

Е.Ж.БАЯРТУЕВА

СТАНОВЛЕНИЕ  
ПИСЬМЕННОЙ ТРАДИЦИИ  
ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ В  
КИТАЕ(IV-VI ВВ.Н.Э.)

Федеральное агентство по образованию  
ГОУ ВПО «Восточно-Сибирский государственный  
технологический университет»  
(ГОУ ВПО ВСГТУ)

**Е.Ж. БАЯРТУЕВА**

**СТАНОВЛЕНИЕ  
ПИСЬМЕННОЙ ТРАДИЦИИ  
ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ В КИТАЕ (IV-VI вв.н.э.)**

Улан-Удэ  
Издательство ВСГТУ  
2007

УДК 24-9 (510)

Печатается по решению редакционно-издательского совета ГОУ ВПО ВСГТУ

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

Рецензенты  
к.и.н. Л.Л. Ветлужская, к.и.н. А.К. Хабдаева

Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ  
№ 07 • 03 • 62301 а/т

**Е.Ж. Баяртуева**  
**Становление письменной традиции Праджняпарамиты в Китае (IV-VI вв. н.э.):** Монография. – Улан-Удэ, Изд-во ВСГТУ, 2007. – 120 с.

В монографии рассматриваются основные этапы становления в Китае философского учения одной из самых известных школ буддизма – мадхьямики.

Книга представляет интерес для специалистов в области китаеведения, буддологии, истории, для студентов высших учебных заведений, а также рассчитана на широкий круг читателей.

© Е.Ж. Баяртуева, 2007  
© ВСГТУ, 2007

## ВВЕДЕНИЕ

Буддизм, распространяясь и развиваясь в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Азии, под влиянием богатейшего культурного наследия этих стран, накопленных веками знаний, постоянно трансформировался. Длительный процесс адаптации и становления буддизма в этих странах привел к тому, что там сформировались собственные буддийские школы, которые сами буддисты разделяют на школы Хинаяны и Махаяны. Разделив их по национальному признаку, мы можем получить три основных направления в буддизме: индийское, тибетское и китайское.

Проникнув в Китай на рубеже нашей эры, буддизм оказал огромное влияние на культурное развитие этой древней цивилизации. Процесс адаптации буддийского учения в Китае можно проследить на примере таких школ, как саньлунь и фасян, поскольку эти школы являются переходными от индийской модели буддизма к китайской. Индийским прототипом школы саньлунь является школа мадхьямиков, школы фасян – йогачара. Однако китайские варианты мадхьямики и йогачары не повторяли слепо учения своих индийских предшественников, адепты этих школ подошли творчески к осмыслению различных проблем, развивая и углубляя основные идеи, соотнося их с китайской действительностью. Формирование таких школ, как тяньтай, хуаянь, цзинту и чань, учения которых соединили в себе буддизм Махаяны с китайским мировоззрением, завершило процесс становления китайской модели буддизма.

Становление традиций мадхьямики в Китае охватывает несколько веков. Процесс этот начинается во II в. с перевода праджняпарамитской литературы на китайский язык.

Праджняпарамитские сутры являются носителями тех основных идей, разработкой которых занимались мадхьямики. Нагарджуна (I-II вв.) – основатель школы мадхьямиков в Индии – занимался систематизацией учения Праджняпарамиты. Написанные им шастры – «Мадхьямака-карика» («Шастра срединности») и «Двадаша-мукха-шастра» («Шастра двенадцати врат») – содержат центральные положения учения мадхьямиков: учение о пустоте, учение о срединности, теорию двух истин, концепцию «восьми не», учение о праджне.

Эти две шастры Нагарджуны, а также «Шастра ста строф», автором которой является его ученик – Арьядева, явились основной теоретической базой для развития идей мадхьямики в Китае. Переведенные Кумарадживой (342–413) в конце IV – начале V вв., три шастры стали очень популярными в Китае. Во многом этому способствовало высокое качество переводов Кумарадживы, а также его преданность учению мадхьямиков.

Кумараджива явился своеобразным связующим звеном между индийской и китайской мадхьямикой. Привнесенное им в Китай учение Нагарджуны получило новое дыхание в сочинениях его ученика – Сэн Чжао (347–414), который создает ряд сочинений, объясняющих сущность мадхьямики адаптированными для китайского восприятия терминами. И все же свое окончательное оформление китайская мадхьямика получила в трудах Цзи Цзана (549–632), который систематизировал доктрину трех шастр и тем самым положил начало школе саньлунь (школе трех шастр).

Изучению истории становления мадхьямики в Китае в отечественной научной литературе до сих пор уделялось мало внимания. Изучение китайской мадхьямики, как и любой другой школы, должно базироваться прежде всего на письменных источниках, анализ кото-

рых поможет глубже осмыслить процесс постепенной адаптации учения Нагарджуны в Китае. К сожалению, переведено и исследовано небольшое количество источников, имеющих отношение к рассматриваемой теме.

В буддологической литературе попытки проследить процесс утверждения мадхьямики в Китае предпринимались Р. Робинсоном и Лю Мин-вудом<sup>1</sup>, в отечественной науке таких попыток не было.

В западной литературе к авторам, так или иначе затрагивающим в своих трудах данную тему, относятся К. Чэнь, С. Чэнь, Э. Цюрхер, А. Райт, Чоу Сян-куан, Д. Такакусу<sup>2</sup>, в китайской литературе – Фэн Юлань, Жэнь Цзюй, Дин Фубао, Фан Литянь, Лай Юнхай, Люй Чэн, Ван Чжуньяо, Чэнь Юань, Хуан Чаньхуа и мн.др.<sup>3</sup>, в

<sup>1</sup> Robinson R. Early Madhyamika in India and China. Madison, 1967; Liu Min-Wood. Madhyamika thought in China. Leiden, 1994

<sup>2</sup> K. Chen Buddhism in China. Princeton, 1964; The chinese transformation of Buddhism. Princeton, 1973; H.S.S. Cheng. Empty logic: Madhyamika Buddhism from Chinese sources. New York, 1984; E. Zürcher. The buddhist conquest of China. Leiden, 1969; A. Right. Studies in Chinese Buddhism. London, 1990; Chou Hsiang-kuang. A history of Chinese Buddhism. Allahabad, 1956; J. Takakusu. The essentials of buddhist philosophy. Hawaii, 1949.

<sup>3</sup> Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ («История китайской философии») в 2-х томах. Пекин, 1961; Жэнь Цзюй. Хань-Тан фоцзяо сысян лунь цзи («Сборник статей по идеологии китайского буддизма с эпохи Хань до эпохи Тан»). Пекин, 1981; Дин Фубао. Фосюэ да цыдянь («Энциклопедия по буддизму»). Пекин, 1981; Фан Литянь. Вэй Цзинь Наньбэйчао фоцзяо луньцун («Исследования китайского буддизма периода Вэй, Цзинь, южных и северных династий»). Пекин, 1982; Лай Юнхай. Чжунго фосин лунь. («Проблемы специфики китайского буддизма»). Шанхай, 1988; Люй Чэн. Чжунго фосюэ юаньлю люэ цзян («Краткий очерк истории возникновения и развития буддизма в Китае»). Пекин, 1979; Ван Чжуньяо. Чжунго фоцзяо ши да ци сэн (Биографии десяти буддийских монахов, выдающихся представителей буддизма в Китае (III-XX вв.). Хэфэй, 1992; Чэнь Юань. Ши ши и няньлу («Справочник имен буддийских деятелей и писателей»). Пекин, 1964; Хуан Чаньхуа.

отечественной – О.О. Розенберг, В.П. Васильев, М.Е. Ермаков, В.М. Алексеев, В.П. Андросов, Л.Е. Янгутов, С.Ю. Лепехов и др.<sup>4</sup> Кроме того, К.Ю. Солонин перевел два сочинения Сэн Чжао – «Основание учения» и «О неизменности вещей», кратко проанализировав каждое из них<sup>5</sup>.

Китайский исследователь буддизма Жэнь Цзюй является автором объемного сочинения «Хань-Тан фоцзяо сысян лунь цзи» («Сборник статей по истории китайского буддизма, начиная с эпохи Хань до эпохи Тан»), в котором он прослеживает хронологию переводов основных сутр на китайский язык, а также делает их основательный анализ. Кроме того, Жэнь Цзюй выступил редактором «Антологии Китайской Трипитаки»<sup>6</sup> и трехтомной монографии «Истории китайского буддизма»<sup>7</sup>.

Нужно отметить, что интерес к исследованию буддийского наследия в Китае не ослабевает. В последние годы была издана монография «Школы китайского буддизма»<sup>8</sup>, а также переиздан многотомный труд китайских ученых «Китайский буддизм»<sup>9</sup>.

---

Фоцзяо гэцзун да и («Основное содержание учения буддийских школ»). Тайбэй, 1973.

<sup>4</sup> О.О. Розенберг. Труды по буддизму. М., 1991; В.П. Васильев. Буддизм: его догматы, история и литература. СПб., 1857; В.М. Алексеев. Китайская литература. М., 1978; М.Е. Ермаков. Мир китайского буддизма. СПб., 1994; В.П. Андросов. Нагарджуна и его учение. М., 1990; Л.Е. Янгутов. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995; С.Ю. Лепехов. Философия мадхьямиков и буддийская цивилизация. Улан-Удэ, 1999.

<sup>5</sup> Буддизм в переводах. Альманах. Вып.2. СПб., 1993.

<sup>6</sup> «Фоцзяо цзинцзи сюань бянь» (Антология китайской Трипитаки). Под редакцией Жэнь Цзюя. Пекин, 1985.

<sup>7</sup> «Чжунго фоцзяо ши». «История китайского буддизма». Пекин, 1988.

<sup>8</sup> «Чжунго фоцзяо». «Школы китайского буддизма». Пекин, 1996.

<sup>9</sup> «Чжунго фоцзяо». «Китайский буддизм». Шанхай, 1996.

Данная монография раскрывает перед читателями относительно целостную картину процесса становления, развития и формирования традиций мадхьямики в Китае. Цель данной монографии - рассматривая в качестве объекта исследования школу китайского буддизма саньлунь, как результат становления традиций мадхьямики в Китае, на основе аутентичных сочинений китайских буддистов, приверженцев учения мадхьямики, наиболее полно представить историю и религиозно-философское учение, содержащееся в трудах Сэн Чжао и Цзи Цзана.

Книга рассчитана на широкий круг читателей: специалистов в области китаеведной буддологии, философии, культурологии, истории, а также всех, кто интересуется историей и философией Востока.

## Глава I

### ПРОНИКНОВЕНИЕ ПРАДЖНЯПАРАМИТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В КИТАЙ

#### § 1. ИСТОРИЯ ПЕРЕВОДА ПРАДЖНЯПАРАМИТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ НА КИТАЙСКИЙ ЯЗЫК

Из всей массы буддийской литературы по сутрам Праджняпарамиты возникает больше всего вопросов о времени и месте их происхождения. Общеизвестно, что праджняпарамитская литература представляет собой сутры, являющиеся самыми ранними текстами Махаяны. Основываясь именно на учении Праджняпарамиты, индийские буддисты разработали основную махаянскую доктрину, положив начало различным школам «Большой колесницы». Одной из таких школ была школа мадхьямиков.

Э. Конзе, многочисленные исследования которого посвящены датировке и стратиграфии конкретного текста, датирует самый древний, сохранившийся до сего времени текст Праджняпарамиты – «Аштасахасрика-Праджняпарамита-сутру», 100 г. до н.э.<sup>10</sup> Хотя другой исследователь Праджняпарамиты – Л.Э. Мьялль – допускает существование еще более древних текстов, которые просто не дошли до нас.

Эта дата (100 г. до н.э.), безусловно, неточная, так как «если учесть, что появлению оформленного текста должна была предшествовать длительная устная традиция, а также требовалось немало времени на канонизацию текста после ряда предварительных редакций, то к этой дате вполне можно добавить еще два столетия»<sup>11</sup>.

Место возникновения праджняпарамитской литературы Э. Конзе связывает со школой махасангхиков, которая получила распространение на юге Индии, где находились два монастыря – два оплота этой школы: Амаравати и Дханьякатаки<sup>12</sup>.

Понятие «праджняпарамита» в научной литературе определяется по-разному. Первоначально, праджняпарамита – это одна из шести парамит (согласно распространенному в буддизме списку парамит). Существуют следующие парамиты: парамита деяния (дана-парамита), парамита обетов (шила-парамита), парамита терпения (кшанти-парамита), парамита усердия (вирья-парамита), парамита созерцания (дхьяна-парамита) и парамита мудрости (праджня-парамита).

Если остальные пять парамит представляют собой «...психологические свойства личности или формы поведения, которые возможны и желательны в норме, но поддаются развитию до большого совершенства», то праджняпарамиту нельзя описать как обычное, нормальное состояние человека, достижимое путем накопления и приращения усилий, постоянной тренировки и т.д.<sup>13</sup>

У Е.А. Торчинова мы находим следующее определение праджняпарамиты: «Праджняпарамита – одна из важнейших категорий философии буддизма махаяны. Праджня (санскр.) – премудрость; парамита (санскр.) – определенное качество, обладание которым, по учению буддизма, обеспечивает «освобождение» («переход на другой берег»)<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Лепехов С.Ю. Праджняпарамита в ранней мадхьямике // Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск, 1995. С. 105.

<sup>13</sup> Там же. С. 110.

<sup>14</sup> Е.А. Торчинов. Буддийская иконография праджняпарамиты... // Использование музейных коллекций... – Л., 1981. С. 121-128.

<sup>10</sup> Conze E. The Prajnaparamita Literature. The Hague, 1960. P.9.

<sup>11</sup> Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999. С. 27.

А.Н. Игнатович дает наиболее полное объяснение относительно происхождения слова «парамита»: «Парамита - это то, что перевозит на другой берег (ср. «паром»). В переводе этого слова на китайский язык идея (переправы) к Нирване выражается весьма отчетливо: «парамита» передается как «достижение другого берега» (кит. «дао биань»<sup>15</sup>, япон. «тохиган»); «другой берег» - распространенное в буддийской литературе метафорическое обозначение Нирваны, достижение точки (цели), переправа (к цели); (кит. «ду»<sup>16</sup>, япон. «до»), «достижение беспредельного (переправа к беспредельному)» (кит. «дууци»<sup>17</sup>, япон. «домугоку»<sup>18</sup>).

Таким образом, праджняпарамита – это мудрость, которую нельзя передать словами, неподдающаяся определению, интуитивная мудрость. Несомненно, это знание, присущее Бодхисаттвам и Буддам, открытие в себе этого знания уже означает просветление. Это одно из основных значений праджняпарамиты.

Другое ее значение – это текст, предназначенный для медитативного чтения и порождающий в читающем (изучающем) его субъекте наивысший уровень сознания. Как говорит Дигнага – один из индийских комментаторов праджняпарамитских сутр: «Праджняпарамита – это монизм. это то знание / в котором субъект и объект совпадают / и также Будда (персонифицированный в его космическом теле/. Слово «праджняпарамита» означает, кроме того, текст /праджняпарамитских сутр/ и путь просветления /которому они учат/, поскольку цель

<sup>15</sup> 到彼岸

<sup>16</sup> 渡

<sup>17</sup> 渡无期

<sup>18</sup> А.Н. Игнатович Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. - М., 1988. С. 170.

/текста и пути / – породить это монистическое сознание и состояние Будды в его Нирване/»<sup>19</sup>.

Все праджняпарамитские сутры представляют собой проповеди Будды, которые он произнес, разъясняя своим ученикам различные стороны своего учения. «В буддийских сутрах говорится, что Праджняпарамита проповедовалась Буддой в Раджагрихе, на горе Гридхракута»<sup>20</sup>.

Тексты Праджняпарамиты можно разделить по размерам: малый размер, средний и большой. Сутра малого размера (напр., «Праджняпарамита-хридайя-сутра») может быть объемом всего несколько десятков шлок; среднего размера («Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра») – в пределах пятисот шлок; и сутры большого размера насчитывают несколько тысяч шлок («Аштасакрика-праджняпарамита-сутра»). Как правило, сутры малого размера представляют собой конспективное изложение сутр большого размера<sup>21</sup>.

Теоретической базой для учений махаянских философских школ, как уже отмечалось, явилось учение Праджняпарамиты. Интерпретируя основные категории канонических текстов Праджняпарамиты – шунью и праджню – в зависимости от логики и содержания развиваемого ими учения, ранние махаянисты создали школы, которые в дальнейшем получили распространение не только в Индии, но и далеко за ее пределами.

Свое победное шествие буддизм начал уже через два столетия после проповеди Будды в Бенаресе. Посте-

<sup>19</sup> цит. по С.П. Нестеркину Некоторые философско-психологические аспекты чаньских гун-ань // Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984. С. 75.

<sup>20</sup> С.Ю. Лепехов Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999. С. 28.

<sup>21</sup> Там же. С. 111.

пенно распространяясь по Азии, он достиг ее центральной и восточной части, где его направления и школы получили бурное развитие. В Китай буддизм проник на рубеже нашей эры, причем утвердился здесь в своей махаянской форме. Проникновение буддизма в Поднебесную происходило двумя путями: морем и по суше. Морем: через Шри-Ланку, Яву, Малайский полуостров, Вьетнам в южные районы Китая – Цзяочжи и Гуаньчжоу; по суше: через Среднюю Азию, Синьцзян в Чжунюань<sup>22</sup>.

В начале I в. проявляется деятельность первых буддийских общин в местах, где проходили оживленные торговые пути из Индии и Малайи. Американский исследователь истории китайского буддизма А. Райт выделяет четыре этапа развития буддизма в Китае:

- 1) подготовительный период (65–317);
- 2) период «одомашивания» (317–589) – принятие буддизма китайским обществом и государством;
- 3) период независимости, самостоятельного развития и образования китайских школ буддизма (589–900);
- 4) конечный период – заимствование традиционной китайской культурой некоторых элементов буддийского учения, который начинается с X в.<sup>23</sup> Периодизация П. Демьевиля и Э. Цюрхера согласуется с приведенной периодизацией А. Райта<sup>24</sup>.

Первые три века буддизм адаптировался в новой культурной среде, которая изобиловала различными философскими и религиозными учениями. Считается,

<sup>22</sup> Чжунго фочзя. «Школы китайского буддизма». Пекин, 1996. С. 36.

<sup>23</sup> Цит. по Мартынову А.С. Государство и религия на Дальнем Востоке (вместо предисловия) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987. С. 6.

<sup>24</sup> См. также: П. Демьевиля. М., 1957. С. 189-190, E. Zurcher. Leiden, 1959. P. 26.

что «китайцы не приняли буддизм в его индийской форме, он был модифицирован под влиянием некоторых традиционных течений китайской мысли, поэтому китайский буддизм значительно отличается от индийского»<sup>25</sup>.

Процесс адаптации<sup>4</sup> проходил очень нелегко. Как пишет В.М. Алексеев: «Буддизм, как религия чужеземная, был встречен всеобщим недоверием, презрением, враждебным отношением, погромом. Главным препятствием к внедрению буддизма в вероисповедание китайского народа была конфуцианская настороженность китайской служилой интеллигенции, атеистической и национальной, считавшей Китай центром земли и культуры. Буддизм был сразу же отринут конфуцианцами, как вообще все иностранное, то есть некультурное. Конфуцианство относилось к нему с полным презрением, как к варварской затее, ибо не могло допустить, что пророк явился не в своем отечестве: на смену шэн жэнь (совершенномудрому) – вдруг какой-то Будда, ничего не знавший о жэнь и вэнь!»<sup>26</sup>.

Однако и буддизм со своей мощной идеологической базой, новизной идей и понятий нанес сильный удар по идеологической основе Китая. К примеру, «прежде монолитное конфуцианское мировоззрение раскололось на два течения – приверженцев ортодоксальной чистоты конфуцианского учения периода Хань и сторонников так называемой сунской школы, учение которой испытало сильнейшее влияние со стороны буддизма»<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> См. также: Н. Nakamura. Buddhism in comparative light. Delhi, 1986.

<sup>26</sup> В.М. Алексеев. Китайская литература. М.: Наука, 1978. С. 135.

<sup>27</sup> Хуй Ши. М., 1983. С. 11.

Нужно отметить, что ко времени проникновения буддизма в Поднебесную конфуцианство переживало внутренний кризис, а даосизм вообще находился в упадке, и лишь с приходом буддизма, как считает В.П. Васильев, учение великого Лао-цзы приняло форму религии, введя пантеон богов, обеты и многое другое, следуя примеру буддизма<sup>28</sup>. Хотя сами даосы это отрицают, они придумали даже несколько легенд о своем более древнем, чем у буддизма, происхождении. В защиту буддизма выступил Моу-цзы, написавший трактат «Лихолунь»<sup>29</sup>.

Исторически же буддизм в Китае несколько раз претерпевал гонения. Можно отметить четырех основных гонителей буддизма: император Тай-у династии Северная Вэй (424-452), император У-ди династии Северная Чжоу (561-567), танский У-цзун (841-846) и позднечжоуский Ши-цзун (954-958)<sup>30</sup>.

Народными массами буддизм был воспринят сразу же. Новая религия обещала избавить от страдания, а жизнь китайского народа в эпоху Хань была нелегкой в связи с экономическим и политическим кризисом. Страну потрясали крестьянские войны, особенно крупным из них было «Восстание желтых повязок».

Первые индийские миссионеры, появившиеся в Китае в начале I в., тонким ручейком потекли в Поднебесную. Известны имена первых двух из них: Кашьяпа Матанга и Дхармаратна, хотя они являются скорее легендарными, чем историческими личностями. В «Гао сэн

чжуань» («Жизнеописаниях достойных монахов») Хуэй Цзяо упоминает о том, что Кашьяпа Матанга перевел на китайский язык сутру «Сышиэр чжан цзин» («Сутра из 42-х разделов»), а Дхармаратна – пять сочинений, четыре из которых были утеряны<sup>31</sup>.

Основными буддийскими центрами стали (и являлись ими на протяжении долгого времени) столичные города Чанъань (современный Сиань) и Лоян. Чанъань был столицей китайской империи при династии Ранняя (Западная) Хань (221-8), позднее политическим центром стал Лоян.

Первая буддийская община появилась при дворе одного из удельных князей, правивших в южных районах Китая, сына первого восточноханьского монарха Гуан У-ди (28-58) – чуского князя Лю Ина. А спустя некоторое время – в 68 г. в Лояне началось строительство первого в Китае буддийского монастыря Баймасы – Храма белой лошади. Это знаменитое событие связано с Мин-ди – императором, правившим в то время. Э. Цюрхер пишет следующее о первой буддийской общине Лояна: «Трудно что-либо узнать о настоящих размерах и внутренней организации буддийской общины в Лояне. Наиболее основные монашеские правила, возможно, устно были переданы первыми миссионерами, и для относительно малого количества монахов и послушников этого было достаточно. В наиболее ранних документах мы находим уже основные термины для различных церковных рангов: шраманов (ша мэнъ – 沙门), монахов; бхикшу (би цю – 比丘), шраманеров (ша – 沙), послушников; ачарья, мастеров-учителей; использование термина Бодхисаттва, присваиваемое наиболее набожными

<sup>28</sup> Васильев В.П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб, 1973. С. 81.

<sup>29</sup> Л.Е. Янгутов. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. Улан-Удэ, 1998. С. 6-9.

<sup>30</sup> А.С. Мартынов. Государство и религия на Дальнем Востоке (вместо предисловия) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987. С. 29.

<sup>31</sup> Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. СПб., 1994. С. 161.

монахами, свидетельствует о трогательном оптимизме и глубоком незнании настоящего смысла этого понятия»<sup>32</sup>.

Первых индийских наставников можно условно разделить на несколько категорий: а) буддийские монахи – выходцы из индийских княжеств, посвятившие свою жизнь проповедованию буддизма и в результате странствий оказавшиеся в Китае; б) выходцы из государств Центральной Азии (Парфия, Бактрия, Согдиана), знавшие китайский язык настолько, что могли иметь учеников из числа китайцев; они положили начало активной деятельности по переводу на китайский язык канонической буддийской литературы; в) монахи по происхождению не китайцы, но родившиеся и выросшие в Китае (например, Чжи Цянь); г) китайцы – ученики миссионеров в Китае и лица, совершившие паломничество в Индию<sup>33</sup>.

