О МГНОВЕННОМ И ПОСТЕПЕННОМ ПУТИ В КИТАЙСКОМ БУДДИЗМЕ¹⁰⁰

Янгутов Леонид Евграфович

доктор философских наук, профессор
отдел философии, культурологии и религиоведения
Института монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук, г. Улан-Удэ
E-mail: yanguta@mail.ru

В статье рассматривается сотериология мгновенного и постепенного пути спасения, представленная школами китайского буддизма, показаны их единство и непротиворечивость в контексте философской концепции этих школ, основанных на идеях праджняпарамитских текстов, а также текстов «Лотосовой сутры», «Нирвана-сутры» и «Аватамсака-сутры». Дана классификация школ, отражающая это единство и непротиворечивость.

Ключевые слова: нирвана, спасение, мгновенный путь, постепенный путь, классификация, абсолютная истина, условная истина.

ON SUDDEN AND GRADUAL PATHS IN THE CHINESE BUDDHISM

Yangutov Leonid Evgrafovich

DSc in Philosophy, Professor
Department of Philosophy, Cultural and Religious Studies
Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch
of the Russian Academy of Science, Ulan-Ude, Russia
E-mail: yanguta@mail.ru

The article examines the soteriology of the instantaneous and gradual path of salvation represented by the schools of Chinese Buddhism, their unity and consistency is shown in the context of the philosophical concept of these schools based on the ideas of Prajnaparamita texts, as well as the texts of the Lotus Sutra, Nirvana Sutra and Avatamsaka Sutra. Classification of schools reflecting this unity and consistency is given.

Keywords: nirvana, salvation, instantaneous path, gradual path, classification, absolute truth, conditional truth.

Разработка проблемы сознания адептами школ китайского буд-

¹⁰⁰ Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ № 17-03-00250 «Философская интерпретация и трансляция буддизма (на материале тибетской и китайской махаяны)».

дизма отразила, как и онтологическая разработка проблемы истинно сущего, главную идею – идею единства, тождества и гармонии всего сущего. Философия единства, тождества и гармонии явилась теоретическим обоснованием мгновенного пути достижения нирваны, которая зачастую противопоставляется философии постепенного пути, изначально постулированного ранним буддизмом. Однако такое противопоставление не отражает истинного положения вещей.

Идея мгновенного пути была сформулирована в Китае учеником Кумарадживы Дао Шэном в выдвинутом им тезисе о внезапном достижении состояния Будды (дунь у чэн фо, 顿悟成佛). Но нельзя приписывать авторство этой идеи исключительно Дао Шэну, ибо имплицитно она уже присутствует в текстах праджняпарамитских сутр, а также в «Лотосовой сутре», «Нирвана-сутре» и «Аватамсака-сутре». Дао Шэн сформулировал свой знаменитый тезис, познакомившись с содержанием «Нирвана-сутры», которая провозгласила идею наличия природы Будды во всем сущем. Выдвинутый Дао Шэном тезис стал парадигмой формирования сотериологических и философских концепций школ, не имеющих своих аналогов в Индии, – тьянтай (天台), чань (禅) и хуаянь (华严). Эти школы, развиваясь в русле сотериологической идеи мгновенного достижения спасения, в своих философских изысканиях утверждали идею единства, тождества и гармонии, которая, по сути своей, отражала главный сотериологический постулат Махаяны о тождестве нирваны и сансары, который получил дальнейшее развитие в постулате о наличии природы Будды во всем сущем. Концепция мгновенного, целостного постижения истинно сущего, где нет преград (у ай, 无碍) между единым, целостным в феноменальном контексте, истинным бытием и разрозненным, изменчивым иллюзорным бытием, между разрозненными явлениями и вещами иллюзорного бытия, наиболее ярко отражала указанные выше постулаты Махаяны. Между тем, школы китайского буддизма, провозглашая мгновенный путь к нирване, ни в коем случае не отрицали идею постепенного пути. Оба пути рассматривались в единстве. И даже в учении школы чань, где интенсивно разрабатывались конкретные психофизические практики внезапного просветления, не отрицалась правомерность постепенной практики достижения нирваны.

