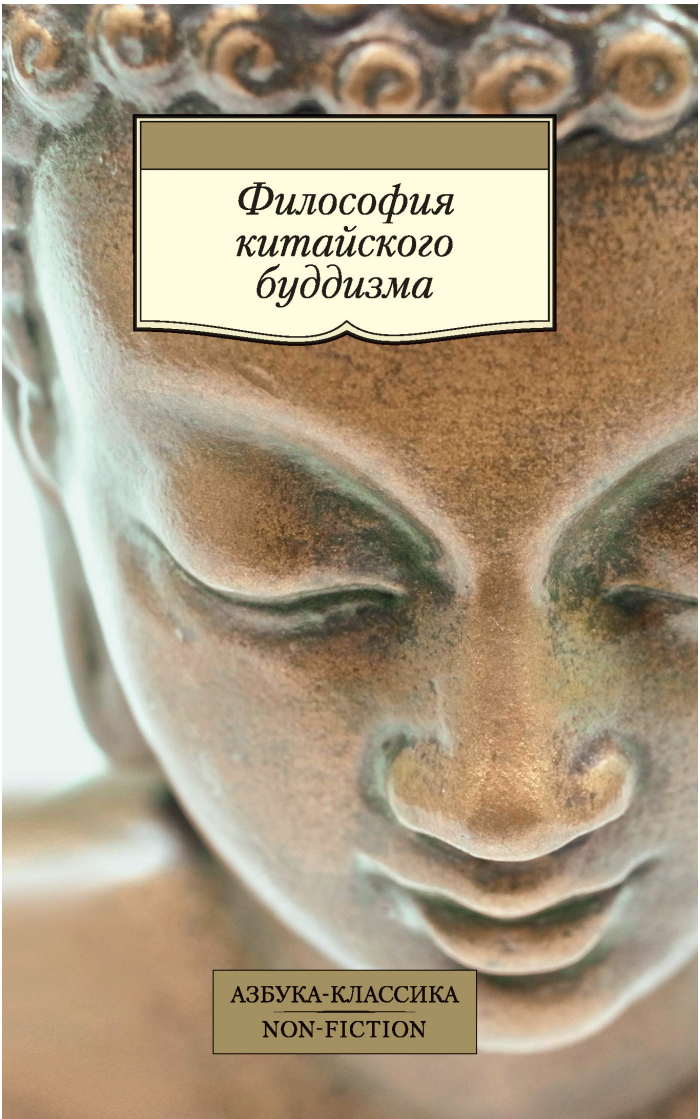

Философия китайского буддизма

АЗБУКА-КЛАССИКА

NON-FICTION

Древневосточная литература
Философия китайского буддизма
Серия «Азбука-классика. Non-Fiction»

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=69607774
Философия китайского буддизма: Азбука, АзбукаАттикус; Санкт-Петербург; 2023
ISBN 978-5-389-24282-1

Аннотация

Книга, подготовленная известным китаеведом и буддологом Е. А. Торчиновым, содержит три основополагающих текста, относящихся к VI–IX векам, без которых невозможно адекватное понимание всей дальневосточной буддийской традиции. В нее вошли важнейшие философские трактаты: «Трактат о пробуждении веры в Махаяну», трактат Цзун-ми «О началах человека» и трактат пятого чаньского патриарха Хун-жэня «Об основах совершенствования сознания». Издание снабжено обширными статьей и комментариями.

В формате PDF A4 сохранён издательский дизайн.

Содержание

Буддийская философия в Китае 5
Конец ознакомительного фрагмента. 34

Философия китайского буддизма

Вступительная статья, предисловия и комментарии Е. А. Торчинова

Перевод с китайского Е. А. Торчинова

© Е. А. Торчинов (наследник), перевод, статья, предисловия, комментарии, 2016

© Издание на русском языке. ООО «Издательская Группа„Азбука-Аттикус“», 2016

Издательство АЗБУКА®

Буддийская философия в Китае

Проникновение буддизма в Китай и формирование собственно китайской буддийской традиции является самым ярким в истории китайской культуры примером межкультурного взаимодействия до наступления Нового времени и начала интенсивных контактов Китая и Запада. Кроме того, китайский буддизм, ставший, по существу, своеобразным продуктом синтеза китайской и индийской культур (последнюю и представлял буддизм в Китае), распространился из Китая по всем странам Дальнего Востока (Корея, Япония, Вьетнам)[1], неся с собой не только китайскую иероглифическую письменность, но и те аспекты китайской культуры, которые к собственно буддизму непосредственного отношения не имели. Таким образом, именно распространение буддизма «за пределы четырех морей» оказало решающее влияние на протекание там цивилизационного процесса и, в конечном итоге, на формирование дальневосточного историко-культурного региона. Но еще важнее, по-видимому, то, что в лице буддизма Китай впервые столкнулся с

[1] Хотя в географическом отношении Вьетнам относится к Юго-Восточной Азии, в историко-культурном плане он – часть дальневосточного историко-культурного региона, поскольку основы вьетнамской культуры тесно связаны с китайской культурной традицией, иероглифической письменностью и китайскими формами махаянского буддизма (особенно Чань/Тхиен).

