

## Принцип срединности в школе саньлунь

Школа саньлунь является китайским вариантом индийской школы мадхьямаки («[учение о] срединности»), или шуньявады («учение о пустоте»). Свое название она получила от трех текстов, которые считались базовыми в ее учении: сочинения основателя мадхьямаки Нагарджуны (II – нач. III в. н.э.) «Мула-мадхьямака-карики» («Коренные строфы о срединности»), «Двадаша-мукха-шастра» («Шастра двенадцати врат») и его ученика Арьядевы (III в. н.э.) «Шата-шастра» («Шастра в ста [строфах]»). Время существования школы саньлунь в Китае охватывает период с V в., – когда в Чанъань прибыл Кумараджива, считающийся первым китайским патриархом школы, (350 – 413 или 409 гг.) – по VIII в., когда школа саньлунь прекратила свое существование в Китае, уступив место собственно китайским, не имеющим аналога в Индии, буддийским школам. Начиная с VII в. это учение становится известным в Японии (под названием *санрон*) и начинает там активно развиваться. Окончательное оформление доктрины школы относится к VI в. и связано с деятельностью Цзицзана (549–623 гг.), которым были написаны главные комментарии к основополагающим текстам школы. Таким образом, по сравнению с другими школами китайского буддизма, саньлунь просуществовала в Китае сравнительно недолго. На смену ей пришли другие, не имеющие аналога среди индо-буддийских, школы, более соответствующие китайскому менталитету и в большей мере опирающиеся на положения традиционной китайской философии. Тем не менее, в истории китайского буддизма саньлунь занимает важное место по трем причинам:

1) во многом благодаря ее наставникам в Китае стали известны и были восприняты такие базисные для буддизма махаяны идеи, как «срединный путь» (*чжун дао*), «две истины» (*эр ди*), «пустота» (*кун*) и др.;

2) в ней активно комментировались буддийские махаянские сутры, в частности сутры праджняпарамитского цикла; впоследствии эти комментарии, даже после исчезновения саньлунь, изучались в других школах как нормативные, и последующая комментаторская традиция в большей или меньшей степени основывалась на них;

3) будучи китайским вариантом школы мадхьямики, наставники саньлунь, прежде всего Цзицзан, не просто восприняли индийское учение, но и развили его отдельные философские положения, показав возможности негативной диалектики Нагарджуны.

Фактически, все учение школы можно свести к отстаиванию принципа срединности, все философские концепции так или иначе увязаны с ним.

### Жизненный путь Цзицзана

Из всех наставников школы саньлунь самым ярким, без сомнения, был Цзицзан. В «Сюй гао сэн чжуань» («Дополнения к жизнеописаниям достойных монахов»), в цз. 11 приведена биография Цзицзана<sup>1</sup>.

Родовая фамилия Цзицзана – Ань. В Китае практически все выходцы из Центральной Азии получали эту фамилию (от названия Аньси – Парфия). Семья Цзицзана происходила как раз оттуда. Дед Цзицзана, скрываясь от преследований, был вынужден покинуть родину и переселиться в Китай, в Наньхай; впоследствии семья Цзицзана осела в Цзиньлине (совр. г. Нанкин), где в 549 г. родился Цзицзан. Еще ребенком он познакомился с Чжэньди

<sup>1</sup> Биографию Цзицзана см.: Тайсё Синсю Дайдзюкё («Трипитака годов Тайсё»), Т.50 № 2060, 0513с19–0515а08 (далее – ТСА); Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюань бянь (Избранные материалы по философии китайского буддизма). Т.2. Ч. 1. Пекин. 1983. С. 392–395; *Хань Тинцзе*. Цзицзан саньлунь сюань и цзяо ши (Комментарии к «Сокровенному смыслу трех шастр» Цзицзана). Пекин, 1987. Введение. С.1–3.

(Парамартхой)<sup>2</sup>, с которым общался его отец. В семье Цзицзана царилла благочестивая буддийская атмосфера – отец был последователем буддийского учения и впоследствии стал монахом, получив в монашестве имя Даолян. Он часто брал Цзицзана в монастырь Синхуан. В то время там жил и проповедовал знаменитый монах Фалан (507–581), приверженец доктрины шуны, изложенной в трех трактатах. В возрасте 7 лет родители отправили Цзицзана в монастырь к Фалану. В биографии Цзицзана его учителем ошибочно назван не Фалан, а Даолан. Даолан жил веком ранее и является четвертым патриархом сальунь<sup>3</sup>. С 14-ти лет Цзицзан начал изучать «Бай лунь» (Шата-шастру). Современники отмечали поразительную память Цзицзана: он легко пересказывал комментарии Фалана, ничего не пропуская.

Когда Цзицзану был 21 год, умер Парамартха, учитель, оказавший на него большое влияние. Через 12 лет, в 33 года Цзицзан потерял и Фалана. Однако к этому времени жизненное кредо и философско-религиозные взгляды Цзицзана уже сформировались. Его известность росла день ото дня, к нему благоволил Чэньский князь Гуэй Ян.

Эта эпоха была непростой в истории Китая: постоянные войны и мятежи сменяли друг друга. В то время Цзицзан занимался

<sup>2</sup> Парамартха (*Чжэньди*, 498–569) – приверженец синтеза йогачары и Татхагатагарбхи. См.: *Л.Е. Янгутов*, Философское учение школы Хуаянь. Новосибир., 1982. С. 19; *Е.А. Торчинов*, Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000. С. 182, 183. Таким образом, благодаря Чжэньди Цзицзан познакомился с теорией гарбхи, что впоследствии выразилось у Цзицзана в концепции наличия природы Будды во всем сущем.

<sup>3</sup> См. биографию Цзицзана в Чжунго фоззяо сысян цзыляо сюань бянь (Избранные материалы по философии китайского буддизма). Пекин, 1983. Т.2. Ч.1. С. 392–395. Кроме того, в этом месте содержится еще одна неточность: согласно биографии Фалана, он по высочайшему повелению был направлен в столичный монастырь Синхуан во 2-й год Чэньского У-ди (девиз царствования: Юн-дин), т.е. 558 году. Цзицзану должно было быть в то время девять лет. См.: *Тан Юнтун*, Хань Вэй лян Цзинь Нань Бэй чао фоззяо ши (История китайского буддизма в эпохи Хань, Вэй, двух Цзинь, Северных и Южных династий). Пекин, 1983; Т.2. С. 546; *Хань Тинцзе*, Цзицзан сальунь сюань и цзяо ши (Комментарии к «Сокровенному смыслу трех шастр» Цзицзана). Пекин, 1987. С. 9.

сбором многочисленных буддийских сочинений и комментариев к ним, существовавших тогда на китайском языке, а уже после войны осуществил их систематизацию.

Вскоре после того, как династия Суй завоевала район Бай Юэ (совр. пров. Чжэцзян и Фуцзянь), Цзицзан покинул Цзиньлинь и отправился на восток, на территорию У Юэ (совр. пров. Чжэцзян), где на протяжении 15 лет жил в Хуэйцзи (совр. пров. Чжэцзян, уезд Шаосин) в монастыре Цзясян-сы, расположенном на горе Циньван. Здесь Цзицзан занимался активной проповеднической и комментаторской деятельностью. В его биографии говорится, что количество слушателей Цзицзана часто достигало тысячи с лишним человек. Именно отсюда пошло прозвище Цзицзана – *Цзясян даши* («Великий учитель из Цзясяна»). В это же время Цзицзан начал толковать «Лotosовую сутру». В 597 г. он отправил свои комментарии к сутре основателю школы тяньтай Чжию (538–597) для комментария: но в связи с болезнью тот вскоре умер. Однако Цзицзан смог познакомиться с доктриной школы тяньтай благодаря ученику Чжию Гуаньдину (561–632).

В последний год эры Кайхуан (589–600) Суйский Ян-ди (годы царствования: 605–618 гг.), наследник престола, основал 4 буддийских монастыря: Хуэйжи-сы в Янчжоу и три монастыря в Чаньани – Цинчань-сы, Жиянь-сы и Сянтай-сы. В 606 г., после восшествия Ян-ди на престол, Цзицзан по приказу императора поселился в монастыре Хуэйжи-сы, переселившись затем в Жиянь-сы. Трактат «Сань лунь сюань и» («Сокровенный смысл трех шастр») был написан как раз во время его пребывания в Хуэйжи-сы. Об этом упоминается в заглавии сочинения: «Составлено по повелению монаха Цзицзана из монастыря Хуэйжи в [эпоху] Суй».