Идея единства постепенного и внезапного пути была заложена в учении о двух истинах, которое пользовалось в школах китайского буддизма огромной популярностью. Понятия индийского буддизма – парамартха-сатья (真谛) и самврити-сатья (世谛) были органически вплетены в контекст идеи единства и гармонии всего сущего. Напомним, что, согласно этой теории, парамартха-сатья – это истина, которая отражает природу вещей в том виде, в каком они существуют на самом деле, и ее нельзя ни выразить словами, ни изобразить в знаках, ни охватить мыслью. Она может быть постигнута непосредственно целиком и полностью, через непосредственное переживание в процессе религиозной практики. Ее постижение ведет к религиозному спасению. В отличие от нее, самврити-сатья – это истина, связанная с мирской жизнью человека, она доступна дискурсивному познанию, поскольку может быть выражена словами и знаками. Ее постижение не ведет непосредственно к религиозному спасению, но приближает к абсолютной истине.

В китайском буддизме особое внимание было уделено единству абсолютной и условной истин и невербальности постижения абсолютной истины. Постигание абсолютной истины отождествлялось с постижением истинно сущего, а постижение истинно сущего, в свою очередь, ассоциировалось с психическим состоянием индивида, обнаружившего свою истинную природу. Субъективная природа человека, таким образом, оказывалась в центре внимания. Только через нее возможно было постижение истинно сущего, но оно не идентифицировалось с данным психическим состоянием индивида. В этой ситуации объявлялась ложной оппозиция субъекта и объекта. Такая оппозиция возникает как следствие омраченности сознания, осознающего себя как личность (Я), наделенную психикой, эмоциями и желаниями, порождающими мир объектов. Познание кажущегося объективным внешнего мира на самом деле есть познание человеческой субъективности, которая является не чем иным, как способом существования истинно сущего. В конечном счете, нет человеческой субъективности, есть только истинно сущее, которое и спасает само себя. По выражению О. О. Розенберга, «то, что спасается, есть не что иное, как истинно-сущее» [1918, с. 260].

Условная истина, в силу своей опосредованности словами и знаками, не может раскрыть абсолютную истину. Вместе с тем она

способствует постижению абсолютной истины. Так, человека, привязанного к словам и мыслям, к стереотипам вербального мышления, она отдаляет от абсолютной истины, но человека, понявшего пустотность категорий рассудка, она может приблизить к ней, однако до конца раскрыть ее не может, поскольку понимание пустотности в категориях рассудка также происходит на уровне рационального мышления. Постепенное избавление от стереотипов рационального мышления приближает к абсолютной истине. Поэтому условная истина – это не застывшая истина, а истина, имеющая тенденцию постоянно стремиться к абсолютной истине или отдаляться от нее.

Цзи Цзан, патриарх школы саньлунь (三论), акцентировал свое внимание именно на этих аспектах условной истины. Новое, что внес Цзи Цзан в теорию двух истин, – это деление теории двух истин на три, а затем и на четыре вида. Эта теория в его сочинении была представлена с методологических позиций самой теории¹⁰¹.

Все три вида истин, как их представил Цзи Цзан, тесно связаны между собой. Каждая последующая вытекает из предыдущей. При этом содержание предыдущей становится условной истиной последующей. Так, содержание истины первого вида становится условной истиной второго вида, а содержание истины второго вида – условной истиной третьего вида. Здесь происходит как бы движение по пути диалектического отрицания низшего уровня более высшим. В основе каждого отрицания лежит принцип срединного подхода, не допускающий проявления каких-либо крайностей и односторонностей.

