

Е.Ю. Стабурова

Рижский университет им. П. Страдыня

**Пространство и время в философии
буддийской школы Хуаянь
(по тексту Фа-цзана «Золотой лев»)**

Введение: границы и методы исследования

Исследовать пространство и время в философии китайского буддизма – занятие весьма увлекательное, но сложное. Сложное из-за того, что, в принципе, о буддийской философии написано уже большое количество литературы, и поэтому может показаться, что ничего особо нового к уже существующим исследованиям добавить нельзя. Кроме того, толкования буддийской мысли на европейских языках уже настолько укоренились, что попытки нового их осмысления могут быть восприняты неоднозначно.

Прежде, чем перейти к предмету исследования, очертим его рамки. Первое. Объектом нашего рассмотрения будет именно китайский буддизм. Конечно, мы понимаем, что его невозможно отгородить непроницаемой стеной от первоисточков – буддизма Индии, но считаем, что, попав в океан китайского языка и китайской культуры, индийский буддизм дрейфовал в сторону от Индии и принятых там концепций, что в конечном итоге привело к появлению таких блестящих образцов именно китайской мысли, как философия Хуаянь.

Второе. Мы сознательно ограничиваем площадку изучения: на протяжении статьи мы будем стараться двигаться в рамках одного-единственного направления китайского буддизма – школы Хуаянь, и даже не всей школы, а только её одного весьма конспективного текста, к тому же, приписываемого только одному лицу – Фа-цзану, и жёстко связанному с определённым периодом, VII веком (возможно, что текст относится к 699 году).

Представители Хуаянь называли свою школу Единым учением (*и-цзяо*), подразумевая этим, что именно она вобрала в себя достижения всех предшествующих школ и вывела их на новый, единый, уровень. Причём, будучи близкой к махаянскому направлению, Хуаянь не отвергала и идеи хинаяны.

Единственным источником для написания этой статьи стало небольшое по объёму сочинение Фа-цзана (643–712) *Хуаянь цзинь шицзы чжан* («Золотой

лев в Хуаянь»)), по-академически скромно переизданное в КНР. Оно было подготовлено к изданию и снабжено комментариями профессором Фан Литянем, пожалуй, самым авторитетным учёным современного Китая, занимающимся исследованием буддийской философии. Первое издание книги было предпринято в 1983 году, нашей настолькой книгой на несколько лет стало пятое издание 1996 года (см.: [4]).

Текст Фа-цзана уже становился объектом профессионального изучения со стороны российских учёных (см.: [1; 10; 11]), но тот аспект, которому будет посвящена эта статья, ранее не привлекал их специальный интерес.

Одна глава «Золотого льва» (глава 7.9) целиком отведена интересующему нас вопросу. Сосредоточимся на её рассмотрении, постепенно привлекая другие главы и воссоздавая более полную картину, не выходя при этом далеко за рамки, отведённые нам первоисточником.

При изучении идей Фа-цзана важно иметь в виду то, что по отдельным вопросам объяснения устройства мира он высказывал свои личные суждения. Причём, похоже, что его мысль не стояла на месте, проходя определённое развитие от одного сочинения к другому. Именно поэтому так важно рассматривать его философию, опираясь на конкретный текст.

Оговорим также несколько принципов, которых будет придерживаться автор данной статьи. Во-первых, это отказ от метода так называемого философского перевода, введённого в своё время ещё Ф.И. Щербатским (см.: [8; 9]) и предусматривающего использование концепций западной философии и её терминологического словаря для ретрансляции концепций буддийской философии на европейские языки. Этот метод стал своего рода ключом, открывшим западному человеку богатство буддийской мысли. Но с его же помощью западный читатель получил некие ложные ориентиры, уводящие от буддизма в иное философское поле, где, например, есть такие понятия как субстанция, вещь-в-себе, феномен. Текст Фа-цзана особенно ярко высветил перед нами проблему недостаточности такого метода для адекватного понимания нарисованной китайским философом картины мира.

Второй принцип заключается в осторожном отношении к санскритским словам. Дело в том, что на русский (и на английский) язык китайские слова из буддийского лексикона нередко переводятся санскритскими терминами. Конечно, можно считать, что санскрит для буддийских текстов является неким «метаязыком», однако, на наш взгляд, согласиться с таким подходом мешают два обстоятельства. Первое состоит в том, что почти 500 лет переводчики в Китае «сражались» за то, чтобы воспроизвести на китайском языке с помощью китайской лексики богатство индийских буддийских трактатов. Теперь выясняется, что об этих усилиях можно забыть, возвращая (в процессе перевода на западные языки) китайский текст в лоно санскритского буддийского дискурса. Второе обстоятельство заключается в том, что китайскими буддистами было потрачено немало сил и на то, чтобы увести буддизм от индийского миропонимания в китайское. Думается, что с каждым из этих обстоятельств необходимо считаться. Поэтому при анализе конкретного китайского буддийского текста мы китайским словам будем подыскивать соответствующие им слова на русском языке, а не на

санскрите. Исключения будут сделаны лишь для тех китайских слов, которые являются не чем иным, как фонетической транскрипцией санскритских слов, например, *киана* (по-китайски – *ша-на*). Кроме того, трудно будет полностью отказаться от глубоко укоренившегося в русском языке слова *дхарма*, хотя по-китайски оно передаётся словом *закон* – кстати, это является хорошей иллюстрацией закономерности заимствования, при которой в заимствующем языке смещается и сужается семантическое поле заимствованного слова, ведь значение «закон», вышедшее в китайском языке на первый план, в санскрите является не более, чем маргинальным значением слова *дхарма*. На наш взгляд, употребление слова *закон* может помочь отбросить столь распространённую вредную привычку отождествления дхарм с атомами.

Следует также заранее предупредить о том, что будет произведена концептуализация некоторых слов, которые раньше при переводе с китайского не рассматривались в качестве понятий. Наиболее ярким примером является слово *ци* 卍, которое мы будем переводить как категорию со значением «поддерживать», но которое до настоящего времени всеми переводчиками трактовалось как необязательная для воспроизведения соединительная частица со значениями типа «и», «а также». Другие категории мы будем пояснять по мере знакомства с ними.

Метод или, скорее, набор методов, использованных в данной статье, для краткости можно обозначить комплексный, сочетающий черты филологического, философского и культурологического.

