и тяньтайской доктриной чжигуань, излагается учение школы фасян, а также хуаяньская теория *ли* и *ши*, причем генезис этой теории связывается со школой сюань сюэ. В заключение рассматривается учение чань в контексте его взаимосвязи с даосизмом. Более лаконично подаются учения китайского

⁷⁹Жэнь Цзюй. Хань-Тан Чжунго фоцяо сысян луныци. Пекин, 1967. С. 20.

буддизма в работах Се Улян “Чжунго чжэсюэ ши (“История китайской философии”) (Шанхай, 1932), Юй Туна “Чжунго чжэ сюэши да ган” (“Общий очерк истории китайской философии”, т. 1, 2) (Пекин, 1953) и др.

К работам второй группы можно отнести книги Тан Юнгуна “Хань Вэй лян Цзинь Наньбэй чао фозяо ши” (“История буддизма в период Хань Вэй двух Цзинь, Северных и Южных царств” — Пекин, 1963. Т. 1, 2); Жэнь Цзюя “Хань-Тан Чжунго фоцзяо сысян луньци” (“Сборник статей по идеологии китайского буддизма”) (Пекин, 1963), Люй Чэна “Чжунго фозюэ юань лю” (“Очерк китайского буддизма”) (Пекин, 1979), серию работ Фан Литяня и коллективные труды “Чжунго фо цзяо” (“Китайский буддизм”) (Пекин, 1980. Т. 1 и 1982. Т. 2), “Чжунго фоцзяо ши” (“История китайского буддизма”) (Пекин, 1982. Т. 1 и 1985. Т. 2). Сюда же следует отнести фундаментальный труд тайбэйского ученого Хуан Чаньхуаня “Фоцзяо гэ цзун да и” (“Учение всех школ буддизма”) (Тайбэй, 1973) и весьма интересное исследование Хань Тинцзе “Сань лунь сюань и цзяо ши” (Пекин, 1987).

В книге Жэнь Цзюя рассматривается философское содержание школ фасян, тяньтай и чань; дается краткая историческая справка о каждой из них. В фундаментальном двухтомном труде Тан Юнгуна дана подробная история распространения и акклиматизации буддизма в Китае, история переводов буддийских сочинений. Книга представляет исключительную ценность для изучающих китайский буддизм. Большого внимания заслуживает сочинение Хуан Чаньхуа, в котором подробно излагается содержание учения школ цзюйшэ, фасян, саньлунь, хуаянь, тяньтай, чань, цзинту, чжэньянь, анализируются основные канонические тексты этих школ, дается историческая справка. Монография Фан Литяня “Хуаянь цзинь ши цзы чжан цзяо ши” (“Комментарий к очерку о золотом льве в хуаянь” — Пекин, 1983) посвящена философскому учению школы хуаянь и анализу одного из самых известных хуаяньских сочинений “Очерку о золотом льве”, его же монография “Хуй Юань цзы ци фозюэ” (“Хуй Юань и его учение о буддизме”) (Пекин, 1984) посвящена выдающемуся деятелю ранней истории китайского буддизма. Вообще надо сказать, что Фан Литянь сегодня является одним из самых плодотворных исследователей буддизма в Китае. Помимо названных уже работ его перу принадлежат монографии “Вэй Цзин Наньбэйчао фоцзяо луньцун” (“Исследование китайского буддизма периода Вэй Цзин Южных и Северных царств”). “Чжунго фоцзяо юй чуаньтун вэньхуа” (“Китайский буддизм и традиционная культура”) (Пекин, 1988) и др. В первой говорится о ранних деятелях китайского буддизма Дао Ане, Дао Шэне, Сэн Чжао, а во второй —

о взаимодействии буддизма с китайской культурой. Книга Хань Тинцзе "Саньлунь сюань и цзяо ши" (Пекин, 1987) — это анализ сочинения патриарха школы саньлунь Цзи Цзана "Сокровенный смысл трех шастр" и учения школы саньлунь. Этой книге, как и ряду других, присуще стремление дать оценку буддийским сочинениям как идеалистическим, а потому и несостоятельным. Вместе с тем они чрезвычайно богаты фактологическим материалом, что в определенной степени облегчает исследование средневековых текстов китайских буддистов. Большую научную ценность в этом отношении имеют изданные в Китае антологии буддийской философии "Чжунго фоцзяо сысян цзы ляо сюань бянь" (Пекин, 1983. Т. 1, 2) и "Фэ цзяо цзин сюань бянь" (Пекин, 1985). В настоящее время в Китае издается многотомная буддийская "Трипитака", которая, несомненно, станет исключительным явлением китаеведной буддологии.

2. О ЕДИНСТВЕ МИРОВОЗРЕНЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ БУДДИЗМА

В процессе своего исторического развития буддизм претерпел множество изменений, обусловивших формирование в нем различных школ и направлений. Уже в самой Индии он не был единым учением, а проникая в другие страны, вбирал в себя элементы местных традиций, порождая тем самым новые школы и направления. Однако при всем том буддизм постоянно сохранял некое единство мировоззренческих позиций, позволявших называть его школы и учения именно буддийскими. В научной литературе не раз ставился вопрос о характерных признаках буддизма, которые позволяют применять слово "буддизм" ко всем его школам и направлениям⁸⁰.

О.О. Розенберг полагал, что "системы буддизма вообще, помимо отдельных школ, не существует вовсе. Стремиться к созданию такой абстрактной буддийской системы бесполезно. Существует только ряд отдельных систем, принадлежащих разным школам и разным авторам. Но они объединяются общностью вопросов, общностью методов и общностью некоторых решений и выводов. Они расходятся главным образом в том, какие из проблем выдвигаются на первый план в ущерб другим проблемам, оставляемым без внимания. В этом смысле наличие единства некоторых основных положений, некоторою

⁸⁰Этот вопрос был еще раз поставлен на первом буддологическом совещании, проходившем в 1976 г. в г. Улан-Удэ.

круга идей, составляющих неотъемлемую принадлежность каждой из индивидуальных систем, остов, вокруг которого они образовались, дает нам право говорить вообще о “буддизме” как о характерном буддийском мировоззрении⁸¹. Вместе с тем Розенберг не уточняет, какие положения и идеи буддизма составляют “неотъемлемую принадлежность каждой из индивидуальных систем”.

Чтобы определить эту “неотъемлемую принадлежность”, нужно прежде всего выделить в буддийском комплексе его необходимый и существенный компонент, без которого немислима ни одна его теоретическая и практическая концепция. А из него уже допустимо выводить тот круг идей, который образует “неотъемлемую принадлежность”, обуславливающую единство многообразия буддийских школ и направлений.

Если исходить из того, что буддизм — это прежде всего религиозное мировоззрение, то необходимо признать, что, как и во всякой религии, в нем центральное место занимает сотериология.

В буддизме учение о спасении было объектом главного и постоянного внимания не только монахов, но и простых последователей (мирян). Конкретные представления о путях к спасению служили доминантой их нравственной и психической деятельности. Поиски тех или иных путей к спасению придавали динамику всему буддийскому комплексу, обуславливая эволюцию и развитие его отдельных компонентов. Но предлагая различные варианты путей к спасению, буддизм при этом оставлял неизменной саму суть, ее главное содержание, ее основные принципы. Здесь, очевидно, и следует искать тот самый обязательный и существенный компонент, который по всей видимости должен содержаться в ответах на sacramентальные вопросы, которые обязательны для любой сотериологии: Почему надо спасаться? От чего надо спасаться? Возможно ли спасение? Как спасаться? Ответы на эти вопросы и образуют характерные особенности каждой религии. Буддизм ответил на все эти вопросы уже в ранний период своей истории своими четырьмя благородными истинами. Причем ответы на два первых вопроса оставались неизменными на протяжении всей истории буддизма, а два последних постепенно претерпевали изменения. В ответах на два первых вопроса, сохраняющих, по нашему мнению, свою актуальность, и содержится тот круг идей, который составляет “неотъемлемую принадлежность каждой из индивидуальных систем” и позволяет сохранить единство мировоззренческих принципов несмотря на разнообразие этих систем. Рассмотрим эти истины более подробно.

⁸¹Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. С. IV—V.

Первая благородная истина провозгласила всякую жизнь страданием. В соответствии с этим каждый индивид подвержен страданию независимо от его эмоционального состояния, общественного положения или материального достатка. Страдание — это постоянный атрибут человеческой жизни, своего рода форма существования индивида. Однако такое существование не является истинным, поскольку страдание противоестественно. Потому и необходимо спасение, что жизнь есть страдание.

Вторая благородная истина утверждала, что страдание имеет причину, которая кроется в привязанности к жизни. Но это ни в коем случае не означало отрицания жизни, ибо последнее противоречило бы учению о перерождениях, имеющему исключительное значение для буддистов⁸². По их мнению, привязанность к жизни — это результат неведения, допускающего мысль о реальности моего Я. На самом деле нет такого Я, которое составляло бы личность как таковую, наделенную эмоциями, чувствами, волей, желаниями. Я ложно, т.е. индивид, ощущающий свою “самость” и противопоставляющий себя внешнему миру как некую самостоятельную сущность, на самом деле не является таковым. Нет такого субстанционального начала, как Я. Эту мысль весьма удачно выразил О.О. Розенберг: «Мы не имеем права обособлять части общего узора и говорить: вот солнце, вот “Я”. Нет солнца, нет “Я”, в смысле чего-то самостоятельно существующего, есть лишь узор: “личность, видящая солнце, одна нераздельная картина”»⁸³.

Причины страдания, в конечном счете, кроются в привязанностях индивида к ложному Я, обуславливающих жажду жизни. Спасение поэтому сводилось к избавлению от Я. Иначе говоря, на вопрос: от чего спастись? буддисты отвечали: — от собственного ложного Я. Эта идея стала центральной в раннем буддизме, она породила оставаться неизменной и в дальнейшем, во всех школах и направлениях на всем протяжении истории буддийской мысли. Избавление от собственного Я — вот главное в буддийском учении о спасении. Это никогда не оспаривалось буддистами, а мнения расходились лишь в спорах о возможности, путях и методах избавления от Я.

Как полагали буддисты, человек в своих бесконечных перерождениях настолько вжился в собственное Я, что не может сразу избавиться от него. Но, как гласила третья благородная истина, *избавление от иллюзий собственного Я возможно*. Правда, для этого недостаточно дискурсивного знания о том,

⁸²Весьма удачно буддийское учение о перерождении было описано О.О. Розенбергом (См.: *Розенберг О.О.* Проблемы буддийской философии. С. 22—23).

⁸³*Розенберг О.О.* Проблемы... С. 21.

что ставшие для человека привычными его образ жизни, мысли, чувства, отношения с внешним миром и пр., основаны на ложном представлении о себе как некоем реальном Я, а потому сами ложны. Необходима долгая и упорная работа над собой с целью подавления в себе или же вытравления из себя различного рода эмоций, чувств, волнений, мыслей, порождающих жажду жизни; необходима абсолютная свобода от всего того, что связывает с земной жизнью. А это достигается особыми методами. Поэтому "четвертая благородная истина" указывала путь к "спасению" — "*благородный восьмеричный путь*", *провозглашающий идеал "спасения"*, *весьма характерный для раннего буддизма.*

"Благородный восьмеричный путь" — это главным образом буддийская мораль, что дало основание многим буддологам считать ранний буддизм преимущественно этическим учением. Восьмеричный путь включал в себя: "правильные взгляды", "правильные стремления", "правильную речь", "правильное поведение", "правильный образ жизни", "правильное усилие", "правильную направленность мысли" и "правильный экстаз"⁸⁴. Однако конкретное содержание этой морали показывает, что в буддийском нравственном не только неизменно присутствует психологическое, но даже, в определенной мере, и доминирует. Нравственные поступки индивида в конечном счете оцениваются не столько с позиций добра и зла, справедливости и несправедливости, сколько с позиций "омраченности" или "неомраченности" создания. Дурные деяния осуждаются постольку, поскольку они порождают новые желания и страсти, укрепляют человека в его самомнении и самоутверждении, т.е. укрепляют его убежденность в реальности собственного Я. Что же касается хороших поступков, то они становятся таковыми, если "ведут к подчинению страстей и желаний и к искоренению иллюзий его"⁸⁵, т.е. хорошие поступки, с точки зрения буддийской морали, это те, которые разрушают в человеке его привязанность к собственному Я.

Дальнейшее развитие буддийского учения о спасении как избавлении от иллюзий собственного Я выдвинуло на передний план психологические аспекты совершенствования личности, оттеснив нравственные, но ни в коем случае не отрицая их. Вместе с тем оно дало импульс развитию философской аргументации буддийских истин, поскольку тезис о нереальности Я требовал решения проблем мировоззренческого характера: если индивидуальное Я неправильно, то закономерен вопрос о

⁸⁴См.: Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1956. Т. 1. С. 356.

⁸⁵Там же.

степени реальности окружающего это Я внешнего мира, а также об отношении моего Я к другим Я.

Философская аргументация истин была предпринята еще в раннем буддизме, в разработанном его адептами учении о причинности. Согласно этому учению, известному также как теория “зависимого происхождения” (санскр. — “*пратитьясамутпада*”), возникновение и существование одного явления зависят от другого. В соответствии с этим тезисом была создана формула “двенадцати звеньев цепи зависимого происхождения”. Двенадцать звеньев — это: (1) неведение, (2) сансары (предположения и стремления, в другом варианте — впечатления прошлой жизни), (3) сознание, (4) имя и форма, (5) шесть областей органов чувств (глаз, уха, носа, языка, тела, ума), (6) соприкосновение, (7) ощущение, (8) жажда чего-либо, (9) привязанность, (10) становление, (11) рождение, (12) страдание. Связь между звеньями выглядит следующим образом: из неведения возникают сансары, из сансар — сознание, из сознания — имя и форма, из имени и формы — шесть областей чувств, из шести областей чувств — соприкосновение, из соприкосновения — ощущение, из ощущения — жажда, из жажды — привязанность, из привязанности становление, из становления — рождение, и, наконец, из рождения — старость, смерть, страдание⁸⁶.

Двенадцать звеньев причинной зависимости могут перечисляться и в обратном порядке.

Если рассмотреть двенадцать звеньев цепи причинной зависимости в контексте четырех благородных истин, то непременно обнаружится присутствие в них только первых двух истин. В них речь идет о страдании как о конечном звене этой цепи, которому структурно подчинены все предыдущие. Что же касается содержания звеньев, то это не что иное, как отражение совокупности чувственных и рациональных характеристик индивидуального Я как причины страдания. Двенадцать звеньев — это фактически метафизическое обоснование тезиса о страдании и развернутая иллюстрация становления и функционирования индивидуального Я в прошлом, настоящем и будущем, обусловленном причинно-следственными связями.

⁸⁶См.: *Радхакришнан С.* Индийская философия. С. 349; *Чаттерджи С., Датта Д.* Древнеиндийская философия. М., 1954. С. 111. По свидетельству Г. Ольденберга, ранние буддисты не называли эту формулу формулой двенадцати звеньев, или *нидан* (основ существования). “Сколько мне известно, — пишет он, — это выражение не встречается ни в речах Будды, ни в текстах *Винайи*”. *Ольденберг Г.* Будда, его жизнь, учение и община. М., 1905. С. 175. По его мнению, это название появилось в позднейшей буддийской литературе.

В то же время в двенадцати звеньях нет никакой информации о путях и возможностях спасения. Иначе говоря, двенадцать звеньев никак не соотносятся с третьей и четвертой истинами. Будучи важнейшей частью учения раннего буддизма, двенадцать звеньев косвенно подчеркивали доминирующее положение двух первых истин и концептуально были подчинены их содержанию. Исключительная значимость двух первых истин обеспечила и устойчивость их содержания, в то время как постулаты третьей и четвертой истин (как уже сказано) либо претерпевали значительные изменения, либо теряли свою значимость. Йогачары, например, отвергали идею изначальной возможности спасения для всех существ, хотя третья истина допускала такую возможность, а положения восьмеричного пути, составляющего содержание четвертой истины, в махаяне фактически были заменены или же оттеснены десятью ступенями бодхисаттвы⁸⁷.

Если в раннем буддизме доминирующее положение двух истин было выражено не так явно, а скорее имплицитно, то в поздних буддийских школах оно проявлялось довольно четко и недвусмысленно. Оставаясь неизменными, обе истины играли эвристическую роль в буддийской теории, определив тем самым дальнейшее направление развития буддийской мысли. Логическим продолжением учения о нереальности Я явилась концепция нереальности внешнего мира. Ведь, согласно логике, все предметы с которыми иллюзорное Я вступает в те или иные отношения, в конечном итоге должны быть такой же иллюзией, как и оно само. Эти воззрения получили наиболее сильное развитие в поздних школах буддизма, в которых внешний мир свелся к составным элементам психической жизни индивида и рассматривался как необходимый компонент страдания. В свою очередь, страдание по преимуществу толковалось в онтологическом контексте и ассоциировалось с иллюзорным бытием, основанном на оппозиции Я и внешнего мира. Наличие такой оппозиции считалось источником страдания. Подобная трактовка источника страдания заставляла буддистов взглянуть под этим же углом зрения и на природу спасения, которая все более связывалась с преодолением не только оппозиции Я и внешнего мира, но и любого представления о каком бы то ни было дуализме. А отрицание всякой бинарности бытия с необходимостью приводило к утверждению его единства и гармонии, которые, в свою очередь, отождествлялись с конечной целью, понимаемой как нирвана.

⁸⁷См.: *Радхакришнан С. Индийская философия.* С. 514.

Нирвана в буддийской сотериологии имеет исключительное значение. Тем не менее в священных текстах нет четкого и однозначного определения этого понятия. Согласно традиции, сам Будда отказывался объяснять его значение, полагая, что словесные характеристики не могут донести истинного смысла нирваны, постичь ее можно лишь непосредственно погрузившись в нее. Но как бы то ни было, термин "нирвана" широко употреблялся адептами всех школ и направлений и толковался в зависимости от доминирования тех или иных аспектов буддийского комплекса. Так, если доминировали религиозные аспекты, вступление в нирвану отождествлялось с достижением состояния Будды; в психологическом же контексте нирвана понималась как просветленность сознания. К такому пониманию нирваны была близка гносеологическая интерпретация ее как состояния сознания, постигшего истинную природу вещей. В онтологическом плане нирвана понималась как истинное бытие, в отличие от сансары — иллюзорного бытия. Вместе с тем, несмотря на эти кажущиеся различия в трактовке нирваны, все они — будь то состояние Будды или просветленность сознания, истинная природа вещей или истинное бытие — в конечном счете сводилось к одной идее — идее избавления от иллюзий ложного Я, которая (как уже было сказано) все чаще рассматривалась в контексте преодоления дуализма Я и окружающей его среды.

Обобщая сказанное выше, отметим, что представления о страдании и нереальности Я, составляя главное содержание буддийской сотериологии, задают единую программу развития религиозных, этических, философских и психологических концепций, неизменно присутствуя в них в качестве "неотъемлемой принадлежности", обеспечивающей единство мировоззренческих принципов и позволяющей говорить о них как о буддийских.

Таким образом, главные принципы буддизма были сформулированы в первых двух благородных истинах, составляющих основу основ буддийского мышления. Именно через призму идеи о том, что всякая жизнь во всех ее проявлениях есть страдание, а избавление от страдания — достигается отказом от собственного Я, рассматривали буддисты из века в век окружающий мир и человека, пребывающего в нем. Их мнения расходились относительно конкретных путей и рекомендаций достижения конечной цели — освобождения от Я, которое одновременно рассматривалось как постижение своей истинной природы. В зависимости от той или иной концепции освобождения менялись представления буддистов об окружающем мире и человеке, познающем его. Такая зависимость философско-мировоззренческих позиций от сотериологических

объяснялась тем, что внешний мир как таковой буддистов не интересовал. Он интересовал их как имеющий отношение к иллюзорному Я и как один из компонентов страдания, ведь конечной целью было не познание мира, а освобождение от него через освобождение из плена иллюзии собственного Я, а через это освобождение — раскрытие истинно сущей природы.

3. ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ СТАНОВЛЕНИЯ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА

Буддизм проник в Китай на рубеже нашей эры, положив тем самым начало новой эпохи в развитии древней культуры этой страны, не имевшей до этого опыта взаимодействия с иноземными культурами. До буддизма культурные контакты Китая с другими странами фактически развивались лишь в одном направлении: китайская культура проникала в их менее богатую, а потому менее устойчивую культурную среду, оказывая на нее влияние, чего нельзя было сказать об обратном⁸⁸. Если и были отдельные случаи заимствования элементов другой культуры, то они ни в коей мере не влияли на общее развитие древнекитайской культуры. В сознании самих китайцев прочно укрепились представления об исключительности их цивилизации и пренебрежительное отношение ко всему чужеземному, которые были выражены в известном изречении Мэн-цзы: «Я слышал, что варвары изменялись [под влиянием] Китая, но я еще не слышал, чтобы варвары изменяли [что-либо] в Китае»⁸⁹.

Буддизм стал первым учением, пришедшим извне, которое сумело не только широко распространиться в Китае, но и органически вписаться в его культуру, оказав тем самым огромное влияние на ее дальнейшее развитие. Вместе с тем, и для буддизма встреча с Китаем оказалась переломной, несмотря на то, что он накопил достаточно большой опыт распространения в других странах. Однако до встречи с китайской цивилизацией буддизм также имел дело с цивилизациями «младшими по возрасту», что несомненно облегчало ему задачу адаптации к их среде. В итоге он вбирал в себя местные обычаи и верования, сохранив в неизменном виде свои основные положения и принципы. В Китае же буддизм впервые столкнулся с «равной» ему культурой — такой же древней и самобытной, с

⁸⁸ Об этом единодушно свидетельствуют исследования, посвященные ранним контактам Китая с другими культурами.

⁸⁹ *Древнекитайская философия*. М., 1972. Т. 1. С. 239.

такими же богатыми традициями. Будучи религиозным мировоззрением с солидной философской аргументацией, буддизм прежде всего вступил в наиболее тесное соприкосновение с философской и религиозной традицией Китая. При этом китайская философия, возникновение которой относится к середине первого тысячелетия до нашей эры, была, как известно, более развитой по сравнению с религией и играла исключительно важную роль в культуре Китая. Становление ее по времени совпадало со становлением буддизма в Индии. На рубеже нашей эры, таким образом, встретились две равные цивилизации. Препятствие взаимодействию с менее развитыми цивилизациями здесь уже не срабатывало. Проникновение буддизма в Китай поэтому было трудным и долгим, продолжавшимся несколько столетий.

Этой теме посвящено множество исследований как на Западе, так и на Востоке. Она неплохо освещена и в нашей литературе⁹⁰. В связи с этим, мы не будем вдаваться в излишние подробности, отметим лишь основные моменты.

Проникновению буддизма в Китай способствовало множество различных факторов. Наиболее существенными из них были следующие:

а) проникновение буддизма в Китай совпало с политическим и экономическим кризисом Ханьской империи, приведшим к ее ослаблению, а затем к падению. Кризис сопровождался огромными бедствиями народа. В этой обстановке буддийское учение, обещавшее избавление людей от страданий, находило все большее число сторонников;

б) буддизм не встретил в Китае идеологического соперника, который претендовал бы на монопольное господство в религиозно-идеологической сфере, а авторитет которого исключал бы всякое соперничество, не допускал бы ни одной чужой идеологии⁹¹;

в) буддизм встретил в Китае религиозно-философское учение, видимое сходство с которым облегчило ему продвижение в этой стране. Это был даосизм.

⁹⁰См. библиографическую часть монографии.

⁹¹См.: Мартынов А.С. Предисловие к сб. статей "Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века" (М., 1982), с. 14—15. Не встретив в Китае соперника, способного на единоличное господство в религиозно-идеологической сфере, буддизм также не смог стать господствующей идеологией, несмотря на все свои усилия. В конечном счете буддизм, как и конфуцианство и даосизм, был подчинен государству и использовался им как "дополнительное средство управления" (см.: Мартынов А.С., Поршнева Е.Б. "Учения" и религии в Восточной Азии" в период средневековья // Народы Азии и Африки. 1986. № 1. С. 122—123).

Вначале буддизм воспринимался как не совсем понятное, порой заманчивое, а порой чуждое и враждебное учение. И лишь благодаря переводам буддийской литературы на китайский язык, начавшимся в середине II в. н.э., китайцы постепенно стали знакомиться с сутью этого учения. Согласно буддийской традиции, первыми переводчиками считаются индийские монахи Кашьяпа Матанга и Дхармаракша, в честь которых якобы был построен монастырь Баймасы. Однако до сих пор не установлена историческая обоснованность этой версии. Первыми известными нам переводчиками были Аньшигао и Локаракша, прибывшие в Китай во времена правления Хуань-ди (147—168). Ань Шигао прибыл в Лоян из Парфии на втором году правления Хуань-ди, т.е. в 148 г., и перевел свыше 30 буддийских сутр. Локаракша прибыл в Лоян из Бактрии в конце правления Хуань-ди; деятельность его приходится в основном на годы правления императора Лин-ди (168—190). Ему принадлежит неполный перевод сутры “Праджняпарамита”⁹².

Ань Шигао и Локаракша положили начало переводческой деятельности в Китае.

Перевод буддийской литературы был сопряжен с немалыми сложностями, обусловленными спецификой китайского языка, не имевшего, по словам В.М. Алексеева, опыта с чужеземными заимствованиями, а также его безбуквенной иероглифической письменностью, не знающей “твердых фонем, тем более фонем, теряющих семему”⁹³. Первым переводчикам буддийской литературы часто приходилось пользоваться даосской терминологией. Такой метод перевода получил в Китае название *гэ-и*. Однако метод *гэ-и* был настолько несовершенным, что буддизм стал восприниматься как одно из ответвлений даосизма. И это не удивительно. Например, один из центральных терминов буддизма “нирвана” трактовался как постижение Дао или же переводился термином “увэй”, что искажало смысл не только понятия “нирвана”, но и буддийского учения в целом. Особенно искажало представления о нирване понятие “увэй”, имевшее лишь отдаленное сходство с понятием “нирвана”, заключавшееся в том, что они определялись через одновременное отрицание противоположных свойств.

Увэй — это то, что “не имеет знаний, не имеет способностей, но нет того, чего бы оно не знало, нет того, чего бы оно

⁹²См.: *Тан Юнтун*. Хань Вэй Цзинь Наньбэй чао фойцзо ши (“История буддизма в период Хань, Вэй, Цзинь, Северных и Южных царств”). Пекин, 1963. Т. 2. С. 61—63.

⁹³Алексеев В.М. Глава из истории китайского буддизма // Изв. АН СССР. 1947. Т. 6. ОЛЯ. Вып. 5. С. 453.

не могло⁹⁴. Нирвана — это то, что “не есть бытие и не есть небытие, не есть вечная смерть и не есть вечная жизнь”⁹⁵. Кроме того, оба понятия пересекаются некоторым образом в их значении покоя. Однако конечный смысл надеяния не имел ничего общего с покоем как таковым и был совершенно далек от содержания нирванического покоя.

Необходимость новых форм передачи буддийских терминов была очевидной. Такие формы вырабатывались на протяжении нескольких столетий. Так, буддисты в Китае постепенно стали пользоваться такими приемами переводов сутр, когда санскритские термины воспроизводились в китайской транскрипции. Термин “нирвана” стал передаваться терминами “непань” или же “нихунь”. 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 текстов⁹⁶.

Благодаря огромным усилиям переводчиков буддийской литературы был преодолен языковой барьер. Уже в V в. н.э. в Китае существовала мощная переводческая традиция, позволявшая весьма точно передавать содержание буддийских сутр. Китайцы обрели возможность знакомиться с буддизмом в том виде, в каком он существовал в Индии, со всеми его разновидностями и школами.

Успех переводчиков буддийской литературы был тесно связан с именем Кумарадживы (ок. 344—ок. 413). Переведенные им и его учениками сочинения впоследствии легли в основу формирования в Китае многих буддийских школ.

Формирование буддийских школ в Китае, таким образом, было тесно связано с переводческой деятельностью. По мере совершенствования переводов развивался процесс осмысления нового учения: китайцы становились приверженцами какого-либо конкретного направления. По справедливому замечанию Л.Н. Меньшикова, “история китайского — и не только китайского — буддизма складывается из развития различных направлений того или иного учения. Каждое из направлений

⁹⁴Позднсева Л.Д. Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. М., 1972. С. 35.

⁹⁵Бай юй цзин. Пекин. 1955. С. 12.

⁹⁶О проблеме переводов буддийских текстов на китайский язык см.: *Ch'en K.S. Buddhism in China: A historical Survey*. Princeton, 1964; *Васильев Л.С. Культы, религии и традиции в Китае*. М., 1970; *Гуревич И.С. Очерк грамматики китайского языка III—V вв.* М., 1974.

имело среди огромного количества сочинений буддийского канона свои излюбленные тексты, на основании толкования которых и строилась доктрина⁹⁷.

К началу V в. в Китае уже выделился ряд буддийских сочинений, вокруг которых сосредоточивались единомышленники, приверженцы того или иного направления. В VI—VII вв. там были уже известны сочинения всех школ индийского буддизма, как хинаяны, так и махаяны, оформились свои школы, занимавшиеся пропагандой их доктрин. Школа цзюйшэ знакомила китайцев с доктриной Абхидхармы, изложенной в “Абхидхармакоше” — сочинении знаменитого буддийского мыслителя Васубандху; школа чэнши — с доктриной шастры “Саттья-сиддхи”, написанной Хариварманом. Школа люй отражала содержание винаи — одного из разделов буддийской “Трипитаки”, а школа ми (чжэньян) — содержание тантризма. Школа фасын представляла собой китайский вариант школы йогачаров, а школа саньлунь — школы мадхьямиков.

Вместе с тем ни одна из этих школ (особенно две последние) не отражала в абсолютно полном объеме все многообразие учения своих предшественников, более того, школы саньлунь и фасын внесли отдельные коррективы в индийские доктрины, адаптируя их к китайскому мировосприятию. Подобные коррективы фактически отражали процесс китаизации буддизма, явившийся следствием того, что буддизм в его индийском варианте не смог в полной мере удовлетворить духовные запросы китайцев с их традиционным складом мышления. Уже с момента распространения буддизма в Китае наряду с пропагандой идей индийского буддизма существовала тенденция приспособления буддийских идей к традиционному складу мышления. Вначале эта тенденция диктовалась сложностями акклиматизации буддизма в Китае, проявившимися в непонимании китайцами его постулатов, а также в невосприятии его как чужеземного учения. Поэтому первые буддийские миссионеры были вынуждены отыскивать в традиционных китайских учениях родственные буддизму черты, использовать даосские и конфуцианские принципы в своих проповедях. Однако в дальнейшем, когда буддизм прочно укрепился в Китае, когда усилиями многих поколений переводчиков были выработаны методы переводов буддийской литературы, позволившие китайцам познакомиться с различными течениями буддизма в том виде, какой они имели на самом деле, начался процесс творческого освоения буддийских доктрин. Закономерным результатом этого процесса явилось возникновение в Китае та-

⁹⁷Меньшиков Л.Н. Изучение древнекитайских письменных памятников // Вестник АН СССР, 1967. № 11. С. 61.

ких школ, как тяньтай, чань, хуаянь и цзинту. Адепты этих школ не занимались простой пропагандой буддийских идей, а разрабатывали свои концепции, содержащие собственный взгляд на буддизм. Однако это не означало, что в Китае оформился совершенно новый буддизм.

Каждая из этих школ так или иначе восходила к индийской традиции. Вместе с тем они были собственно китайскими, поскольку не имели своего прообраза в Индии. Правда, своего конкретного прообраза не имела в Индии и школа ми цзун (чжэньянь), однако назвать ее собственно китайской было бы натяжкой, поскольку она оформилась, полностью копируя традиции тантризма, свойственной именно индийскому мировоззрению, а отнюдь не китайскому. Школы же тяньтай, хуаянь, чань и цзинту вобрали в себя, как элементы индийской традиции, так и китайской. При этом школы хуаянь и тяньтай сохранили в себе больше черт индийского буддизма, нежели цзинту и чань. В то же время цзинту по характеру своей религиозной практики существенно отличается от хуаянь, чань и тяньтай. В ней главное внимание уделялось вере в могущество будды Амитабы, способного, по мнению последователей цзинту, обеспечить им спасение. Вера в Амитабу обусловила и преобладание религиозных аспектов в цзинту. Менее всего школу занимали теоретические проблемы. Учение школы цзинту пользовалось популярностью у народных масс, поскольку провозглашало простой путь к спасению, основанный на помощи другого, более могущественного. Однако это учение не могло удовлетворить запросы образованной части китайского населения, которая успела постичь всю глубину и красоту философских и психологических теорий буддийской доктрины. Эти запросы могли удовлетворить школы тяньтай, хуаянь и чань. В своих религиозных исканиях путей к спасению главную роль они отводили усилиям самого индивида, совершенствованию им собственной психики во имя избавления от иллюзий Я и внешнего мира. Такой подход к спасению обусловил преобладание в этих школах философско-психологических аспектов.

Все три школы признавали тезис о тождестве нирваны и сансары. Согласно этому тезису, сформулированному Нагарджуной, индивид, находясь в сансаре, одновременно находится в нирване. Однако нирвана недоступна ему в силу омраченности его сознания, порождающего иллюзию Я, а вместе с ней иллюзию внешнего мира. Она трактовалась как состояние очищенного сознания. Суть спасения заключалась в приведении индивидом своего сознания в качественно новое состояние, когда перед ним отступает иллюзорный, эмпирический мир и предстает мир истинной реальности. Отсюда и вывод: нирвана

и сансара — это различные уровни психического состояния индивида.

Логическим следствием учения о нирване и сансаре как различных уровнях психического состояния индивида явилось учение о наличии природы Будды в каждом индивиде. Ведь если одновременное пребывание человека в сансаре и нирване рассматривается как различные уровни его психического состояния, значит каждый человек, находящийся в сансаре и привязанный к собственному Я, одновременно является Буддой в потенции.

Напомним, что человек, вступивший в нирвану, считается достигшим состояния Будды. Этот момент усиливался доктриной махаяны о широком пути спасения. Дело в том, что махаяна, в отличие от хинаяны, считавшей, что спасение достигается только узким кругом людей, вступивших в монашескую общину, разработала учение, согласно которому спасения может достичь каждый, кто вступил на путь Будды, независимо от того, мирянин он или монах.

В каждом индивиде заложена природа Будды. Этот тезис стал центральным в философских и сотериологических учениях школ хуаянь, тяньтай и чань. Природа Будды в их учениях рассматривалась как изначальная, истинная природа каждого индивида. Природу Будды невозможно постичь умом и выразить словами. Она постигается через интуитивное озарение, непосредственно и внезапно. Учение о внезапном постижении природы Будды было тесно связано с учением о возможности обрести спасение в настоящей жизни, которое было весьма популярным в Китае. И это не удивительно: оно более всего соответствовало традиционному складу мышления китайцев. Тезис о внезапном достижении состояния Будды в настоящей жизни был сформулирован Дао Шэном (360—434). Он стал краеугольным в религиозной практике школ тяньтай, чань и хуань.

Таким образом, школы тяньтай, чань и хуаянь объединяют три главных тезиса махаяны: (1) о тождестве нирваны и сансары, (2) наличии природы Будды во всем сущем и (3) о возможности внезапного достижения состояния Будды в настоящей жизни. Вместе с тем, как было уже сказано, три китайские школы не противопоставляли свои учения другим махаянским школам — прообразам индийских — фасын и санлунь. Они признавали дхармическую концепцию фасын, ее представления о сознании, а также учение о пустоте школы саньлунь и ее теорию двух истин, пользовались терминологией обеих школ. Индивидуальные особенности каждой школы выражались в упомянутых выше преимущественном использовании одной из буддийских сутр, излюбленной терминологии, в собственной

интерпретации отдельных положений буддизма, а также в своеобразной “специализации”.

Психологическая специализация школы чань заключалась в том, что она придавала особое значение разработке практических задач приведения человека в такое психическое состояние, в котором можно достичь состояния Будды, т.е. в такое состояние, когда над человеком не тяготеют ложное Я и иллюзия внешнего мира. Для этой цели чаньские патриархи разрабатывали различные методы. Теория интересовала чаньских буддистов лишь в той мере, в какой она имела отношение к тому или иному практическому методу.

Теоретико-философская “специализация” школы хуаянь проявлялась в том, что она акцентировала внимание на далеких от практики проблемах. Ею разрабатывались концепции, представляющие собой обоснование религиозных догм буддизма на уровне философского осмысления бытия. Хуаяньским доктринам была присуща высокая степень рациональности, которая обеспечивалась теоретической обоснованностью и аргументированностью. Хуаяньские доктрины не привязывались непосредственно к тем или иным практическим методам или рекомендациям.

Школа тяньтай, придававшая одинаковое значение и религиозной практике и теории, главным методом религиозного спасения считала метод чжи гуань. Наставники этой школы уделяли большое внимание разработке этого метода. Вместе с тем в школе тяньтай разрабатывались и сугубо теоретические проблемы, не привязанные непосредственно к религиозной практике. Все три школы, повторяем, отличались от фаян и саньлунь своим китайским происхождением, а фаян и саньлунь расходились друг с другом в понимании истинной реальности и во взглядах на характер спасения.

Подробно эти вопросы будут рассмотрены в последующих главах, посвященных каждой из упомянутых школ.

4. СПЕЦИФИКА КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА

Понятие “китайский буддизм” необходимо отличать от понятия “буддизм в Китае”. Последнее гораздо шире первого. Оно включает в себя все течения и направления индийского буддизма, как махаяны, так и хинаяны, получивших распространение в Китае. Хотя считается, что в Китае получило распространение только махаянское ответвление буддизма, тем не менее Китай был знаком и с хинаяной. В первые века нашей эры туда проникали учения практически всех школ и направлений махаяны и хинаяны. По словам В.П. Васильева, первые

переводчики буддийской литературы “были чужды всех антипатий, которые раздирали буддистов на Западе и переводили все без разбора, к какой бы школе что ни принадлежало”⁹⁸. Китайцы имели возможность познакомиться в полном объеме с учениями не только школ махаяны, но и хинаяны. Китайский буддийский канон “Саньцзан” (“Трипитака”) содержит в себе хинаянские Винаю и Абхидхарму⁹⁹, которые имели в Китае своих последователей. Тем не менее хинаяна так и не смогла прижиться в Китае. Это было обусловлено рядом причин.

Во-первых, китайцев не удовлетворял предложенный хинаяной идеал спасения, согласно которому нирвану можно достичь в результате долгого цикла перерождений. При этом хинаяна предполагала, что достичь спасения может только ограниченный круг людей, вступивших в монашество. По мнению Фэн Юланя, китайцам была чужда мысль, что состояния Будды можно достичь в результате многочисленных перерождений, так как они привыкли верить, что Яо и Шунем можно стать при настоящей жизни. Причем сделать это может каждый, независимо от того, кто он¹⁰⁰. Яо и Шунь — это легендарные правители Древнего Китая. Согласно китайской традиции, Яо правил в 2357—2255 гг. до н.э., Шунь — в 2255—2205 гг. до н.э. Конфуций считал их воплощением добродетели, идеалом, к которому должны стремиться все.

Во-вторых, хинаянский принцип обязательного монашества вступил в резкое противоречие с устоями конфуцианской морали, весьма популярными в Китае. Особенно это касалось описанных выше принципов сыновней почтительности (которые предписывали: запрет повреждать свое тело, волосы, кожу, как данные родителями; заботу о родителях при их жизни и после их смерти; совершение молебствий и жертвоприношений в их честь; прославление родителей, которое возможно было лишь на службе государю)¹⁰¹. А между тем вступление в монашескую общину предполагало пострижение волос, отречение от семьи и родителей, уход от службы государю. Другими

⁹⁸Васильев В.П. О некоторых книгах, относящихся к истории буддизма в библиотеке Казанского университета // Учен. зап. АН по I и III отд-ям. СПб., 1855. вып. 1. С. 3.

⁹⁹Виная — второй раздел буддийского канона, в котором содержится сочинение о правилах поведения буддистов. Абхидхарма — третий раздел буддийского канона, содержащий в себе теоретические обоснования буддийских догм.

¹⁰⁰См.: Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ ши (“История китайской философии”). Пекин, 1961. Т. 2. С. 662.

¹⁰¹См.: Меньшиков Л.Н. Бяньвэнь о воздаянии за милости: Рукописи из Дуньхуанского фонда Института востоковедения. М., 1972. Ч. 1. С. 72—87.

словами, вступление человека в монашескую общину означало отказ от всех принципов сыновней почтительности.

В-третьих, по мере распространения буддизма в Китае и все более осознанного отношения китайцев к буддизму его развитие в Китае в определенной степени стало зависеть от развития буддизма в Индии. Если в начале распространения буддизма шел односторонний поток буддийских миссионеров из Индии в Китай, то в V веке н.э. этот поток перестал быть односторонним. Теперь уже из Китая в Индию устремились буддийские паломники для более глубокого ознакомления с буддизмом на родине его основателя. В Индии к этому времени хинаяна уже уступила свои позиции махаяне. Махаянская концепция спасения, гарантирующая нирвану каждому независимо от того, кто он, монах, или мирянин, стала привлекательной не только для индийцев, но и для китайцев. Она более всего соответствовала их традиционному складу мышления. Поэтому более успешно прижились в Китае школы саньлунь и фасян, проповедовавшие учение махаяны. В русле махаянских идей оформилась школа чжэньянь. Углубляя и расширяя в дальнейшем махаянскую концепцию спасения, возникли и собственно китайские школы хуаянь, тяньтай, чань и цзинту.

Китайский буддизм, таким образом, не включает в себя учения хинаянских школ. Это буддизм махаяны. Но махаяна, получившая распространение в Китае, не является точной копией индийской. Она отличается от своего прообраза наличием школ, которых не было в Индии. Из этих школ лишь чжэньянь строго придерживалась индийской традиции, остальные же развивали буддийские идеи с позиций китайского мировосприятия. Так, школа цзинту положила начало новому направлению буддизма — амидаизму, а школа чань, хуаянь и тяньтай представляют собой качественно новое осмысление философско-психологических учений махаяны. Кроме того, хотя школы саньлунь и фасян и были китайскими вариантами индийских школ, но их учения, как уже говорилось выше, не были точными и полными отражениями взглядов их индийских предшественников, а в ряде случаев в индийские доктрины эти школы внесли свои коррективы, а также предприняли попытки углубить отдельные положения махаяны¹⁰². Кстати, сами китайцы в своих классификациях буддийских учений не отождествляли свои учения с индийской махаяной¹⁰³.

¹⁰² Более подробно об этом будет сказано в следующих главах, посвященных школам саньлунь и фасян.

¹⁰³ Подробнее о классификации школ будет сказано в главах, посвященных школам тяньтай и хуаянь.

Индийская махаяна, таким образом, не получила автоматического распространения в Китае, а была трансформирована традиционным мировосприятием и несла на себе печать китайской традиции, поэтому ее можно назвать китайской не только из-за территориальной принадлежности, но из-за китайской специфики.

Формирование специфических черт буддизма на территории Китая складывались в результате его взаимоотношений с местной традицией, в первую очередь с даосской. Выше уже говорилось, что видимое сходство буддизма с даосизмом облегчило задачу проникновения буддизма в Китай. Однако внешнее сходство буддизма с одним из китайских учений могло лишь облегчить задачу восприятия его как "не чужого". Но этого недостаточно для того, чтобы буддизм не только проник, но и укрепился в Китае. Необходимо было, чтобы китайцы восприняли его как свое и последовали бы за ним. И в этом большую роль сыграл тот факт, что основные положения махаяны не противоречили традиционному складу китайского мышления.

Многие принципы махаянского видения мира имели точки соприкосновения с древнекитайским мышлением, например (1) в представлениях об абсолюте как недуральном и безатрибутом сущем, (2) в отрицании идеи сотворения, в (3) отрицанием борьбы противоположностей¹⁰⁴. Существуют и другие точки соприкосновения между китайским и буддийским типами мышления, однако ограничимся лишь этими тремя, поскольку они являются наиболее значимыми. Это сходство позиций в отношении ряда принципиальных мировоззренческих проблем несомненно облегчало китайцам задачу не только понимания буддийских истин, но и восприятия их.

Таким образом, два фактора: внешнее сходство буддизма с даосизмом и некоторая общность двух типов мышления, буддийского в его махаянском варианте и древнекитайского, — способствовали проникновению и укреплению буддизма в Китае. Кроме того, они обусловили определенное отношение к нему со стороны китайцев и самих буддистов-миссионеров, выразившееся в том, что буддизм в первое время усиленно подгонялся под местные стандарты. Так, просветление отождествлялось с постижением Дао, Будда сравнивался с китайскими божествами Сань-хуань и У-ди¹⁰⁵. А в одном из самых ранних памятников китайского буддизма — в "Лихолунь", написан-

¹⁰⁴См.: Упомянутые в библиографической части монографии статьи Т.П. Григорьевой, В.В. Малявина и Е.А. Торчинова.

¹⁰⁵Сань-хуань — это три мифологических властителя: Неба, Земли, Благополучия; У-ди — пять легендарных владык неба.

ном китайцем Моу цзы во II в. н.э., о Будде говорится следующее: “В огне не горит; когда ступает по лезвию, не режется; грязь к нему не пристает; не идет, а летает; когда садится, то сверкает пламенем, поэтому называется буддой”¹⁰⁶. Даосские приемы описания праведников, использованные в этом памятнике, уловить не трудно, если взглянуть на соответствующий фрагмент сочинения II в. н.э. “Хуайнаньцзы” об Истинном человеке — позднедаосском идеале: “Огонь горящих болот не может его опалить, мороз, сковывающий Великую реку и реку Хань, не может его обморозить; раскат грома, обрушивший гору, не может его испугать; сильнейший ветер, затмевающий солнце, не может его поранить”¹⁰⁷.

Однако подобная подгонка буддизма под местные стандарты ни в коем случае не определяла специфику китайской махаяны, хотя и имело немалое значение и, более того, положила начало так называемой его китаизации. Однако по мере укрепления позиций буддизма в Китае такие подгонки становились все менее значимыми, а излишнее рвение на этом поприще могло бы оказать дурную услугу буддизму, ведь если постоянно искать в буддизме черты, близкие даосизму и другим китайским учениям, то это привело бы к охлаждению интереса к буддизму со стороны китайцев. Действительно, зачем китайцам иноземное учение, как две капли воды похожее на их собственное? Прав В.В. Малявин, утверждая, что “секрет жизненности махаяны в Китае заключался не в том, что она была похожа на какие-то черты китайской традиции, а в том, что она принесла нечто новое”¹⁰⁸.

Буддизм, не противореча китайскому мышлению, обладая внешним сходством с одним из его учений, предложил китайцам новое мировосприятие, новую модель, новую религиозную практику. При этом он громко не афишировал то новое, что он нес в себе, а, наоборот, старался выдать его за старое, давно уже существующее. Выступи он глашатаем нового, неизменно потерпел бы поражение. Слишком сильным было недоверие китайцев ко всему новому, высказанное еще Конфуцием: “Передаю, но не создаю, верю и люблю древность, в этом я похож на Лао Пэна”¹⁰⁹. Недоверие древнего философа ко всему новому отразилось на дальнейшем развитии китайской философии. По словам В.Г. Бурова, “одной из наиболее ярких особенно-

¹⁰⁶ Моу цзы. Линхолунь (“О Понимании и Заблуждении”) Хунминцзы. Сы бу бэйхо. Шанхай, 1936. С. 2а.—2б.

¹⁰⁷ Цит. по: Померанцева Л.Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве. М., 1979. С. 65—66.

¹⁰⁸ Малявин В.В. О месте буддизма в китайской культуре // Общество и государство в Китае. Ч. I. С. 132.

¹⁰⁹ Лунь Юй. Гонконг, 1960. С. 195.

стей китайской философии в отличие от западноевропейской мысли является высокая степень преемственности и традиционности: обсуждение одних и тех же проблем, оперирование одними и теми же схемами и категориями на протяжении многих веков¹¹⁰. Однако это не означало отсутствия новых идей в китайской философии. На протяжении многих веков китайские мыслители выработали приемы передачи новых идей, облекая их в старые формы, при которых новые идеи преподносились как старые¹¹¹. Эти приемы были усвоены и буддистами.

Буддизм в конечном счете был преподнесен китайцам в их же собственных традициях. Вначале китайцы разглядели в новом иноземном учении свое собственное и привычное, а затем в этом собственном и привычном увидели новое, иноземное. Однако "новое и иноземное", вышедшее из "своего собственного и привычного" — уже не было первоначальным учением, привнесенным из Индии. Это было новое, переосмысленное и трансформированное на китайской почве учение. Махаяна в Китае продолжала последовательно придерживаться основных принципов индийского буддизма, несла на себе печать китайской специфики.

Слово "специфика" в данном контексте употребляется не случайно. Говоря о специфике применительно к китайской махаяне, мы, с одной стороны, указываем на ее отличие от индийской махаяны и признаем за ней право творческого развития принципиальных положений индийского буддизма. Но, с другой стороны, говоря о специфике, мы подчеркиваем, что китайская махаяна не является принципиально другим учением, в корне отличающимся от индийского буддизма.

Индийский буддизм, естественно, претерпел существенные изменения в процессе своей адаптации к китайской среде. Однако эти изменения не являются единственными признаками китайской махаяны. *Китайская махаяна — это не только и не столько результат адаптации индийского буддизма к китайской почве, сколько результат творческого развития доктрин индийского буддизма в его махаянском варианте на китайской почве.*

В Китае с самого начала проявилось неодинаковое отношение к индийским доктринам, определившее, в свою очередь, различную степень влияния на них китайской традиции. В зависимости от характера отношения к этим доктринам и

¹¹⁰ Буров В.Г. Мировоззрение китайского мыслителя XVII века Ван Чуаньшаня. М., 1976. С. 3.

¹¹¹ См.: Кобзев А.И. О роли филологического анализа в историко-философском исследовании // Народы Азии и Африки. М., 1978. № 5. С. 86.

степени влияния на них со стороны китайской традиции их можно разделить на следующие группы:

а) доктрины, которые сохраняли свое первоначальное значение как по форме, так и по содержанию, но потеряли свою значимость, как не соответствовавшие китайскому мировосприятию. Тем не менее они полностью не отвергались, рассматривались как более низшие ступени постижения высших истин¹¹²;

б) доктрины, которые сохраняли свое первоначальное значение (как по форме, так и по содержанию), и не теряли своей значимости. Они передавались при помощи переведенных с санскрита на китайский язык терминов, которые сохраняли максимально точный смысл санскритского источника. Это прежде всего касается “четырёх благородных истин” и концепции ложного Я;

в) доктрины, которые сохраняли первоначальное значение, но при этом получили свою интерпретацию в Китае, подгонялись под местные стандарты, вплоть до того, что включали в себя традиционно китайские элементы. Здесь, в одном случае, в индийские теории вводились традиционные китайские понятия, которые не имели своего аналога в Индии, как, например, это делали адепты школы хуаянь, в другом — индийские теории развивались на базе переведенных на китайский язык санскритских понятий как через транскрипцию, так и через кальку, причем преобладали именно кальки.

При этом переводимые на китайский язык понятия корректировались в зависимости от того или иного контекста;

г) доктрины, которые потеряли свое первоначальное значение, вместо них выдвигались, по сути, новые, хотя и сохранялась прежняя форма их подачи;

д) в Китае были смещены акценты в оценке тех или иных доктрин. Доктрины, не имевшие особого значения в индийском буддизме, в Китае становились основополагающими. Это в первую очередь касается постулатов буддизма о наличии природы Будды во всем “сущем” и о “возможности достижения состояния Будды при настоящей жизни”.

Три последние группы доктрин составили основу формирования китайской махаяны, а также основу специфики китайского буддизма.

О специфике китайского буддизма можно говорить и по отношению к каждой из его школ, и по отношению к нему в

¹¹² В буддизме существует легенда, согласно которой Будда разделит свои проповеди по мере их усложнения на низшие и высшие ступени постижения истин. Низшие подготавливали человека к постижению высших (Подробнее об этом сказано в последующих главах).

целом. Другими словами, существует как общая для всех школ специфика, так и отдельная для каждой из них. При этом специфика каждой из школ определялась общей для всех школ спецификой, а общая специфика, в свою очередь, непосредственно вытекала из концепции спасения — существенного и необходимого компонента всего буддийского комплекса.

Выше отмечалось, что в Китае большой популярностью пользовалась концепция, согласно которой спасения можно достичь в настоящей жизни. На основе этой концепции был выдвинут тезис о внезапном достижении состояния Будды. Этот тезис стал основным сотериологическим тезисом школ китайского буддизма. Ему были подчинены все религиозные и философские, психологические разработки их адептов.

Предположение о возможности достижения нирваны в настоящей жизни было зафиксировано уже в индийских сутрах, но тезис о внезапном достижении состояния Будды — это продукт китайской мысли. В конечном итоге в Китае говорилось о внезапном достижении состояния Будды в настоящей жизни.

Концепция возможности достижения спасения в настоящей жизни в индийском буддизме была тесно привязана к тезису о тождестве нирваны и сансары. В Китае эта концепция чаще всего привязывалась к тезису о наличии природы Будды во всем сущем, хотя оба тезиса, повторяем, фактически были равнозначными, оба оформились из идеи широкого пути спасения для всех и каждого. Действительно, в одном случае провозглашается, что каждый индивид, находясь в сансаре, одновременно пребывает в нирване, в другом — утверждается, что каждый индивид несет в себе частицу Будды. Таким образом, каждому в потенции гарантировано спасение. В первом случае для этого необходимо обнаружить в своем сансарическом бытии нирвану, а это возможно только через преодоление иллюзорного Я, во втором, — обнаружить в себе природу Будды, также через преодоление иллюзии Я.

Вместе с тем в Китае главным образом использовалась концепция о наличии природы Будды во всем сущем¹¹³. Здесь, очевидно, сказалось влияние китайской традиции, которую «определяет прежде всего господство натурализма и отсутствие в ней развитых идеалистических концепций типа платонизма или неоплатонизма (и тем более классического европейского идеализма нового времени)»¹¹⁴. В индийской махаяне более

¹¹³ Адепты хуаянь, например, ее оценивали выше, чем концепцию о тождестве нирваны и сансары.

¹¹⁴ Кобзев А.И. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988. С. 22.

популярным был тезис о тождестве нирваны и сансары, в котором преобладали психологические элементы, поскольку нирвана и сансара по сути представляли собой различные уровни психического состояния индивида. Столкновение в Китае психологизированных концепций бытия и натуралистических взглядов на мир, очевидно, способствовало тому, что новым китаизирующимся формам буддизма более всего соответствовала концепция о наличии природы Будды во всем сущем, хотя психологическая трактовка бытия не отвергалась, а в школе чань она продолжала оставаться доминирующей¹¹⁵.

Таким образом, два тезиса — о возможности внезапного достижения спасения в настоящей жизни и о наличии природы Будды во всем сущем — составили главную черту китайского буддизма. Тезис о наличии природы Будды во всем сущем, как и тезис о возможности достижения спасения в настоящей жизни, был зафиксирован в индийских сутрах. Однако в индийском буддизме оба тезиса не получили такого глубокого и всестороннего развития, как в китайском буддизме. Если в Индии они рассматривались в качестве возможных вариантов философско-сотериологических концепций, то в Китае представление о возможности достижения спасения в настоящей жизни превращается в доминанту всех сотериологических построений в религиозной практике буддистов, а представление о наличии природы Будды во всем сущем становится основополагающим в их теоретических концепциях. Далее, в Индии оба тезиса не составляли такое органическое единство, как в школах тяньтай, хуаянь и чань. В Китае же была обоснована их концептуальная взаимозависимость и взаимосвязь. И, наконец, в индийском буддизме отсутствует такая жесткая и прямая подчиненность всех теоретических и практических разработок двум этим тезисам, какая наблюдается в китайском буддизме. Иными словами, в данном случае в Китае были смещены акценты. Значимые для индийской махаяны положения отодвигались на задний план, а на передний выдвигались те, которые не имели там ранее особой значимости, но более всего соответствовали китайскому мировосприятию.