В учении о трех видах теории двух истин Цзи Цзан решает проблему взаимоотношения условной и абсолютной истин. Условная стремится к адекватному выражению абсолютной истины, постоянно приближается к этой цели, но не может достичь ее. Абсолютная истина, постулированная в словесной форме, остается условной. Она может раскрыться лишь через отрицание условной истины, через избавление от вербальных конструкций мышления. Отрицание у Цзи Цзана отнюдь не деструктивно. Каждый вид теории двух истин в учении Цзи Цзана является отрицанием предыдущего, однако отрицается принцип экспликации теории, но не сама теория и тем

¹⁰¹ Подробнее о теории двух истин Цзи Цзана см.: [Янгутов, 1995].

более не абсолютная истина как таковая. Например, когда второй вид отрицает первый, в котором утверждается, что все есть пустота, само суждение о пустотности дхарм не вызывает сомнения, но та форма, в которую облечено оно, допускает наличие двойственности. Поэтому условной истиной становится не сама истина, утверждающая, что все есть пустота, а те вербальные конструкции, при помощи которых она выражается.

Между абсолютной и условной истинами не только нет барьеров, но они и немислимы одна без другой. Цзи Цзан утверждает: «Условное без абсолютного не является условным. Абсолютное без условного не является абсолютным. [Если] без абсолютного нет условного, то и условное не препятствует абсолютному, А [если] без условного нет абсолютного, то и абсолютное не препятствует условному. Условное не препятствует абсолютному, оно приобретает смысл «условного» лишь благодаря наличию абсолютного. Абсолютное не препятствует условному, оно приобретает смысл абсолютного благодаря наличию условного» [1983, с. 390–391].

Отношения между абсолютной и условной истинами тождественны отношениям между истинно сущим и феноменальным бытием. Истинно сущее немисливо вне феноменального бытия так же, как и феноменальное бытие немисливо без истинно сущего. Феноменальное бытие и истинно сущее – это не два разных бытия, это одно бытие. Человек, находящийся в сансаре, одновременно пребывает и в нирване. Истинно сущее в соотнесении с абсолютной истиной характеризуется как пустота, не-двойственность, непротиворечивость, целостность, отсутствие дуализма субъекта и объекта, оппозиции рождения и смерти, тождества и различия, постоянства и прерывности, ухода и прихода. Вместе с тем истинно сущему невозможно приписать ни одну из этих словесных характеристик, так как его невозможно описать в категориях рассудка.

Школа тяньтай выдвинула учение о «совершенной гармонии трех истин» (сань ди юань жун, 三諦圓融). Учение о «совершенной гармонии трех истин» явилось важнейшим методологическим принципом в теоретических рекомендациях и практических установках тяньтайских патриархов. Несмотря на то, что здесь говорится о трех истинах, на самом деле речь идет о *парамартха-сатье* и *самврити-сатье*.

Своими истоками учение о «совершенной гармонии трех истин» восходит к традиции школы мадхьямиков. В одной из ее шаштр, а именно в «Мадхьямика-шаштре», говорилось о том, что все дхармы, рожденные причинностью, суть пустота, условность и срединность. Цитируя эту шаштру, Чжи И писал: «[В одной из] гатх “Чжун лунь” говорится: “Рожденные посредством причинности дхармы подвергаются рождению и смертям, [поэтому] я говорю: они – пусты; они имеют рождения и смерти, [поэтому] также называются условными именами; не имеют границ (между пустотой и условностью нет границ. – Л.Я.), [поэтому] также называются смыслом срединного пути”» [Чжи И, 1983, с. 49].

Онтологическое содержание данного высказывания тяньтайские адепты преломляли через гносеологическую призму теории двух истин и, в соответствии с содержанием гатхи из «Чжун лунь», выдвинули три истины: истину пустоты (*кун ди*, 空諦), что соответствует абсолютной истине, истину условности (*цзя ди*, 假諦) и истину срединности (*чжун ди*, 中諦)¹⁰².

С точки зрения «совершенной гармонии трех истин» истинно сущее не является чистым бытием, находящимся в отрыве от иллюзорного бытия. Истинный вид сущего – это одновременное сосуществование абсолютного и условного. Иначе говоря, вне иллюзорного (феноменального) нет абсолютного (истинного).

