

Хабдаева Аюна Константиновна

БУДДИЗМ И ПРИНЦИПЫ ТРАДИЦИОННЫХ КИТАЙСКИХ УЧЕНИЙ

Статья посвящена исследованию процесса адаптации буддизма в китайском социокультурном пространстве. Рассматриваются некоторые вопросы взаимоотношений категорий буддийской культуры и принципов традиционных китайских учений, прежде всего конфуцианства и даосизма. Автор анализирует проблему этической традиции и рационалистического способа мышления в контексте эволюции китайского буддизма.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2012/4-1/50.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2012. № 4 (18): в 2-х ч. Ч. I. С. 188-191. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2012/4-1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

УДК 294.3

Статья посвящена исследованию процесса адаптации буддизма в китайском социокультурном пространстве. Рассматриваются некоторые вопросы взаимоотношений категорий буддийской культуры и принципов традиционных китайских учений, прежде всего конфуцианства и даосизма. Автор анализирует проблему этической традиции и рационалистического способа мышления в контексте эволюции китайского буддизма.

Ключевые слова и фразы: буддизм Китая; культура Китая; традиционные китайские учения; конфуцианство; даосизм; этика; рационализм; Абхидхарма; Праджняпарамита.

Аюна Константиновна Хабдаева, к. ист. н.

Кафедра восточных языков

Бурятский государственный университет

ayupost@yandex.ru

БУДДИЗМ И ПРИНЦИПЫ ТРАДИЦИОННЫХ КИТАЙСКИХ УЧЕНИЙ[©]

Процесс проникновения и распространения буддизма в Китае был сложным, неоднозначным и протяженным во времени. Взаимодействие буддийского учения с китайскими культурными автохтонными традициями не только не привело к острому выраженному конфликту, но и породило появление самобытного культурного феномена под названием «китайский буддизм». «Буддизм можно представить в виде матрицы – сложной системы заданной конфигурации и с множеством ячеек, выраженных в символах, которая как бы накладывается на местные традиции, религии и верования, придавая последним буддийскую окраску» [3, с. 96]. В процессе «китаизации» буддизма происходило взаимное влияние нескольких культурных традиций. По сути своей китайский буддизм есть продукт своеобразного синтеза индийского буддизма и традиционных китайских учений в лице конфуцианства и даосизма.

Внедрение буддийского учения в чуждую ему социокультурную среду прошло настолько успешно, что с течением времени он сам стал восприниматься как один из символов этой культуры. Тем не менее ранний этап распространения буддизма в Китае был сопряжён с рядом трудностей. Причина столкновений кроется во многом в противоречии категорий буддийской культуры и традиционной китайской. Изначальная идеологическая несовместимость буддийской доктрины и традиционной китайской культуры корнями своими восходит к отличию мировоззренческих позиций индийской и китайской цивилизации. «Если Индия – царство религий, а религиозное мышление индийца насыщено метафизическими спекуляциями, то Китай являет собой цивилизацию иного типа. Социальная этика и административная практика, ритуальный церемониал (прежде всего в честь Неба) и культ предков здесь всегда играли значительно большую роль, нежели мистические абстракции и индивидуалистические поиски спасения. Трезво и рационалистически мыслящий китаец никогда не задумывался слишком много над таинствами бытия и проблемами жизни и смерти, зато он всегда видел перед собой эталон высшей добродетели и считал своим священным долгом ему подражать. Если характерная этнопсихологическая особенность индийца – его интравертивность, ведшая в своем крайнем выражении к аскезе, йоге, монашеству строгого стиля, к стремлению индивида раствориться в Абсолюте и тем спасти свою бессмертную душу от сковывающей ее материальной оболочки, то истинный китаец выше всего ценил как раз эту самую оболочку, т.е. свою жизнь. Величайшими и общепризнанными пророками здесь считались прежде всего те, кто учил жить достойно и в соответствии с принятой нормой, жить ради жизни, а не во имя блаженства на том свете или спасения от страданий. При этом этически детерминированный рационализм был доминантой, определявшей нормы социально-семейной жизни китайца» [1, с. 548].