Комментарии Цзицзана к трем трактатам были завершены уже во время его пребывания в монастыре Жиянь-сы. В это время он также дискутировал с Сэнцанем, по прозвищу «Учитель шастр трех государств» (*сань го лунь ши*)<sup>4</sup>. Цзицзан участвовал в дискуссиях более 40 раз и, наконец, одержал победу. Благодаря

<sup>4</sup> «Три государства» – это Северная Ци (550–577), Чэнь (557–589) и Северная Чжоу (557–581).

этому известность Цзицзана значительно возросла, люди охотно оказывали ему материальную помощь. Он использовал эти средства на проповеднические нужды, в частности, сделал 2 тысячи копий «Лотосовой сутры», а также написал двадцать пять буддийских икон.

В те времена в монашеской среде царил смута, многие монахи вели недостойный образ жизни. Это вынудило танского императора Гао-цзу (618-626 гг. у власти) ввести титул «высокодобротельного (*дадэ*) монаха», который был присужден десяти монахам, имеющих безупречное поведение и заслуги. Цзицзан вошел в их число.

Цзицзан некоторое время также жил в чанъаньских монастырях Шици-сы и Диншуэй-сы, а затем переселился в Яньсин-сы. Это нашло отражение в заглавии биографии Цзицзана: «Биография Ши<sup>5</sup> Цзицзана из монастыря Яньсин-сы, [что] в танской столице» (*Тан цзинши Яньсин-сы Ши Цзицзан чжуань*).

Цзицзан имел большое влияние на людей, в частности, на правящие круги танского Китая. Со многими из них его связывала дружба. Перед смертью он направил императору Гао-цзу завещательный доклад. Цзицзан скончался в 6-й год эры У-Дэ эпохи Тан, т.е. в 623 году, в возрасте 75 лет. Перед смертью он написал сочинение «Рассуждения об отсутствии страха смерти» («Сы бу бу лунь»), в котором провозглашалось, что не следует бояться смерти, а надо бояться рождения, ибо родившийся непременно умрет.

Все важнейшие сочинения Цзицзана («Сань лунь сюань и» – «Сокровенный смысл трех шастр», «Эр ди и» – «Смысл двух истин», «Да шэн сюань лунь» – «Рассуждения о сокровенном в махаяне» и др.) сохранились, что позволяет довольно точно реконструировать его религиозно-философские взгляды. Для исследователей китайского и всего буддизма в целом, произведения Цзицзана имеют особую ценность, поскольку в них содержится не только философский, но и богатый исторический материал, в частности, информация о буддийских школах, существовавших во время династий Суй и Тан в Китае (школы Абхидхармы, чэнши,

<sup>5</sup> *Ши* – общий фамильный знак всех буддийских монахов в Китае, сокр. Буда. Установлен Даоанем (312–385).

шэлунь<sup>6</sup>, дилунь<sup>7</sup>, тяньтай и др.). За исключением последней школы, сочинения других школ практически не дошли до наших дней. Именно произведения Цзицзана дают возможность достаточно полно реконструировать учения этих школ. Кроме того, в его трактатах содержится информация о буддийских школах, существовавших в то время в Индии, а также школах «внешнего пути» (*вай дао*) – брахманизме, джайнизме, шести даршанах и т.д., проводится критика китайских классических учений – конфуцианства и даосизма.

### Учение Цзицзана

Как уже неоднократно говорилось, школа саньлунь развивала учение индийской мадхьямаки (шуньявады). Поэтому многие мадхьямиковские разработки получили в школе саньлунь дальнейшее развитие. В частности, Цзицзан в своем учении большое внимание уделял понятиям «пустоты», «двух истин», «восьми отрицаний», «срединного пути», «природы Будды» и т.д. Иными словами, он работал с теми теориями, понятиями, которые уже давно были известны в философии индийского буддизма и разрабатывались основоположниками школы мадхьямаков Нагарджуной и Арьядевой. В то же самое время, будучи представителем совершенно иной, китайской культуры, он неизбежно переосмыслил старые теории, продолжив разработку важнейших мадхьямиковских концепций.

Разрабатывая свое учение, Цзицзан постоянно обращается к доктринам своих идейных противников, критикуя их как не раскрывающие в полной мере истинное буддийское учение, выраженное в мадхьямаке. Рассмотрим основные положения учения Цзицзана.

### Методология школы саньлунь

Все сочинения Цзицзана, в том числе и «Сань лунь сюань и», отличает четкая внутренняя структура, что позволяет ему провести

<sup>6</sup> *Шэлунь* – от «Шэ дашэн лунь» («Махаяна-сампариграха шастра», «Шастра о понимании махаяны»).

<sup>7</sup> *Дилунь* – от «Шици цзин лунь» («Дашабхумика-сутра-шастра», «Шастра сутры десяти земель»).

последовательную критику буддийских и небуддийских учений и показать свою аргументированную позицию. Методология школы сьяньлунь выражена в доктрине «разрушения ложных [учений], прояснения правильного [учения]» (*по се сьянь чжэн*)<sup>8</sup>.

Так, в первых строках «Сань лунь сюань и» говорится:

«Полное изложение [сути] учения нужно разделить на две части<sup>9</sup>: первая, – посредством изложения [сути учений] вернуться к великому [учению]<sup>10</sup>, вторая, – последовательное разъяснение ряда положений. Первая часть [в свою очередь] делится на два [раздела]: первый, – разрушение ложных [учений], второй, – прояснение правильного [учения]»<sup>11</sup>.

Важнейшим содержанием трех трактатов, с точки зрения Цицзана, является учение о «двух истинах» – абсолютной и относительной, и «срединном пути». Носителем истинных взглядов в школе выступает первый патриарх Нагарджуна. Соответственно, ложными будут считаться все взгляды, не соответствующие учению мадхьямиков. В эту категорию попадают как небуддийские школы (индийские ортодоксальные и неортодоксальные школы и китайские учения), так и буддийские школы, учение которых отличается от мадхьямиковского (в первую очередь это хинаянистские школы, а также занимающие промежуточное положение между хинаяной и махаяной). «Прояснение правильного» предполагает рассмотрение реальности с позиций «пустоты», «двух истин», «срединного пути». Основной задачей трех трактатов, с точки зрения

<sup>8</sup> По: «рваться», «разбиваться», «портиться», «битый», «ломаный», «испорченный»; «терпеть поражение», «провалиться», «быть разбитым» и др. (Большой китайско-русский словарь под ред проф. И.М. Ошанина. Т. 3. С. 1025, далее – БКРС); Се: «злой», «дурной», «подлый», «неправильный», «ложный», «фальшивый», «сретический», «превратный»; «нечистый» и др. (БКРС. Т.2. С. 783.) Сьянь: «ясный», «четкий», «очевидный»; «проявлять», «показывать», «демонстрировать» и др. (БКРС. Т. 4. С. 753.) Чжэн: «прямой», «правильный»; «честный», «искренний»; «благоприятный» и др. (БКРС. Т. 2. С. 224.)

<sup>9</sup> Букв.: «на двое врат».

<sup>10</sup> Т.е. мадхьямике

<sup>11</sup> Цицзан. «Сань лунь сюань и» //ТСД, Т45, № 1852 0001а06–07.

Цзицзана, как раз является двойная задача «разрушения ложных [учений]» и «прояснение правильного [учения]».

Цзицзан неоднократно подчеркивал, что буддийская махаянская проповедь должна соответствовать неодинаковым способностям людей, воспринимающих учение; в силу различия людей не существует устойчивых образцов просвещения их<sup>12</sup>. И в этом также заключается смысл доктрины «искоренение ложного, прояснение правильного».

