ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

РАЗДЕЛЫ О ХИНАЯНСКОЙ И МАХАЯНСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ТРАДИЦИОННОМ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ ТРАКТАТЕ ЦЗУН-МИ «О НАЧАЛАХ ЧЕЛОВЕКА» (ЮАНЬ ЖЭНЬ ЛУНЬ)

Е. А. Торчинов

Одной из центральных фигур китайского буддизма эпохи его расцвета в VII—IX вв. является Цзун-ми (Гуйфэн Цзун-ми, 780—841 гг.), которому по праву принадлежит достойное место среди наиболее интересных буддийских мыслителей традиционного Китая. Он одновременно был пятым патриархом школы хуаянь [1] (санскр. avataṃsaka) и наставником чаньского [2] буддизма ветви «хэцзэ чань», которая восходила к одному из учеников знаменитого шестого патриарха чань Хуэй-нэна по имени Хэцзэ Шэньхуэй [3]. Цзун-ми — автор многочисленных сочинений как по хуаяньской философии, так и по чаньской психотехнической медитативной практике (специфически чаньским приемам достижения определенных измененных состояний сознания, квалифицируемых как ценностно предпочтительные, «высшие», с позиций религиозной идеологии буддизма). В подобных сочинениях Цзун-ми рассматривает чаньскую психотехнику в качестве средства практической реализации результатов хуаяньского дискурса.

Вместе с тем сочинения Гуйфэн Цзун-ми ценны не только как источники для изучения доктринальных положений и философии [4] школы хуаянь, но и как историко-философские сочинения, поскольку им в границах возникшей еще в тяньтайском буддизме [5] доктрины «у ши ба цзяо» («пять периодов, восемь учений») [6] был разработан оригинальный метод рассмотрения традиционных китайских и различных буддийских религиозно-философских учений, содержащий значительный историко-философский элемент. Поставленные Цзун-ми цели, реализуемые посредством использования данного метода [7], заданы самооценкой самой хуаяньской традиции как «совершенного и целостного» буддийского учения, содержащего в себе все иерархически соотнесенные буддийские

и небуддийские учения. Это доктринальное положение Цзун-ми обосновывает средствами философского дискурса в трактате, используя разработанный им метод. Следует также отметить, что трактат «О началах человека», в котором наиболее полно изложены взгляды Цзун-ми на данный вопрос, весьма интересен также в качестве своеобразной экспозиции самого хуаяньского учения, поскольку в нем сжато и доходчиво изложены все основные положения этой школы на зрелом этапе ее исторического развития. Трактат эксплицирует оценку хуаяньской традицией всех основных школ классического буддизма, а также конфуцианства и даосизма и содержит материал, позволяющий судить о восприятии и особенностях понимания классической буддийской философии в Китае. На русский язык трактат не переводился и отечественных исследований, посвященных ему, нет (за исключением краткого обзора Л. Е. Янгутова) [8]. В зарубежной буддологии трактат «О началах человека» нашел некоторое, но недостаточное освещение. В 1938 г. он был переведен на немецкий язык Г. Дюмуленом [9] и кратко излагался различными исследователями учения хуаянь [10], причем ученых, как правило, интересовали лишь структурные особенности схемы Цзун-ми и их подход оставался в известной мере формальным, тогда как содержательному аспекту не уделялось должного внимания.

Трактат Цзун-ми состоит из предисловия и четырех глав. В предисловии формулируется цель написания текста и характеризуется композиция. В первой главе излагаются и подвергаются критике конфуцианство и даосизм, во второй главе, наибольшей по объему, дается изложение и критика основных не хуаяньских направлений буддизма: 1) доктрина «небожителей» (жэнь тянь цзяо) — популярные формы буддизма, связанные только с верой в карму и перевоплощения, 2) учение хинаяны (сяо чэн) и две махаянские школы, 3) виджнянавада, или дхармалакшана (фа сян), и 4) шуньявада (мадхъямика), названная Цзун-ми учением о разрушении знаковости (по сян цзяо) [11].

Третья глава посвящена изложению хуаяньского учения, а четвертая — демонстрации того, что в этом учении содержатся в качестве его составляющих все ранее рассмотренные концепции. Каждая из них оказывается корректной в определенных границах — в качестве одного из моментов хуаяньской доктрины и философии. Претензии же на полноту истины лишь демонстрируют ущербность не хуаяньских школ и их неспособность решить основную проблему, вынесенную Цзун-ми в название своего трактата: каковы истоки и начала человека и в чем причины его телесного (шэнь) существования.

Что касается соотношения изложения (экспозиции) тех или иных учений и их критики, то оно не одинаково в различных частях текста.