Общие представления Фа-цзана об устройстве мира

Общемировоззренческие установки Фа-цзана сводились к тому, что он признавал наличие **двух пластов мира**, условно говоря, истинного и дхармического. Китайские буддисты всех направлений были весьма скупы на рассуждения об истинном пласте мира. Это то, что находится полностью вне понимания, восприятия и воспроизведения людей. Самое большое, что буддисты позволяли себе сделать, это определять этот пласт как *нет* (сохраняем доминирующую произносительную форму – *у*, хотя буддисты произносили слово как *мо*). Но даже такое определение встречается крайне редко просто потому, что слово *нет* само по себе разрушает интегральность и вневербальность того, что оно обозначает. (Кстати, мы считаем, что не следует в данном случае использовать знакомый нам термин метафизика, потому что *нет* это что-то такое, что находится за пределами физики, метафизики и любой другой материальной или идеальной конструкции. Это то, чего просто *нет*, да даже и речь об этом вести нельзя, потому что речи тоже *нет*.) Фа-цзан в «Золотом льве», тем не менее, один раз упоминает этот пласт мира. Говоря о вхождении в нирвану, он определяет этот момент как *начало «нет» (у ши)*. По его словам, нирвана наступает там, где «начало „нет“ уже пришло» [4, 153]. Но даже Фа-цзан не посмел попытаться проникнуть мыслью дальше *начала «нет» (у ши)*.

Таким образом, признавая наличие двух пластов, главный, истинный, пласт мира буддисты Хуаянь обычно выносили за скобки своих философских конструкций. Это утверждение полностью справедливо и в отношении

рассматриваемого текста. Он целиком посвящён ознакомлению с устройством дхармического пласта мира (для удобства в дальнейшем будем его называть дхармическим миром, выведя, как это сделал Фа-цзан, истинный, в буддийской терминологии, пласт мира за границы нашего анализа). Впрочем, не будем упускать из виду того, что усилия верующих буддистов были направлены как раз на то, чтобы поняв дхармический мир, выйти из него.

Дхармический мир для Фа-цзана начинался на границе с *нет* (*y*), которая в данном тесте обозначена как *начало «нет»* (*y ши*), потому что рассматривается с дхармической стороны, но может быть также названа *концом «нет»*, если отсчёт вести с истинной, в буддийском понимании, стороны. Ведь именно здесь кончается истинный мир и начинается дхармический мир, который обозначался словом *есть* (*ю*).

Всё многообразие мира, как явленного нам, так и неявленного (*скрывающегося*, в терминологии Фа-цзана) относится к уровню *есть*. Пространство и время в системе Фа-цзана также принадлежат дхармической части мира. В той же части мира, которая обозначается как *нет*, по определению нет ничего, а, следовательно, нет пространства со временем.

Вся картина мира, которую Фа-цзан подвергает анализу, раскрывается в границах дхармического мира, иными словами, того мира, который *есть*. Этот мир ограничен двумя пределами (местоположения которых, впрочем, невозможно чётко определить) – стороной, примыкающей к миру *нет*, и стороной полной иллюзии, или в другой терминологии – стороной будд и стороной всего живого. Первую сторону Фа-цзан чаще всего называл *поддерживающей* (*цзи*) стороной, видимо, имея в виду то, что эта сторона поддерживает основу дхармического мира. Этот термин был не очень распространён у китайских буддистов, предпочитавших сторону, примыкающую к *нет*, называть *эта* (*би*). Вторую сторону Фа-цзан называл вполне традиционно – *та* (*цы*).

Дхармический мир в границах двух его сторон в своём (иллюзорном) становлении и сворачивании проходит определённые процедуры.

При том, что конфигурация мира *есть* подвержена постоянным изменениям, соотношение между *нет* и *есть*, по Фа-цзану, постоянно. Постоянным также признавалось соотношение между двумя сторонами дхармического мира – *поддерживающей* (*цзи*) и *той* (*цы*). Причём, считалось, что каждая из сторон содержит в себе противоположную ей сторону.

С точки зрения религиозной догматики *поддерживающая* (*цзи*) (основу дхармического мира) сторона ассоциировалась с нирваной и пределом будд. *Та* (*цы*) сторона была стороной беспокойства и неустроенности человека. То есть, в оценочном плане одну сторону следовало считать «хорошей», а другую – «плохой». Хотя именно Фа-цзан отстаивал мнение, что обе стороны – благо и имеют выходы в буддовость.

В философском плане между сторонами дхармического мира не было никакой иерархии, каждая из них признавалась равновеликой другой стороне.

Учение Хуаянь было диалектическим по преимуществу, под чем мы подразумеваем то, что каждый элемент дхармического мира, оказывавшийся в поле зрения последователей Единого учения, наделялся своей парой. Из

разнообразного, впрочем, чётко прописанного буддистами, взаимодействия этих пар складывался «пазл» дхармического мира. Но при этом, буддисты Хуаянь и близких им школ отрицали двойственность мира. Фа-цзан учил тому, что всё, что происходит в этом мире, настолько плотно смыкается и *тесно примыкает (ми-ми)* друг к другу, что между событиями, явлениями и лежащими в их глубине законами нет никакого зазора. Нет никакой пространственно-временной последовательности, или в терминологии буддистов, нет «сначала» и нет «потом» [4, с. 87]. Всё происходит сразу и одновременно. В главе 7.5 «Золотого льва» Фа-цзан развивает мысль о том, что даже если наблюдатель отслеживает (т.е. смотрит и создаёт) только одну часть события, а другая часть от него скрыта, то всё равно присутствуют обе части вместе, и обе части участвуют в создании мира [4, с. 65]. Эта же мысль встречается также в главе 10.1 «Золотого льва», где Фа-цзан учил тому, что каждая сторона дхармического мира *одновременно (тун-ши)* взаимодействует с противоположной ей стороной (тут стороны символически названы «золотом» и «львом») [4, с. 63].

Поддерживающая (цзи) сторона дхармического мира – неподвижна и едина. Противостоящая ей сторона полных иллюзий – множественна и изменчива. Инерция движения всем законам/дхармам сообщалась *сердцем (синь)*. На *поддерживающей (цзи)* стороне его следовало считать неподвижным и единым, и оно обозначалось как *единое сердце (и-синь)* или *сердце будды (фо синь)*. На *той (цы)* стороне оно пульсировало в бесконечном множестве *сердец* живых существ, творя иллюзию мира.

Важно то, что на *поддерживающей (цзи)* основе стороне дхармического мира, несущей на себе отсвет истины и реальности *нет*, по мысли Фа-цзана, всё целостно, поэтому количественно выражаемо единицей, и статично. А на противоположной – *той (цы)* стороне, всё множественно и изменчиво. Эта общая конструкция мира была напрямую связана с представлениями Фа-цзана о пространстве и времени.