Утверждение, что представление о наличии природы Будды во всем сущем является основополагающим в теоретических построениях китайских буддистов, отнюдь не противоречит высказанной нами версии, что в основе единства мировоззренческих принципов буддизма лежат первые две благородные

¹¹⁵ По мнению Е.А. Торчинова, взаимодействие китайского натурализма и буддийского психологизма обусловили онтологизацию последнего (см.: *Даосско-буддийское взаимодействие: Теоретико-методологические проблемы исследования // Народы Азии и Африки. М., 1988. № 2. С. 48.*

истины. Ведь представления о ложном Я как причине страдания по сути составляют обратную сторону представлений о природе Будды, с постижением которой связано освобождение от страдания. Если Я — это страдание, то природа Будды — это освобождение от страдания. Если Я — это несуществование, то природа Будды — это существование. Если Я — это ложность, то природа Будды — это истинность. Природы Будды, по сути своей — это и есть не-Я, или же истинная природа того, что мы принимаем за свое Я, а тезис о наличии природы Будды во всем сущем — это тезис об отсутствии индивидуального Я как некой субстанции, обладающей самостью. Эта позитивная реакция на теорию ложного Я. Учение о природе Будды генетически восходит к ней, является производной от нее и представляет собой ее дальнейшее развитие. Поэтому мы вправе считать, что если две истины: о страдании и причине его — ложном Я составляют мировоззренческую основу всех буддийских школ и направлений во всех ареалах их распространения, то тезис о наличии природы Будды во всем сущем; будучи производным от своей первоосновы, может, в свою очередь, составлять мировоззренческую основу (второго уровня) китайского буддизма.

В философском плане учение о природе Будды может рассматриваться как учение об истинно сущем. Здесь надо сразу же оговориться, что термина, однозначно эквивалентного термину “истинно сущее”, в китайском буддизме нет. Этот термин встречается в исследовании О.О. Розенберга: “Основными проблемами буддийской систематической литературы являются вопросы о свойствах истинно-сущего и о спасении”¹¹⁶. Все буддийские школы, считал он, были едиными во мнении о том, что эмпирическое бытие представляет собой волнения или же омраченность “истинно сущей реальности”, которые безначальны во времени, как и безначально само истинно сущее. А их разногласия сводятся, главным образом, к двум вопросам: “о сущности истинно реального и об отношении его к проявлению, т.е. к фактическому бытию в моменте”¹¹⁷, и к эмпирическому или иллюзорному бытию”¹¹⁸.

Однако концепция истинно сущего в книге О.О. Розенберга не получила подробной разработки. Его анализ философского содержания буддизма был непосредственно привязан к теории

¹¹⁶ Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. С. 244.

¹¹⁷ Имеется в виду теория мгновенности, согласно которой бытие представляет собой непрерывный поток сознания, мгновенно изменяющихся состояний сознания, в хинаянских школах — поток мгновенно существующих дхарм. О.О. Розенберг в данном случае подразумевал споры вайбхашиков и саутрантиков о том, “сами ли дхармы рождаются в моменте, или же в моменте имеется только их проявление” (см.: Там же. С. 246).

¹¹⁸ Там же. С. 246.

дхармы, а само понятие дхармы не было рассмотрено в контексте учения об истинно существе.

Вместе с тем понятие истинно существа представляется нам весьма перспективным в плане анализа философского содержания китайского буддизма. Его семантическое поле: “имеющийся в действительности”, “подлинный”, “настоящий”, “то же, что и бытие”, “самое главное и существенное в чем-то”, “внутреннее содержание” и т.п.¹¹⁹ — может быть соотнесено не только с понятием природы Будды, но и с другими буддийскими понятиями, которые по сути синонимичны природе Будды и характеризуются как противоположные страданию и его причине — ложному Я. Это, с одной стороны, термины индийского буддизма, переведенные с санскрита на китайский язык, например бхутататхата (*кит.* чжэньжу — “истинная таковость”), Татхагата-гарбха (*кит.* Жулай цзан — “сокровищница Татхагаты”), Татхагата (*кит.* Жулай — “так пришедший”), дхармакайя (*кит.* фашэнь — “тело дхармы”) и т.п., с другой стороны, термины, заимствованные из китайской философии, например дао, ли, чжэнь, и синь и т.п.

Ни одно из перечисленных выше понятий, повторяем, не переводится однозначно как истинно существе. Главное значение истинно существа, с которым соотносятся значения соответствующих буддийских понятий, — это *существование*; то, что *есть* на самом деле, что *существует* изначально. Причем существование в китайском буддизме не связано с наличием конкретных вещей, здесь имеются в виду не сущие вещи, а существе как таковое, “сущее само по себе”¹²⁰. “Сущее само по себе” адекватно реальности, подлинности, истинности, оно тождественно само себе.

Понятие истинно существа в контексте философского учения китайского буддизма, в отличие от контекста западноевропейской философии, не может быть определено с точки зрения пространственно-временных характеристик, оно несовместимо с миром явлений, не допускает наличия инобытия, в нем нет разделения на сущность и существование, оно не включает в себя элементы субстратности, и, наконец, к нему неприменимо знаменитое изречение Парменида, оказавшее огромное влияние на западноевропейскую философию, “мыслить и быть одно и то же”¹²¹.

¹¹⁹См.: *Словарь русского языка АН СССР*. М., 1984. Т. 4. С. 314; *Даль Толковый словарь*. М., 1955. Т. 4. С. 368.

¹²⁰Ср.: *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. Ч. 1. С. 278, *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в западноевропейской философии. М., 1986.

¹²¹См.: *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. 1. С. 287.

Вместе с тем истинно сущее не понималось как нечто внешнее по отношению к человеку, а мыслилось как содержащееся в нем, потому что идентифицировалось с природой Будды, содержащейся во всем сущем. Обнаружение в себе природы Будды, а вернее своей тождественности ей, составляло для каждого конечную религиозную цель. Но тождественность природе Будды означало и просветленность сознания, избавившегося от иллюзии Я и внешнего мира, что было связано с кардинальным изменением психических структур. Кроме того, просветленность сознания противопоставлялась омраченному сознанию и трактовалось как сознание, постигшее Истину. Однако во всех случаях истинно сущее не теряло своего онтологического статуса, поскольку оно не было связано с данным сознанием личности, содержась во всех индивидах, оно продолжало оставаться вне психического состояния каждого из них¹²².

В представлениях китайских буддистов об истинно сущем, таким образом, были органически переплетены их религиозные, психологические и онтологические воззрения. Поэтому мы не можем однозначно соотнести понятие истинно сущего с каким-либо одним термином китайского буддизма, поскольку каждый из них в той или иной мере отображал те или иные аспекты понимания истинно сущего. Подробно этот вопрос мы рассмотрим в главах, посвященных конкретному содержанию концепций школ китайского буддизма. Здесь же продолжим анализ специфики китайского буддизма и остановимся на специфических чертах отдельных его школ, отличающих их от индийских школ.

Специфика китайских школ характеризуется, во-первых, наличием в их учениях элементов китайского мировоззрения и мышления, во-вторых, качественно новым подходом к решению тех или иных буддийских проблем и, в-третьих, дальнейшей разработкой буддийских доктрин с позиций китайского мировосприятия. Все эти черты "распределены" по школам неравномерно. Менее всего они заметны в школе фасын, которая была ближе к индийской традиции, чем к китайской, но, тем не менее, уже не была индийской, хотя и не стала еще полностью китайской; она не повторяла дословно учение своих индийских предшественников.

Школа саньлунь, как и фасын, представляла собой китайский вариант одной из индийских школ (мадхьямиков).

¹²² Ср.: Мьяль Л.Э. Четыре термина праджня-парамитской психологии. Тарту, 1973. С. 204. (Уч. зап. Тартус. ун-та. Вып. 309.)

Однако, в отличие от фашян, саньлунь была ближе к китайской традиции. В рамках своего китайского варианта школа предложила новые пути развития одной из центральных теорий мадхьямик — теории двух истин. В школе саньлунь она получила название теории трех уровней, двух истин.

В школе тяньтай, которая также старалась придерживаться направления мадхьямик, теория двух истин получила новую интерпретацию и называлась уже теорией трех истин. В ее учении получили дальнейшее развитие важнейшие методы буддийской сотериологии: шаматха и випашьяна. В тяньтай они были известны как метод чжигуань. Новое звучание в тяньтайском учении приобрели такие понятия, как Татхагата-гарбха, бхутататхата, дхармакайя. Адепты тяньтай разрабатывали учение о едином сознании (и синь) в русле китайского мышления. Ими была разработана классификация школ буддийских учений, не имевшая своего аналога в Индии.

Еще ближе к китайской традиции, чем тяньтай, была школа хуаянь, которая не примыкала ни к одному направлению индобуддийского учения. Ее адепты ввели традиционно китайские понятия “ли” и “ши” для обсуждения дхармической теории бытия, которая в результате приобрела совершенно иной вид. Понятия ли и ши отражали представления адептов хуаянь об истинном и ложном бытии. Внимание здесь было сосредоточено на их взаимоотношении. В хуаяньском учении были представлены в непротиворечивом единстве, казалось бы, противоположные концепции йогачаров о сознании как единственной реальности и мадхьямик — о пустоте. Патриархи хуаянь Фа Цзан и Цзун Ми предложили свои варианты классификации буддийских учений.

Школы чань и цзинту, по единодушному мнению ученых, вобрали в себя больше китайских элементов, чем другие школы. Школа цзинту положила начало новому направлению в буддизме — амидаизму. Ее учение о рае было продуктом китайской мысли. Школа чань считалась “самой китайской”. Особенно заметны в чаньском учении даосские элементы, что дало возможность отдельным ученым расценивать чань-буддизм как преимущественно даосское учение. Об этом уже говорилось в библиографической части нашей работы.

Здесь были отмечены лишь общие черты специфики китайских школ. Более детально и подробно она раскроется при рассмотрении их в последующих главах.

5. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФСКОГО УЧЕНИЯ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА

Методологические особенности китайского буддизма кроются, во-первых, в специфике буддийского решения проблемы истинного, имевшего принципиальное значение для философской теории и религиозной практики китайского буддизма, во-вторых, в специфике понятийного аппарата китайского буддизма.

Проблема истинного своими корнями восходит к концепции ложного Я. Нигилистическое отношение ко всем ценностям, связанное с отрицанием индивидуального Я, поставило перед буддистами принципиальный вопрос об отношении истинного к ложному. Особую остроту он приобрел в махаяне, в связи с отрицанием ею реальности внешнего мира и дхарм.

Исключительное внимание буддистов к проблеме истинного отразилось в созданной ими теории "двух истин", в учении об истинной таковости, в понимании природы Будды как истинно сущей природы человека, в трактовке конечной сотериологической цели как переживании индивидом своего истинного состояния как просветленности сознания и т.п. Эти и другие вопросы, связанные с проблемой истинного, будут рассмотрены в последующих главах монографии. Здесь же остановимся на проблеме истинного в контексте отношения буддистов к рациональным и иррациональным аспектам постижения истинно сущего, что имеет принципиальное значение для китайского буддизма.

Согласно буддийским текстам, рациональные характеристики сущего не отражают его истинной природы. Спасение в китайском буддизме отождествлялось с освобождением сознания от привязанности к словам, знакам и мыслям. Такая постановка вопроса, казалось бы, должна была вызвать негативное отношение китайцев к словам, понятиям, теориям и текстам. Но на самом деле мы наблюдаем совершенно иную картину. В Китае было написано множество сочинений, не только экзегетического характера, но и содержавших разработки самостоятельных теоретических концепций с высокой степенью рациональной аргументации. Другими словами, тезис о невозможности вербальной передачи истины не охладил отношение буддистов к рациональным формам знания, а, наоборот, породил множество теорий, которые рассматривались как приближающиеся к Истине, хотя и отнюдь не раскрывающие ее. При этом предполагалось, что не все они могут приблизиться к Истине в равной степени: одни — в большей, другие — в меньшей. Поэтому они оценивались не столько с

позиций истинности или ложности (ведь, по мнению буддистов, любая теория, ограниченная рамками дискурсивного мышления, всегда недостаточна), сколько с точки зрения их способности приблизить человека к Истине. Теория, менее всего способная приблизить к Истине, могла подготовить сознание для восприятия других теорий, более приближающих к Истине. Такой подход к рациональным теориям обусловил в китайском буддизме наличие концепций, сходных по содержанию, доказывающих фактически одни и те же положения, но отличающихся как по форме изложения, так и по использованию тех или иных понятий и терминов. В конечном итоге, важно было не содержание теории, а повторяем, ее способность приблизить сознание человека к абсолютной Истине. Сама же теория теряла свою значимость в момент непосредственного постижения Истины. Она была орудием, которое используется для достижения определенной цели и становится не нужным, когда достигается эта цель. К цели можно стремиться, используя либо то, либо другое орудие, важно не само оно, а его способность довести до цели. Этим, очевидно, можно объяснить наличие даже в рамках одной школы (например, хуаянь) разных по форме и содержанию теорий, по существу доказывающих одно и то же.

Эти методологические ориентиры обусловили и терминологические особенности буддизма, которые были дополнены в Китае трудностями переложения санскритских терминов на китайский язык, имеющий иероглифическую знаковую систему, а также сильным влиянием китайских традиций.

Понятия китайского буддизма оформились в результате столкновения категориального аппарата индийского буддизма с философской традицией Китая, для которой была характерна терминологическая устойчивость, обусловленная отмеченным выше недоверием китайцев ко всему нетрадиционному. Новые идеи они "втискивали"¹²³ в старые термины и понятия.

Такая практика передачи новых идей обусловила полисемантизм и "взаимосвязанность" терминов китайской философии, а в конечном счете их символический характер, доходящий порой "до совмещения противоположных значений"¹²⁴.

Символический характер терминов китайской философии способствовал переводу санскритских терминов на китайский язык через непосредственное использование семантически со-

¹²³ См.: Буров В.Г. Мировоззрение китайского мыслителя XVII в. Ван Чуань шаня. С. 6.

¹²⁴ См.: Кобзев А.И. Методологические особенности классической китайской философии // История и культура Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1986. Ч. 1. С. 57.

ответствующих терминов китайской философии, а их устойчивость обеспечила преимущества перевода через калькирование над транскрипцией. Введение в буддизм терминов китайской философии облегчалось тем, что “лексикон традиционной китайской философии в широком смысле практически совпадает с естественным языком (в его письменно-литературном варианте — *вэньяне*)”¹²⁵, а, кроме того, “размытость границ между философией, наукой и литературой в Китае приводила к использованию единой терминологии в самых широких пределах”¹²⁶. Поэтому термины китайской философии были наиболее приспособленными для перевода санскритских понятий и передачи буддийских идей. В них в данном случае “втискивалось” буддийское содержание. В то же время китайские термины в силу своей устойчивости и стабильности не могли не оказывать влияния на содержание буддийских идей. Вместе с тем, облачаясь в “буддийские одежды”, они постепенно вступали в новые связи друг с другом, но уже в ином для себя качестве — в качестве понятий буддийской философии. Как понятия буддийской философии, они унаследовали индо-буддийские взаимосвязи, выразившиеся в тождественности, а точнее, пересеченности семантических полей многих терминов и понятий. Например, выше уже было сказано, что истинно сущее соотносилось с различными понятиями, семантические поля которых пересекались между собой в их отражении основного значения истинно сущего.

В китайском буддизме семантическая пересеченность терминов и понятий еще более усугубилась. Очевидно, полисемантизм китайских терминов способствовал этому процессу. Так, например, при переводе на китайский язык понятия “природа Будды” использовались термины “фо” и “син”: Фо — Будда, син — природа. Природа Будды в итоге переводилась как Фо син. Санскритским эквивалентом биннома “фо син” выступили бинномы “буддха-та/тва” и “буддха-дхату”, где “син” соответствовал терминам “та/тва” и “дхату”. Но при этом, термин “син” не был привязан только к терминам “та/тва” и “дхату”, он использовался также при переводе таких понятий, как *праkriti*, *свабхава*, *прадхана*. Но, в свою очередь, термин “дхату” и “тап/тва” также не были привязаны только к термину “син”, переводились другими китайскими терминами: *дхату* переводилось терминами “цзе” (“сфера, царство, мир”) и “ти” (“тело, структура, форма сущность,

¹²⁵Кобзев А.И. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае. С. 20.

¹²⁶Там же. С. 21.

природа, натура“); “та/тва“ — терминами “ти“ и “шэнь“ (“тело, телесная оболочка, плоть“)¹²⁷.

Таким образом, термины и понятия китайского буддизма характеризовались, с одной стороны, полисемантизмом, с другой — семантической тождественностью (пересеченностью), что весьма затрудняет понимание буддийского текста и требует предельной осторожности при переводе текста и анализе учения в целом. Необходимо рассматривать понятия в зависимости от контекста (гносеологического, онтологического, психологического и религиозного), от принадлежности текста к той или иной школе или направлению. Важно выявить, когда и в каких случаях доминируют те или иные семантические значения того или иного термина, где и когда пересекаются их семантические поля, в какие связи вступают они друг с другом. И, наконец, необходимо воспринимать термины и понятия китайского буддизма в контексте отношения буддистов к проблеме истинного, согласно которой никакие термины и понятия не отражают реальное содержание сущего, а отражают его лишь условно, что момент постижения Истины предполагает их полное исчерпывание себя. Термины и понятия — это лишь орудия, вспомогательные средства, которыми пользуется человек на своем пути к спасению.

Г л а в а II. ШКОЛА ФАСЯН

1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Школа фасян, как уже сказано, представляет собой китайский вариант школы (индийского буддизма) йогачаров, но ее не следует полностью отождествлять с йогачарой. Учение последней было гораздо шире, чем фасян, к тому же оно не представляло собой единой системы взглядов, разделяемой всеми ее последователями. Непререкаемыми авторитетами считались Асанга и Васубандху — родоначальники школы. Истинность учения, изложенного в их сочинениях, признавалась всеми, однако толковалась она по-разному. В школе фасян преобладала версия Дхармапалы — одного из наиболее маститых адептов йогачары после Асанги и Васубандху, хотя также нельзя утверждать, что учение фасян полностью копировало идеи Дхармапалы. Помимо его идей фасян вобрала в себя версии и других авторитетов йогачары, о чем свидетельст-

¹²⁷ См.: Rawlinson A. The Ambiguity of the Buddha-nature Concept in India and China // Early Ch'an in China and Tibet. Berkeley, 1983. P. 260.

вует главный текст школы фасын “Чэн вэй ши лунь” (“Трактат об установлении только сознания”).

Родоначальником школы фасын считается Сюань Цзан, известный широкому кругу читателей как путешественник и автор знаменитой книги “Записки о странах Запада”. Согласно традиции, перед тем как совершить путешествие на Запад, Сюань Цзан изучал сочинение Асанги “Краткое руководство к Махаяне”, или “Введение в Махаяну”. Однако, неудовлетворенный чтением этого текста, он отправился в Индию, чтобы там непосредственно изучить доктрину, изложенную во “Введении в Махаяну”. В Индии Сюань Цзан изучал буддизм под руководством Силабадры, ученика упомянутого уже Дхармапалы, который, в свою очередь, был учеником знаменитого Дигнаги — последователя Васубандху¹. Вернувшись в Китай, Сюань Цзан занялся бурной переводческой деятельностью. Он перевел сутру “Sandhi-nimosana” (кит. “Цзе шэнь ми цзин” — “Сутра, раскрывающая глубокие тайны”), которая сыграла большую роль в становлении школы фасын. Достаточно сказать, что своим названием школа “фасын” обязана одной из глав этой сутры². Кроме того, Сюань Цзан перевел ряд сочинений йогачары, которые позже вошли в состав канонической литературы фасын.

Канонической литературой школы фасын считаются шесть сутр и одиннадцать шастр. Сутры — это сочинения, выдаваемые за откровения самого Будды, а потому не имеющие конкретного автора. Шастры — это авторские произведения, поясняющие суть той или иной сутры. Авторами 11 шастр были Асанга, Васубандху и др.³

Содержание канонической литературы фасын не было также адекватным отражением учения самой школы. Адепты фасын не всегда придерживались принципов, изложенных в сутрах и 11 шастрах. Иногда выдвигались и противоположные суждения. Так, например, концепция соотношения истинного и ложного школы фасын 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 ее теоретических источников, содержание которых служило своего рода генератором идей для школы фасын, но ни в коем случае не воспринималось как ее собственное учение⁴.

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

²См.: Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и. Вэйши цзун Тайбэй, 1973. С. 33а.

³Подробно о 6 сутрах и 11 шастрах см.: Там же. Л. 34—35б.

⁴То же самое можно сказать и об остальных школах китайского буддизма, каждая из которых имела определенный набор канонической литературы, не отражавшей реальное содержание их учений.

Поэтому мы не будем подробно останавливаться на канонической литературе школы, а обратим внимание на трактат “Чэн вэй ши лунь”, в котором и были систематизированы основные положения фасян. Этот трактат имеет следующую историю: Васубандху на основе шастры Асанги “Йогачарья-бхуми” составил трактат “Тримшика-виджняптикарика” (кит. “Вэй ши саньши лунь” — “Тридцать суждений о только разуме (сознании)”). Впоследствии на этот трактат было написано 10 комментариев различными авторами, в том числе и Дхармапалой. Сюань Цзан перевел эти комментарии на китайский, а затем скомпоновал из них самостоятельное сочинение, получившее название “Чэн вэйши лунь”. В составлении этого сочинения принял участие ученик Сюань Цзана Куй Цзи, которого также, как и Сюань Цзана, считают одним из основателей школы фасян⁵.

Фасян (дословно: “вид дхармы”) — это не единственное название школы. Тайбэйский исследователь Хуан Чаньхуа насчитывает по крайней мере еще четыре названия: чжун дао цзун (“школа срединного пути”); пу вэй ите чэнцзяо цзун (“школа всех колесниц”); ин ли юань ши цзяо (“школа соответствия истинному и совершенному принципу”); вэй ши цзун (“школа только разума (сознания)”) ⁶. Каждое название отражало те или иные аспекты учения школы.

* * *

Учение школы фасян исходит из базисного положения махаяны, согласно которому окружающий мир реально не существует, как не существует реально наше собственное Я. Адепты фасян считают, что все люди имеют две привязанности: к собственному Я и дхарме. Привязанность к Я порождает иллюзию реальности Я, а привязанность к дхармам порождает иллюзию реальности внешнего мира. На самом деле человеческое Я и окружающий его внешний мир не более чем пустота⁷ — ни то, ни другое не имеют реальной природы. Но при этом 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

⁵См.: Хуан Чаньхуа. Фо цзяо гэ цзун да и Выйши цзун. Л. 40.

⁶См.: Там же. Л. 33а.

⁷См.: Фэн Юлань Чжунго чжэсюэ ши. Пекин, 1961. Т. 2. С. 706.

срединным, продолжающим путь, начертанный самим Буддой⁸, Сюань Цзан и Куй Цзи утверждали, что реальность находится между двумя этими крайностями. Такой реальностью провозглашалось сознание, отсюда одно из названий школы (вэйши — только разума (сознания) и основного трактата “Чэн вэй ши или лунь”.

Сознание в школе фасян трактовалось гораздо шире, чем мы его понимаем. Оно включало в себя сознательные и бессознательные, чувственные и рациональные аспекты психики. Сложность понимания сознания в фасяновской интерпретации обуславливается тем, что понятие “сознание” обозначалось разными терминами — “синь”, “ши”, “и”. При этом каждый термин имел свои функциональные значения. Здесь китайские буддисты следовали примеру своих индийских предшественников. Понятие “сознание” обозначилось в санскритских сочинениях такими терминами, как “читта”, “виджняна”, “манас”. По словам О.О. Розенберга, “различные названия элемента сознания — читта, манас, виджняна — выражают только различные тонкости анализа: читта — единая форма сознания, виджняна — то же сознание, но рассмотренное с точки зрения его содержания, манас — сознание предыдущего момента”⁹. Сюань Цзан и Куй Цзи, придерживаясь этой линии, трактовали синь как “единую форму” сознания, рассмотренного как целостность вне конкретного анализа его содержания, а ши — как сознание, “рассмотренное с точки зрения его содержания”, и, в свою очередь, как сознание соответствующее манасу. О.О. Розенберг полагал, что все три понятия, — “читта”, “виджняна”, “манас” — могут быть употреблены как синонимы¹⁰. В учении школы фасян понятия “синь”, “ши” и “и” также могут рассматриваться как синонимы, обозначающие сознание, но в основном они употребляются в соответствии с собственным функциональным значением.

Для обозначения сознания как единственной реальности использовался термин “ши”. Здесь и далее мы будем употреблять термины сознание-ши, сознание-синь и сознание-и в соответствии с функциональным значением понятия сознания.

В трактате “Чэн вэй ши лунь” внешний мир и ложное Я рассматривались как проекция сознания-ши. И, если проекция объявлялась нереальной, не существующей на самом деле, то сам источник проекции — сознание-ши рассматривался как

⁸Будда объявил свое учение “срединным путем”. Срединность своего учения он понимал как преодоление двух крайностей: чрезмерного аскетизма и безудержного наслаждения. Последующие буддийские школы также объявили свое учение “срединным”. Однако каждая из них в понятие “срединности” вкладывала собственное содержание.

⁹Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. С. 186.

¹⁰там же.

существующий на самом деле. Вместе с тем сознание-ши не идентифицировалось в учении фасян с истинно сущим. Иначе говоря, *реально сущее* в фасян не воспринималось как тождественное *истинно сущему*, и не всякое существование рассматривалось как истинное. Такое понимание истинно сущего объяснялось теорией дхарм, в контексте которой раскрывалось содержание сознания.

2. УЧЕНИЕ О ДХАРМАХ

Понятие “дхарма” имеет для буддизма исключительное значение. Достаточно сказать, что ни одна из буддийских школ не обходилась без этого понятия и каждая в той или иной степени была причастна к разработке тех или иных представлений о нем. По словам О.О. Розенберга, “понятие дхармы имеет в буддийской философии столь выдающееся значение, что система буддизма в известном смысле может быть названа теорией дхарм”¹¹. А по мнению Ф.И. Щербатского, понятие дхармы представляет собой центральный пункт буддийского учения¹². Свою работу, посвященную теории дхарм, он озаглавил «Центральная концепция буддизма и значение термина “дхарма”»¹³. В настоящее время, однако, высказывания О.О. Розенберга и Ф.И. Щербатского вызывают возражения некоторых ученых, считающих, что оценка роли дхармы в буддийской философии была несколько преувеличенной. Не полемизируя ни с той, ни с другой стороной, нам хотелось бы отметить следующее.

Нельзя не согласиться с утверждением о выдающемся значении дхармы для буддийской философии. Невозможно представить буддийскую философию без понятия “дхарма”, даже если махаянские школы отрицали реальность дхармы. Однако необходимо отделить понятие “дхарма” как таковое от теории дхарм, или учения о дхармах. Понятие дхармы, употребляемое в буддийской философии, гораздо шире, чем оно представлено в теории дхарм. Сама теория, хотя она и очень значима для буддизма, но центральной она была лишь в школах хинаяны, поскольку считалось, что дхармы адекватны истинно сущему. В махаяне же, особенно в китайской, теория дхармической организации бытия не отрицалась, но и не рассматривалась как истинное отражение сущего. На передний план здесь вы-

¹¹Розенберг О.О. Проблемы... С. 83.

¹²Stcherbatsky Th. The Central Conception of Buddhism and meaning of the word Dharma. 1923.

¹³Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 169.

двигались понятия и теории, которые, с точки зрения китайских буддистов, отражали содержание истинно сущего. Но при этом значение теории дхармической организации бытия не уменялось, ее понятия, суждения и выводы использовались для обоснования собственных концепций. Правда, теория дхармической организации бытия не всегда излагалась так, как она была первоначально представлена в школах хинаяны. Не было одинакового определения толкования и самого понятия "дхарма". Каждая школа вкладывала в него собственное понимание, что породило множество различных интерпретаций его содержания. О.О. Розенберг поэтому пришел к выводу, что термин "дхарма" в буддийской литературе встречается в следующих значениях¹⁴:

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

Эти выводы Розенберга до сих пор остаются наиболее полными. Ф.И. Щербатской полагал, что в свете понятия дхармы буддизм раскрывается как метафизическая теория, развивавшаяся из основного принципа — идеи, что бытие (существование) есть взаимодействие множественности тонких, конечных, далее недоступных анализу, элементов материи, духа и сил¹⁵. Эти элементы под названием "дхарма" имеют соответствующее значение, данное им лишь в этой системе. В конечном счете Ф.И. Щербатской полагал, что внутренняя природа элементов непостижима, что никто не в состоянии сказать, какова ее истинная природа, поскольку она трансцендентальна¹⁶.

Весьма интересное с методологической точки зрения определение дхармы в качестве текста и текстопорождающего механизма было дано Л. Мьяллем, который считает, что именно такое понимание дхармы "позволяет соединять в единое все значения его, которые до сих пор рассматривались как совершенно разные (элементы бытия — нирвана — учение будды и т.д.)"¹⁷. Действительно, соединить в целое существующие различия понятия дхармы можно лишь при трактовке дхармы

¹⁴Розенберг О.О. Проблемы... С. 81.

¹⁵Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. С. 169.

¹⁶Там же. С. 170.

¹⁷Мьялль Л. Дхарма-текст и текстопорождающий механизм. Тарту, 1987. С. 204. (Учен. зап. Тартус. ун-та. № 1, вып. 754.)

как текста и текстопорождающего механизма. Что же касается смыслового единства этого понятия, то надо сказать, что его вообще не существует. Во всяком случае, сочинения китайских буддистов подтверждают это. Потому-то очень важно учитывать контекст, в котором используется понятие дхармы, и под ним иметь в виду не понятие буддизма вообще, а понятие той или иной школы, того или иного текста. При этом мы, конечно, не отрицаем наличия преемственности в толковании дхармы различными школами.

В сочинениях китайских буддистов “дхарма” соотносится с термином “фа”, который является ее калькой и переводится как “закон”. В отдельных текстах он использовался для обозначения того, что было принято в древнекитайской философии называть “тьмой вещей”. В этом значении акцент в понятии “дхарма” приходится на такую характеристику внешнего мира, как противоположность духовному. Другими словами, дхарма в данном контексте охватывала все то, что не имело отношения к духовному. Но в то же время термин “дхарма” употреблялся и при анализе сущего, рассмотренного не только в его материальных, но и в духовных аспектах. Такой подход к дхармам был обусловлен абхидхармической традицией (индийского буддизма) изложения теории дхармической организации бытия. Классические схемы абхидхармической теории были даны в сочинении “Абхидхарма-коша”, принадлежавшему Васубандху¹⁸. Это сочинение легло в основу исследований О.О. Розенберга и Ф.И. Щербатского, а также многих других исследователей. Поэтому встречающаяся в буддологической литературе информация о дхармах зачастую сводится к изложению абхидхармической теории, хотя значение дхарм, повторяем, не исчерпывается рамками только этой теории. В Китае эта теория нашла своих непосредственных последователей в лице представителей школы цзюйшэ, которая объявила своим главным каноном “Абхидхарма-кошу” и развивалась в традициях индийской хинаяны.

Влияние абхидхармической традиции испытала на себе и школа фасян. Ей были присущи общие со школой цзюйшэ принципы смыслового и структурного построения дхармической теории. Однако в трактовках самого понятия “дхарма” они существенно расходились. Главное различие в их понимании дхармы состояло в том, что школа цзюйшэ признавала реальность существования дхарм, а школа фасян отрицала. Трактат “Чэн вэй ши лунь” начинается с подробного анализа нереаль-

¹⁸ Существует версия о двух Васубандху: один якобы был автором “Абхидхарма-коши”, другой — учителем Махаяны (йогаচারь) (см.: *Ch'en K.S. Buddhism in China*. С. 320).

ности Я и дхарм. Анализ этот отражал также и убежденность адептов фасын в нереальности внешнего мира. Однако смысл отрицания дхарм, представленный в трактате, гораздо шире, чем просто отрицание внешнего мира. Здесь дхармы отрицаются, как не имеющие никакого отношения к природе существования. Им отказывается в онтологическом статусе. Они не могут вступать ни в какие отношения с природой существования, о них нельзя сказать, иллюзорно или истинно они существуют. Они не имеют и трансцендентального значения, а, наоборот, являются внешними выражениями того, что скрыто от нашего зрения. В этом смысле дхармы — не более чем знаки описания того, что существует иллюзорно или же реально¹⁹. Это символические характеристики сущего, но ни в коем случае не само сущее. Посредством дхарм осуществляется рациональное описание как явного, так и скрытого от нашего глаза трансцендентального существования “только сознания”, поэтому дхармы суть знаки описания сознания.

Школы цзюйшэ и фасын расходились и в определении общего количества дхарм: школа цзюйшэ насчитывала 75 дхарм, фасын — 100. Дхармы в той и другой школе классифицировались по определенным признакам, причем принципы классификации, несмотря на наличие общих черт, также несколько различались. Школа цзюйшэ делила свои 75 дхарм на “подверженные бытию” (кит. “вэй фа”, санскр. “санскрита дхармы”) и “неподверженные бытию” (“увэй фа”; “асанскрита дхармы”).

Дхармы, подверженные бытию, характеризовались такими признаками, как рождение, пребывание, изменение и исчезновение, а неподверженные бытию — такими, как пустота, отсутствие рождения и отсутствие исчезновения²⁰. Если первые дхармы считались неблагоприятными для спасения, то вторые, наоборот, как способствующие ему. В философском плане первые рассматривались как отражение иллюзорного эмпирического бытия, как причина ложного Я, а вторые — как признаки абсолютной реальности. Однако по мнению Розенберга, этот вопрос вызывал большие споры среди различных школ²¹.

Подверженные бытию дхармы, в свою очередь, делились на четыре группы. Первую группу здесь составляли чувственные дхармы (кит. “сэ”, санскр. “рупа”, досл. — “форма”). Адепты цзюйшэ насчитывали 11 таких дхарм. За чувственными дхар-

¹⁹ О. О. Розенберг определял дхармы как носители признака. “Дхарма, — писал он, — понимается как “носитель признака” — явления. “Признаки” — это те элементы, на которые был разложен поток сознания и его содержания” (Розенберг О. О. Проблемы... С. 105).

²⁰ Там же. С. 127—128.

²¹ Там же.

мами следовала группа, а точнее, одна дхарма сознания (*кит.* “синь”, *санскр.* “читта”). Далее следовали дхармы, составляющие содержание сознания (“синь со фа”; *санскр.* — акушала-махабхумика). В научной литературе они часто переводятся как дхармы, связанные с психическими процессами. Они составляют самую большую группу — 46 дхарм. Последняя, четвертая группа — это дхармы действия, не соответствующие сознанию (“синь бусян ин син фа”; *citta viprayuktasanskara*)²², всего 14 дхарм²³. Остальные три дхармы составляют отдельную категорию дхарм, не подверженных бытию.

В школе фасян сохранилось деление подверженных бытию дхарм на 4 группы. Вместе с тем неподверженные бытию дхармы не выделялись в отдельную категорию, а наряду с четырьмя группами дхарм, подверженных бытию, составляли пятую группу дхарм. На первый план в своей классификации адепты фасян выдвигали дхармы сознания. В отличие от школы цзюйшэ, фасян не исчерпывает эту группу дхарм лишь одной дхармой, а увеличивает до восьми дхарм. Вслед за дхармами сознания адепты фасян расположили дхармы, составляющие содержание сознания, увеличив их число до 51 дхармы. Далее они расположили чувственные дхармы. Их количество не изменилось — и в фасян их также 11 дхарм. Дхармы, не соответствующие сознанию, были оставлены на своей четвертой позиции, однако число их возросло до 24 дхарм. И, наконец, пятая группа — это дхармы, неподверженные бытию, всего 6 дхарм²⁴.

Дхармы сознания в этой классификации являются центральными, поскольку сознание представляет собой единственную реальность. Наличие, помимо дхарм сознания, других дхарм не означает признание адептами фасян другой реальности. Эти дхармы являются не чем иным, как отражением функций и свойств сознания, и ничего другого. Их присутствие указывает на тот или иной уровень глубины и тонкости анализа. Поэтому, характеризуя концепцию сознания школы фасян, можно обойтись анализом лишь первых восьми дхарм сознания (что, кстати, часто практикуется в научной литературе), но можно также подвергнуть анализу и остальные группы дхарм. Последнее будет означать углубление анализа сознания, поскольку, повторяем, четыре последние группы дхарм представляют собой не что иное, как те же дхармы сознания,

²² Дхармы, не соответствующие сознанию, известны также как сансары.

²³ Таблицу классификации дхарм школы цзюйшэ см. в книгах, Хуан Чань-хуа Фочзюэ гэ цзун да и Takakusu J. The Essentials of buddhist philosophy. — Honolulu 1956.

²⁴ Таблицу классификации дхарм школы фасян см. там же.

но рассмотренные с точки зрения его конкретного содержания. При этом вторая, третья и четвертая группы дхарм характеризовали феноменальный аспект сознания, который в фасыан рассматривался как не соответствующий истинно сущему. Содержание истинно сущего отражалось пятой группой дхарм.

Рассмотрим вначале дхармы, характеризующие феноменальный аспект сознания. Вторая группа дхарм, составляющих содержание сознания, часто понимается как группа дхарм, обуславливающих психические процессы или же наполняющих сознание психическим содержанием. Эта группа дхарм не случайно следует сразу же за дхармами сознания, поскольку именно она наиболее глубоко характеризует содержание сознания.

Дхармы этой группы, в свою очередь, разделяются на универсальные и неуниверсальные. Универсальные дхармы обуславливают общие для всех индивидов психические восприятия, или, согласно Розенбергу, это дхармы, имеющие широкую область действия и встречающиеся в сознании всегда, в каждый момент²⁵. Неуниверсальные, или имеющие ограниченную сферу действия, характеризуют индивидуальные психические особенности каждого индивида. Эти дхармы делятся — на “добродетельные” и “омраченные”. В этом смысле они трактуются шире, чем только как психические дхармы, поскольку затрагиваются и этические аспекты. Добродетельные дхармы определяют природу добра и проявляются там, где совершаются добрые (с точки зрения буддийской морали) поступки. Омраченные дхармы определяют злую природу и проявляются там, где имеют место чувственные наслаждения, где (согласно буддийской морали) совершаются недобрые поступки²⁶. И, наконец, в этой группе дхарм выделяются дхармы, которые не имеют отношения ни к универсальным, ни к не-универсальным, ни к омраченным, ни к добродетельным дхармам. Это “неопределенные” дхармы²⁷.

Третья группа чувственных дхарм обуславливала внешние объекты сознания и внутреннее их восприятие. Одиннадцать дхарм этой группы делятся на пять “объективных” (кит. “цзин”, санскр. “вишайа”), пять “субъективных” (кит. “гэнь”, санскр. “индрия”) и одну “координирующую”. Так называемые объективные дхармы — это такие дхармы, которые обуславливают внешние объекты. Они разделяются на

²⁵См.: Розенберг О.О. Проблемы... С. 191.

²⁶В первой главе говорилось о специфике буддийской морали, где нравственные поступки индивида оцениваются не столько с позиций добра и зла, как мы их понимаем, сколько с позиций “омраченности” или “неомраченности” сознания. Другими словами, главным критерием добра и зла является степень соответствия их нирване или сансаре.

²⁷См.: Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и Вэйши цзун. Л. 45а—48б.

дхармы цвета (объекты нашего зрения), звука (объекты слуха), аромата (объекты обоняния), вкуса (объекты языка), прикосновения (объекты осязания). Субъективные дхармы — это те, которые обеспечивают внутреннее восприятие внешних образов. Они соответственно разделяются на дхармы глаза, уха, носа, языка, тела. И, наконец, одиннадцатая дхарма — это дхарма, координирующая предыдущие десять²⁸.

Четвертая группа дхарм, не соответствующих сознанию, чаще всего называется просто группой “действия” (*кит.* “син”, *санскр.* “сансары”). Эти дхармы считаются не соответствующими сознанию, так как не составляют непосредственно содержание сознания, но вместе с тем немислимы без него²⁹. Ф.И. Щербатской понимал их как волевые акты³⁰, О.О. Розенберг — как активные начала, определяющие то, что “бывает” или “сбывается”, “совершается” или “происходит”³¹.

Пятая группа дхарм, не подверженных бытию, будет рассмотрена нами чуть позже и более подробно в связи с анализом сознания в аспекте истинно сущего. Однако прежде необходимо рассмотреть дхармы, непосредственно составляющие само сознание и занимающие в классификации фасын первую позицию.

3. СОЗНАНИЕ КАК ЕДИНСТВЕННАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

Сознание, объединяющее восемь дхарм, обозначается термином “синь”. Восемь дхарм, составляющих группу сознания-синь, рассматриваются в тексте “Чэн вэй ши лунь” как сознание-ши. Сознание-синь, напоминаем, представляет собой сознание, рассмотренное с точки зрения его “единой формы”, а сознание-ши — как сознание, рассмотренное с точки зрения его содержания, или же, в нашем контексте, с точки зрения его соотносительности с другими группами дхарм.

Однако здесь следует сделать некоторое уточнение. О.О. Розенберг, характеризуя сознание-ши как сознание, рассмотренное с точки зрения его содержания, опирался на абхидхармическую версию, представленную школами хинаяны, а в Китае — школой цзюйшэ. Но в данном случае мы имеем дело не с цзюйшэ, которая признает только одну дхарму сознания, а с йогачаровской традицией, которая увеличивает количество дхарм сознания с одной до восьми. И если эти восемь дхарм,

²⁸ Там же. Л. 48а—50об.

²⁹ Там же. Л. 50а—51б.

³⁰ Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. С. 116.

³¹ См.: Розенберг О.О. Проблемы... С. 189.

вступая в отношения с дхармами других групп, отражали содержание сознания-синь, то, вступая в отношения друг с другом, они отражали структуру сознания-синь. Поэтому в контексте учения школы фасын о сознании-ши мы можем сказать как о сознании, рассмотренном с точки зрения его структуры и содержания.

Первые пять сознаний-ши непосредственно связаны с органами чувств и представляют собой “чувственные сознания”: сознание зрения, сознание слуха, сознание обоняния, сознание вкуса, сознание осязания. В тексте о них говорится буквально как о сознаниях глаза (янь ши), уха (эр ши), носа (би ши), языка (шэ ши), тела (шэнь ши)³². Пять “чувственных сознаний” непосредственно не связаны друг с другом, каждое из них имеет собственную сферу деятельности, а также присущую только ему внешнюю информацию. Их связь опосредована шестым сознанием (и ши; мановиджняна), которое рассматривается как своего рода центр чувственных сознаний. Он обрабатывает полученную извне, от чувственных сознаний, информацию и воспроизводит ее в качестве целостного образа. Другими словами, полученная извне чувственными сознаниями информация, пройдя обработку мановиджняной, воспроизводится в самом сознании как целостный образ внешнего мира. Однако на этом уровне объекты внешнего мира еще не осознаются как внешние по отношению к самому сознанию, поскольку еще не осознается собственное Я сознания. Ощущение собственного Я, или “самости”, характерно на уровне седьмого сознания, известного как манас (*кит.* мо на)³³. Манас фактически является сознанием в его собственном смысле слова, т.е. его содержание соответствует нашим представлениям о сознании как таковом. Здесь происходит осознание собственного Я, собственных чувств, а также чувственно воспринимаемых внешних объектов, формируется оппозиция субъекта и объекта.

Таким образом, пять чувственных сознаний добывают знание о внешнем мире, шестое сознание — мановиджняна — формирует из них целостный образ, седьмое сознание, манас, осознает этот образ как внешний по отношению к самому сознанию через осознание себя как Я. Но на самом деле нет реального Я, как нет и реального образа внешнего мира. Оппозиция внешнего мира и Я — это не что иное, как оппозиция внутри самого сознания. Внешнего мира и Я как таковых не существует, но нельзя отрицать наличия знания о них. Это знание порождено сознанием, что в конечном счете означает, что предметы внешнего мира и ощущение собствен-

³²См.: Чэн вэй ши лунь.

³³См.: Хуан Чаньхуа. Фацзяо... Вэйши цзун. Л. 436—44а.

ного Я суть продукты сознания. Здесь мы вернулись к тезису, с какого начали изложение учения этой школы. Однако философская доктрина школы фасян не исчерпывается этим тезисом, поскольку адепты фасян, как и их предшественники йогачары, вынуждены были решать ряд проблем, которых не смог избежать и родоначальник европейского субъективного идеализма епископ Беркли.

Суть этих вопросов сводилась к следующему: если внешние предметы — это продукты нашего сознания, то почему наше сознание не может произвольно воспроизводить те или иные предметы? Почему внешние предметы, например горы, реки, озера, видятся всеми людьми одинаково и почему они ощущают одинаковый эффект, соприкасаясь с одними и теми же предметами? Каким образом человек, находясь на одном месте, одновременно может воспринимать множество различных предметов? Одним словом, необходимо было решить проблему постоянства и преемственности наших восприятий³⁴. Эта проблема решалась в доктрине об Алая-виджняне.

Алая-виджняна дословно переводится как “сознание-хранилище”. Многие исследователи индийского буддизма полагают, что учение об Алае-виджняне является одной из основных особенностей школы йогачаров. Между тем в текстах йогачары нет однозначного определения Алаи-виджняны; каждый текст давал ей собственную интерпретацию и наделял ее теми или иными признаками. Концепция Алая-виджняны школы фасян была выражена в тексте “Чэн вэй ши лунь”. Сам термин “алая” в сочинении передавался через транскрипцию а-лай-е. В сочинении говорится: “Первоначальное проецирующее сознание в большой и малой колеснице называется Алаей, потому что имеет значение того, что может хранить то, что хранится, и того, что имеет привязанность к хранящемуся [умение хранить хранящееся и привязанности к хранящемуся], так как [Алая] взаимообусловлена со смешанными и загрязненными [дхармами] и так как существующие чувства имеют привязанность к собственному внутреннему Я”³⁵.

Содержание этой фразы раскрывает перед нами тройкий смысл, вкладываемый авторами трактата в понимание сознания как хранилища. С одной стороны, Алая-виджняна — это хранилище, в котором содержатся все впечатления предыдущих семи сознаний. Эти впечатления хранятся в виде “семян”, из которых впоследствии “прорастают” внешние образы, воспринимаемые семью сознаниями. В этом смысле Алая — это

³⁴Takakusu J. Essentials of Buddhist philosophy. Honolulu, 1956. P. 88.

³⁵Чэн вэй ши лунь // Да Мин сань цзан шэнь цзяо. [Б.м.], 1709. Хань 378, кн. 2, л. 17а.

сознание, которое может хранить. Понятие “семя” (чжун цзы) весьма важно для характеристики Алаи в этой ее ипостаси. Подробнее о “семенах” мы расскажем ниже. С другой стороны, Алая-виджняна как хранилище семян ни в коем случае не противопоставляется предыдущим семи сознаниям, а, наоборот, как хранилище зависит от этих сознаний, которые являются своего рода поставщиками впечатлений, или семян, поэтому она не мыслится как внешнее по отношению к хранящимся в ней сознаниям и потому сама является тем, что хранится. И, наконец, Алая-виджняна причастна к тому, что манас, или седьмое сознание, создает иллюзию бытия собственного Я. И если манас — это сознание, которое может породить привязанность к собственному Я, то Алая — это сознание, которое само привязано к собственному Я.

Такая “многофункциональность” Алая-виджняны породила самые разные толкования — от ее отождествления с эмпирическим Я до признания ее Абсолютом. В школе фасян Алая-виджняна ни в коем случае не считалась неким абсолютом, и тем более не считалась истинно сущим. Однако Алая-виджняна не сводилась и к эмпирическому Я. Ее содержание как сознания-хранилища хорошо раскрывается в учении о семенах.

Семена — это содержащиеся в Алае потенциальные возможности тех или иных образов внешнего мира, воспринимаемых сознанием. Это то, из чего возникают внешние предметы, а также ощущения и восприятия этих предметов. Однако, если строго следовать тексту “Чэнь вэй ши лунь”, то семена — это то, что поддерживает дхармы, которые, в свою очередь, обуславливают внешние объекты, а также восприятие их и отношение к ним³⁶. Дхармы, таким образом, зависимы от семян. Понятие “семена” вводится не случайно: этим понятием подчеркивается каузальный характер дхарм. Подобно тому как семена тех или иных растений обуславливают рождение именно того растения, семенами которого они являются, семена в Алае-виджняне порождают только определенный, заранее заданный образ, а не любой, произвольно выбранный сознанием³⁷.

Сознание, таким образом, не свободно от закона причинно-следственных связей, оно подчиняется ему. В данном случае семена как бы отражают действие этого закона. В трактате “Чэнь вэй ши лунь” нет специальных разработок проблемы причинности: по всей видимости, его авторы признавали учение о причинности, разработанное еще в раннем буддизме. Вообще надо сказать, что практически все школы буддизма не

³⁶Чэнь вэй ши лунь. Кн. 2, л. 176.

³⁷См.: Там же. Л. 18а—21а.

отрицали действие причинности. Однако в школах махаяны отрицался ее объективный характер: ее действие, как правило, считалось отражением характеристик иллюзорного бытия, а подверженность причинности рассматривалась как признак нереальности. Но это в других школах. В данном случае школа фасян в понимании причинности ближе к хинаянским традициям, представленным школой цзюйшэ. Рассматриваемая в этом контексте Алая-виджняна (не говоря уже и о предыдущих семи сознаниях), имеет непосредственное отношение к сансаре и не отражает свойства истинно сущего. Здесь мы имеем тот случай, когда реально сущее отличается от истинно сущего. Реально существовать, согласно контексту фасян, еще не значит существовать истинно, хотя в более поздних буддийских школах тождество между реально сущим и истинно сущим не подвергалось сомнению.

Признание факта зависимости сознания от причинно-следственных связей снимало вопрос, почему сознание воспроизводит именно этот образ, а не какой случится. Его действие строго подчинено действию причинно-следственных связей, отражением которых явилось понятие “семена”. А содержание этого понятия снимало все другие вопросы.

Семена — это постоянные атрибуты Алая-виджняны. Они содержатся в Алае изначально. В трактате говорится, что “семена имеют изначальную природу существования, они не возникли от аромата прошлых впечатлений”³⁸. Другими словами, существование семян в Алае не берет начало из впечатлений прошлого опыта семи предыдущих сознаний или же, как сказано в тексте, из “аромата прошлых впечатлений”. Здесь вводится специальное понятие “аромат” (“сюнь”) для отражения процесса воздействия прошлых впечатлений семи сознаний на семена, который сравнивается с процессом передачи аромата. Образно говоря, прошлые опыты сознания передают аромат (или запах) своих впечатлений семенам, содержащимся в Алае. Семена, впитав аромат этих впечатлений, постепенно начинают сами благоухать, и по мере усиления благоухания, выходят на поверхность сознания, благоухая тем ароматом, который впитали в себя. Благоухание их, в свою очередь, передается и другим семенам, содержащимся в Алае. Иначе говоря, семена под влиянием прошлого опыта семи сознаний сами вырастают в объекты внешнего мира и в восприятия этих объектов.

Восприятие объектов порождает впечатления, которые, в свою очередь, порождают новые семена. В этом смысле семена суть продукты прошлых впечатлений сознания. В “Чэн вэй ши

³⁸ Там же. Л. 196—20а.

лунь“ говорится, что все семена возникли от полученного “аромата прошлых впечатлений”³⁹. Здесь, казалось бы “Чэн вэй ши лунь” можно упрекнуть в непоследовательности: вначале утверждалось, что семена присутствуют в Алае изначально и не берут свое начало от “аромата прошлых впечатлений”. Но эти противоречия в тексте снимаются следующими суждениями: “Все семена возникли из аромата внешних впечатлений. Но то, что ароматизируется, и то, что источает аромат, существуют изначально, поэтому все семена существуют изначально. Семена — это другое название [привязанности] к привычным [восприятиям] внешних объектов. Эти привязанности могут существовать только вследствие [постоянного] влияния со стороны [внешних объектов]. Это подобно тому, как запах кунжута обусловлен запахом его цветов”⁴⁰. Здесь подчеркивается мысль о неразрывной связи между наличием семян и впитыванием ими аромата прошлых впечатлений. Семена могут существовать только впитав аромат, а впитав его, они сами могут источать аромат, тем самым воспроизводя другие семена.

Таким образом, семена обуславливают внешние проявления сознания, внешние проявления обуславливают семена. У этого процесса нет начала. Нельзя сказать, что было раньше: внешние впечатления или семена. Согласно логике адептов школы йогачаров и фасян, причина и следствие проявляются одновременно, становятся тождественными. В текстах школы йогачаров постоянно приводится излюбленное выражение: “семена порождают внешние проявления; внешние проявления ароматизируют семена; эти три: семена, внешние проявления и ароматизация повторяются вновь и вновь, так что причина и следствие проявляются одновременно”⁴¹.

Следовательно, семена хотя и присутствуют изначально, но их существование постоянно обусловлено “ароматом” внешних проявлений. В этом смысле каждое семя имеет два аспекта: первый — изначальноного существования, второй — имеющего начало возникновения⁴². В этой связи сама Алая-виджняна предстает как непрерывное и одновременно прерывное сознание: “Является ли Алая прерывной или же непрерывной?” — спрашивается в тексте, и дается следующий ответ: Алая является и непрерывной и прерывной, потому что непрерывно перемещается [вращается]. Непрерывность означает то, что

³⁹ Там же. Л. 21а.

⁴⁰ Там же. Л. 21а—21б.

⁴¹ Это выражение часто приводится также и в научной литературе (см.: *Ch'en K.S. Buddhism in China*. P. 323; *Takakusu J. The Essentials...* P. 92).

⁴² Чэн вэй ши лунь. Кн. 2. Л. 22б.

сознание без начала во времени продолжает [воспроизводить] внешние объекты, постоянно, не прерываясь. Перемещение означает то, что сознание изначально подвержено рождением и смертям, его предыдущие и прошлые проекции различаются, потому что причины погибают, а следствия рождаются и нет постоянного одного. Перемещение [вращение, кругооборот] обусловлено тем, что семена ароматизируются. Непрерывность препятствует прерывности, а перемещение отражает собой прерывность. Это похоже на поток. Дхармы причины и следствия таковы. Это подобно потоку воды, который является и непрерывным и прерывным⁴³. Поток воды — это излюбленный образ йогачар для характеристики Алая как постоянного потока сознания, которое обеспечивает постоянное восприятие внешних объектов, несмотря на их сиюминутность и мгновенность. Здесь йогачары придерживаются традиционной теории, согласно которой все существует мгновенно. Алая, понятая как поток сознания, следуя закону причинности, обеспечивает наличие постоянного внешнего образа.

В “Чэн вэй ши лунь” семена делятся на универсальные и индивидуальные, а также на имеющие омраченность и не имеющие омраченность⁴⁴. Деление семян на универсальные и индивидуальные объясняло тот факт, что все индивиды воспроизводят одинаковые внешние объекты, но при этом каждый имеет собственное субъективное ощущение. Универсальные семена — это такие семена, которые содержатся одновременно в Алая-виджняне всех индивидов. Они обеспечивают одинаковое восприятие внешних объектов⁴⁵. В трактате говорится, что “хотя каждый [индивид] имеет собственные органы чувств и посредством этих чувств воспроизводит окружающее пространство, тем не менее внешний вид этого пространства воспринимается всеми индивидами одинаково, подобно тому как пламя множества факелов сливаются в единый свет. Это происходит потому, что здесь проявляются универсальные семена”⁴⁶. Индивидуальные семена, наоборот, определяют субъективность восприятий, они создают впечатление, что человек обладает органами чувств и ощущает в себе их как собственные чувства, осознает принадлежность восприятий внешнего мира собственным чувствам. В трактате говорится, что наличие тела и органов чувств происходит за счет усилий индивидуальных семян⁴⁷.

⁴³ Там же. Кн. 3, л. 10а—11б.

⁴⁴ См.: Вторая группа дхарм, которая различается на универсальные и не-универсальные; добродетельные и омраченные.

⁴⁵ См.: Чэн вэй ши лунь. Кн. 2. Л. 41а.

⁴⁶ Там же. Л. 41а—41б.

⁴⁷ Там же. Л. 43б—44б.