мировоззрением, принципиально чуждым ему по своим основным характеристикам и ценностным ориентациям. В результате сложнейшего многовекового процесса культурной адаптации буддизм сумел не только раз и навсегда вписаться в китайское общество, но и во многом трансформировать многие важные аспекты китайского взгляда на мир. Во всяком случае, он принес с собой принципиально новую культурную информацию, которую китайская культура осваивала, адаптировала и перерабатывала в течение тысячелетия; плодом этого усвоения и свершившегося культурного синтеза во многом стало неоконфуцианство. Но, разумеется, и сам буддизм в ходе этого процесса претерпел огромные изменения, превратившись, по существу, в особую буддийскую конфессию в рамках традиции *Махаяны.* Поэтому процесс становления буддизма в Китае вполне обоснованно называется процессом «китаизации буддизма» *(чжунгохуа).* Более того, вполне естественно предположить, что буддизм, как единичный представитель целостной индийской культурной традиции, не мог оказаться равномощным колоссу китайской цивилизации, уже насчитывавшей к моменту начала рецепции буддизма около двух тысяч лет своего развития, и поэтому подвергся трансформации в большей степени, чем китайская культура под его воздействием.

Говоря о проблемах, с которыми буддизм столкнулся в ходе своего утверждения в Китае, и вызванных ими дискуссиях, оказавших значительное влияние на эволюцию буддий-

ской мысли в этой стране, нельзя не упомянуть дискуссию о неуничтожимости духовного начала *(шэнь бу ме)*.

Поскольку в Китае не было развитых теорий бессмертия души, да и вообще души как особой духовной и принципиально отличной от тела сущности, буддийское учение о карме воспринималось китайцами как доктрина, предполагающая наличие в человеке вечного и неуничтожимого духовного начала. Такое понимание в корне противоречило такой основополагающей буддийской доктрине, как *анатмавада*, и по существу совпадало с самыми грубыми формами индуистской *атмавады*. Однако именно эту теорию неуничтожимости духа в Китае в III–V веках воспринимали как собственно буддийскую.

Противники буддизма из числа ортодоксальных конфуцианцев выступали против этого учения, утверждая, что духовное начало, будучи функцией тела, подобно тому как острота является функцией, или качеством, ножа, не может существовать после смерти тела, как и острота не может существовать отдельно от ножа. Особенно бурные дискуссии по этому вопросу проводились в V – начале VI века, когда буддизм пользовался особым покровительством императорского двора династии Южная Лян (прежде всего лянского императора У-ди, даже величавшего себя «императором-*бодхисаттвой*»). Против буддийских апологетов тогда выступал конфуцианский ученый Фань Чжэнь, имя которого и осталось в истории только благодаря этим диспутам.

Закреплению доктрины «неуничтожимости духовного начала» долгое время способствовало и незнание китайцами в течение длительного времени *шастр* – систематических философских трактатов. Знакомство с ними благодаря переводческой деятельности Кумарадживы (вначале на захваченных в IV–VI веках кочевниками северных землях страны, а потом и на юге, где правили национальные династии) поставило вопрос о соответствии устоявшихся представлений о буддизме его подлинному учению.

С одной стороны, осознание этого вопроса привело к отказу от полностью несовместимых с буддизмом его интерпретаций, а с другой – побудило китайских буддистов искать в самой религиозно-философской литературе индийского буддизма опору для сложившегося в Китае подхода к фундаментальным буддийским идеям.

Неадекватное понимание в Китае анатмавады в значительной степени было обусловлено натуралистическим субстанциализмом традиционной китайской философии, который «овеществил» поток психических состояний *(сантана)* буддийской философии и превратил его в некую духовную «вечную вещь» *(чан у)*. Такой же подход применялся и к понятию *шунья*, пустота. Китайские буддисты в IV веке разработали особое «учение о праджне» *(божо-сюэ)*, представлявшее собой не что иное, как переложенную на язык буддийской терминологии даосско-конфуцианскую философию *сюань-сюэ* в редакции Ван Би (226–249). Мыслители школы

божо-сюэ (прежде всего, учитель Хуэй-юаня, Дао-ань, 312–385) рассматривали шунью как аналог китайского «отсутствия» *(у)* – то есть некоего неоформленного, бескачественного состояния мира, предшествующего его оформлению и превращению в мир наличия *(ю)*, наличного бытия «десяти тысяч вещей» *(вань у)*. Китайские буддисты IV века прямо называли шунью «коренным отсутствием» *(бэнь у)* и «телом-субстанцией» *(ти)* всего сущего.

После перевода на китайский язык буддийских философских трактатов (вначале шуньявадинских, а позднее и виджнянавадинских) неправомерность подобных интерпретаций стала очевидной. С другой стороны, определенное понимание буддизма в Китае уже сложилось, и отказаться от него было практически невозможно. Тогда теоретики китайского буддизма в самой индийской традиции нашли идеи, подкрепляющие сложившуюся интерпретацию буддизма. Начинается период реинтерпретации буддизма в Китае (вторая половина V – первая половина VI века), связанной с расцветом в Китае теории *Татхагатагарбхи (Жулай цзан)*.

Судьба теории *гарбхи* (так далее мы будем сокращать длинное слово «Татхагатагарбха») в разных регионах распространения Махаяны была неодинаковой. В Тибете она продолжала существовать как важный, но подчиненный элемент школ, ориентировавшихся на умеренную *мадхьямаку* и *йогачару*. Только лишь традиция *Джонанг-па*, бывшая ответвлением школы *Сакья-па*, непосредственно опиралась на

доктрину гарбхи. Однако еще в XVII веке она прекратила свое существование. Впрочем, несмотря на малочисленность своих сторонников, Джонанг-па дала такого выдающегося деятеля тибетского буддизма, как *Таранатха*, знаменитого традиционного историка буддизма. Но в Китае именно теория гарбхи оказалась тем элементом, который был необходим для окончательного восприятия и усвоения буддизма в этой стране. Здесь учение о гарбхе достигло своей зрелости и расцвета, став теоретической основой всех ведущих школ китайского (а потом и всего дальневосточного) буддизма.