Таким образом, уже со II в. начинается работа по переводу основного буддийского канона «Трипитаки». Эта работа продолжалась на протяжении нескольких веков и завершилась созданием свода буддийских сочинений, который мы сейчас называем «Китайской Трипитакой».

Общая численность переводчиков, принявших участие в переводе «Трипитаки», по каталогу Б. Нанджэ<sup>34</sup> составила 147 человек, начиная с периода династии Восточная Хань до периода правления в Китае монгольской династии Юань:

Восточная Хань (25-220).....12 чел.,

<sup>32</sup> Zurcher E. The buddhist conquest of China: The spread and adaption of Buddhism in early medieval China. Leiden, 1959. Vol. I. P. 32.

<sup>33</sup> Дагданов Г.Б. Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1984. Ч.1.

<sup>34</sup> B. Nanjo. A catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripitaka. Oxford, 1883.

Троецарствие	(220-280).....	8 чел.,
Западная Цзинь	(265-316).....	17 чел.,
Восточная Цзинь	(317-420).....	4 чел.,
Северная Вэй	(386-534).....	5 чел.,
Северная Лян	(397-439).....	3 чел.,
Поздняя Лян	(302-376).....	1 чел.,
Западная Вэй	(386-534).....	2 чел.,
Ранняя Сун	(420-479).....	12 чел.,
Ци	(479-502).....	2 чел.,
Лян	(502-557).....	2 чел.,
Восточная Вэй	(534-550).....	4 чел.,
Северная Ци	(550-577).....	3 чел.,
Западное Чжоу	(557-581).....	1 чел.,
Суй	(581-618).....	4 чел.,
Тан	(618-907).....	28 чел.,
Сун	(960-1276).....	14 чел.,
Юань	(1271-1368).....	4 чел.

Среди первых наставников и переводчиков буддийской литературы можно выделить двоих – Локаракшу (Локакшему) и Ань Шигао – по степени достоверности сохранившихся сведений о них.

Центральной фигурой в лоянской буддийской общине был монах Ань Шигао, один из трех наиболее известных буддийских проповедников из Парфии. Нам известны следующие сведения о нем:

«Имя его Цинь (亲), но больше он известен нам под своим вторым именем Ань Шигао (安世高). Первоначально он был наследным принцем Парфии, но после смерти отца уступил управление страной младшему брату отца – дяде. Ушел из семьи, чтобы стать монахом. Расширял свои познания канонических текстов Индии, особенно старательно изучал «Абхидхарму», наизусть читал и знал законы дхьяны (медитативных трактатов). В 148 г., проехав через Среднюю Азию, прибыл в Лоян,

чтобы (заняться) переводом сутр»<sup>35</sup>. Также известно, что он добивался во всем, чем бы он ни занимался, больших успехов, например, во врачебной практике; в источниках говорится, что он даже «понимал язык зверей и птиц»<sup>36</sup>.

Как полагает Э. Цурхер, именно Ань Шигао организовал первую переводческую группу и начал систематический перевод буддийских текстов. Как отмечает Люй Чэн, китайский исследователь буддизма, «Когда Ань Шигао прибыл в Лоян, приверженцы буддизма совершали в основном жертвоприношения, прося счастья и благоденствия»<sup>37</sup>. В Лояне Ань Шигао провел около двадцати лет (в Китае в общей сложности около тридцати лет) и был случайно убит в уличной драке.

Число переведенных им источников колеблется от 30 до 175, так как в то время записи не велись, точное количество установить невозможно. Согласно каталогу Дао Аня, их число составляет 35, общим объемом 40 цзюане (свитков)<sup>38</sup>, согласно «Гао сэн чжуань» («Жизнеописаниям достойных монахов») Хуэй Цзяо – 39<sup>39</sup>. Люй Чэн говорит о том, что их количество колебалось между 35 и 41, также он отмечает, что большая часть переведенных Ань Шигао текстов была утеряна.

Приведем названия некоторых переведенных Ань Шигао сочинений:

<sup>35</sup> Энциклопедический словарь по вопросам истории и культуры Китая. Тяньцзинь, 1990. С. 2580.

<sup>36</sup> Zurcher E. The buddhist conquest of China: The spread and adaption of Buddhism in early medieval China. Leiden, 1959. Vol. I. P. 32.

<sup>37</sup> Люй Чэн. Чжунго фосьюэ юанью люэцзян. (Краткий очерк возникновения и развития буддизма в Китае). Пекин, 1979. С. 283.

<sup>38</sup> Энциклопедический словарь... Тяньцзинь, 1990. С. 2580.

<sup>39</sup> Хуэй – цзяо. «Гао сэн чжуань» (Жизнеописания достойных монахов). М., 1991. С. 103.

1. «У юнь би юй цзин» (Сутра о пяти скандхах) – 1 цзюань.

2. «Чэфа лунь цзин» (Дхармаакра-правартана-сутра) – 1 цзюань.

3. «Ба чжэнь дао цзин» (Аштанга-самьян-марга-сутра) – 1 цзюань.

4. «Ице люшэ шоуинь цзин» (Сутра о причинах всех ашравас и грехов) – 1 цзюань.

5. «Сы ди цзин» (Сутра о четырех истинах) – 1 цзюань.

6. «Бэнь сян ци чжи цзин» (Сутра о фундаментальной связи /или причинности/) – 1 цзюань.

7. «Ши фа фэйфа цзин» (Сутра о дхарме, истинном и не-истинном) – 1 цзюань.

8. «Жэнь бэнь сушэн цзин» (Сутра о авидьи, тришне и гати (т.е. о трех из 12-ти нидан) человека) – 1 цзюань.

9. «Чан ахань ши бао фа цзин» (Сутра о законе 12-ти вознаграждений в «Диргхагаме») – 2 цзюаня.

10. «Пу фэнь бу цзин» (Сутра об объяснении Ашравы) – 1 цзюань.

11. «Цза цзин сы ши сы бянь» (Сутра из сорока четырех разделов) – 2 цзюаня.

12. «Цзинь фа и цзин» (Сутра об универсальном значении Дхармы (закона)) – 1 цзюань.

13. «Чань син фа сян цзин» (Сутра о видении дхарм в медитативной практике) – 1 цзюань.

14. «Цзю бэнь хуан цзин» (Сутра о девяти причинах) – 2 цзюаня.

15. «Апитань у фа цзин» (Абхидхарма – сутра) – 1 цзюань.

16. «Ин чи жэнь цзин» (Скандха-дхату-аятана-сутра) – 1 цзюань.

17. «Дао ди цзин» (Маргабхуми-сутра) – 2 цзюаня и т.д.

Люй Чэн утверждает, что при исследовании языка переводов выяснилось, что часть сочинений не относятся к переведенным Ань Шигао, и вопрос о том, чьи это переводы, все еще остается открытым<sup>40</sup>. Дао Ань полагал, что «Сутра о четырех истинах» (№5) написана самим Ань Шигао, но современные исследования подтверждают, что это перевод индийского сочинения.

Кроме этого, в каталоге Дао Аня перечисляются не сохранившиеся переводы Ань Шигао, вот некоторые из них:

1. «Бай люши пинь цзин» (Сутра из ста шестидесяти разделов);
2. «Да шиэр мэнь цзин» (Махадвадаша-мукха-сутра);
3. «Сяо шиэр мэнь цзин» (Малая сутра двенадцати врат);
4. «Ци фа цзин» (Сутра о семи дхармах);
5. «У фа цзин» (Сутра о пяти дхармах);
6. «Шиэр инь юань цзин» (Сутра о 12-ти причинах);
7. «Апитань цзю ши ба цзе цзин» (Абхидхарма-сутра) и т.д.

Всего перечисляется 13 переводов общим объемом 13 цзюаней. Каталог «Китайской Трипитаки», составленный в XIX в. Б. Нандзё, из двадцати с лишним переводов, перечисленных Люй Чэном по каталогу Дао Аня, содержит 14, а также относит перу Ань Шигао еще 22 перевода. Таким образом, в «Китайской Трипитаке» («Да цзан цзин») содержится 36 переводов Ань Шигао. Внимательно изучив список данных переводов, замечаем, что 8 сутр относятся к разделу махаянских сутр и

<sup>40</sup> Люй Чэн. Чжунго фосьюэ юаньлю люэцзян. (Краткий очерк возникновения и развития буддизма в Китае). Пекин, 1979. С. 284.

28 сутр – к разделу хинаянских. Среди махаянских сутр нет ни одной относящейся к классу сутр Праджняпарамиты.

Исходя из природы переведенных им сочинений, можно выделить два основных предмета его учения:

1) система медитативной практики (дхьяна – кит. чань 禪), включающая в себя подготовительную технику «вдох-выдох», ведущую к ментальной концентрации (anarāna-smṛti), созерцание тела, как явления бренного, состоящего из элементов, нечистого о полного страданий и т.д.

2) объяснение числовых категорий, таких как 6 аятан (кит. лю жу – 六如), 5 скандх (у юнь – 五蘊) и т.д.<sup>41</sup>

Некоторые из дхьянических практик, особенно «anarāna-smṛti», похожи на даосскую дыхательную практику, что, должно быть, в значительной степени способствовало популярности буддизма в Китае во II веке.

Говоря о качестве переводов Ань Шигао, то в основном они низкого качества: язык их очень неразборчив и хаотичен, а содержание текста передается в очень вольном пересказе. Хотя Дао Ань отзывался о них хорошо, называя их даже «шедеврами и классическими примерами искусства перевода»<sup>42</sup> и говоря, что они (переводы) «сохранили первоначальные черты (оригинального сочинения), Ань Шигао не стремился приукрасить и с (присущей ему) простотой объяснял трудные места (текста)»<sup>43</sup>.

Таким образом, мы можем заключить, что Аньшигао был одним из первых переводчиков, о котором со-

<sup>41</sup> E. Zürcher. The buddhist conquest of China: The spread and adaption of Buddhism in early medieval China. Leiden, 1959. Vol. I. P. 33.

<sup>42</sup> Там же. P. 34.

<sup>43</sup> Люй Чэн. Чжунго фосьюэ юаньлю люэцзян. Пекин, 1979. С. 285.

хранились достоверные сведения. Хотя он занимался большей частью переводом хинаянских сочинений, его переводы оказали большое влияние на складывание переводческой традиции в Китае.

Для нас же в контексте рассматриваемой темы наибольший интерес представляет Локакшема<sup>44</sup>. Он прибыл в Лоян в 167 г.<sup>45</sup>, по другим сведениям в период правления императора Лин-ди (178-189)<sup>46</sup>. По происхождению он был юэчжи (у Цюхера – индоскифца).

Овладев китайским языком, Локакшема занялся переводом буддийских сочинений на китайский язык. Современниками ему дана следующая характеристика: «В поведении порядочен, в характере проявляет рассудительность, с рождения соблюдает законы и религиозные предписания. Прославился своей старательностью. Наизусть читал буддийские сочинения, стремился к распространению учения. Переводил и проповедовал индийские тексты... Долгое время не вел записей, стремился к истинному сходству древнего и современного, тщательно продумывал современный стиль, тот, которым обладал только Локакшема. Обычно во всех сутрах вникал в основной смысл, не прибавлял для красоты, можно сказать, превосходно демонстрировал сущность учения Будды, являясь человеком, развивающим его учение»<sup>47</sup>.

К тому времени, когда Локакшема прибыл в Лоян, миссионеры здесь представляли собой «пеструю» картину: двое парфянцев (Ань Шигао и Ань Сюань), трое юэчжи: Чжилоцзячэнь (Локакшема), Чжи Яо и ученик Локакшемы - Чжи Лян, двое из Согдианы: Кан Мэнсян

<sup>44</sup> Кит. Чжилоцзячэнь или Чжи Чэнь (支讖).

<sup>45</sup> Люй Чэн. Чжунго фосуэ... Пекин, 1979. С. 288.

<sup>46</sup> Чжунго фозяо ши (История китайского буддизма). Пекин, 1988. Т. 1. С. 314.

<sup>47</sup> Энциклопедический словарь... Тяньцзин, 1990. С. 2579.

и Кан Цзюй, трое человек из Индии: Чжу Шофо, Чжу Дали и Тань Го<sup>48</sup>. Среди коллег Локакшемы были и трое китайцев-непрофессионалов: Мэн Фу из Лояна, Чжан Лянь из Наняна (Хонаня) и Цзы Би из Нанхая (Кантона).

Переведенные Локакшемой сочинения в большей своей массе относятся к махаянским, хотя, будучи высокообразованным человеком, он переводил сочинения различных школ и направлений буддизма. Его переводы содержали в себе обширные знания, оказав влияние на переводы последующих переводчиков. Благодаря каталогу Дао Аня (344–413) нам известно, что он перевел 13 сочинений, общий объем которых составил 27 цзюаней. Вот некоторые из них:

1. «Божо дао син цзин» (179 г.) («Дашасахасрика-праджяпарамита-сутра» – «Праджяпарамита-сутра, о практике пути») (10 цзюаней).

2. «Божо саньмэй цзин» (179 г.) – («Пратьютпанна-буддхасаммука-вастхата-самадхи-сутра» – «Сутра длительного просветления») (2 цзюаня).

3. «Шоуляньян саньмэйцзин» (185 г.) – («Сурамгама самадхи-сутра» – «Сутра могущества просветления») (2 цзюаня).

Переводы этих сутр основывались на манускриптах, привезенных из Индии Чжу Шофо<sup>49</sup>. К сожалению, перевод «Сурамгама-самадхи-сутры» утерян. Сравнив стиль переводов этих сутр, Дао Ань относит перу Локакшемы еще несколько переводов следующих сутр:

1. «Ачжу шиван цзин» – «Аджатасатрукаукритья-винодана-сутра» (2 цзюаня).

2. «Вэнь шу цзин» - «Сутра о нахождении Бодхисатвы (спрошенная Манджушри)» (1 цзюань).

<sup>48</sup> E. Zurcher The buddhist conquest of China: The spread and adaption of Buddhism in early medieval China. Leiden, 1959. Vol. I. P. 32.

<sup>49</sup> Там же. P. 35.

3. «Ша цзин» - «Сутра о Татхагате – вишешана (один из эпитетов Будды) (1 цзюань).

4. «Нэйцзан байбао цзин» – «Локамивартана-сутра» (2 цзюаня).

5. «Дуньчжэнь толосо жулай цзин» – «Друмакинна-ра-раджа-париприкха-сутра» (1 цзюань).

До сегодняшнего времени сохранилось 9 переведенных Локакшемой сочинений, 4 сочинения утеряны.

Сэн Юй в своих «Записках из «Трипитаки» («Чу сань цзан цзи цзи») добавляет еще и перевод сутры «Гуанмин саньмэй цзин» (1 цзюань), Фэй Чанфан прибавляет еще восемь переводов в своем сочинении «Ли дай сань бао цзи» («Записки об истории “Трех драгоценностей»»). Люй Чэн считает, что Сэн Юй и Фэй Чанфан ошибаются, переводы принадлежат перу совершенно других людей<sup>50</sup>.

В отличие от Ань Шигао Локакшема переводил в основном махаянские сутры, именно он положил начало переводу махаянских сочинений на китайский язык. Мы выделяем этого переводчика еще и потому, что он первым перевел одну из сутр, относящихся к категории праджняпарамитских – «Баньжо даосин цзин»<sup>51</sup> – «Дашасасрика-праджняпарамита-сутра». Данная сутра содержит основные идеи учения Праджняпарамиты, и вполне закономерно, что Локакшема начал с перевода именно этой сутры. В переводе на китайский язык сутра получила название «Баньжо даосин цзин» («Праджняпарамита-сутра, первая глава (которой) о практике пути»)<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Люй Чэн. Чжунго фосьюэ юаньлю люэцзян. (Краткий очерк возникновения и развития буддизма в Китае). Пекин, 1979. С. 288.

<sup>51</sup> «般若道心经»

<sup>52</sup> Позднее еще трижды переводилась Кумарадживой в 408 г., Дхармаприйей в 384 г., Гэ Сянем (222-280).

В самом названии перевода данной сутры присутствует выражение – «о практике пути», имеется в виду путь, ведущий к состоянию Будды, которого живые существа стараются достичь с помощью Бодхисаттвы, направляющего их в этом «великом процессе». При описании этого процесса с разных сторон раскрывается конкретное содержание Праджняпарамиты.

Объем перевода, выполненного Локакшемой, составляет 10 цзюаней. Текст разбит на 30 глав, каждая из которых имеет свое название («О воздаянии за благодеяние», «Глава о Тан Ухэ» и т.д.).

Понятия, содержащиеся в «Баньжо даосин цзин», Локакшема переводил большей частью даосскими терминами, например, «праджня» (*баньжо* 般若) переводилась как «путь» (*дао* 道), «таковость» (*жу син* 如性), как «истинное не-существование» (*бэнь у* 本无) и т.д.<sup>53</sup>

Через все содержание «Дашасасрики-праджняпарамиты-сутры» красной нитью проходит мысль о том, что, только постигая праджняпарамиту, можно приобрести все благодеяния и спастись. Так, в главе «О воздаянии за благодеяния» Будда спрашивает Верховное божество: «(Если) верующие, мужчины и женщины; воздвигают ступу (в честь Татхагаты), названную Хуа Даосян, устанавливают знамена и флаги, выполняют ритуалы, этого достаточно для счастья (то есть является ли это заслугой, благодеянием)?» Верховное божество ответило: «Достаточно». (На что) Будда сказал: «Лучше читать о праджне, в цзюанях сутр содержится больше счастья...». Будда спросил (Верховное божество): «Сотни раз обычный песок в стране Будды поднимали к ступе все живые существа, постепенно на-

<sup>53</sup> Люй Чэн. Чжунго фосьюэ юаньлю люэцзян. (Краткий очерк возникновения и развития буддизма в Китае). Пекин, 1979. С. 290.

капливая его, достаточно ли этого для получения счастья?» Верховное божество ответило: «Достаточно, достаточно». (На что) Будда сказал: «Лучше прочесть сотни тысяч раз о благодеяниях праджняпарамиты, десятки тысяч раз, бесчисленное количество раз...»<sup>54</sup>. В другом диалоге Будда говорит о том, что «лучше читать праджня в сутрах и цзюанях, и у людей будет больше благодеяний. Почему? Люди, изучая праджняпарамиту, становятся «*sarvajnata*» (всезнающими, всеведущими)<sup>55</sup>.

Если говорить в целом о переводах Локакшемы, то, как отмечает Дао Ань, «Они (переводы) не ясны, трудны для понимания». Стараясь избегать лишних словесных приукрашиваний, Локакшема делал текст перевода запутанным и сложным. Тем не менее, как полагает китайский исследователь буддизма Жэнь Цзюй, «Объяснить учение, опираясь на более поздние переводы «Дашасасасрики-праджняпарамиты-сутры», невозможно. Именно перевод Локакшемы представляет собой большую ценность»<sup>56</sup>. Ценен этот перевод, как полагает Жэнь Цзюй, и по той причине, что не испытал еще на себе влияния «сюань сюэ» («учения о сокровенном») <sup>57</sup>, как это произошло с более поздними переводами.

Таким образом, проникновение буддийского учения в Китай было сопряжено с немалыми трудностями. Одной из таких трудностей явилась специфика китайского языка – его безбуквенное, иероглифическое письмо. Первые переводчики из-за отсутствия необходимого терминологического аппарата использовали термины

традиционных китайских учений, что приводило порой к восприятию буддизма как одной из ветвей даосизма<sup>58</sup>.

Метод использования даосских терминов и понятий получил название «гэ-и»<sup>59</sup>. В биографии Чжу Файя – одного из ранних буддийских переводчиков – говорится: «В это время все последователи буддизма были хорошо сведущи в светской литературе, но плохо были (подготовлены) в том, что касалось буддийского учения. Поэтому я вместе с Кан Фаланом и другими, взяв «шишу»<sup>60</sup> (категории), которые встречаются в (буддийских) сочинениях, сравнил и соединил их по парам с внешними (мирскими) книгами, приведя примеры, способствующие пониманию; это и было названо (методом) «гэ-и». И Пифу, и Тан Сян, и другие переводчики стали использовать (метод) «гэ-и», чтобы направлять своих учеников»<sup>61</sup>.

Этот метод, как отмечает Тан Юнтун – видный исследователь китайского буддизма, использовался переводчиками до периода династии Западная Цзинь (265-316), с наступлением периода Восточная Цзинь (317-420) буддисты нашли его дефекты и отказались от него. «Из чего же состоит метод «гэ-и»? Это не просто обширное сравнение индийской и китайской мысли, скорее это очень детальный процесс, с помощью которого каждая из идей или терминов соответствующих областей индивидуально сравнивается и уравнивается. «Гэ»<sup>62</sup>

<sup>58</sup> см.: E. Zürcher. Leiden, 1959, Л.Е. Янгутов. Единство, тождество и гармония китайского буддизма. Новосибирск, 1995.

<sup>59</sup> 格意

<sup>60</sup> 实数

<sup>61</sup> Цит. по: Tan Yung-tung. 'On «ko-yi», the earliest method by which Indian Buddhism and chinese thought were synthesized // Radhakrishnan: Comparative studies in philosophy presented in honour of his sixtieth birthday. London, 1951. London, 1968. P. 276

<sup>62</sup> 格

<sup>54</sup> «Чжунго фоцзяо ши». «История китайского буддизма». Пекин, 1988. Т. 1. С. 318-319.

<sup>55</sup> Там же. С. 319.

<sup>56</sup> Там же. С. 317.

<sup>57</sup> 玄学

в этом смысле имеет значение «подходить», «соответствовать», «подбирать под пару» или «измерять»; «и»<sup>63</sup> означает «название», «имя», «термин» или «концепция». «Гэ-и» является (методом или системой) соответствующих идей (или терминов) или «уравниванием идей»<sup>64</sup>.

Другим методом перевода был метод транскрипции, заключающийся в передаче санскритского термина путем китайской транскрипции, подбора созвучных буддийским терминам фонетиков (нирвана – «непань»<sup>65</sup> или «нихунь»<sup>66</sup>), очень часто транскрибировались имена переводчиков (Кумараджива – Цзюмолошэнь<sup>67</sup>, Локакшема – Чжилоуцзячэнь или Чжи Чэнь<sup>68</sup>).

Еще один метод перевода буддийских сочинений – калька – дословный перевод. Это наиболее удобный метод для передачи философского содержания буддийских текстов<sup>69</sup>.

Кроме Локакшемы переводом праджняпарамитских сутр на китайский язык, написанием комментариев к ним, а также популяризацией их идей в эпоху династий Западная и Восточная Цзинь занимались следующие переводчики:

1. Чжу Шулань перевел «Панчавимшати-праджняпарамита-сутру» (название перевода «Дапинь баньжо боломи цзин»),

<sup>63</sup> 意

<sup>64</sup> Там же. P. 277-278.

<sup>65</sup> 涅槃

<sup>66</sup> 涅槃

<sup>67</sup> 鳩摩羅什

<sup>68</sup> 支謙

<sup>69</sup> Подробнее см.: Tan Yung-tung, 1968; Л.Е. Янгутов. Новосибирск, 1995; Л.С. Васильев. М., 1970.