Таким образом, характеристики Алая-виджняны и семи предыдущих сознаний-ши, дополненные характеристиками второй, третьей, четвертой групп дхарм, составляют содержание сознания-синь, рассмотренного с точки зрения его способностей проецировать внешние объекты и ощущать свою "самость", наделенную чувствами и желаниями. Пять первых сознаний-ши доставляют информацию извне, шестое сознание перерабатывает ее и создает внутренний образ внешнего мира, седьмое сознание осознает этот образ как внешний по отношению к нему и формирует в себе представления о собственном Я, создает оппозицию субъекта и объекта. Внутри сознания происходит деление на внутреннее и внешнее. Впечатления собственного Я, его ощущения внешних объектов откладываются в восьмом сознании [ши] — Алая-виджняне в виде семян, которые при определенных условиях вновь выходят на поверхность сознания и благодаря универсальным семенам воспринимаются одинаково всеми индивидами, а благодаря индивидуальным семенам предстают как субъективное восприятие. Затем информация о внешних объектах и субъективных ощущениях вновь поступает пяти сознаниям-[ши] и передается шестому сознанию-[ши] и т.д. Вновь и вновь повторяется этот процесс в виде круговорота, подобный потоку, который обеспечивает кажущееся постоянство внешних объектов и индивидуального Я.

В этом круговороте нет начала. Нельзя сказать, с чего он начался, так как то, что обуславливает рост семян, и сами семена существуют издавна, или же то, что "ароматизирует", и то, что "ароматизируется", существуют издавна. Этот круговорот поддерживается омраченными семенами. При этом омраченные семена порождают омраченные дхармы, которые, в свою очередь, "ароматизируют" омраченные семена. Неомраченные семена порождают неомраченные дхармы, которые "ароматизируют" неомраченные семена. Первые обуславливают рождения и смерти людей [сансару], вторые — прекращение рождений и смертей, что равнозначно достижению нирваны.

Алая-виджняна, таким образом, предстает перед нами как хранилище, с одной стороны, порождающее феноменальные процессы, с другой — тяготеющее к нирване, или к истинно сущему. Однако обе тенденции Алаи ни в коем случае не пересекаются и мыслятся как две параллельные линии в едином сознании. Другими словами, истинно сущее и феноменальное представляют собой две разные стороны сознания, не имеющие общих точек соприкосновения⁴⁸. Этот пункт учения

⁴⁸Это положение было связано с их сотериологическими представлениями о том, что не все могут достичь спасения.

фасян вызвал большие возражения со стороны более поздних буддийских школ, особенно тяньтай и хуаянь. В школе фасян придерживались принципа “параллельности” истинностного и феноменального аспекта сознания, излагая содержание истинностного и феноменального также параллельно, в отрыве друг от друга. К истинностному аспекту мы вернемся позже, здесь же закончим анализ феноменальных аспектов сознания.

Сознание с его иллюзией внешнего мира и собственного Я функционально делится на три части. Первая функциональная особенность сознания характеризуется его способностью обуславливать различное созревание семян. Поскольку созревание семян происходит на уровне Алая-виджняны, то Алая-виджняна является сознанием, обуславливающим различное созревание семян (*кит.* “и шу”). Таким образом, Алая-виджняна — это не только сознание-хранилище, но и сознание, обуславливающее созревание семян, причем различное и по времени, и по внешнему виду, и по восприятию этого вида. Вторая функциональная особенность сознания характеризуется его способностью осознавать “созревшие” объекты как внешние по отношению к собственному Я (*кит.* “сылян”)⁴⁹. Это способность седьмого сознания — манаса. И, наконец, третья функциональная особенность сознания заключается в его способности воспринимать внешние объекты, ощущать их и различать (*кит.* “ляо бе цзин”). Это способность шести первых сознаний⁵⁰.

В тексте “Чэн вэй ши лунь” феноменальный аспект сознания делится также на четыре части, которые, по всей видимости, характеризуют его структуру. Правда, известный буддолог Такасуку полагал, что деление на 4 части это деление по функциональным признакам⁵¹. Однако здесь, скорее всего, представлена структура сознания, а не его функции. Если же говорить о функциональном делении, то к нему более всего подходит рассмотренное выше деление на три части.

Четыре части, на которые делится феноменальный аспект сознания — это:

- 1) видимая (сян фэн);
- 2) видящая (цзянь фэн);
- 3) самоуверяющая (цзы чжэн фэн);
- 4) удостоверяющая самоуверение (чжэн цзы чжэн фэн)⁵².

⁴⁹См.: Чэн вэй ши лунь. Кн. 4. Л. 16а—20а.

⁵⁰Там же. Кн. 5. Л. 226—26а.

⁵¹Такасуки J. The Essentials... P. 90.

⁵²См.: Чэн вэй ши лунь. Кн. 2. Л. 366.

Видимая часть — это образы внешних предметов, которые отражаются в сознании. Видящая часть — это субъективное восприятие внешнего образа, то, что воспринимает объективный образ, ощущает его. Самоуверяющаяся часть — это то, что осознает процесс восприятия внешних объектов, имеет знание того, что сознание отражает, и знание того, что сознание ощущает при этом. И, наконец, четвертая часть — это фактически знание о самом себе, или сознание собственного осознания.

Надо сказать, что не во всех текстах школы йогачаров допускали наличие четвертой части сознания, и речь шла лишь о первых трех частях. В некоторых текстах признавалась лишь третья часть, поскольку считалось, что самоуверенность является причиной видимой и видящей частей сознания и обе эти части находятся внутри самосознания⁵³. В тексте “Чэн вэй ши лунь” признаются все четыре структурные характеристики сознания.

Рассмотренные здесь функциональные и структурные характеристики сознания-синь, состоящего из 8 дхарм, дополняются конкретным содержанием посредством других дхарм, объединяющихся в остальные четыре группы.

Подводя итоги, отметим, что дхармы, отражающие феноменальные аспекты сознания, являются не чем иным, как знаками тех признаков, которые характеризуют внешний мир и внутреннее Я, а также отношение Я к внешнему миру, выраженное в эмоциях, чувствах, рассудке и т.п. Но, согласно исходным принципам школы фасян, внешний мир и внутреннее Я реально не существуют, однако знание о них существует, и никуда от этого не деться. Поэтому делается вывод, что реально существует сознание как знание о нереальном Я и нереальном внешнем мире. Наличие такого знания так же реально, как реально само сознание, несмотря на нереальность отображаемых им объектов. Знание, пусть даже ложное, существует. Поэтому, когда в школе фасян говорится о сознании как единственной реальности, имеется в виду не сознание как фактор феноменального бытия, а сознание как *знание о феноменальном бытии*. Не случайно в санскритском понятии “виджняна” и китайском “ши” основное смысловое значение приходится на слово “знание”.

Однако ложное знание, хоть и обладает реальным существованием, тем не менее не может способствовать достижению нирваны, конечной цели всякого существования. Наоборот, такое знание отдаляет индивидов от нирваны, которая адекватна истинному существованию. Значит, сознание как знание о

⁵³См.: Takakusu J. The Essentials... P. 90.

феноменальном, не есть истинное существование. И здесь мы вновь вынуждены подчеркнуть, что в философии школы фасын в явной и неявной форме выражена мысль, что реальное существование не всегда есть истинное существование. Но поскольку адепты школы фасын не признают наличия другой реальности, кроме сознания, значит, согласно их логике, истинно сущее должно находиться в самом сознании. Об этом говорят их представления о неомраченных семенах, содержащихся в Алая-виджняне, о дхармах, способствующих добрым поступком, характеризующих сознание как истинно сущее, т.е. истинную природу сознания, в отличие от феноменальной. Но, повторяем, истинная природа сознания мыслится как "параллельная" феноменальной.

4. ИСТИННО СУЩЕЕ

Дхармы пятой группы, характеризующие истинно сущие аспекты сознания, назывались дхармами недеяния и считались неподверженными эмпирическому бытию. Действительно, эти дхармы не участвуют совместно с другими дхармами в формировании в сознании представлений о внешнем мире и внутреннем Я. Они недеятельны в том смысле, что не проявляют или же не производят всего того, что имело бы отношение к феноменальным аспектам сознания, и не подвергаются воздействию причинно-следственных связей⁵⁴. Однако было бы ошибочным полагать, что дхармы недеяния полностью бездеятельны. Подобно тому как предыдущие дхармы участвовали в проявлениях феноменальной природы сознания, дхармы недеяния участвуют в проявлении его истинной природы, которую адепты фасын идентифицируют с истинной таковостью (чжэнь жу). Истинная таковость — это истинная реальность в том виде, в каком она есть на самом деле.

Школа фасын, напомним, насчитывает шесть дхарм недеяния. Пять первых дхарм недеяния характеризуют такие признаки проявления истинной природы сознания, как пустотность; отсутствие оппозиции субъекта и объекта, существования и несуществования, рождения и смерти, причины и следствия; просветленность; отсутствие омраченных дхарм; изначальность природы чистоты; отсутствие эмоций, желаний, различения внешних объектов⁵⁵. По описанию признаков истинно сущего школа фасын практически не отличается от остальных школ махаяны. Те же признаки пустоты, которые признаются всеми

⁵⁴ См.: Хуан Чаньхуа. Фо цзяо... Вэйши цзун. Л. 516.

⁵⁵ Там же. Л. 516—52а.

школами махаяны, то же самое преодоление дуализма субъекта и объекта и т.д., которые считаются очень важными в сотериологических учениях и других махаянских школ. Однако относительно связи истинно сущего с феноменальным бытием мнения адептов фасын существенным образом расходились с мнениями представителей других школ махаяны. Здесь школа фасын, скорее всего, была ближе к хинаяне, поскольку признание того, что истинно сущие аспекты сознания не пересекаются с феноменальными, а неомраченные семена “ароматизируют” только неомраченные, фактически подтверждало сотериологические положения хинаяны, согласно которым не всякий может достичь нирваны. Поэтому дхармы надеяния в фасын рассматриваются в отрыве от других.

Если первые пять дхарм надеяния отражали признаки истинной таковости, то шестая — последняя в этой группе, или сотая дхарма школы фасын, — представляла собой дхарму истинной таковости. Однако это не означало идентичность дхармы истинной таковости самой истинной таковости, как не означала идентичность восьми первых дхарм, отражающих структуру и содержание сознания как такового, самому сознанию. И здесь необходимо отметить, что шесть дхарм надеяния, характеризуя истинную природу сознания, сами не обладают истинным существованием, как, впрочем, и все остальные дхармы. Однако сказать, что они отличаются от природы существования, было бы неверным. В этой связи в трактате “Чэн вэй ши лунь” делается попытка анализа возможных вариантов отношения дхарм к природе существования; которые сводятся к следующему:

1) дхармы совершенно идентичны природе существования (дхармы по своей сущности совершенно идентичны природе существования);

2) дхармы совершенно отличаются от природы существования;

3) дхармы одновременно идентичны природе существования и отличаются от нее;

4) дхармы не идентичны природе существования и не отличаются от нее.

Согласно логике авторов трактата, если дхармы были бы идентичны природе существования, то не различались бы друг от друга по своей сущности, а это противоречило бы тому факту, что все дхармы отличаются друг от друга. Это подобно тому, что различные цвета — белый, черный, коричневый и т.д. — были бы идентичны природе цвета. В таком случае они не различались бы как коричневые, желтые и т.д. Но с другой стороны, невозможно также предположить и то, что дхармы отличаются от природы существования. Если это было бы так,

то невозможно было бы объяснить наличие предметов внешнего мира в их явном виде, а это подобно тому, что если бы цвета отличались бы от природы цвета, тогда невозможно было бы наличие их как коричневого, желтого и пр. цвета.

Что же касается одновременной идентичности и отличия дхарм от природы существования, то оно невозможно, поскольку уже было доказано, что дхармы не могут быть идентичными природе существования, а во втором случае было доказано, что дхармы не могут отличаться от природы существования.

И, наконец, четвертое предположение о неидентичности и неотличии опровергается теми же аргументами, что и в предыдущем (третьем) случае, поскольку третье и четвертое предположение по сути тождественны⁵⁶.

В этом анализе природы существования дхарм отразилась суть понимания срединного пути адептами фасын. Дхармы как самостоятельно сущие отрицаются, но как знаки сущего или “носители признака” признаются. В связи с этим в учение фасын вводится понятие “вид дхармы” (*кит.* “фасын”, *санск.* “дхармалакшана”), которое подчеркивало значение дхармы как “носителя признака”⁵⁷.

Многообразию видов дхарм адепты фасын сводят к трем главным видам:

1) вид привязанности к повсеместному; (*кит.* “бянь цзи со чжи син”, *санскр.* “парикалпита”);

2) вид возникновения в зависимости от другого (*кит.* “и та ци син”, *санскр.* “Паратантра”);

3) вид совершенной реальности (*кит.* “Юань чэн ши син”, *санскр.* “Паринишпанна”).

Парикалпита, или вид привязанности к повсеместному, характеризует привязанность индивида к внешнему миру и внутреннему Я. Другими словами, это принятие иллюзорных проекций сознания за реально существующие. Парикалпита характеризует омраченное сознание, пребывающее в неведении. Для иллюстрации состояния неведения буддисты часто используют пример с веревкой, которую ошибочно приняли за змею.

Паратантра, или вид возникновения в зависимости от другого, характеризует относительное познание того, что внешний мир и внутреннее Я не обладают собственной природой существования, а зависят от причин. По всей видимости, паратантра характеризует рациональное знание об иллюзорности внеш-

⁵⁶ См.: *Chan Wing-tsit A. Source book in Chinese philosophy. New Jersey, 1963.*

⁵⁷ Учение о дхарма лакшанах было изложено в сутре “Раскрывающей глубокие тайны” (см.: *Хуан Чаньхуа. Фо цзяо... Вэйши цзун. Л. 33а*). Понятие вида дхарм иногда заменяется понятием “природа дхарм” (“фа син”). Оба понятия рассматриваются как синонимы.

них предметов и внутреннего Я, об их зависимости от сознаний-ши. Однако паратантра еще не истинное знание, поскольку она еще не может раскрыть истинную природу сознания. Это подобно тому, что мы узнали, что нет змеи, а есть только веревка. Но мы не знаем, что такое веревка⁵⁸.

Паринишпана — это истинная таковость. Она характеризуется как постижение истинной сути вещей, что равнозначно постижению истинной природы сознания — истинно сущего.

Учение о трех видах дхарм в школе фасяя дополнялось учением о трех природах отсутствия природ:

1) природа отсутствия природы собственного вида (“сян у цзы син син”);

2) природа отсутствия природы рождения (“шэн у цзы син син”);

3) природа отсутствия природы побеждающего значения (“шэн и у цзы син син”).

В трактате “Чэн вэй ши лунь” сказано: “Отсутствие природы вида устанавливается в зависимости от парикалпиты, потому что природа [сущность] вида в конечном счете отсутствует. Это подобно цветку в пустыне. Отсутствие природы рождения устанавливается в зависимости от паратантры, потому что это подобно иллюзорным вещам, которые возникают благодаря множеству причин. Отсутствует собственная изначальная природа подобно ложным привязанностям. Об отсутствии природы говорим условно; неверно, что природа полностью отсутствует. Отсутствие природы побеждающего значения (высшей истины) устанавливается в зависимости от паринишпанной, потому что побеждающее значение (высшая истина) покидает привязанности парикалпиты к природе Я и дхарм. Об отсутствии природы говорим условно; неверно, что природа полностью отсутствует⁵⁹.”

В “Чэй вэй ши лунь” говорится, что сознание-синь с его внутренней оппозицией субъекта и объекта имеет природу возникновения в зависимости от другого, поэтому не обладает реальным существованием, подобно тому как не обладают реальным существованием иллюзорные вещи. Однако отсутствие реального существования не адекватно абсолютному не-существованию, поскольку за отсутствием реального существования кроется истинное существование⁶⁰.

Истинное существование — это существование вещей в том виде, каковы они на самом деле. Это есть истинная таковость. В “Чэн вэй ши лунь” представлен анализ понятия “истинная

⁵⁸ См.: Хуан Чаньхуа. Фо цзяо... Вэйши цзун. Л. 66а.

⁵⁹ Чэн вэй ши лунь. Кн. 9. Л. 2а—2б.

⁶⁰ Там же. Кн. 2. Л. 9а—9б.

таковость“: “Истинное, это есть истинное существование, проявление которого не является ложным. Таковость — это есть постоянство [признаков] того, что есть на самом деле, отражающее отсутствие проекций и изменчивости. Это означает то, что истинное существование при всех обстоятельствах постоянно обладает той природой, какую оно имеет на самом деле [природа истинной реальности постоянно такова]. Поэтому называется таковою”⁶¹.

Истинная таковость далее характеризуется следующим образом: она проявляется в пустоте и в не-Я, не обладает ни существованием, ни не-существованием. Ее невозможно выразить в словах и мыслях; она не составляет со всеми дхармами одно и не отличается от них; является истинным принципом дхарм, поэтому называется природой дхарм. О ней говорится как о существовании, чтобы опровергнуть утверждение о ее не существовании; ее называют пустотой, чтобы опровергнуть наши привязанности к иллюзорному существованию. Она не является ложной и иллюзорной, поэтому называется истинной. А поскольку остается такой, какова она на самом деле, то и называется истинной таковою”⁶².

В школе фашян насчитывали семь признаков истинной тако- вости:

1) истинная таковость круговорота перерождений. Это ре- альная природа дхарм круговорота перерождений (дхарм, уча- ствующих в круговороте перерождений);

2) истинная таковость двух реальностей. Это реальная при- рода двух не-Я (не-Я личности и не-Я дхармы);

3) истинная таковость только сознания-ши. Это реальная природа омраченных и неомраченных (чистых и загрязненных) дхарм только сознания-ши.

4) истинная таковость становления. Это реальная природа страдания (истинная таковость феноменального, составляюще- го в конечном счете страдание);

5) истинная таковость дурных поступков;

6) истинная таковость чистоты и незагрязненности — ре- альная природа нирваны;

7) истинная таковость правильных поступков — реальная природа дао⁶³. (Дао здесь понимается как синоним нирваны.)

Перечисленные характеристики истинной таковости указы- вают на отсутствие дуализма существования и не-существо- вания. Истинная таковость присутствует во всех дхармах, от- ражающих как феноменальные, так и истинные признаки бы-

⁶¹ Там же. Т. 9. Л. 3а—3б.

⁶² Там же. Т. 2. Л. 8а—8б.

⁶³ Хуан Чаньхуа. Фо цзяо... Вэйши цзун. Л. 51об.—52.

тия, она не адекватна дхармам, проявляющим ее признаки, но не отличается от них. Дхармы истинной таковости не участвуют в феноменальном проявлении бытия, хотя сама истинная таковость лежит в основе проявления как феноменального бытия, так и истинного. Она лежит в основе круговорота перерождений, но не всегда может проявить себя. Это зависит от дхарм. Истинная таковость лежит в основе всех поступков людей, в сознании каждого. Но не каждый может обнаружить в себе истинную таковость. Проявление истинной таковости зависит от неомраченных семян.

Адепты фасян не различали онтологический и гносеологический аспекты понимания истинной таковости как истинно сущего. Истинно сущее — это истинная природа всего сущего, но все сущее — это сознание-ши, а потому истинная природа всего сущего и постижение истины об этой природе, по сути, составляют одно и то же.

И в заключение остановимся еще раз на отношении истинной таковости и феноменального бытия, поскольку этот вопрос имел очень важное значение для всех школ китайской махаяны, ибо именно он был непосредственно связан с проблемой спасения. Ведь переход из неистинного бытия в истинное (из сансары в нирвану) непосредственно связан с решением вопроса об их взаимоотношении.

Принципы отношения истинного бытия и ложного нашли свое отражение в учении школы фасян о взаимоотношении таковости как истинной природы дхарм и их внешнего вида как иллюзорного проявления. Истинная природа дхарм и их внешний вид рассматриваются как “параллельные” друг другу, не имеющие точек соприкосновения. Их тождество отрицается. Истинная таковость не имеет путей соединения с видом дхарм, поскольку не подвергается влиянию со стороны феноменального мира, представляющего собой проявление вида дхарм. Не все дхармы способны проявить истинную природу. Такой способностью обладают только шесть дхарм, не подверженных бытию, которые проявляются благодаря неомраченным семенам.

Философская интерпретация проблемы взаимоотношения истинно сущей и феноменальной природы сознания оказала влияние на сотериологические воззрения адептов йогачары и фасян, внесших коррективы в третью благородную истину, утверждавшую, что спасение возможно. Адепты фасян считали, что такая возможность дана не каждому. Есть существа, которые обречены на вечную сансару. Это положение вызвало большие возражения со стороны других школ китайского буддизма. Видимо, оно и оказалось одной из причин того, что школа фасян не пользовалась в Китае достаточной популярностью.

стью и просуществовала недолго. Но вместе с тем нельзя отрицать значения учения школы фасян в истории китайского буддизма. Ее суждения и понятия, принципы построения теорий оказали большое влияние на многих деятелей китайского буддизма и были восприняты ими как образец философствования и средство обоснования собственных концепций.

Г л а в а III. ШКОЛА САНЬЛУНЬ

1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Школа саньлунь, как и фасян, представляет собой китайский вариант одной из школ индийского буддизма. Вместе с тем в китайском буддизме она занимает несколько иное положение, нежели фасян. Если последняя фактически представляла собой китайскую компиляцию различных толкований сочинений Васубандху, то саньлунь занималась творческим развитием идей мадхьямиков, соединив их с традиционным китайским мышлением. Поэтому ее следует рассматривать как китайское ответвление мадхьямики на Дальнем Востоке.

Учение саньлунь базируется на трех шастрах: “Мадхьямика-карике” (“Шастра о срединности”), “Двадаша-мукхашастре” (“Шастра двенадцати врат”) и “Шата-шастре” (“Шастра ста строф”). Отсюда название — саньлунь, которое дословно переводится как “три шастры”. Школа саньлунь, таким образом, — это школа трех шастр.

Родоначальником школы мадхьямиков в Индии был величайший буддийский мыслитель Нагарджуна — автор первых двух шастр — “Мадхьямика-карики” и “Двадаша-мукхашастр”. Автором третьей — “Шата-шастр” был ученик Нагарджуны Арьядева. Идеи мадхьямиков начали проникать в Китай еще за несколько веков до становления там школы саньлунь и задолго до проникновения туда трех шастр. Уже во II в. в Китае переводились “праджня-парамитские” сочинения¹. Эти сочинения содержали в себе многие положения, ставшие впоследствии центральными в учении мадхьямиков.

¹Подробно об этом см.: *Тан Юнтун*. Хань Вэй лян Цзинь Нань бэйчао фоцзяо ши (“История буддизма в период Хань, Вэй, Цзинь, Северных и Южных царств”). Пекин, 1963. Т. 2. С. 61—66.

Праджня-парамитская литература подготовила почву для распространения в Китае учения школы мадхьямиков. Огромную роль в этом сыграл знаменитый миссионер и переводчик буддийской литературы Кумараджива (344—413). Ему принадлежит множество переводов буддийских сочинений на китайский язык, в том числе и трех шастр, легших в основу формирования школы саньлунь. Хотя эти шастры переводились не только Кумарадживой, но именно в его переводе “Мадхьямика-карика” (кит. “Чжун лунь”), “Двадаша-мукха-шастра” (кит. “Ши эр мэнь лунь”), “Шата-шастра” (кит. “Бай лунь”)² впоследствии были канонизированы патриархами саньлунь. Распространением и пропагандой взглядов мадхьямиков занимались также многочисленные ученики Кумарадживы, самым одаренным среди которых был Сэн Чжао (347—414), принимавший участие в переводе буддийских сутр и в составлении к ним комментариев. Кроме того Сэн Чжао написал ряд собственных сочинений, в которых излагал идеи мадхьямиков, используя термины китайской философии в доступной для восприятия китайцев форме.

Деятельность Кумарадживы и его учеников подготовила почву для формирования в Китае школы саньлунь. Ее непосредственным основателем считается Цзи Цзан (549—632), который систематизировал доктрины трех шастр. Ему принадлежит ряд сочинений, в том числе и комментарии к трем шастрам. В своих сочинениях Цзи Цзан продолжил дальнейшую разработку основных идей, содержащихся в шастрах, и выдвинул ряд новых, ставших логическим завершением отдельных принципов мадхьямики. Наиболее известны его сочинения “Сань лунь сюань и” (“Сокровенный смысл трех шастр”), “Дачэн сюань и” (“Сокровенный смысл махаяны”) и “Эр ди и” (“О значении двух истин”). В этих сочинениях были изложены основные положения школы саньлунь.

Истинно сущее в учении саньлунь характеризуется теми же признаками, что и в учении фасян. Оно так же безатрибутно и независимо от причин и следствий, в нем так же отсутствует дуализм субъекта и объекта, существования и несуществования, рождения и смерти. Расходились мнения школ главным образом в вопросах об отношении истинно сущего к феноменальному бытию и истинно сущего к реально сущему. В школе фасян, как мы помним, истинно сущее не считалось адекватным реальному существованию. В ее учении имплицитно присутствуют три уровня бытия: иллюзорное (феноменальный мир), реальное (сознание-ши), истинное (истинно сущее). Иллюзорное бытие противопоставлялось реальному, реальное не

²В дальнейшем мы будем пользоваться китайским названием этих шастр.

было тождественным истинному. В школе саньлунь придерживались иной точки зрения. Ее адепты не считали, что истинно сущее отличается от реального сущего. По их мнению, существующее реально — истинно. Они не считали, что такой реальностью является сознание-ши. Сознание-ши, как и феноменальное бытие, в учении саньлунь объявлялось пустотой. А поскольку реальность полагалась тождественной истинно сущему, истинно сущее также объявлялось пустым. И, наконец, истинно сущее как пустота объявлялось тождественным феноменальному миру — такой же пустоте, что соответствовало центральному тезису махаяны о тождестве нирваны и сансары.

2. УЧЕНИЕ О ПУСТОТЕ

Представления о пустотности бытия адепты саньлунь унаследовали от своих индийских предшественников, уделявших учению о пустоте столь пристальное внимание, что их школа в то же время называлась и школой шунья-вады, т.е. школой теории (вада) пустоты (шунья). От понятия “шунья” было образовано абстрактное существительное “шуньята” (“пустотность”), которое применялось для описания конечной реальности, или абсолюта³.

Термин “шунья” в своем буквальном значении “пустота”, “ничто”, “абсолютное отсутствие чего-либо” не соответствовал тому содержанию, которым наполняли его мадхьямики. Вместе с тем он использовался и в своем прямом значении. Это обстоятельство не могло не породить в научной литературе различные толкования содержания понятия “шунья”, не подтолкнуть на поиски адекватного ему европейского эквивалента. Обобщая результаты этих поисков, И.М. Кутасова пришла к выводу, что шунья истолковывается как “пустота” (исходя из буквального значения этого слова), а также как “относительность” (Ф.И. Щербатской), “несубстанциональность” (Е.Е. Обермиллер), “нереальность”, “несуществование” (Л. Валле-Пуссэ)⁴. К выводам И.М. Кутасовой следует добавить замечания Р. Робинсона, который призывает рассматривать термин шунья в контексте определенной системы описания, как символ данной системы, без излишнего гипостазирования этого символа⁵.

³См.: Чаттопадхья Д. Живое и мертвое в индийской философии. М., 1982. С. 32.

⁴Кутасова И.М. Философия Нагарджуны // Общественно-политическая и философская мысль Индии. М., 1962. С. 225.

⁵Robinson R.H. Early madhyamika in India and China. 1967. P. 49.

Действительно, шунья в учении мадхьямиков — это не более чем вербальная характеристика бытия, которая, в зависимости от контекста, так же отвергается, как и все то, что отвергается самой шуньей как относительность, несубстанциональность, нереальность. Поэтому, на наш взгляд, поиски адекватного шунье европейского эквивалента не имеют принципиального значения. Каждый из рассмотренных вариантов трактовки шуньи в той или иной степени имеет право на существование, но, ни один из них не следует рассматривать в качестве единственно правильного варианта для всех систем описания сущего, тем более что сами мадхьямики относились весьма скептически к возможности понятийного описания бытия.

Если отвлечься от попыток дать точный перевод понятия шуньи и рассмотреть его общее содержание, то можно выделить в нем два аспекта, на которые уже обращалось внимание в самом начале. Первый аспект — это содержание шуньи в отношении к феноменальному миру, второй — в отношении к истинному бытию. В первом случае шунья означает, что воспринимаемые нами предметы внешнего мира нереальны, что внешний мир иллюзорен. На самом деле нет того, что мы принимаем за существующее. Но его отсутствие не означает абсолютное отсутствие чего-либо. В этом смысле пустота не есть абсолютное отрицание. Она и отрицает, и не отрицает. Во втором случае шунья означает, что истинное бытие лишено каких-либо свойств, признаков и качеств, которые можно было бы представить в мыслях, а также описать в словах и знаках. Отрицая вербальные аспекты истинного бытия, шунья в то же время не отрицает само истинное бытие и рассматривается как тождество этому бытию. Здесь шунья также отрицает и не отрицает.

Учение мадхьямиков о пустоте явилось принципиально новым направлением в буддийской мысли, которое требовало теоретического обоснования. В этой связи нельзя не вспомнить о системе аргументации Нагарджуны, известной в буддологической литературе как “негативная диалектика”, поскольку она была направлена на обоснование негативных аспектов учения о пустоте, когда пустота рассматривалась как отрицание. Нагарджуна доказывал пустотность эмпирического бытия через вскрытие внутренне противоречивой природы категорий, посредством которых оно описывалось. Так, Нагарджуна указывает на противоречивую природу такой категории, как движение:

“Пройденное уже нельзя пройти; то, что должно быть пройдено, еще не пройдено. А без пройденного и предстоящего пройти движущее не существует.

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

Как может движущееся называться движением, если движущееся невозможно без двух движений?⁶

Здесь Нагарджуна показывает диалектически противоречивую природу бытия и невозможность ее адекватного описания в застывших категориях рассудка. Выход из этого затруднения, предлагаемый им, — концепция пустоты, в которой снимаются все противоречия. Причем сама логика суждений Нагарджуны направлена не столько на отрицание движения, сколько на обоснование пустоты как реального бытия. Главное, на что следует обратить наше внимание, — это исходные посылки аргументации Нагарджуны, оказавшие огромное влияние на китайских буддистов. Согласно Нагарджуне, все, что реально, то непротиворечиво, а что противоречиво, то нереально.

Эти посылки лежат в основе его “негативной” системы аргументации, где истинные характеристики бытия рассматриваются от обратного. Вместе с тем в учении мадхьямиков присутствует и позитивная аргументация в пользу пустоты как реального бытия. Однако специфика понятия пустоты, включающего в себя негативные начала, отразилась и на определении реального бытия через отрицание позитивных свойств. Оно характеризовалось как не-обусловленность, не-двойственность, не-выразимость (в словах и знаках), без-атрибутивность, не-крайность, без-начальность и т.п.

Цзи Цзан и его последователи продолжили разработку учения о пустоте, сосредоточившись на таких его аспектах, как срединность, не-двойственность, не-выразимость (в словах и знаках). Разработка этих аспектов наиболее полно была представлена в учении о восьми “не” и в теории двух истин.

Китайским эквивалентом понятия “шунья” был избран иероглиф “кун”. Его основные словарные значения: “пустота”, “вакуум”, “пробел”; “пустой”, “пустопорожный”, “полный”, “бессодержательный”, “бессмысленный”, “нереальный”; “пустовать”, “истощаться”, “иссякать”, “кончатся”⁷ и т.д. Эти значения так или иначе сводятся к отрицанию существования, наличия чего бы то ни было, что, конечно, не могло не отразиться на однозначности трактовки термина “кун”, тем более что в самом буквальном значении он часто употреблялся в сочинениях других школ. Здесь адепты саньлунь столкнулись

⁶ *Антология мировой философии*. М., 1969. Т. 1, ч. 1. С. 155—156.
⁷ См.: *Большой китайско-русский словарь*. М., 1983. Т. 2. С. 77—78.

с проблемой предостережения читателей от буквального понимания термина “кун”.

Цзи Цзан поясняет, что понимание пустоты как отсутствия чего-либо вообще является неверным. Такое понимание свойственно непосвященному человеку, для которого пустота — это такое же отсутствие, как отсутствие шерсти у черепахи и рогов у зайца. К этим примерам, заимствованным у Нагарджуны, Цзи Цзан добавляет примеры из китайских реалий. Так, он считает большой ошибкой отрицание таких моральных принципов, как путь государя и подданных; отца и сына; преданности государю; сыновней почтительности, которые составляют исключительно важную часть китайского образа жизни⁸. Одним словом, Цзи Цзан отрешивается от обвинений в нигилизме, основанных на неправильной трактовке понятия “кун”. Кстати, подобные оценки учения саньлунь встречаются и в современной буддологической литературе. Как и много веков назад, они основываются главным образом на неправильном понимании “пустоты”.

Элемент отрицания в этой школе, несомненно, присутствует. Но следует заметить, что отрицание здесь не столько деструктивно, сколько позитивно. По словам Такакусу, одной из особенностей этой школы является то, что опровержение ложного в ее учении есть в то же время утверждение правильного⁹. Отрицая реальность внешнего мира, школа саньлунь провозглашала условность его существования. Термин “условность” (кит. “цзя”), выдвинутый как противовес деструктивному отрицанию, может быть истолкован как синоним пустоты. В этом плане адепты саньлунь оставались последовательными приверженцами принципа срединности. Цзи Цзан писал: “Причины порождают дхармы. Я говорю, что они (дхармы. — Л.Я.) пусты, а также являются условными обозначениями [именами]. В этом смысл срединного пути”¹⁰. Срединный путь здесь понимается как признание и пустотности и условности.

Пустотность дхарм обосновывалась их обусловленностью причинами. Этот аргумент в саньлунь имел решающее значение, ибо считалось, что истинно сущее не зависит от причин и следствий, не обусловлено ничем, поэтому зависимая природа дхарм пуста. Цзи Цзан утверждал, что все дхармы рождаются от причин, нет ни одной, которая не зависела бы от них.

⁸См.: Цзи Цзан. Эр ди о (“О двух истинах”) // Чжунго фозяо. Сысян цзыляо сюань бянь. Т. 2, ч. 1. С. 387.

⁹См.: Takakusu J. The Essentials of Buddhist philosophy. New Yersey. 1963. P. 103.

¹⁰Цзи Цзан. Чжун лунь гуань сы ди пинь (“Четыре истины в шаштре о срединности”). Цит. по: Хань Тинцзе. Сань лунь сюань и цзяо ши. Пекин, 1987. С. 15.

Под дхармами в данном контексте понимались предметы внешнего мира. Напомним, что китайские буддисты вне абхидхармической теории часто отождествляли дхармы с “тьмой вещей”. Но пустота в саньлунь — это не только “тьма вещей”, это и сам человек.

В “Чжун лунь” различаются три вида пустоты: (1) пустота Я (во кун) (2) пустота дхармы (фа кун) (3) пустота пустоты (кун кун). Пустота Я означает нереальность Я и отрицает вечность души. Пустота дхарм означает нереальность предметов эмпирического бытия, а пустота пустоты означает, что пустоты как таковой не существует. В конце концов она такая же условность, как и все то, что она отрицает¹¹. Пустота в саньлунь ни в коем случае не гипостазирована. Три вида пустоты декларируют, что все сущее — пустота, и сама пустота тоже пустота. Более конкретные представления о сущем как пустоте были выдвинуты в концепции “восьми не”.

3. ПРИНЦИП СРЕДИННОСТИ “ВОСЬМИ НЕ”

Концепция “восьми не” была изложена Нагарджуной в его сочинениях “Праджня-парамита-шастре” и “Мадхьямика-карике”. Цзи Цзан продолжил разработку этой концепции, выдвинув ее в качестве важнейшего принципа срединности, поясняющего суть учения о пустоте. Он считал, что “восемь не” (ба бу) составляют сердцевину учения всех будд, путь всех святых.

“Восемь не” — это: (1) “не-рождение” (бу шэн), (2) “не-уничтожение” (бу ме), (3) “не-постоянство” (бу чан), (4) “не-прерывность” (бу дуань), (5) “не-тождество” (бу и)¹², (6) “не-различие” (бу и), (7) “не-приход” (бу лай), (8) “не-уход” (бу чу). Фактически же “восемь не” составляют четыре пары противоположностей, вернее отрицание четырех пар противоположностей:

1) рождения и уничтожения (не-рождение — не-уничтожение);

2) постоянства и прерывности (не-постоянство — не-прерывность);

3) тождества и различия (не-тождество — не-различие);

¹¹См.: Хань Тинцзе. (Сань лунь...) С. 20—21.

¹²Дословно термин “бу и” может быть переведен как “не-одно”. Но здесь скорее всего имеется в виду “не-тождество” (букв.: не одно и то же), тем более что в качестве противоположного этому термину в текстах саньлунь предлагается другой термин “бу и”, значение которого трактуется как не-различие.

4) прихода и ухода (не-приход — не-уход).

Свои доказательства “восьми не”, или “отсутствия восьми”, Цзи Цзан строит следующим образом. В комментариях к “Чжун лунь” он пишет: “Так как все дхармы обусловлены причинами, то они не имеют собственной природы. А так как они не имеют собственной природы, то не имеют и рождения”¹³. Зависимость от причин определяет отсутствие собственной природы. Отсутствие собственной природы берется в качестве исходного для отрицания факта рождения.

Согласно логике Цзи Цзана, дхарма не может породить саму себя, поскольку не обладает собственной природой. Ведь лишенное собственной природы — нереально. Значит, нереальна и способность порождать. Точно так же дхарма не может быть рождена другими дхармами, поскольку те тоже не обладают собственной природой. Поэтому дхарма не может быть рождена ни из самой себя, ни от других дхарм. И там и здесь одинаково отсутствует собственная природа. Отсюда делается вывод, что рождения как такового не существует¹⁴. Таким образом, понятие рождения не имеет под собой реальной основы, оно пусто. Рождение — это условность нашего условного бытия.

Точно так же Цзи Цзан доказывает пустотность других “не”: не-уничтожения, -постоянства, -прерывности, -тождества, -различия, -прибытия, -убытия. Эти понятия, составляющие существенные характеристики бытия, объявляются условными. Однако доказательство их пустотности и условности не было главным в концепции “восьми не”. Не случайно все они были разделены на пары противоположностей.

“Восемь не” — это не только отрицание рождения и уничтожения, тождества и различия и т.д., но это и отрицание самой оппозиции рождения и уничтожения, тождества и различия и т.д., отрицание их как противоположностей. Ведь если условны и рождение, и уничтожение, то условны их отношения как двух противоположностей. В этом Цзи Цзан усматривал принцип срединности, отрицающий любые крайности. Противоположности, как проявления крайностей, не являются характеристиками истинного бытия. Это стереотипы человеческого мышления, допускающего оппозицию субъекта и объекта, нирваны и сансары. Срединный принцип отрицает различие между феноменальным бытием и истинным. Они тождественны. Различие между ними, как заметил Мурти, эпистемологическое¹⁵.

¹³ Хань Тинцзе. Сань лунь сюань и цзяо ши. С. 19.

¹⁴ Там же. С. 19—20.

¹⁵ См.: Murti T.R.V. The central Philosophy of Buddhism. [S.l.], 1956.

Наше обыденное сознание допускает наличие оппозиции рождения и уничтожения, тождества и различия и т.д., как допускает различие между феноменальным бытием и истинным. Но в просветленном сознании снимается оппозиция рождения и уничтожения, как снимается различие между феноменальным и истинным бытием. Отсюда исключительное внимание Цзи Цзана к концепции “восьми не”. С одной стороны, она доказывает пустотность характеристик бытия, что имеет важное значение в общей теории пустоты, но, с другой — утверждает принцип срединности, отрицающий наличие любых противоположностей.

В сочинении “Да чэн сюань лунь” Цзи Цзан писал: “Два — это условность, не-два — это срединный путь. Срединный путь — это истинный вид”¹⁶. “Восемь не” были призваны разъяснить срединный путь через ломку стереотипов человеческого мышления, склонного рассматривать мир через призму бинарной оппозиции. Такой оппозиции не существует, поскольку не существуют единичные вещи и явления, могущие составить друг другу оппозицию.

Концепция “восьми не” подразумевает отрицание наличия единичных вещей, хотя на этот счет в ней нет прямых указаний. Вместе с тем третья пара противоположностей свидетельствует об этом, ведь отрицание тождества и различия — это фактически отрицание и единичного, поскольку наличие тождества и различия предполагает наличие как минимум двух единичных вещей, способных составить или тождество, или различие. А отсутствие тождества и различия, наоборот, свидетельствует об отсутствии того, что могло бы составить либо тождество, либо различие.

Дальнейшее развитие этих суждений приводит Цзи Цзана и его последователей к мысли об отсутствии оппозиции между истинным бытием и феноменальным, поскольку не существует какой бы то ни было бинарной оппозиции, а истинно сущее не может рассматриваться как единичное по отношению к феноменальному бытию, как и феноменальное бытие не может быть единичным по отношению к истинному¹⁷. По сути же, истинное бытие совпадает с феноменальным.

Теория “восьми не” была призвана не только освободить человека от стереотипов мышления, обусловленного привязанностью к бинарному принципу видения мира, но и снять эпистемологическое различие между истинным и феноменальным бытием. Однако необходимо сказать, что последователи мадхьямиков и саньлунь достаточно отчетливо сознавали все

¹⁶ Цзи Цзан. Да чэн сюань лунь // Чжунго фозяо... Т. 2, ч. 1. С. 318.

¹⁷ Там же. С. 329—330.

трудности восприятия их доктрины “восьми не“. Действительно, на уровне обыденного мышления невозможно представить отсутствие рождения и смерти, постоянства и прерывности, тождества и различия, прибытия и убытия. Ведь это характеристики бытия, с которыми человек постоянно сталкивается в своей повседневной практике. Тем более трудно перестроить свое мышление по принципу “срединного“ восприятия окружающего мира как пустоты. Такое противоречие между теорией и повседневной практикой мадхьямики пытались снять при помощи теории двух истин.

4. ТЕОРИЯ ДВУХ ИСТИН

Теория двух истин играла в школе саньлунь столь важную роль, что Цзи Цзан главным образом известен как автор сочинения “О смысле теории двух истин“. Эта теория рассматривалась как методологический ориентир постижения сложных проблем буддийских концепций, как средство разрешения возникающих противоречий, в том числе и противоречий между онтологическим тождеством истинно сущего и феноменального с их эпистемологическим различием. В соответствии с этой теорией составлялась экзегетическая литература, разрабатывались собственные концепции.

По словам Нагарджуны, “не знающий теорию двух истин, не способен понять глубинный смысл буддийского учения“¹⁸. Согласно этой теории, существуют две истины: прамартха-сатья и самврити-сатья. Парамартха-сатья (кит. “чжэнь ди“) — это истина, которая отражает природу вещей в том виде, в каком они есть на самом деле; ее нельзя ни выразить словами, ни изобразить в знаках, ни охватить мыслью. Она не может иметь какую-либо вербальную опору. Она может быть постигнута лишь непосредственно, целиком и полностью, поскольку не может быть расчленена на части. Ее постижение ведет к религиозному спасению. Самврити-сатья (кит. “су ди“, или “ши ди“) — это истина, связанная с мирской жизнью человека; она доступна дискурсивному познанию, поскольку может быть выражена словами и знаками. Постигание ее не ведет непосредственно к религиозному спасению, но позволяет ориентироваться человеку в его повседневной жизни.

Парамартха-сатья трактуется как абсолютная истина, как истина просветленных, святых, самврити-сатья — как условная (или мирская) истина, как истина обыкновенных людей. С точки зрения абсолютной истины пространство, время, при-

¹⁸Цит. по: Murty T.R.V. The central philosophy... P.243.

чинность, дхармы, все ценности жизни — пусты и нереальны так же, как и рождения и смерти, постоянство и прерывность, тождество и различие, прибытие и убытие. Однако с точки зрения условной истины они обладают условным существованием.

В.П. Васильев, обративший свое внимание на теорию “двух истин”, определял самврити как “то, что не имеет силы, какую должно предполагать в рождении”; что существует как “характер материи; непостижимое”; “общепринятое в мире”; “то, что есть только одно имя и слово”; “общее выражение”; “общее понятие”. Кроме того, он приписывал самврити значения “непрочности как названия всего существующего только моментально”; “неистинного”; “нелогического” и, наконец, “отрицания в смысле парамартхи”. Противоположное каждому из этих определений относится к парамартхе¹⁹.

Противоположность характеристик каждой из двух истин не означала противоположность самих истин. Как писал В.П. Васильев, об этих истинах “нельзя сказать ни то, чтоб они были одно и то же или что-нибудь различное, потому что в первом случае и простое существо постигало бы истину, а во втором не было бы спасения”²⁰. И, действительно, согласно логике буддистов, если абсолютная и условная истины были бы одним и тем же, то фактически проблема спасения не составляла бы для простых людей особой трудности, поскольку уже на уровне условного, мирского познания можно было бы достичь спасения, так как условная истина обладала бы способностью обеспечить человека спасением. Но с другой стороны, если бы они были различными, оторванными друг от друга, то спасение практически было бы невозможным²¹, ведь любой человек так или иначе привязан к словам и знакам, понятийному мышлению и иной формы передачи информации и познания, как через посредство слов и мыслей, не знает. Поэтому постижение истины вне этих привычных форм невозможно. Абсолютную истину постичь можно только через условную. В этом смысле условная истина считалась истиной, приближающей человека к абсолютной истине, а ее единство с ней необходимо понимать как диалектическое.

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

¹⁹Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература. СПб., 1857. Ч. 1. С. 294.

²⁰Там же. С. 296.

²¹Там же.

Абсолютная истина не доступна дискурсивному познанию, не может быть описана в категориях рассудка, тогда как условная истина предполагает дискурсивное познание и описывается именно в категориях рассудка. Иначе говоря, абсолютная истина иррациональна, условная — рациональна. Постигание абсолютной истины — это и есть то самое просветление, которое обеспечивает достижение нирваны, обретение состояния будды, в то же время как условная истина не может обеспечить человеку спасения. Таким образом, абсолютная истина не может не отличаться от условной истины, но в то же время не может и отличаться от нее.

В китайском буддизме особое внимание было уделено единству абсолютной и условной истин и невербальности постижения абсолютной истины.

Единство двух истин отражало суть концепции тождества нирваны и сансары. По словам В.П. Васильева, эти истины могли рассматриваться как своего рода “представители нирваны и сансары”²². В Китае единство истин связывалось с концепцией диалектического тождества природы Будды и феноменального мира. Онтологическое единство преломлялось через гносеологическое; онтологическая картина строилась по образу и подобию гносеологической, единство абсолютной и условной истин в концептуальном плане разворачивалось как единство истинно сущего и эмпирического мира. При этом онтологические аспекты не отделялись от гносеологических.

Постигание абсолютной истины отождествлялось с постижением истинно сущего, а постижение истинно сущего, в свою очередь, ассоциировалось с психическим состоянием индивида, обнаружившего свою истинную природу. Субъективная природа человека, таким образом, оказывалась в центре внимания. Только через нее возможно было постижение истинно сущего, но оно, как уже сказано, не идентифицировалось с данным психическим состоянием индивида. В этой ситуации объявлялась ложная оппозиция субъекта и объекта. Такая оппозиция возникает как следствие омраченности сознания, осознающего себя как личность (Я), наделенную психикой, эмоциями и желаниями, порождающими мир объектов. Субъект и объект ложно воспринимаются как два самостоятельно существующих мира, хотя на самом деле между ними нет принципиальной разницы, поскольку с точки зрения абсолютной истины существует только истинно сущее, проявляющееся через омраченное сознание. Поэтому познание кажущегося объективным внешнего мира на самом деле есть познание человеческой субъективности, которая является не чем иным,

²²Там же.

как способом существования истинно сущего. В конечном счете нет человеческой субъективности, есть только истинно сущее, которое и спасает само себя. По выражению О.О. Розенберга “то, что спасается, есть не что иное, как истинно-сущее”²³.

Таким образом, условная истина не противопоставлялась абсолютной истине. Предполагалось, что условная истина содержит в себе абсолютную, а абсолютная истина не существует вне условной истины. Но при этом условная истина, в силу своей опосредованности словами и знаками, не может раскрыть абсолютную истину. Вместе с тем она способствует постижению абсолютной истины. Тот факт, что условная истина может быть достоверной по отношению к абсолютной истине в большей или меньшей мере, позволял сделать предположение о динамичности содержания условной истины, о ее способности приближаться к абсолютной истине или удаляться от нее. Так, человека, привязанного к словам и мыслям, к стереотипам вербального мышления, она отдаляет от абсолютной истины, но человека, понявшего пустотность категорий рассудка, она может приблизить к ней, однако до конца раскрыть ее не может, поскольку понимание пустотности в категориях рассудка также происходит на уровне рационального мышления. Постепенное избавление от стереотипов рационального мышления постепенно приближает к абсолютной истине. Поэтому условная истина — это не застывшая истина, это истина, имеющая тенденцию постоянно стремиться к абсолютной истине или отдаляться от нее.

Цзи Цзан акцентировал свое внимание именно на эти аспекты условной истины. Новое, что внес Цзи Цзан в теорию двух истин, — это анализ теории с методологических позиций самой теории. Теория двух истин в его сочинении — это не застывшее учение, а учение, постоянно стремящееся к своему абсолютному содержанию, главное в котором — единство абсолютного и условного и невербальность постижения абсолютного.

Такой анализ теории двух истин был, очевидно, обусловлен потребностями формирующейся в Китае сотериологической концепции. Вспомним, что особым успехом там пользовались идеи наличия природы Будды во всем сущем и возможности достижения нирваны в настоящей жизни, на основе чего был сформирован тезис о внезапном и мгновенном достижении состояния Будды. Принцип единства абсолютного и условного рассматривался как теоретическая основа доказательств наличия природы Будды во всем сущем, а невербальность постижения абсолютного выражала идею интуитивного пости-

²³Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. Ч. 2. С. 260.

жения истины, что приравнивалось внезапному и мгновенному озарению.

Парамартха-сатья в китайских текстах переводилась как “настоящая”, “подлинная” истина (“чжэнь ди”), а также как “истина первого значения” (“ди и и ди”) и как “истина победившего значения” (“шэн и ди”). Самврити-сатья толковалась как “мирская, светская истина” (“ши ди, су ди”).

Цзи Цзан, вслед за Нагарджуной, отмечал исключительную важность теории двух истин. Так, он писал: “Все Будды проповедуют дхарму, опираясь на две истины. Во-первых, на мирскую истину, во-вторых, на истину первого значения. Если люди не смогут понять деление на две истины, то [они] не смогут познать истинный смысл глубокой буддийской дхармы”²⁴. В сочинении “Эр ди и” (“Смысл двух истин”) он анализирует теорию двух истин, разделив ее на три вида:

“Первый [вид] поясняет, что утверждение о существовании является условной истиной, а утверждение о несуществовании составляет абсолютную истину.

Второй [вид] поясняет, что утверждение о существовании и утверждение о не-существовании составляют двойственность (дословно: “составляют два”, *кит.* “эр”), а [двойственность] — это условная истина. Утверждение, отрицающее существование, и утверждение, отрицающее не-существование, не составляют двойственность (дословно: “не два”, *кит.* “буэр”). Это — абсолютная истина.

Смысл третьего [вида] заключается в следующем: предыдущие две истины означают, что существование и не-существование — это двойственность, а отрицание и существования и не-существования — это не-двойственность. Но суждение о двойственности и не-двойственности является условной истиной. Суждение, отрицающее двойственность и не-двойственность, — это абсолютная истина”²⁵.

Все три вида теории двух истин тесно связаны между собой. Каждая последующая вытекает из предыдущей. При этом содержание предыдущей становится условной истиной последующей. Так, содержание первого вида становится условной истиной второго вида, а содержание второго вида — условной истиной третьего. Здесь происходит как бы движение по пути диалектического отрицания низшего уровня более высшим. В основе каждого отрицания лежит принцип срединного подхода, не допускающий проявления каких-либо крайностей и односторонностей. Например, в первом случае, когда говорится, что

²⁴Цит. по: Хань Тинцзе. Сань лунь... С. 23.

²⁵Цит. по: Чжунго сысян тунши. Т. 4, ч. 1. С. 173—174; Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ ши. Т. 2. С. 703.

утверждение о существовании — это условная истина, а утверждение о не-существовании — абсолютная истина, уже в самом суждении допущено наличие бинарной оппозиции существования и не-существования, что в итоге также не может отражать подлинную истину. Поэтому отрицание этой бинарной оппозиции, или двойственности, является истинным по отношению к суждению, допускающему эту двойственность. Однако отрицание двойственности не может, в свою очередь, избежать односторонности, поскольку само отрицание двойственности предполагает наличие двойственности. Поэтому суждение о двойственности и не-двойственности предполагает две крайности и не избавляет от двойственности и является условным по отношению к суждению, отрицающему и двойственность, и не-двойственность. В конечном счете три вида этой теории представляют собой постепенное движение к абсолютной истине через отрицание стереотипов человеческого мышления. Пояснял эти положения Цзи Цзан следующим образом:

“Три вида [теории] двух истин имеют смысл постепенного отказа от [условного], подобно тому как, опираясь о землю, приподнимаешься. Почему?

Обыкновенные люди считают, что все дхармы реальны и существуют, не зная того, что [они] не существуют. Поэтому все Будды говорят, что все дхармы в конечном счете пусты, не существуют. Говорящие, что все дхармы существуют, являются обыкновенными [людьми]. Это условная истина, это истина обыкновенных. Святые и мудрые [обладают] правильным знанием о том, что природа всех дхарм пуста. Это абсолютная истина, это истина святых. Руководствуясь этим, через условную истину постигаем абсолютную. Отбрасываем мирское, постигаем святое. В этом смысл первого вида [теории] двух истин.

Следующий второй вид [теории двух истин] поясняет, что двойственность существующего и не-существующего является условной истиной, а не-двойственность — абсолютной истиной. Поясняю: существующее и не-существующее — это две крайности. Существующее — это одна крайность, не-существующее — другая. Точно так же постоянное и не-постоянное, рождения-смерти (сансара) и нирвана составляют по две крайности. И поскольку абсолютное и относительное, сансара и нирвана — это две крайности, постольку называется условной истиной.

Не-абсолютное и не-условное; не-сансара и не-нирвана не составляют двойственность, являются срединным путем, составляют высшую истину.

Третий вид [теории утверждает, что] двойственность и недвойственность составляют условную истину, а отрицание двойственности и не-двойственности составляет более высокую

истину. Поясняем предыдущее: абсолютная и условная [истины]; рождения-смерти и нирвана — [это] две крайности, являются односторонностью. Поэтому являются мирской [условной] истиной. Не-абсолютное и не-условное, не-рождения-и-смерти и не-нирвана, не-двойственность составляют срединный путь, являются высшей истиной. Это также две крайности. Почему?

Двойственность — это односторонность, не-двойственность — это середина. Односторонность — это одна крайность, середина — это другая крайность. Односторонность и середина составляют две крайности. А поскольку [они] составляют две крайности, называются условной истиной. Отрицание односторонности и отрицание срединности — это и есть срединный путь, высшая истина²⁶.

Однако третий вид теории двух истин не может быть последней инстанцией, поскольку он также не дает окончательного решения проблемы бинарной оппозиции, односторонности и крайности. Ведь если логически продолжить анализ Цзи Цзана, то мы приходим к мысли, что отрицание двойственности и не-двойственности — это одна крайность, которая порождает другую крайность — отрицание самого отрицания двойственности и не-двойственности. И от этого невозможно избавиться, поскольку любое отрицание так или иначе порождает свою противоположность, которая отрицает ее самое. В любом случае присутствуют стереотипы человеческого мышления, допускающего бинарную оппозицию, поскольку сама природа рационального мышления невозможна без нее. Отсюда следует: избавление от двойственности, односторонности и крайностей возможно лишь с избавлением от рациональных форм познания, отказа от слов, знаков, понятийного мышления и т.п.

Цзи Цзан, видимо сознавая незавершенность концепции трех видов теории двух истин, вновь возвращается к этой теме в сочинении "О сокровенном [смысле] Махаяны", где к трем предыдущим видам теории двух истин добавляет четвертый. Теперь он пишет:

"Одни считают, что существование — это мирская [условная] истина, пустота — это настоящая [абсолютная] истина.

Ныне понимаем, что пустота, как и существование, составляет условную истину, а абсолютной истиной является не-существование и не-пустота.

Далее, пустота и существование составляют два, не-пустота и не-существование составляют не-два. Не-два — это условная истина, а не не-два — абсолютная.