Так, конфуцианство, даосизм, «учение небожителей» и хинаяну Цзун-ми критикует от своего имени. Напротив, переходя к виджнянаваде, он ограничивается изложением ее философии, вкладывая

всю критику в уста оппонента — шуньявадина. Вслед за этим он излагает философию самой мадхъямики и критикует ее уже от своего лица. Но в любом случае изложение дается таким образом, чтобы трудности, возникшие у представителей предшествовавшей школы, разрешались последующей, учение которой, в свою очередь, сталкивается с новыми проблемами, решаемыми новой школой. И так вплоть до хуаяньской доктрины, являющейся для Цзун-ми наивысшим буддийским учением.

Здесь уместно указать на еще одну немаловажную деталь, благодаря которой и представляется возможность говорить о трактате Цзун-ми как о средневековом китайском историко-философском тексте. Интересно, что для хуаяньского мыслителя важна не только временна́я, но и логическая последовательность буддийских учений. Это эксплицируется им в автокомментарии к разделу о шуньяваде (мадхъямики), где Цзун-ми отмечает: «Иногда говорят, что оно (учение шуньявады) появилось раньше учения школы „только сознания" (вэй ши, vijñāptimātratā), [учащей о] признаках (сян, lakṣana) дхарм (фа), а иногда говорят, что после него. Здесь принимают тот взляд, что после него» [12]. Это мнение Цзун-ми объясняется тем, что с его точки зрения учение мадхъямики более совершенно, нежели школа «вей ши» и поэтому должно рассматриваться вслед за ней.

Кроме того, в отличие от тяньтайской версии доктрины «у ши ба цзяо», использовавшейся и в хуаянь, Цзун-ми нигде не рассматривает последовательное появление школ буддийской мысли как этапы проповеди самого будды Шакьямуни, в пропедевтических целях излагавшего буддийское учение постепенно [13].

Таким образом, необходимо выделить два основных принципа, использовавшихся Цзун-ми в построении своей концепции:

1) принцип движения от наименее содержательного (и менее правильного) к наиболее содержательному и правильному (что может в известной степени квалифицироваться как движение от частного к общему) и

2) принцип логико-хронологического параллелизма (этот тяжеловесный термин введен во избежание модернизации и приписывания Цзун-ми принципа единства логического и исторического).

Все это может свидетельствовать о правомерности квалификации трактата Цзун-ми как историко-философского текста.

Особый интерес представляет изложение взглядов Цзун-ми на сущность классической буддийской философии хинаяны и махаяны, поскольку их изучение как проливает новый свет на содержание философских учений индийского буддизма, так и способствует пониманию особенностей восприятия индийских идей китайским буддийским мыслителем.

Учение хинаяны сводится Цзун-ми к нескольким моментам: это учение о *причинной обусловленности* (*инь-юань*, *hetu-pratyaya*); об отсутствии субстанциального «я» (anātmavāda) [14] и космологические представления, вынесенные в основном в автокомментарий.

Хинаяна, согласно Цзун-ми, утверждает, что плоть (цветоформа, сэ, rūpa) и сердце (психика, синь, citta) рождаются и исчезают каждое мгновение (теория мгновенности — kṣanika-vāda) и благодаря безначальной силе причинной обусловленности продолжают свое преемственное континуальное существование (santāna).

Следовательно, утверждает Цзун-ми, учение хинаяны, основанное на фундаментальных постулатах буддизма (причинная зависимость, анатмавада и т. д.) делает учение о карме и сансаре, в дорефлективной форме составляющее сущность «учения небожителей», более обоснованным и валидным [15].

Далее Цзун-ми излагает традиционную буддийскую космологию, делая упор на том, что весь мир, подобно отдельному живому существу, также кружится в сансаре, переходя от одного мирового периода (цзе, kalpa) к другому, от появления и формирования к пребыванию, разрушению, пустоте и новому формированию. Цзун-ми не говорит эксплицитно о коллективной карме всех существ, определяющей циклическое движение космоса от порождения к уничтожению и новому возникновению, хотя можно предположить имплицитное присутствие подобного взгляда.

Причина круговращения миров — вера живых существ в субстанциальное «я», представляющее собой в действительности лишь упорядоченное («гармоническое») сочетание физических и психических характеристик. Но и телесность (цветоформа) не является единой и простой субстанцией, поскольку состоит из четырех великих элементов (сы, да, mahābhūta): земли, воды, огня и ветра. Это же справедливо и относительно психики (сердца), состоящей из четырех остальных скандх (юнь): «ощущения» (шоу, vedanā), «способности к образованию представлений» (сян, saṃjñā), «действования» (син, saṃskāra; интерпретируется Цзун-ми как выполняющая функции субъекта деятельности, пребывающего в постоянной текучести), и «сознания» (ши, vijñāna — осуществляет функции различения).