### Учение о «пустоте» (*кун*)

Одной из основных категорий мадхьямаки является «шунья», которая на русский язык чаще всего переводится как «пустота». Однако этот вариант перевода несколько искажает санскритское понятие «шунья». Ф.И. Щербатской отмечал: ) «Этот термин никогда не означал математическую пустоту или просто небытие... Те же, кто предполагает, что *sunya* означает пустоту, объявляются не понявшими этот термин и не разумеющими цель, для которой он вводится»<sup>13</sup>. В махаяне «...термин *sunya* является ... синонимом зависимого бытия (*pratitya-samutpada*)»<sup>14</sup>. Поскольку вещи обладают «пустотой» благодаря взаимной причинности, Щербатской предлагал переводить «шунья» исходя из его терминологического значения, как «относительный»: вещи обладают «относительностью» вследствие того, что среди них нет самосущей, независимой вещи. Однако в отечественном востоковедении чаще встречается буквальный, лексический перевод этого термина как «пустота»<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Ср.: «Форма, стиль и непосредственное (буквальное) содержание проповедей Будды являются функцией от некоей переменной – менталитета, интеллектуального уровня и системы ценностей его собеседника». См.: В.Г.Лысенко, А.А.Терентьев, В.К.Шохин. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.1994. С.117.

<sup>13</sup> Ф.И. Щербатской. Концепция буддийской нирваны // Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 242–243.

<sup>14</sup> Там же. С. 242.

<sup>15</sup> И.М. Кутасова. Философия Нагарджуны // Общественно-политическая и философская мысль Индии. М., 1962. С. 225; Л.Е. Янгутов. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосиб., 1995. С. 85.

На китайский язык «шунья» переводится иероглифом *кун*, основное значение которого как раз «пустота»<sup>16</sup>. Школа санынь унаследовала классическое понимание «шуньи» через взаимозависимость и взаимообусловленность дхарм:

«Множество причин порождают дхармы,  
я говорю, что поэтому [они] являются не-существующими,  
И являются условными именами  
И сутью Срединного Пути.  
Никогда не было ни одной дхармы,  
рожденной без причины;  
вот почему среди всех дхарм  
нет не пустых»<sup>17</sup>.

Такое понимание шуньи предполагает, что

- 1) существование всех вещей является обусловленным;
- 2) никакая вещь в мире не существует изолированно, между

всеми вещами существует повсеместная связь.

В теории шуньи Цицизана большое внимание уделяется концепции «условных имен» (*цзя мин*). Согласно этой концепции, все существующие в мире вещи обладают «ложными», «условными» названиями. Концепция «условных имен» становится понятной, если мы примем постулат относительности/пустот-

<sup>16</sup> Иероглиф *кун* имеет следующие значения: 1) «пустой», «пустопорожний», «полый», «холостой», 2) «незанятый», «незаполненный», «свободный», «праздный», 3) «пустой», «бессодержательный»; 4) «воздух», «воздушное пространство» и др. (БКРС. Т. 2. С. 77).

<sup>17</sup> *Нагарджуна*. Чжунь лунь // ТСД, Т. 30, № 1564, 0033b11–14. Ср. санскритский вариант:

«Что является взаимозависимым происхождением,  
То мы называем пустотностью,  
Она зависима с точки зрения понятийного мышления,  
Но именно она (пустотность) и есть Срединный Путь.  
Поскольку нет никакой дхармо-частицы,  
Которая возникла бы без взаимозависимого происхождения,  
Именно постольку нет никакой дхармо-частицы,  
Которая была бы непустой»

(пер. В.П. Андросова. См.: Андросов В.П. Учение Нагарджуны о срединности. М., 2006. С. 416.)

ности всего сущего, как учит мадхьямика. Вещи взаимозависимы, взаимообусловлены; следовательно, они не обладают собственной самосущей природой, они «пусты». Используя имена (*мин*), каким-то образом называя предметы, мы тем самым полагаем их реально существующими и независимыми друг от друга. Следовательно, наши названия суть условные имена, за которыми не стоит истинная реальность.

Доктрина «условных имен» не была новой для китайцев. В классической китайской философии такие направления как конфуцианство, даосизм, моизм поднимали проблему имен еще в I тыс. до н.э. И если конфуцианцы и моисты стояли на противоположной буддизму позиции, полагая, что имена соответствуют реальности, то даосы, наоборот, были близки буддийской позиции, полагая, что Дао принципиально неопишимо<sup>18</sup>.

Концепции «причинного происхождения» (*юань шэн*) и «условных имен» служили в саньлунь обоснованием теории «шуньи». Цзицзан, основываясь на теории «шуньи» мадхьямиков, выделяет три вида «пустоты»:

- 1) «пустота Я» (*во кун*),
- 2) «пустота дхарм» (*фа кун*),
- 3) «пустота пустоты» (*кун кун*)<sup>19</sup>.

«Пустота Я» означает отрицание индивидуального неуничтожимого начала (концепция «анатмы/анатмана» в индо-буддизме), означает иллюзорность, нереальность эмпирического Я.

«Пустота дхарм» это нереальность предметов внешнего мира, самого внешнего мира. Здесь надо отметить, что в китайском буд-

<sup>18</sup> В «Дао-дэ-цзин» неоднократно говорится о безымянности Дао (например, чж. 1, 32. См.: Дао-дэ-цзин / Пер. Ян Хиншуна // Древнекитайская философия. Т.1. М., 1972. С. 115, 124. В «Чжуан-цзы» эта мысль развивается: «Путь изначально не имеет пределов, слова изначально не имеют установленного смысла. Только тогда, когда мы держимся за свои придуманные истины, появляются разграничения» (Чжуан-цзы. Гл. 2). Чжуан-цзы Ле-цзы / Пер. с кит. В.В.Малявина. М. 1995. С. 69.

<sup>19</sup> *Хань Тинцзе*. Цзицзан саньлунь сюань и цзяо ши (Комментарии к «Сокровенному смыслу трех шастр» Цзицзана). Пекин. 1987. С. 20.

дизме под иероглифом *фа* понимают не только собственно дхармы, но и любые предметы, вещи, внешний мир.

«Пустота пустоты» говорит о том, что сама «шунья» также является «шуньей», т.е. «пустотой/относительностью».

Критикуя небуддийские и буддийские школы, Цзицзан затрагивает проблему понимания в них шуньи. Так, «школы внешнего пути» признают как существование Я (концепция Атмана), так и существование дхарм, т.е. объектов внешнего мира:

«[Школы] внешнего пути не достигают [понимания] двух пустот, упрямо [считая, что] существуют и люди, и дхармы»<sup>20</sup>.

Учение Абхидхармы, по мнению Цзицзана, уже стоит ближе к истине, поскольку усматривает «пустоту Я», но в то же время признает существование дхарм (*фа ю*), что неверно:

«Абхидхарма уже достигает [понимания] несуществования Я (у во), но придерживается [признания] существования дхарм»<sup>21</sup>.

Учение «Сатьясиддхи-шастры» обладает более совершенным знанием, поскольку подробно анализирует и «пустоту Я» (*во кун*), и «пустоту дхарм» (*фа кун*). Однако здесь еще не достигается предельного, ясного понимания шуньи, и, следовательно, учение также является неполным:

«Хариварман различает две пустоты, но [его] наблюдение все-таки не достигает предельного [понимания]»<sup>22</sup>.

И, наконец, еще ближе к истине стоят такие махаянские секты, как учения наставников дилунь, шэлунь, школы тяньтай. Но и они, хотя и постигли буддийскую мудрость, все-таки страдают односторонним пониманием проблемы шуньи, чем вводят в заблуждение своих последователей, ибо сводят ее к проблемам сознания. В полном мере «шунья» была постигнута только в санылунь<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Цзицзан. Сань лунь сюань и // ТСД. Т.45. № 1852, 0001a26–27.

<sup>21</sup> ТСД. Т. 45. №1852, 0001a27.

<sup>22</sup> ТСД. Т. 45. № 1852, 0001a27–28.

<sup>23</sup> Здесь «санылунь» понимается в предельно широком смысле: сюда включается и индийская мадхьямика и китайская школа санылунь.

Таким образом, согласно Цзицзану, в различных небуддийских и буддийских учениях существуют неодинаковые трактовки «шуньи», начиная от полного отсутствия понимания истинной сути универсума, до все более глубокого постижения подлинной природы реальности:

«... эти четыре направления [словно четыре] ступени [следуют] от мелкого к глубокому [пониманию «шуньи»]»<sup>24</sup>.