²⁶Цзи Цзан. Ер ди и // Чжунго фоцзяо... Т. 2, ч. 1. С. 388—389.

И, наконец, три вида двух истин представляют собой врата учения. О них говорим, как о трех вратах. Ныне понимаем, что отрицание трех [врат], отсутствие всех опор, необладание ничем — это начало понимания истины — ли²⁷.

Последнее [четвертое] отрицание в данном тексте касается одновременно всех трех предыдущих видов, которые Цзи Цзан называет “тремя вратами учения”. Под этим он понимал учения, опосредованные словами, ограниченные рамками дискурсивного знания. Цзи Цзан отрицает все “опоры” и “обладания”, под которыми он подразумевает вербальные конструкции. Уточняя сказанное, Цзи Цзан пишет: “Когда слова исчезают и мысли обрываются, тогда достигается истина первого значения (Абсолютная истина. — Л.Я.). В этом суть четвертого вида [двух истин]”²⁸.

Таким вот способом решает Цзи Цзан проблему взаимоотношения условной и абсолютной истин. Условная стремится к адекватному выражению абсолютной истины, постоянно приближается к этой цели, но не может достичь ее. Абсолютная истина, постулированная в словесной форме, остается условной. Она может раскрыться лишь через отрицание условной истины, через избавление от вербальных конструкций мышления. Отрицание у Цзи Цзана отнюдь не деструктивно. Здесь он следует принципу, на который обратил свое внимание Такакусу: опровержение ошибочного одновременно есть утверждение истинного.

Каждый вид теории двух истин в учении Цзи Цзана является отрицанием предыдущего, однако отрицается принцип экспликации теории, но не сама теория и тем более не абсолютная истина как таковая. Например, когда второй вид отрицает первый, в котором утверждается, что все есть пустота, само суждение о пустотности дхарм не вызывает сомнения, но та форма, в которую облечено оно, допускает наличие двойственности. Поэтому условной истиной становится не сама истина, утверждающая, что все есть пустота, а те вербальные конструкции, при помощи которых она выражается.

В диалектическом взаимодействии условной и абсолютной истины Цзи Цзан особо выделял проблему единства двух истин. Эта проблема стала одной из центральных в учениях школ китайского буддизма хуаянь и тяньтай. Условная и абсолютная истины не являются двумя параллельными истинами. Они едины в том смысле, что одно без другого не существует. Их единство отражает единство истинного и феноменального бытия: нирваны и сансары. Условная истина не устанавливается

²⁷Цзи Цзан. Да чэн сюань лунь // Чжунго фоцзяо... С. 305.

²⁸Там же. С. 306.

из самой себя, она проявляется через абсолютную. Абсолютная истина также не устанавливается из самой себя, а опирается на условную истину. При этом между условной истиной, утверждающей, что существует, и абсолютной истиной, утверждающей, что не существует, — нет принципиального разногласия, ибо когда мы говорим, что все пустота, мы имеем в виду не абсолютное отсутствие, а отсутствие собственной сущности. Когда мы говорим, что существует, мы имеем в виду иллюзорное существование.

Таким образом, между абсолютной и условной истинами не только нет барьеров, но они и немислимы одна без другой. Цзи Цзан утверждает: “Условное без абсолютного не является условным. Абсолютное без условного не является абсолютным. [Если] без абсолютного нет условного, то и условное не препятствует абсолютному. А [если] без условного нет абсолютного, то и абсолютное не препятствует условному. Условное не препятствует абсолютному, оно приобретает смысл “условного” лишь благодаря наличию абсолютного. Абсолютное не препятствует условному, оно приобретает смысл абсолютного благодаря наличию условного”²⁹. Иными словами, условное и абсолютное взаимозависимы, взаимообусловлены, одно не существует без другого. Мы можем говорить об условном лишь по отношению к абсолютному, так же как об абсолютном лишь по отношению к условному. В этом суть срединного пути, который считается единственным путем, ведущим к постижению истинной сути вещей.

Анализируя каждый их четырех видов двух истин с позиций срединности, адепты саньлунь соответственно насчитывают и четыре вида срединного пути, подчеркивая тем самым важность срединного принципа для саньлунь. Отклонение от этого принципа приводит к крайностям, которые удаляют от понимания истинной сути вещей, порождают в сознании стереотипы, воздвигающие вербальные барьеры между абсолютной и условной истиной.

Срединный путь провозглашает диалектический принцип взаимодействия между абсолютной и условной истинами, согласно которому абсолютная и условная истина — это не параллельные друг другу истины, а составляющие одно, но в зависимости от степени его достоверности это “одно” выступает либо как условность, либо как абсолют. Поэтому предположение о наличии двух истин является относительным. Такое предположение есть факт условной истины для тех, кто не получил просветления. На уровне абсолютной истины снимается дуализм абсолютной и условной истин, приходит понимание того, что Истина одна.

²⁹Цзи Цзан. Ер ди и // Чжунго фочзяо... С. 390—391.

Отношения между условной и абсолютной истинами тождественны отношениям между истинно сущим и феноменальным бытием. Здесь мы имеем тот случай, когда онтологические структуры преломляются через гносеологические и, по сути, подчинены одной идее.

Истинно сущее немыслимо вне феноменального бытия так же, как и феноменальное бытие немыслимо без истинно сущего. Феноменальное бытие и истинно сущее — это не два разных бытия, это одно бытие. Человек, находящийся в сансаре, одновременно пребывает и в нирване. В этом пункте взгляды Цзи Цзана и его последователей существенным образом расходились с учением фасян, предполагающим параллельное существование дхарм, относящихся к истинно сущему, и дхарм, проявляющих феноменальное бытие.

Истинно сущее в соотношении с абсолютной истиной характеризуется как пустота, не-двойственность, не-противоречивость, целостность, отсутствие дуализма субъекта и объекта; оппозиции рождения и смерти; тождества и различия; постоянства и прерывности; ухода и прихода. Вместе с тем истинно сущему невозможно приписать ни одну из этих словесных характеристик, так как его невозможно описать в категориях рассудка.

Истинно сущее не познается по частям. Оно познается целиком и полностью, поскольку не делится на части, хотя такое разложение его на уровне дискурса считается возможным.

Постижение истинно сущего тождественно просветлению, что, в свою очередь, тождественно спасению, а также достижению состояния будды, или вхождению в нирвану.

Перечисленные представления об истинно сущем и об абсолютной истине имели важное значение для развития философской мысли в китайском буддизме. Особенно важной считалась идея о не-параллельности истинно сущего и феноменального бытия, единстве абсолютной и условной истины. Возникшие на китайской почве школы чань, хуаянь, таньтай создавали собственные концепции, уточняя и дополняя эти идеи, как наиболее соответствующие китайскому мировосприятию.

Г л а в а IV. ШКОЛА ТАНЬТАЙ

1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Школа таньтай возникла на Севере Китая в VI в. н.э. Ее каноническим текстом является “Саддхарма-пундарики-сутра”, известная в буддологической литературе как “Ло-

тосовая сутра". Она относится к махаянскому направлению буддизма и содержит в себе идею возможности достижения состояния Будды для всех и каждого, а также концепцию единой колесницы¹. На китайский язык "Саддхарма-пундарики-сутра" переводилась неоднократно. Каталог Нандзе включает в себя четыре перевода. Первые два относятся к периоду Западной Цзинь (265—316). Их авторами были знаменитый Дхармаракша², а также переводчик, чье имя до нас не дошло³. Третий перевод принадлежит Кумарадживе⁴. И, наконец, четвертый вариант перевода Лотосовой сутры принадлежит Дхармагупте и Гнагагупте; он был осуществлен в период правления династии Сун (854—618)⁵.

Школа таньтай канонизировала "Саддхарма-пундарики-сутру" в варианте, предложенном Кумарадживой. Сутра в китайском переводе Кумарадживы звучит так: "Мяо фа лян хуа цзин". На русский язык она переводится как "Сутра Лотоса Благого закона"⁶.

Первыми наставниками школы тяньтай считаются Хуй Вэнь и Хуй Сы. Однако фактическим основателем школы был Чжи И⁷. Он систематизировал учение своих предшественников, разработал основные ее принципы. Место жительства и проповеди Чжи И — гора Тяньтай "Небесное подножие" послужило основанием названия школы. Впрочем, таньтай — это не единственное название школы, она известна так же, как фахуа цзун ("Лотосовая школа"). Это название она получила от Лотосовой сутры.

¹См.: Васильев В.П. Буддизм: Его догматы, история и литература. Спб., 1857. Ч. 1. — С. 151. К концепции единой колесницы мы вернемся позже.

²См.: Nonjio B.A. Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka. Oxford, 1883. P. 45.

³См.: Там же. P. 44.

⁴Там же.

⁵Там же. P. 45.

⁶Такой перевод предлагается А.Н. Игнатовичем (см.: Игнатович А.Н. Концепция бытия школы тяньтай в интерпретации Нитирэна // Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984. С. 39).

⁷Годы жизни этих монахов в различных исследованиях определяются по-разному. Например, Люй Чэн, Такакусу и Чэн Юнцзе называют годы жизни Хуй Вэня 550—557 гг., А.И. Игнатович — 549—579 гг.; время жизни Хуй Сы в книгах Такакусу и Чэн Юнцзе датируется как 514—577 гг. в книгах К. Чэна и Жэнь Циюя — как 515—577 гг., в статье Игнатовича — как 514 или 516—577 гг. Время жизни Чжи И у Такакусу и Жэнь Циюя — 531—597 гг., у Люй Чэна, Игнатовича и Чэн Юнцзе — 538—597 гг. (см.: Игнатович А.И. Таньтайская доктрина "Чжигуань" // Общество и государство в Китае. М., 1983. Ч. 1. Жэнь Циюя Хань-Тан. Чжунго фозяо сысян луньци ("Сборник статей по идеологии китайского буддизма в период Хань-Тан"). Пекин, 1981; Люй Чэн. Чжунго фозяо юань люэцзян ("Очерк возникновения и развития китайского буддизма"). Пекин, 1979. Takakusu J. The Essentials of Buddhist philosophy. — Honolulu, 1956; Chan Wing-tsit. A Source book in Chinese philosophy. New Jersey, 1963.

Чжи И принадлежит большое количество сочинений, в том числе “Мяо фа лян хуа цзин сюань и” (“Сокровенный смысл сутры Лотоса благого закона”), “Мяо фа лян хуа цзин вэнь цзюй” (“Письмена и фразы сутры Лотоса Благого закона”) и “Мохэ чжигуань” (“Большой чжигуань”)⁸, которые получили известность как “Три больших текста школы таньтай”.

Текст “Лотосовой сутры” не был единственным теоретическим источником тяньтайского учения. Тяньтайские мыслители обращали пристальное внимание и на праджняпарамитские тексты. Так, Чжи И принадлежит ряд комментариев к ним. Кроме того, большое влияние на формирование взглядов тяньтайских мыслителей оказало учение мадхьямиков, тексты которых пользовались большой популярностью в тяньтай. Например, на формирование взглядов первых тяньтайских патриархов Хуй Вэня и Хуй Сы оказала большое влияние шастра Нагарджуны “Мадхьямика-карика” (кит. “Чжун лунь”)⁹, а также “Большая праджняпарамита-шастра” (“Да чжи ду лунь”). Не случайно последователи тяньтай считали основателем своей школы Нагарджуну.

Однако, по мнению Люй Чэна, таньтайское учение оформилось лишь тогда, когда его первые патриархи соединили положения индийской махаяны, главным образом мадхьямиков, с практикой медитации, получившей к тому времени широкое распространение в Китае¹⁰.

В первой главе уже отмечено, что в школе тяньтай одинаковое внимание уделялось разработке, как теоретических концепций, так и религиозно-практических рекомендаций достижения спасения. Связующим звеном теории и практики тяньтайского комплекса было учение о чжигуань, которому было посвящено одно из трех фундаментальных сочинений Чжи И “Мохэ чжигуань”. Чжигуань — это метод достижения спасения, представляющий собой буддийскую медитацию, состоящую из двух частей: чжи и гуань. При этом термин “чжи”, имеющий смысловые значения “стоять” (неподвижно), “останавливать” (ся), “задерживать” (ся), “прекращать” (ся), “утверждать” (ся), “хватать”, “подавлять”, “искоренять”, “уничтожать”¹¹ и т.п., представлял собой перевод на китайский язык

⁸Чжи И принадлежит также сочинение “Малый чжигуань”, меньшего объема, чем “Большой чжигуань”. “Малый чжигуань” (“Сяо чжигуань”) известен также под названием “Сюси чжигуань цзо чань фаяо” (“Основные принципы сидячей медитации для овладения (постижения) чжигуань”),

⁹Об этой шастре говорилось в третьей главе. Это одно из трех канонических сочинений школы саньлунь. В первой главе мы писали о том, что школы китайского буддизма часто пользовались одними и теми же сочинениями.

¹⁰См.: Люй Чэн. Чжунго фосюэ ... С. 325.

¹¹См.: Большой китайско-русский словарь. М., 1983. Т. 2. С. 220—221.

индо-буддийского понятия “шаматха” (“покой, тишина, успокоенность сознания, отсутствие страсти, усилие на прекращение страстей и желаний”), а также “самадхи” (погруженное созерцание, сосредоточение мысли на одной точке созерцания, успокоение сознания)¹².

В тьянтайской интерпретации “чжи” соответствовало понятию “шаматха”. Оно трактовалось как приведение своего ума в такое состояние, когда от него “отступают” иллюзии предметов и явлений эмпирического мира, а также привычные связи и отношения с ними. Это состояние отрешенности от сансары. По этому поводу Чжи И писал: “Чжи — это первоначальные врата, подавляющие [привязанности] к мирской суетности”¹³. Другими словами, чжи — это начальная стадия тьянтайской медитации. На этой стадии выполняется задача прекращения или же “приостановления” воздействия иллюзии внешнего мира. Однако с прекращением этого воздействия еще не достигается конечная цель спасения, человек не избавляется окончательно от привязанности к эмпирическому бытию. Для этого необходимо постижение истинно сущего. Оно постигается на следующей стадии медитации, известной в китайском буддизме как гуань.

Понятие “гуань”, буквальный смысл которого — “смотреть”, “глядеть”, “предаваться созерцанию”, “вникать”, “глубоко продумывать”, “изучать”, “ясно видеть”¹⁴ и т.д., соотносилось с индубуддийским понятием “випашьяна”, понимаемым как истинное видение. Суть этого “истинного видения” состоит в распознавании иллюзии феноменального мира, обнаружении и созерцании истинно сущего, скрывающегося за иллюзорностью, т.е. видение вещей такими, каковы они на самом деле, без их иллюзорной оболочки¹⁵. Чжи И писал, что “гуань — это правильные [принципы], прерывающие заблуждения”¹⁶. Однако эти “правильные принципы”, или знания, ни в коем случае нельзя связывать с дискурсивным знанием. В данном случае исключаются рациональные формы познания,

¹²См.: Фосюз да цыдянь (“Большой буддийский словарь”) // Сост. Дин Фубао. Пекин, 1984. С. 336; *Soothill W.E., Hodous L.A. A Dictionary of Chinese terms.* Taipei, 1972. P. 66, 158, 370. Здесь же надо отметить, что понятия “шаматха” и “самадхи” передавались на китайский язык также через транскрипцию. Шаматха, например, передавалась посредством иероглифов “шэ мо та”, самадхи посредством “сань мэи ди”. Кроме того, самадхи переводилось на китайский язык термином “дин”, — семантическое поле термина “чжи” (см.: Фосюз да цыдянь. С. 635; *Soothill W.E., Hodous L.A. A Dictionary...* P. 254.)

¹³Чжи И. Сюси чжигуань ... // Да мин сань цзан Мэнь цзяо. [Б.м.], 1706. Хань 578. Кн. 1, цз. 1. Л. 6а.

¹⁴См.: *Большой китайско-русский словарь.* М., 1984. Т. 4. С. 460.

¹⁵См.: Фосюз да цы дянь. С. 1493

¹⁶Чжи И. Сюси чжигуань ... Л. 6а—6б.

признается интуитивная мудрость. Обе стадии медитации — чжи и гуань — трактовались как неразрывные, неотделимые друг от друга составные части единого метода. Причем в тяньтай подчеркивалось особо их единство. По поводу неразрывности чжи и гуань Чжи И писал: “Эти два метода подобны паре колес телеги, двум крыльям птицы. Если практиковать их по отдельности, то это приведет к заблуждению”¹⁷.

В доктрине чжигуань проявились две тенденции школы тяньтай: первая тяготела к разработке религиозных задач спасения, медитативных способов постижения истинно сущего, другая — к рациональному объяснению буддийских догм, через стремление к рациональному описанию самого метода чжигуань, а также связанных с ним проблем. По свидетельству А.Н. Игнатовича: “В трактате Чжи И (имеется в виду его сочинение “Мохэ чжигуань”. — Л.Я.) к толкованию чжигуань привязан весь комплекс тяньтайских доктрин”¹⁸. Кроме того, метод гуань, понимаемый как “истинное видение”, давал постоянный импульс поискам теоретического объяснения и описания “истинно увиденного”¹⁹.

2. УЧЕНИЕ О КРУГЛОЙ ГАРМОНИИ ТРЕХ ИСТИН

Для понимания тяньтайского учения очень важно разобраться в методологических установках, отразившихся в теории “гармонического единства трех истин”, или “круглой гармонии трех истин” (кит. “сань ди юань жуэ”). Эта теория является дальнейшим развитием теории двух истин в ее тяньтайском варианте. Однако здесь речь идет не о двух истинах, как это было в индобуддийской традиции, а о трех. И даже не о трех видах или уровнях теории двух истин, как, например, в школе саньлунь, а о самих истинах. Вместе с тем тяньтайская теория “круглой гармонии трех истин” не была совершенно новым, отличающимся от теории двух истин, учением. Она полностью исходила из принципов теории двух истин. Главным содержанием теории трех истин явилась идея единства истин, которая была сформулирована в теории двух истин. Эта идея весьма импонировала китайцам, поскольку соответствовала, как уже говорилось, их главным догмам о наличии природы Будды во всем сущем, о тождестве нирваны и сансары.

¹⁷ Там же. Л. 66—7а.

¹⁸ Игнатович А.Н. Тяньтайская доктрина чжи гуань // Общество и государство, С. 166.

¹⁹ “Истинно увиденное” есть не что иное, как истинно сущее.

Своими истоками учение о “круглой гармонии трех истин” восходит к традиции школы мадхьямиков. В одной из ее шастр, а именно в “Мадхьямика-шастре” говорилось о том, что все дхармы, рожденные причинностью, суть пустота, условность и срединность. Цитируя эту шастру, Чжи И писал: “[В одной из] гатх “Чжун лунь” говорится: “Рожденные посредством причинности дхармы подвергаются рождению и смертям, [поэтому] я говорю: они — пусты; они имеют рождения и смерти, [поэтому] также называются условными именами; не имеют границ (между пустотой и условностью нет границ. — Л.Я.), [поэтому] также называются смыслом срединного пути”²⁰. Онтологическое содержание данного высказывания таньтайские адепты преломляли через гносеологическую призму теории двух истин и, в соответствии с содержанием гатхи из “Чжун лунь”, выдвинули три истины: истину пустоты (“кун ди”), истину условности (“цзя ди”), истину срединности (“чжун ди”).

Истина пустоты трактовалась как абсолютная истина. Согласно ей, все вещи “установились” благодаря причинности, они пусты и не имеют своей природы. Эту истину также называют истиной не-существования (“у ди”).

Истина условности (“цзя ди”, дословно: “искусственная”) трактуется как условная, или мирская истина. Содержание ее сводится к тому, что все вещи хотя и признаются пустыми и не имеющими своей истинной природы, тем не менее не отрицаются, как не существующие вообще или не имеющие абсолютного существования, как имеющие условный вид.

Третья истина — “чжун ди” называется также высшей истинной срединного пути. С точки зрения этой истины, все вещи рассматриваются одновременно и как пустота, и как условность. Вместе с тем истина срединности не должна рассматриваться как что-то внешнее по отношению к предыдущим двум. Она составляет с ними единство²¹.

Все три истины пронизывают друг друга и составляют гармонию. Ни одна из них не может рассматриваться в отрыве от других. Вещи обладают условным существованием, так как они пусты, т.е. условность вещей определяется их пустотностью. Они пусты, так как существование их условно, т.е. пустота вещей определяется их условностью. Оба этих аспекта неотделимы друг от друга, и существуют одновременно, а это составляет содержание срединности. Срединность тождественна

²⁰Чжи И. Фа хуа сюань и // Чжунго фозяо сысян цзы ляо сюаньбянь. Т. 2, ч. 1. С. 49.

²¹См.: Чжи И. Мяо фа лян хуа цзин сюань и // Да Мин Сань цзан шэнь цзяо. Хань 563, кн. 4. Л. 55 об. — 57 об.

обоим, так как срединность — это состояние условности и пустотности. Таким образом, все три составляют одну истину, т.е. все три истины являются тремя в одной, одной в трех²². С точки зрения “круглой гармонии трех истин” истинно сущее не является чистым бытием, находящимся в отрыве от иллюзорного бытия. Истинный вид сущего — это одновременное сосуществование абсолютного и условного. Иначе говоря, вне иллюзорного (феноменального) нет абсолютного (истинного).

Учение о гармоничном единстве трех истин, таким образом, не противоречит теории двух истин, не корректируя ее содержание, лишь акцентирует свое внимание на единстве абсолютной и условной истин, на гармонии и непротиворечивости их друг другу. Третья — срединная истина — это истина о единстве и гармонии условного и абсолютного. Отражая единство условного и абсолютного, она сама составляет с ними единство, а это уже отражение Единства и Гармонии мира. Единство и Гармония — вот главный лейтмотив учения школы тяньтай, на который ориентирует ее теория трех истин.

В теории гармонического единства трех истин отразилось тяньтайское понимание срединного пути, на верность которого, как мы помним, “присягали” все без исключения буддийские школы, хотя вкладывали в него различное содержание. Тяньтайский вариант срединного пути отличается от вариантов школ фасян и саньлунь не только содержанием, но и своим принципом. Если в тех школах срединный путь трактовался как попытка избежать крайности, то в школе тяньтай он понимался как единство этих крайностей. Через это единство адепты тяньтай рассматривали как свое собственное учение, так и учения других буддийских школ. Чжи И и его последователи не считали их доктрины ложными и непригодными для спасения.

В первой главе уже говорилось, что в китайских школах буддизма учения оценивались не столько с позиций истинности или ложности, а сколько с позиций их возможностей приблизить человека к абсолютной истине. Ведь в конечном счете условная истина содержит в себе абсолютную, как и абсолютная включает в себя условную. А с точки зрения срединной истины вещи рассматриваются одновременно с позиций абсолютного и условного существования. Руководствуясь этими принципами, Чжи И пытался объединить все буддийские учения в единый комплекс, расположив их в зависимости от степени их близости к абсолютной истине. Эти попытки нашли свое отражение уже в учении о методе чжигуань, где, по словам А.Н. Игнатовича, проявилось стремление “объединить

²²См.: *Takakusu J. The Essentials ...* P. 141—142.

в рамках тяньтайского буддизма все другие буддийские учения (мелкие и глубокие)²³ и представить их в качестве компонентов общей системы²⁴.

Особенно наглядно стремление тяньтайских адептов представить все буддийские учения в “качестве компонентов общей системы” проявились в сочинении Чжи И “Фацзе цы ди чу мэнь” (“Первоначальные врата ступеней мира дхарм”). Уже сама концепция построения текста подтверждала приверженность Чжи И принципам гармонии трех истин. В этом труде он намеревался²⁵ очертить контуры всего буддийского учения, включая философские, этические, сотериологические, психологические аспекты и хинаяны и махаяны, как ступеней единого процесса на пути к спасению. При этом Чжи И не разделял философские, сотериологические и прочие аспекты, т.е. не различал их как разные.

3. УЧЕНИЕ О ДХАРМАХ

Уже само название сочинения “Первоначальные врата ступеней мира Дхарм” говорит о том, что главной его темой будет мир дхарм (санскр. “дхармадхату”, кит. “фацзе”). Этот термин имеет очень широкое толкование в буддизме — от обозначения восемнадцатого элемента в классификации дхарм до обозначения всего сущего, как истинного, так и иллюзорного.

Для Чжи И, поставившего перед собой цель объединить в одном сочинении все буддийские доктрины (хинаяны и махаяны), как составные звенья одного целого и развернуть перед читателем картину мира феноменального и истинного, представленного в этих “составных звеньях”, понятие “дхармадхату” было наиболее приемлемым. Оно отражало в себе единство и гармонию мира через единство и гармонию доктрин “мелких и глубоких”.

Сочинение начинается с анализа концепции дхармического устройства бытия. Дхармы с точки зрения абсолютной истины отрицались, как пустые, не имеющие собственной природы, но допускались с точки зрения условной истины, как имеющие условное существование. А с точки зрения срединной истины,

²³ Имеется в виду степень близости того или иного учения к абсолютной истине.

²⁴ Иснатович А. Н. Тяньтайская доктрина чжи гуань... С. 169.

²⁵ Это сочинение не было завершено: из намеченных 300 глав были написаны только 60 (см.: Чжунго сысян тунши. Пекин, 1957. Т. 4, ч. 1. С. 187—188).

они понимались и как пустота, и как условность, считалось, что вне иллюзорного (дхармического) бытия нет истинного.

Анализ дхарм Чжи И начинается с характеристики понятий "мин" (санскр. "нама") и "сэ" (санскр. "рупа")²⁶. Он трактует их как предельно широкие понятия, которые охватывают весь мир. По его мнению, мин и сэ — это фактически весь мир. Однако сразу же уточним смысл этой фразы. Утверждение, что мин и сэ — это весь мир, может быть понято в том смысле, что мин и сэ обозначают весь предметный мир и человека, пребывающего в нем. Но это не так. Анализ этих понятий убеждает нас в том, что они не имеют никакого отношения к предметному внешнему миру, а являются характеристиками человеческой субъективности, и только. Поэтому утверждение, что мин и сэ — это весь мир, есть отражение тяньтайских представлений об иллюзорности эмпирического мира. Действительно, если человеческая субъективность — это весь мир, значит все остальное — либо производное от этой субъективности, либо иллюзия, не имеющая объективного существования. Человеческая субъективность рассматривалась как поток сознания со всем его содержанием, который, в конце концов распадается на дхармы²⁷. Потому-то Чжи И утверждает, что мин и сэ — это все дхармы. Если священномудрые говорят о распознавании всех дхарм, то они имеют в виду распознавание мин и сэ. Нет ни одной дхармы вне мин и сэ²⁸.

С понятием "мин" Чжи И, следуя буддийской традиции, связывал все духовное (психическое), а с понятием "сэ" — все чувственное.

Рассматривая структуру "мин", он включал в нее следующие составные: "шоу" (санскр. "ведана"), "сян" (санскр. "санджня"), "син" (санскр. "санскара"), "ши" (санскр. "виджняна").

О шоу (ведане) тяньтайский патриарх писал: "Способность воспринимать все то, что [обусловлено] причинностью, называется шоу (веданой). Она имеет шесть видов. Говорится, что шесть ощущений посредством причинности порождают шесть шоу (ведан)"²⁹. "Способность воспринимать" означало чувственные ощущения всего того, что было обусловлено причинно-

²⁶ Мин (нама) — дословно переводится как "имя", сэ (рупа) — как "форма". Эти понятия присутствуют уже в раннем буддизме как составные двенадцати звеньев зависимого происхождения. В данном тексте их содержание трактуется в ином аспекте.

²⁷ Подробно о потоке сознания см.: Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. — Пг., 1918.

²⁸ Чжи И. Фа цзе цы ди чу мэнь // Да жибэнь суй цзин. Киото, 1905—1912. С. 665.

²⁹ Там же.

стью, а “обусловленное причинностью” — это предметы, их связи и т.д., проявляющиеся в эмпирическом мире. Деление ведан на шесть видов обусловлено наличием шести “опор”, каждая из которых соответствовала тому или иному виду веданы. Подробно о них речь пойдет ниже, в связи с изложением структуры сэ.

О сян (санджне) в сочинении было сказано: “Способность ухватить воспринимаемые внешние признаки [обусловленного] причинностью называется сян (санджней). Санджня имеет шесть видов. Говорится, что схватывание воспринимаемых внешних видов шести пылинок становится шестью санджня-ми”³⁰. Иными словами, “сян” означала способность воспроизводить чувственные данные. В научной литературе санджня часто трактуется как восприятие. Шесть видов сян, как и в предыдущем случае, обусловлены шестью опорами. “Пылинки” в данном тексте означают предметы внешнего мира. Кстати, образ пылинки был излюбленным символом обозначения внешнего мира не только в тьянтайских текстах, но и в текстах других школ.

Далее. О син (санскаре) говорилось: “Способность производящего сознания стремиться к результату (карме) называется санскаррой. Санскара имеет шесть видов”³¹. Под “производящим сознанием” понималось проецирующее “внешние виды” сознание индивида. Что же касается “способностей сознания стремиться к результату”, то под ними часто понимается все, что связано с энергией. Так, О.О. Розенберг определял санскарры как активные начала, “лежащие в основании того факта, что что-то бывает” или “сбывается”, “совершается” или “происходит”³². Ф.И. Щербатской понимал их как волевые акты³³.

И, наконец, ши (виджняна) определялась как “способность различать границы причинности”³⁴. Она также имела шесть видов. Способность различать границы причинности — это способность сознания, которое соотносится с термином ши. В школе фасян этим термином обозначалось сознание, рассмотренное с точки зрения его содержания. В данном случае под виджняной (ши) подразумевался момент осознания внешнего мира или способность различать “границы причинности” внешних процессов, обусловленных причинностью.

Таким образом, составные мин (намы) — это ощущения, восприятия, энергии или волевые акты и сознание. Совместно

³⁰ Там же.

³¹ Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. С. 189.

³² Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 116.

³⁴ Чжи И. Фа цзе цы. С. 665.

с сэ (рупой) в буддийской теории дхарм они составляли пять известных скандх. В этом смысле данные в сочинении Чжи И определения веданы, санджни, сансары и виджняны как шоу, сян, син, ши не противоречили тем определениям, какие были в традиционной теории дхарм.

Деление дхарм на скандхи было одной из наиболее распространенных классификаций дхарм. Но оно не было единственным. Существовали также деления дхарм на аятаны и дхату. И если классификация по скандхам, по существу, отражала структуру намы, то классификация по аятанам — структуру рупы. Аятаны (*кит.* “жу”) понимались как опоры для сознания, как ворота или базы, как элементы, “на основании которых может появиться в данный момент сознание, они поэтому называются “воротами”, через которые проходит сознание, или базами, на которых зиждется сознание”³⁵. Чжи И различал такие аятаны или жу, которые, если перевести дословно, имели названия: глаз, ухо, нос, язык, тело. В сочинении о них пишется, как о внутренних корнях (*кит.* “гэнь”, *санскр.* “индрии”). Далее перечислялись цвет, звук, запах, вкус, соприкосновение. Их Чжи И называл внешними пылинками³⁶ (*кит.* “чэнь”, *санскр.* “вишай”). При этом пять внутренних корней составляли субъективную сторону чувственного, а пять внешних пылинок — объективную. Другими словами, пять корней и пять пылинок соответствуют упомянутым нами во второй главе группе чувственных дхарм. Правда, в “Чэн вэй ши лунь” объективная сторона чувственного обозначалась термином “цзин”, здесь же она обозначается термином “чэнь”. Кроме того, если группа чувственных дхарм состояла из 11 дхарм, то деление дхарм на аятаны предполагало 12 аятан. Одиннадцатый элемент, не связанный с чувственным, а именно манас (*кит.* “и”), относился в “Фа цзе цы ди чу мэнь” к внутренним корням, двенадцатый — дхармовый (*кит.* “фа”) представлял собой дхармовую аятану (*кит.* “фа жу”)³⁷. Дхармовая аятана относилась к внешним пылинкам и объединяла в себе все нечувственные элементы, т.е. “все процессы, как психические, так и непсихические”³⁸. Опираясь на аятаны, возникало сознание.

Прежде чем перейти к рассмотрению представленного в тексте Чжи И сознания, обратим внимание еще на один момент, связанный с структурой и содержанием рупы. Чжи И пишет: “Рупа состоит из четырнадцати видов [семян; *кит.*

³⁵ Розенберг О.О. Проблемы... С. 139..

³⁶ Чжи И. Фа цзе... С. 665.

³⁷ Там же.

³⁸ Розенберг О.О. Проблемы... С. 138.

“чжун”³⁹, так называемых четырех великих, пяти корней и пяти пылинок⁴⁰. О “пяти корнях” и “пяти пылинках” речь шла выше, а что касается “четырёх великих” (кит. “сы да”), то здесь имелись в виду четыре “махабхуты”, привнесенные из древнеиндийской традиции. Четыре махабхуты — это земля, огонь, вода, ветер. Однако в буддийской философии термины “земля”, “огонь”, “вода”, “ветер” утратили свое первоначальное значение. В буддизме они использовались не для обозначения материальных, а для анализа психических явлений⁴¹. Чжи И считал, что посредством четырех махабхут, или “четырёх великих”, происходит соединение “пяти корней” и “пяти пылинок”: “глаз, ухо, нос, язык, тело посредством четырех великих образуют рупу”⁴².

Согласно Чжи И “когда происходит взаимодействие корней и пылинок, тогда рождается сознание. Сознание обретает смысл [оформляется как сознание] через различение. Опираясь на корни, оно может различать пылинки”⁴³. В этом случае рожденное сознание понимается как включающее в себя пять видов сознания: зрительное (опирающееся на зрительные опоры), слуховое (опирающееся на слуховые опоры), осязательное (опирающееся на осязательные опоры), обонятельное (опирающееся на обонятельные опоры), вкусовое (опирающееся на вкусовые опоры). Но число разновидностей сознания этим не исчерпывается. Существует шестой вид сознания, опирающийся не на чувственные опоры как предыдущие пять, а на сознание предыдущего момента — манас. Дело в том, что согласно буддийской теории мгновенности, пять сознаний вместе со своими чувственными опорами рождаются и исчезают в каждый конкретный момент. Но, когда они исчезают, остается как бы воспоминание о них, т.е. сознание предыдущего момента, которое в свою очередь, становится опорой для шестой разновидности сознания — “мановиджняны” (кит. “и ши”). Этот аспект буддийского понимания сознания был уже затронут нами при анализе Алая-виджняны. Мановиджняна совме-

³⁹В буддологической литературе они часто трактуются как атомы, однако учение о рупах не имеет ничего общего с атомистикой (см.: Розенберг О.О. Проблемы... С. 153—170).

⁴⁰Чжи И. Фа цзе... С. 666.

⁴¹См.: Розенберг О.О. Проблемы... С. 154.

⁴²Чжи И. Фа цзе... С. 666. О.О. Розенберг отмечал, что “так называемые, великие или универсальные элементы являются не чем иным, как разновидностями осязаемого: им соответствует твердость, гладкость, теплота и легкость (или же обратные — мягкость, шершавость, холод, тяжесть)” (Розенберг О.О. Проблемы... С. 156).

⁴³Чжи И. Фа цзе... С. 666.

⁴⁴Розенберг О.О. Проблемы... С. 181—188.

стно с пятью другими сознаниями составляет единое сознание, или, согласно определению О.О. Розенберга, шестиединное сознание⁴⁴. Содержание сознания в тексте Чжи И раскрывалось в классификации дхарм на дхату⁴⁵.

С анализом дхармической структуры бытия, учение о мире дхарм в сочинении Чжи И не заканчивалось. В дальнейшем излагалось содержание этого мира, рассмотренное в плане его иллюзорных проявлений и истинно сущих характеристик. В начале мир дхарм рассматривался так, как он представляется человеку в его сансарическом бытии. На этот счет сказано: "Нама, рупа, скандхи, аятаны и дхату определяют 16 представлений: о собственном я, о живых существах, о долголетию, о судьбе, рождении, воспитании и т.д."⁴⁶. Иначе говоря, 16 представлений — это 16 неверных взглядов, вытекающих из ложной посылки о реальности Я. Ложные представления о реальности Я обусловлены дхармической организацией бытия. "В наме, рупе и других дхармах, — пишет Чжи И, — [проявляется] сознание собственного Я, которое по своей природе не может достичь и не видит дао"⁴⁷. Ложное Я, обусловленное дхармами, воспринимает себя, свою самость, как самостоятельную сущность и противопоставляет ее внешнему миру. Подвергшись действию причинности, оно порождает 16 ложных представлений, среди которых, помимо уже перечисленных выше, упоминаются ложные представления о том, что собственное Я обладает пятью органами (или пятью внутренними корнями), которые воспринимают пять внешних пылинок.

Шестнадцать ложных представлений совместно с намой, рупой, скандхами, аятами и дхату определяют заблуждения и желания, страсти и искушения, составляющими основу страданий, которые, в свою очередь, обуславливают три зла: желания (искушения), гнев, невежество (глупость)⁴⁸.

На этом цель "определений" не заканчивается. Весь трактат построен по такому принципу: Чжи И постепенно разворачивает перед читателем картину феноменального мира, или сансарического бытия, запечатленную в буддийских учениях, которые он полагает в иерархическом порядке, методично следуя от истин хиваяны к истинам махаяны, от признания дхармической организации бытия до отрицания его как условного и иллюзорного; от признания условного феноменального бытия

⁴⁴ См.: Там же С. 137—138.

⁴⁶ Чжи И. Фа цзе... С. 667.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же.

до отрицания этой условности и признания в ней истинно сущего бытия.

Истинно сущее, таким образом, Чжи И не ищет вне феноменального мира, вне описываемого им сансарического бытия, что соответствует его принципам гармонии трех истин. В сансарическом битии уже содержатся факторы, способствующие раскрытию истинно сущих характеристик бытия. Так, в длинном ряду перечисляемых им звеньев говорится о десяти добродетелях, которые разделяются на две группы. Первая способствует прекращению наведения относительно иллюзорных проявлений феноменального мира, вторая — постижению истинно сущего⁴⁹.

4. ИСТИННО СУЩЕЕ

Истинно сущее кроется в изначальной природе намы и рупы, представляющих собой все дхармы, которые в свою очередь, составляют поток сознания. Сами нама и рупа, все дхармы, поток сознания в конечном счете являются пустотой. В “Фа цзе цы ди чу мэнь” перечисляются 18 видов пустоты: внутренняя пустота, внешняя пустота, внутренняя и внешняя пустота, пустота пустоты, великая пустота, пустота первого значения (абсолютной истины), пустота наличия силы, пустота отсутствия силы, конечная (абсолютная) пустота, пустота безначальности, пустота рассеивания (иллюзии), пустота природы, пустота собственного вида, пустота всех дхарм, пустота невозможности достижения, пустота отсутствия дхарм, пустота наличия дхарм, пустота отсутствия и наличия дхарм⁵⁰.

Внутренняя пустота — это пустота внутренних дхарм, а внутренние дхармы — это шесть аятан, составляющих внутренние корни глаза, уха, носа, языка, тела, а также манас (“и”), понимаемые как субъективная сторона чувственного.

Внешняя пустота — это пустота внешних дхарм, представляющих собой шесть внешних пылинок цвета, звука, запаха, вкуса, соприкосновения и дхармовую аятану, являющихся соответственно объективной стороной чувственного.

Внутренняя и внешняя пустота — это пустота 12 аятан. Другие виды пустоты отрицают в таком же духе все остальные компоненты сущего⁵¹. Для нас главный интерес представляют эти первые три отрицания, представляющие собой не что иное, как отрицание сансарического бытия как потока сознания,

⁴⁹См.: Чжи И. Фа цзе... С. 668.

⁵⁰Там же. С. 689.

⁵¹Там же.

воспринимающего собственное Я и внешний мир как реально существующие. Эти три вида пустоты более всего соответствовали концепции тяньтай, которая рассматривала истинно существующее как имманентное потоку сознания, в то время как учение о 18 видах пустоты, своими истоками восходящее к “Махапараджняпарамита-шастре” Нагарджуны, рассматривало истинно существующее в контексте теории пустоты, как тождественное ей.

В школе тяньтай такой подход считался недостаточным для разработки конкретных сотериологических рекомендаций. Действительно, если вспомнить о методе чжигуань, то он непосредственно был ориентирован на психическое состояние индивида. Поток сознания в итоге мыслился как пустота, но пустота не в смысле отсутствия чего-либо вообще, а пустота в смысле отрицания тех признаков, которые воспринимаются нами на уровне нашего эмпирического бытия. В этом адепты тяньтай были полностью согласны с мадхьямиками. Они были согласны с ними и в том, что за иллюзорными признаками бытия, отрицаемыми как пустота, обнаруживает себя истинное, реальное, абсолютное существование, недоступное ни чувственному, ни рациональному восприятию. Но в определении этого “истинного, реального и абсолютного” существования адепты тяньтай внесли собственные коррективы.

Чжи И полагал, что за иллюзорными признаками бытия, отрицаемого как пустота, кроется единое сознание (и синь). Сознание здесь обозначалось термином “синь”, в отличие от термина “ши”, который отражает собой характеристику шестиединного сознания. Шестиединное сознание в конечном счете понимается как сознание, связанное с иллюзией наличия собственного Я, а единое сознание — как истинное, свободное от этой иллюзии. При этом сознание, свободное от иллюзии наличия Я, не противопоставляется сознанию, связанному с ложным Я, как это, например, делалось адептами фасян. Истинное сознание рассматривается в контексте потока сознания, порождающего иллюзию бытия Я и внешнего мира, но вместе с тем оно не эксплицировалось как принадлежащее конкретному Я и не связывалось с конкретным психическим состоянием индивида.

Концепция единого сознания была подробно рассмотрена в тяньтайском сочинении “Да чэн чжигуань фа мэнъ” (“Учение махаяны о чжигуань”). Известный китайский ученый Фэн Юлань считал это сочинение наиболее философским из всех тяньтайских произведений⁵². Согласно буддийской традиции, это сочинение приписывается Хуй Сы. Однако, по мнению Фэн

⁵²См: Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ ши. Т. 2. С. 751.

Юланы, оно более позднего происхождения: в нем отражены взгляды школы тяньтай эпохи Тан (VII—IX вв. н.э.)⁵³.

Содержание единого сознания в “Да чэн чжигуань фа мэн”⁵⁴ раскрывалось посредством таких понятий, как “чжэнь жу” (“бхута татха” — “истинная таковость”), “жулай цзан” (санскр. “татхагата-гарбха” — “сокровищница так пришедшего”), “фа шэнь” (санскр. “дхармакая” — “тело дхармы”), “чжэнь синь” (“истинное сознание”). В этом сочинении в частности, было сказано:

“Все дхармы существуют, опираясь на сознание. Посредством сознания приобретают телесность [сущность]. [Когда] смотрим на все дхармы, то все они ложны, иллюзорны, [их] существование не есть существование. А поскольку предыдущее противостоит этой ложной и фальшивой дхарме, [оно] является истинным. Повторяю, что хотя дхармы в реальности не существуют, однако благодаря [действию] ложных и иллюзорных причин получают признаки рождающегося и исчезающего. Но когда рождается та ложная дхарма, данное сознание не рождается. Когда исчезает дхарма, данное сознание не исчезает. Так как не рождаются, то не увеличивается, а так как не исчезает, значит не уменьшается, а так как не рождается и не исчезает, не увеличивается и не уменьшается, то и называется истинным.

Для Будд всех трех времен и для всех живых существ в одинаковой степени это чистое сознание является сущностью.

Простые [люди] и святые, а также все дхармы имеют свои признаки различия и разнообразия. Но это истинное сознание не имеет разнообразия, не имеет признаков, поэтому и называется таковым.

Далее, об истинной таковости. То, что во всех дхармах истинно реально и таково, — это только единое сознание. Поэтому это единое сознание является истинной таковостью. Если помимо сознания (единого сознания. — Л.Я.) существует дхарма, то она не является истинно реальной, не является таковой, а представляет собой фальшивый, изменчивый вид⁵⁴.

Здесь, как не трудно заметить, тяньтайский автор разбивает термин “истинная таковость” (“чжэнь жу”) на две его составные: “чжэнь” — “истинность”, “жу” — “таковость”⁵⁵. Истинности, с его точки зрения, — это противоположность тому, что

⁵³ Там же.

⁵⁴ Да чэн чжигуань фа мэн (“Учение махаяны о чжигуань”) // Да мин сань цзан шэнь цзяо. [Б.м.], 1709. Кн. 5. Л. 8а—9а.

⁵⁵ Такой же подход к анализу истинной таковости, как мы помним, был принят в сочинении школы фасян “Чэй вэй ши лунь”.

иллюзорно и ложно, что подвержено изменениям, рождению и уничтожению, что изменчиво и непостоянно. Наконец, это — то, что реально, а реальность в буддизме, как известно, всегда характеризовалась такими качествами, как вечность, неизменность, неделимость, целостность и т.п.

Характеризуя единое сознание как вечное, неуничтожимое сущее, тьянтайские мыслители заостряли внимание на его целостности и неделимости, подразумевая, что оно одновременно, целиком и полностью присутствует во всех живых существах, составляя истинную природу всех и каждого. В этом смысле единое сознание соотносилось с понятием “природа Будды”, характеризующим сoterиологический аспект понимания истинно сущего.

Таковость в сочинении определялась как противоположность всему, что имело собственные признаки, которые были иллюзорными, фальшивыми, обусловленными ложными причинами. Эти признаки отличали индивидов друг от друга, придавая каждому из них вид некой индивидуальности. А это с точки зрения вечности, неизменности и неделимости истинно сущего, является ложным. Таковость поэтому есть отсутствие этих признаков, это тождественность самому себе.

Идея постижения истинного отстояния собственной изначальной природы или истинно сущего, в том его виде, в каком оно действительно существует — в состоянии свободном от омраченности (от ложного Я, от иллюзии внешнего мира, его предметов, составляющих объекты привязанности ложного Я), — была чрезвычайно значимой в махаянском буддизме, особенно в китайских его школах. Эта идея нашла свое отражение в учении о татхе (*кит.* “жу” — “таковость”). Когда буддисты рассуждали об истинной природе дхарм, они подразумевали истинно сущее как таковое. В этой связи в сочинении “Да чэн чжи гуань фа мэн” приводится цитата из популярной в Китае буддийской шастры — “Махаяна-шрадхотпада-шастры” (*кит.* “Да чэн ци синь лунь”) ⁵⁶: “Все дхармы, изначально отлученные от внешних видов [признаков], которые можно было бы выразить в словах: отлучены от внешних [признаков], которые

⁵⁶ На русский язык эту шастру переводят как «Шастра о пробуждении веры в “Махаяне”». Эта шастра имела огромное значение для школ дальневосточного буддизма. Фэн Юлань считал, что она была своего рода учебником для верующих китайцев (см.: Фэн Юлань. Чжунго чжэ сюэ ши ляо чу гао (“Обзор источников по истории китайской философии”). Пекин, 1962. С. 118). О.О. Розенберг называл ее настольной книгой японских буддистов (см.: Розенберг О.О. Проблемы... С. 345). Автором этой шастры считается Ашвагхоша, время жизни которого датируется I—II вв. н.э. Однако по мнению многих ученых, в “Махаяна-шрадхотпада-шастре” отражено более позднее махаянское учение, поэтому она написана гораздо позже I—II вв.

можно было бы выразить именами и знаками“, отлучены от внешних видов [признаков], обусловленных сознанием. В конечном счете [они] не имеют изменений и отличий, не могут разрушаться. Существует лишь единое сознание. Поэтому называем истинной таковостью⁵⁷. Иначе говоря, внешние признаки, а также слова, знаки, характеризующие их, не являются первоначальными признаками всех вещей, не отражают их реальную природу, не отражают вещей в том виде, в каком они существуют на самом деле, не соответствуют “таковости“. Таковость — это существование в собственном первоначальном виде. Это истинное существование, это то, что есть на самом деле.

Единое сознание, таким образом, характеризуемое понятием “истинная таковость“, представляет собой изначальное, неизменное, неразрозненное существование (истинное), тождественное самому себе (таковость). Это есть первоначальное, существование в своем собственном виде. Оно не имеет никаких признаков, кроме истинности и таковости. Иначе говоря, истинно сущее имеет лишь два признака — истинность существования и тождественность самому себе. Это отрицание условности, это то, что противостоит условной истине. Это то, что подчеркивает истинные черты сущего, или то, что принадлежит абсолютной истине. Понимание истинной таковости означает понимание истинно сущего как чистого, вне всяких иллюзорных его проявлений, вне его имманентности миру вещей, миру дхарм. Поэтому, если мы говорим об истинно сущем в этом его значении, то его признаки совпадают с признаками истинного сознания (чжэнь синь), или признаками абсолютного существования единичного сознания. Между тем, согласно теории “двух истин“, а также доктрине “круглой гармонии трех истин“, абсолютная истина не может мыслиться вне ее связи с условной. Поэтому, в соответствии с этим истинно сущее не может мыслиться само по себе в чистом виде, вне своей имманентности феноменальному миру. Взгляд на истину как единство абсолютной и условной истин соответствовало пониманию истинно сущего как имманентного феноменальному миру, при его одновременно абсолютной, чистой и неизменной природе. Этот аспект истинно сущего отразился в учении о Татхагата-гарбхе, или сокровищнице Татхагаты.

Татхагата-гарбха — это один из синонимов Будды. Его смысл “так пришедший“ означал, что Будда — это тот, кто пришел как и все другие будды, или кто обрел истинную таковость⁵⁸. Учение о Татхагата-гарбхе было разработано в “Махаяна-шрадхотпада-шастре“ (“Да чэн ци синь лунь“).

⁵⁷ Да чэн чжигуань фа мэнь. Л. 9а—9б.

⁵⁸ См.: Soothill W., Hodous L. A Dictionary... P. 219.

Татхагата-гарбха в этом сочинении понимается одновременно и как зародыш (семя), и как чрево Татхагаты. Значение зародыша непосредственно несло сотериологическую нагрузку и подразумевало, что потенция “просветления” находится в каждом существе. Значение чрева толковалось в том смысле, что в омраченном бытии в непроявленной форме постоянно присутствует чистая дхармака⁵⁹, которая в тяньтай понимает-ся как истинная таковость.

В тяньтайском сочинении “Учение махаяны о чжигуань” о Татхагате-гарбхе говорится: “Сущность “Татхагата-гарбхи включает в себя природу всех живых существ, которые отличаются друг от друга, не тождественны друг другу. Это есть различие без различия. Так, изначально в природе каждого живого существа постоянно содержатся бесконечные и беспредельные природы: это шесть дао, четыре рождения, страдания, радость, прекрасное, безобразное, долголетие, судьба, форма, вес, глупость, мудрость и т.п. — [составляющие] все загрязненные дхармы мира суеты, а также причины и следствия трех колесниц; все четыре дхармы, покинувшие мир суеты. Точно так же природы бесконечно разнообразных дхарм находятся в каждом живом существе. Все они обладают ими в немалой степени. По этой причине Татхагата-гарбха изначально содержит в себе одновременно две природы: чистого и загрязненного. Вследствие загрязненной природы могут проявляться все живые существа и другие загрязненные вещи. По этой причине сокровищница представляет собой дхармакаю, находящуюся в оковах, и называется природой Будды. Вследствие чистой природы могут проявляться все будды и другие чистые добродетели, поэтому эта сокровищница является дхармакаей, покинувшей оковы, и называется чистой природой дхармакаи, а также чистой природой нирваны”⁶⁰.

Употребляемый в данном тексте термин “дхармака” (“фа шэнь”) — это один из важнейших терминов буддизма, а также одна из характеристик истинно сущего. Дословно он переводился как “тело дхармы” и отражал в махаянской догматике одно из трех тел Будды. В учениях школ хуаянь и тяньтай он рассматривался в том же значении, что и термин “чжэнь жу” (“истинная таковость”)⁶¹. О дхармакае в тексте говорится как о присутствующей в каждом и во всех одновременно, целиком и полностью. Ее имманентность каждому и

⁵⁹ Абаев Н.В. Концепция просветления в “Махаяна-шрадхотпада-шастре” // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986. С. 26.

⁶⁰ Да чэн чжи гуань фа мэнь. Л. 66—8а.

⁶¹ См.: Soothill W., Hodcus L. A Dictionary... P. 273.

всем рассматривается как два аспекта Татхагата-гарбхи, содержащей в себе природу чистого и загрязненного. Загрязненный аспект Татхагата-гарбхи, понимаемый как дхармакая, или истинная таковость, “находящаяся в оковах”, лежит в основе феноменальных явлений и трактуется как природа Будды, содержащаяся во всех вещах и явлениях.

Чистый аспект Татхагата-гарбхи, понимаемый как дхармакая, или истинная таковость, “покинувшая оковы”, лежит в основе очищенности и просветленности и трактуется как чистая дхармакая, или чистая природа нирваны.

Первый аспект Татхагата-гарбхи соотносится с условной истиной, второй — с абсолютной. И, наконец, существует третий аспект Татхагата-гарбхи, который понимается, как сущность Татхагата-гарбхи, которая одновременно содержит в себе природу чистого и загрязненного. Этот аспект Татхагата-гарбхи вбирает в себя предыдущие два в их единстве. Это есть содержание срединной истины. Ведь согласно тьянтайской доктрине о “круглой гармонии трех истин”, все три истины должны рассматриваться в неразрывном единстве и лишь тогда возможно адекватное отражение истинно сущего. Поэтому, следуя логике этого учения, правильное понимание единого сознания как Татхагата-гарбхи возможно лишь при рассмотрении всех его аспектов в качестве единого целого, без абсолютизации каких-либо сторон или отрыва их друг от друга. Имманентность единого сознания феноменальному бытию должна рассматриваться как неотъемлемая характеристика истинно сущего.

Присутствие истинно сущего во всех и каждом в целостности, неделимости и неизменности обуславливает существование вещей, как имеющих “различие без различия”. Смысл этой фразы состоит в том, что все явления и предметы феноменального мира, хотя они и различаются по своим внешним проявлениям, но по своей внутренней сути не отличаются друг от друга, поскольку все содержат в себе одну и ту же сущность⁶². Это утверждение также построено на принципе единства абсолютного и условного.

Единое сознание, таким образом, обладая истинным существованием, является истинным и таковым, однако в этом своем качестве оно недоступно человеку и предстает перед ним в своей имманентности феноменальному миру. В этом случае каждый из нас воспринимает единое сознание как свое собственное Я и через это Я воспринимает внешний мир. Другими

⁶²По представлениям адептов тьянтай о природе Татхагата-гарбхи, истинное, реальное существование не отличается от сущности как истинной природы бытия.

словами, единое сознание — будучи целостным и неделимым, обнаруживает себя в эмпирическом мире через множество индивидуальных сознаний. Этот момент единого сознания рассматривается как два аспекта Татхагата-гарбхи. Татхагата-гарбха мыслится как истинная природа всех и каждого, но истинная природа — Татхагата-гарбхи и дхарм (индивидов) — не составляет две сущности: Татхагата-гарбхи целиком и полностью и одновременно является природой всех и каждого. В сочинении приводится пример с комком грязи для пояснения сути единства Татхагата-гарбхи и каждой из дхарм. Комок грязи содержит в себе множество пылинок. При этом пылинки действительно существуют, а комок условен, зависит от суммы пылинок. Все пылинки отличаются одна от другой, но, когда соединяются, они составляют один комок. Комок грязи содержит в себе множество пылинок и с каждой из них составляет пару. Природа же Татхагата-гарбхи не такова, поскольку она не составляет с пылинкой пару, а целиком и полностью содержится в каждой из них, являясь ее природой⁶³.

Учение о двух аспектах Татхагата-гарбхи напоминает нам учения адептов фасян об Алая-виджняне, содержащей в себе омраченные и неомраченные семена. Однако ни в “Махаяна-шраддхотпада-шастре”, ни в “Да чэн чжи гуань фа мэн” учение о Татхагата-гарбхе не рассматривается как заменяющее концепцию Алая-виджняны. Вместе с тем предпринимаются попытки использовать учение об Алае в трактовке отдельных аспектов учения о Татхагата-гарбхе. Так, в “Махаяна-шраддхотпада-шастре” Алая-виджняна, рассматриваемая как постоянно изменяющийся поток сознания, придает Татхагата-гарбхе, рассматриваемой в качестве неизменной, динамический характер. Алая отождествляется с загрязненным аспектом Татхагата-гарбхи, поскольку не является истинно сущим, а вместе с тем как сознание, обладающее неомраченными семенами, она рассматривается как взаимопроницаемая и взаимодействующая с чистым аспектом Татхагата-гарбхи⁶⁴.

