

ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТОЛОГИЧЕСКАЯ ШКОЛА
ПРИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ
УНИВЕРСИТЕТЕ

ЦЕНТР ПО ИЗУЧЕНИЮ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ
ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО БУДДИЗМА МАХАЯНЫ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОБЩЕСТВО
«ФО ГУАН» (СВЕТ БУДДЫ)

БУДДИЗМ В ПЕРЕВОДАХ

АЛЬМАНАХ

Выпуск 2

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ



„АНДРЕЕВ И СЫНОВЬЯ“

1993

отвлечения от двух других уровней. Философский дискурс выступает в роли смыслового поля, на которое как бы спроецированы доктринальный и психотехнический уровни системы. И это отчетливо выявляется в истории становления философского понятийно-терминологического аппарата. В свою очередь, доктрина и буддийская йога послужили той основой, на которой и сформировался некоторый набор концепций, общих практически для всех школ и направлений буддийской философской мысли.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См. E. Lamotte Histoire du Bouddhisme Indien. Louvain, 1958. S. 119.
- ² См. A. Banerjee. Sarvāstivāda Literature. Calcutta, 1957. С. 28—36.
- ³ См. P. Demiéville. Un fragment sanskrit de l'Abhidharma des Sarvāstivādins. JA. T. 249, fasc. 4. P., 1961.
- ⁴ О матриках подробно см. В. И. Рудой. К реконструкции матрик (числовых списков) Абхидхармы. — В кн.: История и культура Центральной Азии. М., 1983.
- ⁵ См. О. О. Розенберг. Проблемы буддийской философии, Пг., 1918. С. 48.
- ⁶ См. J. Takakusu. Life of Vasubandhu by Paramārtha. T'oung Pao. Seria II. Vol. V. 1904.
- ⁷ См. E. Conze. Buddhism. Its Essence and Development. L., 1951. С. 123—125.
- ⁸ См. там же. С. 67—68.
- ⁹ См. Encyclopaedia of Buddhism. Vol. I. fasc. I. С. 109—116.
- ¹⁰ См. Th. Stcherbatsky. Buddhist Logic. Vol. I. Leningrad, 1930. С. 31—40.

Е. А. Торчинов

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ БУДДИЙСКИХ И ТРАДИЦИОННЫХ КИТАЙСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О МИРЕ (НА ПРИМЕРЕ ТРАКТАТА ЦЗУН-МИ «О НАЧАЛАХ ЧЕЛОВЕКА»)

Прежде чем говорить об исторически осуществлявшемся в Китае в ходе становления буддийской традиции взаимодействии между традиционной для китайской культуры космологией и буддийскими представлениями о мире, следует рассмотреть два вида космологии в типологической перспективе. Для этого необходимо сопоставить основные характеристики буддийских и собственно китайских представлений о мире.

Из них наиболее значимыми являются космогония и связанные с ней концепции времени, космография и помещенные в космологический контекст представления о социогенезе и статусе идеального правителя. Но прежде необходимы общие замечания, связанные с характеристикой космологических представлений традиционного Китая и буддизма¹.

Во-первых, вся буддийская космология помещена в идеологический контекст, созданный важнейшими доктринальными положениями буддизма, и прежде всего — доктринами сансары и кармы. Тройственный мир буддийской космологии порожден безначальной кармической активностью живых существ, которая вновь и вновь воссоздает его после завершения очередного космического цикла, великой кальпы (кит. *цзе*). Это мир непрерывных рождений, смертей и новых рождений, обусловленных кармой того или иного существа, характеризующийся страданием (*дуккха*) и непостоянством (*анитья*). Буддийская религиозная доктрина постулирует возможность выхода из этого круга смертей—рождений и достижения освобождения — нирваны. Таким образом, буддизм провозглашает полную десакрализованность космоса, который даже на высших своих уровнях остается сферой профанического существования в отличие от нирваны. Поэтому важно отметить, что религиозная цель буддизма — достижение освобождения — отнюдь не реализуется в повышении уровня или статуса существования в границах тройственного психокосма, а предполагает радикальный выход за его пределы через психотехническую практику, осуществляющую коренную трансформацию сознания верующего и приостановление его кармической активности, которая в конечном итоге оказывается причиной не только его сансарного существования, но и источником всего космоса в целом.

Во-вторых, необходимо отметить психологизм буддийской космологии. Само определение мира как форм существования живых существ вместе с миром-вместилищем указывает на психоцентричность этого космоса, создающегося кармой живых существ и рассматривающегося только в соотнесенности с ними. Строго говоря, три мира буддизма со всеми его местопребываниями есть не что иное, как уровни состояний сознания живых существ и соотнесенные с ними планы существования.

