

IV

НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДАЧЕВІ
РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

*В.Гладких** (м. Київ)

**ПИТАННЯ СИНКРЕТИЧНОГО ХАРАКТЕРУ
ЕВОЛЮЦІЇ КИТАЙСЬКОГО БУДДИЗМУ
В ПРАЦЯХ РОСІЙСЬКИХ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ****

На сьогоднішній день перед буддологією стоїть низка нових актуальних завдань. По-перше, це необхідність вивчення буддійської доктрини на прикладі не лише однієї-двох шкіл, як це робилося раніше, а з використанням даних якомога більшої кількості буддійських напрямків, задля визначення їхнього внеску в загальне вчення буддизму, адже, як зазначав Є.Торчинов: “Буддизм історично представлений у вигляді різних течій та напрямків, надзвичайно відмінних між собою, які більше нагадують різні релігії, ніж різні конфесії у межах однієї релігії. Але існує певне коло ідей, які в тому чи іншому вигляді, із тією чи іншою акцентуацією властиві всім напрямкам буддизму (хоча їх осмислення може бути дуже різним)” [Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций: Учеб. пособие для студ. вузов.- СПб., 2000.- С. 19]. По-друге, нагальною є потреба у висвітленні й з’ясуванні характеру розповсюдження буддизму за межі Індії, яке відбувалося через трансформацію останнього в результаті взаємодії з місцевими культурами. По-третє, вимагає свого розв’язання питання про характер взаємовпливу буддизму та культурного середовища народів, які наворачалися у нову віру. З огляду на це, **актуальність даної статті** обумовлена тим, що вивчення процесу поширення буддизму в Китаї, може дати багато цікавого й корисного матеріалу для вирішення вище окреслених проблем, адже цей процес мав наслідком формування специфічного явища китайського

* Гладких В.В. – аспірант третього року навчання, філософський факультет Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

** © Гладких В.В., 2004

буддизму, в багатьох моментах принципово відмінного від індійського прототипу.

Наукове вивчення особливостей процесу розповсюдження буддизму в Китаї за останні десятиріччя значно просунулося в багатьох напрямках. Л.Янгутов спробував висвітлити ранню історію буддизму в Китаї та специфіку вчення про просвітлення; О.Андрушкевич досліджував сотеріологічні аспекти китайського буддизму; С. Нестьоркін, О.Бойков та інші розкривали характер переосмислення доктрини буддизму в межах китайського чань; М.Абаєв започаткував дослідження психологічних аспектів буддизму; К.Ацев, І.Бойкова, Г.Дагданов, О.Поршнева, М.Єрмаков, Г.Померанц та інші зосереджували свою увагу на вивченні соціально-культурних наслідків поширення буддизму в Китаї. Грунтовний загальнотеоретичний, узагальнюючий характер носили роботи Є.Торчинова. Проте, необхідно зважати на те, що дослідження китайського буддизму здійснювалося переважно зусиллями представників філології, психології, історії, що призвело, певною мірою, до нівелювання власне релігієзнавчих аспектів проблеми. Отже, **мета** даної статті полягає в тому, щоб, використовуючи термінологічний апарат (зокрема поняття релігійного синкретизму) та принципи й методи релігієзнавчого дослідження, з'ясувати причини й особливості процесу розповсюдження буддизму в Китаї. **Наукова новизна** статті полягає в тому, що набуває подальшого розвитку дослідження процесу розповсюдження буддизму в Китаї, зокрема висвітлюються деякі аспекти його ранньої історії, розкривається синкретичний характер цього процесу, узагальнюються причини такого характеру та з'ясовуються особливості, обумовлені ним.

Для того щоб уявити собі масштаби змін, які відбулися в буддизмі на китайському ґрунті треба врахувати, що традиційна китайська світоглядна парадигма в багатьох ключових моментах принципово відрізнялася від буддійського погляду на світ та на місце й роль людини у ньому. Вже згадуваний нами Є.Торчинов виділяє кілька таких принципових відмінностей у парадигмах індійського буддизму та добуддійських вчень Китаю. Умовно ці відмінності можна відобразити низкою бінарних опозицій буддійських ідей до ідей традиційних китайських вчень: десакралізація космосу – сакралізація космосу; психологізм космології – натуралізм космології; онтологічний песимізм – онтологічний оптимізм; відлюдництво та аскеза, чернечий ідеал – культ родових цінностей, дітонародження та предків; космічна циклічність часу з членування його по вертикалі –