В “Да чэн чжи гуань фа мэн” Алая рассматривается как тождественная истинной таковости и одновременно отличающаяся от нее: тождественная в силу наличия неомраченных семян, отличающаяся в силу наличия омраченных. Об Алая-виджняне в сочинении говорится как о сознании, в котором рождения и смерти соединяются с не-рождением и не-смертями. Здесь рождения и смерти — это отражение иллюзорного, эмпирического бытия, а не-рождения и не-смерти — образ нирваны. Другими словами, Алая в контексте учения о Татха-

⁶³ Да чэн чжи гуань фа мэн. Л. 10.

⁶⁴ См.: Абаев В.Н. Концепция просветления... С. 31.

гата-гарбхе выступает как своеобразный мост между загрязненным и чистым в Татхагата-гарбхе.

Кроме Алая-виджняны, которая, напомним, составляет восьмое сознание в концепции школы фасян, в сочинении рассматриваются и остальные семь сознаний этой же концепции. В контексте учения о едином сознании они выступают как отражение его динамики, как функционирование единого сознания в его сансарическом проявлении.

Подводя итоги анализа единого сознания как истинно существующего в свете понятий “Татхагата-гарбха”, “истинная таковость”, “истинное сознание”, “дхармакая”, “Алая-виджняна” и “семь сознаний”, отметим вслед за автором “Да чэн чжи гуань фа мэн”⁶⁵ следующее:

Татхагата-гарбха — это единое сознание как таковое; истинная таковость, истинное сознание, дхармакая — это сущность (*кит.* “ти”) единого сознания, или его абсолютный аспект;

Алая-виджняна — это внешний вид (“сян”) единого сознания, или его относительный аспект;

семь сознаний — это отражение функционирования единого сознания в его сансарической ипостаси.

Единое сознание, таким образом, рассмотренное как Татхагата-гарбха, лежит в основе всего многообразия феноменального мира, составляет его истинную природу, оставаясь одновременно чистым, целостным и неизменным. При этом единое сознание не мыслится как порождающая многообразие феноменального мира субстанция. В конечном счете существует только единое сознание, все остальное — это его признаки, которые делятся на два аспекта: феноменальный, или загрязненный (это признаки его условного существования в сансаре); и истинно-таковый, или чистый аспект — его абсолютное существование в нирване.

Единое сознание нельзя трактовать и как сущность каждой вещи. Оно является истинной природой всех и каждого и не имеет ничего общего с данным психическим состоянием каждого. Все единичные и изменчивые явления феноменального мира, будучи причастными единому, целостному неизменному сознанию, мыслятся взаимопроникающими. Одно содержится во всём, всё — в одном. Поэтому сказано: “В каждой пылинке проявляются земли всех будд десяти сторон”⁶⁶. Единое сознание, как истинно-таковое, неизменное и постоянное, утверждает взаимопроникновение не только в пространстве, но и во времени. В трактате утверждается: “прошлое — это есть буду-

⁶⁵См.: Да чэн чжи гуань // Фа мэн. Л. 12об.—14.

⁶⁶Там же. Л. 12.

щее, будущее — это есть настоящее⁶⁷. Эти идеи нашли свое отражение в тяньтайской концепции “О трех тысячах в одном мгновении”.

5. “КОНЦЕПЦИЯ “ТРЕХ ТЫСЯЧ В ОДНОМ МГНОВЕНИИ”

В сочинении Чжи И “Мохэ чжи гуань” говорится: “Единое сознание включает в себя десять миров дхарм. Каждый мир дхарм, в свою очередь, включает в себя десять миров дхарм. Итого составляют 100 миров дхарм. Один мир включает в себя 30 видов сфер. Сто миров дхарм включают в себя три тысячи сфер. Эти три тысячи содержатся в одном мгновении сознания⁶⁸”.

Десять миров дхарм — это определенные психические состояния индивида, но отнюдь не пространственные характеристики бытия. Правда, в описании этих миров присутствуют мифологические элементы, что говорит о влиянии древнеиндийских мифологических представлений на адептов тяньтай⁶⁹.

Рассмотрим эти миры по порядку⁷⁰.

1. Мир ада. Это состояние страдания. Но страдание в буддизме необходимо понимать в широком и узком смысле. В широком — это состояние индивида в сансаре, соответствующее первой благородной истине о жизни как страдании. В узком смысле страдание — это непосредственные мучения, которые испытывает человек из-за болезней, старости, бедности и т.п. Мир ада в данном случае — это непосредственное состояние страдания.

2. Мир голодных духов — это состояние, обусловленное низменными желаниями обладать чем-либо. Наличие желаний трактуется как результат ложного сознания себя как Я.

3. Мир скотов. Это состояние, обусловленное чувственными желаниями, когда человек на первый план выдвигает чувственные наслаждения.

4. Мир Ашуры. Это состояние, обусловленное также желаниями. Но желания здесь, в отличие от предыдущих, не чувственные, а скорее социальные, когда человек стремится возвыситься над другими и пренебрежительно относится в тем, кто ниже его.

⁶⁷ Там же. Л. 16.

⁶⁸ Цит. по: Жэнь цзи юй. Хань Тан Чжунго фоззяо сысян лунь цзи. С. 72.

⁶⁹ См.: Игнатович А.Н., Светлов Г.Е. Лотос и политика. М., 1989. С. 100.

⁷⁰ Подробно о десяти мирах дхарм см.: Игнатович А.Н., Светлов Г.Е. Лотос и политика. С. 101—106.

Перечисленные миры характеризуют омраченное сознание. Это состояние человека, пребывающего в сансаре и не помышляющего о нирване.

5. Мир людей. Это состояние человека, который, хотя и не освободился от омраченного сознания, но тем не менее его помыслы устремлены к нирване.

6. Мир неба. Это состояние человека, не освобожденного еще от омраченного сознания, но также стремящегося к нирване и сделавшего уже конкретные шаги к спасению.

7. Мир Шраваков. К ним буддийская традиция относил непосредственных учеников Будды.

8. Мир пратьекабудд. Это те, кто самостоятельно получил просветление без какой-либо помощи, но и не оказал помощи другим. Это идеал хинаяны.

9. Мир боддхисатв. Это те, кто освободился от омраченного сознания, однако отказался вступить в нирвану ради того, чтобы посвятить себя оказанию помощи другим. Это идеал махаяны.

10. Мир Будды. Это состояние нирваны — конечная цель буддийского спасения.

Все десять миров считаются взаимовключающими: каждый мир включает в себя все остальные миры. Мир ада, например, включает в себя все миры вплоть до мира Будды. Это означает, что даже самое низшее существо, с самыми низменными желаниями, не помышляющее о нирване, содержит в себе природу Будды, а потому и возможность спасения. Точно так же мир Будды включает в себя все остальные миры вплоть до мира ада. Это означает, что истинно сущая природа Будды содержится во всем и даже в самом низшем существе, гарантируя тем самым спасение каждому существу. Таким образом, имманентность десяти миров каждому из них в сумме составляет 100 миров.

Далее, каждый из этих миров характеризуется десятью признаками проявления таковости (жу ши), или единого сознания. Иными словами, единое сознание, которое согласно нашей исходной посылке, включает в себя десять миров, одновременно целиком и полностью присутствует в каждом из этих миров. Каждый из них при этом проявляет признаки единого сознания. Адепты тяньтай насчитывали десять таких признаков.

1. Признак внешнего вида (жу ши сян) — это внешнее проявление таковости.

2. Признак природы (жу ши син) — это проявление собственной природы таковости, которая характеризуется как то,

что неизменно, как собственная природа вещей и явлений, как высшая реальность.

3. Признак сущности, или телесности (жу ши ти). Это одновременное проявление природы и внешнего мира.

4. Признак силы (жу ши ли). Имеется в виду внутренняя сила, потенция к действию.

5. Признак действия (жу ши цзо). Это реализация потенции к действию.

6. Признак главной, первичной причины (жу ши инь)⁷¹.

7. Признак второстепенной, вторичной причины (жу ши юань).

8. Признак результата (жу ши го). Это скрытый результат действия главной и второстепенной причин.

9. Признак воздаяния (жу ши бао). Это явный результат действия главной и второстепенной причин. Это проявление скрытого результата.

10. Признак завершения (исчерпания) начала и конца (жу ши бэнь мо цзюцзин дэн). Под началом понимается признак внешнего вида, под концом — признак воздаяния, а в итоге все признаки проявляются одновременно⁷².

Каждый из 100 миров, таким образом, обладает десятью признаками. В итоге мы получаем цифру 1000, или тысячу миров.

И, наконец, согласно тяньтайской концепции десяти миров, каждый из них обитает в трех сферах.

(1) Сфера пяти скандх. Пять скандх, напомним, это чувственные дхармы (сэ — рупа), ощущения (шоу — ведана), восприятие (сян — санджня), энергии, или волевые акты (син — сансары), сознание (ши — виджняна).

Из пяти скандх, в свою очередь, выделяются две другие сферы: чувственного и пространства.

(2) Сфера чувственного — это сфера восприятия индивидом явлений внешнего мира.

(3) Сфера пространства, или сосуда — это сфера воспринимаемых индивидами предметов внешнего мира⁷³.

Каждый из упомянутых выше тысяч миров пребывает во всех трех сферах. Таким образом, получаем цифру три тысячи, о которой вначале говорил Чжи И. Эти три тысячи миров не

⁷¹В буддизме причины разделяются на главные (первичные) и второстепенные (вторичные). Подробно о них будет сказано в следующей главе.

⁷²Ср.: Игнатович А.Н. Десять "жу ши" Чжи И // Общество и государство в Китае. М., 1985. Ч. 1. С. 107—109.

⁷³См.: Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и Тяньтай. Пекин, 1980. С. 277.

имеют пространственных и временных характеристик. Другими словами, они не существуют в пространстве и во времени. Не существуют в пространстве, поскольку пребывают в едином сознании. Базисные десять миров, из которых разворачиваются три тысячи миров, как мы помним, включены в единое сознание. Этим утверждением начиналась фраза Чжи И о “трех тысячах мирах в одном мгновении”. Три тысячи миров не существует во времени, поскольку все они проявляют себя в одно мгновение единого сознания. Истинно существует только единое сознание, в котором теряют свою значимость все пространственные и временные характеристики. В едином сознании каждая пылинка проявляет “земли всех будд десяти сторон”, прошлое становится будущим, будущее настоящим.

Концепция “трех тысяч в одном мгновении” не противоречит учению о Татхагате-гарбхе. Оба они в равной степени характеризуют истинно сущее как имманентное феноменальному миру. В этом смысле одно заменяет другое. Однако существуют некоторые нюансы, на которые следует обратить внимание. Во-первых, концепция “трех тысяч в одном мгновении” была более содержательной по сравнению с учением о Татхагате-гарбхе. Во-вторых, в концепции “трех тысяч в одном мгновении” акцентируется внимание на феноменальных аспектах истинно сущего. Абсолютный аспект здесь имплицитно характеризуется через феноменальный. Взаимопроникновение всех миров, их наличие друг в друге и проявление в одном мгновении — это черты истинно сущего как неделимого, целостного, единого и имманентного всем и каждому. Такой подход к характеристике истинно сущего, когда главным выводом явился тезис: “одно во всем, все в одном”, получил свое развитие в учении школы хуаянь, содержание которого будет рассмотрено в следующей главе.

6. КЛАССИФИКАЦИЯ БУДДИЙСКИХ УЧЕНИЙ

Знакомство с тяньтайской философией будет недостаточным, если мы не затронем проблему классификации буддийских учений, разработанную Чжи И. Принципы классификации, предложенные им, непосредственно вытекали из методологических установок школы тяньтай и тесно вписывались в ее мировоззренческую схему. Любое учение, опосредованное словами, знаками и мыслями, согласно теории двух истин не может раскрыть истинно сущее в том виде, каково оно на самом деле. Единственно, что может рациональная теория, — это подготовить сознание человека к постижению истины. При

этом не все теории в равной степени могут участвовать в подготовке сознания к постижению истины: одни — в большей, другие — в меньшей. Этот принцип и берется за основу классификации буддийских учений в сочинениях Чжи И. А поскольку любая теория, ограниченная рамками дискурсивного мышления, всегда недостаточна, чтобы быть истинной, то все рациональные теории в классификации Чжи И оценивались не с позиций их истинности и ложности, а с позиций их возможности приблизить к Истине. Поэтому учения различных буддийских школ в классификации Чжи И предстают как не противоречащие друг другу составные единой мировоззренческой системы, изложенной самим Буддой в различные времена, для различной аудитории. Считалось, что в своих проповедях Будда излагал одни и те же истины, но с разной степенью их близости к абсолютной истине. Проповеди Будды делятся на пять периодов, каждый из которых соответствует определенному уровню подготовленности слушателей. Согласно буддийской традиции, не все в одинаковой мере могут усвоить буддийские истины: одни быстрее, другие медленнее. Поэтому определенному уровню людей соответствует определенный тип условий истины.

Первый период проповеди Будды Чжи И называл хуаяньским. В это время Будды только что получил просветление и начал проповедовать истины в том виде, в каком он их узрел. Это как раз и была концепция, изложенная в “Аватамсакасутре”. Однако никто, кроме бодхисаттв, его не понимал. Поэтому Будда вынужден был упрощать свои проповеди, с тем чтобы постепенно подвести людей к пониманию глубоких истин.

Второй период — Лу юань ши, Время “Оленьего парка” — характеризуется тем, что Будда упростил свою проповедь так, чтобы его понимали те, кто не имел до этого ни малейшего представления о его истинах. Это была проповедь о четырех благородных истинах, прозвучавшая в Бенаресе, в Оленьем парке. Отсюда и название второго периода — Олений парк. К этому периоду Чжи И также относил и хинаянское учение, изложенное в Агамах (*кит.* Ахань).

Третий период — Фандэн ши. В это время Будда излагал свое учение перед аудиторией, познакомившейся уже с учением хинаяны и овладевающей основами махаяны. Фандэн имеет значение “истинные” (правильные) и “равные”. Фан переводится как “истинные” (правильные), дэн — как “равные”. Здесь имеется в виду, что принципы срединного пути Будды правильны, живые существа и Будда равны (каждый в потенции — Будда). Поэтому “Истинные (правильные) и равные” являются названием всех сутр махаяны⁷⁴. Чжи И из этих

⁷⁴Фосюз да цыдянь. С. 312.

сутр особо выделяет “Аватамсака-сутру”, с которой начинается его классификация пяти периодов, а также “Праджня-парамита-сутру” “Лотосовую сутру” и “Нирвана-сутру”, которым соответствуют последующие периоды проповеди Будды.

Четвертый период — Баньжо ши (праджня) — время сутр “Праджня-парамиты”. Здесь Будда проповедует махаянское учение, изложенное в “Праджня-парамите”.

Пятый период — Фахуа непань ши — время “Саддхармапундарика-сутры” (Лотосовой) и “Нирвана-сутры”. Эти сутры считаются более глубокими по сравнению не только с махаянскими сутрами третьего периода, но и по сравнению с сутрами “Праджня-парамиты”. В этот период Будда раскрыл сокровенное содержание, или же сокровенный смысл (сюань и), своего учения. Термин “сюань и” является излюбленным у китайских буддистов. Он часто используется ими в их сочинениях и названиях сочинений как отражение истинного смысла буддийского учения.

Пяти периодам соответствуют восемь учений. Отсюда, кстати, и название тяньтайской классификации — “у ши ба цзяо” (пять периодов, восемь учений). Восемь учений, в свою очередь, делятся на две группы, по четыре в каждой.

В первой группе учения классифицируются по методу изложения буддийских истин:

1) дунь цзяо — “внезапное учение” (здесь Будда проповедовал людям то, что он сам внезапно постиг во время своего просветления);

2) цзянь цзяо — “постепенное учение” (Будда применяет метод постепенной подготовки людей к восприятию глубоких истин);

3) бими цзяо — “тайное учение” (оно обусловлено сверхъестественной силой Будды, который одновременно проповедовал перед многочисленными слушателями, но каждый считал, что Будда учит его одного);

4) бу дин цзяо — “неопределенное учение” (Будда проповедует свое учение множеству людей, которые знают, что они присутствуют вместе, но при этом каждый понимает его по-своему).

Вторая группа учений классифицировалась по их содержанию:

1) цзан цзяо — “учение сокровищницы” (это учение хинаяны, изложенное в “Трипитаке” — “трех корзинах”, или “трех сокровищницах”);

2) тун цзяо — “общее учение” (это переходное учение от хинаяны к махаяне. Оно является общим для всех, как хинаянистов, так и махаянистов);

3) бе цзяо — “единственное, или же особое учение (это махаянское учение, предназначенное для ботхисатв);

4) юань цзяо — “круглое учение“ (это высшее учение; понятие “круглое“ отражает гармоничность, непротиворечивость, совершенство учения, его всепроникающее, всеисполняющее значение⁷⁵. Здесь проповедуется гармония, взаимопроникновение, непротиворечивость, единство сущего — истинного и феноменального.

Адепты тяньтай рассматривали буддийские учения как звенья единой системы, провозглашали “круглое“ учение в качестве ее венца. Принципы тяньтайской классификации легли в основу хуаяньской классификации — более совершенной, более всесторонней и более исчерпывающей.

Г л а в а V. ШКОЛА ХУАЯНЬ

I. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Школа хуаянь возникла в период правления династии Суй (VI—VII вв. н.э.), когда буддизм вступал в Китае в полосу своего наивысшего расцвета. Ее возникновение явилось закономерным результатом дальнейшего процесса китаизации буддизма и ознаменовало собой завершение становления собственно китайских форм в теоретической мысли буддизма¹. Если рассмотренные в предыдущих главах учения фасян, саньлунь и тяньтай, несмотря на их китайскую ориентированность и попытки удовлетворения потребностей китайского мироощущения, тем не менее были тесно привязаны к определенному направлению индийского буддизма² и фактически продолжали разработку его концептуальной линии, строго придерживаясь индийских стандартов и, что очень важно, категорий индийско-

⁷⁵О классификации школ см.: Takakusu J. The Essentials of buddhist philosophy. Honolulu, 1956; Хуан Чаньху. Фонзю гэ цзун да и Тяньтай.

¹Будучи максимально теоретизированной и менее всего связанной с практикой, хуаянь завершила китаизацию только теории, но отнюдь не практики. Процесс китаизации практики был завершен школами чань и цзинту, которые будут рассмотрены в следующей главе.

²Напомним, что школа фасян придерживалась линии йогачаров, саньлунь — мадхьямиков, тяньтай — мадхьямиков и концепции “Махаяна-шраддхотпадашастры”.

го буддизма, то школа хуаянь нарушила эти традиции: ее учение не было привязано к какому-либо направлению индийского буддизма, а представляло собой самостоятельное течение в буддизме. Она ввела китайские понятия в свое учение не только в качестве кальки или транскрипции, а в их собственном значении и без соответствующего аналога в индубуддийской философии. В школе хуаянь учения индийских школ теряют свою значимость как самостоятельное направление буддийской мысли, а используются лишь как дополнительные средства доказательства собственных теоретических концепций.

По словам известного буддолога Г. Чанга, школа хуаянь синтезировала множество идей махаяны, объединила три главные ее концепции: единого, пустоты и только сознания³. Согласно предположению авторов "Всеобщей истории китайской идеологии", хуаянь была самой "смешанной" среди всех школ китайского буддизма эпохи Суй и Тан (VII—IX вв.)⁴.

Действительно, хуаянь не была последовательной сторонницей одного конкретного направления индийской махаяны, будь то мадхьямика или йогачара, но широко использовала их учения в своих теориях, поэтому при первом знакомстве с хуаяньскими сочинениями создается впечатление, что их авторы занимались "соединением" или же "смешением" этих учений. Однако это не соответствует действительности. На самом деле хуаяньские мыслители менее всего занимались синтезом доктрин мадхьямик и йогачаров, поскольку эти доктрины интересовали их не сами по себе, а лишь в качестве "вспомогательных" при обосновании собственных, поэтому факт, что доктрины мадхьямик и йогачаров получили "гармоничное соединение" в хуаяньском учении — это следствие теоретической деятельности представителей хуаянь, создавших собственно китайскую модель буддийской картины мира, которую многие исследователи оценивают как высшее достижение философской мысли китайского буддизма.

Вместе с тем, отмечая самостоятельность позиции школы хуаянь как школы китайского буддизма, ни в коем случае нельзя противопоставлять ее индийскому буддизму. Несмотря ни на что, учение хуаянь — это логическое продолжение развития буддизма на Дальнем Востоке.

Главным каноническим текстом школы хуаянь считается сутра "Хуаянь цзин", от которой она и получила свое офи-

³Chang G. The Buddhist teaching of Totality. The philosophy of Hwa Yen Buddhism. [S.l.], 1970.

⁴Чжунго сысян тунши ("Всеобщая история китайской идеологии"). Пекин, 1957. Т. 4. С. 233.

циальное название. Кроме того, школа известна под названием Фа цзе цзун (“школа мира дхарм”). Такое название она получила в связи с тем, что учение о мире дхарм занимало большое место как в ее учении, так и в сутре “Хуаянь цзин”.

“Хуаянь цзин” — это китайский перевод “Аватамсака-сутры” (“Гирляндовая сутра”), которая считается одним из самых поздних махаянских текстов и, по мнению А. Уоттса, является кульминацией индийской махаяны⁵, хотя сами последователи школы хуаянь относят возникновение текста сутры ко времени первых проповедей Будды Шакьямуни⁶.

Оригинал “Аватамсака-сутры” не сохранился. Как передает буддийская традиция, это было огромное многотомное сочинение, насчитывавшее 100 тысяч гатх⁷, тогда как китайские переводы не включают в себя и половины этих гатх⁸. Существует три перевода “Аватамсака-сутры” на китайский язык. Первый из них был осуществлен Буддхабхадрой (кит. — Фотобатоло) и его учениками в конце династии Цзинь (265—420). Он состоит из 60 цзюаней и 34 глав и включает в себя всего 25 тысяч гатх. Второй перевод сделан Шикшанандой (Шиюнаньто) и его учениками в период династии Тан (618—907). Этот перевод состоит из 80 цзюаней и 39 глав и включает в себя 45 тысяч гатх. И, наконец, в Китае существует текст “Аватамсаки” в 40 цзюанях, который соответствует последней главе двух предыдущих переводов. Этот текст сохранился также на санскрите и известен под названием “Гандавьюха-сутра”. Перевод этой сутры осуществил Праджна в 796—798 гг.⁹ Как считает В.П. Васильев, третий перевод сутры “Хуаянь цзин” пользовался у китайцев наибольшим успехом¹⁰.

Родоначальником школы хуаянь и ее первым патриархом считается Ду Шунь (557—640), известный также под именем Фа Шунь. Ду Шунь проповедовал сутру “Хуаянь цзин” и пользовался огромной популярностью. В написанном им сочинении “Хуаянь фа цзе гуань” (“Созерцание мира дхарм в хуаянь”) были заложены основные принципы философского учения хуаянь.

⁵См.: Warts A.W. The Way of Zen. N.Y., 1957. P. 70.

⁶В предыдущей главе уже излагалась легенда, согласно которой Будда Шакьямуни начал проповедовать истины, заложенные в “Аватамсака-сутре” сразу после своего просветления.

⁷Гатха (кит. “цзе”) — буддийская проповедь в стихотворной форме.

⁸См.: Тан Юнтун. Хань Вэй лян Цзинь Нань бэй чао фоцзяо ши. Пекин, 1963. Т. 2. С. 871.

⁹См.: Nanjio B. A Catalogue of the Chinese Translations of the Buddhist Tripitaka. Oxford, 1883. P. 34.

¹⁰Васильев В.П. Обзорение китайской трипитаки // ААИ. Ф. 775, оп. 1, д. 4, л. 7об.

После Ду Шуня вторым “патриархом” школы был Чжи Янь (602—668). Как и Ду Шунь, он проповедовал сутру “Хуаянь цзин” и написал ряд сочинений, в которых развивал взгляды Ду Шуня. Из его работ наибольшей известностью пользуется сочинение “Хуаянь и чэн ши сюань мэнь” (“Десять сокровенных врат в единой колеснице хуаянь”).

Третий патриарх, Фа Цзан (643—712), считался фактическим основателем хуаянь. Им было дано официальное название этой школе и осуществлена окончательная систематизация учений его предшественников. Фа Цзан известен также под именем Сянь Шоу, поэтому школа хуаянь иногда называлась школой сяньшоу. Фа Цзан принимал участие во втором переводе сутры “Хуаянь цзин”. Его перу принадлежит большое число сочинений и комментариев к сутрам и шастрам.

Четвертым патриархом школы был Чэн Гуань (760—820), написавший 60 цзюаней комментариев к сутре “Хуаянь цзин”, 90 цзюаней ее популярного изложения, а также ряд других работ. Одно из самых значительных его произведений — “Хуаянь фацзе сюань цзин” (“Чистое зеркало мира дхарм”).

И, наконец, пятым и последним патриархом школы хуаянь был Цзун Ми (780—841), оставивший заметный след в истории китайского буддизма как наставник сразу двух школ. Будучи патриархом хуаянь, он одновременно был девятым патриархом школы чань, восходящей к южной ветви¹¹. Подробно о школе чань и ее южной ветви будет сказано в следующей главе. Его перу принадлежит множество сочинений, в которых он продолжал развивать взгляды своих предшественников как по линии хуаянь, так и по линии чань. Наиболее известным сочинением Цзун Ми является трактат “Юань жэнь лунь” (“О началах человека”).

Учение школы хуаянь оформилось в русле общемахаянских доктрин, получивших наибольшее распространение и развитие в Китае. Ее концепция истинно сущего вобрала в себя и соединила воедино представления школ фасян, саньлунь и тяньтай. Однако это было не эклектическое соединение взглядов представителей различных школ, а стройная теория, включающая в себя наиболее существенные моменты (“рациональные зерна”) предшествующих учений, подчиненные собственной концептуальной линии. Так, например, из учения школы фасян адепты хуаянь выделяли концепцию только сознания, согласно которой, кроме сознания, других реальностей не существует, а истинно сущее содержится в самом сознании. В учении саньлунь они обратили свое внимание на такие характеристики истинно сущего, как отсутствие признаков, отсутствие бинарной оппозиции, отсутствие дуализма субъекта и объекта. В учении тяньтай их привлекли основные принципы концепции единого сознания, рассмотренного в контексте уче-

ний о бхутататхате и Татхагата-гарбхе. И, наконец, в хуаянь большое внимание уделялось махаянской идее единства истинного и феноменального, абсолютного и иллюзорного. Она становится центральной в учении хуаянь, преломляясь в ее философии Единого, составляющей главную концептуальную линию школы.

2. ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ В ХУАЯНЬ

Проблема сознания — одна из важнейших для буддизма. В этом мы могли достаточно убедиться, познакомившись с учениями школ фасянь и тяньтай. Не осталась в стороне от этой проблемы и школа хуаянь. Однако подход патриархов хуаянь к ней был несколько иным, чем подходы фасянь или тяньтай. Сознание как таковое, рассмотренное в плане его содержания, не интересовало их, но привлекало исключительно в плане его отношения к истинно сущему и эмпирическому бытию. Очевидно, поэтому в хуаяньских текстах очень редко встречается термин “ши”¹², отражающий характеристики сознания с точки зрения анализа его конкретного содержания, и чаще всего употребляется термин “синь”, понимаемый как “единая форма сознания”¹³. Более того, главный тезис школы фасянь о том, что сознание-ши является единственной реальностью, второй патриарх школы Чжи Янь представил как тезис о единственной реальности сознания-синь. “Нет никакой реальности, кроме синь, поэтому говорю, что существует только сознание синь”, — писал он в своем сочинении “Десять сокровенных врат в единой колеснице хуаянь”¹⁴.

Дословно термин “синь” переводится как “сердце”, “душа”, “ум”, “разум”, “интеллект”, “рассудок”, “мысль”, “желание”, “воля”¹⁵ и т.п. Но ни одно из этих значений не передает точного смысла синь, используемого в хуаяньских текстах, где он включает в себя помимо элементов воли, желания, интеллекта, разума, рассудка и те, которые никогда не были присущи традиционному китайскому синь. Это элементы просветленности и омраченности, чистоты и загрязненности. Другими словами, в традиционному китайское понятие “синь” вводилось

¹²В трактате Фа Цзана “Хуаянь и чэн цзяо и фэн ци чжан” (“Трактат, поясняющий значение учения единой колесницы хуаянь”) встречается термин “ши”, однако он рассматривается в контексте пояснения Фа Цзаном учения хинаяны и йогачаров.

¹³См. гл. II.

¹⁴Чжи Янь. Хуаянь и чэн ши сюань мэнь // Чжунго сысян цзы ляо сюань бянь. Т. 2, ч. 2. С. 29.

¹⁵См.: Большой китайско-русский словарь. Т. 4. С. 841.

сотериологическое содержание, которое не вытесняло собой старое, но вместе с тем становилось доминирующим.

При чтении хуаяньских сочинений очень важно определить контекст, в котором используется понятие “синь”. В зависимости от него сознание-синь может пониматься либо как омраченное, непосредственно связанное с данным психическим состоянием индивида, обусловленным его привязанностями к собственному Я и внешнему миру, через которые проявляется его субъективность, либо как просветленное, порвавшее со всеми привязанностями и воспринимающееся как целостность, неизменность и не-дуальность. В первом случае сознание-синь адекватно индивидуальному сознанию человека в его эмпирическом бытии и включает в себя перечисленные выше традиционные элементы. Во втором случае оно адекватно сознанию, постигшему свою истинно сущую природу, свободную от конкретных психических состояний омраченного сознания. В ряде случаев к термину “синь” добавлялись другие термины, уточняющие содержание сознания-синь. Так, присоединение понятия “ми” (досл.: “заблуждение, одержимость, страсть”) к “синь” позволяло однозначно трактовать сознание-синь как омраченное. В этом случае сознание обозначалось биномом “ми синь”¹⁶. Но чаще всего дополнительные термины и понятия вводились для выделения просветленного аспекта сознания-синь. В предыдущей главе мы рассматривали тяньтайские тексты, в которых синь употреблялось совместно с термином “и” (единое) и переводилось как единое сознание (“и синь”), которое подчеркивало целостность и неделимость просветленного сознания, и с термином “чжэнь” (“истинный”), в котором выделялся его истинный, незагрязненный аспект.

В хуаяньских текстах мы также встречаемся с терминами “и синь” и “чжэнь синь”, отражающими истинный и целостный аспекты сознания¹⁷. Кроме того, “синь” встречается совместно с терминами “пути” и “фа”¹⁸. В обоих случаях подчеркивается просветленный аспект сознания.

Отношения просветленного и омраченного аспектов сознания в учении хуаянь, по сути, можно представить как

¹⁶См.: *Фа Цзан*. Хуаянь цзин и хай бай мэнь (“Сто врат в море идей сутры “Хуаянь цзин”) Да жи бэнь сюй цзан цзин. Киото, 1905—1912 гг.

¹⁷См.: *Чжи Янь*. Хуаянь...; *Фа Цзан*. Хуаянь цзин мин фа пин нэй ли сань бао чжан (“Три драгоценности в понимании дхарм сутры “Хуаянь цзин”) // Да Цзан цзин. Киото, 1907. Т. 332; *Он же*: Хуаянь цзин и хай бай и мэнь; и др.

¹⁸См.: *Фа Цзан*. Хуаянь и чэн цзяо и фэнь ци чжан (“Трактат, поясняющий значение единой колесницы в хуаянь”) // Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюань бянь. Т. 2, ч. 2. *Пу ти* — это китайская транскрипция санскритского термина “Бодхи”, означающего просветленность; *фа* — дословно переводится как “освобождение”.

отношения сущности и явления. Просветленное сознание проявляется через омраченное, а омраченное сознание скрывает в себе просветленное. Здесь в представлениях об истинно существе были внесены отдельные коррективы, которые следует рассматривать как обусловленные влиянием даосской философии, особенно поздней, изложенной в “Хуай нань цзы” и в учении Сюань сюэ¹⁹. Конкретно это выразилось в том, что истинно существе рассматривалось не только как истинное существование, но и как сущность. Тенденция различать сущность и существование присутствовала в текстах хуаянь скорее имплицитно, чем явно, что не позволяло однозначно говорить об истинно существе как о сущности, тем более что в хуаянь отношения сущности и явления преломляются через отношения истинного и ложного. И тем не менее просветленное сознание мы можем представить как истинную сущность, которая характеризует внутреннее, скрытое от повседневного взгляда истинное состояние сознания, а омраченное сознание — как явление, отражающее внешние проявления истинной сущности в виде разрозненных и индивидуальных Я — ложных и иллюзорных. Отношения истинной сущности и индивидуальных сознаний — это отношения двух уровней одного и того же сознания. В онтологическом плане их отношения сводятся к следующему.

1. Истинная сущность, будучи целостной и неделимой, содержится во всех индивидуальных сознаниях одновременно, целиком и полностью.

2. Индивидуальные сознания, будучи не похожими друг на друга, обладают одной и той же природой, составляющей их истинную сущность, которая не делится на части и содержится в них одновременно.

3. Истинная сущность, содержась целиком и полностью во всех индивидуальных сознаниях, одновременно тождественна всем, однако продолжает оставаться вне данного конкретного психического состояния каждого из них, поэтому отличается от каждого из них.

4. Все индивидуальные сознания, обладающие одинаковой сущностью, тождественны друг другу, но из-за своей омраченности проявляются как не похожие друг на друга.

Истинная сущность имманентна индивидуальным сознаниям и не может мыслиться вне их; ее существование возможно лишь как имманентное индивидуальным сознаниям. Ее неадекватность психическому состоянию каждого из сознаний не означало дуализма истинной сущности и индивидуального со-

¹⁹ Патриархи хуаянь были хорошо знакомы с древнекитайской философией, а Чэн Гуань и Цзун Ми до знакомства с буддизмом увлекались даосской и конфуцианской литературой.

знания. Представления о дуализме возникают вследствие омраченности сознания, не осознающего своей тождественности истинной природе. И здесь очень важно помнить, что индивидуальное сознание не есть производное от истинной сущности (будь то единое сознание или сознание бодхи), а есть тождество с ним. Но тождество в данном случае — это не абсолютное равенство. Оно подобно тождеству нирваны и сансары, рассмотренному в психологическом контексте. В конечном счете существует только истинное сознание, которое проявляет себя в ложном Я, наделенном эмоциями, чувствами и желаниями, порождающими, в свою очередь, мир объектов, мир эмпирического бытия.

Отношения между истинной сущностью и индивидуальными сознаниями — это только одна сторона хуаяньской концепции сознания, другую ее сторону составляли отношения между индивидуальным сознанием и эмпирическим миром, которые строятся по тому же принципу, что и отношения между истинной сущностью и индивидуальными сознаниями. Если истинная сущность считалась проявляющейся через индивидуальные сознания, то индивидуальное сознание, в свою очередь, рассматривалось как проявляющееся через эмпирический мир.

Однако отношение индивидуального сознания и эмпирического бытия нельзя представить как отношения сущности и явления. Индивидуальное сознание рассматривалось как причина эмпирического мира. Фа Цзан писал: «Когда видишь пылинку, то [знаешь], что пылинка — это проявление собственного сознания, потому что собственное сознание становится причиной для [существования пылинки]. А так как дхарма (имеется в виду пылинка. — Л.Я.) возникает в сознании лишь после того, как проявляется причина, то мы говорим, что пылинка — это дхарма, возникшая через причину. В сутре говорится, что все дхармы возникли из причин, без причин нет возникновения. Погружение в сансару [происходит] из-за причин. Вне их нет ничего. В конечном счете нет дхармы вне сознания, она может возникнуть лишь тогда, когда сознание станет причиной»²⁰.

В этом фрагменте, как и в тяньтайских сочинениях, пылинка олицетворяет собой все предметы и явления эмпирического мира, составляющие содержание проекции индивидуального сознания. Но индивидуальное сознание не является единственной и конечной причиной всех их. Индивидуальное сознание, напомним, находится в таких же отношениях с

²⁰ Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь. Л. 44.

предметами и явлениями эмпирического мира, в каких находится истинная сущность с индивидуальными сознаниями.

Индивидуальное сознание может существовать только как проектирующее предметы эмпирического мира, поэтому оно не может мыслиться оторванно от своей проекции, которая, в свою очередь, считается причиной его существования. Иначе говоря, причина существования сознания находится не в высшей по сравнению с ней реальностью, а в ее же собственной проекции, не имеющий собственной природы и функционирующей как ее “продукт”. Не будь проекции — не было бы самого сознания, не будь сознания — не было бы проекции.

Фа Цзан пишет: “Пылинка является причиной сознания, а сознание — причиной пылинки”²¹. И пылинка, и сознание являются причинами появления друг друга. Здесь Фа Цзан расходился во взглядах с адептами фасын. Он обвинил Сюань Цзана в том, что тот отрывал сознание от материальных вещей, не видя того, что они являются равнозначными причинами.

Несмотря на их взаимообусловленность, сознание все-таки первично по отношению к пылинке. Такой вывод вытекает из его текста. Дело в том, что, говоря о сознании как причине пылинки, Фа Цзан использует термин “инь”, который означает главную, первичную причину, а говоря о пылинке как причине сознания, употребляет термин “юань”, имеющий значение вторичной по отношению к “инь” причины, или второстепенной причины²². “[Главная] причина сама по себе не существует, утверждает Фа Цзан, — а существует благодаря [второстепенной] причине; второстепенная причина сама по себе не существует, а существует благодаря главной причине”²³.

Такая взаимосвязь главной и второстепенной причин, или индивидуального сознания и эмпирического мира, представлялась адептам хуаянь очень важной для их сотериологии. Ведь если принять сознание за причину эмпирического мира, независимо от него существующую, то необходимо признать за индивидуальным сознанием право быть либо конечной причиной (субстанцией), либо зависящей от другой, более высокой, причины.

Вторая версия, как было уже рассмотрено, исключалась, а что касается первой, то она противоречила их сотериологии. Ведь признание индивидуального сознания конечной причиной означало бы наличие у нее собственной природы, а это было бы равнозначно признанию реальности собственного Я. Вместе с

²¹ Там же. Л. 44об.

²² См.: *Soothill W., Hodous L. A Dictionary...* P. 440.

²³ Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь. Л. 44об.

тем признание независимости индивидуального сознания от эмпирического мира могло бы привести к признанию реальности дуализма субъекта и объекта, что так же было недопустимо. Поэтому адепты хуаянь постоянно сосредоточивались на взаимозависимости и взаимосвязи сущего и индивидуального сознания, с одной стороны, индивидуального сознания и эмпирического мира — с другой.

Продолжая логически развивать эти принципы, они приходят к выводу о наличии взаимозависимой связи между предметами и явлениями внутри самого эмпирического мира. Согласно их суждениям, любое явление или предмет эмпирического мира — это результат действия двух причин, главной и второстепенной. В свою очередь, каждое явление или предмет эмпирического мира может стать причиной другого явления или предмета, но совместно с главной причиной. Самостоятельно, без главной причины, подняться до уровня причин предмет не сможет. В то же время он сам является следствием другого предмета, ставшего его причиной, но совместно с главной.

Таким образом, получается, что каждый предмет или, говоря словами Фа Цзана, каждая пылинка существует в зависимости от другой пылинки, являясь в то же время причиной третьей пылинки, которая, в свою очередь, также является причиной четвертой и т.д., а все они вместе зависят от главной причины, т.е. от индивидуального сознания, которое, в свою очередь, зависит от них — всех и каждого. Одна пылинка совместно с главной причиной становится причиной всех пылинок, как и все пылинки совместно с главной причиной становятся причиной одной пылинки. Иначе говоря, если явление *A* зависит от явления *B*, а явление *B* зависит от *C*, то *A* также зависит от *C*. Кроме того, *A* и *B* зависят от *C*; *B* и *C* зависят от *A*; *A* и *C* зависят от *B* и т.п.²⁴

Всё взаимообусловлено, всё взаимозависимо, одно обуславливает всё, всё обуславливает одно. Истинная сущность взаимообусловлена с индивидуальными сознаниями, индивидуальные сознания — с эмпирическим миром, а предметы и явления эмпирического мира — друг с другом. Всё едино.

Единство и взаимозависимость всех пылинок (предметов и явлений эмпирического мира) обусловлены тем, что в основе каждого из них лежит общая и главная причина — индивидуальное сознание. А единство и взаимозависимость всех индивидуальных сознаний вытекают из положения о том, что все они одновременно и полностью содержат в себе целостную и неделимую истинную сущность, понимаемую как единое или

²⁴См.: Чжунго сысян тунши. Пекин, 1957. Т. 4, ч. 1. С. 240.

же истинное сознание²⁵. В этом единстве и взаимозависимости обладает истинным существованием только единое сознание. Но, повторяем, единое сознание вне индивидуальных немыслимо. Индивидуальное сознание также обладает существованием, но это существование нельзя назвать истинным, поскольку оно омрачено индивидуальным Я, порождающим дуализм своей самости и внешнего мира. Внешний мир, как продукт индивидуального сознания, не обладает существованием, он иллюзорен.

Здесь хуаяньские мыслители, как и Сюань Цзан, неоднозначно подходят к проблеме существования, но если Сюань Цзан в вопросе о внешнем мире ограничивался лишь признанием его производности от сознания, то Фа Цзан не ограничивался этим. Признание наличия обратной зависимости сознания от эмпирического мира требовало более подробных пояснений относительно степени не-реальности эмпирического мира как причины сознания. Другими словами, необходима была дополнительная аргументация иллюзорности эмпирического мира.

3. ЭМПИРИЧЕСКИЙ МИР В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ СОЗНАНИЯ. УЧЕНИЕ О ШЕСТИ ВИДАХ

Внимание адептов хуаянь к эмпирическому бытию было вызвано не только и не столько стремлением доказать его иллюзорность, хотя и эта цель представлялась немаловажной. Главным образом эмпирическое бытие интересовало их как неотъемлемая и составная часть сознания, составляющая основное содержание его индивидуального Я. Поэтому анализ эмпирического бытия — это, по сути, анализ содержания индивидуального Я, а доказательство его не-реальности — это, во-первых, доказательство ложности Я, во-вторых, доказательство реальности только сознания (вэй синь), и, в-третьих, доказательство наличия единой взаимозависимой связи, о которой речь шла в предыдущем параграфе.

В хуаяньском доказательстве иллюзорности эмпирического мира нельзя не увидеть элементы учения школы саньлунь. Следуя ее примеру, адепты хуаянь обосновывают иллюзорность эмпирического мира путем отрицания объективности его важнейших характеристик, например таких, как рождение, исчезновение, тождество и различие и т.д. Однако если в

²⁵В сотериологическом аспекте — сознание бодхи (пу ти синь), или свободное сознание (фа синь).

саньлунь доказательства строились на основе готовой уже посылки об “отсутствии собственной природы”, то в хуаянь они были дополнены доказательством самого тезиса об отсутствии собственной природы.

В сочинении Фа Цзана “Хуаянь цзин и хай бай мэнь” мы читаем: “Пылинка является вспомогательной причиной для сознания, а сознание — главной причиной для пылинки. И лишь когда соединяются главные и второстепенные причины, тогда рождаются иллюзорные внешние виды. Поскольку [они] рождаются из причин, то не должны иметь собственной природы. Почему? Потому, что ныне пылинка не является причиной самой себя, а зависит от сознания, а сознание не исходит из самого себя, а также зависит от вспомогательной причины. А так как (пылинка и сознание. — Л.Я.) взаимозависимы, то рождение не исходит из постоянных причин (не вызвано постоянными причинами), поэтому называется отсутствием рождения.

Ныне называется рожденным только то, что рождено причиной. И когда мы поймем, что рожденное не имеет природы, тогда [поймем], что нет рождения. Рождение и не-рождение взаимно устанавливаются и разрушаются. Когда разрушаются, тогда нет рождения, когда устанавливаются, тогда есть рождение, обусловленное причинностью. А так как и рождается, и разрушается, то во время рождения нет рождения. Понимание этого называется постижением отсутствия рождения”²⁶.

Фа Цзан отрицает наличие объективных (постоянных) причин, обуславливающих действительное рождение вещей. Причины субъективны. Ведь когда мы наблюдаем возникновение вещи в зависимости от другой, необходимо помнить, что в конечном счете в основе этой причинно-следственной связи и лежит главная причина — сознание, а потому рожденное лишено объективности. А поскольку обе причины — и сознание, и “пылинка” — не обладают самостоятельным существованием, рожденное лишено реальности или, говоря словами Фа Цзана, своей природы. Вместе с тем нет рождения, которое не было бы обусловлено причиной, как и нет причины вне сознания. Поэтому в процессе рождения нет рождения как такового, т.е. нет рождения реальной вещи.

Однако отсутствие рождения не является отсутствием рождения в буквальном смысле слова. Фа Цзан, как и все его предшественники, пытается избежать крайностей в своих суждениях и быть верным буддийскому принципу срединного пути, что способствовало его диалектическому (с немалой примесью релятивизма) подходу к проблеме эмпирического бытия.

²⁶ Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь. Л. 44об.

Поэтому он предпочитает говорить о том, что, когда мы видим рождение данной вещи, на самом деле это не есть рождение именно этой вещи, за которой мы наблюдаем. Но нельзя отрицать наличие рождения, обусловленного причинностью, хотя из-за субъективности причин и их несамостоятельности так же нельзя утверждать, что рожденное обладает реальным существованием. А поскольку рожденное не обладает реальным существованием, нельзя говорить о каком-либо рождении. Внешний вид принимаемого за рожденное — это вид отсутствующего на самом деле. По этому поводу Фа Цзан говорит следующее:

“Внешний вид маленькой круглой пылинки возник в результате проекции собственного сознания и является фальшивым и нереальным. Ныне, когда не появляются привязанности к [нему]²⁷, понимаем, что внешний вид пылинки иллюзорен и нереален, является порождением сознания [рожден сознанием]. Понимание отсутствия собственной природы называется отсутствием вида.

В сутре²⁸ говорится: “Изначальная природа всех дхарм пустотна и не имеет никакого вида”. И хотя нет привязанностей [к внешнему виду], этим идея не-существования полностью не исчерпывается.

Поскольку внешний вид не имеет своей сущности, но природа дхармы [тем не менее] устанавливается, то дхармы становятся опорами отсутствующего вида. А так как дхармы не теряют своего вида, внешний вид не является внешним видом, а не-внешний вид является внешним видом. Внешний вид и отсутствие внешнего вида на самом деле не имеют различий. Эта идея отсутствия вида подобна веревке, которую приняли за змею. Мы видим, что это вовсе не змея, но понимаем, что веревка послужила основанием [вида] отсутствующей змеи. [Точно так же] дхармы являются основанием отсутствующего внешнего мира, они и есть вид отсутствующего вида²⁹.

Суждения Фа Цзана о дхармах как об опорах несомненно заимствованы из учения школы фасян о дхармах как носителях признаков, о которых говорилось во второй главе. Но нельзя здесь не увидеть, что учение фасян используется в качестве своего рода “технологического” средства, которое применяется для обоснования идей, внешне сходных с идеями адептов саньлунь. Вспомним их теорию пустоты, согласно которой пустота, отрицая реальность внешнего мира, вместе с тем не означает абсолютное отсутствие чего бы то ни было. Здесь подразумева-

²⁷ Имеется в виду избавление от привязанности к внешнему миру.

²⁸ Имеется в виду сутра “Хуаянь цзин”.

²⁹ Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь. Л. 44об.

ется лишь то, что внешние признаки предмета, которые мы воспринимаем как реальные, в действительности не таковы, какими они должны быть на самом деле.

Таким образом, мы получаем наглядную иллюстрацию мирного сосуществования идей фасян и саньлунь в учении хуаянь. Утверждения об отсутствии рождения предметов и наличия их внешних признаков явилось следствием отрицания объективности причин. Отношения между предметами эмпирического мира всегда опосредованы сознанием. Вне сознания нет причин. Возникновение и существование одной вещи в зависимости от другой, а также восприятие внешнего вида этой вещи являются результатом психической деятельности индивида, а не объективно существующей причины. Но и здесь нельзя сказать, что причинно-следственная связь — это целиком продукт психической деятельности, поскольку сама психическая деятельность также включена в цепь причинно-следственных связей. Поэтому оценка адептами хуаянь процессов, обусловленных причинностью, не отличаются категоричностью. С одной стороны, признается факт рождения, с другой — отрицается рождение этой вещи. Но любые причинно-следственные связи предполагают бинарность, а бинарность, согласно буддистам, — это следствие омраченности сознания. Отсюда следует, что причинность есть фактор омраченного сознания, поэтому утверждения о том, что вещь возникла в результате причинности, условны и относительны. Условны и относительны и утверждения, что в причинно-следственной связи существует последовательность смены одного явления другими, предшествование возникновения одной вещи возникновению другой, так как хуаяньская концепция отрицает различие последовательности действий во времени и время как объективную характеристику действительного бытия.

У Фа Цзана читаем: “Мгновение делится на три времени, [о которых] говорю: прошедшее, настоящее и будущее. Каждое из этих трех времен в свою очередь имеет прошедшее, настоящее и будущее. В итоге каждое из этих трех имеет по три [времена], образуя десять времен, соединившихся в один отрезок. Хотя каждое из девяти времен отделено [одно от другого], но установились они и продолжают оставаться в гармонии, не препятствуя [друг другу] и мыслятся как одно”³⁰.

За отрицанием временных характеристик эмпирического бытия следует отрицание и пространственных характеристик. Фа Цзан говорит: “Круглая пылинка имеет маленький вид, а

³⁰См.: Фа Цзан. Хуаянь цзинь шицзы чжан (“Трактат о золотом льве”) // Да Цзан цзин. Киото, 1907; Он же. Хуаянь цзин и хай бай мэнь.

высокая и широкая гора Сюй Ми³¹ — большой. Однако маленький и большой виды этой пылинки и той горы взаимно включаются друг в друга, обуславливаются сознанием, вращаются [в нем], и нет здесь рождения и уничтожения. Так, когда видишь высокую и широкую гору, то это твое сознание производит большое, и нет другого большого, а когда видишь маленькую круглую пылинку, то это тоже твое сознание производит маленькое, и нет другого маленького. Сознание, которое видит высокую и широкую гору, проявляет и пылинку. Поэтому маленькое включает в себя большое³².

В сочинении Ду Шуня мы встречаем утверждения об относительности и необъективности пространственных характеристик бытия. В нем говорится, что пылинка одновременно может быть и большой, и маленькой, широкой и узкой, далекой и близкой³³.

В отрицании объективности пространственно-временных характеристик бытия примечательно следующее: это не просто деструктивное отрицание пространства и времени, а утверждение о взаимовключении противоположных характеристик, когда малое включает в себя большое, а будущее включает прошлое.

В итоге утверждаются абсолютная всеобщая взаимосвязь и взаимообусловленность, где все относительно. Но относительность трактуется не как условность предметов по отношению друг к другу, а буквально — как отсутствие различий между вещами и явлениями, составляющими противоположность.

Противоположности как реальные характеристики бытия также отрицаются. Эта мысль имела исключительное значение не только для адептов хуаянь, но и для всех китайских буддистов. На отрицании противоположностей строилась концепция срединного пути. Специально этому была посвящена концепция “восьми не” школы саньлунь.

Школа хуаянь выдвинула концепцию о шести видах, которая была внешне сходна с концепцией “восьми не”. В хуаянь также была предпринята попытка логической аргументации условности и относительности противоположностей. Но в отличие от “восьми не” хуаяньское учение о шести видах не только доказывало идею пустотности эмпирического бытия и срединности буддийского пути через отрицание противоположностей, но и обосновывало, а вернее подчиняло, эти идеи

³¹ Сюй Ми — транскрипция санскритского названия горы Сумеру (Гималайи).

³² Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь. Л. 44об.

³³ См.: Ду Шунь. Хуаянь фа цзе гуань (“Созерцание мира дхарм в хуаянь”) // Да Цзан цзин. Л. 892об.—894.

главному хуаяньскому принципу всеобщей гармонии и взаимосвязи.

Шесть видов как признаки бытия вначале были изложены в сочинении Васубандху “Дашабхуми сутра шастра” (кит. “Ши ди цзин лунь” — “Шастра о сутре десяти земель”)³⁴. Однако концепция Васубандху не получила специальной разработки в трудах его непосредственных учеников и последователей, и лишь в сочинениях адептов хуаянь она обрела второе рождение и оформилась в учение о шести видах. Согласно преданиям, второй патриарх школы, Чжи Янь, постиг смысл учения о шести видах в процессе медитации. Но при этом он полагал, что постигнутое в медитации должно быть дополнено рациональным знанием³⁵.

Наиболее полные разработки учения о шести видах были представлены в ряде работ Фа Цзана, таких как “Хуаянь цзин и хай бай мэнь”, “Хуаянь и чэн цзяо и фэн ци чжан”, “Хуаянь цзинь ши цзы чжан”, “Хуаянь у цзяо чжан”.

Согласно учению о “шести видах”, в каждом предмете можно обнаружить шесть видов, или признаков:

- (1) целого (цзун сян);
- (2) части (бе сян);
- (3) тождества (тун сян);
- (4) различия (и сян);
- (5) установления (чэн сян);
- (6) разрушения (хуай сян).

Вид целого возникает, когда множество элементов благодаря причинности образуют некий предмет и предстают перед нами как одно целое.

Вид части, или отдельного, возникает, когда мы осознаем, что элементы, составляющие в своей совокупности некое целое, не составляют единую однородную массу, а сохраняют свою самостоятельность.

Вид тождества предстает перед нами, когда элементы, сохраняющие свою самостоятельность, в своей совокупности образуют единый общий вид, в котором каждый элемент подчинен этому единству, не проявляет себя как нечто самостоятельное и тождествен как всей совокупности элементов, так и каждому из них.

Вид различия обнаруживает себя, когда мы осознаем, что каждый элемент, будучи подчиненным общему виду и состав-

³⁴См.: *Фан Литянь*. Хуаянь цзинь шицзы чжан цзяо ши («Комментарии к “Очерку о золотом льве”»). Пекин, 1983. С. 18.

³⁵*Gimello M.K.* Early Hua-yen. Meditation and Early Ch'an: Some Preliminary Considerations // *Early Ch'an in China and Tibet*. Berkeley, 1983. P.154.

ляя со всеми единый вид, в то же время сохраняет свой специфический вид, отличный как от общего вида, так и от видов всех других элементов.

Вид установления возникает, когда все отличающиеся друг от друга элементы благодаря причинности соединяются и взаиморасполагаются определенным образом, тем самым участвуя в образовании (или установлении) единого, целостного, общего вида.

Вид разрушения возникает тогда, когда каждый элемент, участвуя во взаимодействии с другими в установлении единого, целостного, общего вида, сохраняет свое положение, свою позицию.

Шесть видов, в свою очередь, делятся на три противоположные пары:

- (1) часть и целое;
- (2) тождество и различие;
- (3) установление и разрушение.

Однако противоположность этих пар условна, на самом деле они составляют единство. Так, целое, согласно логике Фа Цзана, составлено из частей: не будь частей, не было бы целого. Вместе с тем мы можем говорить о наличии части лишь при наличии целого. Следовательно, целое может быть только там, где есть часть, а часть может быть там, где есть целое. Точно так же нет тождества без различия, как и различия без тождества, нет становления без разрушения, как и разрушения без становления. Из этого вполне диалектического суждения, о невозможности существования противоположностей друг без друга, Фа Цзан делает выводы, что целое — это есть часть, часть есть целое; тождество есть различие, различие есть тождество; разрушение есть становление, становление есть разрушение³⁶. Причем единство здесь не диалектическое, а абсолютное.

Эту мысль Фа Цзан демонстрирует на примере с домом. Дом — это вид целого, балки (т.е. все элементы, составляющие дом) — это вид части. Кроме того, дом — это вид тождества и вид становления, а балки — это вид различия и разрушения. Отсюда он полагает что дом — это не что иное, как балки, поскольку сделан из них, а не из чего-либо другого: “балки — это есть дом. Почему? Потому что они сами по себе могут составить дом”³⁷.

Основной смысл учения о шести видах можно свести к трем выводам.