2. У Луча (или У Чалу) перевел «Панчавимшати-праджняпарамита-сутру» (название перевода «Фангуан баньжо цзин»),

3. Чжу Фаху перевел «Панчавимшати-праджняпарамита-сутру» в 286 г. (название перевода «Гуанцзан баньжо боломи цзин», состоит из 10 цзюаней),

4. Чжу Шулань перевел «Панчавимшати-праджняпарамита-сутру» в 291 году (название перевода «Фангуан баньжо боломи цзин», состоит из 20 цзюаней),

5. Вэй Шиду сократил перевод Локакшемы «Дашасакхасрика-праджняпарамита-сутры» с 10 цзюаней до 2-х и назвал его «Мохэ баньжо боломи дао син цзин»),

6. Чжи Сяолун написал комментарии к переведенной Локакшей «Дашасакхасрика-праджняпарамита-сутре»,

7. Фа Цзуо написал комментарии к «Панчавимшати-праджняпарамита-сутре»,

8. Чжу Сэнфу досконально разобрался в учении «Панчавимшати-праджняпарамита-сутры» и «Дашасакхасрика-праджняпарамита-сутры» и пропагандировал его в монастыре Цзянькангунсы,

9. Чжу Фашэнь объяснял учение Праджняпарамиты, глубоко проникнув в суть «Панчавимшати-праджняпарамиты-сутры»,

10. Лю Юаньчжэнь – учитель Чжу Фашэня – прекрасно разобрался в учении праджняпарамитских сутр и «сюань сюэ» («учении о сокровенном»),

11. Ань Хуэйцзы написал сочинение о «Панчавимшати-праджняпарамита-сутре» (1 цзюань),

12. Кан Сэнань наизусть знал и декламировал «Панчавимшати-праджняпарамита-сутру»,

13. Чжи Минду разработал праджняпарамитское учение о «смысле отсутствия сознания».

Согласно каталогу Б. Нандзе на китайский язык были переведены и вошли в «Китайскую Трипитаку» следующие праджняпарамитские сутры:

1) *«Штасасахасрика-праджняпарамита-сутра»:*

а) переведена Сюань Цзаном в 659 г. Состоит из 75 глав.

2) *«Дашасахасрика-праджняпарамита-сутра»:*

а) переведена Локакшемой в 179 г. Состоит из 10 цзюаней, 30 глав. Данный перевод имеет название «Баньжо дао син цзин»;

б) переведена Дхармаприей и Гу Фонянем в 384 г. Состоит из 5 цзюаней, 13 глав. Данный перевод имеет название «Мохэ баньжо боломи цзин»;

в) переведена Кумарадживой в 408 г. Состоит из 10 цзюаней, 28 глав. Данный перевод имеет название «Сяо пинь баньжо боломи цзин».

г) переведена Ге Сянем ( в период династии У (220-280). Состоит из 6 цзюаней, 30 глав. Данный перевод имеет название «Да мин ду у цзи цзин».

3) *«Панчавимшати- праджняпарамита-сутра»:*

а) переведена Гушуланем и Мокшалой из Хотана в 291 г. Состоит из 30 цзюаней, 90 глав. Данный перевод имеет название «Фан гуан баньжо боломи цзин» («Праджняпарамита-сутра. (первая глава которой) о испускании сияния»);

б) переведена Кумарадживой и Сэн Жуем в период династии Поздняя Цзинь (384-417). Данный перевод имеет название «Мохэ баньжо боломи цзин». Состоит из 30 цзюаней, 90 глав;

в) переведена Чжу Фаху (Дхармаракшей) в 286 г. Данный перевод имеет название «Гуан цзан баньжо боломи цзин». Состоит из 10 цзюаней, 21 главы.

4) *«Сувикрантавикрами-париприккха- праджняпарамита-сутра» («Праджняпарамита-сутра,*

*рассказанная небесному императору, называемым Победителем»).* Переведена Упашуньей в 565 г. Перевод имеет название «Шэн тяньван баньжо боломи цзин». Состоит из 7 цзюаней, 16 глав.

5) *«Ваджрачхеддика-праджняпарамита-сутра» («Алмазная праджняпарамита-сутра»):*

а) переведена Кумарадживой в период династии Поздняя Цзинь (384-417). Данный перевод имеет название «Цзинган баньжо боломи цзин». Состоит из 14 листов. Сравнительно короткий перевод: Кумараджива предпочел конспективное изложение этой сутры. Ниже приводятся более полные переводы «Алмазной сутры»;

б) переведена Бодхидхармой в период династии Северная Вэй (386-534). Данный перевод имеет название «Цзин ган баньжо боломи цзин». Состоит из 12 глав, 17 листов;

в) переведена Парамартхой в 562 г. Данный перевод имеет название «Цзинган баньжо боломи цзин». Состоит из 17 листов;

г) переведена Сюань Цзаном в 659 г. Данный перевод имеет название «Нэндуань цзинган баньжо боломи цзин» («Сильно-сокращенная алмазная праджняпарамита-сутра»). Состоит из 21 листа;

д) то же, что и предыдущий перевод. Переведена И-Цзинем в эпоху династии Тан (618-907). Состоит из 21 листа;

е) переведена Дхармагуптой в эпоху династии Суй (589-618). Данный перевод имеет название «Цзинган нэндуань баньжо боломи цзин» («Алмазная сильно-сокращенная праджняпарамита-сутра»). Состоит из 19 листов.

Все переводы «Алмазной сутры» выполнены с очень похожих текстов, если не с одного и того же.

6) «Панчашатика-праджняпарамита-сутра» («Сутра о чистоте акта милостыни Бодхисаттвы Манджушири, сказанная Буддой»). Переведена Сянь Гунем в эпоху династии Ранняя Сун (420-479). Данный перевод имеет название «Фо шо жушо пуса у шан цин цзин фэнь цзин». Состоит из 2 цзюаней.

7) «Праджняпарамита-сутра о человеколюбивом короле, который защищает свою страну». Переведена Кумарадживой в эпоху династии Поздняя Цзинь (384-417). Данный перевод имеет название «Жэнь ван цзе го бань боломи цзин». Состоит из 2 цзюаней, 8 глав.

8) «Праджняпарамита ардхасатика-сутра» («Праджняпарамита-сутра истинной формы»). Переведена Бодхируки и другими переводчиками в эпоху династии Тан (618-907). Данный перевод имеет название «Ши сян баньжо боломи цзин». Состоит из 10 листов.

9) «Праджняпарамита-хридайя-сутра».

а) переведена Кумарадживой в эпоху династии Поздняя Цзинь (384-417). Данный перевод имеет название «Махапраджняпарамита-махавидья-мантра-сутра» («Мохэ баньжо боломи дамин цзин»). Состоит из 1 листа.

б) переведена Сюань Цзаном в эпоху династии Тан (616-907). Данный перевод имеет название «Праджняпарамита-хридайя-сутра». Состоит из 1 листа.

10) «Санташатика-праджняпарамита-сутра».

а) переведена Мандрой в период династии Лян (502-557). Данный перевод имеет название «Вэнь чжу ши ли со шо мохэ баньжо боломи цзин». Состоит из 24 листов.

б) переведена Сангхапалой в период династии Лян. Перевод имеет название «Вэньчжу ши ли сошо баньжо боломи цзин». Состоит из 23 листов<sup>70</sup>.

Таким образом, начальный период истории перевода праджняпарамитской литературы в Китае был положен деятельностью ряда переводчиков, некоторые из них были выходцами из других стран. Переводы одних и тех же сутр предпринимались неоднократно, это во многом связано с расширением знаний буддийского учения самими китайцами.

Однако качественно нового уровня переводов буддийских сочинений удалось добиться Кумарадживе, деятельность которого заключалась не только в переводе буддийских текстов, но и в пропаганде учения Праджняпарамиты в Китае.

## § 2. ПЕРЕВОДЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КУМАРАДЖИВЫ

Со II в., когда начинается деятельность по переводу буддийской литературы на китайский язык, до эпохи Северная Сун, когда она прекращается, из всего буддийского канона было переведено 1333 сочинения общим объемом 5081 цзюань<sup>71</sup>. Буддийские переводчики в результате усердной и неустанной работы оставили потомкам огромное наследие, осуществив перевод почти всех махаянских и хинаянских сутр.

Традиция по переводу буддийских сочинений складывалась нелегко, отшлифовывалась веками, и своего качественно нового уровня она достигла при Кума-

<sup>70</sup> В. Nanjo. A catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripitaka. Oxford, 1883.

<sup>71</sup> «Чжунго фоззя». «Школы китайского буддизма». Пекин, 1996. С. 44.

радживе (343–413). Именно он и его ученики сыграли решающую роль в становлении традиций мадхьямики в Китае. Переведенные им сутры легли в основу теоретической базы школы саньлунь. Будучи высокообразованным человеком, обладающим широкими познаниями в области философии буддизма, Кумараджива не только переводил сутры, но и разъяснял их при большом скоплении монахов, одновременно пропагандируя учение Нагарджуны, последователем которого он являлся.

Жизненный путь Кумарадживы, сына индийца (Кумараяны) и сестры царя центральноазиатского государства Гуйсы<sup>72</sup> (Дживы), был очень насыщен различными событиями. Р. Робинсон называет Кумарадживу «межкультурным посланником», имея в виду его происхождение<sup>73</sup>.

Уже с раннего возраста Кумараджива начал изучать буддийскую литературу, чтобы затем полностью посвятить себя служению буддизму. Когда ему исполнилось 7 лет, он вместе с матерью оставил мирскую жизнь и два года изучал хинаянские сутры «Агама» и «Абхидхарму» под руководством Учителя. По прошествии двух лет Кумараджива отправился в Северную Индию, где у дхарма-мастера Бандхудатта изучал «Диргхагаму», «Мадхьямагаму» и «Кшудра-сутру»<sup>74</sup>. Северная Индия в то время была оплотом сарвастивадинов, поэтому Кумараджива получил полное представление об этом учении.

Государство Гуйсы (родина Кумарадживы) в то время (IV в.) не находилась в сфере влияния Махаяны.

<sup>72</sup> Совр. Куча Синьцзяно-уйгурского автономного района Китая

<sup>73</sup> R. Robinson. Early Madhyamika in India and China. Madison, 1967. P. 71.

<sup>74</sup> Хуэй Цзяо. «Гао сэн чжуань» (Жизнеописания достойных монахов). М., 1991. С. 132.

В этом регионе - в Сериндии - центром Махаяны был Хотан. Именно отсюда китайские миссионеры вывезли многие махаянские сутры (к примеру, перевод «Панчавимшати-праджняпарамита-сутры» был выполнен Мокшалой с манускрипта, привезенного из Хотана Чжу Шисином). Нигде нет упоминания о том, был ли Кумараджива в Хотане, хотя в сотрудничестве с Буддхаяшасом он перевел «Дашабхумику-сутру», которая также была доставлена из Хотана.

Первым, кто познакомил Кумарадживу с Махаяной, был Сурьясома – принц Яркенда, восточные границы которого прилегали к Хотану. Он познакомил Кумарадживу с «Анаватапта-сутрой», из содержания которой Кумараджива узнал, что все, составляющее этот мир, является пустотой, не имеющей признаков. Сравнив учения Махаяны и Хинаяны, Кумараджива осознал, что принципы Махаяны заслуживают более внимательного изучения, и принялся за изучение «Вайпуля-сутры», «Мадхьямака-шастры» и «Двадшамукха-шастры».

Проникнув в глубинную суть Махаяны, Кумараджива оттачивал свой острый ум в диспутах с учеными мужьями. Слава о мудрости Кумарадживы достигла Китая. В 377 г. войско Фу Цзяня, основавшего династию в Гуаньчжуне<sup>75</sup>, разбило войско кучарского правителя Бо Чуня и захватило Кумарадживу. По пути назад Люй Гуан – полководец армии Фу Цзяня – узнав о том, что его правитель убит, а власть захватил Яо Чан<sup>76</sup>, решает объявить себя правителем в Лянчжоу. Долгие годы провел Кумараджива в плену при дворе Люй Гуана, но ни сам правитель, ни сменивший его на троне сын так и не приобщились к буддизму, следуя советам своего пленника лишь при решении государственных дел.

<sup>75</sup> Часть территории современной провинции Шэньси.

<sup>76</sup> Основатель династии Поздняя Цзинь.

Японский исследователь буддизма Цукамото предположил, что Кумараджива не смог привезти с собой из Кучи обширный буддийский канон, но, возможно, армия Люй Гуана ограбила буддийские библиотеки в Куче и захватила их содержимое с собой<sup>77</sup>.

В Гуаньчжуне после смерти Яо Чана к власти пришел его сын Яо Син, он несколько раз приглашал Кумарадживу к себе, но правители Лянчжоу не отпускали его. Тогда в 401 г. посланное Яо Сином войско разбило армию Лянчжоу, и Кумараджива 13 апреля 401 г. прибыл в Чаньань – резиденцию Яо Сина, где и провел 12 лет вплоть до своей смерти.

Яо Син с глубоким почтением относился к буддизму и с помощью Кумарадживы он принялся неустанно изучать буддийские сочинения. Многие сутры и шастры Кумараджива знал наизусть. Находясь в течение долгих лет в плену в Гуаньчжуне, он превосходно овладел китайским языком и теперь мог объяснить смысл сочинений многочисленным слушателям.

Найдя старые переводы буддийских сутр, Кумараджива решил заново перевести их, так как большая часть прежних переводов была трудна для понимания, а иногда и вовсе не отражала истинный смысл индийских сочинений.

Кумарадживе в его работе помогали 800 монахов (по другим данным 3 тысячи), самые известные из них Сэн Жуй, Сэн Чжао, Дао Шэн, Дао Хэн, Дао Бяо, Тан Ин и другие. Сэн Жуй (僧睿) был его личным секретарем на протяжении многих лет, записывая все рассуждения Кумарадживы.

<sup>77</sup> R. Robinson. Early Madhyamika in India and China. Madison, 1967. P. 75.

Сам правитель Яо Син присутствовал при переводах сутр и под впечатлением речей Кумарадживы сам лично стал проповедовать буддийское учение. Яо Син написал даже «Трактат о всеобщности трех времен», который был высоко оценен Кумарадживой.

Потомки Яо Сина прислали Кумарадживе 10 женщин - наложниц, чтобы он мог жениться и оставить после себя потомство, но Кумараджива отказался, решив остаться верным своему монашескому образу жизни. Он часто говорил своим слушателям: «Следуйте моему делу, но не моей жизни, которая не является идеалом. Лотос растет в болоте, любите лотос, а не болото»<sup>78</sup>.

В «Гао сэн чжуань» Хуэй Цзяо упоминает о 300 сочинениях, переведенных Кумарадживой на китайский язык<sup>79</sup>. Однако Р. Робинсон отмечает, что к VII в. только 100 с лишним сочинений относили к переведенным Кумарадживой, а в начале VI в. вообще лишь 35<sup>80</sup>. На сегодняшний день мы говорим о 52 сочинениях. Большинство переводов, вызывающих сомнение относительно их авторства, – это небольшие второстепенные сочинения, по которым трудно судить, является ли их переводчиком Кумараджива.

Основная часть этих 52 сочинений достаточно хорошо подтверждена на сегодняшний день предисловиями, написанными к ним, колофонами и ссылками в биографиях. Даты переводов известны у 23 переводов. Есть

<sup>78</sup> Подробнее о Кумарадживе см.: Гао сэн чжуань. Перевод М.Е. Ермакова. М., 1991. С. 131-144. Chou Hsiang-kuang. Allahabad, 1956. P. 56-63. R. Robinson. Madison, 1967. P. 71-95. Китайская философия. М., Мысль, 1994.

<sup>79</sup> Гао сэн чжуань. Перевод М.Е. Ермакова. М., 1991. С. 131.

<sup>80</sup> R. Robinson Early Madhyamika in India and China. Madison, 1967. P. 73.

некоторая информация о тех, кто заказывал переводы определенных сутр и кто был писцом или переписчиком.

Самая значительная группа больших по объему сутр, относится к праджняпарамитским сутрам и сутрам, почитаемым мадхьямиками (посвященные теории шуньявады): «Панчавимшати-праджняпарамита-сутра», «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутра», «Дашасахасрика-праджняпарамита-сутра», «Ваджрачхеддика-праджняпарамита-сутра», «Праджняпарамита-хридайя-сутра», «Саддхармапундарика-сутра» («Фахуа цзин»), «Малая Сукхавати-вьюха» («Сяо улян шоу цзин»), две Майтрейи-сутры («Гуань милэ цзин», «Гуаньфо саньмэй хай цзин»), вместе с Буддхаяшасом перевел «Дашабхумику-сутру» («Ши чжу-цзин»), пять сутр о медитации («Бодхисаттва-дхьяна», «Пуса чань цзин» – основные из них).

Из раздела винайи им переведены «Сарвастивадивинайя-сутра», «[Сарвастивада]- пратимокша-сутра», «Бодхисаттва-прагимокша-сутра». Текст «Сарвастивадивинайи-сутры» Кумараджива изучил под руководством Вималакши, когда он получил от него полное посвящение.

Как отмечает Р. Робинсон, 16 переводов Кумарадживы – это повторные переводы сутр, которые до него были уже выполнены Дхармаракшей<sup>81</sup>:

1. «Панчавимшати- праджняпарамита-сутра»
2. «Саддхармапундарика-сутра»
3. «Бхадракалька-сутра»
4. «Висесачинта-брахма-парипричча-сутра»
5. «Васудхара-сутра»
6. «Вималакирти-нирдеша-сутра»

<sup>81</sup> R. Robinson. Early Madhyamika in India and China. Madison, 1967. P. 74.

7. «Пурна-парипричча-сутра»
8. «Сурангама-самадхи-сутра»
9. «Малая сукхавати-вьюха-сутра»
10. «Майтрея-вьянапана-сутра»
11. «Тэн ван-цзин»
12. «Ачинтьяпрабхаса-нирдеша-сутра»
13. «Да фан дэн тин ван цзин»
14. «Видхи-хридайя-вьюха-сутра»
15. «Ратнаджали-парипричча-сутра»
16. «Сарва-пунья-самуссайя-самадхи-сутра».

Интересен тот факт, что многие переведенные им буддийские сочинения Кумараджива переводил повторно, отшлифовывая стиль и точность передачи индийских терминов и понятий.

Многие переводчики буддийской литературы, живущие в одно время с Кумарадживой, поднимали проблему адекватного перевода сочинений, пытались выработать единую систему буддийских понятий и терминов, особо остро эта проблема обсуждалась в IV в., когда возросло число эзегетической литературы.

В 382 г. 71-летний Дао Ань<sup>82</sup> в одном из своих сочинений («Предисловие к «Абстракции праджня-сутры») выделяет «пять отклонений и три трудности», возникающие при переводе буддийских сутр. Дао Ань призывает переводчиков придерживаться его советов: не отклоняться от оригинального текста сутры, внимательно следить за тем, чтобы не упустить ни слова при переводе, а часто повторяемые обороты и фразы не сокращать, а также тщательно повторять согласно оригиналу.

Очо – один из исследователей китайского буддизма – обращает внимание на то, что бывали случаи, когда Кумараджива избегал следовать советам Дао Аня и относился к «чистоте» переводов не слишком серьезно.

<sup>82</sup> 道安

Например, при переводе «Шастры срединности» он заменил вторую часть «Комментариями» к ней; другой пример: Кумараджива предложил урезать «Сарвастивади-винаю»<sup>83</sup>. В «Гао сэн чжуань» имеется упоминание о том, что находившийся на смертном одре Кумараджива сожалел о сокращении «Сарвастивади-сутры» и даже сделал наброски дальнейшего ее перевода.

И все же все без исключения исследователи едины во мнении о высоком качестве переводов Кумарадживы. Э. Демьевиль пишет: «Правильность перевода сопровождалась многочисленными дискуссиями и толкованиями. Кумараджива и император (Яо Син) снабжали комментариями различные слова (санскритские и китайские) и обсуждали смысл текста; император лично проверял тексты, проверяя подлинность терминов оригинального санскритского (текста), проникая внутрь основного значения; и вдобавок китайские монахи тщательно исследовали тексты, проникая вглубь его доктринального значения ... И только затем они сокращали их для записи»<sup>84</sup>.

Нужно отметить, что монахов, присутствовавших при переводах, насчитывалось несколько сотен. Один мог допустить ошибку; упущения, вставленные замечания могли вкратце в перевод, от внимания сотен монахов это вряд ли могло укрыться. Ошибки при переводах случались: в текст окончательного перевода могли даже вкратце целые куски вопросов и ответов, которые, по-видимому, возникали в процессе обсуждения.

<sup>83</sup> R. Robinson. Early Madhyamika in India and China. Madison, 1967. P. 81.

<sup>84</sup> Цит. по: R. Robinson. Early Madhyamika in India and China. Madison, 1967. P. 81.

Невнимательность писцов, а иногда и просто недостаточная их образованность, проявлялась и при употреблении терминов. Одной из мер, которую предпринял Кумараджива для улучшения переводов, было введение им новых терминов взамен старых. Например:

1. Инь (隱) – тайный принцип (скандха) был изменен на чун (群) – группа;
2. Жу (如) – входить (аятана) изменен на лу (陆) – место;
3. Чи (赤) – держать (дхату) изменен на син (性) – природа;
4. Цзе ту (解脱) – освобождение, избавление (вишокша) изменено на бэй шэ (背社) – прогонять, бросать;
5. И чжи (意止) – остановка идеи (самьянпрахана) изменена на чжэнь гун (真功) – верное усилие;
6. Цзюэ и (觉意) – идея пробуждения (бодхи) изменена на пути (菩提);
7. Чжи син (直行) – прямой путь (арья марга) на шэн дао (圣道) – святой путь.

Некоторые писцы при переводе фиксировали термины, придерживаясь то старых образцов, то новых, (если были знакомы с ними). Например, в письмах Кумарадживы Хуэй Юаню скандхи и аятаны передаются старыми терминами – юнь и жу, в то время как дхату передается как син (природа) – новым термином. Это объясняется, как уже было сказано, тем, что писцы были недостаточно образованы и ознакомлены с теорией, то есть если новый термин приводил их в затруднение, они употребляли старый. Другая причина – некоторые писцы сознательно сопротивлялись употреблению новых терминов и исключали их из всего, что они переписывали.

В этой связи Р. Робинсон задает вопрос, до какой степени особенности переводов влияют на передачу доктрины мадхьямики в Китае? Проанализировав перевод Кумарадживы «Шастры срединности», он приходит к выводу, что хотя отдельные строфы неверны или вводят в заблуждение, но в тексте достаточно повторов, чтобы изучающий его человек не будет введен в заблуждение и быстрее будет впитывать верные идеи, нежели понимать неверное<sup>85</sup>.

Возможно, наиболее ярко представляет Кумарадживу ортодоксальным шуньявадином и мадхьямиком, отрицающим авторитарность Абхидхармы, его переписка с Хуэй Юанем, которого, напротив, интересовала больше абхидхармистская тематика.

Хотя темы переписки предлагал Хуэй Юань, все же большая ее часть (10 разделов из 18) посвящены обсуждению проблем, связанных с учением Праджняпарамиты. Вся проблематика этой переписки восстановлена Э. Цюрхером. И Кумараджива, и Хуэй Юань часто цитируют различные сутры для аргументации высказываемых ими идей, причем Кумараджива цитирует основные махаянские каноны «Панчавимшати-праджняпарамита-сутру», «Саддхармапундарику-сутру», «Вималакирти-нирдеша-сутру», «Дашабхумику-сутру». Он пишет: «Так как Махаянская Дхарма является тем, во что я верю и с чем я соглашаюсь, я основываю свою аргументацию на ней»<sup>86</sup>.

Кроме того, что Кумараджива занимался переводом буддийских сутр и шастр, он написал несколько собственных сочинений, которые также были посвящены махаянской тематике:

<sup>85</sup> R. Robinson. Early Madhyamika in India and China. Madison, 1967. P. 82–88.

<sup>86</sup> Там же. P.89.

1. «Трактаты реализма» («实论») – 2 цзюаня;
2. «Золотой смысл Махаяны» («大乘金意») – 18 цзюаней;
3. «Записки о «Ваджрачхеддике-праджняпарамита-сутре» («金刚般若波罗蜜经») – 1 цзюань;
4. «Записки о «Вималакирти-нирдеша-сутре» («维摩诘所说经») – 1 цзюань;
5. «Записки о Лао-цзы» («老子记») – 2 цзюаня<sup>87</sup>.

Таким образом, по прошествии почти трех с половиной столетий учение Праджняпарамиты и основанные на нем принципы мадхьямики получили прочный фундамент для распространения в Китае.

Работа по переводу первых пражняпарамитских сутр, подготовивших почву для распространения в Китае учения школы мадхьямик, началась во II веке Локкшемой и Ань Шигао и продолжилась великолепными переводами Кумарадживы и его учеников. Переведенные Кумарадживой три шастры: «Шастра срединности», «Шастра двенадцати врат» и «Шастра ста строф» были выделены Цзи Цзаном (549–632) и легли в основу школы саньлунь (досл. «три шастры») – китайского варианта индийской мадхьямики.