Понятия, использовавшиеся Фа-цзаном для описания пространства и времени

Для описания пространства и времени Фа-цзан в «Золотом льве» использовал четыре категории: *ши* 世, ксана, *цзи* 際, а также производные от слова *нянь* – *и нянь*, *нянь нянь*.

Слово *ши* соответствует сразу двум санскритским словам – *юга* и *лока*. Слово *юга* в индийской традиции, главным образом, использовалось для обозначения временных понятий – это, как пишет В.А. Кочергина, поколение, род, период жизни, воздушное пространство, отрезок времени в 5–6 лет, *миф.* мировой период в 3000 небесных лет, небесный год – равен 3600 земным годам (см. [3, с. 531]) Слово *лока* отражало, в первую очередь, пространственные представления древних индийцев, в том числе, «место, край, страна, простор, мир, вселенная, *филос.* жизнь, люди, народ» (см. [3, с. 557]).

Обычно в западных переводах для *ши* подыскиваются слова со значением времени. Мы считаем, что, вместив в одно китайское слово два индийских, китайские буддисты подчинились диктату китайской традиции, в

которой именно это слово маркировало и пространство и время. Так как семантика слова *ши* имеет два главных компонента, один из которых указывает на пространство, другой – на время, предлагаем переводить это слово применительно к анализируемому тексту как *мир-эра*.

Известно, что в истории человечества были культуры, которые не отделяли пространство от времени, например, инки. Кстати, и в современной физике и философии существуют разные трактовки сути, количества и соотношения пространства и времени.

В «Золотом льве» понятие *мир-эра* (*ши*) передавало идею пространственно-временных измерений дхармического мира. Фа-цзан насчитывал 10 миров-эр (*ши*), и следовательно, 10 пространственно-временных измерений. На той (*цы*) стороне полных иллюзий *мир-эра* (*ши*) делилась на ксаны.

Остановимся теперь на характеристике слова и понятия **кшана**. Кшана является одним из базовых понятий буддизма. Фа-цзан использовал фонетическую транскрипцию санскритского слова – *ша-на*. В санскрите слово *кшана* вместе с его производными означало: 1) мгновение, 2) подходящий момент, 3) удобный случай, повод, а также немедленно, мгновенно, каждое мгновение, ежесекундно (см. [3, с. 179]). Как видим, индийские первоисточники слова кшана в наибольшей степени связаны с представлениями о времени. Может быть, это объясняет то, почему применительно к Китаю кшана также обычно буддистами и буддологами трактуется как кратчайший момент времени. Именно в этом ключе рассматривает кшану профессор Ван Литянь. Он пишет, что значение кшаны определяется как «самый короткий отрезок времени» [4, с. 106].

Одним из наименее изученных вопросов, на наш взгляд, является вопрос, действительно ли слово *кшана* передавало только понятие времени, или же времени-пространства. Примечательно то, что сам профессор Ван Литянь признал, что «некоторые говорят, что кшана – это пример того, что не может быть истолковано как кратчайший период времени» [4, с. 106].

Весьма элегантно разрешили дилемму между пространством и временем в понятии кшаны авторы «Словаря буддийских терминов». Они определили одну кшану как «наикратчайшее временное пространство (the shortest space of time)» [12, с. 4].

Среди буддистов существовали достаточно большие расхождения по вопросу о размере кшаны. Сам Фа-цзан в *Хуаянь цзин тань сюань цзи* («Записи о поисках сокровенного в Сутре Хуаянь») утверждал, что «момент/кальпа (*цин*) одного щелчка пальцами вмещает в себя 60 кшан» (цит. по: [4, с. 106]). Некоторые минуту приравнивали к 4 500 кшанам. По другим версиям на протяжении одной кшаны рождалось 900 человек и умирало 250, или – рождалось и умирало от 90 до 100 человек [12, с. 4].

В «Золотом льве», кшана – пространственно-временной континуум, за период которого одна дхарма, проходит путь от рождения до уничтожения.

Все буддисты считают, что кшана не делится на части. Китайские буддисты тоже утверждали, что кшана *не имеет зазора* (*у цзянь*) (цит. по: [4, с. 109]), то есть протяжённости, и, следовательно, неделима по определению.

Тем не менее, эта общая установка не мешала Фа-цзану утверждать, что «*ззор (цзянь)* кшаны делится на три *интервала (цзи)*» [4, с. 65]. Думается, что не следует обвинять Фа-цзана в отходе от собственных принципов, скорее, дело тут в том, что, пытаясь рисовать детальную картину очень сложно устроенного мира, основание которого, к тому же, находится за границами понимания, буддисты были обречены на то, чтобы делать выводы, которые слабый человеческий ум воспринимает как взаимоисключающие. Кроме того, ведь речь ведётся о той стороне мира, в которой всё призрачно и иллюзорно, поэтому перевод её законов на обыденный язык, за который люди держатся как за реальность, неизбежно должен приводить к несостыковкам.

Понятие *цзи (интервал)* Фа-цзан вводит для обозначения отрезков, на которые делится (неделимая!) кшана на *той (цы)* стороне дхармического мира. Эти отрезки называются прошедшим, настоящим и будущим. Однозначная ассоциация со временем, возникающая в русском переводе, станет менее очевидной при дословном переводе этих слов с китайского – *ушедшее (го-цзюй), являющееся тут (сянь-цзай)* и *ещё не пришедшее (вэй-лай)*. Кроме того, как синонимами китайские буддисты пользовались также словами, которые подчёркивали именно пространственный аспект времени: *уже родившееся (и-шэн), потом уничтожающееся (хоу-ме), ещё не родившееся (вэй-шэн)* [12, с. 57]. Из этих примеров становится ясным, что в понятии *интервал* возможно присутствие не только временного, но и пространственного аспекта.

Каждое прошедшее, настоящее, будущее на *той (цы)* стороне содержит в себе прошедшее, настоящее, будущее, так что общее количество интервалов, на которые делится кшана, сводимо к девяти. Девять интервалов могут быть представлены как некие виртуальные «ячейки», *позиции (вэй)*, по которым распределяются девять *миров-эр (ши)*. Фа-цзан говорил: «*Зазор (цзянь)* кшаны делится на три *интервала (цзи)*. Сказано: „Прошедшее, настоящее, будущее“. На *той (цы)* [стороне] каждый из трёх *интервалов (цзи)* имеет прошедшее, настоящее, будущее. *Целое (цзун)* имеет три на три *позиции (вэй)* для *установления (ли)* девяти *миров-эр (ши)*» [4, с. 65]. Как видим, на полностью иллюзорной стороне дхармического мира *интервалы (цзи)* вместе с кшаной являются условиями и предпосылками для развёртывания девяти *миров-эр (ши)*.