О том, что теория гарбхи возникала как вполне самостоятельное направление, свидетельствует тот факт, что она опиралась на вполне конкретные сутры и имела свои трактаты (шастры), по содержанию отличавшиеся как от сочинений мадхьямиков, так и йогачаринов. Наиболее важны для этого учения три сутры – «Татхагатагарбха сутра», «Махапаринирвана сутра» и «Шрималадэви симханада сутра». «Ланкаватара сутра», в которой также достаточно много места уделено теории гарбхи, отразила этап начала сближения теории гарбхи и философии йогачары.

Самой важной шастрой этого направления является один из трактатов Майтреи—Асанги, а именно «Ратнаготра вибхага», или «Уттаратантра» (III). Экзегеты тибетской школы *Гелуг-па* относят этот трактат к *мадхьямака-прасангике* и считают его учение «окончательным» *(нитартха)*, хотя реальное его доктринальное наполнение очень далеко от мад-

хьямаки. Помимо этого текста, следует назвать еще приписывающийся Васубандху трактат «О природе Будды» («Буддхаготра шастра») и сохранившуюся только в китайском переводе небольшую работу Сарамати «Махаянский трактат о том, что в дхармовом мире нет различий» («Дхармадхату авишеша шастра»; «Да чэн фацзе у чабе лунь»).

Другие трактаты, в которых идеи гарбхи являются определяющими, уже содержат в себе значительный элемент философии йогачары. Синтез теории гарбхи и йогачары проявился, в частности, во введении йогачаринской терминологии (*алая-виджняна, васаны* и др.) и в сближении терминов «Татхагатагарбха» и «алая-виджняна». Вершины и полной теоретической зрелости этот синтез достиг в тексте, написанном, по всей видимости, в Китае VI века и на китайском языке. Это «Трактат о пробуждении веры в Махаяну» («Да чэн ци синь лунь»; «Махаяна шраддхотпада шастра»), приписывающийся без всякого на то основания *Ашвагхоше* (I век), автору знаменитой поэмы о жизни Будды «Буддхачарита».

Что означает само слово «Татхагатагарбха»? Татхагата, как уже говорилось, один из основных эпитетов Будды; в данном случае это просто синоним слова «Будда». А слово «гарбха» полисемично, причем, по-видимому, именно поэтому и было выбрано неизвестными создателями этого термина. Во-первых, оно имеет значение «зародыш», «эмбрион». Во-вторых, оно обозначает то вместилище, в котором

зародыш находится, – матку, хорион, лоно. Таким образом, слово «Татхагатагарбха» может быть понято и как «Зародыш Будды», и как «Лоно Будды», «Вместилище Будды». Оба эти значения весьма существенны для теории гарбхи.

В первом значении гарбха понимается как зародыш состояния Будды в каждом живом существе. Другими словами, каждое живое существо потенциально наделено Буддой, или потенциально является Буддой. Этот тезис получил в традиции две достаточно отличающиеся друг от друга интерпретации. Согласно первой из них, гарбха должна пониматься сугубо метафорически, как некая возможность для каждого живого существа стать Буддой: в природе существ нет ничего, что могло бы помешать им в этом. Ни о какой сущности, или субстанции, которая могла бы называться «природой Будды», в данном случае речь не идет. Когда Будда в сутрах возвещал истину о том, что в каждом существе скрыт зародыш состояния Будды, он имел в виду лишь то, что каждое существо имеет возможность стать Буддой. Эта интерпретация принималась практически всеми направлениями Махаяны, в том числе и такими, которые (как, например, последователи Гелуг-па в Тибете) считали окончательным учением мадхьямака-прасангику. Некоторым исключением была классическая йогачара, поскольку йогачарины (в соответствии с учением «Йогачара бхуми шастры») делили всех людей на особые категории, или классы (*готра*; всего таких готр насчитывалось пять), в зависимости от их способ-

ности продвижения по буддийскому Пути. Например, считалось, что некоторые люди (по крайней мере, в данной жизни) по своей природе лишены возможности стать Буддами или бодхисаттвами; их «потолок» – состояние хиная-ниста-*шравака.* Допускали йогачарины и существование *иччхантиков,* то есть людей по своей природе принципиально лишенных возможности достичь пробуждения. Доктрина же гарбхи провозглашала существование только одной готры – готры *Татхагаты,* «семьи Будды», к которой и принадлежат все живые существа. Но позиция йогачаринов, исключавших равную возможность для существ обрести пробуждение, была исключением среди направлений махаянского буддизма.

Вторая интерпретация предполагала, что в живых существах реально присутствует некая особая сущность, которая может быть названа «природой Будды». Если первая интерпретация теории гарбхи утверждала, что все существа *могут* стать Буддами, то вторая провозглашала, что все живые существа уже *есть* Будды и им надо только реализовать свою потенциальную «буддовость». Некоторые последователи доктрины гарбхи шли еще дальше, говоря о том, что эту природу Будды не надо даже реализовывать, она и так вполне актуальна. Следует лишь осознать себя в качестве Будды, понять и прочувствовать, что ты уже здесь и сейчас являешься Буддой. Если первая интерпретация гарбхи получила распространение в основном в тибетской ветви Махаяны, то вторая безраздельно господствовала в китайско-дальне-

восточном буддизме, там она переросла в знаменитую теорию «изначального пробуждения» (кит. *бэнь цзюэ*; яп. *хонгаку*), утверждавшую, что живые существа изначально пробуждены и сама природа ума *(читта; синь)* есть пробуждение, *бодхи.* Сходной позиции придерживалось и тибетское направление *Дзог-чэн (Маха ати йога)*, учившее, что природа ума *(семсньид; читтатва)* есть пробуждение, или изначальный гносис *(риг-па* или *йешэс/ешей; джняна, видья)*, присутствующее в любом актуальном акте сознания, подобно тому как влажность (природа воды) присутствует в любой волне. Лозунг и Дзог-чэна, и китайских школ буддизма: «Наш собственный ум *(читта; семс/синь)* и есть Будда». Все живые существа суть Будды: живое существо – это Будда с аффективными омрачениями *(клеша)*, Будда – это живое существо без аффективных омрачений.