Цзицзан, рассматривая категорию пустоты, часто прибегает к аргументации, не характерной для индийского буддизма, но свойственной китайской культуре. Так, в «Эр ди и» Цзицзан пишет:

«Люди считают, [что] все дхармы пусты, подобно отсутствию шерсти у черепахи, рогов у зайца, [отсутствию] пути преданности и сыновней почтительности государя и подданных, отца и сына»<sup>25</sup>.

И хотя такое понимание «пустоты» Цзицзан считает ошибочным, тем не менее, эта цитата показывает, что китайские буддисты при объяснении буддийских понятий часто стремились привлекать образы и сравнения, понятные и близкие китайцам, составляющие категориальный аппарат китайской культуры, благодаря чему отвлеченные понятия становились «более китайскими».

### Учение о «восьми отрицаниях» (*ба бу*)

Впервые учение о «восьми отрицаниях» мы встречаем в сочинениях основателей мадхьямаки Нагарджуны и Арьядевы, в частности в «Праджняпарамита-шастре» и «Мула-мадхьямика-кариках» Нагарджуны. Цзицзан продолжил разработку этого учения в Китае. Концепция «восьми отрицаний» (*ба бу*) обосновывает принцип срединности и объясняет учение о «пустоте» и «условных именах».

В первых строках «Мула-мадхьямака-карик» сказано:

«[Ничто] не рождается и не уничтожается,  
не постоянно и не прерывно,

<sup>24</sup> ТСД. Т. 45. №1852, 0001a29.

<sup>25</sup> Цзицзан. Эр ди и // ТСД. Т.45. № 1854, 0083a04.

не едино и не различно,  
не приходит и не уходит<sup>26</sup>».

Таким образом, «восемь отрицаний» – это четыре пары противоположных категорий:

- 1) «не-рождение» (*бу шэн*) и «не-уничтожение» (*бу ме*);
- 2) «не-постоянство» (*бу чан*) и «не-прерывность» (*бу дуань*);
- 3) «не-единство» (вариант: «не-тождество», *бу и*) и «не-различие» (*бу и*);
- 4) «не-приход» (*бу лай*) и «не-уход» (*бу чу, бу цю*).

Пингала<sup>27</sup> развил идею «восьми отрицаний» в аллегорической форме, используя образы семени и ростка:

«Десять тысяч вещей не рождаются, почему? В мире обнаруживаем причины [этого]. В мире усматриваем [примеры того, что] первое зерно не рождается, почему? Без первого зерна нынешнее зерно не может быть получено. Если от первого в калыпе зерна появилось бы нынешнее зерно, тогда должно быть рождение, но [его] в действительности нет, по этой причине рождения нет.

[Вопрос]: если нет рождения, тогда должно быть уничтожение?

[Ответ]: уничтожения нет. Почему? В мире обнаруживаем причины [этого], в мире усматриваем [примеры того, что] первое зерно не было уничтожено. Если бы было уничтожение, ныне не было бы зерна, но в действительности зерно есть, по этой причине уничтожения нет.

[Вопрос]: если нет уничтожения, тогда должно быть постоянство?

[Ответ]: постоянства нет. Почему? В мире обнаруживаем причины [этого]. В мире усматриваем [примеры того, что]

---

<sup>26</sup> Чжун лунь // Т. 30, № 1564, 0001b14–15.

<sup>27</sup> Кит. *Циньму*. Существует версия, что Пингала мог быть автором «Муламадхьямика-карик», и именно его сочинение использовал Кумараджива. По другой версии, автором мог быть некий Вималакши. См.: *Robinson R.H. Early Madhyamika in India and China. L., 1967. P. 97.*

десять тысяч вещей не постоянны. Если семя и побег [существуют] одновременно, растение испортится, поэтому постоянства нет.

[Вопрос]: если нет постоянства, тогда должна быть прерывность?

[Ответ]: прерывности нет. Почему? В мире обнаруживаем причины [этого], в мире усматриваем [примеры того, что] десять тысяч вещей не прерывны. Если из семени вырастает побег, то тогда нет прерывности, поскольку прерывность не подразумевает длительности.

[Вопрос]: если эти и те десять тысяч вещей едины?

[Ответ]: единства нет. Почему? В мире обнаруживаем причины [этого]. В мире усматриваем [примеры того, что] десять тысяч вещей не едины. Поскольку семя не является ростком, росток не является семенем. Если семя является ростком, то и росток является семенем. По всей видимости, должно быть единство. Но в действительности не так, поэтому единства нет.

[Вопрос]: если нет единства, тогда должно быть различие?

[Ответ]: различия нет. Почему? В мире обнаруживаем причины [этого]. В мире усматриваем [примеры того, что] десять тысяч вещей не различны. Если различны, то по какой причине различаются семя и побег, семя и стебель, семя и лист, но не различаются дерево и побег, дерево и стебель, дерево и лист? По этой причине нет различия.

[Вопрос]: если нет различия, [тогда] должен быть приход?

[Ответ]: прихода нет. Почему? В мире обнаруживаем причины [этого]. В мире усматриваем [примеры того, что] десять тысяч вещей не приходят. Например, в сердцевину семени побег не приходит. Если бы приходил побег, следовательно, он откуда-то приходил бы, подобно тому, как птица гнездится [вариант: прилетает в гнездо, – М.А.] на дереве, но в действительности по-другому, по этой причине нет прихода.

[Вопрос]: если нет прихода, должен быть уход (выход)?

[Ответ]: нет ухода. Почему? В мире обнаруживаем причины [этого], в мире усматриваем [примеры того, что] десять тысяч вещей не уходят. Если бы имелся уход, следовательно, видели бы, [что] побег из семени уходит, подобно змее, вылезавшей из норы, но в действительности не так, по этой причине нет ухода»<sup>28</sup>.

Цзицзан высоко оценивал значимость теории «восьми отрицаний». Так, например, в сочинении «Чжун лунь шу» он неоднократно подчеркивает значимость «восьми отрицаний»:

«Восемь отрицаний являются возвращением к [истинному] учению всех учений, истоком всех мудрецов»<sup>29</sup>

Восемь отрицаний являются великим смыслом всех сутр, сутью учения этой шастры (т.е. «Чжун лунь» – М.А.)»<sup>30</sup>.

Считалось, что среди всех «восьми отрицаний» основным является «не-рождение» (*бу шэн*), поскольку именно по причине «рождения» существует и «исчезновение» (*ме*). А если бы не было «рождения», то не было бы и «исчезновения», «постоянства» и «прерывности», «единства» и «различия», «прихода» и «ухода». Комментируя постулат «не рождение», Цзицзан пишет:

«Поскольку все десять тысяч дхарм являются причинно обусловленными, [то у них] отсутствует собственная природа. Поскольку отсутствует собственная природа, по этой причине [они] не рождаются»<sup>31</sup>.

Здесь отсутствие собственной природы вещей, дхарм определяется причинностью. А поскольку отсутствует собственная природа, отсутствует и рождение, ибо рождаться нечему. Хотя мы наблюдаем рождение, в действительности оно не существует, оно призрачно, пусто. Рождение – это очередное «условное имя», ус-

<sup>28</sup> Чжун лунь // ТСД. Т. 30, № 1564, 0002a08–b04.

<sup>29</sup> Цзицзан Чжун лунь шу // ТСД. Т. 42, № 1824, 0020b12–13.

<sup>30</sup> ТСД. Т. 42, № 1824, 0020a23.

<sup>31</sup> Чжун лунь шу // ТСД. Т. 42. № 1824, 0006a03–04.

ловная вещь в условном мире. Аналогично в «Чжун лунь шу» объясняются и другие положения теории «восьми отрицаний».

### Учение о «двух истинах» (*эр ди*)

Теория «двух истин» является одной из основных теорий не только в саньлунь, но и во всем буддизме в целом. Она была выдвинута и детально разработана в мадхьямике, логическим следствием их эпистемологической доктрины, согласно которой реальность принципиально познаваема. Средством познания выступало интуитивное постижение реальности («праджня»), которое опирается на концепцию «двух истин», являющуюся основанием буддийского учения<sup>32</sup>. «Две истины» включают в себя две составляющие:

1) «относительную истину» («самврити-сатья», *су ди, ши ди*; переводится также как «условная», «мирская», «конвенциональная истина»);

2) «абсолютную истину» («парамарта-сатья», *чжэнь ди, ди и и ди*; переводится также как «истина высшего смысла», «истина первого значения»).