Все переводы Кумарадживы отличает высокое качество, точность передачи индийских терминов и понятий. Великий переводчик не только переводил сутры и шастры, но и занимался пропагандой идеи мадхьямик, собирая многочисленные аудитории. При переводах ему помогали сотни монахов, его деятельность курировалась и поддерживалась самим императором династии Поздняя Цзинь. Многочисленные ученики Кумарадживы продолжили его дело по переводу буддийской лите-

<sup>87</sup> Chou Hsiang-Kuang. Chou Hsiang-kuang. A history of Chinese Buddhism. Allahabad, 1956. P. 63.

ратуры на китайский язык, а также по пропаганде идей мадхьямики в Китае. Среди них мы можем выделить Сэн Чжао, Дао Шэна, Сэн Жуя, Тан Ина и др.

## Глава II АПОЛОГЕТИКА МАДХЬЯМИКИ В ТРУДАХ СЭН ЧЖАО И ЦЗИ ЦЗАНА

В истории становления мадхьямики в Китае Кумараджива сыграл одну из ключевых ролей, переведя основные сочинения этой школы и заложив тем самым основу, от которой затем отталкивались китайские мадхьямики. Мы уже отмечали, что особенность учений китайских буддийских школ заключается в том, что они не повторяли слепо своих индийских предшественников, а творчески развивали их идеи, что наглядно подтверждается на примере учения школы саньлунь.

Возникновение школы «трех шастр» (саньлунь<sup>88</sup>) связано с именем Цзи Цзана<sup>89</sup>, который жил в VI-VII вв. Однако до того, как Цзи Цзан систематизировал доктрину трех шастр («Шастры срединности», «Шастры ста строф» и «Шастры двенадцати врат») и выдвинул новую доктрину, ставшую логическим завершением основных принципов мадхьямики, ее идеи получили свое развитие в трудах Сэн Чжао<sup>90</sup> – одного из наиболее талантливых учеников Кумарадживы.

В работе по переводу буддийских сочинений на китайский язык Кумарадживе помогали сотни монахов. Многие из них приехали в Чанъань из отдаленных районов Китая для того, чтобы познать буддийское учение из уст «великого Дхарма-мастера», как называли тогда Кумарадживу. Чанъань<sup>91</sup> являлся, по сути, крупнейшим буддийским центром Китая того времени. Император-

<sup>88</sup> 三论

<sup>89</sup> 吉藏

<sup>90</sup> 僧肇

<sup>91</sup> 长安

ский двор оказывал Кумарадживе всяческую поддержку, выделив ему резиденцию (парк Сяояоюань).

Сам император принимал непосредственное участие при переводе наиболее важных сочинений. В «Истории (династии) Цзинь» (117-ый цзюань) говорится: «(Яо) Син поддерживал идеи буддизма, не было никого, кто бы относился (к буддизму) без уважения. Послушников издалека, отовсюду было около пяти тысяч человек, храмов девять или десять»<sup>92</sup>.

Однако в период правления Яо Сина при обсуждении философских проблем акцент делался на те вопросы, решением которых занималось «сюань сюэ»<sup>93</sup> («учение о сокровенном»). «Сокровенное учение» было весьма распространено в религиозных кругах Китая в III-IV вв. и оказало влияние на развитие и восприятие китайцами буддийских идей. Тем не менее, в период деятельности Кумарадживы буддизму удалось постепенно избавиться от его влияния и выйти на путь самостоятельного развития.

Кумараджива прожил в Чанъане десять с лишним лет, он привлек к переводам сутр около трех тысяч человек, в настоящее время известны около тридцати с лишним имен его помощников. Согласно источникам приехавшие в столицу со всех уголков Китая монахи принесли с собой различные нравы и обычаи, а затем распространили учение мадхьямиков, которое пропагандировал Кумараджива, по всей стране.

Различные источники расходятся в перечислении имен учеников Кумарадживы, что связано с приоритетами в учении последующих школ.

<sup>92</sup> «Чжунго фозяо ши». «История китайского буддизма». Пекин, 1985. Т. 2. С. 445.

<sup>93</sup> 玄学

Сэн Жуй<sup>94</sup> (личный секретарь Кумарадживы) в своих комментариях к «Шатасahasрика-праджняпарамитасутре» упоминает о двенадцати монахах-переводчиках, имеющих наиболее высокий ранг в монашеской иерархии: Хуэй Гун, Сэн Цянь, Бао Ду, Хуэй Цзин, Фа Цинь, Дао Люй, Сэн Жуй, Дао Хуэй, Дао Бянь, Дао Сюань, Дао Цзун<sup>95</sup>.

В «Жизнеописаниях великих монахов эпохи Лян» (3-ий цзюань) говорится: «Когда были (Дао) Шэн, (Дао) Жун, Тан Ин, (Сэн) Жуй, Хуэй Янь, Хуэй Гуань, (Дао) Сюань, Сэн Чжао - все они познали слова предыдущих, описали (их) смысл...»<sup>96</sup>.

Цзи Цзан в комментариях к «Шастре срединности» также указывает имена восьми вышеупомянутых монахов, отметив, что «Сэн (Жуй) находился во главе (всех учеников Кумарадживы), (Дао) Жун и Сэн (Цянь) являлись старшими учениками, а (Дао) Шэн и (Сэн) Чжао - младшими учениками»<sup>97</sup>.

Согласно «Гао сэн чжуань»: «Дао Жун читал лекции по «Шастре срединности», Сэн Дао написал экзегезис для трех шастр, Тан Ин был автором комментариев к «Шастре срединности»<sup>98</sup>.

Подробнее остановимся на личности Сэн Жуя, поскольку он был наиболее приближенным лицом к Кумарадживе - его личным секретарем, редактором многих его переводов, а также читал публичные лекции по сутрам, которые были переведены Кумарадживой.

<sup>94</sup> 僧睿

<sup>95</sup> Там же. С. 447.

<sup>96</sup> «Чжунго фозяо ши». «История китайского буддизма». Пекин, 1985. Т. 2. С. 447.

<sup>97</sup> Там же. С. 448.

<sup>98</sup> Цит. по: Liu Min-wood. Madhyamika thought in China. Leiden, 1994. P. 36.

Сэн Жую было уже 50 лет, когда он, услышав о «великом мудреце» Кумарадживе, прибыл в Чаньянь в 402 г.<sup>99</sup>. Как и Дао Ань и Хуэй Юань, Сэн Жуй серьезно занимался медитативной практикой и сокрушался, что недостаточно указаний к медитации. Именно в поисках таких указаний он обратился к Кумарадживе, который предоставил ему для чтения «Бодхисаттва-дхьяна-сутру».

Познания Сэн Жуя в буддийском учении поразили Яо Сина и весь императорский двор, и его оставили при Кумарадживе. Он присутствовал при переводе «Саддхармапундарика-сутры» (406 г.), ассистировал при переводах «Аштасахасрики-праджняпарамита-сутры» (408 г.), «Шастры срединности» и «Шастры ста строф» (409 г.), выступил в качестве редактора переведенной на китайский язык «Панчавимшати-праджняпарамита-сутры» (402 г.), «Праджняпарамита-шастры» (405 г.). По просьбе Кумарадживы читал лекции по «Вималакирти-нирдеша-сутры» (411 г.) и «Сатъя-сиддхи-шастры» (412 г.). Умер он в 436 г., искренне надеясь на перерождение в раю Будды Амитабы. Сэн Жуй написал ряд сочинений, в основном это предисловия к различным сутрам:

1. «Панчавимшати-праджняпарамита-сутре»,
2. «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутре»,
3. «Саддхармапундарике-сутре»,
4. «Висесачинта-брахма-париприккха-сутре»,
5. «Вималакирти-нирдеша-сутре»
6. «Ишвара-раджа-бодхисаттва-сутре»,
7. «Бодхисаттва-дхьяна-сутре»,
8. «Праджняпарамита-шастре».
9. «Шастре срединности»,

<sup>99</sup> R. Robinson. Early Madhyamika in India and China. Madison, 1967. P. 115.

#### 10. «Шастре двенадцати врат».

Кроме того, Сэн Жуй написал комментарии к «Вималакирти-нирдеша-сутре», составил каталог переводов, созданных в эпоху ранней и поздней Цзинь (не сохранился, но упоминается в «Чусань цзици» Сэн Юя).

Биография и труды Сэн Жуя позволяют говорить о том, что он придерживался той же доктринальной позиции, что и Кумараджива, то есть был последовательным приверженцем мадхьямики; он почитал те же сочинения, что и его учитель, и пытался утвердить традицию мадхьямики в религиозной среде Китая.

Но все же наиболее плодотворным в плане написания собственных сочинений среди учеников Кумарадживы был самый талантливый и известный из них – Сэн Чжао (384-414).

Сэн Чжао, первоначальное имя Чжан, был родом из Чаньяня, точнее из окрестностей Чаньяня (совр. г. Сиань, провинция Шэньси). Он родился в период правления императора Сяо У-ди династии Восточная Цзинь (384 г.), а умер во время правления императора Ань-ди в 414 году<sup>100</sup>.

Согласно «Гао сэн чжуань» «Биографии Сэн Чжао» (6-ой цзюань): Сэн Чжао родился в бедной семье, средства к существованию доставались ему тяжелым трудом переписчика. Однако за время этой работы ему удалось прочитать большое количество канонической литературы, которая оказала на него огромное влияние. Особый интерес у него вызвали распространенные в то время сочинения Лао-цзы и Чжуан-цзы, для него они стали путеводными в философском образовании. Однако идеи, содержащиеся в сочинениях древних мыслителей, не казались ему слишком глубокими, он пытался найти

<sup>100</sup> О Сэн Чжао см. также: Фэн Юлань. СПб., 1998. С.270; Фан Лян-тянь. Пекин, 1988. С. 111; R. Robinson. Madison, 1967. P. 123-124.

лучший указатель духовного спасения. Таким указателем стала «Вималакирти-нирдеша-сутра», которая пропандировала веру в Махаяну и была переведена Чжи Цянем в эпоху Троецарствия (220-280). Таким образом, Сэн Чжао стал исповедовать буддизм, он стал монахом, уйдя из дома. Все свое время он посвящал изучению махаянского канона и уже к двадцати годам стал известным буддийским теоретиком в окрестностях Чаньяня. В то время проходили очень бурные диспуты в буддийских кругах, и многие монахи проходили тысячи ли, чтобы поучаствовать в диспуте с Сэн Чжао.

Еще до того, как Кумараджива переехал в Чаньянь, Сэн Чжао услышал о нем как «Великом Учителе, проповедающим учение о пустоте», и отправился к нему в Гу-цзан, чтобы стать его учеником. То, что Сэн Чжао отправился на территорию враждебного государства (Поздняя Лян), свидетельствует о нем как личности авантюрной, а также о его ранней преданности Кумарадживе. В результате, когда в 401 г. Кумараджива прибыл в Чаньянь, его сопровождал один из самых известных буддийских теоретиков того времени.

Высокую похвалу Кумарадживы, Хуэй Юаня и других современников заслужили не только предисловия, которые Сэн Чжао писал к переведенным Кумарадживой сочинениям, но и самостоятельные его труды: «Основание учения» («Цзун бэнь и» - «宗本义»), «Праджня не имеет знания» («Баньжо у чжи лунь» - «般若无直论»), «О неистинности пустоты» («У чжэнь кун лунь» - «无真空论»), «О неизменности вещей» («У бу цянь лунь» - «无不迁论»), «О безымянности Нирваны» («Непань у мин лунь» - «涅槃无名论»). Кумараджива, прочитав «Праджня не имеет знания», воскликнул: «Мое понимание не отличается от твоего, а в стиле мы могли бы за-

имствовать друг у друга»<sup>101</sup>. Император Яо Син, познакомившись с сочинением «О безымянности Нирваны», похвалил Сэн Чжао и велел изготовить копии для того, чтобы распространить их в придворных кругах..

Первоначально произведения Сэн Чжао распространялись в буддийской среде по отдельности. Лишь во второй половине VI в. они вместе с перепиской Сэн Чжао с отшельником Лю Иминем приняли форму единого текста, который был назван «Чжао-лунь»<sup>102</sup> - «Сочинения Сэн Чжао».

В своих сочинениях Сэн Чжао постарался изложить свое видение основных доктринальных идей мадхьямики. Нужно отметить, что во времена Сэн Чжао в кругах китайской интеллигенции был очень популярен даосизм, да и сам Сэн Чжао до знакомства с буддизмом был приверженцем даосизма, этим объясняется свободное использование в его трактатах даосской терминологии в целях облегчения понимания буддийских идей.

Со времени проникновения будизма в Китай прошло уже четыре века, когда в среде буддийских монахов появился Сэн Чжао, однако знание китайцами чужеродной религии все еще находилось на очень низком уровне. Успех Кумарадживы по переводу широкого спектра буддийской литературы во многом способствовал выходу из этого зачаточного состояния. Были переведены основные махаянские сутры, писались комментарии к ним, объяснявшие суть этих сочинений, а также самостоятельные трактаты, в которых китайские мыслители развивали основные идеи, содержащиеся в сутрах.

<sup>101</sup> R. Robinson. Early Madhyamika in India and China. Madison, 1967. P. 124.

<sup>102</sup> «肇论»

«Чжао–лунь» является основным источником для изучения философской мысли Сэн Чжао. Именно «Чжао–лунь» позволяет понять, какой вклад внес Сэн Чжао в развитие китайской буддийской мысли в целом и для становления традиций мадхьямики в Китае в частности.

Названия четырех основных сочинений Сэн Чжао определяют тот круг проблем, к которым он обратился для объяснения учения мадхьямики: учение о праджне, концепция пустоты, учение о нирване, проблемы времени и движения.

#### § 1. КОНЦЕПЦИЯ ПРАДЖНИ В СОЧИНЕНИИ СЭН ЧЖАО «ПРАДЖНЯ НЕ ИМЕЕТ ЗНАНИЯ»

В биографии Сэн Чжао в «Гао сэн чжуань» говорится: «Чжао увидел, что из-за того, что со (времен) святого (Будды) прошло много времени, смысл текстов часто становится смешанным и объяснения ранних (мастеров) часто ошибочны. После встречи (с Кумарадживой) и (его) советов он понял намного больше. Таким образом, после появления «Большой сутры» («Панчавимшати-праджняпарамита-сутры») (Сэн) Чжао написал «О праджне» (более двух тысяч слов)<sup>103</sup>.

Согласно Хуэй Цзяо, после общения с Кумарадживой Сэн Чжао намного продвинулся вперед в понимании буддийских идей. Проникнув в суть «Панчавимшати-праджняпарамиты-сутры», при переводе которой присутствовал (404 г.), он написал трактат «Праджня не имеет знания». В этом сочинении Сэн Чжао доказывает важность категории праджни и сетует по поводу обилия

ложных теорий в отношении описания характера праджни.

Темой, проходящей через весь текст сочинения, является противопоставление познавательных процессов святого (или мудреца) и обычного человека. При чем святым может быть или Будда или Бодхисаттва, или даосский мудрец, наделенный праджней и всеми сопутствующими атрибутами. Его святое сознание пусто и выполняет функцию праджни – святого знания (или абсолютного знания).

Текст трактата представляет собой диалог Сэн Чжао с представляемым критиком, который выдвигает ряд возражений против концепции совершенной мудрости-праджни.

В качестве основной характеристики праджни Сэн Чжао выдвигает «не-знание». В начале сочинения автор приводит высказывания из основных праджняпарамитских сутр – «Панчавимшати-праджняпарамита-сутра» гласит: «Праджня не имеет признаков возникновения и уничтожения». «Дашасахасрика-праджняпарамита-сутра» гласит: «В праджне нет ничего, что известно и нет ничего, что не видно». Эти высказывания, по мнению Сэн Чжао, объясняют функции (высшей) мудрости познания.

Сэн Чжао задает вопросы и дает ответы на них: «Но тогда почему говорят, что праджня не имеет признаков (возникновения и уничтожения) и не имеет знания? Доказано, что существует форма знания, которая не имеет признаков, и вид (познания), который не является знанием. Почему? Когда есть что-то, что известно, есть что-то, что неизвестно. Так как в святом знании нет ничего, что известно, и нет ничего, что неизвестно,

<sup>103</sup> Liu Min-wood. Madhyamika thought in China. Leiden, 1994. P. 43.

знание которое является не-знанием, называется все-знанием»<sup>104</sup>.

«Не-знание», как основная характеристика праджня, указывает на то, что праджня не относится к какому-либо виду знания, которое ассоциируется в представлении обычных людей с определенными идеями, предвзятыми понятиями; праджня не относится к такому виду знания, которое связано с возможностью думать и постигать. Она пуста от определенных идей и предвзятых понятий, но является наиболее искусным из всех видов знаний в постижении реальной природы вещей.

Относительно того, что праджня является «всезнанием» (sarvajna), Сэн Чжао более подробно объясняет в своих комментариях к «Вималакирти-нирдеша-сутре»: «Что касается того, что есть не-знание и всезнание, то чем еще она (праджня) может быть кроме как всезнанием (Будды)? Почему? Когда человек обладает обдумывающим сознанием, он окружен; когда он окружен, он ограничен; когда ограничения и окружения формируются, знания становятся ограниченными; когда знания становятся ограниченными, познание не может быть всеохватывающим. Совершенный человек не обладает обдумывающим сознанием. Так как у него нет (обдумывающего) сознания, он не окружен; так как он не окружен, он не ограничен; так как нет окружений и ограничений, у его знания нет границ; так как у его знания нет границ, у его познания нет пределов. Значит, он может одной мыслью охватить полностью и внезапно все дхармы»<sup>105</sup>.

<sup>104</sup> Сэн Чжао. Праджня не имеет знания // Жэнь Цзюй. Хань-Тан фоцзя сысян лунь цзи (История китайского буддизма эпохи Хань-Тан). Пекин, 1985. С. 309–310.

<sup>105</sup> Там же. С. 310.

Когда обычный человек познает мир, он уже имеет в своем «обдумывающем сознании» тот набор объектов и точек зрения, который ограничивает его понимание истинности окружающего мира. Наше ограниченное сознание ослепляет нас (простых людей) в видении многочисленных аспектов этого мира, не относящихся к нам непосредственно. То есть для обычного человека, по мнению Сэн Чжао, «когда есть что-то, что известно, есть что-то, что неизвестно». Совершенный человек (или святой), напротив, не обладает «обдумывающим сознанием», а значит в восприятии (познании) мира он не ограничен никакими предвзятыми понятиями, точками зрения о том, что должно быть, чего нужно избегать и т.д.; на его видение мира не влияют «окружения» и «ограничения», относительно его Сэн Чжао говорит: «Нет ничего, что известно и нет ничего, что неизвестно».

Сэн Чжао подробно характеризует святого: «...святой опустошает свое сознание и повышает свое познание. Он знает, вдобавок он никогда (не заботится о том, что он) знает. Как следствие, он может подавить свое величие и затемнить свой свет, и его пустое сознание отразит (глубокую) истину. Укрывая свое знание и закрывая свой слух, он постигает непостижимое в полном одиночестве»<sup>106</sup>.

Сознание святого – это просветленное сознание, оно отображает глубокую и абсолютную истину, оно пусто от ложных понятий и предвзятых мнений, оно свободно от желания знать и быть узанным, поэтому основная характеристика сознания святого – не-знание. Однако: «Хотя его (святого) мудрость находится вне феноменальной (области, он) никогда не находится вне феноменальных (проявлений), хотя его душа находится

<sup>106</sup> Там же. С. 310.

по ту сторону мира, (он) всегда (живет) в пределах мира. Отсюда, смотря вниз (на землю) и вверх (на небо), он приспособливает себя к изменениям (в окружающем его мире) и связывается непрерывно (с окружающим миром). Нет ничего тайного, что бы он ни смог увидеть ясно, вдобавок он не таит (какого-либо) чувства превосходства (над другими), имея такую силу познания. Это является знанием незнания, реакцией святой души»<sup>107</sup>.

Таким образом, святой или мудрец (кит. - шэнь жэнь) обладает святым («не-обдумывающим») сознанием, которое, по сути, выполняет функцию праджня, святого знания, или абсолютного знания, интуитивно или зеркально отражающего абсолютную истину. Святое сознание вездесуще, оно не возникает и не останавливается, оно всеведующее, свободное от мирского существования и не-существования и т.д.

Одно из возражений критика таково: объект не может иметь два противоположных значения, ибо каждое значение описывает свойство объекта, а объект не может иметь два противоположных свойства. Почему же тогда праджня описывается как «знание» и как «незнание»?<sup>108</sup>

Ответ Сэн Чжао таков: «Праджяпарамита-сутра гласит: «Нужно принять во внимание значение праджня (то есть, то, что) она безымянна, неопишима, ни существует, ни не-существует, ни реальна, ни пуста. Хотя она пуста, она никогда не испытывает недостаток в познании, хотя она познает, она никогда не испытывает недостаток в пустоте. В таком существовании безымянная дхарма не является тем, что язык может выразить.

<sup>107</sup> Сэн Чжао. Праджня не имеет знания. // Жэнь Цзюй. Хань-Тан фоцзяо сысян лунь цзи (История китайского буддизма эпохи Хань-Тан). Пекин, 1985. С. 313.

<sup>108</sup> Там же. С. 317.

(Тем не менее) хотя язык не может выразить ее, ничто, кроме языка, не может связать (нас) с ней. Святой говорит все время, вдобавок он никогда не говорит». Теперь я (сам) попытаюсь объяснить ее вам не относящимися к разговору словами.

Говоря о святом сознании, (мы говорим о нем, как) не имеющем признаков и неуловимом, поэтому мы не можем рассматривать его как существующее, оно энергично функционирует, поэтому мы не можем рассматривать его как несуществующее. Так как мы не можем рассматривать его как несуществующее, оно олицетворяет собой святую мудрость; так как мы не можем рассматривать его как существующее, теория имен не подходит к нему вообще.

Поэтому, когда мы называем (праджню) «знанием», это не означает, что мы рассматриваем ее как являющуюся знанием, (а это значит) что мы хотим этим раскрыть ее (возможность) отображать вещи. Когда мы называем праджня «не-знанием», это не означает, (что мы рассматриваем ее), как являющуюся «не-знанием», но то, что мы хотим этим выделить ее признак – отсутствие признака. Так как мы выделяем ее признак, мы не рассматриваем ее как не-сущее; так как мы раскрываем ее (способность) отображать вещи, мы не рассматриваем ее как сущее. Так как она не существует, то она является знанием и вдобавок не-знанием; так как она не является несуществующей, она является незнанием и вдобавок знанием. Поэтому знание является тем же, что и не-знание. Вы не должны приписывать различия святому сознанию, так как слова («знание» и «не-знание») различны»<sup>109</sup>.

В своем ответе на возражение критика Сэн Чжао утверждает, что праджня выходит за пределы разделе-

<sup>109</sup> Там же. С. 318-319.

ния на существующее и несуществующее, находится между реальностью и пустотой. Вслед за праджняпарамитскими сутрами Сэн Чжао утверждает, что праджня нельзя описать словами. Эта мудрость не может быть представлена как «знание» или как «не-знание», она находится вне сферы этого разделения, свободна от вербальных характеристик, которые мы привыкли использовать в повседневной жизни. Познание ее не представляет собой то же, что и мирское познание.

Следующее возражение касается теории двух истин, одной из центральных в учении мадхьямиков. Согласно Нагарджуне, «не знающий теории двух истин, не способен понять глубинный смысл буддийского учения»<sup>110</sup>. Две истины – это: парамарта-сатья (абсолютная истина) и самврити-сатья (условная или мирская истина). В своем сочинении Сэн Чжао касается природы абсолютной истины, рассматривая ее вновь в контексте тезиса о «незнании» праджни.

Критик задает Сэн Чжао следующий вопрос: «Праджня, будучи абсолютной формой мудрости, может проникнуть в абсолютную истину, а так как она постигает абсолютную истину (то есть абсолютная истина является объектом познания), как можно утверждать, что праджня является «не-знанием»?»