Наиболее четко учение о мирах как ступенях медитативного сосредоточения проявляется в описании мира форм и не-форм (последний из которых даже лишен местопребываний, поскольку нематериальные дхармы лишены пространственного расположения). Мир не-форм поэтому выступает как состояние сознания в чистом виде без какого-либо объективного коррелята, или «вместилища», этого состояния.

В-третьих, это мир циклических разрушений и воссозданий, не захватывающих только высший уровень (четвертого медитативного сосредоточения) мира форм и мир не-форм.

Совершенно иной тип представлений о мире характерен для традиционной китайской космологии.

Во-первых, чувственный космос выступает и для конфуцианства, и для даосизма в качестве единственной реальности, которая не сопоставляется с какой-либо принципиально иной формой бытия. Традиционные китайские учения не знали никаких аналогов буддийских доктрин сансары и кармы и потому не создали концепции религиозного освобождения как некоего идеала, реализуемого вне космоса. Все божества, бессмертные и прочие сверхъестественные существа помещены китайской традицией или в пространство между Небом и Землей или же на небе, во «дворцах Полярной звезды».

Конечно, представление о прежденебесных эманациях Дао предполагало признание некоторых миров, отличных от чувственно воспринимаемого космоса, но эти миры скорее можно соотнести с буддийскими миром форм и миром не-форм, нежели с нирваной в оппозиции «сансара—нирвана».

В целом мир по китайским представлениям делится скорее на две, а не на три части: это лишенный оформленной телесности мир «отсутствия» (*у*) и мир наличного бытия «десяти тысяч вещей» (*ю*). Данное членение мира закреплено неоконфуцианской оппозицией «*син эр шан*» (над оформленностью) и «*син эр ся*» (под оформленностью). Эти два аспекта единого космоса соотносятся с двумя основными ступенями космогенеза: исходного нерасчлененного состояния мира и космоса множества вещей — существ.

В целом (особенно, если речь идет о даосской религиозной традиции) два данных уровня могут быть сопоставлены с «чувственным миром» (*кама дхату*) и мирами форм и не-форм буддизма, а даосские небожители — с божествами (*дэва*) буддийской традиции. Однако отсутствие оппозиции «нирвана — сансара» в Китае предполагало максимальную сакрализацию чувственного мира, а статус бессмертных считался высшим возможным для живого существа, в отличие от рождающихся и умирающих богов буддийских небес, существ сансарных, тогда как религиозный идеал буддизма воплощал архат — освобожденный, достигший нирваны святой.

Высшее же состояние в религиях Китая обычно воспринималось как достижение полного единения с космическим началом, достижение «единотелесности» (*и ти*) с универсумом².

Интересно, что в отличие от буддизма в китайской традиции членение космоса по вертикали было разработано зна-

чительно менее, чем по горизонтали («восемь сторон», «пять сторон», «девять областей» и т. д.)³.

Во-вторых, в отличие от буддийского психологизма в китайской космологии всецело господствовал натурализм и так называемый «религиозный материализм» (Л. Фейербах). Для традиционной китайской культуры сама постановка вопроса о мире как производном от деятельности существ была невозможной. Невозможным было и соотнесение (во всяком случае, теоретически осознанное) различных уровней космоса с состояниями сознания (скорее психическое могло рассматриваться как нечто сущее, рядоположное материальным объектам)⁴.

В-третьих, добуддийская китайская культура не знала представлений о множественности космических циклов (в отличие от циклов чисто временных). Равно не было знакомо китайской культуре и представление о множественности изоморфных миров.

Гораздо больший параллелизм обнаруживается между социальной доктриной буддизма и китайских учений (особенно четкий параллелизм обнаруживается между буддизмом и моизмом в их доктрине социогенеза). Однако для китайской традиции характерна качественно иная, значительно более высокая степень сакрализации монарха, нежели для буддийской доктрины Чакравартина.

Здесь же следует кратко коснуться еще одной проблемы — вопроса о самой возможности утверждения идеи сансары в рамках традиционной китайской культуры. С одной стороны, доктрина сансары является одним из важнейших постулатов буддизма. С другой — все характеристики космоса в китайской культуре (сакрализованность, упорядоченность, предельная реальность чувственного) прямо противоположны характеристикам сансары (страдание, непостоянство, пустотность, бессущность). Тем не менее состоявшееся утверждение буддийской традиции в Китае свидетельствует и об усвоении доктрины сансары.

Думается, однако, что идея сансары оказалась привлекательной для носителей китайской культуры не как отправная точка для достижения освобождения (нирваны), а как своеобразный вариант китайского представления о всеобщности перемен и трансформаций. Принципиально новой была для китайцев и идея повторных смертей и рождений, идея, казавшаяся им скорее положительной и обнадеживающей, нежели свидетельствующей о всеобщей неудовлетворенности существования.

