УДК 294.321
DOI: 10.30792/2949-5768-2023-1-17-28

Л. Е. Янгутов[1]

МИР БУДДИЗМА КИТАЙСКОЙ МАХАЯНЫ

В статье рассматриваются специфические особенности мира буддизма китайской махаяны. Даются краткие исторические сведения о проникновении и распространении буддизма в Китае. Показаны цивилизационные особенности Китая, с которыми столкнулся буддизм, пришедший из Индии, указаны причины и условия формирования собственно китайских школ буддизма. Дается обоснование того, что учения школ китайского буддизма не противоречат основным принципам материнского буддизма пришедшего из Индии.

Ключевые слова: мир буддизма махаяны, китайский буддизм, праджняпарамита, философия, сотериология, трансформация, единство, гармония, тождество.

L. E. Yangutov

THE WORLD OF CHINESE MAHAYANA BUDDHISM

The article deals with the specific features of the world of Chinese Mahayana Buddhism. It gives brief historical information about the penetration and spread of Buddhism in China. The civilizational features of China that Buddhism had encountered are shown, the reasons and conditions for the formation of Chinese schools of Buddhism are indicated. It is substantiated that the teachings of the schools of Chinese Buddhism do not contradict the basic principles of the mother Buddhism that came from India.

Keywords: world of Mahayana Buddhism, Chinese Buddhism, Prajñaparamita, philosophy, soteriology, transformation, unity, harmony, identity.

Мир буддизма китайской махаяны – это буддизм махаяны, получивший распространение в Китае, включивший в себя учения, как близкие к аутентичной трактовке материнского буддизма, возникшего в Индии, так и учения, оформленные в результате трансформации буддизма в процессе его взаимодействия с религиозной и философской традицией Китая. С одной стороны, буддизм в Китае полностью принял все пришедшие из

[1] Янгутов Леонид Евграфович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: yanguta@mail.ru.

Индии учения буддизма махаяны, с другой стороны, он внес свои коррективы в них. Вступая в диалог с традиционным китайским мировосприятием, он проявил, как и в других странах ареала своего распространения, удивительную способность к адаптации к цивилизационному пространству Китая, в результате которой были сформированы отличающиеся от материнского (индийского) буддизма философские и сотериологические установки. При этом он сумел сохранить единство тех мировоззренческих принципов, которые были сформированы в раннем буддизме, демонстрируя, таким образом, его единство во всем многообразии.

Единство мировоззренческих принципов буддизма в его многообразии было обусловлено уже в первой проповеди Будды о четырех истинах, ставших основой основ для дальнейшего развития его учения, заложенного в той проповеди, и определившей его философско-мировоззренческую устойчивость и динамику.

При этом, несмотря на определенные различия аутентичного буддизма и получившего трансформацию в Китае, оба они составляют единство, исходящее из единства их мировоззренческих принципов.

Распространение и становление буддизма было долгим процессом, растянувшимся на несколько веков. Его продвижение в цивилизационное пространство Китая, равное по своей древности и богатству, было трудным и мучительным. Оно во многом затруднялось из-за твердой убежденности китайцев в исключительности своего государства, в их убеждённости в его срединности (中国 чжун го), почтительно именующих его Поднебесной (天下 Тянься). Они привыкли к мысли, что их срединное государство оказывает влияние на соседние страны, но при этом ничего иноземного – варварского не воспринимает. Эту уверенность выразил ближайший ученик Конфуция – Мэн-цзы в своем изречении: «Я слышал, что варвары изменялись [под влиянием] Китая, но я ещё не слышал, чтобы варвары изменяли [что-либо] в Китае» [Древнекитайская философия 1972: 239]. Отсюда у них сложилась настороженность ко всему новому и почитание всего древнего, восходящему еще к эпохе Чжоу (около 1046-221 гг. до н. э.). Сам Конфуций говорил: «Передаю, но не создаю, верю и люблю древность, в этом я похож на Лао Пэна» [Лунь Юй 1960: 195].