Следовательно, утверждает Цзун-ми, в опыте отсутствует какое бы то ни было неделимое субстанциальное «я», а, следовательно, телесное существование представляет собой лишь упорядоченное сочетание существенных признаков (сян, lakṣana), явленное в силу причинной обусловленности. Вера же в «я» приводит к омраченности и блужданию в сансаре до момента постижения отсутствия индивидуального субстанциального «я», уничтожения вожделения, прекращения всех видов действий и достижения познания пустоты «я» и «истинной таковости» (чжэнь жу, bhūta-tathatā). Это Цзун-ми называет плодом архатства [16]. После смерти тела и уничтожения сознания (т. е. после окончания данной жизни при отсутствии кармических условий для нового рождения) обретается прекращение всех страданий, т. е. нирвана.

Резюмируя изложение учения хинаяны, Цзун-ми заявляет, что оно считает основой существования человека и мира телесное и психическое (шэнь-синь, nāma-rūpa), а также три основных клеши

(kleśa) — страстную привязанность, гнев и невежество, и переходит к критике.

Критика Цзун-ми как обычно направлена на то, чтобы показать недостаточность и неполноту данного учения и сводится в конкретном случае к следующему. Цзун-ми утверждает, что если хинаянисты правы и корень существования заключается в сансарическом круговращении, то освобождение невозможно и самостное существование должно быть непрерывным. Однако опыт свидетельствует, что оно прерывается и у сансарических существ: например, сознание даже без каких-либо дефектов органов восприятия (лю гэнь — «шесть корней», indrīya) исчезает при обмороке, глубоком сне или углубленной медитации («небо отсутствия мысли»). Кроме того, совершенно необязательно наличие всех перечисленных выше компонентов существования: например, мир отсутствия формы (arūpa loka) [17] лишен четырех великих стихий. Следовательно, заключает Цзун-ми, хинаянисты также не понимают истоков телесного существования.

Можно отметить, что Цзун-ми в целом достаточно корректно излагает позицию хинаяны и основоположения абхидхармы, фундаментальные для всех направлений буддизма. Он обращает внимание как на доктринальные, так и философские аспекты хинаяны. Однако его неудовлетворенность хинаянским учением имеет скорее религиозно-доктринальный, а не логико-дискурсивный характер, поскольку апелляция к опыту (и обычному, и психотехническому) призвана подтвердить только один критический тезис Цзун-ми: учение хинаяны не обосновывает возможность освобождения из сансарического существования и потому ложно, а такая постановка вопроса имеет уже не философский, а религиозный характер.

Далее Цзун-ми переходит к рассмотрению школ махаяны.

Первой из школ махаянской мысли рассматривается виджнянавада, названная Цзун-ми в соответствии с китайской традицией школой о дхармовых признаках (фа сян, dharmalakṣana). Излагает Цзун-ми преимущественно китайскую редакцию виджнянавады, относящуюся к школе Сюань-цзана (602—664). Это видно из преимущественного использования в тексте Цзун-ми термина «трансформация» (бянь, pariṇāma), а не старого виджнянавадинского понятия «подобие» (сы, pratibhasa) [18]. Более того, при использовании последнего оно берется в Сюань-цзановском варианте «бянь сы» (а не просто «сы»). Известно, что Сюань-цзан при переводе классических виджнянавадинских текстов стремился приблизить их концепцию «пратибхасы» (подобия) к своему учению о «паринаме» (трансформации) [19]. Кроме того, Цзун-ми нигде не упоминает девятое [20], «непорочное сознание» (amalavijñāha), поскольку в школе Сюань-цзана единственным субстратным сознанием становится алайявиджняна (алайе ши, ālayavijñāna), приравниваемая к «таковости» (чжэнь-жу, tathatā, bhūtatathatā).

Учение виджнянавады в изложении Цзун-ми имеет ярко выраженный идеалистический характер, причем особенно подчерки-

вается идеальный характер сущего и нереального внешнего мира [21].

Цзун-ми начинает изложение учения о дхармовых признаках с тезиса о том, что все живые существа имеют восемь видов сознания, причем восьмое сознание, алайя, является основой и корнем всех прочих. Это восьмое сознание взращивает и трансформирует семена (чжун цзы, bīja) [22] как основы телесного существования субъекта, так и «сосуда мира» (ци цзе) [23]. Алайя-виджняна трансформируется и в результате этой трансформации порождает (чжуань шэн) остальные семь видов сознания, а они, в свою очередь, в результате собственной трансформации выделяют из себя «обусловленные объекты» (цзы фэнь со юань), т. е. объективируют себя в образах внешнего мира, но ни один из них не может считаться сущностной дхармой. Каков же механизм данных трансформаций?

