УДК 294.3

ББК 86.35

DOI 10.31554/2222-9175-2019-35-200-209

А. Е. Янгутов

ФИЛОСОФИЯ И МЕДИТАЦИЯ В КИТАЙСКОМ БУДДИЗМЕ

Статья посвящена проблеме отношения философии и медитации в учении школ китайского буддизма. Рассматриваются место и роль философии как теоретического обоснования путей и методов спасения, а также медитации как центрального звена в сoterиологии буддизма. В этой связи дается анализ теории двух истин школы саньлунь, в которой делается упор на невербальном постижении абсолютной истины, а также концепции «круглой гармонии трех истин», школы тяньтай, где внимание акцентируется на единстве условной и абсолютной истин. Рассматривается учение о методе чжи гуань (шаматхе и випашьяне), к которому приставлен весь комплекс философской экспликации школы тяньтай. В числе этой экспликации – учение о десяти мирах (ши цзе, 十界); десять признаков (жу ши, 十如是), единое сознание: (и синь), концепция «три созерцания единого сознания» (и синь сань гуань, 一心三观); концепция трех тысяч в одном мгновении (и нянь сань цян, 一念三千).

Ключевые слова: философия, медитация, абсолютная истина, условная истина, шаматха, випашьяна, чжи гуань, единое сознание.

L. E. Yangutov

PHILOSOPHY AND MEDITATION IN CHINESE BUDDHISM

The article is devoted to the problem of the relationship of philosophy and meditation in the schools of Chinese Buddhism. The position and role of philosophy as theoretical justification of the ways and methods of salvation, and meditation as the central link in the soteriology of Buddhism are considered in this article. In this connection the analysis is made of the theory of the two truths of the Sanlun school which emphasizes the extra-verbal comprehension of absolute truth as well as the concept of “round harmony of three truths” of the Tiantai school which underlines unity of conventional and absolute truths. The study on the method of zhi guan (shamatha and vipashyana), which is represented by the complex of the philosophical explication of the Tiantai school, is considered. Among this explication are: the doctrine of the ten worlds (shi jie, 十界); ten signs (shi ru shi, 十如是), a single consciousness: (yi xin), the concept of “three contemplations of a single consciousness” (yi xin san guan, 一心三观); the concept of three thousand in one moment (yi nian san qian, 一念三千).

Keywords: philosophy, meditation, absolute truth, conditional truth, shamatha, vipashyana, zhi guan, united consciousness.

Философия и сoterиология – это две неразрывные составные буддийского мировоззренческого комплекса, обеспечивающие единство и взаимосвязь всех его компонентов – религиозных, социальных и культурных, на каждом кон-

кретном отрезке его исторического развития и в каждом конкретном геополитическом пространстве.

В них нашло свое отражение единство светского и религиозного начал, в которых сотериология составляет динамическую часть, а философия, будучи теоретическим обоснованием сотериологических изысканий, составляет консервативную часть. Консервативность философии, равно как и динамичность сотериологии и их взаимосвязь своими истоками восходят к четырем благородным истинам.

Две первые истины, утверждающие, что жизнь – страдание, а причина страдания в иллюзии собственного Я, стали основополагающими принципами теоретических построений всех школ и направлений, которые обусловили ту мировоззренческую устойчивость, которая позволила идентифицировать их как буддийские. Две последние истины, утверждающие возможность избавления от страданий и путь, ведущий к избавлению от них, составили динамику развития, обусловившую эволюцию и разнообразие этих школ и направлений. Две первые истины послужили началом философской экспликации буддизма, две вторые – его сотериологических изысканий.

Одно из центральных мест в сотериологических изысканиях буддизма занимает медитация. Уже в восьмеричном пути, раскрывающем содержание четвертой благородной истины, седьмой и восьмой этапы пути утверждают необходимость правильного сосредоточения и медитации. По словам С. Радхакришнана, седьмая ступень «относится к праджне, интуиции, следующей ступенью является дхьяна, размышление, приводящее к спокойствию, самадхи. Дхьяна есть высшее созерцание и в буддизме занимает место молитвы. Эта сторона раннего буддизма развита в школе Хинаяны» [1993: 361]. Она также получила развитие в Махаяне. При этом роль медитации в Махаяне как важнейшей сотериологической составляющей была значительно усилена. Этот аспект был обусловлен самой доктриной Махаяны, включающей в себя положение о невозможности постижения, тождественной спасению абсолютной истины, путем рационального мышления. Такое положение было отражено в теории двух истин, получившей в ее доктрине основополагающую значимость. По словам основателя мадхьямаки Нагарджуны, «не знающий теории двух истин, не способен понять глубинный смысл буддийского учения» [Murty 1955: 243].