Начало прибытия буддийских миссионеров в Китай, согласно китайским источникам, восходит к самым древним временам. О первых буддийских миссионерах, прибывших в Китай сообщается в сочинении Фэй Чанфана «历代三宝纪» (Ли дай сань бао цзи, Сведения о трех сокровищ-

ницах [в течении] исторических эпох), написанном в эпоху Суй (581–618). В нем говорится о том, что в Китай в период правления императора Цинь Шихуана (秦始皇, 246–210 гг. до н.э.) – основателя первой в Китае империю Цинь (221–206 гг. до н.э.) прибыло 18 миссионеров. Эти миссионеры были схвачены и посажены в темницу. Ночью они были освобождены золотым идолом ростом в 6 чжаней [历代三宝纪卷第一 p0023c21 // 大正新修大藏经. № 2034 [15 цз.]. [Фэй Чанфан. Сведениях о трёх сокровищах и исторических эпохах]. О раннем знакомстве китайцев с буддизмом сообщается также и в ряде других сочинений, например таких, как «Вэйшу, Шилао чжи» (魏书. 释老志, История Вэй. Записи о Шакьямуни и Лао-цзы); «Сань го чжи. Вэй чжи» (三国志. 魏志. Записи о троецарствии и Вэй); «Ши шо синь юй» (世说新语. 文学, Новые слова мирских преданий) и др. [Чебунин 2009: 22].

Все эти письменные источники, несмотря на определенную фантастичность, утверждали, что буддийские миссионеры начали прибывать в Китай еще задолго до начала распространения буддизма в Китае.

В научной литературе принято считать, что распространение буддизма началось с начала деятельности первых переводчиков буддийских текстов Аньшигао (安世高) и Локакшемы (支娄迦谶), прибывших в Китай в период правления ханьского императора Хуан-ди (147–168). До них буддийские миссионеры с их устными проповедями, пытающиеся познакомить жителей Поднебесной с первоначальными азами буддизма, не могли иметь успеха в этой самобытной стране, обладающей своей высокоразвитой цивилизацией. Слишком устойчив был менталитет китайцев, воспитанный на конфуцианских принципах, слишком новы были для него проповеди первых буддийских миссионеров, призывавших отказ от всех благ настоящей жизни, семьи, родителей и своего «Я».

Успешные шаги буддизма в Китае начали совершаться, когда вслед за устными проповедями стали проникать письменные тексты, разъясняющие смысл этого учения. Одним из первых, известных нам письменных текстов, содержащих изложение азов буддийского учения, стала сутра «Сы ши эр чжан цзин» (四十二章经). О появлении этой сутры в Китае сообщается в уже в самом раннем сочинении, свидетельствующем о начале распространения буддизма в Китае, написанном не прибывшим в Китай буддийским миссионером, а коренным китайцем Моу-цзы на рубеже I–II вв. В нем говорится, что «Во [владениях] Юэчжи была написана сутра

«Сыши эр чжан цзин» [Моу-цзы 1936]. Этот текст принято называть сутрой, однако он не является цельным текстом, а представляет собой свод положений буддийских сутр Хинаяны и Махаяны [Фосюэ да цыдянь 1984: 347]. Согласно мнению Тан Юнтуна, она была создана неизвестными авторами еще до начала правления императора Хуан-ди (147–167), т.е. в промежутке между 58 и 147 г. н.э. Позже к этой сутре было написано введение приблизительно во второй половине II г.н.э., чуть раньше, чем трактат «Лихолунь» [Тан Юнтун 1963: 24].

В сутре дается популярное разъяснение азов буддийского учения, начиная с того, что рассказывается о том, как Будда получил просветление, о его проповеди в Оленьем парке, четырех истинах, десяти негативных деяний и т.д. Для китайцев текст этой сутры стал весьма доступным популярным учебником о буддизме [Перевод сутры см.: Чебунин 2009: 109–127].

Именно с этих доступных изложений буддийских истин начался процесс распространения буддизма. Популярное изложение азов буддийских истин было необходимым этапом проникновения буддийских идей в сознание китайцев, но недостаточным. Нужно было внушить настороженно относившимся ко всему иноземному китайцам мысль о том, что предлагаемое буддизмом учение никак не противоречит китайским истинам, изложенным в их древних канонах.