В основе этих трансформаций лежит сила «истечения» сознания (сюнь еи, vāsanā), т. е. кармической активности «семян», латентно скрытых в алайя-виджняне, вся совокупность которых является своеобразным «вкладом» в алайя-виджняну (т. е. «сознание-сокровищницу») следствий совершенных прежде действий (е, karma), которые в соответствующий момент реализуются и «прорастают», вызывая новый деятельный акт, в свою очередь оставляющий семя-отпечаток в алайя-виджняне и т. д.

Цзун-ми говорит, что «истечения» обусловливают полагаемое алайя-виджняной разделение на «я» и дхармы (здесь, видимо, на субъект и совокупность множественных отличных от него объектов), которое и реализуется в соответствующий «порождающий момент» (шэн ши) посредством трансформационной активности остальных сознаний, по видимости превращающихся (бянь сы, pariṇāma-pratibhasa) в «я» и «дхармы». Извращенность шестого (manovijñāna — т. е. принцип обобщения чувственных данных и способность к формированию на этой основе представлений) и седьмого (kliṣṭamanovijñāna, т. е. центр рассудочной активности ума и принцип активного взаимодействия с объективным миром) сознаний приводит к тому, что субъект, обусловленный этими трансформационными процессами, придерживается веры в реальность «я» и действительную внеположность дхарм.

Это состояние сравнивается Цзун-ми с болезнью, когда помутненное сознание искажает действительность, или с кошмарным сновидением, когда психика (сердце) постоянно являет себя в образах внешнего мира, а спящий (субъект сновидения) воспринимает эти образы в качестве действительно существующих внешних вещей (вай у). Пробуждение же обнаруживает идеальную природу образов сновидения, порожденных трансформациями сознания.

Резюмируя изложенное, Цзун-ми делает вывод, что учение о дхармовых признаках считает телесное существование человека порожденным силой сознания посредством его трансформаций (поскольку вся сфера опыта может рассматриваться в качестве своеобразного «измененного состояния сознания»). Иллюзия ре-

альности «я» (аналогичная «реальности» субъекта сновидения) и внешнего мира (аналогичного образам сновидения) приводит к неведению и кармической активности, вовлекающей в круговорот сансары. Просветление разрушает эту иллюзию и ведет к пониманию сознания как основы телесного существования.

Достаточно любопытно, что, излагая исключительно философское учение, в своем резюме Цзун-ми переводит его на язык религиозной доктрины, проясняя таким образом доктринальные импликации виджнянавадинского дискурса.

Кроме того, Цзун-ми отказывается от самостоятельной критики виджнянавады, осуществляя ее устами последователей мадхъямики [24], к изложению которой он приступает ниже.

Цзун-ми называет мадхъямику учением о сокрушении [сущностных] признаков (по сян цзяо) и определяет ее прагматику как сокрушение привязанности вышерассмотренных учений к признакам дхарм и выявление «принципа истинной природы и пустотного покоя».

Цзун-ми характеризует мадхъямику как махаянское учение по преимуществу и указывает, что его авторитетность вытекает из обширнейшей доктринальной базы — не только праджняпарамитских текстов (т. е. «сутр о запредельной премудрости», близких к мадхъямике), но и всех других сутр махаяны.

Мадхъямика прежде всего направлена на отрицание ограниченной фиксации других буддийских школ на определенном круге тех или иных положений и сама подобной фиксации лишена. Как таковая, мадхъямическая (не-общая) интерпретация праджняпарамитского учения разъясняется только бодхисаттвам, т. е., видимо, лишь махаянистам в отличие от хинаянистов-шраваков и пратьекабудд [25].

Как уже говорилось выше, Цзун-ми рассматривает мадхъямику хронологически (а не только логически) следующим за виджнянавадой учением. Прежде чем излагать собственную позицию мадхъямики, Цзун-ми раскрывает мадхъямическую критику учения виджнянавадинов.

Она сводится к следующему. Вначале излагается виджнянавадинский тезис: сфера объективного мира, порожденная трансформациями сознания, — это ложное, а сознание, обладающее трансформирующей порождающей способностью, — это истинное. Но это положение предполагает реальное, а не формальное различие между мыслью и ее содержанием. Это справедливо и для примера со сновидением. Последовательное проведение вышеизложенной позиции приводит к тому, что сновидения не могут быть приравнены к вещам, а вещи — к образам сновидения (т. е. сновидение как состояние сознания должно быть признано отличным от содержащихся в нем образов вещей). Таким образом, критик—мадхъямик заменяет пару сознание—состояние сознания (последний термин может быть введен через понятие «трансформация» сознания—бянь parinama) парой сознание — его содержание (не сводимое к сознанию), для чего имелись, впрочем, основания в самой

китайской виджнянаваде. Но, если это так, то должна иметь место абсурдная ситуация: при пробуждении сновидение (в смысле формы сознания) должно исчезнуть, а вещи, видимые во сне (и отличные от содержащего их сознания, не сводимые к нему) должны остаться. Следовательно, вещи, видимые в сновидении, не являются его плодом и должны считаться истинными вещами (чжэнь у). Если же образы сновидения не являются действительными вещами, то их нельзя считать и наделенными сущностными признаками (сян, lakṣana), а следовательно, лишено оснований фундаментальное положение школы, давшее ей китайское название (фа сян, dharmalakṣana).