Именно рационализм был характерной чертой традиционной китайской мировоззренческой доктрины, и в первую очередь мы говорим о рационализме конфуцианцев. Точкой опоры всего – повседневной жизни, социального устройства, управления государством, – являлся разум, облаченный в одежды изречений совершенномудрых. Мудрость древних, возведенная в эталон, поддерживалась и защищалась общественной системой Китая. В основе её находилась сознательно регламентированная этическими и моральными нормами модель поведения человека как существа социального.

Для китайца с его поклонением культу предков, конфуцианскими нормами о сыновней почтительности, учением об обществе и др., – в целом глубоко социального индивида – были априори чужды уже сами четыре Благородные истины буддизма, уводящие человека в область философских рассуждений о «не-Я» и причинах омраченного страдательного существования. Социум как таковой и положение человека в обществе, его чиновничья карьера интересовали буддиста ровно в той мере, в какой среднестатистического китайца интересовала проблема анатмавады. Буддизм же провозглашал освобождение от жизненных страданий, в основе которых лежат беспредельные человеческие желания. Причина страданий находилась в «собственном Я» человека. Положение об отречении от «Я» являлось краеугольным камнем буддийской идеологии. Конфуцианская мысль, напротив, постулировала ценность «Я». Так, «в “Лунные” акцент ставится на независимой воле, на личности человека; пропагандируется идея стойкости и постоянного самоусовершенствования, стремления двигаться вперёд» [6, с. 313].

Конечная цель человеческого существования, то, к чему человек призван стремиться в течение всей жизни, также рассматривалась в буддизме и в традиционных китайских учениях с разных, если не сказать диаметрально противоположных, позиций. По этой причине зачастую процесс адаптации буддизма в Китае приводил

к парадоксальным, на первый взгляд, и радикальным изменениям учения. «В результате сложнейшего многовекового процесса культурной адаптации буддизм не только сумел раз и навсегда вписаться в китайское общество, но и во многом трансформировать многие важные аспекты китайского взгляда на мир. Во всяком случае, он принес с собой принципиально новую культурную информацию, которую китайская культура осваивала, адаптировала и перерабатывала в течение тысячелетия; плодом этого усвоения и свершившегося культурного синтеза стало неоконфуцианство. Но, разумеется, и сам буддизм в ходе этого процесса претерпел огромные изменения, превратившись в особую буддийскую конфессию в рамках махаянской традиции. Поэтому процесс становления буддийской традиции в Китае вполне обоснованно называется процессом «китаизации буддизма» (чжунгохуа). Более того, вполне закономерно, что буддизм как единственный представитель целостной индийской культурной традиции не мог оказаться равномогущим колоссу китайской цивилизации, уже насчитывавшей к моменту начала рецепции буддизма около двух тысяч лет своего развития, и поэтому подвергся трансформации в большей степени, чем китайская культура под его воздействием» [5, с. 235-236].

Семейный и социальный статусы являлись традиционными приоритетами в системе общественных ценностей в Китае. Для рядового китайца признаком состоявшегося жизненного успеха были карьерный успех, финансовая состоятельность и семейное благополучие. В эту систему идеалы аскезы, монашества, принципы индивидуального спасения вписывались с большим трудом. Собственно говоря, именно этой социокультурной спецификой и можно объяснить фактический отказ китайцев от концепции Абхидхармы и популярность в Китае принципов Праджняпарамиты, отвечавших требованиям традиционной системы (в первую очередь конфуцианства) и предоставлявших большие возможности для рядового мирянина. Особую и вполне объяснимую популярность в среде китайской общественности приобрели махаянские тезисы «всё сущее имеет природу Будды» («一切众生皆有佛性») и «Будда внутри каждого из живущих» («如来即在众生身内») [7, с. 003], уравнивавшие шансы на спасение каждого верующего.

Интровертивный характер буддийского учения вступал в противоречие с социальной направленностью китайской культурной традиции. Конфликт был заложен уже в восприятии китайцами основополагающих принципов буддизма. «В написанных в Китае буддийских сочинениях мотив страдания как фундаментального свойства всякого существования даже 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 Махаяны с ее идеалом бодхи, а не Хинаяны/Тхеравады с ее идеалом нирваны, хотя Хинаяна также проникла в Китай» [5, с. 245]. То, что хинаянский вариант буддийского учения (теория Абхидхармы была хорошо знакома китайским буддистам-интеллектуалам) не прижился на китайской почве, еще раз говорит о сознательном выборе китайской цивилизации. Это был выбор в пользу религии множества, а не философии избранных. Этическая детерминанта махаянской линии в китайском буддизме превалировала над метафизическим началом Хинаяны.