Требовалась адаптация буддизма или же так называемая его китаизация. Эта адаптация, иначе говоря, китаизация, началась с подгонки буддизма к местному менталитету. Такая подгонка началась уже с того, что в ранних источниках просветление Будды Сиддхартхи толковалось как постижение им Дао. В своем сочинении Моу-цзы сообщает о том, что «В старину император Мин-ди увидел во сне святого, тело которого (излучало) солнечные лучи, а сам он в блаженстве и радости летал перед дворцом. На другой день [Мин-ди] созвал сановников и спросил у них об этом святом. Мудрец Фу И ответил ему: «Ваш слуга слышал, что в Индии есть человек, который **постиг Дао.** Его зовут Буддой, он летает в пустоте, а тело его (излучает) солнечные лучи. Пожалуй, это был он» [Моу-цзы 1936: 8а–8б]. Далее в этом же сочинении Будда характеризуется следующим образом: «В огне не горит; когда ступает по лезвию, не режется; грязь к нему не пристает; не идет, а летает; когда садится, то сверкает пламенем, поэтому называется Буддой» [Моу-цзы 1936: 2а–2б]. В этой характеристике Будды не трудно узнать даосские характеристики своего идеала, изложен-

ные в сочинении II в. н.э. «Хуайнаньцзы»: «Огонь горящих болот не может его опалить, мороз, сковывающий Великую реку и реку Хань, не может его обморозить; раскат грома, обрушивший гору, не может его испугать; сильнейший ветер, затмевающий солнце, не может его поранить» [Померанцева 1979: 65–66].

Подгонка буддийских истин продолжилась и при переводе буддийских текстов на китайский язык. Сначала это была стихийная подгонка, связанная с трудностью перевода буддийских текстов с санскрита на китайский язык. В литературе неоднократно говорилось о трудностях перевода буддийских текстов с санскрита на китайский язык, обусловленных специфическими особенностями китайского языка: его иероглифическими трудностями, одноморфемностью и многотональностью.

На первых порах широко использовались даосские понятия, что не могло не придать буддийским текстам даосский оттенок, затем был создан метод гэ-и, призванный привести к стандарту использование китайских понятий для избежания излишних китайских оттенков в переведенных текстах. Тем не менее, метод гэ-и не мог полностью избежать китайских наслоений. Потребовались усилия двух величайших деятелей буддизма эпохи Восточная Цзинь (317–420 гг.), Дао Аня и Кумарадживы, чтобы китайцы смогли познакомиться с содержанием буддийских текстов в том виде, в каком они были в своем санскритском оригинале.

С появлением переводов, излагающих буддийские истины в том виде, в каком они существовали в своих санскритских оригиналах, стали появляться оригинальные сочинения китайских буддистов, излагающих свое видение буддийских истин. В них стали вводиться понятия традиционной китайской философии уже не в качестве перевода буддийских понятий, а в их собственном значении, но с буддийским акцентом. Иначе говоря, понятия китайской философии стали «одевать в буддийские одеяния».

В результате интенсивной переводческой деятельности в Китае были переведены практически все махаянские сутры, в первую очередь праджняпарамитские. Тексты махаяны переводились на протяжении всего периода распространения и становления буддизма в Китае. Ряд текстов переводился буквально вслед за их созданием. Одними из первых были переведены тексты праджняпарамиты (般若波罗蜜多, Божеболомидо). Вслед за этим стали переводиться тексты сутр «Дхьяны» (禅, чань, медитации), «Ратнакуты» (寶積, Бао цзи, Собрания драгоценностей), Сукхава-

ти (Амидаизма) (無量寿経, Улян шоу цзин), «Саддхармапундарики» (妙法莲华经, Мяо фа лянь хуа цзин), «Нирваны» (涅 槃经, Непань цзин) «Аватамсаки» (华严经, Хуаянь цзин), Йогачары (瑜珈, Юй цзя).

Таким образом, в Китае было воспринято все созданное материнским буддизмом махаяны в Индии.