Отвечая на вопрос критика, Сэн Чжао обращает внимание на то, что абсолютная истина не является обычным объектом познания: «Если мы будем искать (совершенное) знание через его объект (абсолютную истину), то мы можем увидеть, что (совершенное) знание является не-знанием... Почему? (Мирское) знание называется знанием, так как оно, зная известное, ухватывается за их признаки. Абсолютная истина представля-

<sup>110</sup> Цит. по: Л.Е. Янгутов. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995. С. 92.

ется как не имеющей признаков, а каким образом абсолютное знание может познать ее? Причина такова: известное являлось неизвестным, оно появилось из знания. Известное дает начало знанию; а знание, напротив, дает начало известному. Известное (и знание) дают начало одно другому; и то, что дает начало одно другому, является обусловленными явлениями... Абсолютная истина называется абсолютной, и, будучи абсолютной, она – не обусловлена; так как абсолютная (истина) не обусловлена, ничего (не может) дать ей начало, как (объекту) – условие»<sup>111</sup>.

Согласно рассуждениям Сэн Чжао абсолютная истина, будучи абсолютно-трансцендентной, не обладает признаками, не может быть объектом знания, а праджня не может быть знанием и иметь в качестве объекта знания абсолютную истину.

Далее Сэн Чжао пишет: «Святой не (утверждает) отсутствие признаков. Почему? Если он возьмет отсутствие признаков (и утвердит его), тогда отсутствие может стать признаком. Совершенный (святой) человек обитает в (области) существования без (утверждения) существования, и проживает в (области) несуществования без (утверждения) несуществования. Хотя он не постигает существование и несуществование, он также не понимает существования и несуществования. Поэтому... он бредет через пять судеб. Он идет спокойно, приходит он тихо. Будучи безмятежным, он не делает ничего, вдобавок ничего не остается не сделанным им»<sup>112</sup>.

<sup>111</sup> Сэн Чжао. Праджня не имеет знания // Жэнь Цзиюй. Хань-Тан фоцзяо сысян лунь цзи (История китайского буддизма эпохи Хань-Тан). Пекин, 1985. С. 321

<sup>112</sup> Сэн Чжао. Праджня не имеет знания. // Жэнь Цзиюй. Хань-Тан фоцзяо сысян лунь цзи. Пекин, 1985. С. 325.

Из вышеприведенной цитаты видно, что Сэн Чжао отрицает привычные характеристики феноменального бытия (наличие – отсутствие признаков, существование – несуществование, движение – покой), позиционируя себя последовательным сторонником учения мадхьямиков.

Как известно, Нагарджуна, объясняя такие важные понятия, как реальность и не-реальность, возникновение и исчезновение, движение и покой, пространство и время и т.д., предложил принцип «неистинного и взаимозависимого существования» в качестве основного положения мадхьямики<sup>113</sup>. Рассматривая понятие движения, философ пришел к выводу, что вещи и явления мира и не движутся и не покоятся. Эту мысль пытается развить и доказать Сэн Чжао: «Функция» – то же самое, что и «покой», «покой» – то же самое, что и функция. «Функция» и «покой» – по сути одно целое. Они происходят из одного и того же источника, (однако) имеют различные имена.... Как можно утверждать, что яркость и тусклость, действие и покой отличаются (один от другого)»<sup>114</sup>.

Метод Нагарджуны, использованный Сэн Чжао, известен в буддологии как «негативная диалектика», поскольку был направлен на вскрытие противоречивой природы категорий, посредством которых доказывалась пустотность эмпирического бытия.

Содержание сочинения «Праджня не имеет знания» представляет собой своеобразную буддологическую гносеологию. Она берет начало в праджняпарамитских сутрах и получает развитие во всех махаянских сутрах и

<sup>113</sup> Г. Лувсанцэрэн. Об идеях шуньявады в философии Нагарджуны // Философские и социальные аспекты буддизма. М., 1989. С. 117.

<sup>114</sup> Сэн Чжао. Праджня не имеет знания. // Жэнь Цзюй. Хань-Тан фозяо сысян лунь Цзи. Пекин, 1985. С. 329.

шастрах. Мудрец в сочинении Сэн Чжао наделен святым знанием. Его сознание пусто, а интуиция-праджня, как атрибут его сознания, является непознаваемой, она пребывает в существовании и в то же время в несуществовании, она свободна от действия и все-таки свободна от не-действия, она обладает сознанием без мыслей, обладает пустотой – ничто, как своей сущностью, поэтому она не возникает и не исчезает.

Выше мы уже отмечали, что для облегчения восприятия буддийских идей Сэн Чжао использовал в своих сочинениях даосские термины. В этом трактате, по мнению Лю Мин-вуда, встречаются, по крайней мере, шесть даосских выражений, которые взяты из «Лао-цзы»: «опустошил свое сознание и усилил свое познание», «энергично функционирует», «смягчил свое великолепие и приспособил к скуке серого мира», «они происходят из одного и того же источника»; выражения «говорить все время, вдобавок ничего не говорить» и «будучи спокойным (пребывая в покое), он не делает ничего» взяты из «Чжуан-цзы». Сама тема трактата – о не-знании праджни – также не случайна, она аналогична даосскому понятию «не-действия» («у-вэй»). В «Лао-цзы» говорится о том, что «...когда ничего не сделано, ничего не оставлено несделанным», что созвучно с идеей «не-знания», высказанной Сэн Чжао<sup>115</sup>.

## § 2. КОНЦЕПЦИЯ ПУСТОТЫ В СОЧИНЕНИЯХ СЭН ЧЖАО

Одно из своих самых ярких сочинений – «О неистинности пустоты» («У чжэнь кун лунь»)<sup>116</sup> – Сэн Чжао написал в 409 г. Концепции пустоты индийские мадхьямики уделяли особенно пристальное внимание, не

<sup>115</sup> Liu Min-wood. Madhyamika thought in China Leiden, 1994. P. 52.

<sup>116</sup> «无真空论»

случайно другое название школы – шуньявада, то есть теория (вада) пустоты (шунья). Китайские мадхьямики вслед за своими индийскими предшественниками объявили весь феноменальный мир пустым, нереальным. Более того, и сама пустота также является не более чем «вербальной характеристикой бытия»<sup>117</sup> и отрицалась ими.

Отрицательные характеристики основных понятий мадхьямики, данные в названиях сочинений Сэн Чжао, отражают одну из центральных идей, выдвинутых еще Нагарджуной – невозможность описать истинное бытие в привычных, застывших категориях рассудка, оно может быть описано через отрицание позитивных свойств: не-знание праджни, неистинность пустоты, безымянность нирваны, неизменность вещей.

Следуя методу «негативной диалектики» Нагарджуны, Сэн Чжао в своих сочинениях предлагает читателю несколько силлогизмов, разрешая которые, он пытается доказать пустотность феноменального бытия. В своих доказательствах он использует противоречивые понятия, как и его индийский предшественник (знание – не-знание, существование – не-существование и т.д.), все противоречия Сэн Чжао снимает с помощью концепции пустоты. Таким образом, хотя мадхьямики (индийские и, вслед за ними, китайские) оперируют негативистскими понятиями, используя метод отрицания, но итог у них все же позитивный: то есть, объявляя, что все дхармы пусты и нереальны, они в качестве реального мира выдвигают религиозный духовный мир.

Свое сочинение Сэн Чжао начинает с того, что обращает внимание на важность учения о пустоте: «Достижение (понимания) пустоты, отсутствия рождения –

<sup>117</sup> Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995. С. 86

это таинственное стремление глубокомысленной праджни, самая основа наличествующих вещей. Если мудрец не (обладает) особым даром постижения, то каким образом (он) сможет приблизить (свой) дух к (пониманию) наличия и отсутствия? Мудрец достигает (этого понимания), достигнув беспредельного; беспредельное не может быть сдержано (чем-то), достигнутое (наших) глаз и ушей (мы) видим и слышим, звук и цвет ничем не сдержаны (не ограничены). Разве не их (существование) означает, что тьма вещей пуста, вещь не может быть обузой для того, чтобы душа (мудреца) постигла это»<sup>118</sup>.

В этом отрывке Сэн Чжао отмечает важность понимания того, что вещи пусты, знание о пустоте является критерием того: достигнет ли мудрец «беспредельного» (Нирваны). Явления феноменального мира нереальны, неистинны; вещи, существующие в этом мире, не различаются, хотя обладают индивидуальными признаками, представляют собой единство – пустое и нереальное: «Поэтому мудрец действует в соответствии с истинным и справедливым, беспрепятственно, но и, не достигая; поиск единства через видение изменения – это приход к согласию и соответствию. Беспрепятственно, но не достигая, означает, что возможно, смешав разнородное, достигнуть совершенного, чистого; приход к согласию и соответствию означает, что прикасаешься к вещи, и (ощущаешь) единство. Таким образом, десятки тысяч явлений, хотя и обладают индивидуальными признаками, но не могут отличаться друг от друга; (раз) не могут отличаться друг от друга, (это означает), что явления не являются истинными явлениями; так как явления не яв-

<sup>118</sup> Сэн Чжао. О неистинности пустоты // Жэнь Цзиюй. Хань-Тан фоззяо сысян лунь Ци. Пекин, 1985. С. 288.

ляются истинными явлениями, то хотя и являются явлениями, но в (реальности) не являются таковыми». <sup>119</sup>

Нужно заметить, что с учением о пустоте китайцы познакомились еще во II-III веках благодаря праджняпарамитским сутрам, до того, как сочинения мадхьямиков были переведены на китайский язык. Ранние китайские интерпретации концепции пустоты позднее были названы «шестью школами и семью направлениями» («лю цзя чи цзун»<sup>120</sup>). Ни одно из сочинений этих школ и направлений не сохранилось, имеются лишь упоминания во вторичных источниках.

В сочинении Сэн Чжао «о неистинности пустоты» речь идет о трех из этих направлений: «синь у» (心无), «цзи сэ» (即色) и «бэнь у» (本无). Сэн Чжао приводит краткую характеристику каждого из направлений, а затем дает критику их позиций: «Учение об «отсутствии сознания» («синь у») (утверждает), что отсутствие сознания заключается в (существовании) тьмы вещей, тьма вещей пребывает в отсутствии. Это достигается, когда душа пребывает в покое. Ошибка этого (учения) в том, что (упускается) пустота вещей»<sup>121</sup>.

Согласно учению «синь у» отсутствие (или пустота) сознания заключается в существовании «тьмы вещей», в том, что сознание привязано к вещам. Однако на самом деле «тьма вещей» не является пустотой, она реально существует – в этом и состоит, как считает Сэн Чжао, ошибка этого учения. Но все же положительным моментом является признание самой концепции пустоты, как сотериологического момента – осознание пустоты вещей достигается, когда душа успокаивается.

<sup>119</sup> Сэн Чжао. О неистинности пустоты // Жэнь Цзиюй. Хань-Тан фоцзяо сысян лунь Цзи. Пекин, 1985. С. 288 - 289.

<sup>120</sup> 六家七宗

<sup>121</sup> Там же. С. 290.

Следующее учение о пустоте «цзи сэ» гласит: «Взгляд «цзи сэ» разъясняет, что сущность (форма – сэ) не является самосущностью (не создает сама себя), поэтому, хотя говорим о сущности, на самом деле ее не существует (она пуста). Тот, кто говорит о сущности, считает, что сущность – это сущность. Эти слова о сущности, которая не является самосущностью, не ведут к (пониманию) того, что отсутствие (пустота) сущности является сущностью»<sup>122</sup>.

Это учение, как мы видим, выделяет два вида сущности: «самосущность» – сущность, обладающую природой «Я», то есть первичную сущность, и сущность, которая создана первичной сущностью, то есть вторичную сущность. Вторичная сущность не создала себя сама, поэтому она пуста, а первичная сущность – самосущность – является основной, поэтому она не пуста. Это раздвоение сущности противоречит учению Праджняпарамиты и мадхьямики о единой, универсальной пустоте. Но все же позитивный момент этого учения состоит в признании того, что вторичная сущность (та, которая не создала себя сама) пуста.

Третий взгляд – «бэнь у» – рассматривает пустоту как «не-существующее», а пустоту пустоты как «не не-существующее». Сэн Чжао пишет: «Бэнь у» обожает рассматривать (категорию) «у» («не-существующее»). Прикоснувшись к этому учению, начинаешь с уважением относиться к «не-существующему»; не-существующее и существующее – это и есть не-существующее, не не-существующее, не-существующее – это и есть не-существующее. Исследуя суть текстов совершенномудрых, (находим), что не-существование существования не является истинным существованием, не не-существование не является не-существованием. Каким

<sup>122</sup> Там же.

образом возможно не-существование, (если) нет этого существования, (как возможно) не-существование, если нет этого не-существования?»<sup>123</sup>.

Учение «бэнь у» утверждает, что не-существование (пустота) лежит в основе всего, из нее все исходит. Однако в сутрах («текстах совершенномудрых») говорится о том, что «не-существование существования не является истинным существованием, то есть пустота существующих вещей – это не истинное существование вещей, а пустота пустоты не является истинной пустотой. Таким образом, пустота не может быть первичной сущностью (сущностью, обладающей природой «Я»), из которой все происходит. Ошибка данного учения, объявившего, что «не-существующее» (пустота) является матрицей всего, так как существующее есть не-существующее и не-существующее есть не-существующее, также исходит из неверного толкования слов сутр о том, что «дхармы не существуют и не не-существуют».

Далее Сэн Чжао рассматривает, как сутры («тексты совершенномудрых») излагают учение о пустоте вещей: «Так как (мы) называем каждую вещь вещью, тогда любая имеющаяся вещь может быть вещью; так как каждая вещь не может быть вещью, поэтому, хотя (говорим) о вещи, она не является вещью, это действие абсолютного. Только абсолютная истина независима, чиста от названия (имени). Разве можно поспорить со словами текстов (совершенномудрых)!»<sup>124</sup>.

В данном отрывке мы встречаемся с противопоставлением «вещи» и «имени», что очень схоже с проблемой, занимавшей умы древних мыслителей Китая –

отношение между «мин» («именем») и «ши» («реальностью и сущностью»). Разные направления «школы имен» подчеркивали или относительность реальных вещей или абсолютность имен; одни настаивали на изменчивости и относительности вещей, другие – на их постоянстве и абсолютности. Как мы видим, Сэн Чжао объявляет вещь реальной, а «имя» – абсолютным, вещи имеют обусловленное существование, они не существуют независимо от условий, только абсолютная истина независима от условий и свободна от имени, а значит, ее невозможно передать словами, вербально.

В своем трактате Сэн Чжао часто обращается к сутрам и шастрам, цитируя их: «...(Я) все же сопоставлю эти слова (существование – не-существование), наведя справки в шастрах. В «Праджняпарамита-шастре» говорится: «Все дхармы не обладают видом, и у них не может быть вида»; в «шастре срединности» говорится: «Все дхармы пусты и не не-существуют». (Это истина первого значения). Находящийся в поиске сути не-существования и не не-существования, разве говорит о том, что (нужно) избавиться от тьмы вещей, что (нужно) заткнуть уши и закрыть глаза, чтобы наступило безмолвие и пустота, а затем и абсолютная истина? В действительности (все это) сопутствует вещи, поэтому вещь не противоречит (этому), она – ложная, она и истинная, ее природа изменчива. Природа ее изменчива, поэтому, хотя (говорим о) существовании, (на самом деле) это не-существование. Хотя (говорим о) существовании, (на самом деле) это не-существование, отсюда (все-таки, нужно говорить о) не-существовании; хотя (говорим о) не-существовании, (на самом деле это) существование, отсюда (все-таки, нужно говорить о) не-существование. Таким образом, когда (говорим о) не-существовании вещи, вещь не является истиной вещью,

<sup>123</sup> Сэн Чжао. О неистинности пустоты // Жэнь Цзюй. Хань-Тан фоззяо сысян лунь Ци. Пекин, 1985. С. 291.

<sup>124</sup> Там же.

тогда: каким образом она может быть вещью? Об этом в «Вималакирти-нирдеша-сутре» говорится: «(Существует) признак природы пустоты, отсутствие признака разрушает пустоту». Так понимают вещь совершенномудрые. Тьма вещей сама по себе пуста. Разве нужно разделять (понятия существования и не-существования), чтобы понять (суть вещей)?»<sup>125</sup>.

Как мы видим, идея о вещах как «не существующих и не не-существующих» является основной в этом сочинении Сэн Чжао. Вещи существуют в каких-то отношениях и не существуют в других, они существуют и не существуют, природа вещей изменчива: она и ложная и истинная. Существование же является истинным или абсолютным, когда оно не зависит от причин и условий, значит оно не является абсолютным, оно ложно. Интересным примером не-существования и не не-существования вещей и дхарм является человек-призрак, упоминаемый в «Панчавимшати-праджняпарамита-сутре»: «Человек-призрак не отсутствует, человек-призрак не является истинным человеком»<sup>126</sup>. «Если бы не-существование являлось абсолютным, оно было бы неподвижным, и ее субъекты не могли бы возникнуть, но так как тьма вещей возникает из условий, мы знаем, что они не не-существуют, и поэтому не-существование не абсолютно»<sup>127</sup>.

Далее в сочинении Сэн Чжао обращается к категориям абсолютной и мирской истин, приводя еще одну цитату из «Панчавимшати-праджняпарамита-сутры»: «Праджняпарамита-сутра» гласит: «Истина первого значения – (это) не-существование установления, не-

существование результата. Условная истина, наоборот, (это) существование установления, наличие результата». Наличие результата – это ложное название не-существования результата, не-существование результата – это истинное название существования (наличия) результата. Истинное имя поэтому, хотя и истинное, но не существует; ложное имя поэтому, хотя и ложное, но не не-существует. Отсюда, слово «истинное» не испытывает на себе существования, слово «ложное» не испытывает не-существования. Два слова не начинаются с одного, два принципа не начинаются с разного. Поэтому в «Праджняпарамита-сутре» говорится: «Абсолютная и условная истины обладают ли отличиями? Ответ: отличия отсутствуют»<sup>128</sup>.

Абсолютная и условная истины (парамартха-сатья и самврити-сатья), характеристики которых представляют собой противоположности. Однако про эти истины нельзя сказать, что они различны, и нельзя сказать, что они представляют собой одно и то же. Если бы они представляли собой одно и то же, то человеку уже в этом феноменальном мире было бы обеспечено спасение, но и сказать, что эти истины не есть одно и то же, что они различаются, – это признать, что спасение невозможно. Абсолютная истина познается через условную, в этом состоит единство двух истин.

Индийские мадхьямики выдвинули тезис о тождестве эмпирического и истинно-сущего, поскольку две истины являются как бы «представителями Нирваны и Сансары»<sup>129</sup>, то и они суть тождественны. Сэн Чжао рас-

<sup>125</sup> Сэн Чжао. О неистинности пустоты // Жэнь Цзиюй. Хань-Тан фочзяо сысян лунь цзи. Пекин, 1985. С. 292 - 293.

<sup>126</sup> Там же. С. 293.

<sup>127</sup> R. Robinson. Early Madhyamika in India... Madison, 1967. P.141

<sup>128</sup> Сэн Чжао. О неистинности пустоты // Жэнь Цзиюй. Хань-Тан фочзяо сысян лунь цзи. Пекин, 1985. С. 294.

<sup>129</sup> В.П. Васильев. Буддизм: его догматы, история и литература. СПб., 1857. Т. 1. С. 65

крывает этот основной тезис мадхьямиков, цитируя «Панчавимшати-праджняпарамита-сутру».

Свой трактат Сэн Чжао заканчивает оптимистичным утверждением: «Миром почитаемый (Будда), удивительный! Неподвижное истинное проявление является местом пребывания всех дхарм, не покидать истинного, а пребывать (в нем). Пребывание и есть истинное. Тогда далек ли путь (к истинному)? Соприкосновение с (любим) явлением и есть истинное. Далек ли совершенному мудрый (Будда)? Воплощен в любом духе»<sup>130</sup>.

Сочинение Сэн Чжао «О неистинности пустоты» — одно из самых ярких сочинений этого талантливого философа. Критика трех взглядов («синь у», «цзи сэ», бэнь у»), а также его учение о «не-существовании и не-существовании вещей» показывают, что он пытался избежать ошибки, которую допустили многие ранние буддисты, ошибки нигилизма — полного отрицания. Это произведение способствовало более лучшему пониманию идеи пустоты в религиозных буддийских кругах Китая, а Сэн Чжао получил эпитет «Лучшего из объясняющих пустоту в окрестностях Чаньяня»<sup>131</sup>.

Еще одним сочинением, характеризующим Сэн Чжао как выдающегося мыслителя своей эпохи, является трактат «О неизменности вещей» («У бу цян лунь») <sup>132</sup>. В нем Сэн Чжао рассматривает проблемы времени, движения и изменения, и потому данный трактат не похож на другие сочинения, входящие в «Чжао-лунь». Этот трактат является наиболее философским из всех сочинений Сэн Чжао. Поражают своей изысканностью стиль сочинения, логические выводы,

<sup>130</sup> Сэн Чжао. О неистинности пустоты // Жэнь Цзюй. Хань-Тан фоззяо сысян лунь Ци. Пекин, 1985. С. 293.

<sup>131</sup> «Чжунго фоззяо». «Китайский буддизм». Шанхай, 1996. С. 48.

<sup>132</sup> «无不迁论»

которые делает автор. Мы можем заключить, что «О неизменности вещей» написано позже, чем «О неистинности пустоты» и «Праджня не имеет знания», то есть в то время, когда Сэн Чжао стал уже зрелым философом.

Свое сочинение Сэн Чжао начинает с утверждения, что вещи не изменяются: «Смерть, рождение, холод и зной сменяют друг друга, вещи находятся в изменении, это обычное представление людей. Сам же я считаю, что это не так»<sup>133</sup>. Для подтверждения своей мысли он цитирует «Панчавимшати-праджняпарамита-сутру»: «Дхармы не уходят и не приходят, не пребывают в движении». Сэн Чжао приводит доказательства в пользу своего утверждения, сетуя на то, что «...нарушение истинного уводит в сторону от достоверного, и невозможно (оттуда) вернуться. Ложное означает грубое и безвкусное. Люди, придерживающиеся срединности, не различают существование и гибель; простые люди хлопают в ладоши и не проявляют интереса»<sup>134</sup>.

Аргументирование своего утверждения он начинает опять же с цитат: «В «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутре» говорится: «Все дхармы первоначально ниоткуда пришли, а также уйдут никуда». В «Шастре срединности» говорится: «Созерцая место, осознаешь, что ушло, ушедшее не достигает (какого-либо) места»<sup>135</sup>.

Простые люди, по мнению Сэн Чжао, заблуждаются, считая, что вещи изменяются, они думают, что раз вещи из прошлого не достигают настоящего, значит, они не являются неподвижными. Сам Сэн Чжао также считает, что вещи из прошлого не достигают настояще-

<sup>133</sup> Сэн Чжао. О неизменности вещей // Жэнь Цзюй. Хань-Тан фоззяо сысян лунь Ци. Пекин, 1985. С. 272.

<sup>134</sup> Там же. С. 272.

<sup>135</sup> Там же. С. 273.

го, но по другой причине: так как они неподвижны, пребывают в покое: «Так как движение и не-покой, поэтому (вещи) не приходят; так как покой и не-движение, поэтому (вещи) не уходят»<sup>136</sup>. Поэтому: «То, что создано, не имеет отличия; то, что видимо, не имеет схожести. То, что противоречит (этому) утверждению, называется ошибкой (в понимании); то, что придерживается этого, называется знанием»<sup>137</sup>.

Прошлые вещи пребывают в прошлом, поиск их в настоящем ни к чему не приведет. В настоящем их нет, так как известно, что вещи не приходят из прошлого. Они находятся в прошлом, так как не покидают его. Настоящие вещи находятся в настоящем, так как они не приходят из прошлого, они не являются вещами из прошлого, а являются вещами из настоящего.

Сам Сэн Чжао понимает, что трудно принять утверждение о неизменности вещей: «Покой – это похоже на то, что уходишь, но остаешься. Можно понять душой, но (трудно) найти в действительности»<sup>138</sup>.