Поскольку в традиционной китайской культуре не было развитых представлений о выживании духовного начала после смерти тела (существовала лишь даосская доктрина

физического бессмертия святых), учение о карме и чередующихся смертях — рожденьях было воспринято как своего рода откровение, надежда на вечное продолжение индивидуального существования в различных формах. При этом существования именно физического, что гармонировало с установками даосизма. Подобная интерпретация (подчас прямо противоположная исходному смыслу буддийской доктрины) очень четко проявилась в дискуссиях о «неуничтожимости духовного начала» (*шэнь бу ме*) в V—VI вв.

В написанных в Китае буддийских сочинениях мотив страдания как фундаментального свойства всякого существования также не нашел особого развития. Китайский буддист стремился не столько к «освобождению от...», сколько к «освобождению для...». В этом кроется и одна из причин предпочтения китайских буддистов, отдаваемого Махаяне (с ее идеалом просветления, бодхи), а не Хинаяне с идеалом нирваны, хотя Хинаяна также проникала в Китай. Сама концепция «просветления» в Китае (школы тяньтай, хуаянь, чань) включала в себя пантеистические мотивы единения с универсумом, отождествления индивидуального сознания со всеобщностью бытия. Эти школы во многом опирались на традиционный китайский натурализм, предполагавший взгляд на мир как единый организм, с которым должен стать «единотелесен» (*и ти*) совершенный мудрец.

Таким образом, при всем несходстве космологий китайской традиции и буддизма, определенные структурно-типологические параллели между двумя представлениями о мире выделить можно. Но здесь правомерен вопрос о том, как оценивались два типа космологических представлений самими носителями традиции. Для ответа на него обратимся к трактату китайского мыслителя IX в. Цзун-ми (780—841) «О началах человека» (Юань жэнь лунь) ⁵.

Трактат Цзун-ми представляет собой традиционный историко-философский текст, в котором рассматриваются различные небуддийские (конфуцианство и даосизм) и буддийские учения, располагаемые автором в их иерархической последовательности по принципу от менее правильного, несовершенного и частного к более правильному, совершенному и общему. Поэтому, исходя из апологетических посылок, Цзун-ми начинает трактат с конфуцианства и даосизма, потом рассматривает хинаянский и классический махаянский буддизм и заканчивает его рассмотрением китайской буддийской школы хуаянь.

В разделе, посвященном буддизму Хинаяны (точнее, в автокомментарии к нему), Цзун-ми анализирует буддийскую космологию, разработку которой он считает специфически хинаянским вкладом в буддийское учение и соотносит ее

с традиционной китайской космологией, которую он воспринимает как исключительно даосскую.

Цзун-ми в полном соответствии с буддийской традицией считает кармическую активность живых существ причиной их пребывания в круговороте сансары и условием существования самого сансарного мира. Он проводит параллель между повторяющимися индивидуальными циклами смертей — рождений и космическими циклами возникновения, разрушения и нового возникновения мира.

Космогония⁶ в изложении Цзун-ми (при ее рассмотрении он ссылается на некий «гимн» — «сун», который, однако, не называет) практически совпадает с классическими абхидхармистскими текстами.

В бесконечном пустом пространстве поднимается ветер, сгущающийся до прочности алмаза. Затем льющийся из облаков дождь создает слой воды на круге ветра, после чего начинается творение обиталищ живых существ сверху вниз — от мира Брахмы до адов. Земля формируется после появления божественных миров. Из ветра и вод создается мировая гора Сумеру, из водной мути — семь окружающих ее гор, а затем четыре материка и все остальное, вплоть до адов преисподней и мирового (внешнего) океана, окружающего четыре материка.

Вслед за этим начинается появление живых существ, опять-таки сверху вниз. Люди вначале питаются «земляными лепешками и тростником», а затем переходят к земледелию, и у них появляются огромные запасы риса. Это время всеобщего изобилия. Позднее, после разделения мужского и женского полов, появления собственности («размежевание полей») устанавливается государственная власть.

Интересно, что говоря о доисторическом периоде человечества, Цзун-ми обращается к китайской традиции с ее мифами о «золотом веке» и совершенномудрых императорах. Так, он утверждает, что вплоть до эпохи трех августейших государей (*сань хуан*), т. е. трех мифологических монархов-культурных героев, люди жили в пещерах, занимались собирательством и не умели разводить огонь (китайская традиция приписывает изобретение огня «императору» Суй-жэню).