Но если от сделанного выше абсурдного допущения вернуться к положению, согласно которому то, что познается в сновидении, соотносится как субъект, наделенный способностью восприятия (нэн цзянь), и воспринимаемые им объекты (со цзянь), что соответствует представляющей мысли, действующей в сновидении (мэн сян), и порожденным ей видениям — образам (мэн у), то пустым, ложным и лишенным истинного содержания окажется и то и другое — и погруженное в сон сознание, и порожденные им образы, что будет справедливым и относительно всех других видов сознания. Следовательно, пустым и ложным оказывается не только содержание сознания, но и само сознание.

Здесь представляется возможным отметить два момента. Во-первых, критика мадхъямики правильно нацелена на виджнянавадинский отрыв сознания от его содержания. И поскольку сознание, лишенное содержания, является фикцией, неправомерно и декларируемое школой «дхармалакшана» противопоставление, в том числе и с его аксиологическими импликациями (просветление как лишение сознания его содержания, поскольку последнее квалифицируется как ложное, и пребывание сознания в собственной чистой и не имеющей какого-либо содержательного наполнения природе или же как прекращение всякой активности трансформирующего сознания, его «успокоение», приводящее к тому же результату). И поэтому здесь можно говорить об определенной материалистической тенденции данной критики.

Во-вторых, здесь применяется традиционный прием отрицательной диалектики мадхъямики: ложность одного члена оппозиции указывает и на ложность второго, поскольку члены оппозиции взаимообусловлены и лишены самодостаточности, а потому пусты. Ложность содержания сознания сигнализирует о неистинности и самого сознания.

В связи с этим сразу же следует отметить, чтобы не дать повода для преувеличения материалистической тенденции мадхъямической критики, что сам тезис о ложности содержания сознания мадхъямической критикой не оспаривается, а, напротив, берется как исходный тезис для вывода о пустоте и самого сознания. И есть основания считать, что подобный подход детерминирован религиозной доктриной буддизма, одним из кардинальнейших положений которой является отказ от привязанности к объектам желаний.

Виджнянавада указывает на призрачный характер этих объектов как образов заблудшего сознания, а мадхъямика подчеркивает и безосновность самих привязанностей как безобъектных и пустых актов сознания, столь же пустого, как и его содержание (точнее, которое пусто именно по причине пустоты его содержания): «Все это лишь заимствованное из совокупности причинной обусловленности [существование], лишенное собственной природы» (цзы син, svabhāva — самобытие), — такова причина [этого], — резюмирует Цзун-ми содержание данной критики [26].

Далее Цзун-ми переходит к изложению позиции мадхъямики. Он цитирует «Мула мадхъямика карику» (Чжун гуань лунь) Нагарджуны: «Никогда не было ни одной дхармы, порожденной [чем-либо], кроме причинной обусловленности. Поэтому нет ни одной из всех дхарм, которая не была бы пустой» [27]. Ниже он цитирует другой очень авторитетный для хуаяньского буддизма текст, сочетающий виджнянавадинские и шуньявадинские положения в духе синкретической мадхъямики сватантрики йогачары (mādhyamika svatantrika yogācāra), — «Махаяна шраддхотпада шастру» (Да чэн ци синь лунь): «Все дхармы лишь благодаря опоре на заблудшую мысль обретают различия. Если отрешиться от сердца (синь,citta — психика) и мысли, то окажется, что нет никаких сущностных признаков у всего мира объектов» [28].

Вывод Цзун-ми: истинно махаянское учение сводится к тому, что и психика и объективный мир (или: психика и ее содержание) равно пусты. Следовательно, мадхъямика утверждает, что корнем и основой, т. е. исходным принципом существования, является пустота. И после экспликации этого положения Цзун-ми обращается к критике мадхъямики уже с хуаянских позиций. Критика эта представляет весьма значительный интерес, ибо в ней происходит восстановление подвергнутого ранее осуждению субстанциализма.