заперечення космічної циклічності та членування часу по горизонталі; слабка сакралізація влади монарху – виключна сакралізація влади правителя [Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций: Учеб. пособие для студ. вузов.- СПб., 2000.- С. 169-172]. Крім складностей, пов'язаних із концептуальною відмінністю традиційних китайських вчень від буддизму, останній в своєму розповсюдженні у Китаї зіштовхнувся також з перепонами, обумовленими особливостями китайської культури. Причому треба враховувати, що китайська культура до моменту початку сприйняття індійського вчення вже нараховувала близько двох тисяч років свого розвитку, і тому “буддизм як одиничний представник цілісної індійської культурної традиції не міг бути рівноцінним колосу китайської цивілізації” [Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций: Учеб. пособие для студ. вузов.- СПб., 2000.- С. 168], що зробило акультурацію нового вчення неминучою. Фактично, спроможність буддизму пристосуватися до нових умов виступала об'єктивною передумовою, що визначала саму можливість останнього укорінитися на китайському ґрунті. Подоланню цих перепон сприяла та обставина, що в китайських вченнях та буддизмі поряд з численними відмінностями все таки існувала й низка важливих рис, які були дещо подібними. По-перше, так само як і буддизму, китайському світогляду був абсолютно не властивий теїстичний підхід, адже “китайський натуралізм був несумісним з ідеєю трансцендентного Бога-творця, який створює світ ex nigilo (“із нічого”) й керує ним” [Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций: Учеб. пособие для студ. вузов.- СПб., 2000.- С. 173]. Крім цього їх споріднювала й властива їм апофатичність. Так даоси, вважали, що істинне Дао не може бути висловлене словами: „Дао, будучи вічним, не має імені” [Лао-цзы. Обрести себя в Дао / сост., авт. предисл., перевод, коммент. И.И. Семенов.- М., 2000.- С. 157]. Послідовники Конфуція намагалися утримуватися від метафізичних суджень, на тих підставах, що Учитель про це нічого не казав. Буддисти ж вважали, що нірвана, бодхі, татхата так само не можуть бути понятійно окреслені, адже вони трансцендентні досвіду, який відображається мовою. Отже, “і буддисти, і китайські мислителі описували вищий принцип своїх вчень у негативних термінах” [Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций: Учеб. пособие для студ. вузов.- СПб., 2000.- С. 173]. До того ж, як буддизм так й китайські релігії були недогматичними та інклюзивістськими, себто не передбачали абсолютної істинності свого віровчення й лишалися відкритими для взаємодії з іншими

доктринами. Відзначаючи це, не можна обійти увагою той факт, що буддизм на самих ранніх етапах своєї історії почав використовувати принцип “догматичного розвитку”, який передбачав постійний розвиток не лише форм віровчення, а навіть його змісту. Вже на другому буддійському соборі було сформульоване положення: “Все, що відповідає існуючим моральним принципам та духу вчення Будди, повинно бути визнано як уставне, незалежно від того існує воно з давніх давен, виникло зараз чи з’явиться потім; а все, що не узгоджується з ним, хай воно б навіть існувало раніше, або існує зараз, все одно повинно бути відкинуто раз і назавжди” [Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае.- Новосибирск: Наука, 1989.- С. 106]. Фактично це обґрунтувало припустимість використання буддизмом принципу, властивого й іншим напрямкам індійської думки, який Г.Бонгард-Левін назвав “принципом не порушення старої міфології” [Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980]. На цих засадах в буддизмі сформувалася “стратегія спочатку засвоєння, а потім поступової трансформації й підкорення собі міфології, вже існуючих культів і взагалі всієї системи традицій соціуму, яке зазнає буддїзації” [Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае.- Новосибирск: Наука, 1989.- С. 105]. Це було в повній мірі реалізовано й у Китаї. Ці особливості сприяли знаходженню між буддизмом та традиційними китайськими світоглядними настановами точок дотику, які стали відправними пунктами для подальшої синкретизації, результатом чого стає явище китайського буддизму, який за багатьма характеристиками та основними положеннями суттєво відрізнявся від буддизму індійського. Процес формування особовостей китайського буддизму носив синкретичний характер і відбувався у різних напрямках та на різних рівнях обумовлюючись, як це буде доведено нижче, конкретно-історичними обставинами. Інформація про ранню історію буддизму в Китаї міститься в трактаті “Ліхолунь” (“Про розуміння та оману”), автором якого вважається Му-цзи. “В своєму трактаті він зумів всебічно й повно показати перші кроки буддизму в Китаї, передати той специфічний соціально-політичний клімат, у якому буддизму доводилося стверджуватися”, - зазначає один з дослідників китайського буддизму Л. Янгутов [Янгутов Л.Е. Трактат „Лихолунь” как источник по истории китайского буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии.- Новосибирск: Наука, 1986.- С. 110]. Му-цзи,