В те времена не было письменных знаков, отмечает Цзун-ми (изобретение письменности приписывается другому мифологическому императору — Фу-си и его министру Цан Се), и поэтому знания современных людей о них недостоверны, поскольку не опираются на письменные источники. Отсюда и разногласия между буддийскими и китайскими сочинениями относительно деталей жизни первых людей, хотя в целом, отмечает Цзун-ми, они согласны между собой. Подобное отношение Цзун-ми к китайской традиции вполне понятно, по-

сколько для нее, так же как и для индийской, характерны такие культурные универсалии, как представление о «золотом веке», социогенный миф, различные концепции происхождения государства. Среди последних в Китае выделялись две. Первая (даосская) рассматривала происхождение государства как следствие утраты изначальной природы, отступления от Дао, «обман умными глупых и принуждение сильными слабыми». Поэтому социальный идеал даосов относился ими как раз к эпохе, предшествовавшей появлению «совершенно-мудрых государей», которые действовали уже в условиях отступления от «истинного пути».

Вторая (конфуцианская, к которой в известной степени в данном отношении были близки легисты — *фа цзя* и *моисты*) рассматривала государство или как основной цивилизующий фактор, или как условие установления порядка в догосударственном хаосе всеобщей борьбы для охраны интересов всего общества в целом.

Оба эти подхода были в известном смысле близки буддийскому, поскольку, согласно абхидхармистской традиции, влечение людей к чувственным удовольствиям (прежде всего к пище) привело к тому, что они утратили богоподобность (подобие существам мира форм) и у них появилась собственность, а отсюда и воровство, для борьбы с которым и охраны возникшей собственности был избран первый царь. Следовательно, более совершенным было догосударственное состояние человечества, но появление государственной власти тем не менее было не причиной упадка, а его следствием и условием упорядочивания общественных отношений, пришедших в расстройство в результате роста влечения к чувственным удовольствиям и эгоизма.

Подобного рода совпадение буддийского и традиционно китайского подхода к социогенезу было для Цзун-ми и других буддийских мыслителей важным доказательством универсальности буддийского учения, тогда как расхождение в деталях легко объяснялось отсутствием письменных источников и несовершенством человеческой памяти.

Цзун-ми вводит в свое рассмотрение космологии понятие кальп (*цзе*) возрастания (*цзэн*) и убывания (*цзянь*). В традиционной буддийской космологии кальпы возрастания и убывания — условные меры времени для всех четырех этапов существования космоса. Их названия связаны с периодами убывания и возрастания срока человеческой жизни (между бесконечно долгим, т. е. не поддающимся исчислению, и десятилетним сроком).

Цзун-ми соответственно и разделяет весь космический цикл на четыре кальпы, каждая из которых состоит из двадцати «промежуточных кальп возрастания и убывания». Че-

тыре же основные кальпы — это периоды «формирования» (космогенеза), «пребывания» (существования мира), «разрушения» (его гибели) и «пустоты» (период отсутствия мира до начала нового цикла).

Но самое интересное в космологическом фрагменте Цзун-ми — это его попытка непосредственно соотнести буддийскую и даосскую космологию. При этом Цзун-ми, разумеется, исходит из апологетической задачи — обосновать превосходство буддизма перед даосизмом. Поскольку в традиции китайского буддизма использовалось понятие «Дао» в смысле истинного бытия, то и Цзун-ми не отвергает его. Так как для него, как представителя школы хуаянь, неприемлема даосская интерпретация понятия «Дао», он оговаривает это различие.

Для Цзун-ми «Дао» — синоним «Татхагатагарбхи» (*Жулай цзан*) как высшей реальности и источника — субстрата всех эмпирических форм сознания. Это — субстанция, атрибутами которой являются «покой, всеозаряющий свет, духовность и всеприсутствие». Поскольку космологический фрагмент трактата Цзун-ми находится в главе о Хинаяне, он не разъясняет этих характеристик и прямо противопоставляет «Дао», о котором говорит Лао-цзы, «истинному Дао» буддизма хуаянь.

Понимание категории «Дао» Лао-цзы, по мнению Цзун-ми, противоположно его буддийскому пониманию. «Дао» даосов — просто синоним пустоты и отсутствия и, по мнению Цзун-ми, неправомерно лишено положительных характеристик.

Напомним, что под «отсутствием» (*y*) в традиционной китайской философии понималось некое потенциальное, не оформленное бытие (в отличие от «наличного бытия», *y*, оформленных «десяти тысяч вещей», всего сущего). «Отсутствие» генетически предшествовало «наличию» и в даосизме рассматривалось как обладающее более высоким онтологическим статусом, нежели «наличие». Весь же космогонический процесс рассматривался даосизмом как оформление и последовательная «дифференциация» исходного аморфного «отсутствия», называемого также «хаосом» (*хунь дунь*).

Исходя из традиционно китайского понимания «отсутствия», Цзун-ми отождествляет его с «пустым пространством» (*акаша*) буддизма. Основанием для этого является то, что и «отсутствие» (*y*), и «пустое пространство» (*акаша*) в соответствующих традициях рассматриваются как исходный пункт космогонического процесса.