Когда мы говорим об изменении, мы предполагаем две степени «изменения вещей»: частичное изменение и полное изменение. То есть когда вещь не исчезла полностью, а что-то в ней частично изменилось (например, человек постарел – это не значит, что он стал другим человеком, а просто он изменился внешне: поседел и т.д.). Таким образом, вещи частично не достигают настоящего.

Сэн Чжао исходит из посылки второй степени изменения вещей: вещи полностью не достигают настоящего, вещь из прошлого и вещь в настоящем отделены

<sup>136</sup> Сэн Чжао. О неизменности вещей // Жэнь Цзюй. Хань-Тан фоззяо сысян лунь цзи. Пекин, 1985. С. 274.

<sup>137</sup> Там же.

<sup>138</sup> Там же. С. 278.

друг от друга, и нет движения из прошлого в настоящее: «(Простые) люди говорят, что с детства до старости (человек) обладает одним и тем же телом, и до ста лет (у него будет) одна сущность. Они знают только, что годы идут, ощущая, что и внешность (изменяется) вслед (за годами). Поэтому, когда (один) брахман покинул дом и вернулся уже с поседевшей головой, соседи, увидев (его) спросили: «Прежний (человек) в тебе еще остался?» (На что) брахман ответил: «Я все еще как прежний, но нет (во мне) прежнего». Соседи поразились, не поняв (смысл) его слов»<sup>139</sup>.

Таким образом, аргументы Сэн Чжао в пользу неизменности вещей базируются на двух утверждениях: «прошлые вещи никогда не существовали в настоящем (даже частично)» и «прошлые вещи не достигают настоящего». Хотя о частичном или полном достижении вещи настоящего Сэн Чжао нигде не упоминает, но анализ сочинения позволяет сделать такой вывод.

Тезис о неизменности вещей Сэн Чжао использует также для утверждения концепции истинной реальности, которая неподвижна. Ложным является все, обладающее движением: «Татхагата по причине того, что чувства людей задерживаются, выяснив (какие) сомнения (их обуревают), используя истинное знание о недвойственности, изложил свое многостороннее совершенное учение, непротиворечивое и не могущее отличаться; только оно является словами совершенномудрого. Поэтому, говоря, что (свойство) истинного – неподвижение (неподвижность) – (он) указывает на то, что ложное обладает движением. Хотя многотысячные

<sup>139</sup> Сэн Чжао. О неизменности вещей // Жэнь Цзюй. Хань-Тан фоззяо сысян лунь цзи. Пекин, 1985. С. 279.

пути имеют различное начало, но достигают одного и того же»<sup>140</sup>.

Прошлое и настоящее каждое в отдельности обладают своей собственной природой. Если прошлое достигает настоящего, настоящее должно обладать частью прошлого, но так как прошлое не достигает настоящего, а настоящее – прошлого, природа каждой вещи пребывает в одном мире, каждая вещь (прошлая или настоящая) неподвижна, а значит: «Четыре времени года с быстротой ветра (сменяются), небесные сферы стремительно (кружатся), но, достигнув смысла (даже хотя бы) на мельчайший волосок, (поймешь), что хотя они и быстры, но все-таки неподвижны. Поэтому заслуги Татхагаты распространяются в десятках тысяч миров, но (он пребывает) в постоянстве; путь (дао) проходит через сотни кальп, но пронизан покоем»<sup>141</sup>.

В конце своего трактата Сэн Чжао пытается распространить свой тезис о неизменности вещей и на отношение причины и следствия. Он пишет: «Следствие не содержится в причине. Причина причины порождает следствие. Причина не исчезает в прошлом. Следствие не содержится в причине, причина не приходит в настоящее. Нет уничтожения, нет прихода; через (понимание) не-движения достигается ясность»<sup>142</sup>.

Мы часто говорим о причинах, изменившихся в свои результаты (вода превратилась в лед), мы утверждаем, что одно переходит в другое, все взаимосвязано. Однако, если следовать логике Сэн Чжао, причина и следствие существуют отдельно друг от друга, причина

<sup>140</sup> Сэн Чжао. О неизменности вещей // Жэнь Цзюй. Хань-Тан фоззяо сысян лунь цзи. Пекин, 1985. С. 280.

<sup>141</sup> См.: там же. С. 282-283.

<sup>142</sup> См.: там же. С. 284.

не продолжается в следствии, а значит, не происходит изменения.

Сэн Чжао говорит, что причина не исчезает в прошлом, значит, она пребывает в прошлом и не переходит в настоящее, а следствие находится в настоящем. Таким образом, причина не изменяется, оставаясь в прошлом, вода и лед не являются причиной и следствием по отношению друг к другу. Следствие порождается причиной причины, между причиной есть еще одна причина – связующее звено между начальной причиной и следствием.

Интересно, каким образом согласуется идея Сэн Чжао о времени с концепцией времени Нагарджуны. Нагарджуна говорит: «Если настоящее и будущее время зависят от прошлого, тогда настоящее и будущее должны существовать в прошлом времени; если настоящее и будущее время существуют в нем, как могут настоящее и будущее существовать в зависимости от него? Основание этих двух не встречаются без зависимости от прошлого, поэтому настоящее и будущее время не существуют. Этим методом с сохранением двух времен обращаются как с мутантами. Кто-то должен проверить верхнюю и нижнюю части, середину, единое. Непридерживание (понятия) времени не постижимо, и придерживание (понятия) времени непонятно: каким образом может быть обозначено незаметное время? Если время зависит от сущности (бытия), где время без Бытия? Бытие не существует. Тогда, где время может существовать?»<sup>143</sup> Последовательно следуя своей точке зрения, Нагарджуна отрицает постижение трех времен (настоящего, прошлого, будущего), в то время как Сэн

<sup>143</sup> Цит. по: R. Robinson. Early Madhyamika in India and China Leiden, 1967. С. 150.

Чжао пытается рассмотреть их как отдельно существующие сущности.

В сочинении «О неизменности вещей» Сэн Чжао рассматривает проблемы наличия у вещей собственной природы, о влиянии прошлого на настоящее, об отношении причины и следствия. Вещи, являясь нереальными сущностями, не могут изменяться, они обладают условным существованием, как и дхармы, как весь феноменальный мир. Прошлое и настоящее ничем не связаны между собой, а значит, вещи не могут перемещаться из прошлого в настоящее, не могут изменяться, значит, не существует движения. Признание движения – это ложное, истинным является постоянство и покой.

Говоря в целом о творчестве Сэн Чжао, нужно отметить, что он является последовательным мадхьямиком, рассматривая те идеи и концепции, решением которых занимались индийские мадхьямики (учение о пустоте, концепция праджни, вопросы времени, движения, изменения). Хотя его произведения небольшие по объему, однако, Сэн Чжао удается мастерски раскрыть содержание основных идей, используя порой привычную для китайцев терминологию, что облегчало их восприятие в буддийских кругах Китая.

### § 3. ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ МАДХЬЯМИКИ В ТРАКТОВКЕ ЦЗИ ЦЗАН

Золотой век буддизма, его расцвет приходится на период с VI по IX вв. В это время окончательно оформились буддийские школы, их основные идеи приняли законченную форму, соединив в себе буддийскую мысль в ее махаянском варианте с китайским мировоззрением. Одной из таких школ была школа саньлунь.

Превнесенное Кумарадживой в Китай учение мадхьямиков, стало популярным в буддийских кругах. Пе-

реведенные им праджняпарамитские сутры копировались и распространялись по всей стране. Популяризации учения мадхьямиков в Китае способствовали и написанные учеником Кумарадживы - Сэн Чжао - небольшие по объему трактаты, собранные в один сборник «Чжао-лунь»<sup>144</sup> (Сочинения Сэн Чжао). В них в доступной для восприятия китайцев форме объяснялись мадхьямические принципы: учение о пустоте, праджне, концепция Нирваны, а также рассматривались общефилософские категории времени, движения, изменения.

На подготовленной Кумарадживой и его учеником Сэн Чжао теоретической базе строит свое учение Цзи Цзан (吉藏) (549–623). Он выделяет из всей массы переведенной буддийской литературы три шастры, которые были переведены Кумарадживой: «Шастра срединности» («Чжун лунь»<sup>145</sup>), «Шастра двенадцати врат» («Ши эр мэн лунь»<sup>146</sup>), «Шастра ста строф» («Бай лунь»<sup>147</sup>). Поэтому школа и получила название «саньлунь» (三论) – «школа трех шастр».

Предки Цзи Цзана родом из Парфии, они переехали в г. Цзинь Лин, который был столицей Китая в эпоху династии Южная Чэнь, здесь и родился Цзи Цзан. Отец отвел его к известному в то время буддийскому монаху Чжэн Ди, который дал ему новое имя - Цзи Цзан. Семилетним Цзи Цзан покинул дом, чтобы посвятить себя изучению буддийских канонов; в четырнадцать лет он знакомится с текстом «Шастры ста строф», а с девятнадцати лет начинает публичные чтения текстов сутр, завоевав большое уважение среди буддийских монахов.

<sup>144</sup> «肇论»

<sup>145</sup> «中论»

<sup>146</sup> «十二门论»

<sup>147</sup> «百论»

Цзи Цзан жил в смутное время - эпоху Южных и Северных династий (Наньбэйчао). Не успев закрепиться, династии сменяли друг друга, но почти все императоры с огромным уважением относились к Цзи Цзану.

В это непростое время от беспорядков часто страдали буддийские монастыри, и Цзи Цзан вместе с другими монахами присматривал за хранившимися в стенах монастырей библиотеками, нередко укрывая ценные экземпляры. Цзи Цзан не прекращал изучение буддийских трактатов, он занимался их систематизацией и написал свои комментарии к некоторым из этих сочинений.

Основные сочинения, написанные Цзи Цзаном: «Основной смысл «Аватамсака-сутры» («华严经大意»), «Сокровенный трактат об истинном имени» («真名玄经»), «Основной смысл «Майтрейя-сутры», «Комментарии к «Ваджрачхеддике-праджня-сутре», «Сокровенный смысл «Сутры лотоса благого закона», «Сокровенный смысл трех шаштр» («三论玄意»), «Сокровенный смысл Махаяны» («大乘玄意»), «Смысл двух истин» («二谛意»).

В последних трех наиболее известных сочинениях Цзи Цзана получили разработку основные положения учения мадхьямиков: учение о пустоте, теория двух истин, концепция «восьми не», учение о срединности, учение о праджне.

Таким образом, Цзи Цзан является первым патриархом школы саньлунь, разработавшим концептуальную систему школы и, тем самым, завершив процесс формирования учения мадхьямики в Китае<sup>148</sup>.

В буддизме Махаяны концепция пустоты равно-

<sup>148</sup> Подробнее см.: Чжунго фозя ши. Пекин, 1988. Т. 2, 3.; Фан Литянь. Шанхай, 1988.; Янгутов Л.Е. Новосибирск, 1995.; Люй Чэн. Пекин, 1979.

значна концепции Бога в христианстве. Для того чтобы достичь просветления необходимо понять, что есть пустота, осознать это можно с помощью различных практик медитации. По мнению буддистов, наблюдая за миром явлений, мы постигаем пустоту, в этом мире ничто не остается неизменным, все мимолетно, непостоянно, уничтожимо. Значит, все лишено вечной сущности, пусто от любых присущих ему характеристик. Благодаря пониманию пустоты, мы начинаем видеть, что в мире все взаимосвязано, все, что существует, зависит от чего-то еще.

Наш личный опыт имеет для нас большое значение, мы уделяем большое внимание нашим личным переживаниям, страданиям, концепция же пустоты помогает индивиду осознать, что все, что имело место в прошлом, существует или будет существовать – пусто, иллюзия, и тем самым как бы уменьшает наши страдания.

С буддийской точки зрения, пустота постоянно присутствует в объективном мире и в нашей субъективности, и мы не признаем ее существование из-за омраченности нашего сознания.

Согласно учению мадхьямиков существует около 16 разновидностей шуньи, которые охватывают все явления нашего иллюзорного (внешнего) мира. Основными из них являются:

1. Шунья внешнего.
2. Шунья внутреннего.
3. Шунья внешне-внутреннего.
4. Шунья шуньи<sup>149</sup>.

Пустота внешнего отрицает истинное существование объекта. Пустоту внутреннего нужно понимать, как то, что чувственные способности пусты от истинной сущности, по сути, они и есть пустота – шунья. Весь

<sup>149</sup> Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. Владивосток, 1991. С. 75-98.

комплекс наших ощущений складывается из чувственных восприятий (рупа-скандха), ощущений (ведана-скандха), представлений (самджня-скандха), волевых актов (самскара-скандха), общего понятия сознания (виджняна-скандха). По сути, эти пять элементов, скандх, формируют понятие личности. По мнению мадхьямиков все, что состоит из элементов, не едино, неистинно, пусто, а значит и личность – это ложное понятие, иллюзия. Осознание иллюзорного существования личности ведет к просветлению.

Пустота внешне-внутреннего предполагает отрицание наличия абсолютной (истинной) основы в субъектно-объектных отношениях, поскольку обе стороны этого взаимодействия пусты.

Пустота пустоты понимается буддистами как то, что пустота не может быть началом всего, выступать в качестве субстанции, она пуста.

Пустоту (шунью) на китайский язык переводили как «кун» (空) – «пустота», «вакуум», «пробел», «пустой», «нереальный», «иссякать» и т.д.<sup>150</sup> Цзи Цзан говорит о том, что те, кто понимают пустоту как абсолютное отсутствие чего-либо, люди непосвященные. Такое понимание существования вещей неверно. Цзи Цзан не отрицает существование вещей, он объявляет их существование условным. Признание условности (кит. – цзя 假) – это, в понимании Цзи Цзана, и есть признание пустоты. Таким образом, не отрицание существования вещей, а признание их существования условным является ярким примером действия принципа срединности<sup>151</sup>.

В «Чжун лунь» («Мадхьямика-карика-шастре») вы-

<sup>150</sup> Большой китайско-русский словарь. М., 1983. Т. II. С. 77-78.

<sup>151</sup> Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония... Новосибирск, 1995. С. 87-88.

делены три вида пустоты:

1. Пустота Я (во кун – 我空).
2. Пустота дхармы (фа кун – 法空).
3. Пустота пустоты (кун кун – 空空)<sup>152</sup>.

Все три вида пустоты характеризуют существующие феномены внешнего мира, как условные, утверждают отсутствие чего-либо вечного в этом мире, будь это человеческая душа, вещь или сама пустота. Существование всего является условным.

Патриарх школы саньлунь придавал теории пустоты большое значение, она явилась ядром сотериологической и философской теории мадхьямики и школы саньлунь, органически пропитывает собой все учение этой школы.

В своих трудах Цзи Цзан много размышляет о путях достижения абсолютного существования, абсолюта, или другими словами Нирваны. В трактате «Смысл теории двух истин» Цзи Цзан выдвигает тезис единства абсолютной и условной истин. Постигание абсолютной истины ведет к вступлению в Нирвану, но оно невозможно на данном психическом уровне человека из-за омраченности его сознания. Помочь человеку в постижении абсолютной истины может «эмоционально-мистическая интуиция», Высшая мудрость, Праджняпарамита, которая направлена на духовный мир человека, она действует вне сознания, она выше его, она познает единство (недвойственность) Абсолюта – Нирваны<sup>153</sup> и ее синонима шуньи. Однако проводницей индивида в этом сансарическом мире служит условная истина (самврити-сатья), которая в зависимости от омраченности сознания человека то приближает, то отдаляет его от

<sup>152</sup> Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония... Новосибирск, 1995. С. 89.

<sup>153</sup> Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. Владивосток, 1991. С. 45.

Нирваны. Условная истина содержит в себе абсолютную, но не может раскрыть. В этом заключается суть единства условной и абсолютной истин.

Единство истин связывалось с концепцией тождества Сансары и Нирваны, мира явлений и мира абсолютной реальности. В «Мадхьямика-карика-шастре» Нагарджуна говорит: «Рассматривая причины или условия, мы называем этот мир феноменальным. Но этот же самый мир, когда снимаются причины и условия, называют абсолютном»<sup>154</sup>. Сансара существует только в характеристиках противоположных Нирване (условность, множественность и т.д.), если убрать все эти характеристики, останется Нирвана, Сансара станет Нирваной.

Цзи Цзан обращает внимание именно на эти положения теории двух истин. Он развивает дальше методологические аспекты этой теории, разбивает ее на три вида. Три вида теории двух истин представляют собой постепенный отказ от условностей, движение к абсолютному, но они не дают окончательного отхода от бинарности, а значит и от условности. Понимая это, Цзи Цзан в другом своем сочинении добавляет к трем видам четвертый: "Когда слова исчезают и мысли обрываются, тогда достигается истина первого значения [абсолютная истина]. В этом суть четвертого вида [теории двух истин]"<sup>155</sup>.

Парамартха-сатья переводилась на китайский язык как "чжэнь ди" (真谛)- "настоящая", "подлинная", истина, а также как "ди и и ди" (第一意谛) - "истина первого значения" и как "шэн и ди" (胜意谛) - «истина победившего значения». Самврити-сатья переводилась

как "ши ди" (世谛) и как «су ди» (俗谛) - «мирская», "светская истина".

Еще одна концепция, которая помогает в постижении теории пустоты и является одной из базовых в учении мадхьямиков, концепция «восьми не», она была изложена Нагарджуной в "Праджняпарамита шастре" и "Мадхьямика-карике-шастре". Цзи Цзан не оставляет без внимания и развивает дальше эту концепцию, выдвинув ее в качестве важнейшего учения о пустоте.

Хуан Чаньхуа пишет о концепции "восьми не": "Эта школа посредством (теории) двух истин раскрывает всё учение Будды, но эта (теория) исходит из (концепции) "восьми не". Не постигнуть "восемь не" - значит; не познать (теорию) двух истин, не познать две истины - значит, не родить две мудрости, не родить две мудрости - значит быть привязанным к мирскому, видеть страдания, страдать самому. Причиной страданий как раз и является наличие мирского (привязанности к мирскому). Причиной наличия мирского является наличие рождения, старости, болезней, смерти, страданий. Поэтому Нагарджуна говорит о восьми не: не-рождение и не-уничтожение, непостоянство и непрерывность, не-тождество и не-различие, не-приход и не-уход. Введенные "восемь не" - главная суть всех (его) произведений. Также в "Праджняпарамите" говорится о "восьми не". Причинность порождает дхарму, значит, она (дхарма) не-рождается, не-уничтожается, не-дополняется, не-загрязняется, не-очищается, не-приходит и не-уходит, не-представляет единства и не-представляет тождества, непрерывна и непостоянна, не обладает существованием и не обладает не-существованием. Сравнив эти восемь элементов, получаем четыре пары (противоположностей), получаем условность всех дхарм. Углубление в ложную причинность прерывности, постоянства, рож-

<sup>154</sup> Дандарон Б.Д. | Мысли буддиста. Владивосток, 1991. С.93.

<sup>155</sup> Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония... Новосибирск, 1995. С. 99.

дения и т.д. - есть ложное видение срединности. Поэтому Нагарджуна говорит: "Все дхармы не-рождаются, не-уничтожаются, не-едины, не-тождественны и т.д." Когда исчезают "восемь не", тогда и устанавливается и Нирвана - это является, как говорят все учения, победой срединности"<sup>156</sup>

Как видим, "восемь не" является основными характеристиками феноменального бытия, это условности нашего условного мира. И, как пишет Хуан Чаньхуа, они представляют собой четыре пары противоположности (точнее отрицание четырех пар противоположностей):

1. Рождения и уничтожения (не-рождение и не-уничтожение).
2. Постоянства и прерывности (не-постоянство и не-прерывность).
3. Тождество и различия (не-тождество и не-различие).
4. Прихода и ухода (не-приход и не-уход).

Таким образом, "восемь не" отрицают не только рождение, тождество и различие и т.д., но и отрицают саму оппозицию рождения и уничтожения, тождества и различия и т.д., отрицают их как противоположности. В этом и состоит принцип срединности по учению школы саньлунь, отрицающий любые крайности и утверждающий, что противоположности как проявление этих крайностей, не являются характеристиками истинного бытия. На уровне нашего сознания допускается оппозиция субъекта и объекта, Нирваны и Сансары. Принцип же срединности отвергает различие между феноменальным бытием и истинно-сущим. Они суть тождественны.

Все три концепции школы саньлунь, изложенные

<sup>156</sup> Хуан Чаньхуа. Фоззя гэ цзун да и. (Основное содержание учения буддийских школ). Тайбэй, 1973. С. 17.

выше: теория пустоты, теория двух истин, концепция "восемью не" - иллюстрируют учение о срединности, разработанное и доказанное также и адептами другой школы китайского буддизма - хуаянь. Данная школа соединила в одну целостную и гармоничную теорию учения других китайских буддийских школ, в том числе и саньлунь. Каким же образом она в своем доказательстве концепции срединного пути использовала достижения адептов "школы трех шастр" (саньлунь)? В учении школы хуаянь говорится о "шести видах". Концепция "шести видов" схожа с концепцией "восемью не" школы саньлунь. "Шесть видов", как и "восемью не", представляет собой характеристики феноменального бытия, как и "восемью не" они разбиваются на пары противоположностей, и "шесть видов" в учении школы хуаянь, как и "восемью не" в учении школы саньлунь, служат для доказательства учения о срединности. "Шесть видов" это:

1. Вид целого (цзун сянь - 总相).
2. Вид части (бе сянь - 别相).
3. Вид тождества (тун сянь - 同相).
4. Вид различия (и сянь - 异相).
5. Вид установления (чэнь сянь - 成相).
6. Вид разрушения (хуай сянь - 坏相).

У Фа Цзана мы читаем: "Имеющиеся пылинки (элементы) создают (устраивают) вид целого, это объясняется посредством учения о "ли" (理) и "ши" (事), и исходит из действия причинности. Применяя суть учения, говорим, что пылинки (элементы), помещаясь в общей структуре, входя в состав упомянутого выше целого, отличаются друг от друга (чётко различаются друг от друга), таким образом образуя части. Пылинка (элемент), располагаясь в общей структуре, не имеет общей природы с каждой из остальных, но они взаимно (друг

от друга) не отдалены (находятся в одном целом), являются тождественными друг к другу. Пылинка (элемент) составляет со всеми (остальными пылинками) единый организм (единое целое), но (собственная природа) каждой из пылинок (элементов) отличается от остальных, поэтому различие. Установление - есть установление (определение) дхармой места каждой из всех предыдущих пылинок. Каждая пылинка (со всеми остальными в общем целом) проявляет свою собственную природу, что, в конце концов, приводит к не-установлению, а к разрушению"<sup>157</sup>.

Таким образом, видим три пары противоположностей:

- 1) целого - части;
- 2) тождества - различия;
- 3) установления - разрушения.

Эти противоположности, как и противоположности "восьми не", - условны. Они по сути своей едины: ведь без части - нет целого, также и без рождения нет и уничтожения; без тождества нет различия, также как без прерывности нет постоянства и т.д. То есть противоположности не могут существовать в отрыве друг от друга. Они едины. Причем единство их абсолютное.

Таким образом, концепция "шести видов", как и концепция "восьми не", утверждает отсутствие бинарной оппозиции, отвергает оппозицию Сансары и Нирваны, то есть утверждает тождественность феноменального и истинно-сущего бытия, и тем самым утверждает принцип срединности"<sup>158</sup>.

Учение Махаяны немислимо без учения мадхьями-

ков, именно их основные концепции легли в основу философского и религиозного учения этого направления буддизма. Центральным в учении мадхьямиков является учение о пустоте - шуньи, все, весь феноменальный мир объявляется мадхьямиками пустотой. Омраченное сознание людей воспринимает этот феноменальный мир как отдельные предметы, живые существа, отдельные личности, человек осознает себя как «Я», как индивид, однако мы воспринимаем лишь формы и свойства этого иллюзорного мира, но не его сущность. Мир абсолютной реальности лишен свойств и характеристик, он един. Осознание этого и ведет человека к просветлению.

Китайские мадхьямики вслед за своими индийскими учителями разработали свои творческие подходы к пониманию учения пустоты, написав ряд сочинений. Именно творческий подход Сэн Чжао и Цзи Цзана, а также высокий уровень переводов Кумарадживы обеспечили успех учения мадхьямиков на родине Лао-цзы и Конфуция.