виступаючи в ролі апологета буддизму, намагається захистити буддизм, обґрунтувати право останнього на поширення в Китаї. Треба відзначити, що потреба обґрунтувати необхідність поширення на теренах Середньої Імперії буддизму - "варварського, іноземного вчення" набувала особливої актуальності, адже наріжним каменем державної ідеології у Китаї було твердження про центральність Китайської держави – Середньої Імперії, про унікальність й вищість китайської культури, з чого походило ставлення до всіх інших народів й культур як до варварських. З огляду на це, апологети поширення буддизму шукали різноманітні шляхи довести, що принципи нового вчення не суперечать принципам, сформульованим китайськими мудрецами, а доповнюють їх. Наприклад, виникає легенда, що Лао-цзи, після того як пішов на захід, прибув до Індії, де став вчителем Будди, з чого робився висновок про те, що буддизм є лише чимось похідним від даосизму. Згідно з іншою легендою "Сила-Де давніх монархів Китаю була настільки потужною, що досягнув віддаленої Індії, справила на індійських варварів цивілізаційний вплив, в результаті чого й виник буддизм, а потім вже Індія з вдячністю віддала Китаю буддизм як свій дар" [Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций: Учеб. пособие для студ. вузов.- СПб., 2000.- С. 179]. Подібні легенди, з одного боку сприяли проникненню буддизму в китайський соціум, але, з іншого боку, вони ставали першим кроком на шляху китаїзації буддизму. Особливою гостротою відрізнялася також полеміка навколо принципів буддизму, які однозначно суперечили культурним традиціям китайців. Наприклад, відсутність у китайському суспільстві жодних аналогів інституту чернецтва вела до того, що целібат та зміна ім'я під час вступу до буддійського монастиря розглядалися китайцями як зречення своїх предків та відмова продовжувати рід, що згідно із традиційними поглядами вважалося найтяжчим гріхом. Крім цього індійська практика буддійських монахів жити виключно на подання та не мати власності давала підстави для обвинувачень сангхи у паразитизмі, неробстві та ледарстві, що часто викликало антибуддійські заходи з боку влади. Необхідність залагодити ці протиріччя мала своїм наслідком два важливих моменти, які суттєво вплинули на особливості китайського буддизму та знайшли своє відображення і в традиції Чань. По-перше, виправдовуючись буддисти відстоювали та теоретично обґрунтували тезу про важливість діяльності сангхи для покращення карми всіх живих істот, а відповідно й предків, нащадки яких стали монахами: "Буддисти доводили, що їх принципи служіння предкам та