³⁶См.: Хуаянь у цзяо чжан (“Трактат о пяти учениях в хуаянь”) // Да цзан Цзин, т. 332. Л. 861.

³⁷Там же. Л. 861об.

Первый вывод: противоположности условны, а единство абсолютно.

Второй вывод: все противоположности взаимозависимы и взаимопроницаемы. Причем не только противоположные пары взаимопроникают друг в друга. В отношениях взаимопроникновения находятся и все шесть видов. В примере с домом и балками эта мысль подтверждается утверждением, что дом одновременно — это вид целого, тождества и установления, а балки одновременно — вид части, различия и разрушения. Все взаимосвязано, все проникает друг в друга.

Вспомним предположения Т.П. Григорьевой о трех моделях развития: европейской, китайской и индобуддийской, согласно которым отношения между противоположностями можно свести к следующему:

- а) белое и черное (европейская модель),
- б) белое станет черным (китайская модель),
- в) белое есть черное (индобуддийская модель)³⁸.

Учение о шести видах в данном случае наглядно демонстрирует третью модель взаимоотношения между противоположностями. Вместе с тем мы не стали бы проводить между китайской и индобуддийской моделями слишком жестких граней. Китайцам была известна и третья модель взаимоотношения противоположностей. Так, у Чжуан цзы мы читаем: "Существует начальное, существует еще не начавшееся начальное, существует и никогда не начинавшееся безначальное. Существует бытие, существует небытие, существуют еще не начавшиеся бытие и небытие; существуют и никогда не начинавшие безначальное бытие и небытие. Вдруг [появляются] бытие и небытие, а еще не знают про бытие и небытие. Что же такое в действительности бытие? Что же такое небытие? Ныне я уже что-то сказал, но не знаю, сказанное мною в действительности существует [или] в действительности не существует?"

Огромнейшее в Победоносной — кончик осенней пушинки; мельчайшее — гора Великая. Нет жизни долговечнее, чем у того, кто умер младенцем; Пэн Цзу умер преждевременно. Вселенная родилась вместе с нами, тьма вещей с нами едина. Если все едино, то к чему слова? Если уже названо единым, к чему молчать?³⁹

Мы не случайно вспомнили здесь о китайской модели развития. Дело в том, что следующий — *третий* — вывод учения

³⁸ Григорьева Т.П. Махаяна и китайские учения: Попытка сопоставления // Изучение китайской литературы в СССР. М., 1973. С. 96, 106—109.

³⁹ Перевод Л.Д. Позднеевой (см.: Позднеева Л.Д. Атеисты, материалисты диалектики Древнего Китая. М., 1967. С. 143).

о шести видах сводится к отношениям единого и многого, где единое характеризуется такими качествами, как целое, тождество и установленное, а многое — такими, как часть, различие, разрушение.

Учение о едином, по сути, является центральным в хуаяньском буддизме и фактически сводится к учению об истинно сущем, мыслимом как состояние сознания, в котором стираются различия между вещами: большое включает в себя малое, малое включает в себя большое; все проникает друг в друга, все сливается воедино. Достигший этого состояния освобождается от пространства и времени, прошлое переносится в будущее, будущее — в прошлое. Здесь все становится гармоничным и нет места для противоречий. Единое в хуаянь всегда рассматривалось в контексте его взаимоотношений с многим и не мыслилось вне этого контекста. Базисной установкой этих взаимоотношений была идея отсутствия преград для взаимопроникновения единого и многого. Их взаимоотношения исключают дуализм.

Особое внимание в учении о едином вызывает тот факт, что оно имеет много общего с монистическими представлениями даосов, особенно в той их части, где понятие единого исключает онтологический дуализм⁴⁰. Вместе с тем нельзя говорить о полном совпадении даосских и буддийских взглядов на природу единого. Так, например, если в даосизме единство понимается, с одной стороны, как генетическое, которое “раскрывается в представлениях о Дао как первоисточнике всего сущего”⁴¹, с другой — как сущностное, ведущее к “представлениям о Дао как имманентно присущем всем единичным предметам и явлениям мира в каждый момент их существования”⁴². то в хуаянь взаимосвязь, и взаимообусловленность, и взаимоисключенность истинно сущего и индивидуальных сознаний, “непреграда” между абсолютным и феноменальным отрицают генетический аспект и исключают наличие какого бы то ни было первоисточника. Этот вопрос более подробно был рассмотрен в хуаяньской концепции десяти сокровенных врат, с которой мы познакомимся чуть позже. В хуаянь признается лишь сущностное единство, согласно которому истинная сущность, как и Дао, имманентно присуща всем индивидуальным сознаниям в каждый момент их существования.

Мы не можем здесь с определенной точностью сказать, в какой мере китайская традиция оказала влияние на адептов

⁴⁰См.: *Горохова Г.Э.* Универсализм раннего даосизма // Дао и даосизм в Китае. М., 1982. С. 15.

⁴¹Там же.

⁴²Там же. С. 16.

хуаянь, но о том, что такое влияние имело место, можно судить с определенной уверенностью. Об этом говорит, во-первых, тот факт, что в хуаяньское учение о едином были введены элементы, не характерные для буддизма, а во-вторых, хуаяньские представления о едином и многом получили наиболее яркое воплощение в традиционных китайских понятиях "ли" и "ши", не имевших своего эквивалента в индубуддийской философии.

4. УЧЕНИЕ О ЛИ И ШИ

В первой главе говорилось об исключительной важности теории двух истин для всех школ китайского буддизма. В этом мы могли убедиться, знакомясь с учением саньлунь и тяньтай. Адепты хуаянь не выделяли эту теорию специально⁴³, но тем не менее строго придерживались ее методологических принципов, согласно которым вне условной истины нет абсолютной, как и вне абсолютной истины нет условной; дискурсивное знание, рациональная теория, понятия и письмена, не раскрывая Истину, приближают сознание человека к ее непосредственному постижению. Поэтому содержание теории или знания может быть любым, но истина, которую они стремятся раскрыть, — одна. Такое отношение к дискурсу породило в буддизме множество концепций, доказывающих фактически одни и те же положения, но отличающихся друг от друга и по форме, и по содержанию, и по использованию терминов и понятий, являющихся, по сути, синонимами. Даже в рамках одной школы, например хуаянь, можно обнаружить разные теории и понятия, доказывающие одни и те же положения. Не составляет в этом смысле исключения и учение о ли и ши. Его основные выводы не отличаются

⁴³Во втором параграфе шестой главы сочинения Фа Цзана "Сто теорий в море идей сутры Хуаянь цзин" дается краткое изложение теории двух истин, где говорится: "условная истина — это когда видишь маленькую круглую пылинку, ее иллюзорный вид существует и проявляется перед тобой. Абсолютная истина — это когда постигаешь, что пылинка не обладает своей сущностью, а ее иллюзорный вид исчерпывается. Существование условного не отличается от вида пустоты — это называется условной истиной; а пустота абсолютного, следуя за проявлением причинности, не отличается от внешнего вида — это называется абсолютной истиной. Пустота опирается на проявляющееся существование, поэтому условная истина устанавливает абсолютную истину. Так как существование устанавливается, включив в себя пустоту, поэтому абсолютная истина устанавливает условную. Так как нет ни абсолютного, ни условного, поэтому возможно и абсолютное, возможно и условное. Есть "два" и нет "два". "Одно" и "два" не препятствуют друг другу". (Фа Цзан. Хуаянь и хай бай мэнь. Л. 49).

от тех, что были изложены в учениях о сознании и шести видах, хотя сами учения различаются и по форме и по содержанию. Так, если учение о сознании по форме имело близкое сходство с учением фасян о “только сознании”, то в учении о ли и ши проявилось сильное тяготение к праджня-парамитской традиции, изложенной в “Хридайя-сутре” (кит. “Синь цзин” — “Сутра сердца”).

Главное, что отличало учение о ли и ши — это его формализованность. В нем практически отсутствует содержательное описание бытия, которое либо отодвигается на задний план, либо исключается вообще, уступая место анализу отношений как таковых. Правда, нельзя сказать, что в предыдущих учениях отношениям не уделялось должного внимания, но там они рассматривались в контексте содержательного описания бытия, здесь же вне этого контекста.

Учение о ли и ши связывалось с доктриной о мире дхарм (фа цзе — дхармадхату). Все дхармы сводились к двум понятиям, “ли” и “ши”. Вместе с тем в хуаянь содержание “ли” и “ши” практически не исследуется; все внимание адептов хуаянь концентрируется на анализе их отношений, а о самих понятиях мы получаем весьма скудные сведения. Тем не менее попытаемся определить содержание понятий “ли” и “ши” в хуаяньском контексте.

Понятие “ли” имело широкое употребление в древнекитайской философии. К нему обращались и даосы, и конфуцианцы, и представители ряда других школ. Подобно многим понятиям древнекитайской философии, имевшим широкое хождение, понятие “ли” было многозначным. В современной синологической литературе существует множество переводов и философских трактовок этого понятия⁴⁴.

Неоднозначно трактуется термин “ли” и в буддологической литературе. В исследованиях западных ученых он чаще всего переводится как универсальный принцип или ноумен⁴⁵, а в китайских работах — как сущность или природа⁴⁶, хотя ни там, ни здесь не дается однозначное толкование термина.

Наиболее полный разбор этого понятия делает Г. Чанг. Он считает, что ли — это мир, в котором видны абстрактные

⁴⁴ Подробно об этом см.: Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая философия. М., 1983. С. 92—95.

⁴⁵ См., например: Tucker J.A. Nagarjunas Influence on Early Hua-yen and Ch'an Thought-Chinese culture. 1984. Vol. XXV, N 2. *Ch'en K.S. Buddhism in China*. Princeton, 1964; Takakusu J. *The Essentials of Buddhist philosophy*. Honolulu, 1956.

⁴⁶ См., например: Чжунго сысян тунши. Т. 4. *Фан Литянь. Фо Цзяо Чжэ сюэ* (“Буддийская философия”). Пекин, 1987; Люй Чэн. *Чжунго фосьюэ юань лю*. Пекин, 1979.

принципы и который лежит в основе явлений. Это мир внечувственного восприятия, понимаемый только интеллектом, невидимый контролер всех событий. И, наконец, ли — это Татхата, которая интерпретируется либо как единое сознание, либо как пустота⁴⁷.

На русский язык термин “ли” переводится как “высший принцип”, “справедливость”, “правильность”, “истина”, “основное положение”, “установленный порядок”, “норма”, “резон”, “мотив”, “идея”, “закон”, “принцип”, “разум”, “рассудок”, “естество”, “сущность”, “природа” и т.п.⁴⁸ Сами адепты хуаянь указывали на такие качества ли, как целостность, истинность, неделимость. Кроме того, Чэн Гуань полагал, что ли имеет значение единой природы⁴⁹.

Обобщая сказанное, отметим, что ли в контексте хуаяньских сочинений следует понимать как олицетворение абсолютной и истинной реальности, которое наделяется теми же признаками, что и в других буддийских школах, а потому находится в одном ряду с такими понятиями, как истинная таковость, природа Будды, нирвана и т.п.

Что же заставило адептов хуаянь прибегнуть не к одному из этих традиционных буддийских понятий, а к сугубо китайскому? По всей вероятности, их подход к истинной реальности в контексте ее отношения к не-истинному бытию. Содержание понятия “ли” более всего было приемлимым для осуществления такого подхода. В нем были отражены моменты понимания абсолютной реальности как абстрактного принципа и невидимого контролера всех явлений, истинной сущности и природы всех вещей. Кроме того, понятие “ли”, понимаемое в древнекитайской философии как структурно-образующая закономерность, имманентно присущая каждой отдельной вещи⁵⁰, более всего соответствовало хуаяньской концепции единого.

Понятие “ши” нельзя смешивать с ранее упомянутым нами термином “ши”⁵¹, имевшим значение “сознание”. “Ши” в данном контексте дословно переводится как “дело”, “событие”,

⁴⁷ Chang G. The Buddhist teaching... P. 142.

⁴⁸ Большой китайско-русский словарь. М., 1983. Т. 2. С. 205—206.

⁴⁹ Чэн Гуань. Хуаянь фа цзе сюань цзин (“Сокровенное зеркало мира дхарм в хуаянь”) // Чжунго сысян цзяляо сюань бян. Пекин, 1983. Т. 2, ч. 2. С. 325; Фан Литянь. Хуаянь цзинь шицзы... С. 221.

⁵⁰ См.: Кобзев А.И. Методология китайской классической философии: Ну-мерология и протология. Автореф. дис... д-ра филос. наук. М., 1988. С. 20.

⁵¹ Здесь все упирается в специфические особенности китайского языка и письменности. Одна и та же морфема может употребляться в различной тональности, имея при этом различное смысловое содержание и иероглифическое написание.

“случай“, “обстоятельство“ и т.д.⁵² Однако семантическое поле этого термина менее всего соответствовало его философской трактовке в учении хуаянь. “Ши“ олицетворяло собой все то, что не относилось к абсолютной реальности, обозначаемой термином “ли“. Другими словами, оно означало иллюзорный, изменчивый, многообразный мир.

Если соотнести учения о ли и ши с учением о сознании, то ли будет соответствовать сознанию, а ши — индивидуальным сознаниям, включая их проекцию — эмпирический мир. Первый патриарх школы Ду Шунь сравнивал в своем сочинении “Хуаянь у цзяо чжи гуань“ (“Пять учений о чжи гуань в хуаянь“) ли с сознанием истинной таковости (синь чжэнь жу), а ши — с сознанием, подверженным рождениям и смертям (синь шэн ме), что равнозначно было омраченному (сансарическому) сознанию⁵³. В этом сочинении были изложены основные принципы взаимоотношения между ли и ши. Но более подробно они были рассмотрены Ду Шунем в его главном сочинении “Хуаянь фа цзе гуань“ (“Созерцание мира дхарм в хуаянь“).

Ли, согласно Ду Шуню, полностью содержится в ши, вне ши нет ли. Точно так же ши полностью содержится в ли, вне ли нет ши. А так как ли и ши полностью содержатся друг в друге, и вне друг друга не мыслятся, то ли и ши не отличаются друг от друга. Однако, не отличаясь друг от друга, ли и ши продолжают оставаться самими собой, о них нельзя сказать, что они представляют собой одно и то же.

Ли, будучи неделимым и единым, одновременно присутствует в каждом ши, причем не сокращаясь до единичного ши. Единое, неделимое ли содержится в каждом ши вплоть до мельчайшей пылинки. Здесь, полагал Ду Шунь, закономерны следующие вопросы:

1) поскольку ли полностью вмещается в одну пылинку, почему само оно не мало?

2) если пылинка полностью охватывает ли, почему она не велика?

На эти вопросы Ду Шунь дает следующие ответы:

истинное ли и ши не различаются между собой, поэтому истинное ли целиком и полностью содержится в каждом ши; но в то же время ли и ши — не составляют одно, т.е. не идентичны, поэтому природа истинного ли, вмещаясь в ши, сохраняет свою неизменность и беспредельность. Отсюда следуют выводы: поскольку ли и ши не различаются, но в то же

⁵²См.: *Большой китайско-русский словарь*. Т. 3. С. 102.

⁵³См.: *Ду Шунь*. Хуаянь у цзяо чжи гуань // Чжунго фочзяо сысян цзы ляо сюань бян. Пекин, 1983. Т. 3, ч. 2. С. 7.

время не составляют одно, то природа беспредельного ли, полностью содержась в каждом ши, в то же время не делится на части. В этих суждениях те же принципы, что и в учении о шести видах: одновременно составляя целое, тождество и становление, части этих целого тождества и становления сохраняют свои позиции. Таким же образом ши не различаются с ли, поэтому каждое ши полностью охватывает ли, но поскольку ли и ши составляют одно, то ли, содержась в каждой пылинке, не разрушается. А поскольку не различаются и не составляют одно, то одна пылинка содержит беспредельное ли, но в то же время не мыслится огромной. Продолжая развивать эти мысли, Ду Шунь приходит к выводу, что если все ши одновременно содержат в себе одно и то же неделимое ли, то каждая из них одновременно составляет при этом тождество с ли, а потому все пылинки тождественны друг другу. Но поскольку ли и ши не являются одним и тем же, постольку все ши, будучи тождественными друг другу, сохраняют свою индивидуальность и различаются между собой. Все ши не только тождественны друг другу, они взаимопроникают друг в друга⁵⁴.

Отношения между ли и ши Ду Шунь переносит на отношения между ши и ши, так как каждое ши тождественно ли, а через тождественность ли тождественно любому ши. Поэтому каждое ши одновременно целиком и полностью включает в себя все ши и не может мыслиться вне этих ши. В то же время каждое ши содержится во всех ши и не может мыслиться вне их. Все ши содержат в себе одно ши и не могут мыслиться вне его. Все ши также содержатся в одном ши и не могут мыслиться вне его. Каждое ши не отличается от других ши, но в то же время не составляет с ними одно и то же.

Исходя из всего этого, Ду Шунь делает следующее заключение: одна пылинка, оставаясь на своем месте, в то же время проникает во все пылинки всех десяти направлений, поэтому, оставаясь близко, в то же время находится далеко. Одна пылинка, оставаясь маленькой, в то же время включает в себя все вещи десяти направлений, поэтому, оставаясь маленькой, в то же время представляется большой, оставаясь узкой, в то же время представляется широкой⁵⁵.

Свои суждения Ду Шунь обобщает в следующих формулах:

1

В одном есть одно.

Во всем есть одно.

⁵⁴См.: Ду Шунь. Хуаянь фа цзе гуань // Да цзан цзин. Т. 332. Л. 890—892.

⁵⁵Там же. Л. 889—894.

В одном все.
Во всем все⁵⁶.

2

Одно содержит всё, одно проникает во всё.
Всё содержит одно, всё проникает во всё.
Одно содержит одно, проникает в одно.
Всё содержит всё, проникает во всё⁵⁷.

3

Всё содержит одно, входит в одно.
Всё содержит всё, входит в одно.
Всё содержит одно, входит во всё.
Всё содержит всё, входит во всё⁵⁸.

Разработка учения о ли и ши была продолжена в сочинении четвертого патриарха школы Чэн Гуаня “Хуаянь фацзе сюань цзин” (“Сокровенное зеркало мира дхарм в хуаянь”), в котором представления о ли и ши оформились в концепцию о четырех дхармадхату (мирах дхарм). Четыре мира дхарм фактически представляют собой классификацию уровней взаимоотношения между ли и ши. Чэн Гуань делил мир дхарм на следующие четыре уровня:

- (1) мир дхарм ши (ши фа цзе);
- (2) мир дхарм ли (ли фа цзе);
- (3) мир дхарм, где нет преград между ли и ши (ли ши у ай фа цзе);
- (4) мир дхарм, где нет преград между ши и ши (ши ши у ай фа цзе)⁵⁹.

Мир дхарм ши — это изменчивый, непостоянный, многообразный, подверженный смертям и рождениям феноменальный мир.

Мир дхарм ли — целостная, неделимая, беспредельная и неизменная абсолютная реальность.

Мир дхарм, где нет преград между ли и ши, — это взаимообусловленность, взаимозависимость, тождество и различие абсолютной реальности и феноменального мира. Это имманентность абсолютной реальности феноменальному миру⁶⁰.

Мир дхарм, где нет преград между ши и ши — это высшее проявление единства абсолютной реальности и феноменального

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ См.: Там же. Л. 889—894.

⁵⁸ Там же. Л. 892об.—894.

⁵⁹ Чэн Гуань. Хуаянь фа цзе сюань цзин // Да цзан цзин. Т. 332. Л. 325.

⁶⁰ См.: Там же. Л. 333—343.

мира. Не-преграда между предметами и явлениями эмпирического мира, их взаимосвязь, обусловленность и, наконец, тождество — это не что иное, как отражение непротиворечивости и тождественности феноменального мира и абсолютной реальности. Указывая на не-преграду и тождественность между ши и ши, Чэн Гуань тем самым указывает на их причастность единому, целостному, беспредельному и неизменному ли⁶¹. Другими словами, мир ши такой же целостный и неделимый, как мир ли. Они тождественны.

В учении о ли и ши получила свое дальнейшее теоретическое обоснование религиозная догма китайских буддистов, согласно которой природа Будды присутствует во всем сущем. Главный акцент в этой догме, как мы помним, делался на возможности достичь состояние Будды в настоящей жизни, причем мгновенно. Тезис о единстве абсолютного (ли) и феноменального (ши) воспринимался как теоретическое подтверждение этого положения. Единство понималось диалектически. Абсолютное и феноменальное — это не одно и то же, иначе каждый без труда обнаруживал бы в себе природу Будды, чего не было на самом деле. Вместе с тем нельзя было сказать, что они представляют собой нечто отличное друг от друга. В таком случае нельзя было бы обнаружить в себе природу Будды.

Камень преткновения для многих буддийских и небуддийских мыслителей — проблема единого и многого — в хуаянь устраняется в диалектике тождества и различия, абсолютного и феноменального: единое — ли — отлицетворяет собой абсолютную реальность, многое — ши — феноменальное бытие. Понимание единства многого и единого усложнялось тем, что многое понималось как разрозненный, изменчивый, непостоянный мир, а единое — как целостный и неделимый, неизменный и вечный. Необходимо было показать, что между ними, несмотря на их противоположные характеристики, нет непреодолимого барьера. Концепция непреграды ши и ши, в которой феноменальный мир выступает как внутренне непротиворечивый, доказывала отсутствие такого барьера. В этом внутренне непротиворечивом мире нет ни пространственных, ни временных преград, здесь царствует Гармония. Адепты хуаянь вслед за адептами саньлунь исходили из тезиса о том, что истинно сущее непротиворечиво. Поэтому доказательство отсутствия противоречий в мире ши, отсутствия преград между ши и ши одновременно было доказательством и того, что между ши и внутренне непротиворечивом ли нет принципиальной разницы. Таким образом, непреграда между ши и ши —

⁶¹Там же. Л. 343—350.

это свидетельство единства истинного и ложного бытия, это отражение их тождества и различия.

Единое не мыслится вне многого. Оно не есть субстанция многого, не есть его генетическое начало. Оно — внутреннее состояние многого, так же как многое — это внешнее проявление единого. Такое соотношение единого и многого, основанное на диалектике тождества и различия — вот главная характеристика истинного существования.

Истинно сущее в хуаянь не может быть однозначно соотносено ни с одним буддийским понятием и термином. Это не истинное сознание, не природа Будды, не истинная таковость и не ли. Но в то же время истинно сущее — это истинное сознание, рассмотренное в контексте его отношений с индивидуальным, это ли, рассмотренное в его взаимоотношениях с ши, это природа Будды, рассмотренная в контексте ее пребывания в сансаре, это единое, рассмотренное в контексте его отношений с многим. Диалектика тождества и различия в хуаяньской философии тесно связана с идеей “не-преграда”. “Не-преграда” между ли и ши, “не-преграда” между ши и ши, “не-преграда” между кем бы то и чем бы то ни было — вот главная идея школы хуаянь, главный лейтмотив понимания ею истинно сущего. Этот лейтмотив наиболее репрезентативно выражен в учении о “десяти сокровенных вратах”.

5. ДЕСЯТЬ СОКРОВЕННЫХ ВРАТ

Учение о десяти сокровенных вратах без преувеличения можно назвать высшим достижением хуаяньской теоретической мысли. В нем нашли свое завершение идеи китайских буддистов о гармонии, непротиворечивости и взаимообусловленности всего сущего. Оно вобрало в себя элементы всех концепций и теорий китайской махаяны и представило их в органическом единстве и внутренней взаимосвязи. Вместе с тем это учение можно считать попыткой адептов хуаянь рационально описать истинно сущее бытие, каким оно предстает просветленному сознанию в момент его погружения в нирвану.

Десять сокровенных врат своими истоками восходят к каноническому тексту школы сутре “Хуаянь цзин”⁶². Впервые сформулировал их второй патриарх школы Чжи Янь в своем сочинении “Хуаянь и чэн сюань мэнь” (“Десять сокровенных врат в единой колеснице хуаянь”). Однако ранее основные принципы десяти сокровенных врат были изложены Ду Шунем

⁶²См.: Фан Литянь. Хуаянь цзинь ши цзы... С. 21.

в рассмотренном нами его сочинении “Хуаянь фацзе гуань”. Хотя в том сочинении о десяти сокровенных вратах не упоминается, однако их основные идеи имплицитно присутствуют. Вслед за Чжи Янем продолжил разработку десяти сокровенных врат третий патриарх школы Фа Цзан. Он изложил свое понимание десяти сокровенных врат в ряде сочинений, в том числе и в “Хуаянь цзинь ши цзы чжан”.

Десять сокровенных врат Чжи Яня называют “десятью старыми вратами”, а десять сокровенных врат Фа Цзана — “десятью новыми вратами”⁶³, хотя принципиальной разницы в концепциях двух патриархов практически нет. Основные расхождения в учениях Чжи Яня и Фа Цзана сводятся к тому, что врата описываются в разной последовательности.

Рассмотрим вначале десять сокровенных врат Чжи Яня в той последовательности, в какой он излагает их в “Хуаянь и чэн ши сюань мэнь”.

Врата 1. Одновременная завершенность и взаимное соответствие

Здесь утверждается, что ли и ши существуют одновременно. Неверно, что в мире что-то возникает раньше, а что-то позже. Нет здесь причинной обусловленности, когда одна вещь порождает другую и является первичной по отношению к ней во времени. Так же неверно, что истинная реальность первична по отношению к иллюзорному бытию и генетически предопределяет его. Истинная реальность и иллюзорное бытие тождественны друг другу, так же как все вещи и явления иллюзорного бытия тождественны друг другу, а каждое из них — всем остальным⁶⁴.

Г. Чанг считает, что эти врата являются главными в десяти сокровенных, а остальные девять лишь тщательно разрабатывают этот базисный принцип. С этим утверждением можно согласиться, но можно и нет. Дело в том, что десять сокровенных врат представлены таким образом, что все они взаимно дополняют друг друга, в равной степени можно сказать о каждой из них как о базисной, а об остальных — как разрабатывающих базисные принципы. Свои десять сокровенных врат Чжи Янь, а затем и Фа Цзан представили в соответствии со своими мировоззренческими установками о всеобщей гармонии, взаимообусловленности и взаимосвязи, где одно есть все, а все есть одно⁶⁵.

⁶³См.: Жэнь Цзюйюй. Хань-Тан Чжунго фозяо сысян луныцзи. С. 94—95.

⁶⁴Чжи Янь. Хуаянь и чэн ши сюань мэнь // Чжунго фозяо сысян сюань бянь. Т. 2, ч. 2. С. 23—24.

⁶⁵Там же.

Врата 2. Пределы сети Индры

Сеть Индры, согласно преданиям, состоит из жемчужин. В одной жемчужине отражается вся сеть в целом и все остальные жемчужины. Одновременно эта жемчужина отражается во всех остальных жемчужинах. Точно так же каждая жемчужина, отражая в себе всю сеть, одновременно отражается в другой жемчужине, отражающей одновременно все остальные жемчужины и отраженные, в свою очередь, в других и так без конца. Подобно сети Индры, крошечная пылинка включает в себя все остальные пылинки, одновременно содержась в каждой из них и т.п. Большое включает в себя малое, малое — большое. Нет конца и предела взаимному проникновению и включению⁶⁶.

Врата 3. Тайна обоюдного установления скрытого и явного

Скрытое и явное составляют единое целое. Явное предполагает скрытое, скрытое предполагает явное, они всегда в единстве. Когда просветленный ум созерцает истинную природу вещей, перед ним “отступают” их внешние иллюзорные оболочки и на передний план выступает то, что действительно характеризует вещь как таковую. Но здесь не может быть речи о том, что иллюзорная оболочка исчезает совсем. Когда просветленный ум наблюдает за вещью, тогда на передний план выступают ее внешние иллюзорные свойства, истинная природа отступает на задний план, присутствуя в вещи. То, что явно предстает невооруженному взгляду, скрывает в себе то, что постигается в самадхи. Скрытое и явное не находятся в отношениях первичного и вторичного, они равнозначны⁶⁷.

В учебнике, написанном для изучающих буддизм монахов, смысл этих врат сравнивается с осенним небосводом, когда полумесяц на небосводе освещает землю, и виды дня и ночи совмещаются⁶⁸.

Врата 4. Взаимное установление и вмещение тонкого и крошечного

Тонкое и крошечное, находящееся вне пределов восприятий человека, так же как и воспринимаемые человеком предметы, устанавливаются и существуют как взаимопроника-

⁶⁶ Там же. С. 24.

⁶⁷ Там же. С. 25.

⁶⁸ См.: *Фо цзяо чжун сюэ кэбэнь*. Т. 3. Л. 35об.

ющие и взаимообусловленные со всеми предметами и явлениями мира. Выражаясь современным языком, микромир находится в состоянии взаимообусловленности, взаимопроникновения с макромиром. Чжи Янь излагает эту мысль на примере с мельчайшей пылинкой, которая вмещает в себя весь огромный мир, в то же время продолжая оставаться мельчайшей пылинкой⁶⁹.

Врата 5. Различное установление дхарм, делящихся на десять времен

Эти врата заостряют наше внимание на относительности времени. Время делится на прошлое, настоящее, будущее. Каждое из этих трех времен, в свою очередь, делится на три времени: прошлое, настоящее, будущее. Таким образом, каждое из трех времен имеет еще по три времени. В конечном счете мы имеем девять времен, а вместе все десять времен составляют одно мгновение. Каждое из времен, включающих в себя прошлое, настоящее, будущее существует во взаимной связи и взаимной обусловленности с другими, составляя с ними единое целое, но при этом мыслится отдельно от других, сохраняя, или (если быть ближе к тексту) не теряя свой особенный вид⁷⁰.

В учебнике дается следующий пример: сон одной ночи может охватить сто лет⁷¹.

Врата 6. Обладание в полной мере добродетелью (истинностью) всеми, кто хранит чистое и загрязненное

Основные принципы этих врат выражены в учении о Татхагата-гарбхе, рассмотренном нами в главе о тяньтай. Согласно этому учению, Татхагата-гарбха изначально содержит в себе природу чистого и загрязненного. Загрязненный аспект лежит в основе проявления феноменальных явлений и трактуется как природа Будды, содержащаяся во всех вещах и явлениях. Чистый аспект Татхагата-гарбхи лежит в основе просветленности и трактуется как чистая природа нирваны. Оба аспекта мыслятся в единстве⁷². Чжи Янь пишет, что между чистотой и загрязненностью нет преград, поэтому все, кто хранит чистоту и загрязненность, в полной мере обладают

⁶⁹ Чжи Янь. Хуаянь и чэн ши... С. 25.

⁷⁰ Там же. С. 25—26.

⁷¹ Фо цзяо чжун сюэ кэбэнь. Т. 3. Л. 35об.

⁷² См. гл. IV.

добродетелью (истинностью)⁷³. Иначе говоря, каждый обладает природой Будды и каждый может достичь спасения, независимо от того, насколько омрачено его сознание.

Врата 7. Не-тождественность одного и многого, взаимно вмещающихся друг в друге

Эти врата не требуют особых пояснений, смысл их подробно был изложен нами в предыдущем параграфе. Напомним одну из формул Ду Шуня: одно содержит все, все содержит одно. Сам же Чжи Янь пишет: “Так как одно проникает в многое, многое в одно, поэтому называется взаимным вмещением”. При этом, полагает он, их сущность не находится в отношениях первичного и вторичного во времени, оба существуют одновременно, и каждое не теряет собственного вида. Одно не теряет вид одного, многое не теряет вид многого, поэтому о них говорится, что они, вмещаясь друг в друга, не являются тождественными⁷⁴.

В учебнике по буддизму смысл этих врат разъясняется сравнением: если в зале находится тысяча свечей, то свет каждой свечи включает в себя свет остальных, а вместе они освещают весь зал⁷⁵.

Врата 8. Существование всех видов дхарм на своем месте

Здесь раскрываются смысл тождества и различия всех дхарм. Под видами всех дхарм подразумеваются воспринимаемые нашими органами чувств внешние образы эмпирического мира. Смысл этих врат раскрывается в учении о шести видах, где говорится, что каждый предмет одновременно обладает видом целого и части, тождества и различия, установления и разрушения. Целое состоит из частей, части составляют целое. Без частей нет целого, без целого нет частей, но при этом целое остается целым, а части, составляя целое, сохраняют свой единичный вид, остаются на своем месте⁷⁶.

⁷³См.: Чжи Янь. Хуаянь и чэн ши... С. 26.

⁷⁴Там же. С. 26—27.

⁷⁵Фоцзяо чжун сюэ кэбэнь. Т. 3. Л. 35.

⁷⁶Чжи Янь. Хуаянь и чэн ши... С. 27—29.

Врата 9. Установление добродетели в зависимости только от сознания

Г. Чанг считает, что легчайший и простейший путь к установлению не-преграды ши и ши открывается в этих вратах. Они включают в себя содержание изложенного нами учения о сознании, согласно которому существует только сознание⁷⁷. Вне сознания нет ничего — ни трех миров⁷⁸, ни пустоты, ни рождения, ни смертей. Это сознание называется единичным сознанием⁷⁹, которое мы отождествляем с истинной сущностью, определяющей всеобщую взаимозависимость, взаимосвязь и не-преграду.

Врата 10. Объяснение смысла учения посредством проявляющихся ши

Здесь развивается мысль о единстве абсолютной реальности и феноменального бытия. Через постижение изначально непротиворечивой природы феноменального бытия мы постигаем истинную реальность. Поэтому учение о не-преграде ши и ши — это и есть учение об истинном сущем. Не-преграда ши и ши — это отражение единства и не-преграды ли и ши, это есть истинное бытие. Поэтому впоследствии Чэн Гуань, характеризуя уровни мира дхарм, считает высшим уровнем дхарм тот, где нет преград между ши и ши.

Фа Цзан в своих сочинениях не придерживался той последовательности изложения врат, которую предложил Чжи Янь. Вместе с тем, сам он также не устанавливал строгую последовательность врат. Так, например, в "Очерке о золотом льве" предлагается следующий порядок изложения врат:

Врата 1. Одновременная завершенность и взаимное соответствие.

Врата 2. Обладание в полной мере добродетелью (истинностью) всеми, кто хранит чистое и загрязненное.

Врата 3. Не-тождественность одного и многого, взаимно вмещающихся друг в друге.

Врата 4. Существование всех видов дхарм на своем месте.

Врата 5. Тайна обоюдного установления скрытого и явного.

Врата 6. Взаимное установление и вмещение тонкого и крошечного.

Врата 7. Пределы сети Индры.

⁷⁷ Имеется в виду сознание-синь.

⁷⁸ Три мира — это мир чувств, форм и не-форм.

⁷⁹ Чжи Янь. Хуаянь... С. 29.

Врата 8. Объяснение смысла учения посредством проявляющихся ши.

Врата 9. Различное установление дхарм, делящихся на десять времен.

Врата 10. Установление добродетели в зависимости только от сознания.

В сочинении "Хуаянь у цзяо чжан" ("Трактат о пяти учениях") Фа Цзан придерживается уже другой последовательности:

Врата 1. Одновременная завершенность и взаимное соответствие.

Врата 2. Не-тождественность одного и многого, взаимно вмещающихся друг в друге.

Врата 3. Существование всех видов дхарм на своем месте.

Врата 4. Пределы сети Индры.

Врата 5. Взаимное установление и вмещение тонкого и крошечного.

Врата 6. Тайна обоюдного установления скрытого и явного.

Врата 7. Обладание в полной мере добродетелью (истинностью) всеми, кто хранит чистое и загрязненное.

Врата 8. Различное установление дхарм, делящихся на десять времен.

Врата 9. Установление добродетели в зависимости только от сознания.

Врата 10. Объяснение смысла учения посредством проявляющихся ши.

Рассмотрим подробно десять сокровенных врат, изложенных в "Очерке о золотом льве".

Этот трактат предлагается вниманию читателей по двум причинам: во-первых, десять сокровенных врат в нем изложены весьма оригинально, на примере статуи золотого льва, поэтому это избавит нас от повторения многих моментов, затронутых выше, во-вторых, сам трактат представляет исключительный интерес и заслуживает того, чтобы о нем здесь было сказано более подробно.

Многие исследователи выделяют из всех хуаяньских произведений именно этот трактат⁸⁰. Его можно назвать введением в хуаяньскую философию, поскольку в нем содержится краткое изложение всех основных положений хуаяньской доктрины. Этот труд примечателен также тем, что написан в результате объяснения Фа Цзаном императрице У Хоу сути его учения. Поэтому в нем предпринята попытка популярно изложить

⁸⁰См., например: *Фэн Юлань*. Чжунго чжэ сюэ ши; *Фан Литянь*. Хуаянь цзинь ши цзы чжан цзяо ши; *Suzuki D.T.* The Essentials of Buddhism. Kyoto, 1968.

сложные философские истины буддизма, сделать их доступными каждому. Для того и понадобилась статуя золотого льва, чтобы на ее примере просто рассказать о сложном.

Весьма интересной представляется и структура сочинения. Текст его разделен на десять частей. Цифра 10 у Фа Цзана не случайна: такое деление текста можно увидеть и в других его сочинениях. Как правило, это сочинения, в которых делается попытка изложить учение в целом. Так, в сочинении «Сто врат в море идей сутры “Хуаянь цзин”», в котором дается цельная, наиболее детальная иллюстрация хуаяньской доктрины, текст разделен на 10 глав, а каждая глава, в свою очередь, на 10 параграфов. Цифра 10 была для патриархов хуаянь символом гармонии, приверженностью к которой отличались все они.

На первый взгляд главы “Очерка о золотом льве” не имеют никакой связи между собой. Действительно, в них излагаются отдельные теории буддийского учения: о причинности (первая глава), о пустоте (вторая глава), о парикалпите, парататре и паринишпане (третья глава), об отсутствии вида (четвертая глава), об отсутствии рождения (пятая глава), о пяти учениях или же о классификации буддийских учений (шестая глава), о десяти сокровенных вратах (седьмая глава), о шести видах (восьмая глава), о бодхисаттве (девятая глава), о вхождении в нирвану (десятая глава). Казалось бы, эти главы объединяются лишь статуей золотого льва, послужившей примером популярного изложения буддийских истин. Но это не совсем так. Между главами существует концептуальная связь, исходящая из общей концепции китайской махаяны.

Выше уже говорилось, что Будда сразу же после своего просветления начал проповедовать истины в том виде, в каком он узрел их во время своего озарения. Это было как раз то учение, которое позже вошло в состав сутры “Хуаянь цзин”. Однако никто из современников не смог понять его: слишком сложным и глубоким было его учение. Тогда Будда был вынужден строить свои проповеди более упрощенно. Эти проповеди Будда разделил на несколько стадий, восходящих от простого к сложному, с тем чтобы каждая предыдущая стадия подготавливала слушателей к восприятию следующей. Фа Цзан насчитывал пять стадий: первая — учение хинаяны; вторая — начальное учение махаяны; третья — конечное учение махаяны; четвертая — учение махаяны о мгновенном; пятая — высшая стадия — “круглое” (совершенное) учение, которое и есть хуаянь.

Таким образом, хуаяньские мыслители рассматривали развитие буддизма до хуаянь как подготовительные стадии постижения хуаяньской доктрины. Поэтому предшествовавшие ей доктрины хинаяны и махаяны представлялись более простыми

и менее глубокими. По этому принципу построены главы "Очерка о золотом льве". Начальная глава предназначена для усвоения простых, с точки зрения Фа Цзана, истин. Это учение хинаяны о причинности, являющемся фундаментальным в раннем буддизме (впоследствии в махаяне). Оно лежит в основе буддийского учения и служит ключом к пониманию многих положений буддизма. Поэтому Фа Цзан начинает разъяснение своего учения именно с этой теории. Затем следуют вторая и третья главы, знакомящие читателя с азами махаяны. Это учение о пустоте и трех видах дхарм⁸¹. Четвертая и пятая главы соответствуют конечному учению махаяны и учению о мгновенности. Они подводят читателя к мысли об отсутствии дуализма абсолютной реальности и феноменального бытия.

Представления об отсутствии дуализма Фа Цзан связывает с учением махаяны о мгновенном, которое постепенно подводит читателя к главной хуаяньской идее о всеобщей взаимозависимости и взаимосвязи, об отсутствии преград между истинной реальностью и иллюзорным бытием, а также об отсутствии преград в самом иллюзорном бытии как высшем отражении всеобщей не-преграды. Это Фа Цзан называет круглой доктриной. Но перед изложением круглой доктрины Фа Цзан в шестой главе излагает свою концепцию пяти стадий, видимо чтобы показать место хуаяньского учения в системе буддийских учений. Десять сокровенных врат излагаются в седьмой главе. В восьмой главе говорится о шести видах. Девятая и десятая главы отражают сотериологический аспект хуаяньского учения.

Золото в этом сочинении отождествляется с ли, а изображение льва — с ши.

Так, во второй главе, где объясняется суть учения о пустоте, утверждается, что воспринимаемые нами вещи окружающего мира являются не тем, чем они являются на самом деле, точно так же как мы приняли бы статую золотого льва за настоящего льва. На самом деле нет льва, есть только золото. Сокровенные врата излагаются также через взаимоотношение золота и льва, изготовленного из этого золота.

Врата 1. Одновременная завершенность и взаимное соответствие

Золото и лев одновременно установились и продолжают оставаться целостными и в полной мере завершенными.

⁸¹Здесь Фа Цзан не совсем последователен. Учение фасян о видах дхарм в его классификации предшествует учению о пустоте. О хуаяньской классификации будет сказано в следующем разделе.

**Врата 2. Обладание
в полной мере добродетелью
(истинностью) всеми, кто хранит
чистое и загрязненное**

Если глаз льва включает в себя льва целиком, тогда все, что чисто, — это глаз. Если ухо [льва] включает в себя льва целиком, тогда все, что чисто, — это ухо. Все части [льва] одновременно включают в себя [друг друга] и все они обладают в полной мере завершенностью. Тогда каждая из них является и смешанной, и каждая из них является чистой, становится хранителем ценности.

**Врата 3. Не-тождественность
одного и многого,
взаимно вмещающихся друг в друге**

Золото и лев установились и продолжают оставаться взаимовмещающимися друг друга. Нет разницы между одним и многим. В них ли и ши тождественны. Либо одно, либо многое — каждое занимает свою позицию.

**Врата 4. Существование
всех видов дхарм на своем месте**

Все части льва, вплоть до каждого его волоска, посредством золота включают в себя целого льва и каждая из них проникает в глаза беспредельного льва, глаза — в уши, уши — в нос, нос — в язык, язык — в тело. [Но при этом] они установились и продолжают оставаться на своем месте, нет препятствий и преград [между ними].

**Врата 5. Тайна
обоюдного установления скрытого
и явного**

Если смотреть на льва, и лишь на льва, не на золото, тогда лев будет проявляться, а золото будет скрытым. Если смотреть на золото, и лишь на золото, а не на льва, то золото будет проявляться, а лев будет скрытым. Если смотреть на обоих, то оба будут проявляться, оба будут скрытыми. Если скрытое, то тайное, если проявляющееся, то очевидное.

Врата 6. Взаимное установление и вмещение тонкого и крошечного

Золото и лев могут быть либо явными, либо скрытыми, либо одним, либо многим. Определяются [они] как чистые или смешанные, и либо обладают силой, либо нет, [находятся] то здесь, то там. Главное и второстепенное обмениваются славой. Ли и ши одинаково проявляются, оба полностью вмещают в себя друг друга, не препятствуют спокойному существованию и установлению тонкого и крошечного.

Врата 7. Пределы сети Индры

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

Врата 8. Объяснение смысла учения посредством проявляющихся ши

[Когда] говорим о льве, то демонстрируем свое непонимание. Суждения же о его золотом теле содержат в себе знание истинной природы. Рассуждения о ли и ши, не отделяя их друг от друга, подобны тому, как мы правильно объясняем проявления Алаи.

Врата 9. Различное установление дхарм, делящихся на десять времен

Лев состоит из дхарм бытия и постоянно подвергается рождению и смерти.

Мгновение делится на три времени, [о которых] говорю: прошлое, настоящее и будущее. Каждое из этих времен, в свою очередь, имеет прошлое, настоящее и будущее. В итоге каждое из этих трех имеет по три [времени], образуя десять времен, соединяющихся в один отрезок. Хотя каждое из девяти времен отдельно [одно от другого], но установились они и продолжают оставаться в гармонии, не препятствуя [друг другу] и мыслятся как одно.

Врата 10. Установление добродетели в зависимости только от сознания

Золото и лев либо скрыты, либо проявляются. Либо одно, либо многое. Каждое из них не имеет собственной природы и зависит от разума. Если говорить о ши и ли, то оба они имеют становление и существование⁸².

Основные выводы “десяти сокровенных врат” суммировали взгляды хуаяньских мыслителей на природу бытия. Их можно свести к следующему.

(1) Все существует одновременно; нельзя сказать, что одно существовало раньше, другое позже.

(2) Все существует в полной завершенности, в том виде, в каком оно находится в данное время. Нет такого субстанционально-генетического начала, которое было бы источником всякого существования.

(3) Все существует во взаимной обусловленности, взаимной зависимости, взаимной не-преграде.

(4) В единой гармонии нет места противоречиям и бинарной оппозиции.

(5) Взаимопроникновение вещей и не-преграды в эмпирическом мире — это высшее отражение не-преграды между феноменальным бытием и абсолютным, проявление единства их различия и тождества.

(6) Диалектика различия и тождества абсолютного бытия и феноменального проявляет себя в диалектике скрытого и явного. Явное тождество скрывает в себе различие; различие становится явным, когда скрывается тождество. Тождество и различие не составляют (выражаясь языком буддийских текстов) два: одно скрывается в другом. Тождество являет себя перед просветленным сознанием и одновременно скрывает в себе различие; различие предстает перед омраченным сознанием, хотя и содержит в себе тождество.

(7) Истинно сущее не знает ни пространственных, ни временных преград; оно находится по ту сторону пространства и времени, а также по ту сторону добра и зла.

(8) Эмпирический мир — это порождение индивидуального сознания. Вне сознания нет эмпирического мира. Индивидуальное сознание — это результат проявления эмпирического мира. Вне эмпирического мира нет сознания.

Теоретические концепции школы хуаянь представляют собой философское осмысление проблем мироздания и человека,

⁸² Фа Цзан. Цзинь шицзы чжан // Да Цзан цзин. Т. 332. Л. 943 об. — 944 об.

пребывающего в нем. В них сквозит пафос единства мира, неразрывной связи всех его составных элементов, взаимообусловленности человека с окружающей средой, рассмотренной через призму буддийских догм о нереальности собственного Я и внешнего мира, имманентности природы Будды всему существу. Другими словами, хуаяньские концепции единства мира — это концепции, раскрывающие содержание религиозных догм на уровне философского осмысления бытия.

Поиски путей теоретического обоснования этих догм наталкивались на решение ряда важнейших философских проблем, таких как соотношение истинно сущего и феноменального, абсолютного и условного, тождества и различия, единого и многого, скрытого и явного, единства противоположностей. Диалектика тождества и различия использовалась для отрицания феноменальных характеристик бытия, а решение всех проблем сводилось к обоснованию главного положения хуаянь о всеобщих гармонии, взаимозависимости и не-преграде как состоянии просветленного сознания.

Высокая степень рациональности хуаяньских теорий создавала впечатление их оторванности от религиозно-практических задач. Как считал Чжи Пань, автор известной работы по истории китайского буддизма, написанной в эпоху Сун (960—1279 гг.), “хуаянь явно проповедует пустые слова и не дает указаний для практической реализации”⁸³. Но средневековый историк буддизма явно был не прав. Внимательное изучение хуаяньских доктрин в контексте всего буддийского комплекса обнаруживает их строгую подчиненность конкретным практическим задачам религиозного спасения, ее тесную взаимосвязь с сотериологическими концепциями, разрабатываемыми в других школах. Подробно об этой связи будет рассказано в следующей главе.

6. КЛАССИФИКАЦИЯ БУДДИЙСКИХ УЧЕНИЙ

Прежде чем приступить к следующей главе, обратим внимание на классификацию буддийских учений, представленную Фа Цзаном и Цзун Ми. Она представляет исключительный интерес с точки зрения изучения взглядов адептов хуаянь на проблему истинно сущего в ее историческом развитии. Так, по мнению О.О. Розенберга, “в основу классификации сект мы можем положить либо проблему истинно-сущего, либо проблему спасения”⁸⁴. Хуаяньская классифика-

⁸³ *Gimello M.R.* Hua-yen Meditation and Early ch'an. P. 150.

⁸⁴ *Розенберг О.О.* Проблемы буддийской философии. С. 272.

ция в полной мере отвечает этим требованиям — и с точки зрения проблемы истинно сущего, и с точки зрения спасения.

Классификация буддийских учений была изложена Фа Цзаном в таких его сочинениях, как “Очерк о золотом льве”, “Трактат о пяти учениях”.

В предыдущем параграфе мы уже кратко касались классификации, представленной в “Очерке о золотом льве”, которую Фа Цзан рассматривал как определенные стадии проповеди Будды, построенные по принципу восхождения от простого к сложному. Рассмотрим теперь ее с точки зрения проблемы истинно сущего, или с точки зрения того, что считалось истинно сущим, и в каких отношениях находилось оно с иллюзорно сущим.

Напомним, что Фа Цзан различал пять уровней буддийского учения.

ПЕРВЫЙ УРОВЕНЬ — это учение хинаяны, или малой колесницы. На этом уровне отрицалась реальность собственно Я, но признавалась реальность дхарм.

ВТОРОЙ УРОВЕНЬ — это начальное учение махаяны, или большой колесницы, предполагающее, в свою очередь, два “подуровня”:

(а) учение о признаках дхарм;

(б) учение о пустоте.

Учение о признаках дхарм подробно разбиралось нами в главе, посвященной школе фасян, из чего не трудно сделать вывод, что к данной подгруппе относится именно эта школа. В ней различали три признака: парикалпиту, паратантру, паринишпанну. Парикалпита означала ложные признаки, которые принимались за истинные, паратантра — зависимое существование, служащее основанием для заблуждения, или для парикалпиты. Паринишпанна характеризовала абсолютную реальность. Основной смысл учения сводился к отрицанию внешних свойств дхарм. Этот момент рассматривался Фа Цзаном как шаг вперед по сравнению с хинаяной, отрицавшей истинность Я, но признававшей реальность дхарм. Вместе с тем школа фасян, как мы помним, отрывала абсолютную реальность от иллюзорного бытия. А это оценивалось Фа Цзаном негативно.

Учение о пустоте, представленное школой саньлунь, оценивалось выше, чем учение о признаках дхарм, потому что оно не только отрицало реальность дхарм и сознания, объявляло, что все существующее — это пустота, но и потому, что пустота, как истинно сущее, не противопоставлялась иллюзорному бытию и не рассматривалась в отрыве от него.

Начальное учение махаяны, таким образом, раскрывало истину об иллюзорности не только Я, но и об иллюзорности

окружающего Я внешнего мира и всех дхарм. Тем не менее Фа Цзан считал, что начальное учение не раскрывает до конца смысл махаяны, поскольку не объясняет, что за всей этой иллюзорностью находится природа Будды.

ТРЕТИЙ УРОВЕНЬ — это конечное учение махаяны. На этом уровне признается, что иллюзорность не препятствует существованию истинной природы, что природа Будды содержится во всем сущем. Здесь не только считали, что все дхармы пусты, но и пытались обнаружить их истинную природу. Фа Цзан по этому поводу писал: “Здесь мало говорят о признаках дхарм, больше говорят о природе дхарм“. По мнению К. Чэня и Такакусу, он имел в виду школу тяньтай⁸⁵.

ЧЕТВЕРТЫЙ УРОВЕНЬ — это учение о мгновении, или внезапном. На этом уровне онтологические принципы не претерпевают особых изменений по сравнению с третьим уровнем. Основное внимание акцентируется на гносеологических и сотериологических аспектах. Говорится о том, что постижение истинной природы бытия не должно опираться на слова и фразы, а также о не-дуальности самого бытия. Вывод о не-дуальности бытия высоко оценивался Фа Цзаном. Не-дуальность бытия является прямым следствием и непосредственным отражением всеобщей взаимосвязи и взаимозависимости и не-преграды. Представления о том, что слова и мысли не могут выразить истинную природу бытия, имели решающее значение для обоснования учения о возможности мгновенного, или внезапного, достижения нирваны, которое было характерно для школы чань.

ПЯТЫЙ УРОВЕНЬ — это “круглое“, совершенное, учение. На этом уровне постулируется всеобщая гармония, в которой абсолютное не только не противопоставляется феноменальному, но и мыслится с ним в единстве, взаимозависимости, взаимосвязи и не-преграде друг для друга. В единстве взаимосвязи, взаимозависимости и не-преграды находятся и все явления феноменального мира. Единое не препятствует множому, многое единому, в одном содержится все, во всем содержится одно. Настоящее содержится в прошлом и будущем, прошлое и будущее — в настоящем и т.д. Это учение Фа Цзан называл также “учением единой колесницы“ (“экаяна“, *кит.* “и чэн цзяо“). Не трудно догадаться, что под “круглым учением“ подразумевалось учение школы хуаянь.

Классификация буддийских учений Фа Цзана — это отражение эволюции взглядов буддистов и на природу истинно сущего. Она начинается с отрицания реальности Я, но при-

⁸⁵См.: *Ch'en K.S. Buddhism in China*. P. 39; *Takakusu J. The Essentials...* P. 120.

знания реальности дхарм. Проблема реальности Я имела столь важное значение для буддизма, что дальнейшие теоретические поиски его мыслителей велись именно вокруг этой проблемы. От признания нереальности Я они логически приходят к выводу о нереальности окружающего Я эмпирического мира и к признанию нереальности дхарм. Проблема нереальности дхарм породила проблему ложного бытия, которому противопоставлялось истинное. Однако противопоставление истинного бытия ложному не удовлетворяло буддийских мыслителей (это усложняло их сотериологические поиски), поэтому буддийская мысль повернула в сторону поисков путей преодоления противоположности истинного и ложного бытия. Это привело к признанию тождества истинного бытия (нирваны) и ложного (сансары), наличия природы Будды во всем сущем, не-дуальности бытия и, наконец, к признанию всеобщей гармонии беспрепятственности, взаимозависимости сущего.

Представления буддистов об истинно сущем, судя по классификации Фа Цзана, развивались в двух направлениях. Первое из них развивалось от признания реальности дхарм до последовательного отрицания дхарм, эмпирического бытия, его пространственно-временных характеристик, обыденного сознания и вербальных структур; второе — от противопоставления истинного бытия иллюзорному до признания их единства, не-дуальности, взаимозависимости, взаимообусловленности и непреграды. Особенно наглядно эти две тенденции развития буддийских представлений об истинно сущем отразились в последующем делении пяти учений еще на десять конкретных догматов или доктрин.

1. Доктрина, признающая наличие и реальность Я и дхарм.

По мнению Такакусу, эту доктрину развивала “необычная, почти небуддийская школа (Vatsiputriya)”⁸⁶.

2. Доктрина, признающая реальность дхарм, реальность трех времен (прошлого, настоящего и будущего), но отрицающая реальность Я.

3. Доктрина, признающая настоящее дхарм, но отрицающая прошлое и будущее дхарм.

4. Доктрина, признающая, что настоящее обладает как реальностью, так и иллюзорностью.

Здесь уже намечается поворот в сторону преодоления противоположности истинного и ложного бытия.

5. Доктрина, признающая ложность мирского и реальность абсолютного. Здесь имеются в виду самврити-сатъя и парамартха-сатъя. Как уже сказано, учение о самврити и парамартхе было направлено на устранение противоречий между обыден-

⁸⁶См.: *Tukakusa J. The Essentials...* P. 122.

ной истиной и высшей, на преодоление разрыва между истинным бытием и иллюзорным.

6. Доктрина, признающая, что все дхармы — это лишь имена.

7. Доктрина, признающая, что все дхармы — это пустота.

8. Доктрина, признающая, что “таковость” — это истинное бытие, существующее в том виде, каком оно есть на самом деле.

В этом контексте оно называется истинной такювостью и не считается тождественным пустоте как абсолютному не-бытию. Истинная такювость не имеет признаков, но содержится во всем сущем.

9. Доктрина, признающая не-дуальность бытия, единство субъекта и объекта, отрицающая мысли, слова, знаки и письмена.