Однако в буддизме акаша представляет собой только условие развертки космоса, а не материальный субстрат этого процесса (как это имеет место в даосизме). Тем не ме-

нее Цзун-ми полностью игнорирует это весьма существенное обстоятельство, что, видимо, связано с особенностями учения хуаяньского буддизма. Онтологический субстанционализм буддизма хуаянь, в полной мере усвоенный Цзун-ми, не только делал данное различие несущественным, но и просто препятствовал его обнаружению: для последователя такой сугубо китайской школы, как хуаянь, оно утрачивало свое значение.

Проводя дальнейшие параллели, Цзун-ми ориентируется исключительно на § 42 «Дао-дэ цзина», наиболее явно космогонический фрагмент данного памятника. Он гласит следующее: «Дао рождает одно, одно рождает два, два рождает три, три рождает все сущее (десять тысяч вещей)».

Предлагая свою интерпретацию § 42 «Дао-дэ цзина», Цзун-ми легко устанавливает параллели между буддийской и даосской космологией.

Так, акаша рассматривается им в качестве аналога «Дао» Лао-цзы, ветер, формирующий первую опору мира для Цзун-ми — это «одно» «Дао-дэ цзина», единая аморфная пневма, первоначальный хаос. Златоцветные облака, из которых начинает идти дождь, создающий вторую, водную опору мира, для Цзун-ми оказывается аналогией Великого Предела (*тай-цзи*), т. е. выделившихся из единой пневмы *инь-ци* и *ян-ци*, тогда как сам льющийся вниз дождь — сгущающаяся «отрицательная пневма» *инь-ци*, образующая землю, пребывающую первоначально в виде растворенной в воде мути. Все расположенные над землей миры («миры от небес Брахмы до Сумеру») — это небо, образованное «положительной пневмой» (*ян-ци*). Этап космогенеза от появления небес Брахмы до формирования земли соответствует, согласно Цзун-ми, периоду даосской космогонии, обозначенному «Дао-дэ цзином» фразой «Одно рождает два». Следующий этап — появление человека, который первоначально был подобен небожителям: «Существа от мира счастья второй дхьяны до самого низа — это люди. Вот и «два рождает три», — так Цзун-ми проводит дальнейшие аналогии.

В период, прошедший от питания людей «земляными лепешками», «земляными пирогами» до их окончательного огрубления и порабощения влечениями и привязанностями, утверждает Цзун-ми, появляются все прочие живые существа и вещи: «Это как раз [тот период, о котором говорится]: «Три рождает все десять тысяч вещей».

Однако на этом проведение параллелей между буддийской и даосской космологией не прекращается, ибо Цзун-ми от констатаций параллелей переходит к сравнительной оценке двух видов космологии, которой он и завершает космогонический фрагмент своего трактата. В оценке Цзун-ми наибо-

лее отчетливо проявились его апологетические установки как буддийского мыслителя.

Цзун-ми утверждает, что даосизм является глубочайшим небуддийским учением, а Хинаяна, к учению которой он, как уже говорилось, относит космологию, — ничтожнейшим из всех буддийских учений⁷. Последнее утверждение вполне естественно, поскольку Цзун-ми как приверженец махаянской школы хуаянь не мог не оценивать Хинаяну достаточно низко. Даосизму же Цзун-ми оказывает, видимо, предпочтение перед конфуцианством (хотя общая тенденция Цзун-ми при рассмотрении этих двух учений — анализировать их вместе как элементы единого при сопоставлении с буддизмом собственно китайского идеологического комплекса) из-за достаточно очевидного религиозно-философского характера последнего.

Ведь даосизм как практически единственная развитая собственно китайская религия, с которой взаимодействовал буддизм, обнаруживал гораздо более и содержательных, и структурных параллелей с буддизмом, нежели конфуцианство.

Общий вывод Цзун-ми в известном смысле задан априорно вследствие его апологетической установки. Он заключается в утверждении, что даже ничтожнейшее из буддийских учений (Хинаяна) превосходит глубочайшую из «внешних» доктрин (даосизм). Следовательно, и буддийская космология, с точки зрения Цзун-ми, превосходит даосскую. Но каково же основание у Цзун-ми для этого вывода?

Цзун-ми, как уже говорилось выше, установил соответствия между даосской космогонией и буддийским учением о происхождении мира. Однако буддийская космология — учение о строении (сансарного) мира, знанием о котором буддизм отнюдь не исчерпывается, поскольку буддийская доктрина совершенно четко говорит о цели буддийского учения — спасения живого существа из этого сансарного бытия. Для даосизма же не существовало понятия сансары, и все его «учение о спасении» предполагало изменение статуса человека в пределах все того же сакрализованного космоса.