вшанування батьків глибші та ширші за традиційно китайські і полягають в тому, щоб вивести батьків на шлях спасіння, тобто на шлях, вказаний Буддою” [Янгутов Л.Е. Трактат „Лихолунь” как источник по истории китайского буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии.- Новосибирск: Наука, 1986.- С. 113], а також про виключне значення чернецтва для духовного удосконалення народу та держави. Такий підхід разом із традиційною китайською концепцією сакрального характеру влади імператора призвів до того, що на певному етапі сангха опинилася повністю під контролем держави. По-друге, античернецькі настрої китайців обумовили розвиток в Китаї мирського буддизму, який стверджував ідеали буддиста-мирянина. Це підтверджується й надзвичайною популярністю в Китаї, вже згадуваної нами “Сутри про Вімалакірті”, в якій буддист-мирянин своєю святістю та мудрістю перевершує не лише монахів, а й бодхісаттв. Тут також доречно відзначити, що “Віная” зазнала суттєвої трансформації в Китаї. Г. Дюмулен з цього приводу відзначає: “В той час як в Індії “одяг та чашка на камінні під деревом” були єдиною власністю аскета, в Китаї, з його значно суворішим кліматом та іншими культурними звичаями подібна терплячість була недоречною” [Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. / Пер. с англ. Ю.В. Бондарева.- М., 2003.- С. 110]. Тому цілком виправданою стала практика, абсолютна неприйняття в Індії, коли монахи самі виконували всю необхідну роботу, забезпечуючи таким чином існування монастирю. Ще більш динамічні й складні процеси відбувалися в сфері переосмислення основних буддійських положень. Л. Янгутов з цього приводу слушно відзначає: “буддизм у часи Му-цзи сприймався крізь призму традиційних китайських поглядів. Буддійська термінологія замінювалася на даоську, буддійське “просвітлення” сприймалося як осягнення Дао. Сам Будда порівнювався з китайськими богами” [Янгутов Л.Е. Трактат „Лихолунь” как источник по истории китайского буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии.- Новосибирск: Наука, 1986.- С. 112]. Яскравим прикладом такого переосмислення може бути процес трансформації на китайському ґрунті змісту таких понять як сансара та карма, адже сансара, яка описувалася у термінах страждання, непостійності, забрудненості та порожнечі була, як про це вже говорилося вище, діаметрально протилежна традиційним китайським уявленням про всесвіт, який характеризувався як сакральний, впорядкований, чуттєвий та гармонійний. Тим не менше ідея сансари

виявилася прийнятною для китайців, але була сприйнята як своєрідний варіант уявлення про всезагальність змін та метаморфоз. Пов'язана з цим буддійська ідея про переродження також була переломлена крізь традиційні уявлення й сприйнята як “швидше позитивна та обнадійлива, ніж як така, що свідчить про загальну незадовільність існування” [Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций: Учеб. пособие для студ. вузов.- СПб., 2000.- С. 173], а вчення про карму, в свою чергу, сприймалося як можливість продовжити індивідуальне існування в різних формах, що “повністю гармоніювало із положеннями даосизму” [Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций: Учеб. пособие для студ. вузов.- СПб., 2000.- С. 173], але було цілком протилежним до першопочаткового смислу буддійської доктрини. Крім цього вчення про карму призвело до формування у Китаї ідеї про існування в людині вічної й незнищеної духовної субстанції. Ця ідея була принципово новою для китайців, які не мали до сприйняття буддизму жодної теорії про душу, як особливу духовну сутність принципово відмінну від тіла, а також теорій про її безсмертя. Парадоксальність ситуації в даному випадку полягала в тому, що “подібне розуміння докорінно суперечило такій наріжній буддійській доктрині, як анатмавада (кіт. у во цзянь), і за своєю суттю співпадало із найгрубішими формами індуїстської атмавади. Але саме цю теорію незнищеності духа у III - V століттях сприймали як власне буддійську” [Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций: Учеб. пособие для студ. вузов.- СПб., 2000.- С. 181]. В V-VI століттях китайські буддисти відстоювали позицію, згідно з якою “дух” (шень) є субстанцією, яка переходить з життя у життя, що також суперечило анатмаваді, але повністю узгоджувалося із принципами китайського натуралізму. Є.Торчинов пояснює таке неадекватне розуміння китайцями анатмавади тим, що воно “було обумовлено натуралістичним субстанціалізмом традиційної китайської філософії, який “матеріалізував” потік психічних станів (сантана) буддійської філософії та перетворив його у деяку “вічну річ” (кіт. чан у)” [Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций: Учеб. пособие для студ. вузов.- СПб., 2000.- С. 181]. Трансформувалися в Китаї й інші категорії індійського буддизму. Поняття “шун'я” (пустота), наприклад, була переосмислена на китайський лад у IV столітті в межах вчення про праджню (кіт. божо-сюе). Китайці розуміли шун'ю як аналог китайської “відсутності” (кіт. у) – неоформленого й позбавленого якостей стану всесвіту, який передує його оформленню й перетворенню у світ “наявного” (кіт. ю) буття. Таким чином,

буддійська шун'яда перетворилася на “корінну відсутність” (кіт. бень у).