Система жизненных ценностей китайского народа была сконцентрирована на человеке, значение человеческой жизни в первую очередь декларировалось конфуцианскими мыслителями. Конфуцианство впервые в истории Китая сумело создать комплексную систему морально-этических норм поведения человека в обществе. Основным ядром этой мировоззренческой системы выступали своеобразные моральные ориентиры, в качестве которых следует видеть три «добродетели» – человеколюбие (仁), долг (义), этикет (礼).

Стоит всё же признать, что не все традиционные китайские идеологические учения отличались строгой социальной направленностью. Так, сферу иррациональной составляющей в системе философско-религиозных верований представлял даосизм. Именно даосизм с его мистикой, культами, суевериями оставлял рядовому китайцу возможность для выражения индивидуалистических эмоций. На первых порах иррациональный элемент и сблизил даосизм и только утверждавшийся на китайской почве буддизм. Исследователи отмечают первоначальное сближение буддизма с даосизмом (период Хань), а затем – консолидацию с учением Сюаньсюе (эпоха Вэй-Цзинь) [4, с. 2; 7, с. 008-009]. Некоторое формальное сходство буддийских и даосских положений (идея ухода из мира, обращение к естественной природе и т.д.) было использовано буддизмом в процессе адаптации к чуждой культурной среде. Однако отдалённое внешнее соответствие определённых представлений отнюдь не означало внутренней содержательной общности двух учений. Так, при соприкосновении буддийского учения с даосским своеобразную трактовку получила буддийская концепция «собственного Я». Подпитанная автохтонными даосскими теориями, идея была интерпретирована китайскими последователями таким образом, что практически не сохранила ничего общего с оригинальной буддийской версией. «Поскольку в традиционной китайской культуре не было развитых представлений о сохранении духовного начала после смерти тела (существовала лишь даосская доктрина физического бессмертия святых-сяней), учение о карме и чередующихся рожденьях-смертях было воспринято как своего рода откровение, надежда на вечное продолжение индивидуального существования в различных формах, притом существования физического, что вполне гармонизировало 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., на которых (что достаточно курьезно) светские интеллектуалы-буддисты отстаивали понимание духа (шэнь) как некоей постоянной (чан) духовной субстанции, переходящей из жизни в жизнь, что вполне соответствовало установкам китайского натурализма (в его “спиритуализированном” под воздействием буддизма варианте), но полностью противоречило базовой буддийской доктрине “не-я” (анатмавада; у во цзянь), рассматривающей живое существо как континуум (сантана) мгновенных, но причинно обусловленных элементарных психофизических состояний (дхарм), сгруппированных в пять групп-скандх» [5, с. 243-244].

Процесс адаптации буддизма проходил также и через использование даосской терминологии, даосских представлений и понятий. «В буддизме начального этапа распространения Будда описывался как “святой” (“神人”), “возносящийся к небожителем” (“轻举能飞”). “Архат” (“阿罗汉”), самое высокое состояние достижения степени Будды, описывался как “перевплощающийся в полёте, живущий вечность” (“能飞行变化·旷劫寿命”). Опираясь на даосские магические практики (神仙方术), буддизм одновременно обращал большое внимание на соответствие китайским традиционным религиозным представлениям – идее неумиряющего духа (灵魂不死), поклонению сверхъестественным силам (鬼神崇拜) и др. Например, буддийское учение о круге перерождений (轮回说) было объединено с традиционными китайскими представлениями о духе, душе (灵魂). Считалось, что если человек совершает недобрые поступки, его “душа” (“魂神”) после смерти может оказаться в “аду, среди голодных демонов, животных, злых и добрых духов” (“入泥犁·饿鬼·畜生·鬼神中”). Если же человек совершает хорошие поступки, он может “возродиться либо на небе, либо среди людей” (“或生天上, 或生人中”)[7, с. 008].