Учение о гармоничном единстве трех истин, не противореча теории двух истин, не корректируя ее содержание, лишь акцентирует свое внимание на единстве абсолютной и условной истин, на гармонии и непротиворечивости их друг другу. Третья – срединная истина – это истина о единстве и гармонии условного и абсолютного. Отражая единство условного и абсолютного, она сама составляет с ними единство, а это уже отражение единства и гармонии мира.

В школе хуаянь не было специальных разработок теории двух истин. Во втором параграфе шестой главы сочинения Фа Цзана «Сто теорий в море идей сутры “Хуаянь-цзин”» дается краткое изложение теории двух истин, где говорится:

«Условная истина – это когда видишь маленькую круглую пылинку, ее иллюзорный вид существует и проявляется перед тобой.

¹⁰² Подробно о «совершенно гармонии трех истин» см.: [Янгутов, 1995].

Абсолютная истина – это когда постигаешь, что пылинка не обладает своей сущностью, а ее иллюзорный вид исчерпывается. Существование условного не отличается от вида пустоты – это называется условной истиной; а пустота абсолютного, следуя за проявлением причинности, не отличается от внешнего вида – это называется абсолютной истиной. Пустота опирается на проявляющееся существование, поэтому условная истина устанавливает абсолютную истину. Так как существование устанавливается, включив в себя пустоту, поэтому абсолютная истина устанавливает условную. Так как нет ни абсолютного, ни условного, то возможно и абсолютное, возможно и условное. Есть «два» и нет «два». «Одно» и «два» не препятствуют друг другу» [Фа Цзан, 1905–1912, л. 49].

Главное, на что акцентируется внимание патриархов хуаянь, – это отсутствие препятствий между условной и абсолютной истиной.

Если школа саньлунь в своей теории истин акцентировала внимание на отсутствии бинарной оппозиции, школа тяньтай – на единстве истинного и феноменального, школа хуаянь – на единстве всего феноменального, как высшем отражении единства всего сущего истинного и феноменального, то школа чань в своей теории истины акцентировала внимание на таких характеристиках абсолютной истины, как невыразимость в словах и знаках, неподверженность дискурсивному мышлению. Она, в отличие от хуаянь, саньлунь и даже тяньтай, уделяла наибольшее внимание практическим методам непосредственного достижения спасения в настоящей жизни, а одним из главных препятствий к этому чань-буддисты видели в стереотипах человеческого сознания, обусловленного его привязанностью к словам, знакам и мыслям. В этом направлении они разрабатывали теоретические и практические положения, в которых красной нитью проходит идея возможности постижения истинной сущности (природы Будды, высшей истины) непосредственно, целиком и полностью. По словам Д. Т. Судзуки, основная идея дзэн (чань – Л.Я.) – это «вхождение в непосредственный контакт со своей внутренней природой без всякой помощи извне» [Suzuki, 1970, p. 44].

Проблема невербального постижения высшей истины – одна из важных тем праджняпарамитской литературы. Уже в начале своего трактата чаньский патриарх Хуй Нэн объявляет о своей

приверженности к праджняпарамитской традиции. *Праджня* в тексте определяется как интуитивная мудрость, *парамита* – как прибытие на другой берег, т. е. к нирване [см.: Хуй Нэн, 1983, с. 16]. Праджняпарамита, таким образом, согласно определению Хуй Нэна – это интуитивная мудрость, приводящая к нирване. Иначе говоря, Праджняпарамита – это мудрость, не опирающаяся на слова, знаки, письма (или на все то, что составляет внешнюю опору) и обуславливающая непосредственное постижение истинной природы своего сознания. Главное внимание чань-буддисты сосредоточивали на интуитивности мудрости, на невозможности выразить ее словами, знаками (不立文字), а также посредством дискурсивного мышления.