Создание текстов махаяны обусловило формирование в Индии школ мадхьямаки – последователей учения праджняпарамиты и йогачары – последователей сутр йоги. В Китае перевод этих текстов обусловил также формирование школ – китайских вариантов мадхьямаки и йогачары. Это школы саньлунь «三论宗» и фасян «法想宗». На базе текстов амидаизма была создана школа цзинту «净土», а на базе текстов ваджраяны – школа чжэнь янь «真言» / ми цзун «密宗».

Все эти школы являются свидетельством распространения в Китае индийских форм буддизма. Эти школы, хотя и пропагандировали в Китае идеи индийских школ, тем не менее, не могли не внести свои коррективы в контексте китайской ментальности. Дальнейшие коррективы идей мадхьямаки и йогачары привели к формированию собственно китайских школ буддизма тяньтай, чань и хуаянь. В учениях этих школ отразилась философская и сотериологическая рефлексия китайского буддизма, в которой материнская философия и сотериология буддизма Индии, столкнувшись с устоявшимся менталитетом китайцев, воспитанных на принципах своей богатейшей духовной традиции, получила свои коррективы.

В философском плане произошла трансформация психологизированных установок буддийской философии под влиянием китайской традиционной философии, которую «определяет, прежде всего, господство натурализма и отсутствие в ней развитых идеалистических концепций типа платонизма или неоплатонизма (и тем более классического европейского идеализма нового времени) [Кобзев 1988: 22]. Влияние китайской традиции обусловило тот факт, что в философских установках формирующейся в Китае буддийской философии началось смещение акцента в сторону онтологизации буддийских философских принципов. Произошло смещение акцентов от тезиса о «тождестве нирваны и сансары», выражавшего гносеологический аспект спасения, на тезис о «наличии природы Будды во всем сущем», имеющий онтологическую интерпретацию спасения. Тезис о наличии природы Будды во все сущем, изложенный в «Нирвана-сутре», стал доминирующим в учениях школ китайского буддизма. В

этой связи особую значимость приобрело учение о Татхагата-гарбхе. Именно это учение стало главным объектом обвинения китайского буддизма в искажении буддизма со стороны представителей «критического буддизма».

В сотериологическом плане китайцы полностью восприняли предложенный ранним буддизмом восьмеричный путь, учение о десяти негативных и десяти добродетельных деяний, вместе с тем китайцы настороженно отнеслись к хинаянскому пути спасения, требующему обязательное пострижение в монахи. Это требование узкого пути резко противоречило принципам сыновней почтительности. Тем не менее, практика строительства монастырей и ухода из семьи в монахи стала все больше иметь значимость в социальной жизни китайцев. Принцип сыновней почтительности подгонялся под буддийские стандарты как забота о кармическом пути родителей[1]. Однако уход в лоно монастырей не всегда был связан со стремлением поиска пути спасения. Часто он связывался с исключительно меркантильными интересами – в монастырях находили пристанище беглые крестьяне, преступники, скрывающиеся от налогов и т. п.

Китайцы полностью приняли широкий путь спасения махаяны, но при этом скептически отнеслись к идее многочисленных перерождений, поскольку их прагматический разум был слишком привязан к ценностям настоящей жизни.

Идея перерождения в сотериологических изысканиях китайских буддистов в первые века распространения буддизма в Китае заняла одно из ведущих мест, стала главным объектом критики со стороны конфуцианцев – главных противников буддизма. Идею перерождения китайцы связывали исключительно с переселением души. Поэтому противники буддизма доказывали, что душа после смерти человека исчезает, а поскольку она исчезает, то не существует никакого перерождения. Защитники буддизма отстаивали положение о неуничтожимости души. Уже в трактате Моу-цзы приводится спор на эту тему. В нем от имени противника буддизма спрашивается: «Путь Будды утверждает, что человек после смерти вновь рождается, а я не верю в правдивость этих учреждений». В ответ на это Моу Цзы приводит в пример один из похоронных ритуалов китайцев, согласно которому нужно было выкрикивать имя умершего, чтобы его душа вернулась назад,

[1] См.: Меньшиков Л. Н. Бяньвень о воздаянии за милости. Часть 1. – Москва, 1972. – С. 78.