Воззрения конфуцианцев и даосов на жизнь и методы её организации, их ценностные ориентации, разумеется, имели значительные отличия. В системе даосов прослеживаются ноты неудовлетворённости существующим порядком жизни. Даосы так же, как и буддисты, устремлены на «освобождение» от окружающего мира. Однако это «освобождение» даосские мужи рассматривают в совершенно иной плоскости, нежели конфуцианцы и буддисты. Даосское «освобождение» – это своеобразный мир собственной природы, сущности, сверхъестества человека. Даосский идеал – достижение состояния «святого» (神人), отрешённого от эмпирического мира. Согласно даосской доктрине, жизнь человека представляет большую ценность, и человек должен прилагать все усилия для её продления и совершенствования. «Даосизм пропагандировал идею достижения Дао (道) путём создания эликсира бессмертия (修炼). Идеал “святого” (神仙) предполагал телесное и душевное бессмертие, преодоление жизни и смерти, бесконечное изменение. В даосизме следует радоваться жизни, опасаться смерти, беречь жизнь. Здесь считается, что человеческая жизнь – явление радостное, смерть – печальное. Люди должны бороться за продление жизни, стараться избегать смерти, по крайней мере, делать все возможное для продления срока своей жизни» [6, с. 313].

Таким образом, в даосизме, в том числе в его философском аспекте, мы можем наблюдать превалирование рационального начала. Несмотря на определённую мистическую окраску и апелляцию к потустороннему миру, даосские идеи обращены в первую очередь к человеческой жизни и к способам её качественного улучшения. Неудивительно, что с течением времени и с усилением независимости буддизма характер взаимоотношений двух учений претерпел значительные изменения.

В результате сложного межкультурного диалога между буддизмом и автохтонной традицией достигался определённый «компромисс идей». Так, концепция «не-Я», имевшая системообразующее значение в рамках индо-буддийской цивилизации, в культуре простонародного китайского буддизма была оставлена практически без внимания. «Попадая в культурно-идеологическую атмосферу Китая, буддийская традиция утрачивала непосредственную связь с категориями индийской культуры. Одной из идеологических основ простонародного китайского буддизма становится представление о душе в том виде, в каком оно существовало в традиционных китайских верованиях добуддийского периода. Согласно этим представлениям, сформировавшимся по меньшей мере в середине I тысячелетия до н.э., человек есть сочетание “небесной” субстанции, заключённой в душе хунь, и “земной” субстанции, заключённой в душе по» [2, с. 35-36].

Адаптация буддийского учения к местной культурной и духовной традиции заставила его пересмотреть собственную содержательную составляющую и приобрести ряд новых черт, отсутствовавших в оригинальном варианте. Стоит заметить, что так называемая «китаизация» буддизма коснулась в большей степени религиозной стороны системы, и в меньшей – философской.

Необходимо также говорить и о разнородном характере буддийского учения. Буддизм, объединённый фактически лишь исходными базовыми положениями, проник в Китай во всём своём многообразии течений и школ. Потенциал буддийской теории предоставлял большие возможности для реализации разных, подчас диаметрально противоположных, направлений. Внутренние резервы буддизма допускали развитие доктрин, в основу которых легли и рациональный, и иррациональный методы мышления. Пластичность буддизма, его способность к вариативности, а также толерантность по отношению к собственной внутренней и окружающей внешней трансформации явились важными факторами успешного взаимоотношения буддизма с традиционными китайскими учениями.

Таким образом, характер развития китайского буддизма во многом определялся приматом этики, характерным для китайской культурной традиции. Конфуцианские этические установки играли важную роль в китайском обществе и оказали определённое влияние на формирование облика китайско-буддийской доктрины.

Важное значение в процессе кросс-культурного контакта также имел рационализм, принципы которого обусловили выбор предмета внимания и проблематику складывающейся китайско-буддийской традиции. Эти два фактора в известной степени сформировали направление эволюции китайского буддизма.

Список литературы

1. Васильев Л. С. История религий Востока. М.: КДУ, 2004. 704 с.
2. Ермаков М. Е. Мир китайского буддизма. СПб., 1994. 240 с.
3. Корнев В. И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М.: Наука, 1987. 223 с.