С избавлением сознания от привязанностей к словам, знакам и мыслям чань-буддисты непосредственно связывали освобождение сознания от омраченности. Поэтому постижение высшей истины для них было равнозначно освобождению сознания от стереотипов обыденного сознания. Их практика была нацелена на разработку конкретных приемов и методов, которые способствовали бы радикальной перестройке человеческой психики, освобождению ее от стереотипов обыденного сознания, обусловленных чрезмерной вербализацией, чтобы «вернуться к целостному нерасчлененному источнику опыта, который обнаруживается в глубинных слоях психики, не затронутых вербализацией» [Абаев, 1983, с. 80]. Такая установка логически обуславливала некоторое безразличие адептов чань к понятиям и терминам буддизма, характеризующим содержательный аспект сущего, ибо более важными считались приемы и методы реализации состояния своей тождественности истинно сущему [Там же].

Вместе с тем чань-буддисты, пытаясь избавиться от вербальных структур, сами сталкивались с необходимостью использования тех же самых вербальных конструкций. Такой парадокс заставлял их взглянуть на вербальные структуры в несколько иной плоскости. Поэтому в чань-буддизме получило широкое распространение учение о слове. Слово понималось, с одной стороны, как «мертвое», с другой – как «живое». «Мертвым» считалось такое слово, которое, являясь следствием омраченного сознания, искажает истинную реальность. К «мертвому» слову чань-буддисты относили все понятия, составляющие основу дискурсивного знания, в том числе и такие как

«нирвана», «будда», «истинная таковость», «дхармакая» и др. Они считали, что рассуждения об этих понятиях не ведут человека к спасению, поскольку ни одно из них не дает адекватного знания о сущем, а потому они отдаляют понимание его истинной природы и служат помехой для просветления сознания. В то же время чань-буддисты допускали возможность выражения просветленного сознания в слове. В этом случае слово выступало не как понятие с заданным содержанием, несущим в себе определенную информацию, а как «знак просветленного сознания, как «живое» слово, смысл которого невозможно выразить на уровне дискурсивного мышления и которое, по мнению чань-буддистов, поддается только интуитивному пониманию» [Нестеркин, 1984, с. 75].

Однако «живое» слово ни в коем случае нельзя понимать как изобретенные чань-буддистами особые знаки или символы, отражающие качественно новое состояние человека. Сами по себе слова здесь не имеют никакого значения. Все дело в психических структурах человека. Поэтому «живым» словом могут стать те же самые понятия: нирвана, Будда и т. д. В зависимости от того, высказаны они просветленным сознанием или же омраченным, эти понятия будут иметь значения «живого» или «мертвого». Поэтому любое слово в устах того или иного человека отражает либо его омраченное сознание (обремененное повседневным опытом, стереотипами дискурсивного мышления и логических структур, основанных на иллюзорной дихотомии эмпирического бытия), либо его просветленный ум, избавившийся от бремени повседневного опыта. Поэтому исключительное значение придавалось приемам и методам, направленным на разрушение стереотипов обыденного сознания. К ним относятся чаньские диалоги (вэнь да, 问答), парадоксальные загадки (гун-ань, 公案), которые предполагают не логические решения, а неожиданные и ошеломляющие действия. «Живое» слово должно отражать степень устранения из сознания стереотипов, составляющих оковы изначальной природы человека. На вопрос, когда и как проявляет себя «живое» слово, чань-буддисты не дают однозначного ответа. Кстати, согласно логике чань, его и не должно быть [см.: Нестеркин, 1984].

В данном контексте говорится об отрешенности от дискурсивных характеристик истинной таковости. Ведь само утверждение, что

истинная таковость непостижима посредством дискурсивного мышления, а мудрость чиста, порождено дискурсивным мышлением и представляет собой условность, опосредованную «мертвыми» словами. Поэтому понятие «не» (у, 无) согласно Хуй Нэну, — это отрешенность от дискурсивных характеристик истинно сущего и от земных страстей. А отсюда, мысль, отрешенная от дискурсивных характеристик истинно сущего и земных страстей, — это постижение высшей истины, истинно сущего, или изначальной природы истинной таковости. Не-мысль (无想), таким образом, — это постижение высшей истины через отрешенность от дискурсивного знания.