<sup>157</sup> Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь. Да жибэнь сюй цзан цзин, п.8. Л.6.

<sup>158</sup> См. также: Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995. С. 136-146.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Монография посвящена изучению истории становления в Китае традиций мадхьямики. Как известно, учение Махаяны в Индии представлено в основном двумя школами - мадхьямикой (шуньявадой) и йогочарой, то есть утверждение учения Махаяны в Китае - это утверждение, прежде всего, учения этих двух школ.

Основатель мадхьямики – Нагарджуна (I-II вв.) в своих сочинениях выдвигает основные доктринальные положения: учение о пустоте, теория двух истин, концепция «восьми не», которые затем и оформились в систему мадхьямиков. Объединяющим принципом этих трех концепций является учение о срединности, отсюда и присходит название школы «мадхьямика» – школа срединности, срединного пути.

Мадхьямики, объявляя феноменальный мир пустым и нереальным, признавали его существование условным, таким образом, пустота и условность объективного мира - это срединность.

Одним из центральных тезисов мадхьямиков является тезис о тождестве Сансары и Нирваны, истинного бытия и объективного мира. Тезис этот находит свое подтверждение в концепции «восьми не», изложенной в праджняпарамитских сутрах. «Восемь не» – это отрицание основных характеристик бытия: рождения, уничтожения, постоянства, прерывности, тождества, различия, ухода и прихода. Отрицаются не только эти восемь противоположных характеристик, но и их оппозиция. В этом и заключается принцип срединности учения «восьми не», отрицаются любые крайности и утверждается, что противоположности, как проявление этих крайностей, не являются характеристиками истинного бытия.

На уровне нашего сознания допускается оппозиция субъекта и объекта, Нирваны и Сансары. Принцип срединности отвергает различие между феноменальным и истинным бытием, они, по сути, тождественны, не отличаются друг от друга. В «Саддхармапундарике-сутре» - одном из основных произведений Махаяны – говорится: «Если эмпирическое бытие совпадает с истинно-сущим, то спасение каждого существа обеспечено, ибо тогда эмпирическое рассматривается диаметрально противоположным состоянию Нирваны»<sup>159</sup>.

Однако в обыденной жизни сложно представить отсутствие этих восьми характеристик бытия, которые к тому же пусты, с целью облегчить понимание этого мадхьямики выдвигают теорию двух истин. Две истины: абсолютная (парамарта-сатья) и условная (самврити-сатья) являются как бы представителями Нирваны и Сансары. Достижение абсолютной истины – это и есть просветление, условная же истина помогает нам ориентироваться в нашем феноменальном существовании. Мадхьямики выдвигают тезис о существовании абсолютной истины в условной. Степень привязанности или не-привязанности человека к объективному миру является степенью приближенности или отдаленности человека от абсолютной истины, от просветления. Таким образом, абсолютная и условная истины тождественны, находятся одна в другой, как Сансара и Нирвана.

Становление традиций мадхьямики в Китае охватывает период со II века, когда началась деятельность по переводу праджняпарамитской литературы на китайский язык, и продолжилась до VII века, когда окончательно оформилась доктрина школы саньлунь. Таким образом, школа саньлунь («школа трех шастр») имеет

<sup>159</sup> Цит. по: Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991. С.17.

свой конкретный прообраз на родине буддизма – Индии, она является китайским вариантом мадхьямики.

Одним из известных переводчиков, принимавших участие в переводе праджняпармитской литературы на китайский язык, был Локакшема. Переведенная им «Дашасахасрика-праджняпарамита-сутра» получила широкую популярность в Китае; позднее она еще не раз переводилась и интерпретировалась.

Более высокого качества переводов удалось добиться Кумарадживе, переведенные им буддийские сочинения наиболее точно отражают смысл сутр и шастр. Кумараджива был приверженцем мадхьямики, и при переводах сочинений он сохранил свою концептуальную ориентированность. Позднее шастры, которые были переведены им, «Шастра срединности», «Шастра ста строф» и «Шастра двенадцати врат», стали теоретической базой школы саньлунь.

Популяризации превнесенного Кумарадживой учения мадхьямиков способствовал его ученик - Сэн Чжао. Он написал ряд сочинений («О неизменности вещей», «Праджня не имеет знания», «О неистинности пустоты», «О безымянности Нирваны»), в которых пытается объяснить центральные положения мадхьямиков с использованием терминологии традиционной китайской философии (особенно, даосизма). Таким образом, в его сочинениях отразился процесс китаизации буддийской философии, сближения ее с традиционной китайской философией. «Чжао-лунь» (сборник сочинений Сэн Чжао) отражает новый этап в философии буддизма – этап его китаизации. Изложенные Сэн Чжао философские принципы мадхьямиков не повторяют индийских предшественников, Сэн Чжао дает им собственную интерпретацию.

Окончательное оформление философия мадхьямиков получила в трудах Цзи Цзана, который выделяет три основных сочинения этой школы: «Шастра срединности», «Шастра ста строф» и «Шастра двенадцати врат». Цзи Цзан дает подробный анализ этих шастр и излагает собственные аргументы в пользу учения о пустоте, теории двух истин и концепции «восьми не».

Нужно отметить, что формирование школы саньлунь пришлось на период, когда происходят бурные изменения в социальной и политической сфере китайского общества. Расцвет учения мадхьямиков пришелся на VII-IX вв., период, называемый «золотым веком буддизма».

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

### *Источники на китайском языке Сочинения китайских буддистов*

1. Сэн Чжао. У бу цян лунь (О неизменности вещей). // Жэнь Цзюй. Хань-Тан фоцзя сысян лунь цзи (История китайского буддизма эпохи Хань-Тан). Пекин, 1981. С. 271-284.
2. Сэн Чжао. У чжэнь кун лунь (О неистинности пустоты). // Жэнь Цзюй. Хань-Тан фоцзя сысян лунь цзи (История китайского буддизма эпохи Хань-Тан). Пекин, 1981. С. 288-302.
3. Сэн Чжао. Баньжо у чжи лунь (Праджня не имеет знания). // Жэнь Цзюй. Хань-Тан фоцзя сысян лунь цзи. // Жэнь Цзюй. Хань-Тан фоцзя сысян лунь цзи (История китайского буддизма эпохи Хань-Тан). Пекин, 1981.
4. Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь (Сто врат в море идей сутры «Хуаянь цзин»). Да жибэнь сюй цзан цзин. П. 8.

### *На русском языке*

5. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск, 1983.
6. Алексеев В.М. Глава из истории китаизации буддизма // Известия АН СССР. ОЛЯ. Вып.6. М., 1980. С. 453-454.
7. Алексеев В.М. Китайская литература. М.: Наука, 1978.
8. Алексеев В.М. Китайская народная картина. М.: Наука, 1966.
9. Алексеев В.М. Наука о Востоке. М.: Наука, 1982.
10. Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский

буддизм: Современное истолкование древних текстов. М.: Восточная литература, 2001.

11. Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. М., 1990.
12. Андросов В.П. Буддизм: религия и философия // Философия и религия на зарубежном Востоке. М.: Наука, 1985. С. 130-153.
13. Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. М.: Восточная литература, 2000.
14. Буддизм и литература / Отв. ред. Н.И. Никулин. М.: ИМЛИ РАН, 2003.
15. Васильев В.П. Буддизм: его догматы, история и литература. СПб., 1857. Т.1.
16. Васильев В.П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб., 1873.
17. Васильев Л.С. В.М. Алексеев о религиозном синкретизме в Китае // Литература и культура Китая. М., 1982. С. 92-102.
18. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М.: Восточная литература, 2001.
19. Вахтин Б.Б. Буддизм и китайская поэзия // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии. М., 1982. С. 98-122.
20. Введение в буддизм / Под редакцией Рудого В.И. СПб., 1999.
21. Геше Джампа Тинлей. Ум и пустота. М., 1999.
22. Горохова Г.Э. К проблеме интерпретации категорий традиционной китайской философии // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М.: Наука, 1987. С. 30-43.
23. Григорьева Т.П. Махаяна и китайские учения: попытка сопоставления // Изучение китайской литературы в СССР. М., 1983. С. 86-111.

24. Дагданов Г.Б. Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1984. Ч.1.
25. Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. Владивосток, 1991.
26. Дандарон Б.Д. Махамудра как объединяющий принцип // Тибетский буддизм. Новосибирск, 1995.
27. Демьевиль П. Проникновение буддизма в традиционную китайскую философию // Вестник истории мировой культуры. М., 1957.
28. Доновбаев А. К вопросу о методе исследования историко-философской мысли древнего Китая // Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока. Душанбе, 1983. С. 181-189.
29. Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. СПб., 1994.
30. Ермаков М.Е. Биографическая и житийная литература раннего китайского буддизма // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М.: Наука, 1990. С. 185-206.
31. Ермаков М.Е. Буддийский деятель в представлении китайского историографа (по материалам «Цзинь шу» и «Гао сэн чжуань») // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987.
32. Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей (XIX – первой трети XX века). СПб.: Наука, 1998 .
33. Ермакова Т.В. Классические буддийские практики. СПб.: Востоковедение, 2001.
34. Зайцев В.В. Реферат по монографии Ху Ши «Очерк истории китайской философии» («Чжунго чжэсюэ ши даган»). Чанша, 1938. Т. I. // Актуальные проблемы истории китайской философии. М., 1983. С. 10-43.
35. Избранные сутры китайского буддизма: Пер.

Д.В. Поповцева, К.Ю. Солонина; отв. ред. Е.А. Торчинов. СПб.: Наука, 1999.

36. Категории буддийской культуры / Ред.-сост. Е.П. Островская. СПб.: Востоковедение, 2000.
37. Китай: история, культура и историография. М., 1977.
38. Кобзев А.И. методологическая специфика традиционной китайской философии // Методологические проблемы изучения философии зарубежного Востока. М.: Наука, 1987. С. 43-74.
39. Кобзев А.И. О роли философского анализа в историко-философском исследовании // Народы Азии и Африки. М., 1978. № 5. С. 87.
40. Комиссарова Т.Г. «Монах не должен быть почтительным к императору» из буддийской полемики в Китае в IV-VI вв. // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987. С. 47-71.
41. Комиссарова Т.Г. Роль образа Вималакирти (текст и изображение) в истории буддизма // Использование музейных коллекций в критике буддизма. Л., 1981. С. 128-141.
42. Конзе Э. Буддизм – сущность и развитие: Пер. с англ. И. Беляева. СПб.: Наука, 2003.
43. Корнев В.И. Буддизм. М., 1993.
44. Корнев В.И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. М.: Наука, 1983.
45. Корнев В.И. Буддизм о современность: перспективы изучения // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М.: Наука, 1990. С. 16-31.
46. Кошеленко Г.А. Родина парфян. М., 1977.
47. Курбатова Л.Л. Учение Ваджраяны в Китае в эпоху династии Тан (618-907). Становление и расцвет школы чжэньянь // Филология, философия и история стран Центральной и Восточной Азии: взаимодействие

и взаимовлияние: Сб.ст. / Отв. ред. П.Б. Коновалов, В.И. Рассадин. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2000.

48. Кутасова И.М. Философия Нагарджуны // Общественно-политическая и философская мысль Китая. М., 1962.

49. Кычанов Е.И. Государственный контроль за деятельностью буддийских общин в Китае в период Тан-Сун (VII–XIII вв.) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987. С. 71–91.

50. Лепехов С.Ю. Сравнительный анализ традиций Абхидхармы и Праджняпарамиты // Философские и социальные аспекты буддизма. М., 1989. С. 65–81.

51. Лепехов С.Ю. Влияние праджняпарамитской литературы на философию буддизма Махаяны // Из истории философской и общественно-политической мысли стран Центральной и Восточной Азии. Улан-Удэ, 1995. С. 5–23

52. Лепехов С.Ю. Праджняпарамита в ранней мадхьямике // Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск, 1995. С. 105.

53. Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и буддийская цивилизация. Улан-Удэ, 1999.

54. Лувсанцэрэн Г. Об идеях шуньявады в философии Нагарджуны // Философские и социальные аспекты буддизма. М., 1989. С. 117–122.

55. Мартынов А.С. Государство и религия на Дальнем Востоке (вместо предисловия) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987. С. 3–47.

56. Мартынов А.С. Буддизм и двор в начале династии Тан (VII–VIII вв.) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987. С. 91–109.

57. Поршнева Е.Б. Религиозные движения позднесредневекового Китая. Проблемы идеологии. М.: Наука, 1991.

58. Рис-Дэвидс Т. Буддизм. СПб., 1899.

59. Розенберг О.О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. I. Токио, 1916.

60. Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: Наука, 1991.

61. Розенберг О.О. Проблемы истории буддизма. Ч. II. Пг., 1918 г.

62. Солонин К.Ю. Трактаты. Перевод сочинений Сэн Чжао // Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 6.

63. Ставиский Б.Я. Судьбы буддизма в Средней Азии. М., 1998.

64. Старостина Ю.П., Старостин Б.С. Роль буддизма в общественном развитии ряда стран Востока // Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М.: Наука, 1985. С. 238–256.

65. Степанянц М.Т. К вопросу об изучении философии народов зарубежного Востока. Душанбе, 1983. С. 12–22.

66. Степанянц М.Т. Религии Востока и современность // Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М., 1985. С. 43–71.

67. Степанянц М.Т. О некоторых общих проблемах изучения истории философии зарубежного Востока // методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М.: Наука, 1987. С. 3–13.

68. Стулова Э.С. Даосская практика достижения бессмертия // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984.

69. Топоров В.Н. Мадхьямика и элеаты: несколько параллелей // Индийская культура и буддизм. М., 1972. С. 51–68.

70. Топоров В.Н. Учение Нагарджуны о движении в связи с аксиоматикой раннего буддизма // Литература и культура древней и средневековой Индии. М.: Наука,

1979. С. 134–149.

71. Торчинов Е.А. Буддийская иконография праджняпарамиты и некоторые аспекты праджняпарамитской философии // Использование музейных коллекций в критике буддизма. Л., 1981. С. 121–128.

72. Торчинов Е.А. Введение в буддологию: курс лекций. СПб., 2000.

73. Фэн Юлань. Краткая история китайской философии. Пер. с кит. Р.В. Котенко. СПб., 1998.

74. Хуэй-Цзяо. Жизнеописания достойных монахов // Пер., иссл. и комментарии М.Е. Ермакова. М.: Наука, 1991. Т.1.

75. Чугуевский Л.И. Мирские объединения шэ при буддийских монастырях в Дуньхуане // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982. С. 62–97.

76. Цыренова О.Д. Буддийская литература Китая. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2003.

77. Шаймухамбетова Г.Б. Некоторые методологические проблемы истории философии стран Востока // Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока. Душанбе, 1983. С. 57–62.

78. Шаймухамбетова Г.Б. О методологических аспектах соотношения философии и религии на Востоке // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М.: Наука, 1987. С. 14–29.

79. Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуань. Новосибирск: Наука, 1982.

80. Янгутов Л.Е. Проблема истинного в китайском буддизме // Из истории философской и общественно-политической мысли стран Центральной и Восточной Азии. Улан-Удэ, 1985.

81. Янгутов Л.Е. Учение об «истинной сущности» в тьянтайском буддизме // Философские и социальные ас-

пекты буддизма. М., 1989. С. 122–130.

82. Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995.

83. Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 1998.

### *На китайском языке*

84. Ван Чжунъяо. Чжунго фоцзяо ши да ци сэн (Биографии десяти буддийских монахов, выдающихся представителей буддизма в Китае. III–XX вв.). Хэфэй, 1992.

85. Дин Фубао. Фосюэ цыдянь (Энциклопедия по буддизму). Пекин, 1981.

86. Жэнь Цзююй. Хань-тан фоцзяо сысян лунь цзи (История китайского буддизма эпохи Хань-Тан). Пекин, 1981.

87. Лай Юнхай. Чжунго фосин лунь (Проблемы специфики китайского буддизма). Шанхай, 1988.

88. Люй Чэн. Чжунго фосюэ юаньлю люэцзян (Краткий очерк возникновения и развития буддизма в Китае). Пекин, 1979.

89. Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и (Основное содержание учения буддийских школ). Тайбэй, 1973.

90. Фэн юлань. Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Пекин, 1961. Т. 1, 2.

91. Фоцзяо цзинци сюаньбянь (Антология китайской Трипитаки)/ Под ред. Жэнь Цзююя. Пекин, 1988. Т.1, 2, 3

92. Фан Литянь. Вэй Цзинь Наньбэйчао фоцзяо луньцун (Исследование китайского буддизма периода Вэй, Цзинь, южных и северных династий). Пекин, 1982.

93. Фан литянь. Чжунго фоцзяо юй чуаньтун вэньхуа (Китайский буддизм и традиционная культура). Шанхай, 1988.

94. Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). Шанхай, 1996.

95. Чжунго фоцзяо сысян цзы ляо сюаньбянь (Избранные материалы по философии китайского буддизма). Пекин, 1981–1983. Т. 1, 2, 3.

96. Чэнь Юань. Ши Ши и няньлу (Справочник имен буддийских деятелей и писателей). Пекин, 1964.

97. Чэнь Юань. Чжунго фоцзяо ши цзи гай лунь (Очерк о книгах по истории буддизма). Пекин, 1964.

#### *На английском языке*

98. Beal S. Abstracts of four lectures on buddhist literature in China, delivered at Universiti College. London, 1882.

99. Chen K.K.S. Buddhism in China. Princeton, 1964.

100. Chen K.K.S. The chinese transformation of Buddhism. Princeton, 1973.

101. Cheng Hsuch-li. Empty logic: Madhyamika Buddhism from chinese sources. New York, 1984.

102. Chao Pu-chu. Buddhism in China. Peking, 1960.

103. Chou Hsiang-kuang. A history of Chinese Buddhism. Allahabad, 1956.

104. Conze E. The Prajnaparamita literature. Tokyo, 1978.

105. Edkins J. Chinese buddhism: a volume of sketches, historical, descriptive. London, 1880.

106. Eitel E. Hand-book of chinese Buddhism being in Sanscrit – Chinese dictionary with vocabularies of buddhist terms in Pali, Singhalese, Siamese, Burmese, Tibetan, Mongolian and Japanese. London, 1888.

107. Early Chan in China and Tibet. Berkley, 1983.

108. Fung Yu-lan. A History of Chinese philosophy. Peiping, 1937.

109. Liu Min-wood. Madhyamika thought in China.

Leiden, 1994.

110. Nanjo B. A catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripitaka. Oxford, 1883.

111. Robinson R. Early Madhyamika in India and China. Madison, 1967.

112. Sarkar A.K. Changing phases of Buddhist thought. N. Delhi, 1983.

113. Takakusu J. The essentials of buddhist philosophy. Hawaii, 1949.

114. Tang Yung-Tung. On «ko-yi», the earlist method by which Indian Buddhism and chinese thought were synthesized // Radhakrishnan: Comparative studies in philosophy presented in honour of his sixtieth birthday. London, 1951.

115. Wright A.F. Studies in Chinese Buddhism. London, 1990.

116. Welch H. The buddhist revival in China. Cambridge, 1968.

117. Yang C.K. The religion in chinese society. Berkley, 1961.

118. Yu Chun-fang. The renewal of Buddhism in China. New York, 1981.

119. Zurcher E. The buddhist conquest of China: The spread and adaption of Buddhism in early medieval China. Leiden, 1959. Vol. I.

#### *Справочная литература*

120. Большой китайско-русский словарь: В 4 т. / под ред. И.М. Ошанина. М.: Наука, 1983–1984.

121. Китайская философия: энциклопедический словарь / Под ред. Л.М. Титаренко. М.: Мысль, 1994.

122. Энциклопедический словарь по вопросам истории и культуры Китая. Тяньцзинь, 1990.

123. Soothill W.E. A Dictionary of Chinese Buddhism terms with sanskrit and english equivalents and sanskrit-

pali index / In 2 t. London, Kegan Poul French Trubrer, 1974.

### *Диссертационные исследования*

124. Бадмацыренов А.И. Трактат Фа Цзана «Хуаянь цзин вэньда». Улан-Удэ, 2005.
125. Баялиева Е.Ф. Социально-философские аспекты китайского буддизма. Улан-Удэ, 1996.
126. Ветлужская Л.Л. Школа китайского буддизма чжэньянь. Улан-Удэ, 2001.
127. Кутасова И.М. Философия Нагарджуны. М., 1963.
128. Лепехов С.Ю. Мировоззренческие основы учения Праджняпарамиты. М., 1995.
129. Мялль Л.Э. «Аштасахасрика-праджняпарамита» как исторический источник. Тарту, 1984.
130. Хабдаева А.К. Концепция абхидхармы в китайско-буддийской культурной традиции. Улан-Удэ, 2001 .

## ПРИЛОЖЕНИЕ СОЧИНЕНИЯ СЭН ЧЖАО

### 1. «О НЕИЗМЕННОСТИ ВЕЩЕЙ» («У БУ ЦЯНЬ ЛУНЬ» – «无不迁论»)

Смерть, рождение, холод и зной следуют друг за другом (сменяют друг друга), вещи находятся в изменении, это обычное представление людей. Сам же я считаю, что это не так. Почему?

В “Панчавимшати-праджняпарамита-сутре” говорится: “Дхармы не уходят и не приходят, не пребывают в движении; человек, находясь в поисках не-движения, разве может объяснить движение посредством поиска покоя? Необходимо искать покой в том, что все пребывает в движении, поэтому, хотя все движется, но (постоянно находится) в покое. Невозможно объяснить движение, стремясь к покою, поэтому, хотя (пребываешь) в покое, но не покидаешь движения. Значит, покой и движение не различались с самого начала, но сомневающиеся (считают покой и движение) неодинаковыми. Из-за действия причинности истинные слова тонут в конце спора, Великий путь искажается из-за совершенного отличия, поэтому трудно говорить о пределе покоя и не-покоя. Почему?”

Говорят, что истинное противоположно ложному, придерживающийся ложного нарушает (идет наперекор) истинное. Нарушение истинного уводит в сторону от достоверного, и невозможно вернуться; противоположное (ложное) означает грубое и безвкусное.

Из-за действия причинности люди, придерживающиеся срединности, не различают существования и гибели (уничтожения), простые люди хлопают в ладоши и не проявляют интереса. (Хотя) близко (понимание этого), но невозможно понять эту природу вещей.

Попытаемся рассудить (следующим образом): «В «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутре» говорится: «Все дхармы первоначально пришли ниоткуда, и уйдут в никуда». В «Шастре срединности говорится: «Созерцающая место, осознаешь, что ушло, ушедшее же не достигает (какого-либо) места». Это все является движением и стремлением к покою, основано на видении неизменности вещей.

Простые люди говорят о движении, считая, что вещи из прошлого не достигают настоящего, поэтому говорят о движении и о не-покое. Я говорю о покое, так как (тоже) считаю, что вещи из прошлого не достигают настоящего, поэтому говорю о покое и о не-движении. (Так как говорим о) движении и не-покое, значит, (вещи) не приходят; (так как говорим о) покое и не-движении, значит, они (вещи) не уходят. В таком случае, то, что создано, не имеет отличия, то, что видимо, не имеет схожести; то, что противоречит (этому) называется «остановкой» (ошибкой) в понимании; то, что соответствует этому, называется «пониманием» (знанием). Следуя этому пути, (разве) вновь где-нибудь (остановишься)?

Ранят чувства людей старые сомнения, истина перед глазами, но не видят (они)! Ведь знают, что уходят вещи, но не приходят, и говорят, что сегодняшняя вещь может уйти! Ушедшая вещь не достигнет (настоящего), тогда каким образом сможет уйти сегодняшняя вещь?

Стремясь найти прошлую вещь в прошлом, (понимаешь, что) в прошлом она не отсутствует (находится в прошлом), доискиваясь прошлой вещи в настоящем, (поймешь, что) в настоящем (ее) нет. В настоящем (ее) нет, так как известно, что вещи не приходят (не достигают настоящего); в прошлом (она) находится, поэтому, поймешь, что вещи не уходят. И вновь, стремясь найти настоящее, настоящее также (никуда) не уходит. То есть

было сказано, что прошлые вещи находятся в прошлом, не из настоящего достигают прошлого; настоящая вещь находится в настоящем, не из прошлого (достигает) настоящего. Поэтому Чжун Ни (Конфуций) сказал: «Хуэй увидел новое, сложил руки в приветствии не как прежде». Отсюда ясно, что вещи не уходят и не приходят, поскольку между уходом – приходом и возвращением нет ни малейшей связи. Существует ли вещь, которая движется?