Согласно этой теории, постижение истины, считающейся абсолютной, невозможно при помощи рационального мышления и вербальных конструкций, слов и знаков. Она постигается непосредственно, не по частям, а целиком и полностью. Постигание абсолютной истины равнозначно просветлению, которое возможно лишь тогда, когда осознание иллюзорности бытия предстанет как состояние сознания индивида или как его психическое состояние. Такое состояние отрицает любые формы рациональности и вербальные характеристики, оно достигается в процессе медитации. Однако не каждый способен во время медитации обрести просветление. Сознание должно быть подготовлено к процессу восприятия абсолютной истины. К нему готовит философский дискурс условной истины. И в этом плане философия и медитация представляют собой единство. По словам Г. Тинлея: «Надо понимать, что в действительности философия и медитация взаимозависимы. Нельзя говорить отдельно о медитации, в отрыве от философии» [цит по: Урбанаева 2014: 89].

Абсолютная истина (Парамартха-сатья) в теории двух истин – это истина реальности, отражающая природу вещей в том виде, в каком они есть на самом деле, ее нельзя выразить словами, изобразить в знаках, охватить мыслью. Она может быть постигнута непосредственно, целиком и полностью, через непосредственное переживание в процессе религиозной практики. Ее постижение ведет к просветлению – спасению. Условная истина (Самврити-сатья) – это истина, связанная с мир-

ской жизнью человека, она доступна дискурсивному знанию, может быть выражена словами и знаками. Постижение ее не ведет непосредственно к религиозному спасению, но приближает к постижению абсолютной истины. На этом уровне, согласно восьмеричному пути, происходит знакомство с постулатами буддизма, которые, в конечном итоге, постигаются в медитации. В этом смысле абсолютная и условная истины не противопоставляются друг другу, а рассматриваются в единстве, которое отражает суть тезиса Махаяны о тождестве нирваны и сансары. Предполагается, что условная истина содержит в себе абсолютную истину, абсолютная истина не существует вне условной. При этом условная истина не может раскрыть абсолютную истину, но способствует ее постижению.

Теория двух истин обрела в Китае особую значимость и онтологический оттенок в связи с выдвинутым Дао Шэном тезисом о мгновенном достижении состояния Будды (Дунь у чэн фо, 頓悟成佛). Ее постулат о невербальности абсолютной истины и единстве с условной истиной наиболее полно соответствовал тезису Дао Шэна. Сам Дао Шэн, выдвигая этот тезис, исходил из положения Нирвана-сутры о наличии природы Будды во всем сущем, ставшем парадигмой философских построений школ китайского буддизма.

Основатель школы саньлунь Цзи Цзан считал, что «Все Будды проповедуют дхарму, опираясь на две истины. Во-первых, на мирскую (условную. – Л. Я.) истину, во-вторых, на истину первого значения (абсолютную истину. – Л. Я.). Если люди не смогут понять деление на две истины, то [они] не смогут познать истинный смысл буддийской дхармы» [Хань Тинцзе 1987: 23]. Теории двух истин Цзи Цзан посвятил специальный трактат «О смысле теории двух истин» (Ер ди и, 二諦義), в котором он разделил эту теорию на три вида, представляющих собой три вида отрицания условной истины, которые по сути своей являются этапами приближения к абсолютной истине через отрицание условной истины, ее вербальных опор, составляющих стереотипы рационального мышления, способствующих возникновению в сознании оппозиции субъекта и объекта [Янгутов 1995: 92–101]. Суть постижения абсолютной истины заключалась в уничтожении и этой оппозиции, которая достигалась в медитации. В другом своем сочинении «Да чэн сюань лунь» (大乘玄義, О сокровенном смысле Махаяны) Цзи Цзан, полагая незавершенность своей разработки трех видов теории двух истин (трех отрицаний условной истины), добавляет к ним четвертый вид, отрицающий предыдущие три отрицания. Он пишет: «три вида двух истин представляют собой врата учения. О них говорим как о трех вратах. Ныне понимаем, что отрицание трех [врат], отсутствие всех опор, необладание ничем – это начало понимания истины – ли (理)» [I; Цзи Цзан 1983: 305]. Введенный четвертый вид касается одновременно всех трех предыдущих видов, которые Цзи Цзан назвал «тремя вратами учения». Он пишет: «Когда слова исчезают и мысли обрываются, тогда достигается истина первого значения (абсолютная истина. – Л. Я.). В этом суть четвертого вида» [Там же: 306].