10. Доктрина, признающая всеобщую гармонию, взаимосвязь, взаимозависимость и не-преграду⁸⁷.

Фацзановскую классификацию школ можно также рассмотреть с точки зрения сотериологического принципа.

ПЕРВЫЙ УРОВЕНЬ — учение хинаяны. На этом уровне признается возможность достижения нирваны только для ограниченного круга людей, вступившего в монашество. При этом предполагается постепенное и последовательное движение к ней.

ВТОРОЙ УРОВЕНЬ — начальное учение махаяны. С сотериологической точки зрения он также предполагает два подуровня.

Первый подуровень. Признается возможность достижения нирваны для широкого круга людей без обязательного вступления в монашество. Но тем не менее считается, что не все люди могут достичь нирваны⁸⁸.

Второй подуровень. Здесь признается тождество нирваны и сансары, а следовательно и возможность достижения нирваны для всех людей без исключения.

ТРЕТИЙ УРОВЕНЬ — конечное учение махаяны. На этом уровне усиливается теоретическое обоснование возможности достижения нирваны для всех людей без исключения введением тезиса о наличии природы Будды во всем сущем, согласно которому каждый является Буддой в потенции.

ЧЕТВЕРТЫЙ УРОВЕНЬ — учение о мгновенности, или внезапном. Этот уровень можно считать высшим с точки зрения сотериологического принципа классификации. Здесь признается, с одной стороны, возможность достижения нирваны

⁸⁷См.: Takakusu J. The Essentials... P. 122—123.

⁸⁸Об этом говорилось во второй главе, посвященной школе фацян.

для всех людей без исключения, с другой — возможность мгновенного, внезапного достижения нирваны, возможность достижения ее в настоящей жизни.

ПЯТЫЙ УРОВЕНЬ — круглое, или совершенное, учение. Этот уровень с сотериологической точки зрения соответствовал четвертому. Вместе с тем представления о единстве, тождестве и гармонии указывали на предельно широкие возможности внезапного достижения нирваны в настоящей жизни⁸⁹.

Классификация Цзун Ми не имела принципиального отличия от фацзановской с точки зрения представлений об эволюции учения о истинно сущем и теории спасения. Он сохраняет ту же последовательность уровней и не изменяет их число. Изменения, которые внес Цзун Ми, сводились к некоторым уточнениям.

Во-первых, он включил в классификацию учение раннего буддизма, где говорилось о карме, перерождениях, четырех истинах и восьмеричном пути.

Во-вторых, учения фасян и саньлунь он не объединил в одну группу, подобно Фа Цзану, а рассматривал их как разные уровни проповеди Будды. И, наконец, представление о наличии природы Будды во всем сущем, о не-дуальности бытия и всеобщей гармонии и не-преграде он свел в одно учение. В итоге его классификация, которую он излагает в своем сочинении “Юань жэнь лунь” (“О началах человека”), выглядит следующим образом.

ПЕРВЫЙ УРОВЕНЬ — учение о небе и людях.

Здесь, пишет Цзун Ми, говорится о карме трех времен, согласно которой люди могут иметь хорошее или плохое перерождение, о четырех святых истинах и восьмеричном пути.

ВТОРОЙ УРОВЕНЬ — учение хинаяны.

ТРЕТИЙ УРОВЕНЬ — учение махаяны о внешних видах (фа сян).

ЧЕТВЕРТЫЙ УРОВЕНЬ — учение махаяны, разрушающее внешние виды.

На этом уровне, как пишет Цзун Ми, разрушаются предыдущие представления о внешнем виде. Здесь утверждается учение о пустоте школы саньлунь.

ПЯТЫЙ УРОВЕНЬ — учение единой колесницы (экаяны) о проявляющейся природе Будды⁹⁰.

Хуаяньская классификация отразила взгляды ее представителей на природу истинно сущего. Рассмотренные в срав-

⁸⁹О фацзановской классификации см.: Фа Цзан. Хуаянь цзинь шицзы чжан; Он же. Хуаянь у цзяо чжан. В научной литературе см.: Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и. Хуаянь цзун; Фан Литянь. Хуаянь цзинь ши цзы чжан цзяо ши; Takakusu J. The Essentials...

⁹⁰Цзун Ми. Юань жэньлунь // Да цзан цзин. Т. 332. Л. 879об.—881об.

нении с другими представлениями, они еще раз подчеркивали главные моменты в понимании истинно сущего — а именно всеобщую взаимосвязь, взаимозависимость и не-преграду.

Эта классификация наглядно продемонстрировала исключительную роль проблемы истинного сущего в истории развития буддийских учений. Отношение истинно сущего и иллюзорного бытия составили важнейшую теоретическую проблему буддизма, тесно связанную с главной проблемой буддийской практики — проблемой достижения нирваны⁹¹, что было также продемонстрировано в хуаяньской классификации. Более подробно об этом поговорим в следующей главе.

Глава VI. ИСТИННО СУЩЕЕ В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ПРАКТИКИ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА

1. О СООТНОШЕНИИ ТЕОРИИ И ПРАКТИКИ В КИТАЙСКОМ БУДДИЗМЕ

О.О. Розенберг полагал, что в буддизме существуют четыре пути, по которым все живое движется по направлению к конечной цели. Это путь деяний, путь философского мышления, путь созерцания, путь веры. “Путь деяний” характеризуется как путь “выполнения нравственных обетов, соблюдения заповедей — монашеских и мирских”¹. Этот путь более всего отражает черты раннего буддизма и в какой-то степени соответствует восьмеричному пути². В Китае “путь деяний” утратил свою значимость и не рассматривался как оптимальный путь спасения. И вообще О.О. Розенберг считал, что этот путь «никогда и ни в одной секте не имел самодовлеющего значения, но служил всегда и везде лишь первой “ступенью”, без которой, однако, невозможно вступить на следующие»³.

“Путь философского мышления” — это рациональная теория, дискурсивное знание, философские концепции и т.п. Кроме того, О.О. Розенберг относил к нему религиозное искусство, иконопись, как отражение философского мировоззрения в кар-

⁹¹Ср.: Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии.

¹Розенберг О.О. О миросозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Пг., 1919. С. 38—39.

²Нельзя сказать, что восьмеричный путь полностью адекватен пути деяний, поскольку предполагает также элементы и созерцания.

³См.: Там же. С. 41.

тинах⁴. В китайских школах философскому мышлению придавалось исключительное значение. Вместе с тем вряд ли стоит “путь философского мышления” выделять в качестве самостоятельного пути. Дело в том, что ни в одной из школ китайского буддизма рациональную теорию не считали способом непосредственного достижения спасения. Ведь рациональная теория, как мы помним, это удел условной истины, которая не приводит человека к просветлению.

Если говорить о пути, ведущем непосредственно к спасению, то, скорее всего, необходимо иметь в виду два последних пути — созерцания и веры.

“Путь созерцания” охватывает все виды и методы медитации, в том числе и метод чжи гуань, практикуемый в школе тяньтай. Но этот метод, как мы уже успели убедиться, не отрицал, а порой с необходимостью предполагал рациональную теорию. В школе чань метод созерцания также не разрабатывался в отрыве от теории и дискурсивного знания. Не отрицал рациональную теорию и “путь веры”, который предполагал опору на могущество будды Амитабы, веру в его спасательную силу, а также связанные с этой верой различные обряды и ритуалы. Этот путь известен как амидаистическое направление в буддизме. На первых порах последователи будды Амитабы не придавали особого значения теоретическим построениям, однако дальнейшее развитие амидаистического направления все более склонялось к разработке теоретических концепций.

В конечном счете ни один из двух путей, ведущих непосредственно к спасению (как и предыдущие два), не имел самостоятельного значения. Ни в одной из школ он не практиковался в отрыве от теории и (к этому следует добавить) в отрыве от нравственного совершенствования. Путь нравственного совершенствования хотя и не культивировался в Китае, но и не отрицался как начальная и необходимая ступень движения к спасению⁵. Поэтому вывод О.О. Розенберга о четырех путях, ведущих к спасению, очевидно, нужно считать условным, и тем более условно деление школ по принадлежности к этим путям. Ни об одной из них нельзя сказать, что она следует исключительно по тому или иному пути. Здесь более уместно говорить о том, что в китайском буддизме признаются два пути, с которыми его последователи связывают непосредственное достижение нирваны. Это путь созерцания и путь веры, предполагающие разработки конкретных практических рекомендаций. Но ни “путь созерцания”, ни “путь веры” не отрицали нравственность и не культивировались в отрыве от теории. И если нравственное совершенствование воспринима-

⁴Там же. С. 44.

⁵См.: *Розенберг О.О. О мирозерцании...* С. 41.

лось китайцами как бы автоматически, как архаический элемент буддизма, то отношение к теории было неоднозначным. В одних школах она занимала центральное положение в ущерб религиозной практике, в других, наоборот, религиозная практика выдвигалась на первый план, оттесняя теорию, а в третьих и теории, и практике уделялось одинаковое внимание.

В первой главе уже говорилось о "специализации" школ, под которой имелось в виду склонность той или иной школы либо к теории, либо к практике. Эти склонности обусловили в развитии китайского буддизма две основные тенденции. Первая — тяготея к разработке теоретических проблем бытия, вторая — к разработке конкретных задач религиозного спасения. Эти тенденции наметились в период Южных и Северных царств. На Юге преобладала абстрактная теория, на Севере — религиозная практика⁶. Первая тенденция несомненно проявилась в школах фасян, саньлунь и хуаянь, вторая — в школах чань и цзинту. Школу тяньтай следует рассматривать как тяготеющую и к той и другой тенденции, но более всего к первой. К этому следует прибавить, что школы фасян, саньлунь, тяньтай, хуаянь и чжэньянь исповедовали путь созерцания как непосредственно обеспечивающий спасение, школа цзинту — путь веры в могущество будды Амитабы.

Отношение двух тенденций в китайском буддизме — это отношение теории к практике. Существует мнение, что религиозная практика буддистов не соответствует их отвлеченным философским доктринам, так же как и философские теории не отвечают потребностям практики. Такие утверждения обычно основываются на противопоставлении популярного буддизма, бытующего в массах, и канонического буддизма для посвященных, а также на противопоставлении школ буддизма, без учета их "специализации".

Между тем на каждой конкретной ступени развития буддизма его теория и практика всегда были тесно связаны между собой, даже если они и развивались в различных школах.

Тесная взаимосвязь теории и практики была предопределена четырьмя благородными истинами. Вкратце напомним их содержание: первая из истин гласила, что всякая жизнь во всех ее проявлениях есть страдание. Вторая называла причину страдания — привязанность к жизни. Привязанность обуславливается убеждением: "Это я, это мое". На самом же деле нет Я, которое составляет личность как таковую, наделенную эмоциями, чувствами, волей, желаниями. Я — это иллюзия.

⁶См.: Чжунго сысян тунши (Всеобщая история Китайской идеологии). Пекин, 1969. Т. 4, ч. I. С. 141.

Третья и четвертая истины, утверждающие, что существует возможность прекратить страдание и есть путь, ведущий к прекращению страдания, по существу сводятся к практическим рекомендациям избавления от ложного Я.

Первые две истины легли в основу теоретических построений буддистов, а две последние — в основу практических рекомендаций. Взаимосвязь всех четырех истин отражала взаимосвязь теоретических концепций и практических методов спасения. Взгляд на мир через призму идеи о том, что жизнь — это страдание, а индивидуальное Я — иллюзорно, ложно, задавал единую программу не только для теоретических построений, но и для практических рекомендаций, которые по существу сводились к приемам и методам избавления от собственного Я, что в конечном счете обусловило максимальную психологизацию религиозной практики буддистов, в том числе и китайских.

Исходя из сказанного, мы можем предположить, что школы фашян, саньлунь, тяньтай, хуаянь акцентировали свое внимание на первых двух истинах, а школы чань, чжэньянь и цзинту — на последних двух. Но это ни в коем случае не означало, что школы саньлунь, фашян, хуаянь игнорировали последние две истины, а школы чань и цзинту отрицали первые две.

В китайском буддизме можно встретиться с такими явлениями, когда адепты школ, разрабатывавшие главным образом практические рекомендации, прибегали к теоретическим разработкам других школ и наоборот, т.е. существовала взаимосвязь между школами на уровне "обмена опытом". Так, например, школа чань была самым тесным образом связана со школой хуаянь, чжэньянь разделяла теоретические воззрения йогачаров⁷, а адепты цзинту часто апеллировали к сочинениям мадхьямиков (саньлунь).

В этой главе мы рассмотрим учение школы чань. А что касается чжэньянь и цзинту, то ограничимся лишь краткими сведениями о них. Дело в том, что учения этих школ не составляют предмет нашего исследования, поскольку теоретические разработки школы чжэньянь были ориентированы сугубо на индийскую традицию, которая не получила в Китае особой поддержки и достаточного развития, поэтому продолжались оставаться исключительно индийским явлением, а школа цзинту, хотя и была китайской, тем не менее в рассматриваемый нами период не выдвинула достаточно зрелых теоретических концепций и была преимущественно религиозного направления.

Школа чжэньянь относится к тантрическому направлению в буддизме. Название "чжэньянь" дословно переводится как "истинные слова". Кроме того, в силу своей эзотерической ориен-

⁷См.: Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. С. 187.

тации она также называется школой секретного (тайнственно-го), по китайски — ми цзун.

Возникновение тантризма в Китае было связано с именами индийских монахов Шубхакарасимхи (*кит.* Шань у вэй), Ваджрабодхи (*кит.* Цинь чан чжи) и Амогхаваджры (*кит.* Букун), прибывшими в Китай в VIII в. н.э. и положившими начало переводу тантрических сочинений. Тантризм представлял собой явление древнеиндийской культуры и включал в себя, наряду с буддийскими верованиями, также и вишнуистские, шиваистские и др. Его мировоззренческие принципы были близки к индуистским. В буддизме тантрическое направление, известное как ваджраяна, преследовало цель непосредственного достижения состояния будды. Для этого использовались медитация, магические заклинания, ритуалы и религиозное искусство, которое занимало важное место в ваджраяне. По словам О.О. Розенберга, “расположение рук, предметы при изображении, группировки изображений — все это имеет точное значение, это в сущности изображение в картинках того же, о чем говорит буддийская отвлеченная философия — это то же учение о спасении от оков бытия”⁸. Обыденное сознание человека рассматривалось в ваджраяне как проявление “высшего или абсолютного” сознания, а спасение мыслилось как единение обыденного сознания с абсолютным⁹.

О.О. Розенберг характеризовал школу чжэньянь как близкую в своей рационалистической части к виджнянавадинам (йогачарам). К восьмому сознанию йогачаров адепты чжэньянь присоединяют девятое, которое и считают истинным сознанием, чистым и непорочным, не имеющим признаков¹⁰.

В Китае школа чжэньянь просуществовала недолго. Возникнув в середине VIII столетия, она прекратила свое существование уже в IX в. Утратив свое влияние в Китае, школа чжэньянь получила свое дальнейшее развитие в Японии, где пользовалась огромной популярностью¹¹.

⁸Розенберг О.О. О мирозерцании современного буддизма... С. 44.

⁹См.: Даликова В.С. О психологическом аспекте учения в ваджраяне // Общество и государство в Китае. М., 1979. С. 183.

¹⁰См.: Розенберг О.О. Проблемы... С. 187.

¹¹О тантрическом направлении буддизма на Дальнем Востоке см.: Васильев В.П. Религия Востока: Конфуцианство, буддизм и даосизм. Спб., 1873; Кабанов А.М. Культ божества Винайки в китайском буддизме // Общество и государство в Китае. М., 1988. Ч. 1; Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии; Он же. О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке; Фесюн А.Г. Эволюция школы сингон и творчество Кукая: Дис. канд. историч. наук. М., 1988.

...отличие от школы чжэньянь, является
...Однако своими корнями она уходит
...иудейскую традицию, причем очень раннюю. В извест-
...царя Милинды и Нагасены говорится о том, что
...самых малых размеров, тонет в воде, но если
...погрузить на лодку, то он поплывет. Точно
...на Бুদ্ধу. Впоследствии эту тему развил
...мысль, что есть два пути к дости-
...един — трудный, другой — легкий¹².
...как бы движется пешим, во втором —
...трудный (или пеший) путь — это путь,
...человек полагается на собственное уме-
...Он опирается на усилие другого. Под
...Будды Амитабы.
...пользовалась в Индии популярностью.
...нашла в Китае. В начале V в. н.э. у
...основано братство во главе с Хуй Юанем
...ановило в Китае культ Будды Амита-
...пантione божеств считается наибо-
...принадлежит чистая земля (кит. "цзин-
...("Земля блаженства"). Тот, кто
...поклоняется ему, в следующем своем
...Будды Амитабы. Но чистая
...конечной целью верующего и не
...Правда, последующее развитие
...ставило вопрос о тождестве нирваны
...Амитабы, однако рассматриваемый нами
...IX вв. еще не достиг уровня теоре-
...своей религиозной практики, имел ярко
...направленность, пользовался успе-
...среди простолудинов и представлял со-
...популярного вероучения¹⁴. Как и чжэнь-
...теоретические постулаты школы.

The Essentials of Buddhist philosophy. Honolulu, 1956.

Е.Б. Учение Белого Лотоса — идеология народного вос-
...1972. С. 32.

...дальневосточного амидаизма были исследованы в
...Иппэна (1293—1289): Из истории амидаизма"
...статье "Проблемы космологии и онтологии в учении
...философские учения Востока: Материалы к теме. М.,

2. ШКОЛА ЧАНЬ

Школа чань является наиболее известной и влиятельной в китайском буддизме. Многие ученые считают ее самой китаизированной школой, а некоторые полагают, что она ближе к китайской традиции, нежели к буддизму. Так, например, известный специалист по чань-буддизму А. Уоттс уверен, что хотя чань (в работе Уоттса — “дзэн”)¹⁵ можно рассматривать как результат взаимодействия китайской и индийской традиций, однако на самом деле в чань-буддизме больше китайского, чем индийского¹⁶. Тайваньский ученый У Цзинсюн утверждает, что “дзэн (чань. — Л.Я.) можно рассматривать как наиболее полное развитие даосизма путем его соединения с близкими по духу буддийскими проникновениями и могущественным апостольским рвением. Если буддизм — отец, то даосизм — мать этого удивительного ребенка. Но нельзя отрицать, что этот ребенок больше походит на мать, нежели на отца”¹⁷. В учении школы чань, действительно, очень ярко отразился синтез китайской и индобуддийской традиций. Она действительно испытала на себе огромное влияние со стороны даосизма, вобрав в себя отдельные его элементы. Однако утверждение, что учение чань представляет собой “наиболее полное развитие даосизма” через соединение с буддизмом, является большим преувеличением.

Своими истоками школа чань восходит к индобуддийской традиции. Разделяет ее основные положения, в том числе и сотериологические. Исходные принципы школы чань полностью соответствуют буддийским и не противоречат им. Внешний мир и человек, пребывающий в нем, рассматриваются чань-буддистами через призму идеи о том, что жизнь — страдание, Я — ложно, а все, что окружает ложное Я, — иллюзорно. Свою главную цель последователи чань видят (как и все буддисты всех школ и направлений) в избавлении от собственного Я и обнаружении в себе истинно сущего, понимаемого как истинная природа иллюзорного Я.

Согласно традиции, основателем школы чань был легендарный буддийский патриарх Бодхидхарма (кит. Путидамо), прибывший в Китай в конце V в. н.э. Бодхидхарма привез с собой новый метод религиозной практики — дхьяну, или медитацию, которая впоследствии стала считаться в школе чань одним из главных средств достижения конечной религиозной цели и на

¹⁵ Дзэн — японский вариант чань-буддизма.

¹⁶ См.: *Watts A.W. The way of Zen. P. 3.*

¹⁷ Цит. по: *Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989. С. 75.*

которой строилась вся ее теория и практика. Название самой школы также непосредственно было связано с методом медитации. Дело в том, что санскритский эквивалент медитации термин “дхьяна” передавался на китайский язык через транскрипцию термином “чаньна”. “Чань” — это первый иероглиф бинорма “чаньна”. Кроме того, школа чань была известна под названием “фосинь цзун” — “школа сознания Будды”¹⁸. Это название отражает другую особенность школы, а именно ее чрезвычайную психологизированность. Главное внимание школы было направлено на человеческую психику, которая, согласно adeptам чань, скрывает в себе сознание Будды. Впрочем, психологизированность школы — это прямое следствие чрезмерного увлечения медитацией. Метод медитации, который внедрил Бодхидхарма, в Китае называется “цзо чань би гуань”, что дословно переводится “сидеть в медитации, уставившись в стену”. Бодхидхарме приписывается сочинение под названием “Трактат о светильнике и свете” (“Дэн дянь цзин”), который содержит ряд положений, “предопределивший характер философии чань”¹⁹. В нем, в частности, говорится: “Передача истины вне писаний и речей, нет никакой зависимости от слов и букв. Передача мысли от сердца к сердцу, созерцание собственной изначальной природы и есть реализация состояния Будды”²⁰.

Вторым после Бодхидхармы патриархом школы чань считается монах Хуй Кэ (487—593). За ним следуют Сэн Цан (? — ум. в 606 г.), Дао Синь (580—651) и Хуй Жэнь (602—675)²¹. После Хуй Жэня произошел раскол школы чань на южную и северную ветви. Наиболее влиятельной из них оказалась южная ветвь²². Ее патриархом стал монах Хуй Нэн (637—713), который также признавался шестым патриархом школы чань, правда, после своей смерти. Но сам факт признания Хуй Нэна патриархом всей школы говорил о превосходстве Южной ветви над Северной. Поэтому многие исследователи, говоря о чань-буддизме, как правило имеют в виду его южную ветвь.

Хуй Нэн считается самой выдающейся личностью в истории школы чань. Ему принадлежит трактат, известный в литературе как “Сутра помоста шестого патриарха”, в котором он сформулировал основные принципы школы. Существует не-

¹⁸См.: Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и. Чань. С. 25.

¹⁹Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. М., 1977. С. 18.

²⁰Цит. по: Завадская Е.В. Культура Востока... С. 18.

²¹Чунго фацзяо (“Китайский буддизм”). Пекин, 1980. Т. 1. С. 319; Завадская Е.В. Культура Востока... С. 18—20.

²²Вначале процветала северная ветвь, однако впоследствии она сдала свои позиции.

сколько вариантов записей трактата Хуй Нэна, каждый из которых имеет свое название. Общее, что объединяет все названия — это утверждения, что трактат является сутрой помоста и принадлежит шестому патриарху. Отсюда — обобщенное название “Сутра помоста шестого патриарха” (кит. “Лю цзу тань цзин”). Самый первый вариант трактата был записан учеником Хуй Нэна Фа Хаем в 714 г., через год после смерти учителя.

Мировоззренческая позиция школы чань во многом совпадает с хуаяньской. Идеи хуаянь о Едином (где стираются грани между противоположностями, где в одном содержится все, во всем одно, в одном одно, во всем все), о не-преграде между ли и ши, ши и ши; об отсутствии дуализма субъекта и объекта и др., были созвучны чаньскому умонастроению. Не случайно Д.Т. Судзуки, один из самых авторитетных знатоков чань-буддизма, считал учение хуаянь официальной идеологией школы чань. Об этом говорят и факты, свидетельствующие о том, что чаньские наставники в своих разработках приемов и методов медитации обращались к хуаяньской теории, пользовались каноническим текстом школы — сутрой “Хуаянь цзин”²⁹. Но самым значительным свидетельством близости хуаянь и чань является то, что пятый патриарх школы хуаянь, Цзун Ми, был одновременно девятым чаньским наставником и, как известно, предпринимал попытки соединить чаньское учение с хуаньским. Однако все эти факты не означают, что чань полностью полагалась на хуаяньскую теорию, а сама не разрабатывала теоретических концепций. Наоборот, школа чань славится большим количеством теоретических разработок и перу ее адептов принадлежит множество сочинений. Вместе с тем следует отметить, что все теоретические разработки школы чань были самым тесным образом связаны с практическими задачами религиозного спасения.

В своих представлениях об истинно существе адепты чань исходили из общих, не только со школой хуаянь, но и со школами тяньтай и саньлунь, мировоззренческих принципов. Они не ставили перед собой задачи описания истинно существа, его внешних и внутренних характеристик. К проблеме истинно существа они относились сугубо прагматически. Они выделяли в нем лишь те моменты, которые могли быть непосредственно привязаны к их сотериологической концепции, и разрабатывали их в русле своих практических рекомендаций более углубленно и более тщательно, чем в других школах буддизма.

По словам Д.Т. Судзуки, основная идея дзэн (чань. — Л.Я.) — это “вхождение в непосредственный контакт со своей

²⁹См.: Cimello M.K. Early Hua yen... P. 158—160.

внутренней природой без какой-либо помощи извне²⁴. Такой контакт обеспечивается через обнаружение природы Будды, заложенной в самом индивиде. Идея о наличии природы Будды в самом индивиде была присуща всем школам китайского буддизма, но в школе чань она подчеркивалась особо. Здесь считали, что природа Будды, или истинно сущее, — это и есть мое сознание, но рассмотренное в том виде, каково оно на самом деле, т.е. свободное от ложного Я и внешнего мира. Другими словами, истинная природа моего сознания это и есть истинно сущее.

В чань-буддизме наметилось отступление от онтологической интерпретации истинно сущего путем максимальной его психологизации, что было обусловлено прагматической направленностью школы чань.

Мировоззренческое кредо школы чань очень ярко выражает гатха²⁵ Хуй Нэна, явившаяся, согласно версии “Сутры помоста шестого патриарха”, реакцией на гатху Шэнь Сю — главы северной ветви школы чань²⁶. Представленное там в сравнении с гатхой Шэнь Сю четверостишие Хуй Нэна очень выразительно подчеркивает особенности южной ветви чань.

Так, в гатхе Шэнь Сю говорится:

Тело — это древо просветления.
Сознание похоже на подставку светлого зеркала.
Постоянно трудимся, протирая [его],
не позволяя тому, чтобы на [нем] образовалась пыль²⁷.

А в гатхе Хуй Нэна утверждается:

Просветление изначально не имеет древа,
Светлое зеркало также не имеет подставки,
Природа Будды постоянно чиста —
Откуда взяться пыли?²⁸

В другом варианте сутры “Лю цзу тань цзин” гатха Хуй Нэна излагается следующим образом:

Просветление изначально не имеет древа,
Светлое зеркало также не имеет подставки,
На самом деле нет ни одной вещи —
Откуда взяться пыли?²⁹

²⁴См.: Suzuki D.T. An introduction to zen Buddhism. — L., 1970. P. 44.

²⁵Гатха (кит. “цзи сун”) — буддийские проповеди, изложенные в форме четверостиший.

²⁶См.: Лю цзу тань цзин // Чжунго фочэяо сысян цзыляо сюань бянь. Пекин, 1983. Т. 2, ч. 4. С. 6—7.

²⁷См.: Там же. С. 6.

²⁸См.: Там же. С. 7.

²⁹См.: Лю цзу тань цзин. С. 34.

В этих гатхах фактически отражены два взгляда на природу истинно сущего. С одной стороны — это взгляд просветленного сознания (гатха Хуй Нэна), а с другой — еще не получившего просветления (гатха Шэнь Сю), но движущегося к просветлению³⁰.

В гатхе Хуй Нэна просветленное сознание обнаруживает свою природу, освобожденную от внешних привязанностей к телу и эмпирическому сознанию, в то время как в гатхе Шэнь Сю сознание не освобождено от внешних привязанностей к телу, которое мыслится как древо просветления, и эмпирическому сознанию, рассматриваемому как подставка ясного зеркала. Ясное зеркало — это аллегорический образ истинно сущего, или природы Будды, которая в сансаре опирается на эмпирическое сознание, или индивидуальное Я, т.е. проявляет себя через индивидуальное сознание, характеризующееся привязанностью к Я. В “Лю цзу тань цзин” эмпирическое сознание обозначается иероглифом “синь”, означающим в чаньском контексте совокупность чувственных и рациональных аспектов человеческой субъективности, обуславливающих в конечном счете иллюзорность Я. Сознание-синь, таким образом, — это сознание, обусловленное привязанностью к Я.

В гатхе же Хуй Нэна утверждается, что нет ничего, кроме просветленного сознания. Оно не имеет древа в виде тела, не имеет опоры (подставки) в виде эмпирического сознания-синь³¹. Оно свободно от них. В просветленном сознании природа Будды предстает постоянно чистой, не замутняемой мирской пылью, что соответствует махаянской версии о том, что к просветленному сознанию Будды и бодхисатв уже не может пристать скверна. Бодхисатвы, находясь в сансаре, постоянно пребывают в чистоте, их сознание уже не может омрачиться. Другими словами, просветленный ум Хуй Нэна увидел изначальную чистую природу Будды. Для просветленного ума уже не существует угрозы омрачения. Говоря словами из гатхи, на нем уже не образуется пыль. В другом варианте гатхи просветленный ум постиг, что на самом деле не существует вещей внешнего мира, увидел их иллюзорность, поэтому исчезла угроза того, что вновь может появиться привязанность к вещам. Если нет вещей, нет привязанностей, откуда же появиться омраченности, т.е. пыли?

³⁰ В трактате “Лю цзу тань цзин” говорится (с. 6—7), что пятый патриарх Хун Жэнь оценил гатху Шэнь Сю как отражающую сознание человека еще не достигшего просветления, но подошедшего к этому, а гатху Хуй Нэна — как отражающую просветленное сознание.

³¹ А. Уоттс характеризует отсутствие сознания — синь (“у синь”) как состояние сознания, которое не ощущает присутствия собственного Я (См.: Watts A.W. The Way of Zen. P. 23).

Между тем перед не просветленным еще умом Шэнь Сю стоит задача постоянно очищать зеркало, т.е. природу Будды, заложенную в нем, но еще не обнаруженную им. Шэнь Сю не видит эту природу в ее чистоте и совершенстве, его сознание еще “омрачено” привязанностью к мирской пыли, поэтому он должен постоянно трудиться, чтобы избавиться от нее, не дать своей природе еще более загрязниться. Поэтому сознание Шэнь Сю должно постоянно совершенствоваться. Оно еще не может обойтись без опор. Его эмпирическое сознание (синь) является подставкой для природы Будды. Другими словами, Шэнь Сю пока не может увидеть природу Будды непосредственно, в том виде, в каком она существует (в ее таковости), он вынужден апеллировать к понятиям и мыслям, образам и чувствам, составляющими содержание его сознания. Он еще нуждается в опоре (подставке), в то время как Хуй Нэну уже не нужны ни слова, ни знаки, ни мысли. Иначе говоря, просветленному сознанию уже не нужно все то, что составляет опору для “светлого зеркала”.

Неприятие эмпирического сознания как опоры для истинно сущего (светлого зеркала), выразилось в резком неприятии всего того, что, в свою очередь, составляет опору эмпирического сознания — понятий, слов, мыслей, дискурсивного знания. Такое неприятие было выражено еще Бодхидхармой и стало одним из главных в практике чань. Истинно сущее должно постигаться непосредственно, интуитивно. Все, что имеет какую-либо опосредованность, в конечном счете ложно. В этом смысле даже сама медитация теряет свою значимость как истинный метод постижения истинно сущего, поскольку медитация — это состояние, которое вызывается искусственно, это не естественное свойство сознания³². Просветленность возможна лишь тогда, когда сознание освобождается от внешних оков в виде любых опосредованностей, составляющих главные стереотипы обыденного сознания, а по сути и само обыденное сознание как таковое³³. Эта идея была одной из главных в сутре Хуй Нэна.

Многие исследователи усматривают в негативном отношении чань-буддистов к какой бы то ни было опосредованности исключительное влияние даосской философии, указывая при этом на известное даосское изречение: “знающие не говорят, а говорящие не знают”. Однако вряд ли стоит односторонне относить к даосам негативное отношение чань-буддистов к словам, знакам и мыслям. Ведь в самом буддизме тенденция к

³²См.: Suzuki A.T. An Introduction to zen Buddhism. L., 1979. P. 41.

³³Ложное Я, составляющее главную суть обыденного сознания, реализует себя через опосредованность словами, мыслью и чувствами.

отрицанию вербальных структур была весьма сильной — достаточно вспомнить теорию двух истин школы саньлунь, в которой последовательное отрицание бинарных структур приводит в конце концов к отрицанию любых опор для сознания. Следует также отметить, что идея интуитивного постижения истины была присуща сотериологическим концепциям многих религиозных формирований.

Проблеме невербального постижения истины посвящена практически вся праджня-парамитская литература. Уже в начале сутры Хуй Нэн объявляет о своей приверженности к праджня-парамитской традиции. Праджня в тексте определяется как интуитивная мудрость, парамита — как прибытие на другой берег, т.е. к нирване³⁴. Праджня-парамита, таким образом, — это интуитивная мудрость, приводящая к нирване. Однако понятие “интуиция” в силу “многообразности и различности” его содержания в истории философии³⁵, не дает нам адекватных представлений о праджне как высшей, с точки зрения адептов чань, мудрости.

Обратиться к термину “интуиция” позволило нам присутствие в содержании этого термина момента непосредственности в постижении истины. По мнению А. Лосева, “общим для различных толкований понятий “интуиция” является подчеркивание непосредственности в процессе познания”³⁶. Этот момент был центральным в чаньском понимании праджни так же, как и в учениях других школ китайского буддизма. При этом сами китайские буддисты отзывались о нем неоднозначно. В одном случае они говорили о “постижении истины без опор”, т.е. без слов и мыслей, в другом — о “созерцании истинной пустоты”, в третьем — о “распознавании недвойственности, или недualityности”, и т.д. Вопрос о том, что означает “постижение без опор”, “созерцание истинной пустоты”, “распознавание недвойственности”, не обсуждался, а все внимание концентрировалось на способах непосредственного постижения истины, главным из которых, как уже отмечалось, считалась медитация.

Таким образом, говоря языком китайских буддистов, праджня-парамита — это мудрость, не опирающаяся на слова, знаки, письмена (или на все то, что составляет внешнюю опору) и обуславливающая непосредственное постижение истинной природы своего сознания. Главное внимание чань-буддисты сосредоточивали на интуитивности мудрости, на невозможности выразить ее словами, знаками, письменами, а

³⁴См.: Лю цзу тань цзин. С. 16.

³⁵Лосев А.Ф. Интуиция // Философская энциклопедия. М., 1962. Т. 2. С. 302.

³⁶Там же.

также посредством дискурсивного мышления. В этом чань-буддисты полностью разделяли взгляды школы саньлунь и тяньтай на природу абсолютной истины.

Как мы помним, согласно теории двух истин школы саньлунь и теории единства трех истин школы тяньтай, абсолютная истина не может быть выражена словами, знаками и мыслью. И если школа саньлунь акцентировала свое внимание на двойственности истины, школа тяньтай — на единстве абсолютной и условной истин, то школа чань — на невозможности выразить истину с помощью вербальных конструкций. С избавлением сознания от привязанностей к словам, знакам и мыслям чань-буддисты непосредственно связывали освобождение сознания от омраченности. Поэтому постижение истинно сущего для них было равнозначно освобождению сознания от стереотипов обыденного сознания. Их практика была нацелена на разработку конкретных приемов и методов, которые способствовали бы радикальной перестройке человеческой психики, освобождению ее от стереотипов обыденного сознания, обусловленных чрезмерной вербализацией, чтобы “вернуться к целостному нерасчлененному источнику опыта, который обнаруживается в глубинных слоях психики, не затронутых вербализацией”³⁷. Такая установка логически обуславливала некоторое безразличие адептов чань к понятиям и терминам буддизма, характеризующим содержательный аспект сущего, ибо более важными считались приемы и методы реализации состояния своей тождественности истинно сущему³⁸.

Вместе с тем методы школы чань, а также принципы их обоснования и реализации содержали в себе глубокий философский смысл. Так, чань-буддисты, пытаясь избавиться от вербальных структур, тут же сталкивались с необходимостью использования тех же самых вербальных конструкций. Такой парадокс заставлял их взглянуть на вербальные структуры в несколько иной плоскости. Поэтому в чань-буддизме получило распространение учение о слове. Слово понималось, с одной стороны, как “мертвое”, с другой — как “живое”. “Мертвым” считалось такое слово, которое, являясь следствием омраченного сознания, искажает истинную реальность. К “мертвому” слову чань-буддисты относили все понятия, составляющие основу дискурсивного знания, в том числе и такие, как “нирвана”, “будда”, “истинная таковость”, “дхармакая” и др. Они считали, что рассуждения об этих понятиях не ведут человека к спасению, поскольку ни одно из них не дает адекватного

³⁷ См.: *Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае.* С. 80.

³⁸ См.: Там же.

знания о сущем, а потому они отдаляют понимание его истинной природы и служат помехой для просветления сознания. В то же время чань-буддисты допускали возможность выражения просветленного сознания в слове. В этом случае слово выступало не как понятие с заданным содержанием, несущим в себе определенную информацию, а как "знак просветленного сознания", как "живое" слово, смысл которого невозможно выразить на уровне дискурсивного мышления и которое, по мнению чань-буддистов, поддается только интуитивному пониманию³⁹.

Однако "живое" слово ни в коем случае нельзя понимать как изобретенные чань-буддистами особые знаки или символы, отражающие качественно новое состояние человека. Сами по себе слова здесь не имеют никакого значения. Все дело в психических структурах человека. Поэтому "живым" словом могут стать те же самые понятия: нирвана, будда и т.д. В зависимости от того, высказаны они просветленным сознанием или же омраченным, эти понятия будут иметь значения "живого или мертвого". Поэтому любое слово в устах того или иного человека отражает либо его омраченное сознание (обремененное повседневным опытом, стереотипами дискурсивного мышления и логических структур, основанных на иллюзорной дихотомии эмпирического бытия), либо его просветленный ум, избавившийся от бремени повседневного опыта. Поэтому исключительное значение придавалось приемам и методам, направленным на разрушение стереотипов обыденного сознания. К ним относятся чаньские диалоги (вэнь да), парадоксальные загадки (гун-ань), которые предполагают не логические решения, а неожиданные и ошеломляющие действия⁴⁰, цель кото-

³⁹Нестёркин С.П. Некоторые философско-психологические аспекты чаньских гун-ань // Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984. С. 75.

⁴⁰Например, в известном чаньском трактате "Линь цзи лу" сказано: «Однажды Линьци (один из самых знаменитых чаньских наставников. — Л.Я.) отправился с Пухуа (ученик Линьци. — Л.Я.) на благотворительный обед. Во время еды Линьци спросил у Пухуа: "Подтверждает ли изречение "волосок может вобрать в себя океан, а горчичное зернышко может удержать на себе гору Шумеру" наличие сверхъестественных сил и чудесных способностей или же в нем речь идет о естественном проявлении первородной субстанции?". В ответ Пухуа вскочил на ноги и перевернул стол. ...На следующий день они снова пошли на благотворительный обед [к другому хозяину]. Линьци спросил у Пухуа: "Чем сегодняшнее подношение похоже на вчерашнее?". Как и в прошлый раз, Пухуа вскочил на ноги и перевернул стол. Линьци сказал: "Хоть ты и действуешь правильно, но все равно это слишком грубо". Пухуа воскликнул: "Слепой болван! О какой грубости и утонченности может идти речь в буддийской дхарме?" В ответ Линьци высунул язык». (Цит. по: Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. С. 90—91.)

рых — пробудить “задавленную в процессе культуризации человека спонтанность”⁴¹.

“Живое слово” должно отражать степень избавленности сознания от стереотипов, составляющих оковы изначальной природы человека.

На вопрос, когда и как проявляет себя “живое слово”, чань-буддисты не дают однозначного ответа⁴². Кстати, согласно логике чань, его и не должно быть.

Этот же принцип лежал в основе учения чань-буддистов о “не-мысли”. На самом деле мысль отрицалась не в прямом смысле слова. “Не-мысль”, согласно Хуй Нэну, есть отрешение от мысли, погрузившись в мысль⁴³. Это и есть путь к постижению истинно сущего. Такая диалектика разъяснялась Хуй Нэном следующим образом: “Не” — [означает] отрешение от двух видов [признаков] и всех земных страстей, “мысль” — [означает] мысль об изначальной природе истинной таковости⁴⁴. Два вида, о которых здесь говорится, в буддийской догматике означают признаки истинной таковости: ее непостижимость посредством дискурсивного мышления и чистоту мудрости⁴⁵. В данном контексте отрешенность от двух видов — это отрешенность от дискурсивных характеристик истинной таковости. Ведь само утверждение, что истинная таковость непостижима посредством дискурсивного мышления, а мудрость чиста — порождено дискурсивным мышлением и представляет собой условность, опосредованную “мертвыми” словами. Поэтому понятие “не”, согласно Хуй Нэну, — это отрешенность от дискурсивных характеристик истинно сущего и от земных страстей. А отсюда, мысль, отрешенная от дискурсивных характеристик истинно сущего и земных страстей, — это постижение истинно сущего, или изначальной природы истинной таковости. Не-мысль, таким образом, — это постижение истинно сущего через отрешенность от дискурсивного знания и земных страстей.

⁴¹См.: Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции... С. 91.

⁴²О “живом слове” см.: Нестёркин С.П. О двух аспектах функционирования слова в чань-буддизме // Общество и государство в Китае; Он же. Некоторые философско-психологические аспекты чаньских гун-ань // Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984.

⁴³См.: Лю цзу тань цзин. С. 20.

⁴⁴См.: Там же. С. 10.

⁴⁵Кроме того, в отдельных буддийских текстах под двумя видами понимаются “вид общего” и “вид отдельного”. “Вид общего” имеет одновременно признаки чистого и загрязненного, а “вид отдельного” — это единичный вид, порожденный чистыми или же загрязненными причинами (см.: Динфубао. Указ. соч., с. 36). Однако в этом случае “отрешенность от двух видов” имеет значение отрешенности от дискурсивных характеристик.

Чань-буддисты, отрицая слова и мысли, на самом деле имели в виду не буквальное их уничтожение, а лишь кардинальную перестройку психических структур индивида, качественно новый подход к функции слова и мысли. Наглядно эта идея проявилась в суждениях Хуй Нэна об отсутствии вида (у сяна). "Отсутствие вида [признаков], — считает он, — это когда, находясь среди признаков, отрешаешься от них"⁴⁶. Здесь речь также идет не о буквальном отсутствии признака, а об отрешении нашего сознания от этих признаков.

Эти принципы лежали в основе религиозной практики чань-буддистов. Отрицая слова, через слова же выражали они состояние просветленности сознания; отрицая мысль, постигали истинно сущее посредством мысли; находясь среди признаков (видов), утверждали об отсутствии признаков. Эта практика придавала школе своеобразие и оригинальность. Диалектика "живого" и "мертвого" слова, мысли и не-мысли, отсутствия и наличия признаков напоминает хуаяньскую диалектику непреграды ли и ши. Такая же не-преграда существует между "живым" и "мертвым" словом, между мыслью и не-мыслью, а также отсутствием признаков и наличием их. Будучи тождественными, они в то же время различаются; не являясь по отношению к друг другу чем-то внешним и другим, тем не менее не составляют одно и то же.

Вместе с тем чаньская диалектика имела сугубо сотериологическую направленность. Не трудно уловить в этой диалектике мотивы известного махаянского тезиса о тождестве нирваны и сансары, означающего, что индивид, находясь в сансаре, в то же время потенциально пребывает в нирване. Идея тождества нирваны и сансары явилась теоретическим базисом для выводов о возможности достижения нирваны в настоящей жизни, минуя многочисленные перерождения. Эта идея, как уже говорилось, была центральной в сотериологических построениях китайских буддистов. Но если в системе других школ она воспринималась как аксиома (не требующая дополнительных пояснений), то в чань ей уделяется специальное внимание, т.е. дается своя трактовка погружения в нирвану, минуя перерождение и связанный с ним механизм спасения.

Если сама идея достижения спасения в хинаяне предполагала физическую смерть индивида, которая считается обязательным моментом сотериологических концепций многих других религий, в том числе и ряда буддийских школ, то достижение нирваны в настоящей жизни, по мнению чань-буддистов, не связано с необходимостью физической смерти индивида. Хуй

⁴⁶ Лю цзу тань цзин. С. 21.

Нэн, например, полагал, что индивид может пребывать в нирване не только в потенции, но и в буквальном смысле слова. Сансара и нирвана, по сути, — это разные уровни психического состояния индивида. Нирвана есть отрешенность от сансары. Поэтому ее можно достичь, одновременно пребывая в сансаре. Достижение нирваны в настоящей жизни не связывалось с “уничтожением” сансары, так же как не предполагалось буквальное уничтожение слова, мыслей и признаков. В этой связи Хуй Нэн утверждал:

“Из одной праджни рождается 84 тысячи мудростей.

Почему?

Потому что в мирской суетности содержится 84 тысячи страстей. Если освободиться от этих страстей, праджня все равно будет постоянно присутствовать, не теряя своей природы. Постигший эту дхарму [получивший просветление] не имеет мыслей, не имеет воспоминаний, не имеет привязанностей. Не возникают неведения и заблуждения. Это указывает, на его природу истинной таковости. Используя праджню, он созерцает [истинную природу], однако находясь среди вещей [в сансаре], не привязывается к этим вещам и не отбрасывает их. Это называется: видеть [свою] природу и стать Буддой⁴⁷.

Главный смысл этой фразы в том, что истинную природу человек обнаруживает, “находясь среди всех вещей”, или будучи еще в сансаре, когда он избавляется от 84 страстей, за которыми обнаруживает себя праджня и проявлением которой является отсутствие мыслей, воспоминаний и привязанностей. Но отсутствие мыслей и прочего, как мы помним, не равнозначно абсолютному уничтожению мысли. Точно так же отсутствие привязанности к вещам не означает отсутствия самих этих вещей, т.е. через созерцание своей истинной природы мы обнаруживаем природу самих вещей. Обнаружение истинной природы вещей, в свою очередь, равнозначно уничтожению привязанностей к ним, но отнюдь не избавлению от них самих. Иначе говоря, иллюзия вещей продолжает оставаться, но привязанности к ним уже не существует — это и есть вступление на путь Будды через созерцание своей истинной природы.

Этим выводам Хуй Нэна соответствуют хуаяньские врата обоюдного установления скрытого и явного, когда явное содержит в себе скрытое, а скрытое обнаруживает себя через явное. Когда просветленный ум созерцает истинную природу вещей, перед ним “отступает” их внешняя иллюзорная оболочка, но не исчезает совсем, поскольку наличие явного не означает отсутствие скрытого, а проявление скрытого не означает

⁴⁷Лю цзу тань цзин. С. 14.

уничтожение явного. Скрытое и явное мыслятся в единстве, одно предполагает другое. Внешняя, иллюзорная оболочка, которая была явной для непросветленного ума, становится, в свою очередь, скрытой для просветленного ума, а истинная природа вещи становится явной для просветленного ума, одновременно сохраняя в себе, как скрытое, иллюзорную природу. То же самое происходит, когда наше сознание получает просветленность в настоящей жизни. Нирвана становится для нас явной, а сансара — скрытой. Она не исчезает совсем, а скрывается в нирване.

Достижение нирваны в настоящей жизни, согласно концепции Дао Шэна должно осуществляться внезапно и мгновенно. Хуй Нэн придавал этой концепции большое значение. Сотериологический смысл его гатхи, написанной в противовес гатхе Шэнь Сю, указывал на разные подходы к практике религиозного спасения в южной и северной ветвях школы чань. Шэнь Сю придерживался концепции постепенного просветления, Хуй Нэн — внезапного. Мысль о необходимости постоянно очищать зеркало соответствовала идее постепенного просветления, в то время как гатха Хуй Нэна отражала идею внезапного просветления, раскрывающего истинно сущее в одно мгновение и во всей его изначальной чистоте и целостности. Сам акт просветления в этом смысле должен быть целостным, одновременным, не расчлененным на части. Такое просветление и есть интуитивная мудрость, праджня, которая характеризовалась теми же признаками, что и истинно сущее. Так, в сутре “Лю цзу тань цзин” о праджне говорится, как о мудрости, в которой отсутствуют формы и признаки⁴⁸, которая не может быть большой и маленькой⁴⁹, которая постоянно целостна и неделима. Гносеологическая категория “праджня” в чань наделялась онтологическими чертами, а онтологическая категория “истинная таковость” трактовалась в гносеологическом контексте. В “Лю цзу тань цзин” мы читаем: “Истинная таковость — это сущность мысли, а мысль — это функция истинной таковости”⁵⁰. Истинная таковость проявляет себя через мысль, мысль в своей изначальной сути — это истинная таковость.

Приведенные факты говорят о том, что в чань-буддизме истинно сущее отождествлялось с просветленностью сознания. Истинно сущее — это просветленное сознание, это сознание, обнаруживающее свою истинную природу, это человеческая

⁴⁸ Лю цзу тань цзин. С. 23.

⁴⁹ Там же. С. 15.

⁵⁰ Там же. С. 10.

субъективность вне ее связи с внешним миром, вне ее опосредованности ложными Я. Это сознание, постигшее истину “первичного значения”. Целостность и нерасчлененность мгновенного акта просветления рассматриваются как преодоление дуализма субъекта и объекта. Понимание целостности и нерасчлененности мгновенного просветления обуславливает, в свою очередь, взгляд на природу самого просветленного сознания как на единое целостное и неделимое сущее, которое не может быть постигнуто по частям и присутствует в каждом индивиде одновременно целиком и полностью⁵¹. Просветленное сознание как единое, целостное и неделимое сущее — это сознание, преодолевшее дуализм субъекта и объекта, это сознание, в котором нет места каким бы то ни было бинарным оппозициям.

Чань-буддисты, как и адепты хуаянь, настаивают на том, что всякая дуализация есть следствие омраченности сознания, воспринимающего себя как некое Я и противопоставляющее свое Я своей истинной природе. Постигшее свою истинную природу, сознание избавляется от ощущения самости и иллюзии Я. Отсутствие Я как субъекта, или ощущение собственной субъективности, подразумевает и отсутствие объекта. Субъект растворяется в объекте, объект исчезает в субъекте — и нет здесь места дуализму, нет места бинарному противостоянию. В этом смысле хуаяньские концепции “десяти сокровенных врат” и “шести видов” в полной мере соответствуют чаньскому мировоззрению. И если учесть, что принципы отсутствия дуализма субъекта и объекта лежали в основе всей чаньской религиозной практики, но тем не менее чань-буддисты не рассматривали эти принципы специально на концептуальном уровне, то хуаяньское учение о Едином можно понимать как теоретическое обоснование чаньской практики.

Философия китайского буддизма — это философия, ориентированная на человека. Ее рассуждения о природе Будды, истинной таковости, Татхагата-гарбхе и т.д. представляют собой не что иное, как попытку объяснить природу человека в понятиях буддийской концепции истинно сущего, которое понимается как изначальная, не тронутая внешним опытом, истинная природа человека. Но если адепты фасян, саньлунь, тяньтай и хуаянь разрабатывали свои концепции природы человека, абстрагируясь от самой проблемы человека, то чань-буддисты проблему природы человека непосредственно связывали с его повседневным бытием и определяли тем самым его

⁵¹ В “Лю цзу тань цзин” говорится, “что Махапраджня-парамита не пребывает, не уходит, не приходит” (с. 14), “мудрость праджни не бывает большой или маленькой” (с. 15).

жизненную позицию. Очевидно поэтому учение чань пользовалось огромным успехом среди различных слоев населения и оказалось самым жизнестойким из всех школ китайского буддизма.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной работе была предпринята экспозиция философского содержания китайского буддизма, рассмотренного в контексте проблемы истинно сущего как отражения идеи *единства, тождества и гармонии мира*. Определение проблемы истинно сущего в качестве центральной в философии китайского буддизма соответствует выводам автора о том, что единство мировоззренческих принципов в буддизме обеспечивают первые две благородные истины о страдании и иллюзорности Я как ее причине. Представления китайских буддистов об истинно сущем являются не чем иным, как теоретическим осмыслением идеи страдания и ложности Я в категориях буддийской философии.

Истинно сущее — это позитивная реакция на негативную установку буддистов к собственному Я человека и его жизни, трактуемой как страдание. Оно трактуется как то, что есть на самом деле, что должно быть на самом деле вместо ложного Я, порождающего страдание. Отрицая индивидуальное Я человека как причину страдания, буддисты одновременно утверждали его истинную природу, обозначаемую в монографии как истинно сущее, ибо истинно сущая природа характеризовалась в сочинениях китайских буддистов как наличествующая в действительности, реальная и подлинная природа, как существующая на самом деле, как истинное существование, как существование в том виде, каково оно на самом деле, как сущее изначально. Как обобщение этих значений и был предложен термин “истинно сущее”.

Термин “истинно сущее” не имеет однозначного эквивалента в китайском буддизме. Многие термины так или иначе соотносятся с ним, однако ни один из них не может быть переведен как истинно сущее вне контекста содержания учения каждой из школ китайского буддизма, поскольку каждой из них были присущи свои особенности в воззрениях на природу

истинно сущего, и в зависимости от них, использовался тот или иной термин.

Буддийские школы в монографии рассматриваются не в хронологическом порядке, а в контексте эволюции взглядов китайских буддистов на проблему истинно сущего. Такой подход позволил обнаружить, что процесс эволюции взглядов китайских буддистов на проблему истинно сущего непосредственно совпадает с процессом китаизации буддизма, что еще раз подчеркивает значимость этой проблемы в системе мирозерцания китайского буддизма как доминанты его философских построений.

Первой рассматривается школа фашян, менее всего близкая к китайской традиции. Она представляет собой китайский вариант школы индийского буддизма йогачаров. Ее не следует относить (в полной мере) к китайскому буддизму, но и нельзя уже идентифицировать с индийской йогачарой. Скорее всего, это переходная форма от индийского буддизма к китайскому.

Истинно сущее в школе фашян рассматривалось как нетождественное феноменальному миру; считалось, что оно не имеет точек соприкосновения с омраченным сознанием.

Учение школы саньлунь ближе к китайскому мировосприятию. Адепты саньлунь не просто копировали или выбирали наиболее приемлемые для китайского мировосприятия концепции, но и продолжали творчески развивать идеи своих предшественников — мадхьямиков, соединив их с традиционным китайским мировоззрением. Отличие саньлунь от фашян в понимании истинно сущего состоит в том, что истинно сущее рассматривалось в саньлунь как тождественное феноменальному миру. Возникшие в Китае школы тяньтай, чань и хуаянь разрабатывали принципы концепции широкого пути спасения именно через обоснование идеи тождества истинно сущего с феноменальным миром.

Школа тяньтай, развивая идею о тождестве истинно сущего и феноменального мира, выдвинула тезис о том, что нет феноменального вне истинно сущего, как нет истинно сущего вне феноменального. Правда, эти положения уже содержались в текстах мадхьямики, однако школа тяньтай обратила на них особое внимание и посвятила им специальные разработки, не имеющие аналога в Индии. Вместе с тем учение тяньтай тяготело к индийским традициям, особенно к мадхьямике, хотя и не было так тесно связано с ней, как саньлунь. Поэтому учение тяньтай излагается раньше, чем учение школы хуаянь, более китаизированной, нежели тяньтай.

Учение школы хуаянь не было привязано к какому-либо направлению индийского буддизма, а представляло собой совершенно самостоятельное течение. Хуаянь ввела китайские

понятия в свое учение не только в качестве кальки или транскрипции, а в их собственном значении и без соответствующего аналога в индубуддийской философии. Мыслителями хуаянь была создана китайская модель буддийской картины мира, которая представляет собой высшее достижение философской мысли китайского буддизма. Обоснование тождества истинно сущего и феноменального мира нашло в хуаяньском учении свое логическое завершение. Тождество и не-преграда истинно сущего и феноменального были дополнены тождеством и не-преградой всего феноменального, согласно которому все вещи и явления феноменального мира находятся в состоянии тождества и не-преграды друг с другом. Иначе говоря, феноменальный мир так же гармоничен и непротиворечив, как и истинно сущее. Феноменальный мир, по сути, таков же, как и истинно сущий.

Учение хуаянь о Едином, где стираются грани между противоположностями, где в одном содержится все, а во всем — одно, является иллюстрацией идеи принципиального тождества истинно сущего и феноменального мира, а также тождества всех вещей феноменального мира, как подтверждения тождества феноменального и истинно сущего.