Следовательно, с точки зрения Цзун-ми, даосизм ограничивается только знанием о сансаре, не зная ничего о пути выхода из нее и даже не осознавая саму необходимость этого выхода. Об этом Цзун-ми говорит в предисловии к своему трактату: «Так, ныне изучающие конфуцианство и даосизм, о близком [к ним] знают только то, что они получили это тело благодаря непрерывной линии предков [от древних] прародителей до их отцов, а об удаленном [от них] знают только лишь то, что единая пневма (ци) изначального хаоса разделилась надвое, [породив] инь и ян. Эта двоица родила три-

аду: Небо, Землю и Человека. Эта триада [в свою очередь] родила все сущее. [Следовательно], и все сущее, и человек имеют в качестве своего корня пневму».

Естественно, что подобный натурализм не мог удовлетворить такого буддийского мыслителя, как Цзун-ми. Но существовала еще одна причина, делавшая даосскую космологию в глазах Цзун-ми несовершенной. Это отсутствие в даосизме учения о множественности мировых циклов.

Цзун-ми утверждает, что даосы, называющие хаотическое состояние пневмы безначальным началом, не знают, что до этой кальпы уже было бесчисленное число мировых периодов и что в будущем они будут без конца повторяться вновь.

Цзун-ми говорит об этом так: «Даосизм знает только одну единственную кальпу пустоты до появления этого мира и говорит о ней как о «пустоте отсутствия», «хаосе», «единой пневме», называет ее «безначальным началом», но не знает, что до этой кальпы пустоты уже были тысячи тысяч, мириады мириад кальп формирования, пребывания, разрушения и пустоты, которые кончались и начинались вновь. Поэтому я знаю, что даже ничтожнейшее из ничтожных буддийских учений, [учение] «Малой Колесницы», превосходит глубочайшие из глубочайших рассуждения внешних [доктрин].

И все это из-за того, что нет понимания, что корень этого телесного существования отнюдь не «я». О том, что [в действительности] не является «я», говорят как о свойстве, на котором основывается телесное существование и которое появляется по причине упорядоченного взаимосоединения материи и психики»⁸.

Таким образом, Цзун-ми усматривает параллели между традиционной китайской космологией и буддийскими представлениями о мире в двух случаях — это космогония и учение о социогенезе. Но если, говоря о социогенезе, Цзун-ми сводит все расхождения к отсутствию источников древнейших времен, что привело к различным версиям начала человеческого общества, то вопрос о космогонии оказывается гораздо более идеологически значимым. Именно здесь Цзун-ми формирует два тезиса, обосновывающие с его позиций превосходство буддизма перед даосизмом:

1) отсутствие в даосизме учения о сансаре и, следовательно, представление о космосе как в его неявленном, так и в развернутом состоянии как о единственной реальности. Отсюда «неполноценность» сотериологии даосизма, не знающего доктрины религиозного освобождения, и его неспособность ответить столь же полно, как буддизм, на вопрос о сущности человека и причинах его существования в этом мире;

2) даосизм ограничивается учением лишь об одном космическом периоде, не зная буддийского учения о множест-

венности мировых циклов, что также суживает религиозный горизонт даосизма, не позволяя понять космос как сансару—мир страдания, непостоянства и непрерывной цепи смертей и новых рождений.

Эти два момента, отмеченные Цзун-ми, весьма важны для понимания принципиального отличия буддийского взгляда на мир от традиционных китайских космологических представлений. Если добавить к этому упоминавшееся выше различие между китайским натурализмом и психологизмом буддийской космологии (психологизмом, не разрушившим «религиозный материализм» мифологического мышления, но сильно трансформировавшим его), то картина окажется достаточно полной. К этому можно добавить и неразработанность в Китае представлений о загробном существовании: отсутствие представлений о космических циклах не просто дополняло отсутствие веры в ту или иную форму перерождения, но и определялось им.

Интересно, что Цзун-ми отмечает и это обстоятельство, но в другой части своего трактата, где речь шла о конфуцианстве и даосизме, отсутствие в которых веры в непрерывность связанных причинными отношениями смертей и рождений оценивалась Цзун-ми как их главный недостаток по сравнению с буддизмом.⁹ И данное сочетание отдельных структурно-типологических аналогий и глубоких идеологически значимых отличий обусловило сложный характер динамики взаимодействия двух типов представлений о мире в процессе становления буддийской традиции в Китае¹⁰.

Существенно, что усвоению элементов буддийской космологии собственно китайскими учениями способствовало не только наличие каких-то совпадений, но и наоборот—еще более значимые различия. Духовная культура Китая, переживавшая острый кризис в течение первого периода интенсивного распространения буддизма, активно вбирала в себя ту новую культурную информацию, которую принес с собой буддизм, а поэтому принципиально новый взгляд на мир, принесенный с собой индийской религией, был гораздо важнее для китайской интеллектуальной элиты того времени, нежели общее с китайской традицией.