В.И. Рудой, анализируя «относительную истину», рассматривает ее в трех аспектах:

1) Относительная истина может быть отождествлена с неведением (*avidya*). Это связано с тем, что она налагает на изменчивую реальность определенную форму, матрицу, которая становится самодовлеющей, приобретает самостоятельное существование. Поэтому в мадхьямике синонимами заблуждения (*avidya*) в относительной истине выступают такие понятия, как *моха* (аффективное упорствование в заблуждении) и *випрагуза* (извращающая процесс познания установка на поиски в реальности неподвижных застывших форм).

2) Содержание относительной истины обусловлено законом причинно-зависимого возникновения (*pratitya-samutpada*), т.е.

<sup>32</sup> Рудой В.И.. Введение в буддийскую философию // *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы I и II / Пер. с санскр., введение, комментарий и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1998. С. 82.

предметами относительной истины могут быть только объекты, подчиненные закону причинности.

3) Относительная истина выражается только в словах и знаках. Она основывается на чувственном восприятии и вербальном мышлении. Таким образом, относительная истина ограничивается сферой эмпирического сознания<sup>33</sup>.

Абсолютную истину В.И. Рудой характеризует следующим образом:

«Истина высшего смысла (paramartha-satya) непосредственно связывалась теоретиками мадхьямики с реализацией нирванического состояния сознания, не допускающего субъектно-объектного различия. Сознание, пребывающее в таком состоянии, полностью отрешено от ментального конструирования (vikalpa), и, следовательно, его содержание принципиально не может быть вербализовано. Истина высшего смысла постигается сугубо индивидуально (pratyatmavedya), хотя ее содержание полностью лишено какого бы то ни было субъективизма в плане как познавательной направленности, так и аффективной окрашенности. Эта истина, следовательно, должна рассматриваться исключительно как неотъемлемое от индивидуальной психики состояние сознания, которое не может быть передано другому»<sup>34</sup>.

Однако относительная и абсолютная истины не изолированы друг от друга, а выступают в диалектическом единстве, ибо постижение абсолютной истины невозможно без истины относительной:

«Все будды опирались на две истины,  
Чтобы живым существам проповедать Дхарму,  
Первая – мирская условная истина,  
Вторая – истина первого значения.  
Если человек не сможет узнать  
Различия между двумя истинами,  
Тогда в глубочайшей буддийской Дхарме

---

<sup>33</sup> Там же. С. 82–83.

<sup>34</sup> Там же. С. 83.

Не познает смысла истинной реальности.

Если не опираться на условную истину,

Не достичь истины первого значения.

Если не достичь истины первого значения,

Тогда не достичь нирваны»<sup>35</sup>.

Отсюда следует, что эти две истины взаимосвязаны, постижение мирской истины на пути освобождения предполагает подготовку сознания верующего к постижению абсолютной истины. О значимости «двух истин» для всего буддизма Цзицзан говорит так:

«Если [опираться] на две истины, [то] четыре шастры являются свою суть. Если не [опираться] на две истины, [то] четыре шастры непонятны. По этой причине следует познавать две истины. Если понять их, [то] не только четыре шастры становятся понятными, но и все множество сутр. ... Будда постоянно опирался на две истины, проповедуя Дхарму, все будды десяти стран [света] постоянно опирались на две истины, проповедуя Дхарму. Поэтому все сутры не отходят от двух истин. Поскольку они не отходят от двух истин, [то] две истины просветляют, все множество сутр познается»<sup>36</sup>.

Цзицзан развил положения этой доктрины и выдвинул теорию «трех видов двух истин» (*сань чжун эр ди*), известную также как «две истины – три взгляда (вида, облика)» (*эр ди сань гуань*). Суть ее заключается в том, что существует три вида относительной и абсолютной истины. Цель этой доктрины – подвести адепта к осознанию того факта, что абсолютная истина принципиально невыразима и непредставима. До тех пор, пока человек строит определенные ментальные конструкции, он не покидает уровня мирской истины. Цзицзан писал:

«Смысл этих трех типов двух истин [заключается] в постепенном отказе [от них], словно опираясь на землю, приподнимаешься, почему? Обыкновенные люди считают, что дхармы (т.е. вещи, – М.А.) в действительности существуют,

<sup>35</sup> Чжун лунь //ТСД. Т. 30. № 1564, 0032с16–0033а03.

<sup>36</sup> Цзицзан. Эр ди и //ТСД. Т. 45, № 1854, 0078а19–25.

и не знают, [что они] не существуют. Вот почему все будды говорят о том, что все дхармы в конечном итоге пусты и не существуют. Говорящие, [что] дхармы существуют, являются обыкновенными людьми, это мирская истина, обыкновенная истина. Правильное знание святых и мудрых [в том, что] природа дхарм пуста, это абсолютная истина, это истина святых. Принимая это, от относительной [истины] приходим к абсолютной, отказываемся от мирского и получаем святое. В этом смысл – понимаем первый раздел [теории] двух истин.

Следующий второй вид объясняет, что «наличие-ю» и «отсутствие-у» являются мирской истиной, «не-двойственность» является абсолютной истиной. Объясняю: «наличие» и «отсутствие» суть две стороны: «наличие» является одной стороной, «отсутствие» является другой стороной. Аналогично «постоянство», «непостоянство», сансара (букв. «рождение-и-смерть» – М.А.), нирвана – все суть две стороны. Поскольку истинное и мирское, сансара и нирвана являются двумя сторонами, то это мирская истина. «Не-истинное» и «не-мирское», «не-сансара» и «не-нирвана» – [это] недвойственность, [это] срединный путь истины первого значения.

Следующий третий вид [объясняет, что] двойственность и не-двойственность – мирская истина, отрицание двойственности и отрицание не-двойственности – истина первого значения. Объясняю предыдущее: истинное и мирское, сансара и нирвана – две стороны, односторонность, поэтому [они] являются мирской истиной. Отсутствие истинного и отсутствие мирского, отсутствие сансары и отсутствие нирваны – [это] не-двойственность, срединный путь, [который] является [истиной] первого значения. Это также две стороны. Почему? Двойственность является односторонностью, не-двойственность является срединным [путем]. Односторонность – это одна сторона, срединность – это другая сторона. Односторонность и срединность – это две стороны. Поэтому две стороны – мирская истина, отрицание односторонности, отрицание срединности – это срединный путь, истина первого значения.

Подобным образом все будды проповедовали Дхарму, лечили людские страдания, не оставляли это стремление, по этой причине [они] объясняли три вида двух истин»<sup>37</sup>.

Здесь прослеживаются следующие закономерности:

1) то, что утверждается в относительной истине, отрицается в абсолютной;

2) относительная и абсолютная истины предыдущего вида являются относительной истиной на новом этапе, а ее отрицание – абсолютной истиной.

Здесь Цзицзан применяет «чатушкоттику» – буддийскую логическую тетралемму, которая имеет следующий вид:

1)  $A$

2)  $\neg A$

3)  $A \wedge \neg A$

4)  $\neg A \wedge \neg \neg A$

Так, следуя теории трех видов двух истин Цзицзана, мы можем следующим образом расписать его теорию:

Пусть «наличие» будет записываться символом  $P$ , тогда три вида двойственной истины можно представить в виде следующей схемы:

| Вид | «Относительная истина»                                 | «Абсолютная истина»  |
|-----|--|--|
| I   | $P$  | $\neg P$   |
| II  | $P \wedge \neg P$                                      | $\neg P \wedge \neg \neg P$                                    |
| III | $(P \wedge \neg P) \wedge (\neg P \wedge \neg \neg P)$ | $\neg(P \wedge \neg P) \wedge \neg(\neg P \wedge \neg \neg P)$ |

Цзицзан соотносит первый вид с пониманием двух истин в традиции Абхидхармы, второй вид – с традицией «Сатьясиддхисастры», третий – с традицией «Дашабхумикасутра-шастры» и «Махаяна-сампариграха-шастры»<sup>38</sup>.