Говорячи про китаїзацію буддизму важко перебільшити значення особливостей китайської мови та пов'язаних з цим складностей перекладу індійських буддійських термінів. Серйозною перепорою для перекладу була китайська ієрогліфічна писемність, за допомогою якої передавалося значення морфеми, а не її звучання. Намагаючись здолати цю перепону, перекладачі шукали різні шляхи. Спочатку вони намагалися передати категорії буддизму використовуючи поняття традиційної китайської філософії. Наприклад, “нірвана” перекладалася китайською як “у вей” (недіяння), “бодхі” – як “дао” (шлях, найвищий загальний принцип буття). Такий підхід призводив до спотворення значення індійських термінів, адже складна система філософської термінології, розроблена в Китаї в межах даосизму, конфуціанства та інших напрямків китайської думки суттєво відрізнялася від буддійської і мала свої власні конотації, що заважало адекватній передачі концепції буддизму. Через це буддійська думка набувала надто китайського (переважно даоського) вигляду. Крім цього, відсутність систематичності та планомірності у перекладі індійських текстів призводила до того, що проповідники буддизму перекладали трактати на китайську мову хаотично. Єдиною підставою для перекладу виступала наявність тексту, що мало своїм наслідком фрагментарні та епізодичні переклади, з яких важко було зробити висновок про справжню сутність буддійського вчення, тим більше, що “з самого початку китайці не прагнули до різкого розмежування на хінаяну та махаяну. Наставники нівелювали відмінності між різними буддійськими течіями, намагаючись створити якість середнє, еклектичне вчення, яке б увібрало в себе все найкраще з буддійської філософії” [Дагданов Г.Б. Школа фасян в истории китайского буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии.- Новосибирск: Наука, 1986.- С. 102]. Регулярний переклад буддійських канонічних текстів на китайську мову починається лише наприкінці II століття, але це не вирішило проблему змішання поглядів різних буддійських шкіл, адже в цей час буддійська традиція остаточно ще не склалася навіть в Індії.

Значний внесок у практику перекладу індійських текстів на китайську мову зробив Кумараджива, який почав застосовувати новий метод, в основу якого було покладено принцип “добирання значення”. Кумараджива, перекладаючи низку фундаментальних філософських трактатів мадх'яміків, “віддавав

перевагу творенню неологізмів, спеціально сконструйованим словосполученням, які створювалися за принципом етимологічної чи семантичної відповідності індійському терміну; наприклад, фан бьянь (фан – спосіб; бьянь – зручний, відповідний) – упая; лунь хуей (лунь – колесо; хунь – оберт, поворот) – сансара; фань нао (фань – тягар, набридливий; нао – мозок) – клеша. Іноді вважалося доцільним й транскрибування індійських термінів (бодхі – путі; нірвана – непань; самадхі – саньмей). Але загалом перевага віддавалася саме перекладу терміну” [Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций: Учеб. пособие для студ. вузов.- СПб., 2000.- С. 178]. В VII столітті Сюань-цзан – відомий мандрівник, мислитель та перекладач, який майже двадцять років провів в Індії в монастирі – університеті Наланда, здійснює нову реформу в перекладі. Перекладаючи канонічні твори індійського буддизму Сюань-цзан намагався також очистити китайський буддизм, привести його у відповідність до індійських зразків, але до того часу китайська буддійська традиція та китайський канон Тріпітакі вже майже склалися і тому зусилля реформатора виявилися марними. Основною заслугою Сюань-цзана можна вважати той факт, що після його перекладу на китайську мову буддійських філософських трактатів шун’явади та віджнянавади постало питання про відповідність усталених уявлень про буддизм до його справжнього вчення, адже було виявило неправомірність багатьох китайських інтерпретацій буддизму. Але буддизм вже укорінився на китайському ґрунті, склалася певна традиція розуміння його доктрини, тому відмовитися від усталеного сприйняття китайці вже не змогли. Це спонукало адептів буддизму шукати в традиції індійського буддизму теоретичні положення, які б можна було використати для обґрунтування традиції, що вже склалася в Китаї у підході до розуміння фундаментальних ідей. З цього починається етап реінтерпретації буддизму, пов’язаний з розповсюдженням в Китаї вже згадуваної нами вище теорії Татхагатагарбхі (кіт. жулай цзан). В Китаї завжди існував підвищений інтерес до проблеми серця-розуму (кіт. сінь), яка виникла в традиції конфуціанства. З часів Мен-цзи в китайській філософії усталеним стало розуміння серця передусім як мислячого, а не чуттєвого органу. Наприклад, в трактаті “Мен-цзи” стверджується, що “той, хто осягне свою природу, осягне й Небо” [Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии / Е.А. Торчинов (науч.ред.), Р.В. Котенко (пер.).- СПб., 1998.- 376 с.]. В цьому ж трактаті містяться думки про досконалу природу серця-розуму, що значною мірою нагадує такі поняття гарбхі як “прабхасвара”