Именно с этой, второй интерпретацией гарбхи связано и понимание самого этого термина как вместилища, или лона: Татхагатагарбха есть не что иное, как синоним абсолютной реальности, понимаемой в качестве единого, или абсолютного, Ума *(экачитта)*, порождающего как сансару, так и нирвану и являющегося субстратом и того и другого. Этот Ум пуст *(шунья)* для нас, поскольку абсолютно трансцендентен различающему и конструирующему субъектно-объектную дихотомию сознанию, но не пуст *(ашунья)* сам по себе[2], будучи наделен бесчисленными благими качествами и

[2] Здесь уместно вспомнить Канта, учившего, что для нас «вещь в себе» (но

свойствами *(гуна)*, не отличающимися, однако, от самой субстанции Ума (в отличие от качеств субстанции брахманистских учений). И именно этот Ум (Татхагатагарбха как вместилище) присутствует в существах как их природа в качестве ростка состояния Будды (Татхагатагарбха как зародыш). Принципиальными атрибутами этого Ума являются Постоянство *(нитья)*, Блаженство *(сукха)*, Самость *(атман)* и Чистота *(шубха)*. Нетрудно заметить, что эти атрибуты прямо противоположны фундаментальным качествам сансары, как их определял еще ранний буддизм: непостоянство *(анитья)*, страдание *(духкха)*, бессущностность, или бессамостность *(анатма)* и загрязненность *(ашубха)*.

В ранних текстах, представляющих учение о гарбхе («Махапаринирвана сутра», «Татхагатагарбха сутра», «Ратнаготра вибхага») эта доктрина никак не связывается с философией йогачары и не излагается в йогачаринских терминах. Более того, по-видимому, теория гарбхи старше йогачары. Однако впоследствии синтез идей гарбхи и философии сознания происходит, первым примером чего является «Ланкаватара сутра» (IV век). Почему же это произошло и к чему привело?

По-видимому, в этом синтезе более нуждалась йогачара, нежели теория гарбхи. Дело в том, что йогачара весьма

не как таковая) пуста, поскольку мы не располагаем формами ее познания (как априорные формы чувственного созерцания, так и категории рассудка предназначены только для познания явлений, а не «вещей в себе»).

последовательно и стройно объясняла причины и механизмы возникновения сансары, но гораздо хуже обосновывала возможность обретения пробуждения и достижения состояния Будды. Из учения йогачары совершенно неясно, каково основание того самого «поворота в основании», благодаря которому алая-виджняна перестает проецировать свои содержания вовне, постепенно преображаясь в недвойственную мудрость. Кроме того, онтологический статус самой этой мудрости оставался довольно темен. В результате даже возникла тенденция к введению в йогачаринскую систему еще одного – девятого – сознания (*амала-виджняна* – «неомраченное сознание»), тождественного понятию *Дхармового Тела Будды.* Окончательно эту идею сформулировал Парамартха (VI век), один из наиболее известных переводчиков санскритских буддийских текстов на китайский язык и во многом ключевая фигура для истории становления буддийской традиции в Китае.

Теория гарбхи являла собой противоположную крайность: она прекрасно объясняла причину и основание обретения состояния Будды, но была почти неспособна объяснить происхождение сансары и ее оснований – кармы и клеш. Поэтому в сотериологическом отношении йогачара и теория гарбхи великолепно дополняли друг друга и нуждались друг в друге, что и обусловило начало их сближения и постепенного синтеза.

Прежде всего, произошло сближение понятий «Татхага-

тагарбха» и «алая-виджняна», что отчетливо видно по «Ланкаватара сутре», где эти термины порой практически синонимичны. Собственно, алая-виджняна начинает рассматриваться как охваченная клешами (омрачающей эффективностью) Татхагатагарбха, а гарбха – как очищенная от клеш алая-виджняна. Соответственно изменяется и теория самой алая-виджняны: если в классической йогачаре, как уже говорилось, признается множественность алая-виджнян, которых столь же неисчислимо много, как и живых существ, то в новой синтетической теории гарбха-йогачары говорится о единой и единственной алая-виджняне, универсальном «депозитарии», «хранилище» всех энграмм-семян и всех тенденций проявления энергии привычки *(васана)*. Алая-виджняна, таким образом, становится неким единым и всеобщим «подсознанием» всех существ и универсальным проектором иллюзорных феноменов сансары с присущей им субъектно-объектной двойственностью. Таким образом, разрешалась как сотериологическая проблема йогачары: обретение состояния Будды возможно, поскольку алая-виджняна по своей собственной природе суть Татхагатагарбха – абсолютный Ум Будды и его Дхармовое Тело, так и проблема генезиса сансары в теории гарбхи: охваченная клешами Татхагатагарбха превращается в алая-виджняну, проецирующую свои омраченные содержания вовне и порождающую таким образом сансарическое существование. В «Ланкаватара сутре» появляется знаменитый пример: ветры неведения дуют

над спокойными по своей природе водами океана пробужденного Ума и вздымают на нем волны сансары. Прекращение ветра (вспомним, что первоначальное значение слова *нирвана* – угасание [огня], или прекращение [ветра]) приводит к возвращению вод океана к их естественному состоянию покоя и гладкой зеркальности.