Как мы уже писали, эта сторона, – дхармический мир, противоположный *той* стороне и именуемый Фа-цзаном *поддерживающей (цзи)* основу стороны, – характеризовалась интегральностью. На этой стороне всё неделимо, в том числе целостен и неделим *мир-эра (ши)*, поэтому на этой стороне единой дхармы был только *один мир-эра (и-ши)*. Кшана и её *интервалы (цзи)* тут оказывались невостребованными. В «Золотом льве» сказано, что на *поддерживающей (цзи)* основу дхармического мира стороне всё *стягивается (цзю)* в «ворота закона *одного отрезка (и-дуань)*» [4, с. 65]. Этот отрезок, безо всяких промежуточных элементов, надо было считать одним *миром-эрой (ши)*.

Важным словом, маркировавшим время (и пространство) в китайском буддизме, было также слово *нянь*. В буддологической литературе есть

наиболее общие представления о том, что такое *нянь*, тем не менее, дать конкретное определение этому понятию нелегко, потому что его смысл менялся от школы к школе. Отличия могли быть в текстах одной и той же школы, или даже одного и того же автора.

Весьма распространено мнение, что *нянь* это китайский перевод для санскритского слова *кшана*. Видимо, для каких-то учений это утверждение является обоснованным. Однако при ближайшем рассмотрении выясняется, что со словом *нянь* соотносятся, по крайней мере, три санскритских слова: *кшана* (kṣāṇa), *смрити* (smṛti) и *читта* (citta). Как мы уже писали, кшана, прежде всего, ассоциируется с мгновением. В.А. Кочергина переводит *смрити* как «память, воспоминание, традицию» (см.: [3, с. 760]). Слово *читта* в её же словаре сводится к значениям «мысленный, упомянутый, желанный, ум, разум, мышление, сознание, чувство, ощущение, воля, желание, сердце» [3, с. 210]. В свою очередь, китайский «Словарь религий» однозначно утверждает, что слово *нянь*, это китайская форма слова *смрити* и что оно означает «память», «воспоминание» [6, с. 673].

Судя по графическому начертанию китайского слова, оно действительно, прежде всего, связано с воспоминанием, причём, воспоминанием при участии сердца, а не интеллекта. Обращает на себя внимание также то, что в иероглифе *нянь* присутствует графема *цзинь* (*сегодня, сейчас*), что сближает значение слова с идеей настоящего мгновения-состояния. Таким образом, в графическом исполнении китайской лексемы *нянь* имеются три компонента – «воспоминание», «сердце» и «сейчас» в смысле настоящего мгновения. Получается что-то вроде мгновенного воспоминания сердца. Поэтому предлагаем, применительно к тексту «Золотого льва», на русский язык переводить это слово как *воспоминание*, заранее соглашаясь, при этом, с тем, что философские термины лучше вообще не переводить, ограничиваясь их толкованием. Так же, как мы поступаем с древнегреческой и латинской терминологией.

Представление о *нянь* было связано с концепцией *единого сердца* (*и-синь*) или *сердца будды* (*фо-синь*). Считалось, что единое сердце (*и-синь*) помнит *связи* (*юань*), которые являются важным условием рождения и становления иллюзорного мира. *Единое сердце* через сердца живых существ путём отклика, бесконечно повторяющегося через квантующиеся дуальности (иллюзорного) мира, актуализует воспоминания, и соответственно, рождает (и ведёт к гибели) окружающий нас (иллюзорный) мир. Каждое *сердечное воспоминание*, формирующее (иллюзорный) мир, может служить и служило буддистам единицей измерения времени и возникающей формы. Таким образом, *нянь* можно определить как некую единицу, в которой измеряются протяжённость и скорость постоянного возникновения и гибели иллюзорного мира.

Помимо того, что *воспоминание* (*нянь*) откликается на *сердце* (*синь*) или на *то, что относится к сердцу* (*синь-со*), ему самому тоже присуща амбивалентность, так как предполагается, что в *воспоминании* (*нянь*) наличествует возможность рождения и гибели. В одном источнике ска-

зано: «Нянь – это смена взаимностей [рождения и гибели]» [4, с. 109]. В этом определении важно каждое слово: во-первых, то, что *нянь* предполагается там, где есть две противоположности, во-вторых, то, что *нянь* измеряет вполне определённую противоположность – рождение-смерть; в-третьих, то, что понятием *нянь* передаётся также идея последовательности, смены составляющих её противоположностей.

Воспоминание (нянь) соотносимо с вербальным актом (*янь, юнь, шо*) – второе, по сути дела, является продолжением первого, так как является тем же сердечным движением, что и воспоминание, но уже получившим (звуковое) оформление. Так как рождение иллюзорного мира для буддистов Хуаянь вообще идёт от *сердца*, то такой элемент этого процесса как *воспоминание* (непроизнесённое или произнесённое) творит то, что подразумевается или произносится.

Функция *воспоминания (нянь)* в миропорядке Хуаянь состояла в том, что оно вместе с дхармой творило дхармический мир в направлении от сердца в сторону полных иллюзий и уничтожало его (тогда движение шло в обратном направлении). Считалось, что дхарма следует за *воспоминанием (нянь)*, при этом, смыкается с ним столь плотно, что оба составляют одно целое. Так в произведении Хуаянь *и хай бай мэнь* («Сто ворот в море значений Хуаянь») утверждалось, что, «законы/дхармы следуют за ним [*воспоминанием*] и сплавляются с ним» (цит. по: [4, с. 108]).

В тексте Фа-цзана слово *нянь* встречается в словосочетании *одно воспоминание (и-нянь)* и в удвоенной форме *нянь-нянь*. По поводу толкования понятия *и-нянь* нет единого мнения. «Словарь буддийских терминов» приводит следующие определения *и-нянь*: мысль; концентрация сознания; момент; время мысли [12, с. 6]. «Словарь религий», ссылаясь на школу Тяньтай, утверждает, что другим названием для этого понятия было словосочетание *и-синь (одно сердце)*. По мнению составителей словаря, это понятие означает «самое короткое мгновение в ходе *сердечного воспоминания (синь-нянь)*» [6, с. 5].