и задает оппоненту вопрос: «Если (человек) умер, то кого же в данном случае зовут?». Оппонент отвечает: «Зовут его душу». Моу-цзы вновь спрашивает: «Если дух возвращается, то (человек) оживает, а если дух не возвращается, то куда денется дух?». Оппонент отвечает: «Превращается в душу умершего (в дьявола)». Тогда Моу-цзы делает следующее заключение: «Это действительно так. В то время, когда тело умершего гниет, душа не уничтожается. Тело подобно корням и листьям пяти злаков (хлебов), душа подобна семенам пяти злаков. Корни и листья вырастают, затем с необходимостью погибают. А семена неужели могут исчезнуть?» [Моу-цзы 1936: 5а–5б]. Дискуссия о смертности или не-смертности душ и растянулась на долгие годы, вплоть до формирования школ буддизма. Отстаиваемый буддистами дошкольного периода путь перерождения через переселение душ признавал постепенный путь к спасению, предложенный материнским буддизмом, тем не менее, китайцы все чаще задумывались о более коротком пути. Поэтому вывод Дао Шэна о возможности мгновенного достижения состояния Будды, сделанный на основе тщательного изучения содержания «Нирвана-сутры» о наличии природы Будды во всем сущем и концепции о Татхагата-гарбхе, стал доминирующим в сотериологических построениях учений школ китайского буддизма. При этом сотериологические изыскания китайских буддистов рассматривались в тесном контексте с их философскими построениями.

Сформированные в результате трансформации буддизма в Китае школы китайского буддизма ни в коем случае не противопоставлялись учениям мадхьямаки и йогачары, представленным школами саньлунь и фасян. Более того, в китайских школах тяньтай, хуаянь и чань нашло отражение дальнейшее развитие идей мадхьямаки и йогачары в тесной связи с сотериологической практикой. Адепты школы тяньтай, продолжившие разработку мадхьямаки, считали своим родоначальником Нагарджуну. В школе особое внимание обратили на теорию Цзи Цзана о трех видах или же ступенях теории двух истин, представленных в его сочинении «О двух истинах» как перманентное отрицание каждого вида (ступени) как условной истины, допускающей наличие бинарной оппозиции, характерной омраченному сознанию. Каждый уровень двух истин отрицает предыдущий уровень, объявляя его условной истиной. В конечном итоге такое отрицание подводит к отрицанию всякой рациональности. Постижение истины невозможно на уровне рациональности.

Школа тяньтай цзицзановскую интерпретацию четырех уровней двух истин представила как гармонию трех истин (三帝园融 сань ди юань жун) – условной истины (假 谛 цзя ди), абсолютной истины (真谛 чжэнь ди) / истины пустоты (空谛 кун ди) и срединной истины (中谛 чжун ди), рассмотрев их в единстве и гармонии.

Философские суждения адептов тяньтай были представлены тяньтайскими мастерами в контексте их сотериологической доктрины о самадхи и випашьяне (止观 чжи гуань). По словам Люй Чэна, тяньтайское учение оформилось лишь тогда, когда его первые патриархи соединили положения индийской махаяны, главным образом мадхьямиков, с практикой медитации, получившей к тому времени широкое распространение в Китае [Люй Чэн 1979: 325].

Учение о сознании как единственной реальности (唯识 вэй ши) получило дальнейшее развитие в учении школы хуаянь. Здесь сознание было рассмотрено во взаимодействии и взаимозависимости с феноменальным миром. В свою очередь, оппозиция сознания и феноменального мира рассматривается в контексте взаимодействия и взаимозависимости от оппозиции истинно сущего и омраченного сознания. В конечном итоге вся философия хуаянь сводится к утверждению единства гармонии и тождества всего сущего. В этом контексте учения мадхьямаки и йогачары также рассматриваются в единстве. Происходит их синтез в рамках хуаяньской доктрины не-преграды (无碍 у ай) абсолютного и феноменального миров дхарм, а также не-преграды всех предметов и явлений феноменального мира дхарм. Школа хуаянь, несмотря на исключительный акцент на теоретических разработках своего учения, не исключала практику медитации в постижении истин. Не акцентируя своего внимания на разработку практических задач спасения, хуаяньские мастера во многом опирались на практические разработки школы чань. Чань-буддисты, в свою очередь, использовали в своих практических разработках теоретические выводы школы хуаянь. По словам Д. Т. Судзуки, учение хуаянь было официальной идеологией школы чань. Чаньские наставники в своих разработках приемов и методов медитации обращались к хуаяньской теории, опирались на канонический текст школы – сутру «Хуаянь цзин» [Gimello 1983: 158–160]. Ярким свидетельством близости школ хуаянь и чань является тот факт, что пятый патриарх школы хуаянь Цзун-ми был одновременно и наставником чань-буддизма.

