

ЕВГЕНИЙ ТОРЧИНОВ

*Философия
китайского буддизма*



ПАЛ Ъ МИ РА
Т8 ИЗДАТЕЛЬСКИЕ ТЕХНОЛОГИИ

Москва / Санкт-Петербург

2 0 2 3

УДК 294.3
ББК 86.35
Т61

Торчинов Е.

Т61 Философия китайского буддизма / Евгений Торчинов. — М. ; СПб. : «Т8 Издательские Технологии» / «Пальмира», 2023. — 245 с. — (Серия «Пальмира — религиоведение»).

ISBN 978-5-517-09488-9

В книгу вошли три основополагающих трактата китайского буддизма VI–IX веков, без которых невозможно понимание всей дальневосточной буддийской традиции: «Трактат о пробуждении веры в Махаяну», трактат Цзун-ми «О началах человека» и трактат Хун-жэня «Об основах совершенствования сознания». Вступительная статья, подробный разбор каждого текста и комментарии Евгения Торчинова раскрывают философию китайского буддизма даже для неподготовленного читателя.

УДК 294.3
ББК 86.35

© Торчинов Е. А., наследники, перевод
на русский язык, предисловия,
комментарии, 2023

© Оформление.

ISBN 978-5-517-09488-9

АО «Т8 Издательские Технологии», 2023

БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В КИТАЕ

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

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

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

Говоря о проблемах, с которыми буддизм столкнулся в ходе своего утверждения в Китае, и вызванных ими дискуссиях, оказавших значительное влияние на эволюцию буддийской мысли в этой стране, нельзя не упомянуть дискуссию о неумиротворимости духовного начала (*шэнь бу ме*).

Поскольку в Китае не было развитых теорий бессмертия души, да и вообще души как особой духовной и принципиально отличной от тела сущности, буддийское учение о карме воспринималось китайцами как доктрина, предполагающая наличие в человеке вечного и неумиротворимого духовного начала. Такое понимание в корне противоречило такой основополагающей буддийской доктрине, как *анатмавада*, и по существу совпадало с самыми грубыми формами индуистской *ат-*

мавады. Однако именно эту теорию неуничтожимости духа в Китае в III—V веках воспринимали как собственно буддийскую.

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

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

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

Неадекватное понимание в Китае анатмавады в значительной степени было обусловлено натуралистическим субстанциализмом традиционной китайской философии, который «овеществил» поток психических состояний (*сантана*) буддийской философии и превратил его в некую духовную «вечную вещь» (*чан у*). Такой же

подход применялся и к понятию *шунья*, пустота. Китайские буддисты в IV веке разработали особое «учение о праджне» (*божо-сюэ*), представлявшее собой не что иное, как переложенную на язык буддийской терминологии даосско-конфуцианскую философию *сюань-сюэ* в редакции Ван Би (226—249). Мыслители школы божо-сюэ (прежде всего, учитель Хуэй-юаня, Дао-ань, 312—385) рассматривали шунью как аналог китайского «отсутствия» (*у*) — то есть некоего неоформленного, бескачественного состояния мира, предшествующего его оформлению и превращению в мир наличия (*ю*), наличного бытия «десяти тысяч вещей» (*вань у*). Китайские буддисты IV века прямо называли шунью «коренным отсутствием» (*бэнь у*) и «телом-субстанцией» (*ти*) всего сущего.

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

Судьба теории *гарбхи* (так далее мы будем сокращать длинное слово «Татхагатагарбха») в разных регионах распространения Махаяны была неодинаковой. В Тибете она продолжала существовать как важный, но подчиненный элемент школ, ориентировавшихся на умеренную *мадхьямаку* и *йогачару*. Только лишь традиция *Джонанг-па*, бывшая ответвлением школы *Сакья-па*, непосредственно опиралась на доктрину гарбхи. Однако еще в XVII веке она прекратила свое существование. Впрочем, несмотря на малочисленность своих сторонников, Джонанг-па дала такого выдающегося деятеля тибетского буддизма, как *Таранатха*, знаменитого тра-

диционного историка буддизма. Но в Китае именно теория гарбхи оказалась тем элементом, который был необходим для окончательного восприятия и усвоения буддизма в этой стране. Здесь учение о гарбхе достигло своей зрелости и расцвета, став теоретической основой всех ведущих школ китайского (а потом и всего дальневосточного) буддизма.

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

Самой важной шастрой этого направления является один из трактатов Майтреи—Асанги, а именно «Ратнаготра вибхага», или «Уттаратантра» (III). Экзегеты тибетской школы *Гелуг-па* относят этот трактат к *мадхьямака-прасангике* и считают его учение «окончательным» (*нитартха*), хотя реальное его доктринальное наполнение очень далеко от мадхьямаки. Помимо этого текста следует назвать еще приписывающийся Васубандху трактат «О природе Будды» («Буддхаготра шастра») и сохранившуюся только в китайском переводе небольшую работу Сарамати «Махаянский трактат о том, что в дхармовом мире нет различий» («Дхармадхату авишеша шастра»; «Да чэн фацзе у чабе лунь»).

Другие трактаты, в которых идеи гарбхи являются определяющими, уже содержат в себе значительный элемент философии йогачары. Синтез теории гарбхи и йогачары проявился, в частности, во введении йогачаринской терминологии (*алая-виджняна*, *васаны* и др.) и в сближении терминов «Татхагатагарбха» и «алая-виджняна». Вершины и полной теоретической зрелости этот синтез достиг в тексте, написанном, по всей видимости,

в Китае VI века и на китайском языке. Это «Трактат о пробуждении веры в Махаяну» («Да чэн ци синь лунь»; «Махаяна шраддхотпада шастра»), приписывающийся без всякого на то основания *Ашвагхоше* (I век), автору знаменитой поэмы о жизни Будды «Буддхачарита».

Что означает само слово «Татхагатагарбха»? Татхагата, как уже говорилось, один из основных эпитетов Будды; в данном случае это просто синоним слова «Будда». А слово «гарбха» полисемично, причем, по-видимому, именно поэтому и было выбрано неизвестными создателями этого термина. Во-первых, оно имеет значение «зародыш», «эмбрион». Во-вторых, оно обозначает томестилище, в котором зародыш находится, — матку, хорион, лоно. Таким образом, слово «Татхагатагарбха» может быть понято и как «Зародыш Будды», и как «Лон Будды», «Вместилище Будды». Оба эти значения весьма существенны для теории гарбхи.

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