В электронной энциклопедии китайского поисковика Байду приводится несколько значений *и-нянь*. Главные, это: 1) единица времени и 2) одно воспоминание, со ссылкой на словосочетание эка-цитта (*eka-citta*) как санскритский первоисточник. В качестве единицы времени *и-нянь* «указывает на предельно короткую единицу времени – либо это то, что создаёт момент; либо указывает на некое мгновение, за которое *одно дело (и-ши)* поддерживает совершающееся» (см.: [2]). Несмотря на то, что последнее толкование довольно туманно, из него можно сделать важный для нас вывод: даже в тех случаях, где *и-нянь* понимаема как единица времени, она связана с мирообразующими законами/дхармами *ши (дело)*, выводящими, в свою очередь, на пространство.

Мы переводим *и-нянь* как *одно воспоминание сердца*.

Обычно китайские буддисты соотносили *и-нянь* с кшаной. Однако характер взаимоотношения *и-нянь* и ксаны осмысливался ими по-разному. Некоторые считали, что кшана тождественна *и-нянь*. Другие утверждали, что кшана – это ещё более мелкая и конечная единица измерения. При этом,

называлось разное количество кшан, вмещавшихся в *одном воспоминании (и-нянь)*. Например, считалось, что «в *одном воспоминании* содержатся 90 кшан, а каждая кшана проходит через 900 рождений и уничтожений» (цит. по: [4, с. 106]). В «Словаре буддийских терминов» утверждается, что *и-нянь* «определяется по-разному – от 60-ти кшан и выше» [12, с. 6]. Можно также сослаться на Фа-цзана, утверждавшего, что *воспоминание (нянь)* складывается из 60 кшан (цит. по: [4, с. 106]). Хотя практически все определяют *и-нянь* как временную категорию, думается, что китайские буддисты в это понятие включали также и пространство. Тут же в словаре приводится пример, подтверждающий наше мнение. Сообщается, что последователи школы Тяньтай считали, что в *одном нянь* размещаются 3 тысячи *миров-эр (ши)* [12, с. 6], то есть, пространственно-временных единиц.

Некоторые высказывания Фа-цзана свидетельствуют о том, что *одно воспоминание (и-нянь)* он соотносил с тремя *мирами-эрами (ши)*. Об этом он писал в произведении *Хуаянь и хай бай мэнь* («Сто ворот в море значений Хуаянь»): «Все вещи и дела (*ши*) трёх *миров-эр* все без исключения обнаруживаются в *одном воспоминании (и-нянь)*. По какой причине? Все законы/дхармы дел (*ши*) обнаруживаются, благодаря опоре на *сердце (синь)*. А так как *воспоминание (нянь)* не имеет преград, то законы/дхармы также следуют за ним и сплавляются с ним. По причине этого в *одном воспоминании (и-нянь)* можно узреть три *мира-эры*; и все вещи и дела (*ши*) так проявляются» (цит. по: [4, с. 111]). В других случаях *одно воспоминание (и-нянь)* приравнивалось Фа-цзаном к девяти *мирам-эрам (ши)*. Как писал Фа-цзан в *Хуаянь цзин тань сюань цзи* («Записях о поисках сокровенного в Сутре Хуаянь»), «каждый из трёх *миров-эр (ши)* состоит из трёх, [они] схватываются в *одно воспоминание (и-нянь)*» (цит. по: [4, с. 108]).

В «Золотом льве» *одно воспоминание*, будучи сверхмалой величиной, охватывает собой десять *миров-эр* (число десять будет рассмотрено ниже): «Хотя в конце-концов [количество] для *миров-эр (ши)* – десять, тем не менее, каждый от каждого [один и девять] обособлен; из [обоюдной] взаимности [они] создаются и устанавливаются; [они] без препятствий сплавляются и проходят насквозь друг через друга; объединившись, составляют *одно воспоминание (и-нянь)*» [4, с. 65]. Следует оговориться, что в прочтении первой части этой цитаты мы следуем за тем списком текста, от которого отказался профессор Фан Литянь [4, с. 107]).

Как уже говорилось, в тексте «Золотого льва» встречается ещё бином *нянь-нянь*. В одном классическом комментарии к работе Фа-цзана – *Цзинь шицзы чжан гуансянь чао* («Обнаруженный список „Доклада о золотом льве“») утверждается, что *нянь-нянь* – это «одна кшана» (цит. по: [4, с. 106]). Однако, думается, что такое определение появилось в силу привычки отождествлять с кшаной любую единицу измерения микроуровня. И в этом смысле – как выражение мельчайшей единицы – кшану действительно можно приравнять к *нянь-нянь*. Однако конкретное употребление данного биннома, а также слова кшаны в тексте Фа-цзана позволяет сделать вывод о том, что их значения различны. *Нянь-нянь*, на наш взгляд, в тексте Фа-цзана

не имеет категориального наполнения. Удвоение слова несёт на себе чисто грамматическую нагрузку, указывая на множественное число.

Принимая во внимание только что определённое значение *нянь-нянь*, позволим себе дать более развёрнутую дефиницию кшаны в «Золотом льве», по сравнению с той, которую приводили выше: ксана это пространственно-временной континуум, за период которого одна дхарма, **иницируемая воспоминаниями сердца**, проходит путь от рождения до уничтожения.

Десятичастное пространство-время

Как уже писали, Фа-цзан для измерения пространства-времени дхармической части мира (ещё раз подчеркнём, что мир *нет* находится вне анализа) ввёл особую форму подсчёта. По его мнению, дхармический мир имеет десять пространственно-временных измерений.

Девять *миров-эр* (*ши*) характерны для *той* (*цы*), полностью иллюзорной, стороны. Что же касается стороны, максимально приближённой к *нет*, то, как мы уже отмечали, тут всё, в том числе пространство-время, целно. То есть, *поддерживающая* (*цзи*) сторона реализуется в одном, едином, целостном пространственно-временном измерении и сводима к единице.

Введя для основной стороны дхармического мира единицу *мира-эры* (*ши*), а для иллюзорной стороны девять *миров-эр* (*ши*), Фа-цзан, по сути дела, предложил для изменения пространства-времени двоичную систему, записываемую цифрами один и девять.