И, наконец, о канонических текстах материнского буддизма, получивших распространение в Китае. Главными каноническими текстами буддизма махаяны являются тексты праджняпарамитских сутр. С перевода этих сутр началось становление буддизма в Китае. Позже были переведены, как было уже отмечено, «Саддхармапундарика-сутра» (妙法莲华经, Мяо фа лянь хуа цзин), «Нирвана-сутра» (涅 槃经, Непань цзин), «Аватамсака-сутра» (华严经, Хуаянь цзин). Содержание этих сутр, по сути своей, представляет собой продолжение разработок идей, заложенных в текстах праджняпарамиты. Вместе с тем именно эти сутры сыграли ключевую роль в формировании школ китайского буддизма. «Саддхармапундарика-сутра» легла в основу формирования школы тяньтай, «Нирвана сутра» послужила толчком для обоснования мгновенного пути спасения, ставшего главным сотериологическим ориентиром школ китайского буддизма, «Аватамсака-сутра» легла в основу формирования школы китайского буддизма хуаянь.

«Аватамсака–сутра» по словам А. У. Уотса, является кульминацией индийской Махаяны [Watts 1957: 70]. Текст этой сутры сохранился лишь в переводе на китайский и тибетский языки.

Главная идея «Аватамсака-сутры» заключается в утверждении единства, тождества и гармонии всего сущего, выраженного в формуле «одно во всем, все в одном». Эта идея послужила основой для разработки идеи о не-преграде между феноменальным и истинносущем. Всё взаимообусловлено, всё взаимозависимо, одно обусловливает всё, всё обусловливает одно. Истинно сущее взаимообусловлено с индивидуальными сознаниями, индивидуальные сознания – с эмпирическим миром, а предметы и явления эмпирического мира – друг с другом. Всё едино (5; Л. 44 об).

В этом единстве и взаимозависимости обладает истинным существованием только единое сознание (一心 и синь). Но единое сознание вне индивидуальных немыслимо. Единое сознание, содержась целиком и полностью во всех индивидуальных сознаниях, одновременно тождественно всем, однако продолжает оставаться вне данного конкретного психического состояния каждого из них, поэтому отличается от каждого из них.

Таким образом, «Аватамсака-сутра» утверждала не только видение вещей как тождественных своей изначальной природе, но и через призму этой тождественности – видение не-преграды и тождества друг

другу. Видение единства, тождества и гармония всего сущего – это видение истинно сущего. В этом состоит главная идея махаянской философии китайского буддизма. Она предполагает равнозначность постижения Истины постижению единства, тождества и гармонии всего сущего, что вполне соответствовало выводам праджняпарамитской философии о единстве абсолютного и феноменального, которая стала теоретическим обоснованием идеи о возможности достижения нирваны для всех и каждого.

Подводя итоги вышесказанному, следует отметить, что содержание поздних сутр представляет собой дальнейшую разработку идеи широкого пути спасения буддизма Махаяны, развивавшуюся в русле эпистемологических и онтологических принципов Праджняпарамиты.

В конечном итоге текст этих сутр представляет собой логическое завершение сотериологических поисков широкого пути спасения, а в философском плане – завершение разработки концепции истинно сущего, суть которой – единство, тождество и гармония всего сущего.

Работа выполнена в рамках гранта РНФ № 21-18-00074 «Миры махаянского буддизма в контексте мировых цивилизационных процессов».

Литература

Древнекитайская философия. – Москва: Мысль, 1972. – Т. 1. – 363 с.