Чань-буддисты, отрицая слова и мысли, на самом деле имели в виду не буквальное их уничтожение, а лишь кардинальную перестройку психических структур индивида, качественно новый подход к функции слова и мысли. Наглядно эта идея проявилась в суждениях Хуй Нэна об отсутствии вида (у сян, 无相). «Отсутствие вида [признаков], — считает он, — это когда, находясь среди признаков, отрешаешься от них» [Хуй Нэн, 1983, с. 16]. Здесь речь также идет не о буквальном отсутствии признака, а об отрешении нашего сознания от этих признаков.

Эти принципы лежали в основе религиозной практики чань-буддистов. Отрицая слова, через слова же выражали они состояние просветленности сознания; отрицая мысль, постигали истинно сущее посредством мысли; находясь среди признаков (видов), утверждали об отсутствии признаков. Эта практика придавала школе своеобразие и оригинальность.

Философия китайского буддизма — это философия, ориентированная на человека. Ее рассуждения о пустоте, природе Будды, истинной таковости, Татхагата-гарбхе и т. д. представляют собой не что иное, как попытку объяснить природу человека в понятиях праджняпарамитской концепции истинно сущего, которое понимается как изначальная, не тронутая внешним опытом, истинная природа человека, а также в контексте высшей истины, тождественной постижению изначальной истинной природы человека. Но если адепты других школ китайского буддизма разрабатывали свои концепции природы человека, абстрагируясь от самой проблемы человека, то чань-буддисты проблему природы человека непосредственно связывали с его повседневным бытием и определяли

тем самым его жизненную позицию. Очевидно, поэтому учение чань имело огромный успех среди различных слоев населения и оказалось самым жизнестойким из всех школ китайского буддизма.

Теория двух истин, несмотря на ее различные интерпретации в школах китайского буддизма, сохраняла свою главную идею – идею единства условного и абсолютного, а также единства и непротиворечивости различных путей к нирване. Это единство получило свое отражение в классификациях школ буддизма, представленных адептами школ китайского буддизма. В наиболее обоснованном виде эта идея присутствует в классификации патриарха школы тяньтай Чжи И.

Первый период проповеди Будды Чжи И называл хуаяньским – Хуаянь ши (华严时). В это время Будда только что достиг просветления и начал проповедовать истины в том виде, в каком он их узрел. Это были истины, изложенные в «Аватамсака-сутре». Однако никто, кроме бодхисаттв, его не понимал. Поэтому Будда стал упрощать свои проповеди, с тем, чтобы постепенно подвести людей к пониманию глубоких истин.

Второй период – Лу юань ши (鹿苑时), время «Оленьего парка» – характеризуется тем, что Будда упростил свою проповедь так, чтобы его понимали те, кто не имел до этого ни малейшего представления о его истинах. Это была проповедь о четырех благородных истинах, прозвучавшая в Бенаресе, в Оленьем парке. Этот период также называется периодом текстов Агамы (Ахань ши, 阿含时).

Третий период – Фандэн ши (方等时). «Фандэн» имеет значение «правильные и равные». В это время Будда излагал свое учение перед аудиторией, познакомившейся уже с учением хинаяны и овладевающей основами махаяны. Здесь имеется в виду, что принципы срединного пути Будды правильны, живые существа и Будда равны (каждый в потенции – Будда). Фандэн (方等) является также названием всех сутр махаяны (Фосюэ да цыдянь, 1984, с. 312).

Четвертый период – Божэ ши (般若时). Это время сутр «Праджняпарамиты». Здесь Будда проповедует махаянское учение, изложенное в сутрах «Праджняпарамиты».