Цзун-ми вновь, как это было при критике «учения небожителей», обращается к проблеме субъекта-носителя. Мадхъямика декларирует отсутствие и психики, и ее объектного содержания, но кем же тогда является субъект, познающий это отсутствие? Принцип пустотности драхм также имеет смысл лишь в том случае, если есть нечто истинное, относительно которого будет ложно все иное. Все иллюзорное имеет в качестве своей основы нечто действительное. Например, волны как преходящие сущности могут существовать лишь благодаря неизменной воде в качестве своей субстанции, а отражения в зеркале — благодаря наличию зеркальной поверхности. Да и фантасмагории сновидений опираются на вполне реального спящего человека. Мадхъямика справедливо декларирует пустотность и призрачность психики и объективного мира (психики и ее объективного содержания), но оказывается бесплодной в понимании той истинной субстанциональной основы, на которую опирается эта призрачность.

Следовательно, мадхъямика ценна лишь в качестве отрицания низших буддийских учений, позитивное же ее содержание Цзун-ми

отвергает. Поэтому хуаяньский мыслитель и заключает, что мадъхямика лишь открывает врата, ведущие к истине, но отнюдь не самую истину.

Так завершается экспозиция буддийских не-хуаяньских учений, квалифицируемых Цзун-ми как односторонние (пянь) и поверхностные (цянь).

В заключение представляется возможным изложить некоторые выводы, сделанные на основании изучения трактата Цзун-ми:

1. Можно сделать определенные предположения относительно историко-культурного контекста появления трактата Цзун-ми: этим контекстом является взаимодействие китайской и индийской культурных традиций, представляющее собой содержание процесса становления буддизма в Китае. В данном случае, по-видимому, особенно важным является следующий аспект данного взаимодействия: наложение на китайскую историографическую традицию индийской традиции составления философских компендиумов (saṃgraha), содержащих сведения о всех известных автору философских направлениях и построенных по принципу, близкому принципу Цзун-ми (наиболее известные из них — «Сарва сиддханта санграха» Шанкары и «Сарва даршана санграха» Мадхавы). Конкретный механизм подобного взаимодействия требует специального исследования.

2. Обычно считается, что основной принцип оценки иных буддийских школ в хуаянь — решение ими проблемы соотношения единства и множественности, редуцируемой к проблеме субъективное-объективное. Однако, думается, что этот момент является второстепенным. Для правильного ответа на вопрос о критериях Цзун-ми следует учитывать антропологическую постановку проблемы в его трактате: какова природа человека.

Хуаяньская доктрина уже давала готовый ответ на этот вопрос, и Цзун-ми как адепту хуаянь оставалось только выбрать метод для подведения читателя к его принятию. Поскольку объективный идеализм хуаянь приравнивал человеческую природу к всеобщему субстратному и абсолютному сознанию (единое сознание, «природа будды» и т. п.), то и другие школы оцениваются им по принципу приближения к этому объективному идеализму.

Так, конфуцианство и даосизм являются для Цзун-ми своеобразным тезисом, и он исходит из натуралистического субстанциализма китайской философской традиции. Но натурализм этой традиции несовместим с идеализмом хуаянь. Следующий этап поэтому — «снятие» данного тезиса, для чего служат учения «предхуаяньских» буддийских школ.

«Учение небожителей» вводит учение о сансаре (перевоплощениях) и карме, а следовательно, имплицитно — о неуничтожимости (по крайней мере, относительной) индивида и неабсолютности смерти (снятие натурализма на доктринальном уровне).

Хинаяна «снимает» субстанциализм, а виджнянавада в интерпретации Цзун-ми вводит идеализм.

Вершина «критической» функции дохуаяньского буддизма достигается в мадхъямике, производящей «отрицание отрицания» и снимающей уже все предшествующие буддийские учения и самое себя, расчищая таким образом, по мнению Цзун-ми, путь к восстановлению субстанциализма, но уже на идеалистической основе, что и происходит в хуаяньском учении. Характерно, что при изложении хуаяньской доктрины (оставшемся за пределами данного исследования) Цзун-ми вновь обращается к даосским реминисценциям.

Цзун-ми не устраивает ни натуралистический субстанциализм, ни дискретизм, снимающий вопрос о субъекте действия, ни субъективизм с его отказом от объективной тотальности бытия.

Его цель — демонстрация «преимуществ» объективного идеализма, превращающего субъект во всеобщую духовную субстанцию, имеющую в себе потенцию развертывания и как субъект, и как объект.

3. Трактат Цзун-ми содержит также материал, свидетельствующий о наличии материалистических элементов в буддийской философии (неприемлемых для самого Цзун-ми) и развитого диалектического аспекта буддийской философии в ее идеалистическом варианте.

Таким образом, исследование трактата Цзун-ми позволяет не только поставить вопрос о его историко-философском характере, но и дает возможность для уточнения историко-философской квалификации его автора, этого оригинального мыслителя.