Буддизм же, напротив, склонен был подчеркивать и свое духовное родство с учением конфуцианской классики и даосских философов, чтобы облегчить процесс культурной адаптации¹¹. В результате весьма существенные стороны буддийской космологии оказались введенными в глубь даосской, а потом и конфуцианской традиции, тогда как сама буддийская космология в ее классическом абхидхармистском варианте оказалась значительно менее затронутой китайским влиянием.

Последнее проявилось в большей степени на специфических истолкованиях космологических представлений в тех или иных собственно китайских буддийских школах, но и здесь абхидхармистские представления о мире оставались своего рода инвариантом, вариантами которого оказались с большей или меньшей степенью близости различные космологические учения тех или иных буддийских школ. Но в еще большей степени здесь характерно то установление аналогий со всем их идеологическим подтекстом, которое продемонстрировал Цзун-ми в рассматривавшемся выше фрагменте своего трактата «О началах человека».

Следует отметить также, что, обращаясь к рассмотрению традиционных китайских представлений, Цзун-ми занимает позицию человека, стоящего вне данной (классической китайской) культурной традиции, т. е. даже в IX в. буддизм не был полностью включен в систему традиционной китайской культуры в качестве ее равноценного компонента и воспринимал себя в качестве учения иного порядка. Именно эта позиция позволяла Цзун-ми обсуждать самые основополагающие категории китайской культуры, которые отнюдь не являлись объектом рефлексии для ее носителей. Это ярко проявилось, в частности, при анализе Цзун-ми противоречий (до него просто не замечавшихся китайской традицией) в конфуцианской доктрине «небесного веления». Эти противоречия он видит, с одной стороны, в несоответствии доктрины «веления Неба» другому важнейшему положению — об абсолютной беспристрастности Неба, а с другой — в несовместимости концепции обусловленности всего волей Неба и призывов к нравственному совершенствованию, содержащихся в китайских учениях. Если все установлено Небом, то оно не беспристрастно, ибо установило преобладание несчастий над счастьем и бедности над богатством. Если же все зависит от Неба, то филиппики китайской классики против дурного правления и призывы к исправлению нравов лишены какого бы то ни было основания¹².

Но объектом рефлексии Цзун-ми являлась не только китайская, но и индийская культура, а также сама проблема соотношения норм и ценностей двух культур. Так, говоря о соотношении буддийских и конфуцианских моральных принципов, Цзун-ми заявляет: «Поэтому Будда преподавал миру учение о пяти постоянствах. Хотя в Индии форма внешнего выражения учения о них для мирян отличается от нашей, наказания за зло и награды за добро ничем не отличаются от наших, также нет отличия и в понимании гуманности, справедливости и других добродетелей из числа пяти постоянств. Вот пример того, как поступают добродетельные: в этой стране люди при приветствии складывают руки и под-

нимают их, а тувани (тибетцы.— *Е. Т.*) расслабляют руки и дают им свободно висеть вдоль тела. Будда наказал придерживаться пяти обетов: не убивать — это гуманность, не воровать — это справедливость, не прелюбодействовать — это благопристойность, не пить вина — это искренность и не вкушать мяса — это мудрость, поскольку это полезно для сохранения в чистоте и духа и пневмы»¹³.

Таким образом, Цзун-ми рассуждает по поводу основоположений китайской культуры не с позиций индийской культуры, а как бы несколько отстраненно от той и другой, что стало возможным лишь благодаря его причастности через буддизм к той и другой культуре и определенной отрешенности от обеих.

Таким образом, в своем трактате «Юань жэнь лунь» (О началах человека) Цзун-ми предстает оригинальным мыслителем, не только стремящимся к синтезу различных направлений буддизма, но и рефлектирующего на содержание своей собственной культурной традиции. Эта особенность философии Цзун-ми оказала воздействие и на формирование неоконфуцианской философии, представители которой стремились разрешить проблемы, возникшие в результате критики Цзун-ми собственно китайских учений, исходя из самой китайской культурной традиции. Следствием этого стал неоконфуцианский синтез, обогативший конфуцианское учение достижениями даосской и, в особенности, буддийской мысли.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ При рассмотрении общепбуддийских представлений о мире в данной статье использовались материалы исследования В. И. Рудого и Е. П. Островской, посвященного третьей (космологической) главе «Абхидхармакоши» Васубандху (в печати).

² Здесь употреблено то же слово, что и для обозначения философского понятия «субстанция», поскольку буквальное значение слова «*ти*» — тело. Помимо «единотелесности» возможный перевод сочетания «*и ти*» — «единосубстанциальность». Перевод «единотелесность» принадлежит А. И. Кобзеву.