Пятый период – Фахуа непань ши (法华涅槃时). Это время «Саддхарма-пундарика-сутры» («Лотосовая сутра») и «Нирвана-

сутры». Эти сутры считаются более глубокими по сравнению не только с махаянскими сутрами третьего периода, но и по сравнению с сутрами «Праджняпарамиты». В этот период Будда раскрыл сокровенное содержание, или же сокровенный смысл (сюань и, 玄义), своего учения.

Пяти периодам соответствуют восемь учений. Отсюда и название тьянтайской классификации – пять периодов, восемь учений (у ши ба цзяо, 五时八教). Восемь учений, в свою очередь, делятся на две группы, по четыре в каждой.

В первой группе учения классифицируются по методу постижения буддийских истин: дунь цзяо (顿教) – мгновенное (внезапное); цзянь цзяо (渐教) – постепенное; бими цзяо (秘密教) – тайное; бу дин цзяо (不定教) – неопределенное учение.

Вторая группа учений классифицировалась по их содержанию: цзан цзяо (藏教) – учение хинаяны, изложенное в «Трипитаке»; тун цзяо (通教) – общее учение, переходное от хинаяны к махаяне; бе цзяо (别教) единственное, или же особое учение Махаяны; 4) юань цзяо – «круглое учение» (圆教) – высшее учение, излагаемое школой тьянтай.

В классификации Чжи И учения различных буддийских школ предстают как не противоречащие друг другу составные единой мировоззренческой системы, изложенной самим Буддой в различные времена, для различной аудитории. Считалось, что в своих проповедях Будда излагал одни и те же истины, но с разной степенью их близости к абсолютной истине.

Таким образом, индийский буддизм в процессе своего распространения в Китае столкнулся с его богатой философской традицией, которой была характерна терминологическая устойчивость, оказавшая большое влияние на содержание буддийских понятий. Полисемантизм и семантическая тождественность понятий индийского буддизма были созвучными терминам и понятиям китайской философии, отличающимся символическим характером, доходящим порой «до совмещения противоположных значений». В результате был оформлен понятийный аппарат китайского буддизма, в котором термины китайской философии наполнялись сотериологическим содержанием, сохраняя при этом многозначность, полисемантизм,

семантическую тождественность, которые могут быть поняты в контексте их отношения к проблеме истинно сущего. Понятия и категории китайского буддизма, не противореча основным мировоззренческим принципам буддизма, вобрали в себя онтологические особенности китайского мировосприятия, представили буддийское учение в соответствии с традиционным менталитетом китайцев, что обусловило ему успех в стране, не признававшей до него иноземные учения, считая их варварскими и темными. В конечном итоге буддизм в Китае получил существенную трансформацию, сохранив при этом свои базовые, фундаментальные основы в целостном и неизменном виде.

Литература

1. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции средневекового Китая. – Новосибирск, 1983.
2. Нестеркин С. П. Некоторые философско-психологические аспекты чаньских гун-ань // Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984.
3. Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. – Пг., 1918.
4. Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философском учении китайского буддизма. – Новосибирск, 1995.
4. Янгутов Л. Е. Китайский буддизм: тексты исследования, словарь. – Улан-Удэ, 1998.
5. Цзи Цзан. Ер ди и // Чжунго фоцзяо сысян цзы ляо сюаньбянь. Т. 2, ч. 1. – Пекин, 1983.
6. Чжи И. Фа хуа сюань и // Чжунго фоцзяо сысян цзы ляо сюаньбянь. Т. 2, ч. 1. – Пекин, 1983.
7. Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь («Сто врат в море идей сутры “Хуаянь цзин”») // Да жибэнь сюй цзан цзин. П. 8. – Киото, 1905-1912. – Л. 44об.–54.
8. Фосюэ да цыдянь (Большой буддийский словарь / Под ред Дин Фубао. – Пекин, 1984.
9. Suzuki D. T. An introduction to Zen Buddhism. – L., 1970.
10. Хуй Нэн. Лю цзу Тань цзин. Лю цзу тань цзин. Чжунго фоцзяо сысян цзы ляо сюаньбянь. Т. 2. Ч. 4. – Пекин, 1983.