Но тут немедленно возникала новая проблема: а откуда, собственно, берется ветер неведения? Почему изначально просветленная гарбха вдруг оказывается охваченной клешами и откуда вообще берутся клеши? Надо сказать, что ни один из этих вопросов не мог даже возникнуть, пока школы буддийской философии строго придерживались феноменалистской позиции и отказывались говорить о порождении сансары каким-либо Абсолютом (будь то личный Бог или безличное Единое). Но как только теория гарбхи сделала решительный шаг в сторону абсолютистской позиции, все эти вопросы, по существу связанные с проблемой *теодицеи* (оправдания Бога, абсолютно благого начала, за зло, существующее в мире), прежде даже немыслимой в буддизме, становятся в высшей степени актуальными. И ответить на них был призван текст, отразивший синтез гарбха-йогачары в его самой зрелой форме: «Трактат о пробуждении веры в Махаяну», написанный, видимо, в середине VI века в Китае (возможно, Парамартхой).

Вкратце суть этого важнейшего текста можно изложить так. Единственной реальностью *(бхутататхата; чжэнь*

эку) является изначально пробужденный Единый Ум *(эка-читта; и синь)*. Пробуждение образует саму субстанцию его собственной природы. Однако в этом Уме изначально присутствует и непробужденный аспект. Он сугубо акцидентен и условен, однако именно он является причиной формирования сансары. Единый Ум в аспекте его непробужденности, омраченности является алая-виджняной. Суть же этой имманентной Единому Уму омраченности заключается во влечении, привязанности, что побуждает Ум некоторым иллюзорным образом полагать себя в виде субъекта и объекта. Дихотомия субъект—объект создает условия для актуализации омраченной природы клеш и развертывания сансарического существования. Однако во всех существах сансары как зародыш присутствует изначально пробужденный Единый Ум, Татхагатагарбха; этот зародыш как бы побуждает человека освободиться от клеш, сопряженных с неведением, и реализовать свою изначально совершенную природу, которая есть природа Будды (то есть начинается как бы процесс, зеркально отражающий описанный выше, процесс элиминации непробужденного аспекта Абсолюта). Достигая пробуждения (подобно царевичу Сиддхартхе Гаутаме под Древом Бодхи), человек уничтожает как клеши (аффекты), так и препятствия, связанные с неведением, и реализует тождественность своей собственной природы с природой Единого Ума. И это обретенное пробуждение сущностно тождественно изначальному пробуждению, образующе-

му субстанцию абсолютной реальности Единого Ума. В результате все феномены сансары исчезают, подобно сну после пробуждения или волнам после того, как прекращает дуть вздымающий их ветер.

Интересно, что «Трактат о пробуждении веры в Махаяну» обеспечивает теоретическим обоснованием и махаянский культ: истинная реальность извечно пробужденного Ума изнутри воздействует на сознание людей, формируя васаны, направляющие людей к добру и совершенствованию. Это воздействие также противодействует васанам, накапливающимся в алая-виджняне и стимулирующим кармическую активность живых существ, привязывающую их к сансаре. А это уже похоже на идею божественного промысла теистических религий. Кроме того, влияния природы Единого Ума могут принимать в индивидуальном сознании образы наставляющих человека на путь добра Будд и бодхисаттв, которые как раз и почитаются в многочисленных богослужебных ритуалах и литургических церемониях махаянского буддизма.

Постепенно синкретическая философия йогачары-гарбхи все больше дистанцируется от классической йогачары, противопоставляя себя ей даже на уровне самоназвания. В классической йогачаре слова *читта* (ум, психика) и *виджняна* (сознание) употреблялись как синонимы и, соответственно, синонимичными считались и такие самоназвания йогачары, как *читтаматра* (только лишь ум) и *виджняна-*

матра (только лишь сознание). Синтетическое направление присваивает себе самоназвание *читтаматра,* понимая под *читтой* (умом) единый и абсолютный Ум, Татхагатагарбху, и оставляет название *виджнянаматра* (или *виджняптиматра*) за классической йогачарой. Позднее, уже в Китае, знаменитый теоретик школы *Хуаянь* патриарх Фа-цзан, полемизируя со столь же знаменитым Сюань-цзаном, заявлял, что его школа, представляющая *читтаматру (вэй синь)*, постигает саму абсолютную природу феноменов Ума – *дхарм (фасин-дхармата)*, тогда как *виджнянаматра (вэй ши)* Сюань-цзана постигает лишь сами эти феномены *(фасян-дхармалакшана)*, не проникая в суть их абсолютно недвойственной природы. Это фактически было равнозначно утверждению, что классическая йогачара останавливается на уровне относительно реального *(паратантра)*, тогда как синтетическая гарбха-йогачара проникает на уровень совершенной реальности *(паринишпанна).* И именно в Китае (а потом также в Корее, Японии и Вьетнаме) теория изначального пробуждения синкретической йогачара-гарбхи стала важнейшим и определяющим аспектом буддийской традиции этого региона[3].