Кобзев А. И. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае / А. И. Кобзев // Этика и ритуал в традиционном Китае. – М. 1988. – С. 17–55.

Лунь Юй. – Гонконг, 1960.

Люй Чэн. Чжунго фосюэ юаньлю лэ цзян / Чэн Люй. – Пекин, 1979. – 325 с.

Меньшиков Л. Н. Бяньвень о воздаянии за милости. Часть 1 / Л. Н. Меньшиков. – Москва, 1972. – С. 78.

Моу-цзы. Ли хо лунь (О понимании и заблуждении) / Моу-цзы // Хунминцзи. Сыбубэйяо. – Шанхай, 1936.

Померанцева Л. Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве / Л. Е. Померанцева. – М., 1979. – 240 с.

Тан Юнтун. Хань Вэй лян Цзинь Наньбэй чао фоцзяо ши (История буддизма в период Хань, Вэй, двух Цзинь, Северных и Южных царств) / Тан Юнтун. – Пекин, 1963. – Т. 1.

Фэй Чанфан. Лидай сань баоцзи (Сведениях о трёх сокровищах в исторических эпохах / Фэй Чанфан // Да чжэн синьсю Да цзан цзин. № 2034. Цзюань 1]. [历代三宝纪卷第 – p0023c21 // 大正新修大藏经. № 2034. [15 цз.].

Фосюэ да цыдянь (Большой буддийский словарь) / ред. Дин Фубао. – Пекин, 1984. – 347 с.

Чебунин А. В. История проникновения и становления буддизма в Китае / А. В. Чебунин. – Улан-Удэ. ВСГАКИ, 2009. – 278 с.

Gimello M. R. Early Hua-yen. Meditation and Early Ch'an: Some Preliminary Considerations / M. R. Gimello / Early Ch'an in China and Tibet. – Berkley, 1983.

Watts A. W. The Way of Zen / A. W. Watts. – N. Y., 1957. – P. 70.

References

Drevnekitajskaya filosofiya. – Moskva: Mysl', 1972. – T. 1. – 363 s.

Kobzev A. I. Osobennosti filosofskoj i nauchnoj metodologii v tradicionnom Kitae / A. I. Kobzev // Etika i ritual v tradicionnom Kitae. – M. 1988. – S. 17–55.

Lun' Yuj. – Gonkong, 1960.

Lyuj Chen. Chzhungo fosyue yuan'lyu le czyan / Chen Lyuj. – Pekin, 1979. – 325 s.

Men'shikov L. N. Byan'ven' o vozdayanii za milosti. Chast' 1 / L. N. Men'shikov. – Moskva, 1972. – S. 78.

Mou-czy. Li ho lun' (O ponimanii i zabluzhdenii) / Mou-czy // Hunminczi. Sybubejyao. – Shanhaj, 1936.

Pomeranceva L. E. Pozdnie daosy o prirode, obshchestve i iskusstve / L. E. Pomeranceva. – M., 1979. – 240 s.

Tan Yuntun. Han' Vej lyan Czin' Nan'bej chao foczyao shi (Istoriya buddizma v period Han', Vej, dvuh Czin', Severnyh i Yuzhnyh carstv) / Tan Yuntun. – Pekin, 1963. – T. 1.

Fej Chanfan. Lidaj san' baoczi (Svedeniyah o tryoh sokrovishchah v istoricheskih epohah / Fej Chanfan // Da chzhen sin'syu Da czan czin. № 2034. Czyuan' 1]. [历代三宝纪卷第 – p0023c21 // 大正新修大藏经. № 2034. [15 cz.].

Fosyue da cydyan' (Bol'shoj buddijskij slovar') / red. Din Fubao. – Pekin, 1984. – 347 s.

Chebunin A. V. Istoriya proniknoveniya i stanovleniya buddizma v Kitae / A. V. Chebunin. – Ulan-Ude. VSGAKI, 2009. – 278 s.

Gimello M. R. Early Hua-yen. Meditation and Early Ch'an: Some Preliminary Considerations / M. R. Gimello / Early Ch'an in China and Tibet. – Berkley, 1983.

Watts A. W. The Way of Zen / A. W. Watts. – N. Y., 1957. – R. 70.