Раз так, то вихрь, прекращающийся в горных вершинах, постоянно пребывает в покое, реки повсюду текущие, не текут (не двигаются), дикие лошади, летящие под грохот барабанов – неподвижны, солнце и луна, проходящие по небу, не кружат. Есть ли еще более удивительное?

Ах! Мудрец сказал: «Человеческая жизнь проносится стремительно, стремительнее речного потока». Поэтому шраваци, постигнув непостоянство, создали путь; пратьекабудды пришли от восприятия причинности к пониманию истины. Если (есть) десять тысяч движений, но нет превращений, разве найдешь превращение, опираясь на путь? Вновь найдешь слова мудрого, которые надежны и трудны для понимания.

Если движение, то покой, это похоже на то, что уходишь, но остаешься. Можно душой понять, (но) трудно в действительности найти! Отсюда, говоря об уходе, (мы должны понимать, что) уход невозможен, (это) постоянная мысль буддиста; говоря о пребывании, (мы должны понимать, что) пребывание невозможно. Разве можно говорить об уходе, но возможности вернуться, пребывании, но возможности остаться?

Поэтому в «Сатья-сидхи» говорится: «Бодхисаттва находится в постоянстве и распространяет учение о непостоянстве». В «Махаяна-шастре» говорится: «Все

дхармы неподвижны, не уходят и не приходят». Эти высказывания ведут к одному смыслу, (эти) два выражения одинаковы (по смыслу), разве сказанное в (этих) сочинениях отличается и противоречит (тому, чтобы), этот смысл был достигнут? Отсюда, говоря о постоянстве, но нет пребывания, называем уходом. Но нет передвижения. Не-передвижение по сути, тем не менее, является пребыванием и постоянно находится в покое; не-пребывание является по сути все же покоем и постоянным уходом. Будь то даже покоем и постоянным пребыванием, по сути, является уходом и не-передвижением; будь то даже уходом и постоянным покоем, по сути же и не пребывает в покое и не остается. В таком случае Чжуан-цзы восхваляет горы, а Конфуций заботится о реках, (оба) они думают, что ушедшему трудно остаться, разве (можно) говорить о том, что, устранив настоящее, можно уйти? Поэтому всевидящее сознание совершенномудрого видит не одно и то же, что и (простые) люди.

Почему? (Простые) люди говорят, что с детства до старости (человек обладает) одним и тем же телом, и до ста лет (у него будет) одна и та же сущность, только знают, что годы идут, не ощущая, что и внешность (изменяется) вслед (за годами). Поэтому-то, когда брахман покинул дом, и вернулся (уже) с поседевшей головой, соседи, увидев (его), спросили: «Прежний человек в (тебе) еще остался?» (На что) брахман ответил: «Я все еще как прежний, но нет (во мне) прежнего». Соседи поразились, не поняв смысл этих слов. Было сказано, что обладающий силой взваливает на себя и ускоряет шаг, глупый же не осознает (истинного) и спрашивает (какой смысл того и этого)?

Поэтому Татхагата по причине того, что чувства людей задерживаются с помощью различающих слов,

выяснив (какие) сомнения (их обуревают), используя истинное знание о не-двойственности, изложил (свое) многостороннее совершенное учение, непротиворечивое, и не могущее отличаться, только оно (является) словами совершенномудрого!

Поэтому, говоря, что (свойство) истинного – не-передвижение (неподвижность), указывает на то, что ложное (условное) обладает движением. Хотя многотысячные пути имеют не одно начало, но достигают одного и того же. Тот, кто обнаружил в тексте (или) услышал о неподвижности, (может) сказать, что прошлая вещь не достигает настоящего; тот, (кто услышал) о движении, говорит, что настоящая вещь может достичь прошлого. Раз уж говорят о прошлом, почему стремятся к движению?

Отсюда, говоря об уходе, не требуется (истинный) уход, прошлое и настоящее постоянны, поэтому они неподвижны; говоря об уходе, не требуется (истинный) уход, говорим, что из не-настоящего достигаем прошлого, поэтому она (вещь) не приходит. Не-приход означает, что не (происходит) перехода из прошлого в настоящее, неподвижность означает, что каждая природа пребывает в одном мире. Отсюда, книги. Различные тексты, сто учений говорят по-разному, добившись кое-какого понимания этого, разве может ввести в заблуждение различие текстов?

Поэтому, когда люди говорят о пребывании, Я говорю об уходе; когда люди говорят об уходе, Я говорю о пребывании. В таком случае, хотя уход и пребывание отличаются. Они достигают одного. Поэтому в сутре говорится: «Истинные слова как-будто бы противоречивы, кто же поверит им? Те слова имеют основу». Почему?

Люди ищут прошлое в настоящем, говоря, что оно

не пребывает; Я ищу настоящее в прошлом, зная, что оно не уходит. Если настоящее достигает прошлое, прошлое должно обладать настоящим; если прошлое достигает настоящее, настоящее должно обладать прошлым. Настоящее и отсутствие прошлого ведут к знанию о не-приходе; прошлое и отсутствие настоящего ведут к знанию о не-уходе. Если прошлое не достигает настоящего, настоящее также не достигает прошлого, природа каждой вещи пребывает в одном мире, каждая ли вещь может уйти и прийти? Значит, четыре времени года с быстротою ветра (сменяются), небесные сферы стремительно (кружатся), но, достигнув смысла (даже хотя бы) на мельчайший волосок, (поймешь), что хотя и быстры (они), но все-таки неподвижны. Поэтому заслуги Татхагаты распространяются в десятках тысяч миров, но (пребывают) в постоянстве, путь (дао) пересекает сотни кальп, но он пронизан спокойствием.

Основание горы предварено первой корзиной земли. Путь совершенства прокладывается (начиная) с парвого шага, плод посредством заслуг и деяний не может сгнить. Заслуги и деяния не могут разрушиться, поэтому, хотя они находятся в прошлом, они не изменяются. Не изменяются, поэтому не передвигаются. Так как не изменяются. Поэтому сутра гласит: «Когда три вида несчастий распространяются, (их) можно подчинить, но деяния не могут исчезнуть». Верь этим словам!

Почему? Следствие не содержится в причине, причина причины порождает следствие. Причина не исчезает в прошлом. Следствие не содержится в причине, причина не приходит в настоящее. Нет уничтожения, нет прихода, через понимание не-движения достигаем ясности. (Есть ли) еще какие-либо сомнения об уходе и не-уходе, склонение или к покою или к движению? Отсюда цянъ и кунь (Небо и Земля) находятся в постоян-

ном круговороте, не говорим, что (они) не пребывают в покое, мощный поток вздымается до самого неба, не говорим, что он движется. Если можешь приблизиться к вещам, те не (так уж) далеки и их можно познать.

## 2. «О НЕИСТИННОСТИ ПУСТОТЫ» («У ЧЖЭНЬ КУН ЛУНЬ» – «无真空论»)

Постижение (учения) о пустоте, отсутствия рождения – это таинственное стремление глубокомысленной праджни, самая основа наличествующих вещей. Если мудрец не (обладает) особым даром постижения, каким образом (он) сможет приблизить (свой) дух к (пониманию) наличия и отсутствия (существования и несуществования)? Поэтому мудрец постигает (истину), пройдя душу и разум беспредельного, беспредельное не может быть задержано (чем-то), достигнутое (наших) глаз и ушей мы видим и слышим. Звук и цвет не могут быть сдержаны (ограничены), разве не их (существование) означает, что тьма вещей пуста. Поэтому вещь не может быть обузой для того, чтобы душа (мудреца) постигла это?

Мудрец действует в соответствии с истинным и справедливостью, беспрепятственно, но и не достигая; поиск единства приводит к согласию и соответствию. Беспрепятственно, но и не достигая, означает, что смешав разнородное, достигается совершенное, чистое; приход к согласию и соответствию означает, что прикасаешься к вещи и (ощущаешь) единство. Таким образом, десятки тысяч явлений хтя и обладают индивидуальными признаками, но не могут сами по себе различаться. (Так как) явления не могут сами по себе различаться, поэтому (мудрец) знает, что явления не являются истинными явлениями, (в реальности) не являются такими.

Отсюда, вещь и Я (объект и субъект) – это одна основа (начало), однако, не представляющая единства, глубоко спрятанная. Приближение к ней через чувства (обычных людей) невозможно. Поэтому, склоняясь к этому рассуждению, приходим к учению о пустоте, (о котором) постоянно возникают различные, не похожие суждения.

(Говоря о) различных и не похожих суждениях, (возникает вопрос): есть ли такая вещь, которая может быть одинаковой? Все рассуждения соперничают (друг с другом) и по природе (своей) не являются одинаковыми. Почему?

Учение «синь у» («отсутствие сознания»). Отсутствие сознания – это тьма вещей, тьма вещей не пребывает в отсутствии. Отсутствие достигается, когда душа пребывает в покое; ошибка (этого учения) в том, что вещь пуста.

Учение «цзи сэ» разъясняет, что сущность (сэ) не является само-сущностью, поэтому, хотя и (говорим о) сущности, но ее нет. Говорящий о сущности, считает, что сущность – это сущность. Разве обладающее сущностью (само) является сущностью, или становится сущностью? Эти слова о сущности, которая не является само-сущностью, не ведут к (пониманию) того, что отсутствие сущности является сущностью.

Учение «бэнь у» обожает рассматривать (категорию) «у» (отсутствие, не-существование). Прикоснувшись к (этому) учению, (начинаешь) с уважением относиться к (этой категории) «у». (Когда говорим о) не-наличии, наличие – это и есть отсутствие; (когда говорим о) не-отсутствии, отсутствие – это и есть наличие. Исследуя суть текстов совершенномудрых, (находим), что (они) направляют на истинный путь через (утверждение), что отсутствие наличия не является истинным наличием,

не-отсутствие не является истинным отсутствием. Каким образом возможно не-наличие, (если) нет этого отсутствия? Это (учение) действительно хорошо объясняет отсутствие. Разве не говорим о сходном понимании реальности, то есть чувствовании вещей?

Так как называем каждую вещь вещью, любая имеющаяся вещь может быть вещью; из-за того, что не каждая вещь является вещью, хотя (говорим) о вещи, но (она может и не являться) вещью. Отсюда вещь не является именем, это реальность. Имя не является вещью, это действие абсолютной истины. Только абсолютная истина независима, чиста от имени. Разве можно поспорить со словами текстов (совершенномудрых)?

Невозможно молчать, все же снова сопоставлю эти слова (наличие – отсутствие). Наводим справки в шастрах: в «Праджняпарамита-шастре» говорится: «Все дхармы не обладают видом, и у них не может быть отсутствие вида; в «Шастре срединности» говорится: «Все дхармы не наличествуют, но и не отсутствуют. Это истина первого значения. Ищущий суть не-наличия и не-отсутствия, разве говорит, что (нужно) избавиться от тьмы вещей, что (нужно) заткнуть уши, закрыть глаза, (чтобы наступили) безмолвие и пустота, а затем и абсолютная истина? В действительности, вещь может быть и ложной, и истинной, природа (ее) изменчива. Природа ее изменчива, хотя (говорим о) наличии, но (имеем в виду) отсутствие. Таким образом, когда (говорим о) не-отсутствии вещи, вещь не является истинной вещью. Вещь не является истинной вещью, каким образом она может быть вещью? В «Вималакирти-нирдеша-сутре» говорится: «(Существует) признак природы пустоты, отсутствие признака разрушает пустоту». Так понимают вещь совершенномудрые. Тьма вещей сама по себе пуста, разве нужно разделять (понятия), чтобы понять это?

Существуют ложные, пустые имена (земля, вода, огонь, ветер). Однако в текстах Манджушри, содержащихся в «Трипитаке» оно (имя) одно, оно едино, поэтому «Панчавимшати-праджняпарамита-сутра» гласит: «Истина первого значения – это отсутствие установления, отсутствие результата; условная истина, напротив, это наличие установления, наличие результата. Наличие результата – это ложное название отсутствия результата, отсутствие результата – это истинное название наличия результата. Поэтому истинное имя, хотя и истинное, не наличествует; поэтому ложное имя, хотя и ложное, но не отсутствует. Отсюда, слово «истинное» не испытывает на себе наличия, слово «ложное» не переносит отсутствия. Два слова не начинаются с одного, два принципа не возникают из разного. В «Праджняпарамита-сутре» говорится: «Абсолютная истина и условная истина обладают ли отличиями? Ответ: нет».

Эта сутра не отличает одну (истину) от другой, разъясняя абсолютную истину через не-наличие, условную через не-отсутствие. Разве существуют две истины?

Тогда тьма вещей в результате обладает таким не-наличием, обладает таким не-отсутствием. Поэтому хотя (говорим об) обладании, (на самом деле это) не обладание; поэтому, хотя (говорим об) отсутствии, (на самом деле это) не-отсутствие.

Поэтому Тун-цзы со смехом сказал: «(Как можно) говорить, что дхармы не наличествуют и не отсутствуют. Под действием причинности все дхармы существуют». В одной из сутр говорится: «Колесо Дхармы не наличествует и не отсутствует, то есть колесо не вращается». Это глубокомысленные слова всех сутр.

Почему? Если говорить, что вещь не существует, то (тогда) ложный взгляд не вызывает сомнения. Если говорить, что вещь существует, то тогда обычный взгляд

становится необходимым. Так как вещь не отсутствует, ложный взгляд становится ошибочным. Так как вещь не наличествует, обычный взгляд не требуется. Отсюда, (говорим о) не-наличии и не-отсутствии, (то есть) верим в абсолютную истину. В «Дашасахасрик-праджняпарамита-сутре» говорится: «Осознание (пустоты) – это (осознание) не-наличия и не-отсутствия». В «Шаштре срединности» говорится: «Вещь возникла в результате действия причинности, поэтому она не наличествует, она вышла из причины, поэтому она не отсутствует».

В соответствии с высшим принципом (абсолютной истиной) это так. По причине того, что это (действительно) так, наличие, если это истинное наличие, если это постоянное наличие, разве можно искать причину, а затем начать свое существование?

Сравним с абсолютным отсутствием, если это постоянное отсутствие. Разве возможно искать причину, а затем (начать) отсутствовать? Если наличие не может само существовать, оно ожидает причину, а затем начинает свое существование, поэтому знание о таком наличии, это (знание) не об истинном наличии. Наличие, не-истинное наличие, хотя наличествует, о нем нельзя сказать, что оно наличествует. (Поговорим о) не-отсутствии, когда пребывающее в покое движется, можно говорить об отсутствии; тьма вещей, если отсутствует, не должна возникнуть. Если она возникла, то тогда (она) не отсутствует из-за действия причинности, (мы можем говорить) о не-отсутствии.

В «Праджняпарамита-сутре» говорится: « (Так как говорим о) всех дхармах, всех причинах, мы должны говорить о том, что должно быть наличие; но (говоря о) всех дхармах, всех причинах, не должно быть наличия. Доискиваясь до сути этих слов – «отсутствие» и «нали-

чие», разве можно судить о них, как о прямых противоположностях.

Если должно быть наличествующее, это и есть наличие, нельзя говорить об отсутствии; если должно быть отсутствие, это и есть отсутствие, нельзя говорить о наличии. Говоря о наличии, имеем в виду ложное наличие, понимая это как не-отсутствие; берем отсутствие через определение не-наличия. В этом одном случае два названия. Отсюда, тысячи дхарм в результате обладают этим, и в результате не наличествуют. Почему? Стремясь говорить, что это наличествует, то (нужно признать, что) наличие – это не истинное рождение; стремясь говорить, что это отсутствует, то (мы должны признать, что) явления уже сложились (приняли форму). Сформированные явления не являются отсутствием, а являются не истинным, не реальным наличествующим. Таким образом, здесь был объяснен смысл неистинной пустоты.

Поэтому в «Панчавимшати-праджняпарамита-сутре» говорится: «Ложные имена всех дхарм неистинны. Например, человек-призрак не отсутствует, человек-призрак не является настоящим человеком. Через имя (приходим к пониманию) вещи, вещь не обладает соответствующей имени реальностью. Через вещь (приходим к пониманию) имени, имя не достигает в результате вещи. Вещь не обладает соответствующей имени реальностью, (она) не является вещью; имя не достигает в результате вещи, (оно) не является именем. Отсюда, имя не соответствует реальности. Реальность и имя не соответствуют (друг другу), на чем тогда держится тьма вещей? В «Шастре срединности» говорится: «У вещей нет (деления) на «ту» и «эту», но человек с помощью «этого» создает «это», с помощью «того» создает «то». «То» – это и есть (созданное) через «это», а через «то»

делается «это». «То» и «это» не обозначают одно имя, но сомневающийся (в этом) заботится непременно о личных помыслах. Поскольку постигли, что «то» и «это» не существуют, какие еще вещи могут существовать? Отсюда, утверждается, что тьма вещей не истинна и с самого начала обладает ложными именами. Совершенномудрый пройдет сквозь тысячу изменений, но не изменится, испытает десятки тысяч сомнений, но останется чистым, так как тьма вещей сама по себе пуста, пустота вещей – это не ложное (понятие).

Поэтому в «Праджняпарамита-сутре» говорится: «Удивительный, миром почитаемый Будда! Неподвижное истинное проявление является местом пребывания всех дхарм. Не покидать истинного, а пребывать (в нем), пребывание и есть истинное. Тогда далек ли путь (к истинному)? Соприкосновение с (любим) явлением и есть истинное. Далек ли совершенномудрый (Будда)? Воплощен в любом духе».

## ИЕРОГЛИФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

1. 安世高 – *Аньшигао*
2. 八不 – *ба-бу* «восемь не»
3. 八不中道 – *ба-бу чжундао* «срединный путь восьми не»
4. 百论 – *Бай лунь* «Шастра ста строф»
5. 般若波罗蜜多 – *баньжо боломидо* Праджняпарамита
6. 般若波罗蜜多心经 – *Баньжо боломидо синь цзин* Праджняпарамита-хридайя -сутра
7. 般若道心经 – *Баньжо даосинь цзин* Праджняпарамита-сутра, (первая глава которой) о практике пути
8. 般若无直论 – *Баньжо у чжи лунь* Праджня не имеет знания
9. 别相 – *бе сянь* вид части
10. 本无 – *бэнь у* истинное не-существование
11. 不断 – *бу дуань* непрерывность
12. 不一 – *бу и* не-единство
13. 不异 – *бу и* не-различие
14. 不来 – *бу лай* не-приход
15. 不灭 – *бу ме* не-уничтожение
16. 不常 – *бу чан* не-постоянство
17. 不出 – *бу чу* не-уход
18. 不生 – *бу шэн* не-рождение
19. 不二 – *бу эр* не-двойственность
20. 我空 – *во кун* пустота Я
21. 问答 – *вэнь да* вопрос-ответ
22. 格义 – *гэ-и* метод перевода «гэ-и»
23. 大乘玄意 – *Да чэн сюань и* Сокровенный смысл

Махаяны

24. 道安 – *Дао Ань*
25. 道生 – *Дао Шэн*
26. 第一义谛 – *ди и и ди* истина первого значения
27. 如来 – *жулай* Татхагата (один из эпитетов Будды)
28. 如性 – *жусин* таковость
29. 异相 – *и сянь* вид различия
30. 空 – *кун* пустота
31. 空谛 – *кун ди* истина пустоты
32. 空空 – *кун кун* пустота пустоты
33. 理 – «*ли*» термин, обозначающий все, что относится к абсолютной реальности
34. 六相 – *лю сянь* шесть видов
35. 涅槃 – *непань* Нирвана
36. 涅槃无名论 – *Непань у мин лунь* О безымянности

Нирваны

37. 泥洹 – *нихуань* Нирвана
38. 菩萨 – *пуса* Бодхисаттва
39. 三论玄意 – *саньлунь сюань и* Сокровенный смысл

трех шастр

40. 三论宗 – *саньлуньцзун* школа саньлунь
41. 三藏经 – *Сань цзан цзин* «Трипитака»
42. 俗谛 – *су ди* условная истина
43. 僧睿 – *Сэн Жуй*
44. 僧肇 – *Сэн Чжао*
45. 玄学 – *сюаньсюэ* «сокровенное учение»
46. 同相 – *тун сянь* вид тождества
47. 天台宗 – *тяньтай цзун* школа тяньтай
48. 无 – *у* отсутствие
49. 无不迁论 – *У бу цян лунь* О неизменности вещей
50. 无为 – *увэй* недеяние
51. 无真空论 – *У чжэнь кун лунь* О неистинности

пустоты

52. 法 – фа дхарма
53. 法空 – фа кун пустота дхармы
54. 法相宗 – фасян цзун школа фасян
55. 法藏 – Фа Цзан
56. 佛 – фо Будда
57. 佛教 – фоцзяо буддизм
58. 坏相 – хуай сян вид разрушения
59. 花严经大意 – Хуаянь цзин да и Смысл «Лотосовй

сутры»

60. 花严宗 – хуаянь цзун школа хуаянь
61. 慧远 – Хуй Юань
62. 吉藏 – Цзи Цзан
63. 既色 – цзи сэ
64. 金刚般若波罗蜜多经
65. 净土宗 – цзинту цзун школа цзинту
66. 总相 – цзун сян вид целого
67. 鸠摩罗什 – Цзюмолоше Кумараджива
68. 假 – цзя условность
69. 假谛 – цзя ди условная истина
70. 禅宗 – чань цзун школа чань
71. 肇论 – Чжао-лунь Сочинения Сэн Чжао
72. 中道 – чжун дао срединный путь
73. 支谶 – Чжи Чэнь Локаракша (Локакшема)
74. 真 – чжэнь истинное, Абсолют
75. 真谛 – чжэнь ди абсолютная истина
76. 中谛 – чжун ди срединная истина
77. 中论 – Чжун лунь Шастра срединности
78. 成相 – чэн сян вид установления
79. 事 – «ши» термин, включающий в себя понятие эмпирического бытия

80. 世谛 – ши ди условная (мирская) истина
81. 十二门论 – Шиэр мэнь лунь Сутра 12-ти врат
82. 胜义谛 – шэн и ди истина победившего значения
83. 二谛 – эр ди две истины (абсолютная и условная)
84. 二谛意 – эр ди и Смысл двух истин

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	<b>3</b>
<b>ГЛАВА I. ПРОНИКНОВЕНИЕ ПРАДЖНЯПАРАМИТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В КИТАЙ</b> .....	<b>9</b>
§ 1. ИСТОРИЯ ПЕРЕВОДА ПРАДЖНЯПАРАМИТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ НА КИТАЙСКИЙ ЯЗЫК .....	9
§ 2. ПЕРЕВОДЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КУМАРАДЖИВЫ.....	34
<b>ГЛАВА II. АПОЛОГЕТИКА МАДХЬЯМИКИ В ТРУДАХ СЭН ЧЖАО И ЦЗИ ЦЗАНА</b> .....	<b>46</b>
§ 1. КОНЦЕПЦИЯ ПРАДЖНИ В СОЧИНЕНИИ СЭН ЧЖАО «ПРАДЖНЯ НЕ ИМЕЕТ ЗНАНИЯ».....	53
§ 2. КОНЦЕПЦИЯ ПУСТОТЫ В СОЧИНЕНИЯХ СЭН ЧЖАО.....	62
§ 3. ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ УЧЕНИЯ МАДХЬЯМИКИ В ТРАКТОВКЕ ЦЗИ ЦЗАНА.....	77
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	<b>89</b>
<b>БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК</b> .....	<b>93</b>
<b>ПРИЛОЖЕНИЕ</b> .....	<b>104</b>
«О НЕИЗМЕННОСТИ ВЕЩЕЙ».....	104
«О НЕИСТИННОСТИ ПУСТОТЫ».....	110
<b>ИЕРОГЛИФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ</b> .....	<b>117</b>