Три фактора сыграли очень важную роль в знакомстве ки-

---

[3] Когда в феврале 1991 г. известный монах-каллиграф Чу-гуан из монастыря *Ханьшаньсы* (г. Сучжоу, пров. Цзянсу, КНР) дарил мне свою каллиграфическую надпись с четырьмя иероглифами *чан, лэ, во, цзин* (то есть *постоянство, блаженство, «я», чистота*), он заметил, что в этих четырех знаках выражена вся суть буддизма.

тайских буддистов с теорией Татхагатагарбхи и в отдании ей предпочтения перед другими буддийскими учениями: перевод на китайский язык «Махапаринирвана сутры», имевший огромный резонанс, деятельность Парамартхи, активно пропагандировавшего в Китае синтез йогачары и теории гарбхи и познакомившего Китай с таким шедевром этого синтеза, как «Махаяна шраддхотпада шастра», и установившийся еще со времен крупнейшего конфуцианца *Мэн-цзы* (ок. 372–289 до н. э.) устойчивый интерес китайской мысли и китайской культуры к проблеме сердца-ума *(синь)* – индийское зерно пало на добрую почву.

История формирования текста «Махапаринирвана сутры» очень сложна и запутанна, особенно если учесть разницу между ее редакциями, имевшими хождение в Северном и Южном Китае, серьезные содержательные отличия в переводах (Буддхабхадры, Фа-сяня и Дхармакшемы). По всей видимости, окончательное формирование текста сутры, имевшей, конечно, индийское происхождение, происходило в Центральной Азии. Именно там, вероятнее всего, в сутру была добавлена знаменитая 23-я глава, провозгласившая тезис, согласно которому все живые существа обладают изначально пробужденной природой, являясь по своей сути Буддами.

«Махапаринирвана сутра» прямо провозглашает окончательность учения о гарбхе как изначально пробужденной *(бэнь цзюэ)* природе Будды, наделенной такими благими ка-

чествами, как вечность, блаженство, истинная самость и чистота. Интерпретация сутры в духе учения об изначально пробужденном едином сердце-уме *(эка-читта)*, образующем природу всех существ, окончательно утвердилась после комментариев знаменитого ученика Хуэй-юаня по имени Дао-шэн (360?–434) и перевода Дхармакшемы.

Парамартха (Чжэнь-ди, 498–569; прибыл в Гуанчжоу из Индии в 546 году) был убежденным приверженцем синтеза йогачары и теории Татхагатагарбхи. Именно его переводы и интерпретации окончательно склонили китайских буддистов в пользу этого направления буддийской мысли и убедили их в высшем и окончательном *(нитартха; ляо и)* характере. В Китае Парамартху преследовали неудачи, и, гонимый смутой и политическими неурядицами, он был вынужден постоянно переезжать с места на место. Парамартха стремился вернуться в Индию, но безуспешно (один раз он уже сел на корабль, но буря вынудила судно пристать в Гуанчжоу, губернатор которого уговорил Парамартху остаться), а однажды он совершил в высшей степени предосудительный для монаха поступок – пытался покончить жизнь самоубийством. Парамартха перевел на китайский язык такие важные йогачаринские тексты, как «Двадцатистишие» («Мадхьянта вибхага»), «Вимшатика» Васубандху и «Махаяна сампариграха шастра» Асанги, которые он подал в духе синтеза йогачары и теории гарбхи. Но самым важным его деянием было ознакомление китайской сангхи с «Трактатом о пробуж-

дении веры в Махаяну» («Махаяна шраддхотпада шастра», «Да чэн ци синь лунь»), а возможно, и само написание этого текста, ставшего своеобразной Библией оригинальных школ китайского буддизма и множество раз комментировавшегося в Китае (особенно известным комментатором является Фа-цзан), Корее (комментарии Вонхё) и Японии.

В нативной китайской философской традиции сердце *(синь)* прежде всего мыслящий, а не чувствующий орган; это «умное» сердце. В трактате «Мэн-цзы» (особенно в главе «Об исчерпании сердца» – *«Цзинь синь»*) содержатся такие утверждения, как «тот, кто познает свою природу, познает и Небо»; там же содержатся такие термины, как «благосердие» *(лян синь)* и «благомочие» *(лян нэн)*, указывающие на благую и совершенную природу сердца-ума, аналогичную «самосвечению» *(прабхасвара)* ума *(читта)* в теории гарбхи. И наконец, избрание слова «сердце» *(синь)* для перевода санскритского *читта* довершило конвергенцию «буддийской» и «конфуцианской» тенденций интерпретации сердца-ума *(синь/читта)*. Таким образом, преобладающий в собственно китайской философской традиции интерес к проблеме сердца/ума *(синь)* также во многом определил ориентацию китайской буддийской мысли на теорию Татхагатагарбхи.

Окончательное размежевание между китаизированными школами, ориентирующимися на теорию гарбхи, и школами, стремившимися «исправить» китайский буддизм по индийским стандартам, произошло в середине VII века. Имен-

но тогда буддийский Китай сделал окончательный выбор, отвергнув в лице хуаяньского патриарха Фа-цзана индийскую версию буддизма, принесенную в Китай Сюань-цзаном, как ограниченную познанием преходящих феноменов и лишенную подлинного сотериологического универсализма. После этого китайские буддисты практически утрачивают интерес к тому, что происходит у буддистов Индии (этот интерес не могут уже оживить ни паломничество монаха *И-цзина,* ни кратковременный успех проповедников тантрического буддизма *Амогхаваджры, Ваджрабодхи* и *Субхакарасимхи* в первой половине VIII века). Поэтому не только поздняя *Ваджраяна* и традиция *махасиддхов*, но даже логико-эпистемологические изыскания Дхармакирти и его последователей остаются совершенно неизвестными в Китае. Этот интерес внезапно и достаточно бурно возродился в XI веке, когда на китайский переводятся (впрочем, подвергаясь при этом сокращениям и правке в соответствии с китайским пониманием «приличий») тантры класса наивысшей йоги. Но этот всплеск интереса уже ничего не изменил, и в XIII веке сочинения Сюань-цзана и его ученика *Куай-цзи* и вовсе теряются (позднее они были вновь привезены в Китай из Японии).