Принципиальную значимость теория двух истин имела в школе тяньтай. И если в школе саньлунь основное внимание было акцентированно на отрицании рациональных характеристик условной истины, то в тяньтай оно сконцентрировалось на ее единстве с абсолютной истиной. Чжи И – основатель тяньтай выдвинул концепцию о «круглой гармонии трех истин» (сань ди юань жун, 三諦圓融), представляющей собой дальнейшее развитие теории двух истин, главным содержанием которой стало единство абсолютной и условной истин. Основанием для выдвижения этой концепции послужила одна из гатх сочинения Нагарджуны «Мадхьямика-шастры» (Чжун лунь, 中论). В ней говорится: «Рожденные посредством причинности дхармы подвергаются рождению и смертям [II], [поэтому] я говорю: они – пусты; они

имеют рождения и смерти, [поэтому] называются условными именами; [между пустотой и условностью] нет границ, [поэтому] также называются смыслом срединного пути» [Чжи И 1983: 49].

Онтологическое содержание данного высказывания Чжи И преломил через гносеологическую призму теории двух истин и, в соответствии с этим, выдвинул три истины: истину пустоты (空諦, кун ди), истину условности (假諦, цзя ди), истину срединности (中諦, чжун ди). Истина пустоты трактовалась как абсолютная истина. Согласно этой истине, все вещи установились в зависимости от причинности, поэтому они пусты и не имеют собственной природы. Эта истина также называется истиной отсутствия (无諦, у ди). Истина условности трактуется как условная, или мирская истина. Согласно этой истине, все вещи, хотя и являются пустыми, не имеющими своей истинной природы, однако не отрицаются как отсутствующие вообще, не имеющие никакого существования. Они условно существуют, имеют условный вид. Третья истина называется также высшей истинной срединного пути. С точки зрения этой истины, все вещи рассматриваются одновременно и как пустота, и как условность. Вместе с тем истина срединности не должна рассматриваться как что-то внешнее по отношению к предыдущим двум. Она составляет с ними единство [Чжи И. Мяо фа лян хуа цзин сюань и. Хань 563 кн. 4. Л. 55об.–57об.]. Все три истины составляют единство и не могут рассматриваться в отрыве от других. Вещи обладают условным существованием, поскольку они пусты, они пусты, так как существование их условно. Это составляет содержание срединности, а срединность – это одновременное состояние условности и пустотности. Все три истины составляют одну истину, являются тремя в одной, одной в трех [Takakusu 1956: 141–142].

Учение о гармоничном единстве трех истин, или же «круглой гармонии трех истин», таким образом, не противоречит теории двух истин, не корректируя ее содержание, лишь акцентировало свое внимание на единстве абсолютной и условной истин. В школе тяньтай, как в других китайских школах буддизма, учения оценивались не столько с позиции их истинности или ложности, сколько с позиций их возможности приблизить человека к абсолютной истине.

Концепция о «круглой гармонии трех истин» была тесно привязана к доктрине школы тяньтай о чжи гуань (止观), в которой наиболее отчетливо проявилось единство философии и медитации. Эта доктрина занимает центральное место в учении школы. Ей посвящено одно из главных сочинений Чжи И «Мохэ чжигуань» (Большой чжигуань), которое наряду с такими сочинениями, как «Мяо фа лян хуа цзин сюань и» (Сокровенный смысл сутры Лотоса благого закона) и «Мяо фа лян хуа цзин вэнь цзюй» (Письмена и фразы сутры Лотоса Благого закона), является основополагающими текстами тяньтай, или же, как их называют, «три большими текстами тяньтай» (Тяньтай сань да бу, 天台大部). В «Мохэ чжигуань» Чжи И изложил философию тяньтай в контексте доктрины о чжи гуань. По словам А. Н. Игнатовича, «в трактате Чжи И (трактате “Мохэ чжигуань”. – Л. Я.) к толкованию чжигуань привязан весь комплекс тяньтайских доктрин» [1983: 66], а по мнению Люй Чэна, тяньтайское учение оформилось лишь тогда, когда его первые патриархи соединили положения индийской махаяны, главным образом мадхьямаков, с практикой медитации, получившей к тому времени широкое распространение в Китае [1979: 325].