4. **Тан Ицзе.** Буддизм и культура Китая (Фоцзяо юй чжунго вэньхуа). Пекин: Изд-во религии и культуры, 1999.
5. **Торчинов Е. А.** Философия буддизма Махаяны. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. 320 с.
6. **Фан Литянь.** Китайский буддизм и традиционная культура (Чжунго фоцзяо юй чуаньтун вэньхуа). Пекин: Изд-во Пекинского народного университета, 2009. 400 с.
7. **Хун Сюпин, Чэн Хунбин.** Дух китайского буддизма (Чжунго фосьюе чжи цзиншэнь). Шанхай: Изд-во Университета Фудань, 2009. 360 с.

BUDDHISM AND TRADITIONAL CHINESE DOCTRINES PRINCIPLES

Ayuna Konstantinovna Khabdaeva, Ph. D. in History
Department of Oriental Languages
Buryat State University
ayupost@yandex.ru

The author studies the process of Buddhism adaptation in Chinese social-cultural space, considers some questions of the interrelations between the categories of Buddhist culture and traditional Chinese doctrines principles, especially Confucianism and Taoism, and analyzes the problem of ethical tradition and rationalistic way of thinking in the context of Chinese Buddhism evolution.

Key words and phrases: Buddhism of China; Chinese culture; traditional Chinese doctrines; Confucianism; Taoism; ethics; rationality; Abhidharma; Prajnaparamita.

УДК 130.31

Статья раскрывает сущность понятия «норма» духовности в бытии человека через обращение к себе внутреннему. Основное внимание акцентируется на её проявлениях - духовном самоопределении и духовном самовосприятии - и механизмах их осознания человеком. Это позволяет увидеть то особенное, что заключается в самом человеке, и обрести точку опоры.

Ключевые слова и фразы: человек; духовность; «норма» духовности; духовное самопознание; духовное самовосприятие; духовное самоопределение.

Нелли Сергеевна Шабанова

Кафедра философии

Волгоградский государственный университет

nelli.shabanova@mail.ru

ФЕНОМЕН «НОРМЫ» ДУХОВНОСТИ[©]

Многое в человеке остаётся невысказанным, неосмысленным, происходит это, думается, из-за недостатка обращения к внутреннему «Я», что вызывает в свою очередь большие затруднения в адекватном восприятии человеком себя, который начинает искать опору, точку отсчета. Именно здесь мы считаем возможным и необходимым обращение к «норме» духовности» (Н. К. Бородина), которая есть первосущность, подлинная, первоначальная духовность в человеке, «имманентное стремление человека вернуться к себе, к собственной неповторимости и самоценности» [1, с. 217]. Это стремление основывается на осознании собственной значимости и понимании, что духовное познание человеком себя значимо как для себя самого, так и для социума, что именно оно позволяет проецировать духовный потенциал человека «во вне».

Для того чтобы прояснить сущность «нормы» духовности, думается, следует обратиться к Г. Гегелю, у которого сущность сначала «имеет видимость в себе самой» [4, с. 353], то есть вначале следует обращение к *духовному самопознанию*; потом «она (сущность) являет себя» [Там же], то есть происходит *духовное самовосприятие*; затем она «выявляет себя» [Там же] – экстериоризует духовное из внутреннего мира в мир внешний – путём *духовного самоопределения*.

Исходя из вышеизложенного, следует, что в «норме» духовности проявляется не «всеобщее – внешнее», а «особенное – внутреннее», которое можно узреть через следующее.

1. *Духовное самопознание* есть необходимый шаг, который на каком-то отрезке пути в процессе духовного развития должен сделать каждый человек. Не зря известные философы, например И. А. Ильин, Н. А. Бердяев, говорили, что самая трудная наука – это наука самопознания, ибо, заглянув в себя, иной человек найдет в душе лишь мерзость запустения, а там должны быть святости. Углубление в себя требует волевого усилия и «мобилизации всех нераскрытых способностей, которыми наделена его внутренняя сущность» [15, с. 15].

Целью духовного самопознания является постижение истинного знания о самом себе, так как человек понимает других людей и даёт им понять себя лишь в той мере, в какой он понимает самого себя [8, с. 36-42], то есть в той мере, в какой способен отличать свою личность от собственной персоны.

Возникает вопрос: что же такое духовное самопознание?

Духовное самопознание есть совокупность и последовательность уровней и этапов, в результате чего достигается знание человека себя, так как «всё важное в этом мире требует пристального внимания искателя» [16, р. 92].