Развитие идей Татхагатагарбхи в Китае приняло форму создания теории «природы Будды» *(фо син лунь).* В основе ее лежало представление о наделенности каждого живого существа природой Будды *(фо син)*, которая является его истинной сущностью и его истинным «я»: все живые суще-

ства по своей природе – Будды, и их истинная природа изначально пробуждена. Обычно под «природой Будды» понималось исходное, субстратное сознание, тождественное Татхагатагарбхе. Цель буддийской практики – реализация этой изначально присущей человеку природы, ее осознание, ее актуализация в повседневном опыте.

Теория природы Будды сложилась в результате взаимодействия учения Махаяны о том, что все *дхармы* наделены «свойствами Будды», «буддовы» по своей сути *(буддхата, буддхатва)*, и традиционных китайских (конфуцианских) теорий природы человека *(син)*, утверждавших устами Мэнцзы, что человек по своей природе добр и потенциально наделен всеми нравственными совершенствами.

К VI веку буддизм в Китае стал мощной идейной силой. По всей стране существовало множество монастырей (особенно крупные монастырские комплексы были на севере, где были возведены гигантские статуи Будд и бодхисаттв – пещерные комплексы Лунмэнь и Юньган), в которых жили многочисленные монахи. Буддизм, пользовавшийся покровительством многих императоров, постепенно завершал свою интеграцию в китайское общество. Шел активный процесс оформления так называемой «триады учений» *(сань цзяо)*, то есть конфуцианства, даосизма и буддизма. Эта триада определила духовное развитие китайского общества на протяжении последующих полутора тысяч лет.

Сложившиеся в VI–VIII веках школы китайского буддизма, определившие своеобразие буддийской традиции всего Дальнего Востока, можно разделить на три основные группы:

1) школы трактатов *(лунь)*, базирующиеся на одной из индийских шастр и занимающиеся по преимуществу изучением и комментированием текстов философии индийского буддизма (мадхьямака, йогачара, классическая *Абхидхарма*). К ним относятся такие школы, как *Сань лунь цзун* (школа Трех Трактатов – *мадхьямака*), *Фа сян цзун* (школа дхармовых признаков, *йогачара*), *Чэн ши цзун* (близкая к Хинаяне школа трактата «Сатьясиддхи ша-стра», написанного *Хариварманом*) и *Цзюйшэ лунь цзун* (школа трактата *Васубандху* «Абхидхармакоша»). Эти школы, представлявшие собой островки индийского буддизма в Китае, были малочисленны, лишены существенного влияния и рано прекратили свое существование (частично сохранившись, однако, в Японии), хотя некоторые их представители (самый яркий пример – Сюань-цзан) сыграли огромную роль в истории китайского буддизма;

2) школы сутр *(цзин)*, то есть школы, базирующиеся на том или ином доктринальном тексте, приписывающемся традицией Будде и считающемся в данной школе высшим выражением буддийской истины. К ним относятся такие не имеющие индийского аналога школы, как *Тяньтай цзун* (школа горы Тяньтайшань), основанная на учении «Сутры лото-

са благой Дхармы» («Саддхарма пундарика сутра», «Фа хуа цзин»), и *Хуаянь цзун* (школа *«Аватамсака сутры»*), основанная на учении одноименной сутры («Хуаянь цзин»). Хотя школы данного типа основывались не на философском, а на религиозно-доктринальном тексте, тем не менее они занимались теоретическими философскими проблемами, разработали сложные системы, не сводимые к учению того или иного индийского текста. Эти школы создали специфические дальневосточные системы буддийской философии, базирующиеся на теории Татхагатагарбхи (точнее, на синтезе теории гарбхи и йогачары). После расцвета в VII – первой половине IX века их влияние ослабело, хотя философия школ сутр сохранила свою актуальность в течение всей истории буддизма в Китае и на Дальнем Востоке;

3) школы дхьяны, то есть созерцания *(Чань)*, уделявшие внимание преимущественно буддийской психопрактике, медитации, йоге. К этой группе прежде всего относится специфически китайская школа *Чань цзун* (яп. *Дзэн-сю*). С известными оговорками к этой группе можно также отнести школу мантр *(чжэнь янь цзун*; она же – «тайное учение», *ми цзяо)*, представлявшую в Китае начиная с VIII века тантрический буддизм, который не получил, однако, значительного распространения в Китае; школу Чистой Земли *(Цзинту цзун)*, центральной практикой которой является молитвенное повторение имени будды Амитабхи; школу Винаи *(Люй цзун)*, занимавшуюся разработкой вопросов мона-

шеской дисциплины. Некоторые из этих школ разрабатывали доктрины преимущественно созерцательного характера, учение других отличалось акцентом на вере и религиозном ритуале. С середины IX века школы этой группы – Чань и Чистая Земля – становятся главенствующими школами китайского, а с XII–XIII веков – и всего дальневосточного буддизма. Они часто используют религиозную практику друг друга и заимствуют многие положения теоретического учения других школ, прежде всего Хуаянь.