[1] Хуаянь — одна из ведущих школ китайского буддизма. Названа по китайскому переводу заглавия индийских «Аватамсака-сутр», на учении которых базировалась доктрина данной школы. Хуаянь была создана в VI в. монахом Ду-шунем (557—640), но ее фактическим основателем и теоретиком был третий хуаяньский патриарх (цзу) Фа-цзан (634—712); подробнее см.: *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии: Очерк ранней истории. М., 1987. С. 237—252; *Рудой В. И.* Проблема истолкования индийских классических философских текстов в свете материалистической диалектики К. Маркса // Письменные памятники и проблемы истории культуры Востока: XVIII годич. сес. Ленингр. отд-ния Ин-та востоковедения АН СССР: Докл. и сообщ., 1983—1985. М., 1985. Ч. 1.

[2] Чань (яп. дзэн) — одна из ведущих школ китайского буддизма. Ее название происходит от китайской транскрипции санкскритского слова «дхьяна» (созерцание, медитация). Основана в VI в. полулегендарным проповедником Бодхидхармой. Основные идеи и религиозную практику школы чань сформулировал ее шестой патриарх Хуэй-нэн (638—713).

[3] Хэцзэ Шэнь-хуэй (Шэнь-хуэй из Хэцзэ, 684—758) — один из учеников чаньского патриарха Хуэй-нэна, основоположник направления в чань-буддизме, названного по его имени.

[4] Здесь и ниже, говоря о соотношении религии и философии в буддизме, автор исходит из теории структурного полиморфизма индийских религиозных учений, разработанной В. И. Рудым. Согласно данной теории, буддизм может рассматриваться как полиморфное идеологическое образование, включающее в себя три уровня: 1) доктрину (религиозный аспект, не требовавший логического обоснования); 2) собственно философский дискурс, предел которому полагался доктринальными рамками, хотя он и обладал значительной автономией, развиваясь в соответствии с общими закономерностями историко-философского

процесса и 3) психотехника (йога) — средство реализации религиозной прагматики учения (доктрины), поставлявшее одновременно сырой материал для философии, занимавшийся прежде всего психологической проблематикой. Подробнее см.: *Островская Е. П., Рудой В. И.* О конкретизации диалектико-материалистической методологии при истолковании буддийских философских текстов // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: XX годич. сес. Ленингр. отд-ния Ин-та востоковедения АН СССР: Докл. и сообщ., 1985. М., 1986. Ч. 1. С. 141—144; *Рудой В. И.* Указ соч. С. 23—27.

[5] Тяньтай — также одно из основных направлений в китайском буддизме. Названа по наименованию горы, на которой проповедовал основатель этой школы Чжи-и (538—597).

[6] То есть речь идет о пяти этапах проповеди будды Шакьямуни, который в пропедевтических целях излагал вначале простые и неполные версии своего учения, переводя постепенно к более сложным и полным. Школа тяньтай выделяет также восемь типов проповеди учения в зависимости от характера и религиозной подготовки слушателей. См.: *Игнатович А. Н.* Доктрина «у ши ба цзяо»: принцип построения и функциональное значение // XVII Науч. конф. «Общество и государство в Китае»: Тез. докл. М., 1986. Ч. 1. С. 149—155.

[7] О методе Цзун-ми, используемом при анализе различных учений подробнее см. ниже.

[8] *Янгутов Л. Е.* Философское учение школы хуаянь. Новосибирск, 1982. С. 58—61.

[9] *Dumoulin H.* Quellenbeiträge // Monumenta Nipponica. 1938. Vol. 1, N 1. P. 178—221.

[10] *Jan Yün-hua.* Tsung-mi: His analysis of Ch'an Buddhism // T'oung Bao. 1972. Vol. 58, N 4; *Verdu A.* Dialectical aspects in Buddhist thought: Studies in Sino-Japanese Mahayana idealism. International studies // East Asian Ser. Res. Publ. 1974. N 8. P. 103—106.

[11] Данное название возникло в связи с утверждением мадхъямики о том, что истинная реальность безатрибутна и не может быть как-либо обозначена. Цзун-ми воспринимает это название также в контексте полемики со школой «дхармовых признаков» (дхармалакшана, фа сян), указывая на «разрушение учения о признаках» мадхъямикой.

[12] *Цзун-ми.* О началах человека (Юань жэнь лунь) // Тайсе синсю дайдзокё. 1968. Т. 45, № 1886. С. 709. Перевод выполнен мной по данному изданию.

[13] *Игнатович А. Н.* Доктрина «у ши ба цзяо». С. 150—153.

[14] Анатмавада — фундаментальное буддийское учение о несуществовании субстанционального индивидуального «я» (атмана). В буддизме личность (пудгала) рассматривается как упорядоченное сочетание (система) пяти групп дхарм (единиц психики).