В школе тяньтай уделялось одинаковое внимание как философским разработкам, так и религиозно-практическим аспектам спасения. Связующим звеном тяньтайской теории и практики стала доктрина о чжигуань.

Чжигуань – это метод достижения просветления, который состоит из двух частей – чжи и гуань. Термином «чжи», имеющим значения «стоять», «останавливать(ся)», «задерживать(ся)», «прекращать(ся)», «утверждать(ся)», «хватать», «по-

давлиять», «искоренять», «уничтожать» и т. п. [Большой китайско-русский словарь 1983: 220–221], переводились буддийские понятия «шаматха» (покой, тишина, успокоенность сознания, отсутствие страсти, усилие на прекращение страстей и желаний) и «самадхи» (погруженное созерцание, сосредоточение мысли на одной точке созерцания, успокоение сознания) [Фосюз да цыдянь 1984: 336; Soothill, Houdous 1972: 66, 158, 370; III].

В школе тяньтай чжи (止) обозначало понятие «шаматха» и трактовалось как приведение ума в состояние отрешенности от иллюзии предметов внешнего мира – иными словами, отрешенности от сансары. Чжи И писал: «Чжи – это первоначальные врата, подавляющие [привязанности] к мирской суетности» [1706: цз. 1, л. 6а; IV]. Говоря о чжи как о первоначальных вратах, Чжи И имел в виду, что они представляют собой начальную стадию метода чжигуань. На этой стадии прекращается восприятие иллюзии внешнего мира, происходит избавление от греховных помыслов, в сознании порождается добродетель, оно полностью устремлено к достижению конечной цели спасения – просветлению. Однако это не означает избавление от привязанности к иллюзии внешнего мира. Для этого необходимо видение истинно сущего, распознавание истинного вида вещей реального мира, находящегося за иллюзорной завесой. Такое видение достигается на следующей стадии медитации – гуань (觀). Понятие «гуань», имеющее значения «смотреть», «предаваться созерцанию», «вникать», «продумывать», «изучать», «ясно видеть», соответствовало индo-буддийской випашьяне, понимаемой как истинное видение. Суть этого «истинного видения» состояла в распознавании иллюзии феноменального мира и обнаружении истинного (реального) мира, скрывающегося за иллюзорностью – иными словами, видение вещей такими, каковы они есть на самом деле, вне их иллюзорной оболочки [Фосюз да цы дян 1984: 1493]. По словам Чжи И, «гуань – это правильные [знания], прерывающие заблуждения» [1706: л. 6а–6б].

Правильные знания в данном контексте – это не дискурсивные знания, а интуитивные, постигнутые в процессе медитации. Гуань – это интуитивное постижение того, что изложено в дискурсе, а именно – это философия тяньтай, представленная в вербальных характеристиках. Рациональное описание истинного бытия, изложенного в буддийских текстах, где утверждаются противоречащие здравому смыслу и логике дискурса доктрины об отсутствии самости Я, иллюзорности внешнего мира, отсутствие оппозиции субъекта объекта и т. д. невозможно постичь на рациональном уровне. Оно раскрывается в процессе медитации. Но раскрывается лишь подготовленному уму. Поэтому медитация сама по себе бесполезна, она не приведет ни к чему. Она должна быть направлена на постижение того, что раскрывается на стадии гуань.

Чжи и гуань рассматривались в трактате Чжи И как неотделимые друг от друга составные части единого метода. Этот аспект подчеркивался особо. Чжи И писал: «Оба метода [чжи и гуань] подобны двум колесам телеги [V], двум крыльям птицы. Если практиковать их по отдельности, то это приведет к заблуждению» [1706: л. 6б–7а].