(самосвітлення) та “чїтта” (розум). Це виступило передумовою, яка визначила успіх теорії Татхагатагарбхі в Китаї. Є.Торчинов, відзначаючи подібність традиційних уявлень китайців про серце-розум до теорії гарбхі, писав: “Обрання слів “сїнь” для перекладу санскритського “чїтта” завершило конвергенцію “буддїйської” та “конфуціанської” тенденцій інтерпретації серця-розуму (сїнь-чїтта)” [Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций: Учеб. пособие для студ. вузов.- СПб., 2000.- С. 183]. Крім цього не можна недооцінювати значення діяльності Парамартхі, який переклав китайською “Махаяна шраддхотпада-шастру” (кїт. “Да чен цї сїнь лун”) - шедевр синкретичного з’єднання доктрини йогачари з теорією гарбхі та факт поширення в Китаї “Махараїнірвана сутри”, в якій прямо проголошується, що всі живі істоти мають споконвічно пробуджену природу Будди. Результатом поширення теорії Татхагатагарбхі стає розробка в Китаї вчень про “природу Будди” (кїт. фо сїн). Це призводить до того, що, як зазначив Л. Янгутов: “вчення йогачарів про алаявіджняну було замінено на вчення “про природу будди” як єдину, абсолютну реальність, що пронизує все існуюче” [Янгутов Л.Е. Трактат „Лихолунь” как источник по истории китайского буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии.- Новосибирск: Наука, 1986.- С. 15]. З цього походять практики китайського буддизму, переважно спрямовані на реалізацію цієї споконвічної природи, її усвідомлення та актуалізація у буденному житті. Фактично, мусимо відзначити, що для китайського буддизму було властивим швидше прагнення досягти бодхі, як такого стану свідомості, коли індивідуальне стає тотожним Абсолюту – всезагальній природі буття, ніж звільнитися від сансари та досягнути нїрвани, адже у буддїйських творах, написаних в Китаї мотив страждання як основної характеристики існування не знаходить свого відображення та розвитку. Очевидно, що підґрунтям для подібного розуміння мети буддизму став традиційний китайський натуралістичний холїзм, з його поглядом на всесвіт як на єдиний цілісний організм.

Таким чином, можна зробити **висновок**, що буддизм міг бути сприйнятим китайцями лише за умови зближення своїх доктринальних положень із традиційними вченнями Китаю, і тому еволюцію китайського буддизму треба розглядати як процес кїтаїзаїї індїйського буддизму. Процес цей носив відверто синкретичний характер, що було обумовлено з одного боку значними відмінностями в ідейному змісті традиційних китайських вчень та доктрини буддизму, а, з іншого боку

– необхідністю останнього укорінитися в Китаї, досягти чого можна було лише за умови наближення до особливостей нового культурного контексту. Це завдання вирішується шляхом переосмислення буддійської парадигми в категоріях традиційних китайських вчень, чому сприяли зокрема, й особливості китайської мови. В результаті в процесі конвергенції основних ідей буддизму з традиційними китайськими уявленнями відбувається синкретизація буддизму на китайському ґрунті. Саме в результаті цього складного тривалого процесу культурної адаптації буддизм, що приніс із собою нову культурну інформацію й був принципово відмінним за своїми основними ідейними настановами від традиційної китайської світоглядної парадигми, зміг не лише укорінитися у китайському суспільстві, але й трансформувати його численні важливі характеристики. Але це стало можливим лише в результаті величезних суттєвих змін, яких зазнав сам буддизм в Китаї. Фактично в VII столітті, після того як китайці відкидають індійську версію буддизму, яку проповідував Фа-цзан, відбувається остаточне розмежування між китаїзованими школами, які орієнтувалися на теорію Татхагатагарбхі та школами, які виступали за очищення китайського буддизму й повернення до індійських стандартів.