[15] «Учение небожителей» (жэнь тянь цзяо), рассматриваемое Цзун-ми перед хинаяной, прежде всего учит о перевоплощениях в результате совершенных деяний (кармы), но не пытается теоретически обосновать свои доктринальные положения.

[16] См. примеч. 15 к трактату Цзун-ми.

[17] Согласно буддийской космологии мир (как место обитания живых существ) включает в себя три уровня: мир желаний, населенный людьми, животными, низшими божествами, — карма дхату; мир формы (рупа дхату), населенный различными божествами и святыми, пребывающими на определенном уровне медитативного созерцания, и мир отсутствия формы (арупа дхату), населенный высшими божествами и святыми высокого уровня созерцания. Эти три уровня («три мира») рассматриваются в буддийской философии как психокосм, т. е. в качестве объективного содержания психики; большинство направлений буддизма вместе с тем не отрицает и существования мира вне сознания, отказываясь лишь считать его объектом своей философии. См. также примеч. 10 к трактату Цзун-ми.

[18] «Подобие» (пратибхаса) — термин философии виджнянавады, утверждавшей, что различные уровни и типы сознания, равно как сознание и произведенные им объекты, соотносятся по принципу уподобления. «Трансформация» (паринама) — термин поздней виджнянавады, особенно характерный для китайской школы Сюань-цзана, утверждавшей, что сознание и его объекты соотносятся

как сознание и его трансформация, состояние. Таким образом, Сюань-цзан утверждал, что объекты порождаются трансформациями сознания, превращаясь в его своеобразные состояния. Сюань-цзан переводил даже термин «пратибхаса» (подобие) не иероглифом «сы» с аналогичным значением, а сочетанием «бянь сы» — «трансформация-подобие».

[19] *Domoulin H.* Op. cit. P. 40—42.

[20] Согласно виджнянаваде, существует девять (в поздних школах — восемь) типов сознания. «Непорочное сознание» (амалавиджняна) — в ранней виджнянаваде — девятое сознание, лишенное неведения и аффективности, истинная природа будды. Позднее виджнянавада отказалась от выделения этого сознания из алайявиджняны, восьмого сознания.

[21] Ряд исследователей рассматривает раннюю индийскую виджнянаваду как теорию «реалистического плюрализма», а не «идеалистического монизма» или «субъективного идеализма». Идеализм виджнянавады резко усилился в китайском варианте этой школы, формировавшемся под влиянием позднего индийского виджнянавадинского мыслителя Дхармапалы. (См.: *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии. С. 217, а также примеч. 19 к трактату Цзун-ми.)

[22] Семена (биджа) — подробнее см. примеч. 21 к трактату Цзун-ми.

[23] Сосуд мира (китайск. ци цзе) в буддийской космологии — мир как пространственное вместилище вещей и живых существ.

[24] Вкладывать свои возражения оппоненту в уста других его противников, согласных по данному поводу с автором полемического текста, — обычный прием индийских дискуссий, усвоенный и китайскими буддистами.

[25] В махаяне обычно выделяются следующие типы людей по их отношению к религии: 1) «обычные люди», т. е. миряне; 2) шраваки («слушающие голос») — хинаянисты; 3) пратьека-будды, «будды для себя» — отшельники, самостоятельно, вне связи с буддизмом достигшие просветления и отказывающиеся от проповеди другим; 4) бодхисаттвы (в данном контексте — махаянисты вообще, т. е. буддисты с установкой на «великое сострадание» и «просветление для спасения всех существ». В этом смысле махаяна часто называется «бодхисаттваяной»).

[26] *Цзун-ми.* Указ. соч. С. 109.

[27] Там же. С. 709.

[28] Там же.

ЦЗУН-МИ
О НАЧАЛАХ ЧЕЛОВЕКА (ЮАНЬ ЖЭНЬ ЛУНЬ). РАЗДЕЛЫ О ХИНАЯНЕ И МАХАЯНЕ [1]

Учение малой колесницы [2] гласит о том, что цветоформа [3], [представляющая собой] плоть и тело, а также сердце [4], [представляющее собой] мысли и суждения благодаря безначальной действующей силе причинности каждое мгновение рождаются и исчезают [5], бесконечно сохраняя преемственность в своем существовании. Как бегут струйки воды, как горят языки пламени в светильнике, так тело и сердце [6] по-видимости соединяются в нечто как бы единое, как бы постоянное. А глупцы, не понимая этого, держатся за это, принимая его за свое «я», дорожат этим «я», по причине чего и возникает алчная [привязанность] [7], гнев, тупость — эти три яда [8]. Три яда подвигают помыслы и побуждают тело и речь к совершению всех видов действий. Когда действия совершены, то воздаяния [за них] нельзя избежать. Поэтому обретается [новое] телесное существование в горе или