Числа девять и один предлагалось рассматривать в единстве. Путём обычного сложения Фа-цзан получал десять пространственно-временных измерений. Мысль о расчленённости и единстве целого и суммы его отдельных частей высказывалась ещё Гунсунь Луном. Философ древности утверждал, что у курицы 3 ноги, приплюсовывая к двум ногам единицу – как выражение целостности. То есть, в данном случае речь идёт о некоей математической операции, которая была известна китайским логикам до распространения буддийских идей. Иными словами, в плане математической логики Фа-цзан следовал за китайской мыслительной традицией. Впрочем, насколько китайские философы IV в. до н.э., и Гунсунь Лун в том числе, были свободны от влияния буддизма – это вопрос открытый. Некоторые исследователи допускают возможность распространения буддийских идей в Китае уже в то время. Другие учёные считают, что можно говорить об общности аналитических приёмов, существовавших в Китае и Индии. Исследователь А.В. Чебунин, работающий в Улан-Удэ, находит подобие в методологии Гунсунь Луна и индийских буддистов (Нагарджуна). В частности, он указывает на то, что и в Китае, и в Индии существовала практика «придания равноценности понятиям, отражающим разные уровни...» [7, с. 41]. Не настаивая на том, что Фа-цзан был прямым продолжателем Гунсунь Луна, ограничимся констатацией того, что методика подсчёта Фа-цзана несомненно перекликалась с той, которую применял классик китайской логики. Для нас же важна не история вопроса, но сам результат, а именно то, что пространственно-временная матрица дхармического мира у Фа-цзана выражалась числом десять.

Двоичность же десяти миров-эр, по его мнению, была условием движения и создания. Ведь, если один и девять *миров-эр* (*ши*) «каждый от каждого обособлен», то у них есть возможность для взаимодействия друг с другом. Поэтому они «из [обоюдной] взаимности создаются и устанавливаются» [4, с. 65].

В философском плане разнесение по разные стороны дхармического мира пространственно-временных измерений (одного и девяти) не вызывало у Фа-цзана доказательных затруднений, так как система представлений Хуаянь позволяла преодолеть любые, кажущиеся нам противоречивыми, явления и утверждения. Фа-цзан уделял особое внимание разбору методологических принципов Хуаянь, чтобы с опорой на них представить как недвойственность двойственность дхармического мира и отдельных его составляющих, в том числе пространства-времени. В «Золотом льве» Фа-цзан подробно рассматривает эти методологические постулаты Хуаянь.

Методологические постулаты Фа-цзана в их соотношении с пространством-временем

Первый постулат «Золотого льва» гласил, что обе стороны дхармического мира «без остатка вмещаются (*цзюй-цзу*) друг в друга и взаимно откликаются (*сян-ин*)» [4, с. 63]. То есть, проецируя эту истину на пространство-время, оказывалось, что девять пространств-времён и одно пространство-время без остатка вмещаются друг в друга. Для тех, кому было трудно представить себе, как девять можно вместить в одно, Фа-цзан предлагал аллегория: «Подобно тому, как в сновидении одной ночи парят столет» [4, с. 106]. Будучи встроенными друг в друга, все элементы дхармического мира, в том числе и измерения, в которых они пребывают, не теряют способности откликаться друг на друга.

В соответствии со вторым постулатом, между двумя сторонами дхармического мира нет качественных различий. Несмотря на то, что у основания дхармического мира образы вырастают, по мнению Фа-цзана, из единой и неделимой *чистой* (*чунь*) дхармы, а на полностью иллюзорной стороне – из *смешанных* (*цза*) дхарм, как одни, так и другие дхармы провозглашаются Фа-цзаном – *благом* (*дэ*) (см.: [4, с. 63–64]). Распространяя эту мысль на пространство-время, можно прийти к выводу об отсутствии качественных различий между девятью и одним *мирами-эрами*, так как все они – *благо* (*дэ*). Это в свою очередь, означало, что в любом пространственно-временном измерении есть выход в буддовость.

Третий постулат, перекликающийся с первым постулатом, сводится к тому, что единица и множество *взаимно содержатся* (*сян-жун*) друг в друге, при этом, *не объединяясь* (*бу-тун*) в одно целое (см. [4, с. 64]). Применительно к пространству-времени это означает, что один *мир-эра* и девять *миров-эр* содержатся друг в друге, сохраняя автономность.

В четвёртом постулате конкретизируются и развиваются дальше идеи предыдущих постулатов: «Все законы/дхармы *взаимно поддерживаются* (*сян-цзи*), а *из себя исходя, остаются на месте* (*цзы-цзай*)» [4, с. 64]. В

контексте пространства-времени это означает, что одно и девять пространств-времени постоянно взаимодействуют между собой, поддерживая друг друга, но, при этом, постоянно разнесены по двум сторонам дхармического мира.

Пятый постулат Фа-цзана мы уже упоминали выше, когда разбирали идею недвойственности двойственного мира и отметили, что, по мысли Фа-цзана, даже если наблюдатель отслеживает только одну часть события, а другая часть от него скрыта, то всё равно присутствуют обе части вместе, и обе части вместе участвуют в создании мира и содержат в себе предпосылки для выхода в буддовость [4, с. 64]. Распространяя это утверждение на пространство-время, можно сказать, что, независимо от того, предстают ли перед нами пространственно-временные измерения как *явленные* или же они *скрываются*, они всегда есть и всегда участвуют в создании дхармического мира, а также содержат возможность для выхода из него.

Шестой постулат сводится к тому, что «даже незначительное и мелкое содержит в себе взаимно противоположную ему сторону» [4, с. 64]. Распространяя этот тезис на пространство-время, получаем, что каждое из девяти дискретных пространственно-временных измерений содержит в себе целостность единого пространства-времени. Иначе говоря, каждое из девяти *миров-эр* (*ши*) полностью иллюзорной части дхармического мира содержит в себе единую *мир-эру* основной стороны.

Седьмой постулат, называемый «Миром границ сети Индры», провозглашает, что в одном-единственном мельчайшем элементе мира (в терминологии Фа-цзана, волосинке) содержится безграничный мир (по Фа-цзану, безграничный лев) (см.: [4, с. 64]). Распространяя этот тезис на пространство-время, заключаем, что даже в самой мельчайшей единице пространства-времени *содержится* полнота всех десяти *миров-эр* (*ши*). Именно применение этого аналитического приёма позволяло Фа-цзану утверждать, что в одном-единственном сердечном *воспоминании* (*и-нянь*) помещаются десять *миров-эр* (*ши*) (см.: [4, с. 65]).