³ Подробнее о вопросе членения пространства в буддизме и китайской традиции см. I. Robinet. Notes preliminaires sur quelques anatomies fondamentales entre le Bouddhisme et le Taoisme. — *Incontro di religioni in Asia tra il IIIe il X secolo. d. C. Firenze, 1984, p. 221—227.*

⁴ Подробнее см. Е. А. Торчинов. Даосско-буддийское взаимодействие (теоретико-методологические проблемы исследования). — *Народы Азии и Африки. 1988, № 2. С. 48—51.*

⁵ Цзун-ми. Юань жэнь лунь (О началах человека). — Тайсё синсю дайцзюкё (Трипитака годов Тайсё). Т. 45, № 1886. Токио, 1968. Цзун-ми был одновременно патриархом школ хуаянь и чань (линия хэцзэ). О нем и его трактате «О началах человека» подробнее см. Е. А. Торчинов. Разделы о хинаянской и махаянской философии в традиционном историко-философском трактате Цзун-ми «О началах человека» (Юань жэнь лунь). — *Историко-философский ежегодник '89. М., 1989. С. 140—158. Пол-*

ный перевод трактата Цзун-ми «О началах человека» опубликован в альманахе «Буддизм в переводах», вып. 1. СПб, 1992. С. 72—100.

⁶ Отметим, что можно привести косвенные свидетельства в пользу того, что сама китайская традиция проводила различие между космогонией (учением о происхождении мира) и космологией (учением о строении мира). Космогонические системы появились в Китае раньше космологических, что характерно для ранних стадий развития философской мысли, еще тесно связанной с мифологическим мышлением. Последнее склонно к космогонической проблематике ввиду подмены причинных объяснений генетическими. С другой стороны, в более поздних текстах космогонические и космологические рассуждения зачастую находятся в разных разделах. Примером может считаться даосская антология XI в. «Юнь цзи ци цянь» (Семь грамот из облачного книгохранилища).

⁷ Данное утверждение Цзун-ми связано с его безусловным пониманием самостоятельности китайской культуры во всем ее отличии от буддийской традиции. Но как мыслитель-апологет Цзун-ми стремится показать превосходство даже низшего (для него) направления буддизма (Хинаяна) над самым высшим китайским учением (даосизмом).

⁸ Цзун-ми. Ук. соч. С. 709.

⁹ «Если бы жизнь была стихийным получением пневмы (*ци*), а смерть — ее спонтанным лишением, то кто бы тогда [после смерти] мог стать духом или демоном? Тем не менее, если бы в мире были люди, помнящие о своих предыдущих рожденьях и знающие свои прошлые деяния, то они подтвердили бы, что данная жизнь является продолжением прошлой. А это уже совсем не то, что обретение пневмы и стихийное получение жизни. Опять же если бы память об осознании себя в качестве духов и демонов была бы непрерывной, то все знали бы, что состояние после [физической] смерти совсем не то, что рассеяние пневмы и стихийная утрата жизни». — Цзун-ми. О началах человека. Глава 1. Об уничтожении приверженности к мелкому. С. 708.

¹⁰ Соотнесение китайских космологических понятий с буддийскими характерно и для написанных в Китае апокрифических буддийских сутр. Так, и китайская «Сутра о Трапуше и Бхаллике» (Тивэй Боли цзин), написанная в 360 г. монахом Тань-цзином в северном Китае и собранная по фрагментам японским ученым Цукамото Дзэнрю, соотносит пять буддийских обетов для мирян (не убивать, не воровать, не прелюбодействовать, не пить опьяняющих напитков и не лгать) не только с пятью основными моральными категориями конфуцианства (гуманность, справедливость, благопристойность, мудрость и искренность — пять постоянств), но и с космологическими принципами (пять первоэлементов, пять планет, пять цветов, пять священных гор и т. п.), рассматривая их в контексте традиционного китайского классификационизма.

Текст также гласит: «[Пять заповедей] — это корень Неба и Земли и источник всех одухотворенных существ. Когда Небо следует им, силы *инь* и *ян* приходят в гармонию друг с другом; когда Земля соблюдает их, десять тысяч вещей порождаются. Они — мать десяти тысяч существ, источник великого пути — Дао и совершенная основа нирваны». См. P. N. Gregory. *The Teaching of Men and Gods: the Doctrinal and Social Basis of Lay Buddhist Practice in the Hua—yen Tradition.*— *Studies in Ch'an and Hua—yen.*— *Studies in Asian Buddhism*, N 1. Honolulu, 1983, p. 258.

¹¹ Это характерно в особенности для первого этапа рецепции буддизма в Китае и для периодов активной антибуддийской критики со стороны тех или иных представителей государственной власти позднее.

¹² Подробнее см. Е. А. Торчинов. Буддийский философ о конфуцианстве и даосизме. — XXI научная конференция «Общество и государство в Китае», ч. 1. М., 1990. С. 154—160.

¹³ Цзун-ми. Ук. соч. С. 708.