Причина, по которой Цзицзан вводит три вида двух истин, заключается в том, что человеческому сознанию присуще качество строить ментальные конструкции, модели, вводить понятия. Од-

<sup>37</sup> Там же. С. 388–389.

<sup>38</sup> Alan Fox. Self-reflection in the Sanlun Tradition: Madhyamika as the «Deconstructive Conscience» of Buddhism // Journal of Chinese Philosophy. V.19 (1992). P. 16.

нако для достижения нирваны необходим отказ от строительства таких конструкций. Каждый новый вид абсолютной истины все менее и менее представим, все более абстрактен. Сознанию как бы дается установка на отказ от оппозиций, моделей. Фактически, адепта заставляют встать на срединный путь, но как только он это артикулирует, тот час же он теряет его – появляется срединный путь и отрицание срединного пути; а поскольку появляются оппозиции, появляется двойственность.

В сочинении «Да шэн сюань лунь» Цицзан продолжает разработку теории «двух истин», вводя четвертый тип:

«Некоторые считают, что «наличие» является мирской истиной, а «пустота» является абсолютной истиной.

Сейчас понимаю, что «наличие» и «пустота» – (что означает этот знак? Тире? –) мирская истина. Отсутствие «пустоты» и отсутствие «наличия» ранее назывались абсолютной истиной.

Третье, «пустота» и «наличие» составляют двойственность, отрицание «пустоты» и «наличия» составляют не-двойственность. Двойственность и не-двойственность – это мирская истина. Отрицание двойственности и отрицание не-двойственности называется абсолютной истиной.

Четвертое. Эти три вида двух истин являются вратами учения. Говорят, что это трое врат. Сделаем допущение, [что есть еще] отрицание трех. Отсутствие всех опор, это начало истины-ли.

Спрашивают: ранее [упоминавшиеся] три [вида двух истин] – мирская истина, отрицание трех [видов] является абсолютной?

Отвечаю: так.

Спрашивают: если так, то принцип-ли и учение различны?

Отвечаю: само наличие двух истин является учением, не-двойственность является принципом-ли...<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Цицзан. Да шэн сюань лунь // Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюань бянь (Избранные материалы по философии китайского буддизма). Т. 2. Ч. 1. Пекин, 1983. С. 305.

... Когда слова исчезают, мысли обрываются, достигаем истины первого значения. В этом суть четвертого вида [двух истин]...»<sup>40</sup>.

Четвертый вид «двух истин» также расписывается в полном соответствии с «чатушкотикой», т.е. относительная истина четвертого вида – это относительная и абсолютная истины третьего вида, а абсолютная истина – отрицание относительной и отрицание абсолютной истины третьего вида.

Естественно, можно было бы вводить новые виды истин, более высокого порядка, однако это привело бы только к усложнению конструкции, но не к пониманию истины. И Цзицзан поэтому неоднократно отмечает:

«Двойственность есть учение. Не-двойственность есть принцип-ли»<sup>41</sup>.

Таким образом, в учении Цзицзана формулируется характерный для позднейшей китайской буддийской философии постулат, что истина невыразима, любое рассуждение о ней неизбежно приводит к потере истины. И в конечном итоге теория двух истин у Цзицзана оказывается сопряженной с пониманием Срединного Пути:

«Срединный путь истины наличия и истины отсутствия [является] истиной первого значения»<sup>42</sup>.

### Учение о «срединном пути» (*чжун дао*)

Теории «двух истин» и «восьми отрицаний» в саньлунь в конечном итоге обобщаются в доктрине «срединного пути» (*чжун дао*). Она не является «изобретением» школы саньлунь. Напомним, что само буддийское учение носит название «срединного пути», т.е. пути между крайностями аскетизма и мирской жизни. Однако различные буддийские школы трактовали понятие «срединного пути» по-разному.

<sup>40</sup> Там же. С. 306.

<sup>41</sup> Да шэн сюань лунь // ТСД. Т. 45. № 1853, 0015b16–17.

<sup>42</sup> Да шэн сюань лунь // ТСД. Т. 45. № 1853, 0019b24.

Центральным понятие «срединного пути», «срединности» становится в учении школы мадхьямиков: санскритское слово «мадхьяма» означает «середина», а базовым трактатом школы является «Мула-мадхьямака-карики» («Карики о срединности»). Став центральным, он неизбежно предопределил проблематику санылунь. Более того, понятие «срединности» также свойственно китайской культуре, где постоянно подчеркивается необходимость следования срединности для достижения состояния совершенно-мудрого. Именно поэтому Цзицзан уделял значительное внимание категориям «срединности» (*чжун*) и «срединного пути» (*чжун дао*). В «Да шэн сюань лунь» Цзицзан отмечал:

«Главная идея трех шастр [заключается в том, что] все проявляется [через] срединность».

Доктрина «срединного пути» (*чжун дао*) является центральной идеей трех трактатов. В «Мула-мадхьямака-кариках» есть такие строки:

«Причинность порождает дхармы, поэтому я говорю [что они] пусты и являются условными именами, [в этом заключается] смысл срединного пути»<sup>43</sup>.

Доктрины «пустоты», «условности», «срединности» (*чжун*) в конечном итоге обобщаются в теории «срединного пути» (*чжун дао*). Можно сказать, что все учение школы санылунь в конечном итоге базируется на доктрине «срединного пути» (*чжун дао*).

Наставники школы санылунь полагали, что концепция «недвойственности» (*бу эр*) является «срединным путем». В «Да шэн сюань лунь» Цзицзан писал:

«Двойственность (имеются ввиду «пустота» и «наличие» – М.А.) является условным именем (цзя мин). Недвойственность (отрицание «наличия» и отрицание «пустоты» – М.А.) является срединным путем (*чжун дао*). Срединный путь как раз и есть истинная реальность (ши сян)»<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Нагарджуна. Чжун лунь («Мула-мадхьямака-карики») // Тайсё синсю дайцзюкё. Т. 30. Токио. 1960–64. С. 33.

<sup>44</sup> Цзицзан. Да шэн сюань лунь // Тайсё синсю дайцзюкё. Т. 45. С. 61.

Высшим выражением идеи «срединного пути» является доктрина «восьми отрицаний». Так, например, в предисловии к «Чжун лунь шу» Цзицзан говорит, что

«восемь отрицаний являются срединным путем»<sup>45</sup>.

«Четыре противоположности «восьми отрицаний» взаимно противостоят друг другу, обнаруживают все изъяны, выявляют и наполняют все смыслы. Эти четыре противоположности полностью обнаруживают множество замыслов, полностью проясняют срединный путь, смыслы исчерпываются, поэтому достаточно проповедовать восемь [отрицаний]»<sup>46</sup>.

«Восемь отрицаний» в конечном итоге искореняют все заблуждения и разъясняют срединный путь. «Срединный путь» – отображение истинной реальности в мире дел и вещей. «Истинная реальность» (*ши сянь*) в трактовке саньлунь – это «пустота», которая не является существующей, но и не является несуществующей, о ней ничего нельзя сказать, ее нельзя помыслить:

«Пустота не налична и не отсутствует, [поэтому] путь речи прерывается, действие сознания уничтожается, [это] и есть истинная сущность»<sup>47</sup>.

Цзицзан в сочинении «Сань лунь сюань и» ставит вопрос относительно того, сколько видов имеет «срединный путь»:

«Вопрос: Сколько видов имеет “срединный [путь]”»<sup>48</sup>?

Ответ: Поскольку [он] называется “срединным [путем]”, то [имеет] и не множество [видов], и не один [вид], но следуя за

<sup>45</sup> Цзицзан. Чжун лунь шу // ТСД. Т. 42. № 1824, 0001с27–28.

<sup>46</sup> Цзицзан. Чжун лунь шу // Тайсэ синсю дайцзюкё. Т. 42. С. 24.

<sup>47</sup> Цзицзан. Да шэн сюань лунь // Тайсэ синсю дайцзюкё. Т. 45. С. 62.