Восьмое правило, введённое Фа-цзаном, касается теории познания Хуаянь. Оно сводимо к тому, что раздвоенное единство дхармического мира является предпосылкой для правильного его понимания (см.: [4, с. 65]). Это означает, что адепт Хуаянь способен правильно понять также место пространства-времени в общей картине мира, представив себе его как десять *миров-эр*, раздвоенных на девять и один.

Девятый постулат относится непосредственно к пространству-времени. Он гласит: «Обособленные законы/дхармы десяти *миров-эр* (*ши*) [девяти и одного], изменяясь, создают [мир]» [4, с. 65]. Это означало, что законы/дхармы времени-пространства с двух сторон участвуют в (псевдо-)материализации дхармического мира, пребывая в постоянном изменчивом, но гармоничном, взаимодействии.

Согласно десятому постулату весь дхармический мир есть результат вращений *только сердца* (*вэй синь*) (см.: [4, с. 65]). Это означает, что первопричину всего дхармического мира, в том числе пространства-времени, следует искать в *сердце* (*синь*).

Можно сделать вывод, что Фа-цзан постулировал то, что пространственно-временные измерения в разных количествах и по-разному раскрываются на двух сторонах дхармического мира, но при этом составляют единый пространственно-временной континуум, и – что особенно было важно для религиозного сознания – исходно обладают благом.

Заключение

Обобщая вышесказанное, попытаемся воссоздать единую картину пространства и времени в представлении Фа-цзана.

Своеобразием позиции Фа-цзана можно считать то, что пространство и время он рассматривал как одно целое.

Нельзя считать случайным то, что главу «Золотого льва», целиком посвящённую времени-пространству, Фа-цзан начинает с закона/дхармы, который китайские буддисты именовали законом *есть-для-чего* (*ю-вэй*).

Целеположенные законы/дхармы нацелены на результат появления (псевдо-)реальных вещей и явлений и всего дхармического мира. Как следует из мысли Фа-цзана, целеположенные дхармы следуют за *воспоминаниями* (*нянь-нянь*) сердца и полностью соединяются с ними. Так как *воспоминания* несут в себе код рождения и гибели, то связанные с ними целеположенные законы/дхармы схватывают эту информацию и передают её дальше.

То есть, целеположенные законы суть дхармы, нацеленные на создание и гибель при условии наличия сердечного отклика. Отклик на границе с истинным основанием мира происходит между *единым сердцем* (*и-синь*) и *тем, что относится к сердцу* (*синь-со*), далее, по мере раскрытия иллюзорного мира, множатся до бесконечности виды импульсов и откликающихся сторон. При этом, по Фа-цзану, все эти процессы в дхармическом мире идут сразу в двух направлениях: от стороны будд к стороне всего живого и наоборот – со стороны всего живого к стороне будд.

Судя по объяснению *Цзиньган цзин* 金刚经 («Алмазной сутры»), «все *есть-для-чего* (*ю-вэй*) законы подобны сну, иллюзии, пене, тени, подобны росе и подобны молнии. Отклик делает подобие реально видимым» (цит. по: [4, с. 106]). То есть, целеположенные дхармы суть такие дхармы, которые нацелены на то, чтобы быть (псевдо-)проявленными. Но для этого им нужно внешнее условие. Таким внешним условием становятся *воспоминания* сердца, которые постоянно из единого *сердца будды* через *сердца* отдельных живых существ вбрасываются в мир. Внешним условием может стать также сказанное слово (*янь, шо, юнь*). Так отклик целеположенной дхармы на *воспоминание* сердца делает иллюзию реально воспринимаемой. Что же касается приравнивания вербального слова к его предметному оформлению, то последователи Хуаянь в *Цзинь шицзы чжан гуансянь* («Подборке разъяснений к Докладу о золотом льве») писали об этом следующее: «Тот, кто произносит (*юнь*) «*есть-для-чего дхармы*», тот определяет возможность рождения и гибели» (цит. по: [4, с. 109]).

Идущие от сердца *воспоминания* (*нянь-нянь*) актуализируют оппозицию рождение-гибель, которая является не чем иным как границами времени-

пространства. Благодаря дхарме, пространственно-временной континуум постоянно (псевдо-)воплощается.

Есть одно высказывание Фа-цзана, относящееся к тому, как надо понимать связь между собственно временем и дхармой. По его мнению, время опирается на целеположенный, *есть-для-чего* (*ю-вэй*), закон/дхарму. Философ рассматривает эту концепцию на примере лепестка лотоса. «Что касается времени, – пишет он, – то оно не имеет отдельного тела, чтобы *установиться* (*ли*), оно опирается на цветок. Раз цветок не имеет препятствий, то время тоже подобно ему» (цит. по: [4, с. 108]). Цветок в данном случае понимаем как закон/дхарма, потому что для буддистов не было принципиальной разницы между внешним оформлением чего-то и тем, что за этим стоит.

Целеположенным законам китайские буддисты противопоставляли бесцельные дхармы, буквально – *нет-для-чего* (*у-вэй*) дхармы. Нирвана тоже рассматривалась как бесцельная дхарма. В упрощённом толковании *есть-для-чего* (*ю-вэй*) дхарма это не что иное как все (иллюзорные) предметы и явления, формируемые обладающими сердцем живыми существами (в рассматриваемом тексте Фа-цзана целеположенная дхарма или дхармы условно названы львом). Применительно к образу льва, к которому обращается Фа-цзан, *есть-для-чего* дхарма это аналог иллюзорной стороны мира, для удобства названной львом. Существенным для буддийского метода анализа было то, что в *есть-для-чего* (*ю-вэй*) дхарме признавалось наличие *нет-для-чего* (*у-вэй*) дхармы, и наоборот. Буддисты Хуаянь полагали, что в дхармическом мире основа определяет производное от неё в такой же степени, в какой производное определяет свою основу. Сошлёмся на гениальную, с точки зрения соотношения глубины мысли и простоты её выражения, формулировку: «Без *того* мира-эры – *этот* мир-эра не создаётся» (*у цы ши би ши бу чэн*) (цит. по: [5, с. 110]). Это означает, что без иллюзорной пространственно-временной части не возникает также основная часть дхармического мира.

Время (с пространством), остающееся на стороне бесцельной дхармы, целостно, как и сам *нет-для-чего* (*у-вэй*) закон, и выражаемо единицей. Время, сопровождающее целеположенные дхармы, дробится на девять *миров-эр*.