Школа Тяньтай (Тяньтай цзун)

Школа Тяньтай – одна из первых буддийских школ, оформившихся в Китае. Ее основатель – монах *Чжи-и* (538–597), хотя основы учения были заложены его учителями – Хуэй-вэнем и Хуэй-сы. Название школы происходит от названия горы Тяньтайшань в Восточном Китае (пров. Чжэцзян), где долгое время жил и проповедовал Чжи-и. Поскольку основным каноническим текстом школы является «Сутра Лотоса» («Фа хуа цзин»), то ее называют также школой Сутры Лотоса *(Фахуа цзун)*.

Предпочтение, оказываемое школой Тяньтай этой сутре, тесно связано с ее доктриной классификации учений *(пань цзяо)*, обосновывающей ее преимущество перед другими школами. Эта доктрина называется «Пять периодов, восемь учений» *(У ши ба цзяо)*.

Согласно учению о пяти периодах, Будда Шакьямуни после обретения пробуждения пребывал в особой форме предельной сосредоточенности, трансе *(самадхи)* «морского отражения» *(хай ин саньмэй).* В этом состоянии сознание Будды, подобно морской глади во время штиля, отражало все объекты, и Будда увидел весь мир как абсолютное единство бесконечного Ума. Свое видение Будда изложил в «Аватамсака сутре» и проповедовал божествам и бодхисаттвам, но даже для них она оказалась слишком сложной и непонятной. Тогда Будда решил готовить учеников к восприятию истины постепенно и в Оленьем парке в Бенаресе (Варанаси) проповедовал учение о Четырех Благородных Истинах и причинно зависимом происхождении (Хинаяна). После усвоения этого учения Будда проповедовал махаянскую теорию сознания (йогачару), а затем – махаянское учение о бессущностности и пустотности дхарм (мадхьямаку). И только после того, как ученики были так подготовлены к восприятию высшей истины, Будда проповедовал им «Сутру Лотоса», которая и стала итогом его наставлений. Перед самой своей кончиной и окончательным уходом в нирвану Будда проповедовал еще «Махапаринирвана сутру», которая в школе Тяньтай рассматривается как сутра, подтверждающая высшую истинность «Сутры Лотоса».

Утверждается, что содержание «Сутры Лотоса» тождественно высшей истине «Аватамсака сутры», однако по форме «Сутра Лотоса» превосходит последнюю: «Аватамсака

сутра» понятна, да и то с большим трудом, людям только с самым сильным и развитым интеллектом, тогда как «Сутра Лотоса» доступна и понятна как людям наиболее умным и образованным, удовлетворяя их требования, так и простым и невежественным. Следовательно, заключает Чжи-и, именно учение «Сутры Лотоса» является всеобъемлющим, законченным, совершенным, «круглым» (юань).

Обычно считается, что учение школы Тяньтай базируется на мадхьямаке Нагарджуны. Однако в действительности оно очень далеко от классической мадхьямаки и представляет собой вариант теории Татхагатагарбхи. Две важнейшие идеи Тяньтай – доктрина «В одном акте сознания – три тысячи миров» *(И нянь сань цянь)* и концепция «Единого Ума» *(и синь; экачитта).* Психопрактическая сторона учения школы выражается в формуле «прекращение и созерцание» *(чжи гуань)*, восходящей к раннебуддийской практике *шаматха-випашьяна* (успокоение и аналитическое созерцание), но приобретшей в рамках школы Тяньтай специфические формы.

И доктрина «И нянь сань цянь», и учение о Едином Уме тесно связаны с космологическими представлениями буддизма, прежде всего с воззрением, согласно которому каждый тип живых существ и его «местопребывание» могут рассматриваться двояко: как особый уровень развертывания сознания и как соответствующий ему мир.

Таких миров/типов живых существ *(ши)* традиция шко-

лы Тяньтай насчитывает десять. Прежде всего, это шесть миров сансарических существ: миры адов, голодных духов, животных, людей (имеются в виду только «мирские люди», «профаны» – *притхагджана; су жэнь*), титанов-асуров и божеств. К этим мирам сансары добавляются еще четыре мира «благородных личностей» *(арья пудгала; сянь)*: мир *шраваков, пратьека-будд*, бодхисаттв и мир Будды.

Каждый из этих миров присутствует в любом другом мире, миры как бы проникают друг в друга, мир адов присутствует в мире Будды (отсюда и весьма оригинальная «гностическая» идея буддизма Тяньтай о том, что природе Будды присуще не только добро, но и зло), но и мир Будды присутствует в адах; умножение десять на десять дает сто миров. Каждый мир рассматривается еще в трех отношениях, каждое из которых тоже получает статус особого мира *(ши цзянь)*: 1) мир существ (рассмотрение каждого мира в аспекте населяющих его существ); 2) мир пяти скандх (рассмотрение каждого мира в психологическом аспекте как уровень развертывания сознания существ) и 3) мир-страна (рассмотрение каждого мира как вместилища живых существ).

Умножение десяти миров на три дает тридцать миров. Далее следует перемножение уже имевшихся ста миров и полученных тридцати, что и дает число три тысячи. В этом учении ясно просматривается сущность школы Тяньтай как результат взаимодействия индийской и собственно китайской традиций, которое здесь проявилось через взаимовлияние

индийской философской психологии и китайской комбинаторики и нумерологии, то есть идеологически значимых операций с математическими или квазиматематическими объектами; нумерология играла очень важную роль в традиционной китайской философии.

Все три тысячи миров существуют не только объективно и не только как содержание сознаний живых существ, но все они равным образом опираются на абсолютный Единый Ум *(и синь)*, Ум Будды. Каждый акт этого Ума *(и нянь)* полагает эти миры целиком и полностью.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.