<sup>48</sup> Хотя в оригинальном тексте говорится о «середине» (*чжун*), а не «срединном пути» (*чжун дао*), Хань Тинцзе предлагает в данном случае переводить «середину» как «срединный путь». См.: Хань Тинцзе. Цзицзан саньлунь сюань и цзяо ши (Комментарии к «Сокровенному смыслу трех шастр» Цзицзана). Пекин. 1987. С. 260–265.

соответствием проповеди учения уровню человека, [можно] говорить о множестве [видов] и одном [виде]»<sup>49</sup>.

Далее Цзицзан выделяет четыре типа «срединного [пути]»:

- 1) «одна середина» (*и чжун*),
- 2) «две середины» (*эр чжун*),
- 3) «три середины» (*сань чжун*),
- 4) «четыре середины» (*сы чжун*).

«Одна середина», или «один срединный [путь]» (*и чжун [дао]*) – это единственный «срединный путь», т.н. «очищающий путь» (*цзин дао*), освобождающий человека от пут сансарного бытия. В этом значении существует только один срединный путь, других быть не может:

«Так называемая «одна средин» – единый путь непорочный, [и] не может быть второго пути. Один путь является одним «срединным путем».

«Две середины», или «два срединных [пути]» (*эр чжун [дао]*) – это срединный путь «двух истин»:

- 1) «срединный [путь] мирской истины» (*ши ди чжун [дао]*)
- 2) «срединный [путь] подлинной истины» (*чжэнь ди чжун [дао]*).

«Так называемые “две середины” – срединный путь, который различается в соответствии с двойственной истиной, [это] “срединный путь мирской истины” и “срединный путь абсолютной истины”. Что касается “мирской истины”, [то она здесь] не [имеет изъяна] односторонности, поэтому называется “срединой”. “Подлинная истина” не [имеет изъяна] односторонности, называется “срединой подлинной истины”».

«Срединный [путь] мирской истины» – это проповедь будд и бодхисаттв, обращенная к простым людям в соответствии с их

<sup>49</sup> Здесь и далее по срединному пути: Цзицзан Сань лунь сюань и // Чжунго фоцзя сысян цзыляо сюань бянь (Избранные материалы по философии китайского буддизма). Т. 2. Ч.1. Пекин. 1983. С. 302–303; Хань Тинцзе. Цзицзан сальунь сюань и цзяо ши (Комментарии к «Сокровенному смыслу трех шастр» Цзицзана). Пекин. 1987. С. 260–269.

способностями; «срединный путь абсолютной истины» – изначальные истины буддизма. Этот тип срединного пути, поскольку он не имеет изъянов односторонности, соотносится со вторым видом «двойственной истины».

«Три середины», или «три срединных [пути]» (*сань чжун [дао]*) – включает в себя:

- 1) «срединный [путь] мирской истины» (*ши ди чжун*),
- 2) «срединный [путь] абсолютной истины» (*чжэнь ди чжун*) и
- 3) «срединный [путь] отрицания мирской и отрицания абсолютной истин» (*фэй чжэнь фэй су чжун [дао]*):

«Так называемые “три середины” есть “срединный [путь] двойственной истины” и “срединный [путь] не-подлинной и не-мирской [истин]” (фэй чжэнь фэй су чжун)»<sup>50</sup>.

Этот срединный путь соотносится с третьим видом «двойственной истины».

«Четыре середины», или «четыре срединных [пути]» (*сы чжун [дао]*) включает в себя:

- 1) «середины противопоставления противоположностей» (*дуй нянь чжун*);
- 2) «середины устранения противоположностей» (*цзинь нянь чжун*),
- 3) «середины уничтожения пребывания [в противоположностях и середине]» (*цзюэ дай чжун*),
- 4) «середины установления условного» (*чэн цзя чжун*).

«Середина противопоставления противоположностей» (*дуй нянь чжун*) означает срединный путь между такими противоположностями, как хинаяна и махаяна, учениями о абсолютной смертности субъекта (*дуань цзянь*) и бессмертии человека (*чан цзянь*):

«“Середина противопоставления противоположностей” [устанавливается] ради [излечения]<sup>51</sup> людей, изучающих махаяну и хиаяну от [болезни учений о] смертности и бес-

<sup>50</sup> Хань Тинцзе предлагает переводить этот отрывок так: «Так называемые «три середины» суть «середина мирской истины», «середина абсолютной истины» и «середина не-абсолютного и не-мирского».

<sup>51</sup> Вставка Хань Тинцзе.

смерти [субъекта], поэтому [нужно] проповедовать “середину противостояния противоположностей”».

«Середина устранения противоположностей» (*цзинь нянь чжун*) согласно Цзицзану означает следующее:

«“Середина устранения противоположностей” [означает], что люди, изучающие махаяну и хинаяну, поскольку имеют болезни таких противоположностей, как [учения о] смертности и бессмертии [субъекта], то не становятся на срединный путь. Если болезни противоположностей устранены, то тогда [это] называется “срединным путем”. Поэтому в сутре<sup>52</sup> говорится: “Появляющиеся у живых существ [ошибочные] взгляды имеют два вида: первый – [учение об] абсолютной смертности, второй – [учение о] бессмертии”. Если есть два взгляда, то [они] не могут именоваться “срединным путем”. [Учение о] “не-бессмертии” (у-чан) и “не-смертности” (у-дуань) только и [может] именоваться “срединным путем” Поэтому называем “срединой устранения противоположностей”».

О «середине уничтожения пребывания» (*цзюэ дай чжун*) Цзицзан пишет следующее:

«“Середина уничтожения пребывания” [означает], что изначально противопоставляются изъяны односторонних [взглядов], поэтому и существует “срединный путь”. Когда изъяны односторонности устранены, [то] “срединный путь” [между ними] также не установлен. [Это положение] – “и не середина, и не односторонность”, с трудом именуем “срединой” [только] ради спасения живых существ<sup>53</sup>, и называем “срединой уничтожения пребывания”. Поэтому в этой шастре<sup>54</sup> говорится: “Если отсутствует начало и конец, то как

<sup>52</sup> Имеется ввиду «Маха-паринирвана-сутра». См.: *Хань Тинцзе*. Цзицзан сьянь и цзяо ши (Комментарии к «Сокровенному смыслу трех шастр» Цзицзана). Пекин. 1987. С. 264.

<sup>53</sup> В оригинале *вэй чу чу чжун шэн* – дословно: «ради выхода из местопребывания живых существ». Имеется в виду выход живых существ за пределы перерождений в тройственном мире (трилока) и достижение ими нирваны.

<sup>54</sup> Имеется в виду *Чжун лунь*.

же может быть середина?» Сутра<sup>55</sup> также говорит: «Далеко отстоят две стороны, не очевиден срединный путь». В этом суть дела [середины уничтожения пребывания]».

«Середина установления условного» (*чэн цзя чжун*) означает, что такие слова, как «наличие» (ю) и «отсутствие» (у) в действительности являются условными именами, «срединный путь» пролегает между отрицанием «наличия» и отрицанием «отсутствия». Однако в проповедях наставники вынуждены прибегать к условным названиям:

«Середина установления условного» [означает], что “наличие” (ю) и “отсутствие” (у) являются условностью, а “отрицание наличия” (фэй-ю) и “отрицание отсутствия” (фэй-у) являются “срединным [путем]”. Из-за того, что [нужно прояснить] “отрицание наличия” и “отрицание отсутствия”, то говорим о “наличии” и “отсутствии”. Поскольку этот “срединный [путь]” устанавливает условные имена [“наличия” и “отсутствия”], он называется “срединой установления условного”. Так как в действительности подлинный [срединный] путь никогда не утверждал “наличия” и “отсутствия”, то для перевоспитания живых существ и условного обозначения “наличия” и “отсутствия”, [утверждения о] “отрицании наличия” и “отрицании отсутствия” являются срединным [путем], а [утверждения о] “наличии” и “отсутствии” являются условностью. [Поэтому] “середина установления условного” имеет различные смыслы: “простой” и “сложный”, “поверхностный” и “тайный”, “горизонтальный” и “вертикальный”, которые проясняют смысл “условного”. Так, когда говорим о “наличии”, это является “простой условностью” (дань цзя), а “отрицание наличия” (фэй-ю) является “простой серединой” (дань чжун), смысл “отсутствия” такой же<sup>56</sup>. “Наличие и отсутствие” (юу) являются “сложной условностью” (фу

<sup>55</sup> Хань Тинцзе считает, что этой сутрой является *Да цзи цзин*. Однако, судя по предыдущим цитированиям, это может быть и *Хуаянь цзин*.