Школа чань по праву считается наиболее китаизированной из всех школ китайского буддизма. Китаизированность школы сказалась в максимальном использовании элементов китайской культуры в ее практических и теоретических рекомендациях. Более всего склонная к практике, школа чань свои теоретические разработки подчиняла религиозной практике, а что касается абстрактных проблем буддийского мирозерцания, то здесь школа чань во многом солидаризировалась с хуаяньской философией, в том числе и во взглядах на взаимоотношения между истинно сущим и феноменальным миром.

Эволюция взглядов китайских буддистов на проблему истинно сущего была тесно связана с идеей гармоничного единства всего сущего. Их представления об истинно сущем развивались в русле все более усиливавшихся в Китае тенденций к гармонизации всего сущего — истинного и феноменального. В контексте гармоничного единства они пытались представить и учения всех школ и направлений буддизма, выдавая их за необходимые составные единой Дхармы Будды. Гармонизация сущего соответствовала идее широкого пути спасения. Чем гармоничнее сущее, тем больше возможностей для спасения.

Вместе с тем необходимо заметить, что проблемы, связанные с буддийским спасением, в монографии не были рассмотрены достаточно подробно. Так, например, за рамками исследования осталось учение “о трех телах Будды”, которое было

популярно в тяньтайской школе, обращало на себя внимание и адептов хуаянь. Подробно не рассмотрена концепция внезапного просветления, выдвинутая Дао Шэном, сыгравшая большую роль в становлении собственно китайских школ буддизма. Не были рассмотрены проблемы, связанные с буддийским методом чжигуань. Эти и другие проблемы, связанные с сотериологией, могут составить предмет специального исследования. Данное же исследование было посвящено философским аспектам китайского буддизма, которые определяются прежде всего своей мировоззренческой направленностью и обеспечивают теоретико-доказательный уровень решения сотериологических проблем единого буддийского комплекса, составляя теоретическую основу всех его компонентов.

ЛИТЕРАТУРА

ИСТОЧНИКИ НА КИТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ

а) Сутры

1. *Бай юй цзин* (Сутра ста притч). Пекин, 1955.
2. *Баньжоболомидо синь цзин* (Сутра сердца праджняпарамиты) Пер. Сюань Цзана* // Да цзан цзин, т. 38.
3. *Да баньжоболомидо цзин* (Маха — праджняпарамита — сутра) Пер. Сюань Цзана // Да Мин сань цзан шэнь цзяо [Б., м.], 1709, Хань 1—61.
4. *Дафангуан фо хуаянь цзин* (Большая гирляндовая сутра) / Пер. Буддхабадры // Да цзан цзин. Т. 64, 65.
5. *Лю цзу тань цзин* (Сутра помоста шестого патриарха) // Да цзан цзин. Киото, 1907, т. 293; *Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюань бянь*. Т. 2, ч. 4. Пекин, 1983.
6. *Мяо фа лян хуа цзин* (Сутра Лотоса Благого Закона) или *Фахуа цзин* (Лотосовая сутра), пер. Кумарадживы // Да Мин сань цзан шэнь цзяо, Хань, 139.
7. *Непань цзин* (Нирвана сутра), пер. Дхармаракши // Да Мин сань цзан шэнь цзяо, Хань 126—129.

б) Шастры индийских буддистов в переводе на китайский язык

8. *Асанга. Шэ Дачэн лунь* (Введение в Махаяну), пер. Парамартхи // Да Мин сань цзан шэнь цзяо, Хань 371.
9. *Ашвагхоша? Дачэн ци синь лунь* (Шастра о пробуждении веры в Махаяне, пер. Шикшананды, Сянган, 1926.
10. *Васубандху. Вэй ши саньши лунь* (Тридцать суждений о только сознании) Пер. Сюань Цзана // Да цзан цзин. Т. 206.
11. *Нагарджуна. Чжун лунь* (Шастра о срединности) / Пер. Кумарадживы // Тайсё синсю Дайдзюкё. Токио, 1960—1964. Т. 30.
12. *Нагарджуна. Ши эр мэнь лунь* (Шастра двенадцати врат) / Пер. Кумарадживы // Тайсё синсю Дайдзюкё. Т. 30.

*Здесь и далее имеется в виду перевод с санскрита на китайский язык.

в) Сочинения китайских буддистов

13. *Гуанхунминци* (Большое собрание [сочинений] поясняющих и разъясняющих [смысл буддийского учения]). Шанхай, 1936.
14. *Ду Шунь*. Хуаянь у цзяо чжи гуань (Пять учений о чжигуань в хуаянь) // *Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюань бьянь*, т. 2. Ч. 2.
15. *Ду Шунь*. Хуаянь фацзе гуань (Созерцание мира дхарм в хуаянь) // *Да цзан цзин*, т. 332.
16. *Моу цзы*. Ли хо лунь (О понимании и заблуждении) // *Хунминци*. Сыбуйбэйяо. Шанхай, 1936.
17. *Сюань Цзан*. Чэн вэй ши лунь (Трактат об установлении только сознания) // *Да Мин сань цзан шэнь цзяо*. Хань 378, 379.
18. *Фа Цзан*. Хуаянь взнь да (Вопросы и ответы в хуаянь) // *Да жибэнь суй цзан цзин*. Киото, 1905—1912. П. 8.
19. *Фа Цзан*. Хуаянь у цзяо чжан (Трактат о пяти учениях в хуаянь) // *Да цзан цзин*. Т. 332.
20. *Фа Цзан*. Хуаянь цзин мин фа пин нэй ли сань бао чжан (Трактат о трех драгоценностях в понимании дхарм сутры Хуаянь цзин) // *Да цзан цзин*. Т. 332.
21. *Фа Цзан*. Хуаянь цзинт ши цзы чжан (Очерк о золотом льве в хуаянь) // *Да цзан цзин*. Т. 332.
22. *Фа Цзан*. Хуаянь цзинь и хай бай мэнь (Сто врат в море идей сутры Хуаянь цзин) // *Да жибэнь суй цзан цзин*, п. 8.
23. *Хуй Сы?* Дачэн чжигуань фа мэнь (Учение Махаяны о чжигуань) // *Да Мин сань цзан шэнь цзяо*, Хань 578.
24. *Хунминци* (Собрание [сочинений], поясняющих и разъясняющих [смысл буддийского учения]). Шанхай, 1936.
25. *Цзин Цзан*. Дачэн сюань лунь (О сокровенном [смысле] Махаяны) // *Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюань бьянь*. Т. 2, ч. 1.
26. *Цзи Цзан*. Сань лунь сюань и (Сокровенный смысл трех шастр) // *Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюань бьянь*. Т. 2, ч. 1.
27. *Цзи Цзан*. Шиэр мэнь лунь (Коммент. к шаштре двенадцати врат) // *Тайсэ синсю Дайдзюкэ*. Токио, 1960—1964. Т. 42.
28. *Цзи Цзан*. Чжун лунь шу (Комментарии к шаштре о срединности) // Там же.
29. *Цзи Цзан*. Эр ди и (О значении двух истин) // *Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюань бьянь*. Т. 2, ч. 2.
30. *Цзун Ми*. Юань жэнь лунь (О началах человека) // *Да цзан цзин*. Т. 332.
31. *Чжи И*. Мохэ чжи гуань (Большой чжигуань) // *Да мин сань цзан шэнь цзяо*. Хань 572, 573; *Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюань бьянь*. Т. 2, ч. 1.
32. *Чжи И*. Мяо фа льянь хуа цзин сюань и (Сокровенный смысл сутры Лотоса Благочестия) // *Да Мин сань цзан шэнь цзяо*. Хань 563, 564.
33. *Чжи И*. Сюси чжигуань цзо чань фаяо (Принципы учения о сидячей медитации для постижения чжигуань) // *Да Мин сань цзан шэнь цзяо*. Хань, 578.
34. *Чжи И*. Фа цзе цы ди чу мэнь. (Первоначальные ступени врат мира дхарм) // *Да жибэнь суй цзан цзин*. П. 8.
35. *Чжи Янь*. Хуаянь и чэн ши сюань мэнь (Десять сокровенных врат в единой колеснице хуаянь) // *Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюань бьянь*. Т. 2, ч. 2.
36. *Чэн Гуань*. Хуаянь фацзе сюань цзин (Сокровенное зеркало мира дхарм в хуаянь) // *Да цзан цзин*. Т. 332.

ИСТОЧНИКИ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

37. *Бай юй цзин* (Сутра ста притч) / Пер. и коммент. И.С. Гуревич. М., 1986.
38. *Бяньвэнь* о воздаянии за милости / Пер. и коммент. Л.Н. Меньшикова. М., 1972. Т. 2.
39. *Бяньвэнь* о Вэймоцзе — Бяньвэнь “Десять благих знамений” / Пер. и коммент. Л.Н. Меньшикова. М., 1963.
40. *Бяньвэнь* по Лотосовой сутре / Пер. и коммент. Л.Н. Меньшикова. М., 1984.
41. *Васубандху*. Абхидхармакоша (Близкий к тексту перевод с тибетского на русский язык, введение, подготовка тибетского текста примечания и таблицы Б.В. Семичова и М.Г. Брянского). Улан-Удэ, 1980. Гл. 1—3.
42. *Васубандху*. Абхидхармакоша. Раздел I / Пер. и коммент. В.И. Рудого. М., 1990.
43. *Дхаммапада* / Пер. и коммент. В.Н. Топорова. М., 1978.

НЕБУДДИЙСКИЕ ИСТОЧНИКИ

44. *Антология мировой философии* / Ред.-сост. В.В. Соколов. М., 1969. Т. 1, ч. 1, 2.
45. *Аристотель*. Метафизика. М., 1976. Т. 1.
46. *Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая* / Пер. и коммент. Л.Д. Позднеевой. М., 1968.
47. *Ван Би*. Лао цзы чжу // Чжуцзы цзи чэн. Пекин, 1957. Т. 3.
48. *Дао дэ цзин* // Чжуцзы цзи чэн. Пекин, 1956. Т. 3.
49. *Древнеиндийская философия* / Подг. текстов В.В. Бродова. М., 1963.
50. *Древнекитайская философия* / Ред.-сост. М.Л. Тираненко. М., 1972. Ч. 1, 2.
51. *Каталог гор и морей* (Шань хай цзин) / Пер. и коммент. Э.М. Яншиной. М., 1977.
52. *Лунь Юй*. Гонконг, 1960.
53. *Фрагменты ранних греческих философов* / Изд. подготов. А.В. Лебедев. М., 1989. Ч. 1.
54. *Хуайнаньцзы* // Чжуцзы цзичэн. Пекин, 1957. Т. 7.
55. *Чжуан цзы* // Чжуцзы цзичэн. Пекин, 1956. Т. 3.
56. *A Source book in Chinese philosophy* / Transl. and Comp. by Wing-tsit Chan. New Jersey, 1963.

СПРАВОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА

57. *Большой китайско-русский словарь* / Под. ред. И.М. Ошанина. М., 1983—1984, т. 1—4.
58. *Васильев В.П.* Буддийский терминологический словарь. Т. 1, 2 // ААН. Ф. 775, оп. 1, д. 10.
59. *Кафаров П.И.* (о. Палладий), *Попов П.С.* Китайско-русский словарь. Пекин, 1988. Т. 1, 2.
60. *Фосюэ да цыдянь* (Большой буддийский словарь) / Под ред. Дин Фубао. Пекин, 1984.
61. *Цзун цзяо цыдянь* (Словарь религиозных терминов). Шанхай, 1981.
62. *Eitel J.E.* Handbook of Chinese Buddhism being Sanskrit chinese Dictionary with vocabularies of Buddhist terms. London, 1888.

63. *Hackmann H.* Erklärendes Wörterbuch zum Chinesischen Buddhismus, Leiden, 1951.
64. *Hoborigin.* Dictionnaire encyclopedique du Bouddhisme d'après les sources Chinoises et Japonaises. Tokyo, 1931.
65. *Nanjio B.* A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, Oxford, 1883.
66. *Soothill W.E., Hodous L., A.* Dictionary of Chinese Buddhist terms. Taipei, 1972.

ИССЛЕДОВАНИЯ

67. *Абаев Н.В.* Чань буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск, 1983.
68. *Абаев Н.В.* Концепция просветления в "Махаяна-шраддхотпада-шастре" // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986.
69. *Абаев Н.В.* Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989.
70. *Аверинцев С.С.* Судьба европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976.
71. *Алексеев В.М.* Китайская литература // Избранные труды. М., 1978.
72. *Алексеев В.М.* Китайская народная картина. М., 1966.
73. *Алексеев В.М.* Глава из истории китаизации буддизма // Изв. АН СССР. ОЛЯ. Т. 6, вып. 5.
74. *Алексеев В.М.* Наука о Востоке. М., 1982.
75. *Андросов В.Л.* Нагарджуна и его учение. М., 1990.
76. *Арутюнов С.А., Светлов Г.Е.* Старые и новые боги Японии. М., 1968.
77. *Бадьлкин Л.Е.* О буддийском влиянии в китайской культуре // Народы Азии и Африки. 1978. № 3.
78. *Бахтин М.М.* К методологии гуманитарных наук // Эстетика словесного творчества. М., 1979.
79. *Бахтин М.М.* Проблема текста: Опыт философского анализа // Вопр. литературы. М., 1976, № 10.
80. *Бонгард-Левин Г.М.* Индия эпохи Маурьев. М., 1975.
81. *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация: Философия, наука, религия. М., 1980.
82. *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Древняя Индия. М., 1969.
83. *Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии* / Отв. ред. Г.М. Бонгард-Левин. М., 1982.
84. *Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии* / Отв. ред. Р.Е. Пубаев. Новосибирск, 1985.
85. *Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии* / Отв. ред. К.М. Герасимова. Новосибирск, 1980.
86. *Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии* / Отв. ред. К.М. Герасимова. Новосибирск, 1981.
87. *Буров В.Г.* Мироззрение китайского мыслителя XVII вв. Ван Чуань-шаня. М., 1976.
88. *Буров В.Г.* Современная китайская философия. М., 1980.
89. *Быков Ф.С.* Зарождение политической и философской мысли в Китае. М., 1966.
90. *Васильев В.П.* Религии Востока: Конфуцианство, буддизм и даосизм. Спб., 1873.

91. *Васильев В.П.* Буддизм: Его догматы, история и литература. Спб., 1857. Ч. 1.
92. *Васильев В.П.* О некоторых книгах, относящихся к истории буддизма в библиотеке Казанского университета // Учен. зап. имп. Академии наук по 1 и 3 отделениям. Спб., 1855. Т. 3, вып. 1.
93. *Васильев Л.С.* Культы, религии и традиции в Китае. М., 1970.
94. *Васильев Л.С.* Проблемы генезиса китайской мысли. М., 1989.
95. *Введение в изучение Ганчжура и Данчжура: Историко-библиографический очерк / Отв. ред. Р.Е. Пубаев.* Новосибирск, 1989.
96. *Владимирцов Б.Я.* Буддизм в Тибете и Монголии. Пг., 1919.
97. *Волков С.В.* Ранняя история буддизма в Корее: Сангха и государство. М., 1985.
98. *Воронцов Е.* Исторические судьбы буддизма в Азии со времени возникновения до VII века по р. Хр. // Вера и Разум. Харьков, 1900, № 8, 9.
99. *Воскресенский Д.Н.* Буддийская идея в китайской художественной прозе (Религиозный аспект романа XVII в. "Тень цветка за занавесом") // Китай, история, культура и историография. М., 1977.
100. *Го Пэн.* Мин Цин фочзяо (Буддизм эпохи Мин и Цин). Фучжоу, 1982.
101. *Горохова Г.Э.* Универсализм раннего даосизма // Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
102. *Грек Т.В., Пчелина Е.Г., Ставиский Б.Я.* Кара-тепе-буддийский пещерный монастырь в старом Термезе. М., 1954.
103. *Григорьева Т.П.* Махаяна и китайские учения: Попытка сопоставления // Изучение китайской литературы в СССР. М., 1973.
104. *Григорьева Т.П.* Японская художественная традиция. М., 1979.
105. *Гуревич А.Я.* Категория средневековой культуры. М., 1984.
106. *Гуревич И.С.* Очерк грамматики китайского языка. III—V вв. М., 1974.
107. *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. М., 1911.
108. *Гэ Чжаогуан.* Чаньцзун юй чжунго вэньхуа (Школа чань и китайская культура). Шанхай, 1986.
109. *Давыдов Ю.П.* Культура, природа, традиция // Традиция и история культуры. М., 1978.
110. *Дагданов Г.Б.* Чань-буддизм в творчестве Ван Вэя. Н-к, 1984.
111. *Джохадзе Д.В.* Диалектика Аристотеля. М., 1971.
112. *Джохадзе Д.В.* Диалектика эллинистического периода. М., 1979.
113. *Джохадзе Д.В.* Основные этапы развития античной философии: К анализу диалектики историко-философского процесса. М., 1977.
114. *Джохадзе Д.В., Стяжкин Н.И.* Введение в историю западно-европейской средневековой философии. Тбилиси, 1981.
115. *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в западноевропейской философии. М., 1986.
116. *Доброхотов А.Л.* Учение досократиков о бытии. М., 1980.
117. *Жоль К.К.* Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия. Киев, 1981.
118. *Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.
119. *Жэнь Цзюйюй.* Тяньтай цзун чжэсюэ сысян люэ лунь (Очерк философии школы тяньтай) // Чжэсюэ яньцзю (Исследования по философии). Пекин, 1960. № 3.
120. *Жэнь Цзюйюй.* Хуаянь цзун сысян люэ лунь (Очерк учения школы хуаянь) // Чжэсюэ яньцзю. Пекин, 1961. № 1.
121. *Жэнь Цзюйюй.* Хань-Тань Чжунго фочзяо сысян луньцзи (Сборник статей об идеологии китайского буддизма с эпохи Хань до эпохи Тан). Пекин, 1981.

122. *Жэнь Цзюйюй*. Чжунго чжэ сюэ ши лунь (Очерки истории китайской философии). Шанхай, 1981.
123. *Завадская Е.В.* Восток на Западе. М., 1970.
124. *Завадская Е.В.* Восток в современном западном мире. М., 1970.
125. *Завадская Е.В.* Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975.
126. *Зайцев В.В.* Представления о человеке в средневековой китайской мысли // Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока. М., 1986. Ч. 2.
127. *Зайцев В.В.* Методология историко-философского исследования и методология китайской философии // Философия стран Азии и Африки: Проблемы новейшей историографии. М., 1988.
128. *Зелинский А.Н.* Идея космоса в буддийской мысли // Страны и народы Востока. М., 1973. Вып. 15.
129. *Игнатович А.Н.* Концепция бытия школы тяньтай в интерпретации Нитирэна // Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984.
130. *Игнатович А.Н.* Тяньтайская доктрина чжигуань // Общество и государство в Китае. М., 1983. Ч. 1.
131. *Игнатович А.Н.* Десять "жу ши" Чжи И. // Общество и государство в Китае. М., 1985. Ч. 1.
132. *Игнатович А.Н.* Доктрина "Ушибацзяо": Принцип построения и функциональные значения // Общество и государство в Китае. М., 1986. Ч. 1.
133. *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии: Очерк ранней истории. М., 1987.
134. *Игнатович А.Н., Светлов А.Н.* Лотос и политика. М., 1989.
135. *Из истории китайской философии: Становление и основные направления* / Отв. ред. В.Г. Буров. М., 1978.
136. *Индийская культура и буддизм* / Сборник статей памяти академика Ф.И. Шербатского. М., 1972.
137. *Ислаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. М., 1991.
138. *История и культура Китая. Сборник статей памяти академика В.П. Васильева.* / Отв. ред. Л.С. Васильев. М., 1974.
139. *Караетьянц А.М.* Древнекитайская системология: Уровень протосхем и символов гуа. М., 1989.
140. *Кабанов А.И.* Культ божества Винайки в китайском буддизме: На материалах Трипитаки // Общество и государство в Китае. М., 1988. Ч. 1.
141. *Кафаров П.И.* (Палладий) Жизнеописание Будды // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Пекин, 1852. Т. 1; СПб., 1853. Т. 2.
142. *Кафаров П.И.* Исторический очерк древнего буддизма // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. СПб., 1953. Т. 2.
143. *Кафаров П.И.* и его вклад в отечественное востоковедение (к 100-летию со дня смерти). М., 1979. Т. 1—3.
144. *Кассиды Ф.Х.* От мифа к логосу: Становление греческой философии. М., 1972.
145. *Кобзев А.И.* Методологическая специфика традиционной китайской философии // Методологические проблемы изучения истории Зарубежного Востока. М., 1987.
146. *Кобзев А.И.* О роли филологического анализа в историко-философском исследовании // Народы Азии и Африки. 1978. № 5.
147. *Кобзев А.И.* Формирование основ китайской философии // Общество и государство в Китае. М., 1987. Ч. 2.
148. *Кобзев А.И.* Ван Янмин и чань-буддизм // Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984.
149. *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.

150. *Кобзев А.И.* Проблема природы человека в конфуцианстве // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.
151. *Козловский Ю.Б.* Конфуцианство: Миф и реальность // Народы Азии и Африки. 1982. № 3.
152. *Козловский Ю.Б.* Методологические проблемы изучения истории философской мысли стран Дальнего Востока // Философские науки. 1986. № 5.
153. *Козловский Ю.Б.* Конфуцианские школы: Философская мысль и авторитарные традиции // Философские науки. 1987. № 6.
154. *Комарова В.Я.* Учение Зенона Элейского. Л., 1988.
155. *Комиссарова Т.Г.* О трех китайских переводах сутры о Вэймоцзе // П.И. Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение. М., 1979. Ч. 3.
156. *Конрад Н.И.* Запад и Восток. М., 1966.
157. *Корнев В.И.* Буддизм // Вопросы истории. 1970. № 12; 1971. № 2.
158. *Корнев В.И.* К изучению буддизма // Вопросы истории. 1981. № 6.
159. *Корнев В.И.* Тайский буддизм. М., 1973.
160. *Корнев В.И.* Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. М., 1983.
161. *Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н.* Древние китайцы: Проблемы этногенеза. М., 1978.
162. *Крюков М.В., Переломов Л.С., Софронов М.В., Чебоксаров В.Н.* Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983.
163. *Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В.* Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979.
164. *Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В.* Китайский этнос в средние века. М., 1984.
165. *Кузьмина Т.А.* Человеческая субъективность как онтологическая проблема в современной буржуазной философии // Вopr. философии. 1977. № 9.
166. *Кузнецов В.С.* Цинская империя на рубежах Центральной Азии. Новосибирск, 1983.
167. *Кутасова И.М.* Философия Нагарджуны // Общественно-политическая и философская мысль Индии. М., 1962.
168. *Лосев А.Ф.* История античной философии. М., 1989.
169. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. М., 1963—1980. Т. 1—6.
170. *Лосев А.Ф.* Интуиция // Философская энциклопедия. М., 1962. Т. 2.
171. *Лотман Ю.М.* Структура художественного текста. М., 1970.
172. *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979.
173. *Литвинский В.А.* Археологические открытия на Восточном Памире и проблема связей между Средней Азией, Китаем и Индией в древности // ХХV международный конгресс востоковедов. М., 1960.
174. *Литвинский В.А.* Древние кочевники "Крыши мира". М., 1972.
175. *Лукиянов А.Е.* Философская и религиозная разработка понятий "ди" и "шэнь" ("предок" и "дух") в мировоззрении древних китайцев // Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока. М., 1986. Ч. 1.
176. *Лукиянов А.Е.* Становление философии на Востоке: Древний Китай и Индия. М., 1989.
177. *Лысенко В.Г.* Философия природы в Индии: Атомизм школы вайшешика. М., 1986.
178. *Лысенко В.Г.* Философия пространства и времени в Индии: Школа вайшешика // Рационалистическая традиция и современность: Индия. М., 1988.
179. *Люй Чэн.* Чжунго фосюэ юаньлю лэ цзян. Пекин, 1979.

180. *Малявин В.В.* Буддизм и китайская традиция // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.
181. *Малявин В.В.* О месте буддизма в китайской культуре // Общество и государство в Китае. М., 1980. Ч. 1.
182. *Малявин В.В.* К вопросу о взаимодействии буддизма с китайской традицией // Тезисы Всесоюзной Буддологической конференции. М., 1987.
183. *Мартынов А.С.* О некоторых особенностях духовной культуры императорского Китая // Общество и государство в Китае. М., 1985. Ч. 1.
184. *Мартынов А.С.* Предисловие к сборнику статей "Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века". М., 1982.
185. *Мартынов А.С.* Конфуцианство, буддизм и двор в эпоху Мин // История и культура Китая. М., 1974.
186. *Мартынов А.С., Поршнева Е.Б.* "Учения" и религии в Восточной Азии в период средневековья // Народы Азии и Африки. 1986. № 1.
187. *Меньшиков Л.Н.* Изучение древнекитайских письменных памятников // Вестник АН СССР, 1967.
188. *Меньшиков Л.Н.* Исследования по бьяньвэнь (см.: "Источники на русском языке").
189. *Методологические* проблемы изучения истории философии Зарубежного Востока / Отв. ред. М.Т. Степанянц, Г.Б. Шаймухамбетова. М., 1987.
190. *Методологические* и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока / Отв. ред. М.Т. Степанянц, ред.-сост. Г.Б. Шаймухамбетова. М., 1986. Ч. 1, 2.
191. *Минаев И.Я.* Буддизм: Исследования и материалы. СПб., 1887.
192. *Минаев И.Я.* Рецензия на книгу В.П. Васильева "Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм". СПб., 1873 // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1874. № 3.
193. *Михалев А.А.* К проблеме рационального и философского в буддизме Махаяны // Философские и социальные аспекты буддизма. М., 1989.
194. *Мотрошилова Н.В.* Гуссерль и Кант: Проблема "трансцендентальной философии" // Философия Канта и современность. М., 1974.
195. *Мяль Л.Э.* Заметки о праджняпарамитской металогике // Учен. зап. Тартусск. ун-та, 1968. Вып. 201. Т. 1.
196. *Мяль Л.Э.* Четыре термина праджняпарамитской психологии: По материалам Аштасахасрики праджняпарамиты // Учен. зап. Тартусск. ун-та. 1973. Вып. 309. Т. 2.
197. *Мяль Л.Э.* Дхарма — текст и текстопорождающий механизм // Учен. зап. Тартусск. ун-та. 1987. Вып. 754. Т. 21.
198. *Накорчевский А.А.* Семь гатх высокоумудрого Иппэна // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1988. Ч. 2.
199. *Накорчевский А.А.* Проблемы онтологии и космологии в учении Иппэна // Религиозно-философские учения Востока: Материалы к теме. М., 1989.
200. *Нестёркин С.П.* Некоторые философско-психологические аспекты чаньских гун-ань // Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1986.
201. *Нестёркин С.П.* О двух аспектах функционирования слова в чань-буддизме // Общество и государство в Китае. М., 1982. Ч. 1.
202. *Ойзерман Т.И.* Проблемы историко-философской науки. М., 1982.
203. *Ольденбург Г.* Будда, его жизнь, учение и община. М., 1905.
204. *Ольденбург С.Ф.* Жизнь Будды, индийского учителя жизни. Пг., 1916.
205. *Ольденбург С.Ф.* Буддийские легенды. СПб., 1894. Ч. 2.
206. *Ольденбург С.Ф.* Памяти Василия Павловича Васильева и его трудах по буддизму // Изв. Российской Академии наук. 1918. № 7.

207. *Переломов Л.С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981.
208. *Поршнева Е.Б.* Учение "Белого Лотоса" — идеология народного восстания. 1796—1804 гг. М., 1971.
209. *Поршнева Е.Б.* Трансформация древнеиранского культа бога Митры в раннехристианских сектах и тайных обществах средневекового Китая // Китай: История, культура и историография. М., 1977.
210. *Проблема человека в современной западной философии.* М., 1988.
211. *Психологические аспекты буддизма* / Отв. ред. В.В. Мантатов. Новосибирск, 1986.
212. *Пубаев Р.Е.* Пагмас-чжонсан — памятник тибетской историографии XVIII века. Новосибирск, 1981.
213. *Пубаев Р.Е.* Буддологические исследования в Бурятии // Общественные науки. 1982. № 6.
214. *Радуль-Затулооский Я.Б.* Великий китайский атеист Фань Чжэнь // Ежегодник музея истории, религии и атеизма. М., Л., 1957. Т. 1.
215. *Радуль-Затулооский Я.Б.* Конфуцианство и его распространение в Японии. М., 1947.
216. *Радхакришнан С.* Индийская философия. М., 1956. Т. 1.
217. *Рационалистическая традиция и современность: Индия* / Рук-ль серии и отв. ред. М.Т. Степанянц. М., 1988.
218. *Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток* / Рук-ль серии М.Т. Степанянц, отв. ред. Е.А. Фролова. М., 1990.
219. *Рационалистическая традиция и современность: Китай* / Рук-ль серии М.Т. Степанянц, отв. ред. В.В. Зайцев. М., 1993.
220. *Рис-Дэвидс Т.В.* Буддизм. Спб., 1899.
221. *Рис-Дэвидс Т.В.* Буддизм. Очерк жизни и учений Гаутамы Будды. Спб., 1906.
222. *Розенберг О.О.* Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Токно, 1916. Ч. 1.
223. *Розенберг О.О.* Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. 2. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
224. *Розенберг О.О.* О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Пг., 1919.
225. *Рудой В.И., Островская Е.П.* О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1982.
226. *Семенцов В.С.* Бхавадхита в традиции и в современной научной критике. М., 1985.
227. *Солицев В.М.* Буддизм и буддология // Наука и религия. 1979. № 1.
228. *Софронова Е.С.* Об архаических элементах дзэн (чань) буддизма // Общество и государство в Китае. М., 1982. Ч. 2.
229. *Софронова Е.С.* Дзэнский смех как отражение архаического земледельческого праздника // Символика культов и ритуалов народов Зарубежной Азии. М., 1980.
230. *Ставиский Б.Я.* Кушанская Бактрия: Проблемы истории и культуры. М., 1977.
231. *Ставиский Б.Я.* К югу от железных ворот. М., 1977.
232. *Степанянц М.Т.* К вопросу об изучении философии народов зарубежного Востока // Вопр. философии. 1983. № 9.
233. *Степанянц М.Т.* О некоторых общих проблемах изучения истории философии Зарубежного Востока // Методологические проблемы изучения истории философии Зарубежного Востока. М., 1987.

234. *Степанянц М.Т.* Религии Востока и современность // *Философия и религия на Зарубежном Востоке XX в.* М., 1985.
235. *Степанянц М.Т.* Философские аспекты суфизма. М., 1987.
236. *Стратанович Г.Г.* Народные верования населения Индокитая. М., 1978.
237. *Тан Юнтун.* Ванжи цза гао (Рукописи прошлых лет). Пекин, 1963.
238. *Тан Юнтун.* Суй Тан фоцзяо шигао (Очерки истории буддизма в Китае в период Суй и Тан). Пекин, 1982.
239. *Тан Юнтун.* Хань Вэй лян Цзинь Наньбэй чао фоцзяо ши (История буддизма в период Хань, Вэй, двух Цзинь, Северных и Южных царств). Пекин. 1963. Т. 1, 2.
240. *Тан Юнтун.* Вэй Цзинь сюаньсюэ лунь чао (О сюаньсюэ эпохи Вэй и Цзинь). Пекин, 1957.
241. *Тейлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1989.
242. *Топоров В.Н.* Мадхьямика и элеаты: Несколько параллелей // *Индийская культура и буддизм.* М., 1972.
243. *Торчинов Е.А.* Даосско-буддийское взаимодействие: Теоретико-методологические проблемы исследований // *Общество и государство в Китае.* М., 1988. № 2.
244. *Торчинов Е.А.* Теоретико-методологические аспекты изучения даосско-буддийского взаимодействия / *Общество и государство в Китае.* М., 1988. Ч. 1.
245. *Торчинов Е.А.* Разделы о хинаянской и махаянской философии в традиционном историко-философском трактате Цзун Ми "О началах человека" (Юань жэнь лунь) // *Историко-философский ежегодник.* М., 1989.
246. *Труды членов Российской духовной миссии в Пекине.* СПб., 1953. Т. 2.
247. *Титаренко М.Л.* Древнекитайский философ Мо Ди и его школа и учение. М., 1985.
248. *Се Улян.* Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Шанхай, 1932.
249. *Фан Литянь.* Хуаянь цзинь шицзы чжан цзяоши (Комментарии к Очерку о золотом льве Фа Цзана). Пекин, 1983.
250. *Фан Литянь.* Вэй Цзинь Наньбэйчао Фоцзяо Луньцун (Исследования китайского буддизма периода Вэй, Цзинь, Южных и Северных царств). Пекин, 1982.
251. *Фан Литянь.* Хуй Юань цзы ли фосюэ (Хуй Юань и его учение о буддизме). Пекин, 1984.
252. *Фан Литянь.* Чжунго фоцзяо юе чуаньтун вэньхуа (Китайский буддизм и традиционная культура). Шанхай, 1988.
253. *Фань Вэньлань.* Древняя история Китая от первобытнообщинного строя до образования централизованного феодального государства. М., 1971.
254. *Феокистов В.Ф.* Философские и общественно-политические взгляды Сюньцзы. М., 1976.
255. *Фесюн А.Г.* Психологические аспекты учения Кукуя // *Психологические аспекты буддизма / Отв. ред. В.В. Мантатов.* Новосибирск, 1986.
254. *Философские вопросы буддизма / Отв. ред. В.В. Мантатов.* Новосибирск, 1984.
257. *Философские и социальные аспекты буддизма / Отв. ред. Р.Е. Пубаев, М.Т. Степанянц.* М., 1989.
258. *Философия и религия на зарубежном Востоке / Отв. ред. М.Т. Степанянц.* М., 1985.
259. *Фо цзин сюань яо* (Антология китайской Трипитаки). Сянган, 1961. Т. 1—3.
260. *Фо цзяо цзин цзи сюань бьянь* (Антология буддийской Трипитаки). Пекин, 1985.

261. *Фо цзин* вэньсюэ гуши сюань (Притчи в буддийской Трипитаке). Шанхай, 1958.
262. *Фоцзяо юй Чжунго Вэньхуа* (Буддизм и китайская культура). Шанхай, 1987.
263. *Фоцзяо чусюэ кэбэнь* (Учебник по буддизму для начального обучения). [Б.м.], 1906.
264. *Фоцзяо чжунсюэ кэбэнь* (Учебник по буддизму среднего обучения) [Б.м.], [б.г].
265. *Фэн Юлань*. Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Пекин, 1961. Т. 1, 2.
266. *Чжунго чжэсюэ шиляо сюэ чу гао* (Обзор источников по истории китайской философии). Шанхай, 1962.
267. *Фэн Юлань*. Чжунго чжэсюэ цзянь ши (Краткий очерк истории китайской философии). Пекин, 1985.
268. *Фэн Юлань*. Чжунго чжэсюэ ши синь бянь (Новая редакция истории китайской философии). Пекин. Т. 1, 1982; Т. 2, 1984; Т. 3, 1985.
269. *Хохлов А.Н.* Бичурин и его труды о Монголии и Китае первой половины XIX в. // И.Я. Бичурин и его вклад в русское востоковедение (К 200-летию со дня рождения). М., 1977, ч. 1.
270. *Хохлов А.Н.* В.П. Васильев в Нижнем Новгороде и Казани // История и культура Китая. М., 1974.
271. *Хуан Чаньхуа*. Фоцзяо гэ цзун да и (Основное содержание учения буддийских школ). Тайбэй, 1973.
272. *Хань Тинцзе*. Ци Цзан санылунь сюань и цзяо ши (Комментарии к Сочинению Ци Цзана "Сокровенный смысл трех шастр"). — Пекин, 1987.
273. *Цао Ди, Мэн Хуй*. Шицзе сань да цзун цзяо цзай Чжунго (Три мировые религии в Китае). Пекин, 1985.
274. *Цыбиков Г.Ц.* Избранные труды. Новосибирск, 1981. Т. 1, 2.
275. *Чжунго фоцзяо*. Пекин Т. 1, 1980; Т. 2, 1982.
276. *Чжунго фоцзяо сысян цзы ляо* (Избранные материалы по философии китайского буддизма). Пекин. Т. 1, 1981; Т. 2, 1983, ч. 1—3; Т. 2, ч. 4, 1983.
277. *Чжунго сысян тунши*. (Всеобщая история китайской идеологии). Пекин, 1956. Т. 4, ч. 1.
278. *Чжунго гудай чжунши чжэсюэ цзя пипинчжуань* (Сборник критических очерков знаменитых философов Китая). Цзинань, 1988. Т. 1, 2.
279. *Чжунго чжэсюэ фачжаныши* (История развития философии в Китае) / Ред. Жэнь Цзюй. Пекин, 1983.
280. *Чаттерджи С., Датта Д.* Введение в индийскую философию. — М., 1955.
281. *Чаттопадхья Д.* История индийской философии. М., 1960.
282. *Чаттопадхья Д.* Живое и мертвое в индийской философии. М., 1981.
283. *Чэнь цзяньминь*. Цюй гун чжай хуаянь цзун у лунь цзи. Беркли, 1983.
284. *Чэнь Цзалун*. Чжунхуа фоцзяо вэньхуа ши саныцэ чу цзи (Первоначальные заметки по истории культуры китайского буддизма). Тайбэй, 1978.
285. *Чэн Дусо*. Фосюэ даган (Очерк буддизма). Шанхай, 1981.
286. *Чэнь Юань*. Ши ши и нянь лунь (Хронологический справочник о китайских буддистах). Пекин, 1964.
287. *Чэнь Юань*. Мин цзи дянь цянь фоцзяо као (Изучение минского буддизма). Пекин, 1959.
288. *Чэнь Юань*. Чжунго фоцзяо ши цзи гайлунь (Обзор литературы по истории китайского буддизма). Пекин, 1952.

289. *Шаймухамбетова Г.Б.* О состоянии, проблемах и перспективах изучения философской мысли зарубежного Востока // *Вопр. философии.* М., 1985, № 11.
290. *Шаймухамбетова Г.Б.* О методологических аспектах темы соотношения философии и религии на Востоке // *Методологические проблемы изучения философии зарубежного Востока.* М., 1987.
291. *Шаймухамбетова Г.Б.* Философия и религия в историко-культурном развитии Востока: К постановке проблемы // *Философия и религия на Зарубежном Востоке.* М., 1985.
292. *Штейн В.М.* Экономические и культурные связи между Китаем и Индией в древности (до III в. н.э.). М., 1960.
293. *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. СПб., 1909. Ч. 2.
294. *Щербатской Ф.И.* Философское учение буддизма. Пр., 1919.
295. *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.
296. *Buddhist technical terms: An ancient Buddhist text useribeg to Nagarjuna.* Delhi, 1985.
297. *Buddhism and science.* Delhi, 1984.
298. *Buddhist-christia dialogue Mutual Renewal and Transformation.* Honolulu, 1986.
299. *Chang G.* The Buddhist teaching of totality. The philosophy of Hwa-Yen Buddhism. L., 1971.
300. *Chao Pu-chu.* Buddhism in China. Peking, 1960.
301. *Chattopadhyaya D.* What is living and what is dead in Indian philosophy. New Delhi, 1972.
302. *Chatterjee A.K.* The Yogā chāra idealism. Delhi, 1987.
303. *Ch en K.K.S.* Buddhism in China: A historical Survey. Princeton, 1964.
304. *Ch en K.K.S.* The chinese transformation of buddhism. Princeton, 1973.
305. *Ch'eng H.* Empty logic. New York, 1984.
306. *Chih-p'an.* A Chronicle of Buddhism in China. 581—960 A.D. Santiniketan, 1966.
307. *Conze E.* The Prajnāpāramitā literature. Tokyo, 1978.
308. *Conze E.* Buddhist thought in India: Three phases of Buddhist philosophy. L., 1962.
309. *De Jong.* The Problem of Absolute in the Mādhyamika school // *Journal of Indian Philosophy.* Dordrecht, 1972. Vol. 11, № 1.
310. *De Jong.* Emptiness // *Journal of Indian Philosophy.* Dordrecht, 1972. Vol. 11, № 1.
311. *Dutt N.* Mahayana Buddhism. Calcutta, 1973.
312. *Early Ch'an in China and Tibet.* Berkley, 1983.
313. *Fung Yn-lan.* A history of Chinese philosophy. Princeton. 1953. Vol. 11.
314. *Gimello M.R.* Early Hua-yen, Meditation, and Early Ch'an some reliminary Considerations // *Early Ch'an in China and Tibet.* Berkley, 1983.
315. *Guenther H.V.* The Tantric View of life. L., 1972.
316. *Guenther H.V.* Buddhist philosophy in Theory and Practice. Harmond Swoth, 1972.
317. *Hackmann H.* Ber Buddhismus. Teil. 3. Der Buddhismus in China, Kore und Japan. TÜbingen, 1906.
318. *Hakeda Y.* The Awakening of Faith. N. Y., 1967.
319. *H-Ching.* Chinese monks in India. Biography of Eminent Monks who went to the western world in search of the Law During the Great Tang Dynasty. Delhi, 1986.
320. *Murti T.R.* The Central philosophy of Buddhism. 1956.

321. Nagārjuna's "Twelve gate treatise" / Transl. with introductory Essays, Comments and Notes by Hsuch Li Cheng. Dordrecht, Boston, London, 1982.
322. *Nakamura H.* Indian Buddhism. Survey with Bibliographical Notes. — Hirakata, 1980.
323. *Nakamura H.* Buddhism in comparative light. — Delhi, 1986.
324. *O din S.* Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism. N. Y., 1982.
325. *Overmyer D.L.* Religions of China. N. Y., 1986.
326. *Rawlinson A.* The Ambiguity of Buddha-nature Concept in India and China // Early Ch'an in China and Tibet. Berkley, 1983.
327. *Robinson R.H.* Early Mādhyāmika in India and China. Madison-Milwaake, London, 1967.
328. *Stcherbatsky Th.* The Central Conception of Buddhism and the Meaning of The Word "dharma". L., 1923.
329. *Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. L., 1930. Vol. 1.
330. *Stcherbatsky Th.* The Conception of Buddhist Nirvanā. L., 1927.
331. *Smith D.H.* Chinese Religions. N. Y., 1968.
332. *Suzuki D.T.* An Introduction to Zen Buddhism. L., 1957.
333. *Suzuki D.T.* Zen Buddhism. N. Y., 1956.
334. *Suzuki D.T.* Essays in zen Buddhism. N. Y., 1961.
335. *Suzuki D.T.* Japanese Buddhism. Tokyo, 1938.
336. *Suzuki D.T.* The Essentials of Buddhism. Kioto, 1968.
337. *Suzuki D.T.* The zen doctrine of no-mind. L., 1969.
338. *Takakusu J.* The Essentials of Buddhist philosophy. Honolulu, 1956.
339. 2500 years of Buddhism. Delhi, 1956.
340. *Tucker J.A.* Nagārjuna's influence on Early Hya-yen and Ch'an Thought // Chinese Culture. 1984. Vol. XXV, № 2.
341. *Winternitz.* Geschichte der Indischen Literatur. Leipzig, 1920.
342. *Wright A.F.* Buddhism in Chinese History. L., 1959.
343. *Watts A.W.* The Way of Zen. N. Y., 1957.
344. *Zürcher E.* The Buddhist Conquest of China: The spread and adaptation of Buddhism in early medieval China. Leiden, 1959.

УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ И ПОНЯТИЙ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- Абхидхарма 38
Акарма 18
Акушала-махабхумика 65
А-лай-е 69
Алая. Алая-виджняна 69—75, 77, 121, 122
Асанскрита-дхармы 64
Ахань 127
Аятана 111, 113, 114
- Ба бу 89
Баньжо ши 128
Бе сяо 144
Бе цзяо 129
Би ми цзю 128
Би ши 68
Бодхи 134, 136
Бу дин цзяо 128
Бу дуань 89
Бу и 89
Бу и 89
Бу лай 89
Бу ме 89
Бу чан 89
Бу чу 89
Бу шэн 89
Бу эр 96
Буддха-дхагу 56
Буддха-га/тва, га/тва, 56, 57
Бхутататхата 51, 53, 116
Бьянь цзи со чжи син 79
- Ведана 109, 111
Виджняна 60, 76, 109—111, 125
Випашьяна 53, 104
Вишай 111
Во кун 89
Вэй синь 139
Вэй фа 64
- Вэй ши 60
- Гуань, чжигуань 53, 103—105, 107
Гун-ань 187, 188
Гэнь 66, 111
- Дао 36, 44, 54, 81, 113
Ди и и ди 96
Дин 145
Дунь цзяо 180
Дхарма 59, 61—67, 69, 70, 76—78, 81, 82, 90, 108, 112, 114, 116, 121—123, 136, 141, 168, 170, 171
Дхармадхагу 108
Дхармакайя 51, 53, 116, 119, 120, 122, 126
Дхармалакшана 79
Дхату 55, 113
Дхьяна 180
- Жу 111
Жу 116, 117
Жулай, Жулайцзан 51, 116
Жу ши 124
Жу ши бао 125
Жу ши бэнь мо цзюэцин дэн 125
Жу ши го 125
Жу ши инь 125
Жу ши ли 125
Жу ши син 125
Жу ши сяо 125
Жу ши ти 125
Жу ши цзо 125
Жу ши юань 125
- И, и ши 60, 68, 111, 112, 114
И синь 53, 134
И сяо 144
И та ци синь 79
И шу 79

Индрии 111

Кун 87, 88

Кун ди 106

Кун кун 89

Ли 25, 51, 53, 99, 149—155, 160, 163

Ли фацзе, Ли ши уай фа цзе 153

Лу юань ши 127

Ляо бе цзин 75

Манас 60, 68, 70, 75, 111, 112, 114

Мановиджняна 68

Махабхуты 111

Ми, ми синь 134

Мин 109

Мо на 68

Нама 109, 110, 113, 114

Непань 37, 125

Нирвана 33, 36, 37, 39, 49, 74, 81, 94,

105, 183, 185, 186

Нихунь 37

Парамартха, парамартха-сатья 92,
93, 96

Паратантра 79, 80

Парикалпита 79, 80

Паринишпанна 79, 80

Праджня, праджня-парамита 188, 190

Прадхана 56

Пракрити 56

Пратитья-самутпада 31

Пути, путисинь 184

Рупа 64, 109—111, 113, 114, 125

Самадхи 104

Самврити, самврити-сатья 92, 93, 96

Санджня 109—111

Сансара 39, 49, 71, 74, 94, 105, 136,
183

Санскары 31, 67, 109—111

Санскрита-дхармы 64

Сань ди юань жун 105

Саньмэй ди 104

Свабхава 56

Син, Фо син 56

Син 67, 109—111, 177

Синь, сознание-синь 60, 65, 67, 68,
74, 115, 133, 134, 183

Синь бу сян ин син фа 65

Синь со фа 65

Синь чжэнь жу 151

Синь шэн ме 151

Скандха 113, 125

Су ди 92, 96

Сы да 111

Сы лян 75

Сэ 64, 109, 110, 125

Сюань и 128

Сюнь 75

Сян 109—111, 122, 125

Сян у цзы син син 80

Сян фэн 75

Татхагата, Татхагата-гарбха 51, 53,
116, 119—122, 158, 192

Ти 56, 57

Тун сян 144

Тун цзяо 128

У вэй 18, 36

У вэй фа 64

У ди 149

У синь 189

У сян 106

У ши ба цзяо 128

Фа 63, 111

Фа жу 111

Фа кун 89

Фа, фа синь 134

Фа сян 79

Фа хуа, непань ши 128

Фа цзе 108

Фа шэнь 51, 116, 119

Фандэн ши 127

Фо, Фо син 56

Хуай сян 144

Цзан цзяо 128

Цзе 56

Цзин 60, 111

Цзун сян 144

Цзы чжэн фэн 75

Цзя, цзя ди 88, 106

Цзянь фэн 75

Цзянь цзяо 128

Чаньна 180

Чжэн цзы чжэн фэн 75

Чжэнь 51, 116, 134

Чжэнь ди 92, 96

Чжэнь жу 51, 77, 116, 119

Чжэнь синь 116, 134

Чжи, чжигуань 57, 103—105, 107,
115

Чжун, чжун цзы 70, 111

Чжун ди 106

Читта 60

Чэн сян 144

Чэнь 111

Шаматха 53, 104

Ши сознание-ши 60, 74, 76, 81, 84, 85, 105, 109, 110, 115, 133	Шэн у цзы син син 80
Ши 25, 53, 149—155, 161, 163, 164, 166	Шэнь 57
Ши ди 92, 96	Шэнь ши 68
Ши фа цзе 153	Эр 96
Шоу 109, 111, 125	Эр ши 68
Шунья 85—87	Юань 137
Шуньята 85	Юань цзяо 129
Шэ ши 68	Юань чэн ши син 79
Шэ мо та 104	Янь ши 68
Шэн и ди 96	
Шэн и у цзы син син 80	

**УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН
БУДДИЙСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ,
МИССИОНЕРОВ И ПЕРЕВОДЧИКОВ**

- Амогхаваджра (Букун) 177
Ань Шигао 36
Арьядева 83
Асанга 57, 59
Ашвагхоша 117
- Бодхидхарма (Путидамо) 179, 180, 184
Буддхабхадра (Фотобатолю) 131
- Ваджрабодхи (Циньчанчжи) 177
Васубандху 38, 57—59, 83, 144
- Гнапагупта 102
Дао Ань 26
Дао Шэн 26, 40, 191
Дхармагупта 102
Дхармапала 57, 58
Дхармаракша 36, 102
Ду Шунь (Фа Шунь) 132, 149, 151, 152, 155, 159
Дао Синь 180
- Кашьяпа Матанга 36
Куй Ци 59, 60
Кумараджива 37, 84, 102
- Локаракша 36
- Нагаджуна 83, 86—88, 92, 96, 103, 115
- Силабадра 58
Сэн Цан 180
Сэн Чжао 26, 84
Сюань Цзан 25, 58—60, 137, 139
Сянь Шоу 132
- Фа Хай 191
Фа Цзан 25, 53, 132—134, 136—145, 148, 156, 160—163, 166—170, 172
Фа Шунь 131, 132
- Хариварман 38
Хуй Вэнь 102, 103
Хуй Жэнь 180
Хуй Кэ 180
Хуй Нэн 25, 180—185, 188—190, 191
Хуй Сы 25, 102, 103, 115
Хуй Юань 26, 178
- Цзи Цзан 25, 84, 88—92, 95—101
Цзун Ми 25, 53, 132, 167, 172, 181
- Чжи И 102—109, 111—115, 123, 125, 126
Чжи Янь 132, 133, 144, 155, 156, 158—160
Чэн Гуань 132, 135, 150, 153, 154, 160
- Шикшананда 131
Шубхакарасимха 177
Шэнь Сю 182—184, 191

ИЕРОГЛИФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

А-лай-е	阿 賴 耶
Ахань	阿 漢
Ба-бу	八 不
Баньжо ши	般 若 時
Бе сян	別 相
Бе цзяо	別 教
Би ми цзяо	祕 密 教
Бу дин цзяо	不 定 教
Бу дуань	不 斷
Бу и ₁	不 一
Бу и ₄	不 異
Бу лай	不 來
Бу ме	不 滅
Бу чан	不 常

Бу чу	不出生
Бу шэн	不不生
Бу эр	不不二
Бянь цзи со чжи син	遍計所執性
Во кун	我空
Вэй синь	唯心
Вэй фа	爲法
Вэй ши	唯識
Гуань	觀
Гэнь	根
Дао	道
Ди и и ди	第一義諦
Дин	定
Дунь цзяо	頓教
Жу ₄	入
Жу ₂	如
Жу ши	如是
Жу ши бао	如是報

Жу ши бэнь мо цзюцзин дэн	如 是 本 末 究 竟 等
Жу ши го	如 是 果
Жу ши инь	如 是 因
Жу ши ли	如 是 力
Жу ши син	如 是 性
Жу ши сян	如 是 相
Жу ши ти	如 是 體
Жу ши цзо	如 是 作
Жу ши юань	如 是 緣
Жулай	如 來
Жулай дзан	如 來 藏
И	意
И синь	一 心
И сян	異 相
И шу	異 熟
И та ци синь	依 他 起 性
Кун	空
Кун ди	空 諦

Кун кун

空 空

Ли

理

Ли фацзе

理

法

界

Лу юань ши

鹿

苑

時

Ляо бе цзин

了

別

境

Ми

迷

Ми синь

迷

心

Мин

名

Мо на

末

那

Непань

涅

般

Нихуань (ниюань)

泥

洹

Пути

菩

提

Пути синь

菩

提

心

Сань ди юань жун

三

諦

圓

融

Саньмэй ди

三

昧

地

Син₄

性

Син₄

行

Син бу сян ин синфа

心 不 相 應 行 法

Синь со фа

心 所 法

Синь чжень жу

心 真 如

Синь шен ме

心 生 滅

Су ди

俗 諦

Сы да

因 大

Сы лян

思 量

Сэ

色 義

Сюань и

玄 義

Сюнь

熏 相

Сян

相 無 自 性 性

Сян у цзы син син

相 分

Сян фэн

體

Ти

同 相

Тун сян

通 教

Тун цзяо

無 為

У вэй

無 為 法

У вэй фа

無 諦

У ди

無 相

У сян

У ши ба цзяо

五時八教

Фа₁

發

Фа пути синь

發 菩提心

Фа синь

發 心

Фа₃

法

Фа жу

法

Фа кун

法

Фа сян

法

Фа хуа непань ши

法 華 涅槃 時

Фа цзе

法

Фа шэнь

法

Фан дэн ши

方 等 時

Фо

佛

Фосин

佛 性

Хуань ши

華 嚴 時

Хуай сян

壞 相

Цзан цзяо (сань цзан цзяо)

藏 教 (三藏教)

Цзе

偈

Цзин	境
Цзун сян	總相
Цзы чжэн фэн	自證分
Цзя	假
Цзя ди	假諦
Цзянь фэн	見分
Цзянь цзяо	漸教
Чаньна	禪那
Чжэн цзы чжэн фэн	證自證分
Чжэнь	真
Чжэнь ди	真諦
Чжэнь жу	真如
Чжэнь синь	真心
Чжи	止
Чжигуань	止觀
Чжун (чжун цзы)	中 (種子)
Чжун ди	中諦
Чэн сян	成相

Чэнь

塵識

Ши₁

Ши₄

Ши ди

Ши фа цзе

Шоу

Шэ мо та

Шэ ши

Шэн и ди

Шэн и у цзы син син

Шэн у цзы син син

Шэнь

Шэнь ши

Эр

Эр ши

Юань

Юань цзяо

Юань чэн ши исин

Янь ши

事世事

誦法

界

受奢

摩

他

舌勝

識義

誦

勝生

義無

無

自性

身身

識

二耳

識

緣圓

教

圓眼

成識

實

性

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава I. КИТАЙСКИЙ БУДДИЗМ: ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ И СПЕЦИФИКА	8
Глава II. ШКОЛА ФАСЯН	57
Глава III. ШКОЛА САНЬЛУНЬ	83
Глава IV. ШКОЛА ТЯНЬТАЙ	101
Глава V. ШКОЛА ХУАЯНЬ	129
Глава VI. ИСТИННО СУЩЕЕ В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ПРАКТИКИ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА	173
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	194
ЛИТЕРАТУРА	198
УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ И ПОНЯТИЙ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ	211
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН БУДДИЙСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ, МИССИОНЕРОВ И ПЕРЕВОДЧИКОВ	214
ИЕРОГЛИФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ	215

Научное издание

Янгутов Леонид Евграфович

**ЕДИНСТВО,
ТОЖДЕСТВО И ГАРМОНИЯ
В ФИЛОСОФИИ
КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА**

Редактор

Ю. П. Бубенков

Художник

Технический редактор

Л. П. Минеева

Оператор электронной верстки

Н. М. Лаптева

ИБ № 646

ЛР № 020297 от 27.11.91. Сдано в набор 26.05.95. Подписано в печать 19.09.95. Бумага типографская. Формат 84 × 108 1/32. Гарнитура таймс. Офсетная печать. Усл. печ. л. 11,7. Уч.-изд. л. 13,6. Тираж 1450 экз. Заказ № 394.

“Наука”. Сибирская издательская фирма РАН. 630099 Новосибирск, ул. Советская, 18.

Оригинал-макет изготовлен на настольной издательской системе.

Новосибирская типография № 4 РАН. 630077

Новосибирск, ул. Станиславского, 25.