Девять *миров-эр* и один *мир-эра* были, в терминологии Фа-цзана, *обособлены* (*гэ*) друг от друга. Это являлось предпосылкой для их продуктивного взаимодействия. Таким образом, возникала причина для *поднимания связей* (*юань-ци*), что, по убеждению Фа-цзана, было главным условием складывания дхармического мира. В одном из ранних сочинений Фа-цзана Хуаянь *у цзяо чжан* («Главы о пяти учениях в Хуаянь») сказано: «Из-за того, что эти десять *миров-эр* (*ши*) полностью различны, они в то же самое время проявляются и создают *причину* (*гу*) для *поднимания связей* (*юань-ци*), и достигают того, что поддерживают друг друга и входят друг в друга» (цит. по: [4, с. 108]).

Последняя часть высказывания Фа-цзана напоминает нам о том, что конфигурация десяти измерений постоянно изменяется, благодаря тому, что они находятся в поле дхармического мира, на одной стороне которого всё пребывает в одном измерении, на другой – в девяти. Они поддержива-

ют друг друга, входят друг в друга, взаимно содержатся друг в друге без объединения, а составляющие их части включают в себя полноту всех десяти *миров-эр* (*ши*). Подчёркивая значение непрерывно идущих изменений, как мы уже писали выше, Фа-цзан говорил, что «обособленные законы десяти *миров-эр* (*ши*), изменяясь, создают [мир]» [4, с. 65].

Фа-цзан признавал, что и один *мир-эра* (*и-ши*), и девять *миров-эр* (*цзю-ши*) участвуют в создании (иллюзорного) мира, и открыты для выхода из него.

В «Золотом льве» десять пространственно-временных измерений отождествляются с одной сверхкраткой единицей – *одним воспоминанием* (*и-нянь*). По мысли Фа-цзана, девять и один «без препятствий сплавляются друг с другом и проходят насквозь друг через друга, а объединившись, составляют *одно воспоминание* (*и-нянь*)» [4, с. 65]. Система представлений Хуаянь также позволяла считать, что *одно воспоминание* (*и-нянь*) разворачивалось во всех десяти пространственно-временных измерениях.

Иными словами, пространство-время у Фа-цзана расширялось до десяти пространств-времени, и сужалось так, что каждый мельчайший элемент нёс в себе десять пространств-времени. Что же касается *одного воспоминания* (*и-нянь*), то оно одновременно оказывалось и причиной, творящей иллюзорный мир во всех его десяти измерениях, и сверхмалым континиумом, вмещающим в себя все десять измерений иллюзорного мира.

По мысли Фа-цзана, любое, даже самое незначительное, явление пребывает во всех пространствах и временах. Сошлёмся на цитату из его *Хуаянь цзин тань сюань цзи* («Записок о поисках сокровенного в Сутре Хуаянь»): «На *поддерживающей* (*цзи*) и на *той* (*цы*) [стороне] один-единственный лист... распространяется во всех **местах** (выделено нами. – *Е.С.*) и ... соответствует всем **временам** (выделено нами. – *Е.С.*)» (цит. по: [4, с. 108]).

Казалось бы, что рождение и развитие пространства и времени вместе с дхармическим миром – это такая же иллюзия, как и весь дхармический мир. Но Фа-цзан считал, что дхармический мир субъектно обусловлен, обладая внесубъектным характером. Это означало, что время и пространство настолько же создаются сердцами чувствующих субъектов, насколько являются объективным фактом.

Кроме того, сторонники Хуаянь признавали, что время-пространство оформляется поэтапно, при этом имеясь в готовом виде, сразу и целиком. По большому счёту, как уже подчёркивалось выше, Фа-цзан считал, что времени и пространства нет, потому что нет *зазора* (*цзян*), т.е. протяжённости, нет, как он писал, *сначала* (*цянь*) и *потом* (*хоу*). Высшая правда состояла в том, что всё (иллюзорно) имеющееся происходит вместе и сразу. Фа-цзан проводил параллель с результатом печатанья. По его мнению, дхармический мир появляется сразу и целиком: «[Как будто] одновременно печатаешь на бумаге (*инь чжи тун-ши*)». То есть, все детали оттиска в одно время оказываются на бумаге, в отличие от постепенного появления текста, пишущегося от руки [12, с. 203].

Есть ли какое-либо практическое значение в знакомстве с представлениями Фа-цзана о пространстве и времени? Все современные естествен-

ные науки, показавшие удивительные результаты, развивались в рамках другой картины мира. Очевидно, что магистральный путь объяснения мира, шёл параллельно буддийскому его восприятию. Однако, пространственно-временные представления Фа-цзана важны, потому что: 1) демонстрируют иные подходы; 2) открывают какие-то новые возможности осмысления наработанного физиками и философами материала; 3) демонстрируют уникальную гибкость мысли буддистов Хуаянь, проявляющуюся в способности совмещать несовместимое.

Некоторый интерес может представить случайное совпадение числа измерений в работе Фа-цзана и в современной физике (теория струн). Хотя, конечно, помимо цифры 10, между ними нет ничего общего.

Литература

1. Золотой Лев Хуаянь / Пер. К.Ю. Солонин // Религии Китая. Хрестоматия. СПб: Евразия, 2001.
2. И нянь. <http://baike.baidu.com/view/692341.htm> [2011-01-03]
3. Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. М.: Издательство «Русский язык», 1978.
4. Фа-цзан. Хуаянь цзинь шицзы чжан цзяо ши (Золотой лев Хуаянь, отредактированный и прокомментированный) / Ред. Фан Литянь. П.: Чжунхуа шуцзюй чубань, 1996.
5. [Фан Литянь]. Хуаянь цзинь шицзы чжан пиншу (Критический обзор «Золотого льва в Хуаянь») // Фа-цзан. Указ. соч., с. 9–34.
6. Цзунцзяо цыдянь (Словарь религий) / Ред. Жэнь Цзюй. Шанхай: Шанхай цышу чубаньшэ, 1983.
7. Чебунин А.В. Учение китайского буддизма о человеке и обществе. Улан-Удэ: Изд.-во полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009.
8. Шохин В.К. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. М., [б.г.]. <http://www.philosophy.ru/iphras/library/shohin.html> [2011-27-02]
9. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М.: ГРВЛ издательства «Наука», 1988.
10. Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск: «Наука», 1995.
11. Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. Новосибирск: «Наука», 1982.
12. Soothill W. ed., Hodous L. [ed. of orig. print version]; Muller Ch. [ed. digitized version]. A Dictionary of Chinese Buddhist Terms // <http://www.hm.tygf.jp/~acmuller/soothill/soothill-hodous.html> [2005-03-04].