<sup>56</sup> Т.е. «отсутствие» (у) является «простой условностью», а «отрицание отсутствия» (фэй-у) – «простая середина».

цзя), а “отрицание наличия и отрицание отсутствия” (фэй-ю фэй-у) являются “сложной серединой” (фу чжун). “Наличие” и “отсутствие” являются “поверхностной условностью” (шу цзя), а “отрицание наличия и отрицание отсутствия” (фэй-ю фэй-у) являются “поверхностной срединностью” (шу чжун). [То, что на самом деле является] «не-наличным» (бу ю), [называем] «наличием» (ю), [это] является «тайной условностью» (ми цзя), [то, что является условно] “наличным” (ю), [называем] “не-наличным” (бу ю), [это] является “тайной срединностью” (ми чжун)<sup>57</sup>. “Поверхностное” и есть “горизонтальное”, “тайное” и есть “вертикальное”».

В схематическом виде «срединный путь установления условного» можно представить следующим образом:

|                           |   |
|---------------------------|---|
| простая условность        | наличие (ю);<br>отсутствие (у)                              |
| простая срединность       | отрицание наличия (фэй-ю);<br>отрицание отсутствия (фэй-у). |
| сложная условность        | наличие и отсутствие (юу).                                  |
| сложная срединность       | отрицание наличия и отрицание отсутствия<br>(фэй-ю фэй-у)   |
| поверхностная условность  | наличие и отсутствие (юу).                                  |
| поверхностная срединность | отрицание наличия и отрицание отсутствия<br>(фэй-ю фэй-у)   |
| тайная условность         | «не-наличное» [называется] «наличным» (бу ю ю)              |
| тайная срединность        | «[условно-] наличное» [называется] «отсутствующим» (у бу у) |

<sup>57</sup> В тексте последнее предложение звучит так: *бу ю ю вэй ми цзя, ю бу ю вэй ми чжун*. Данный перевод выполнен с учетом комментированного перевода на современный китайский язык Хань Тинцзе. (*Хань Тинцзе*. Цицзан сьань и цзяо ши (Комментарии к «Сокровенному смыслу трех шастр» Цицзана). Пекин. 1987. С. 265).

Далее Цицзан отождествляет четыре вида «срединного пути» с учениями различных школ, так же, как это было с видами «двух истин»:

– первый вид «срединного пути» («одна середина») отождествляется с пониманием срединного пути в учениях «внешнего пути» (*вай дао*) – в данном случае с учениями санкхьи, вайшешики и джайнизмом<sup>58</sup>;

– второй вид «срединного пути» («две середины») – это понимание срединного пути в Абхидхарме;

– третий вид «срединного пути» (три середины) представлен учением школы «Сатьясиддхи-шастры»;

– четвертый вид «срединного пути» («четыре середины») – самый совершенный вид – это понимание срединного пути в махаяне.

Таким образом, проблема понимания «срединного пути» в школе саньлунь тесно увязывается с проблемой полноты истины, представленной в различных учениях как буддийских, так и небуддийских.

### Место школы саньлунь в философии китайского буддизма

Философское учение саньлунь, и в частности, учение Цицзана, в значительной степени является осмыслением, интерпретацией индийской шуньявады. Однако полностью вторичными идеи школы не являются, это видно в концепциях «трех (четырёх) видов двух истин», «видов срединного пути», «природы Будды» и т.д. Во многом благодаря этой школе в Китае началось активное обсуждение этих понятий, что в дальнейшем вылилось в оригинальное понимание исходных постулатов буддизма и формирование особого дальневосточного буддизма, пронизанного духом традиционной китайской философии и культуры. И то, что вся последующая китайская буддийская традиция в той или иной степени восприняла через саньлунь мадхьямиковские идеи и творчески интерпретировала их, опираясь на многочисленные комментарии школы в своем понимании буддийских сутр и шастр, позволяет говорить о том, что

<sup>58</sup> Применительно к школам «внешнего пути» слово «срединный» используется в значении «истинный», «подлинный»; поэтому Цицзан и говорит о срединном пути джайнизма, санкхьи, вайшешики, в которых вообще не было идеи срединного пути.

школа «трех шаштр» не должна считаться несамостоятельной, вторичной школой китайского буддизма. Будучи одной из самых ранних, во многом опираясь на идеи мадхьямики, это учение в то же время четко демонстрирует отличие китайского стиля мышления, китайской буддийской философии от индийского первоисточника.

Учение санылунь оказалось во многом созвучным традиционной китайской философии. Это прослеживается и в доктрине «двойственной истины», где постулируется невозможность описания истинно сущего, как и в даосизме, и идея «единого», объединяющего все противоположности. Влияние санылунь на последующую китайскую традицию довольно велико. В качестве примеров можно привести доктрины школ тяньтай, чань и др., которые в значительной степени впитали в себя идеи трех трактатов и по-новому интерпретировали их. Так, в школе тяньтай теория «двух истин» была переосмыслена в теории «гармонического единства трех истин» (*сань ди юань жун*) – единства «относительной истины» (*цзя ди*), «абсолютной истины», называемой «истиной пустоты» (*жун ди*) и «срединной истины» (*чжун ди*)<sup>59</sup>. В школе чань получила дальнейшее развитие идея Татхагатагарбхи и невозможности вербального выражения абсолютной истины.

<sup>59</sup> «Теория гармонического единства трех истин» в школе тяньтай так же как и теория «двух истин» опирается на «Мула-мадхьямика-карики» Нагарджуны, где есть слова о том, что дхармы являются «пустотой», «условно-стью» и «срединностью».

«Истина пустоты» трактуется в тяньтай как «абсолютная истина». Поскольку все дхармы возникают благодаря причинности, то их собственная природа «пуста». Поэтому эта истина в учении тяньтай называется также «истиной отсутствия» (*у ди*).

«Относительная истина» – это «мирская истина». Согласно этой истине, существование дхарм не отрицается, хотя и признается «пустота» их собственной природы.

«Срединная истина» называется также «высшей истиной срединного пути». Согласно этой истине, все дхармы одновременно являются и пустыми, не существующими, и условно существующими. Таким образом, «срединная истина» примиряет две первые истины (Л.Е. Янгутов. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосиб., 1995. С. 105-108). И если Цзицзан пытался нащупать срединный путь через последовательное отрицание относительной и абсолютной истин, то Чжиин находит срединный путь в понимании того, что возможно одновременное существование и несуществование дхарм.

## Библиография

- Тайсё Синсю Дайдзюкё («Трипитака годов Тайсё»), электронная версия:  
<http://www.cbeta.org>
- Хань Тинцзе*. Цзицзан саньлунь сюань и цзяо ши (Комментарии к «Сокровенному смыслу трех шастр» Цзицзана). Пекин, 1987.
- Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюань бянь (Избранные материалы по философии китайского буддизма). Т.2. Ч. 1. Пекин. 1983.
- Большой китайско-русский словарь / Под ред. проф. И.М. Ошанина. М., 1983.
- Дао-дэ-цзин / Пер. *Ян Хинишуна* // Древнекитайская философия. Т.1. М., 1972.
- Кутасова И.М.* Философия Нагарджуны // Общественно-политическая и философская мысль Индии. М., 1962.
- Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.1994.
- Рудой В.И.* Введение в буддийскую философию // Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы I и II / Пер. с санскр., введение, комментариев и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1998.
- Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000.
- Чжуан-цзы Ле-цзы / Пер. с кит. *В.В. Малявина*. М. 1995.
- Щербатской Ф.И.* Концепция буддийской нирваны // Избранные труды по буддизму. М., 1988.
- Янгутов Л.Е.* Философское учение школы Хуаянь. Новосибир., 1982.
- Fox Alan.* Self-reflection in the Sanlun Tradition: Madhyamika as the «Deconstructive Conscience» of Buddhism // Journal of Chinese Philosophy. V.19 (1992).
- Robinson R.H.* Early Madhyamika in India and China. L., 1967.