

АЗБУКА-КЛАССИКА

NON-FICTION

*Философия
китайского
буддизма*



Санкт-Петербург

УДК 24
ББК 86.35
Ф 56

Вступительная статья, предисловия и комментарии
Евгения Торчинова

Перевод с китайского Евгения Торчинова

Серийное оформление Вадима Пожидаева

Оформление обложки Валерия Гореликова

- © Е. А. Торчинов (наследник), перевод,
статья, предисловия, комментарии, 2019
- © Издание на русском языке, оформление.
ООО «Издательская Группа
„Азбука-Аттикус“», 2016
Издательство АЗБУКА®

ISBN 978-5-389-11490-6

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)*, 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 влия-

* 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/Тхен).

ние 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 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 равномогущим 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 буддийской 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, Даоань, 312–385) рассматривали шунью как аналог китайского «отсутствия» (*у*) — то есть некоего не оформленного, 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 мадхьямаки. Помимо этого текста, следует назвать еще приписывающийся Васубандху трактат «О природе Будды» («Буддхаготра шастра») и сохра-

нившуюся 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»), приписываемый 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 томестилище, в котором зародыш находится, — матку, хорион, лоно. Таким образом, слово «Татхагатагарбха» может быть понято и как «Зародыш Будды», и как «Лон Будды», «Меститище 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 способности 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 хинаяниста-*шравака*. Допускали йогачарины и существование *иччханتيки*, 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-дальневосточном 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 (*семснид*; *читта-тва*) 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*, будучи наделен бесчисленными благами качествами и 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 Посто-

* Здесь уместно вспомнить Канта, учившего, что для нас «вещь в себе» (но 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»).

янство (*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 (*дуккха*), 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 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 Парамар-тха (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 «Татхагатагарбха» 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 (*экачитта*; *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 изна-

чально 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, образующему 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 *виджнянаматра* (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 самую 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 важней-

шим и определяющим аспектом буддийской традиции этого региона*.

Три фактора сыграли очень важную роль в знакомстве китайских 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 зна-

* 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.

менитая 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 качествами, как вечность, блаженство, истинная самость и чистота. Интерпретация сутры в духе учения об изначально пробужденном едином сердце-уме (*эка-चितта*), 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 (*ниртартха*; *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 самоубий-

ством. 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 пробуждении 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 комментированного 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 Татхагата-гарбхи.

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

Содержание

<i>Е. А. Торчинов</i>	
Буддийская философия в Китае	5
ТРАКТАТ О ПРОБУЖДЕНИИ ВЕРЫ В МАХАЯНУ	55
<i>Цзун-ми. О НАЧАЛАХ ЧЕЛОВЕКА.</i>	185
<i>Хун-жэнь. ТРАКТАТ ОБ ОСНОВАХ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ СОЗНАНИЯ.</i>	241

Ф 56 Философия китайского буддизма / пер. с кит. Е. А. Торчинова. — СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2019. — 288 с. — (Азбука-классика. Non-Fiction).

ISBN 978-5-389-11490-6

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 статьями и комментариями.

УДК 24

ББК 86.35

Литературно-художественное издание

ФИЛОСОФИЯ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА

Ответственный редактор Кирилл Красник
Художественный редактор Валерий Гореликов
Технический редактор Татьяна Раткевич
Компьютерная верстка Ольги Варламовой
Корректор Станислава Кучепатова
Главный редактор Александр Жикаренцев

Подписано в печать 05.08.2019. Формат издания 75 × 100 ¹/₃₂.

Печать офсетная. Тираж 2000 экз. Усл. печ. л. 12,69.

Заказ № .

Знак информационной продукции
(Федеральный закон № 436-ФЗ от 29.12.2010 г.):

16+

ООО «Издательская Группа „Азбука-Аттикус“» —
обладатель товарного знака АЗБУКА*
115093, г. Москва, ул. Павловская, д. 7, эт. 2, пом. III, ком. № 1
Филиал ООО «Издательская Группа „Азбука-Аттикус“»
в Санкт-Петербурге
191123, г. Санкт-Петербург, Воскресенская наб., д. 12, лит. А
ЧП «Издательство „Махаон-Украина“»
Тел./факс: (044) 490-99-01. E-mail: sale@machaon.kiev.ua
Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами
в ООО «ИПК Парето-Принт».
170546, Тверская область, Промышленная зона Боровлево-1,
комплекс № 3А.
www.pareto-print.ru



Y-NFA-19520-03-R