В «Мохэ чжи гуань» говорится о трех видах чжигуань (сань чжун чжи гуань, 三种止观). Это постепенный (цзяньцы, 渐次) чжи гуань, неопределенный (будин, 不定) чжи гуань, полный (совершенный), внезапный (юаньдунь, 圆顿) чжи гуань. Все они ведут к просветлению или постижению истинно сущего (知实相) и одинаково называются чжи гуань [Чжи И. Мохэ чжи гуань T46n1911_p0001c02]. Постепенный чжигуань – это путь к просветлению от низшей стадии к высшей, или, как сказано в тексте Чжи И, от «мелкого до глубокого». Здесь подразумевается путь к просветлению от начального соблюдения буддийских заповедей к усвоению более глубоких доктрин и до последней практики созерцания, которое приводит к просветлению или же постижению истинно сущего.

Неопределенный чжи гуань – это путь к просветлению, когда не обязательно придерживаться всех стадий пути, а достаточно придерживаться той или иной доктрины в зависимости от подготовленности сознания.

Полный (совершенный), внезапный чжигуань – это внезапное просветление. Здесь начальная и конечная стадии едины [Фан Литянь 2002: 936]. Полный и внезапный чжи гуань – это метод, которого придерживается школа тяньтай. Поэтому ее называют школой юань дунь. Данное деление чжи гуань на три вида было выдвинуто патриархом тяньтай в соответствии с подготовленностью индивида к постижению буддийских истин. Согласно тяньтайской классификации учения Будды, в своей первой проповеди Будда изложил истины в том виде, в каком узрел во время просветления. Однако они не были поняты слушателями, за исключением бодхисаттв. Тогда Будда стал предлагать свои проповеди в зависимости от способностей слушателей, поскольку способность понимания его проповедей у людей изначально была разной [Янгутов 1995: 127]. Исходя из этого же принципа, Чжи И выдвинул классификацию буддийских учений, известную как пять периодов и восемь учений (у ши ба цзяо, 五时八教), в которой пятый, последний период Чжи И назвал как период «Фахуа, Непань ши» (время Саддхармапундарка (Лотосовой) сутры и «Нирвана-сутры»). В этот период был раскрыт сокровенный смысл (сюань и, 玄义) буддийского учения. Метод чжи гуань раскрывает этот «сокровенный смысл», который и есть постижение собственной изначальной природы, тождественной природе Будды (фо син, 佛性).

Практика чжигуань предполагает погружение в самадхи (саньмэй) – состояние трансa. Чжи И пишет: «В Лотосовой сутре говорится, что последователи Будды практиковали различные методы, чтобы постичь путь Будды (Фо дао). Среди них выделяются четыре, которые называются самадхи (саньмэй, 三昧). [Это]: 1) постоянно сидячее (чан цзо, 常坐); 2) постоянно ходячее (чан син, 常行); 3) наполовину сидячее, наполовину ходячее (бань син, бань цзо, 半行半坐); 4) отрицающее наполовину сидячее, наполовину ходячее (фэй бань син, фэй бань цзо, 非行非坐)» [Чжи И. Мохэ чжи гуань p0011a21–25; VI].

Природа Будды (фо син, 佛性), раскрывающаяся в процессе практики чжи гуань, рассматривается не как чистая сама по себе природа, а как содержащаяся во всем феноменальном сущем. Ее существование возможно лишь в контексте феноменального сущего. Эта идея является центральной идеей школы тяньтай и других школ китайского буддизма. Содержащаяся во всем феноменальном сущем природа Будды соотносится с понятием «единое сознание» (и синь, 一心).

Единое сознание характеризуется как имманентное всем индивидуальным сознаниям, которое является истинным и таковым. Оно, как и природа Будды, мыслится целостным и неделимым, одновременно присутствующим во всех индивидуальных сознаниях.

Созерцания пустоты, условности и срединности рассматриваются как «три созерцания единого сознания» (и синь сань гуань, 一心三观), которые означают тот факт, что единое сознание одновременно созерцает мир пустоты (мир истинно сущего), мир условности (феноменальный мир) и мир срединности. Созерцание срединности – это созерцание истинно сущего в феноменальном, феноменального – в пустоте.

В трех созерцаниях единого сознания отражается весь комплекс философии тяньтай, в котором важное место занимает концепция трех тысяч в одно мгновение (一念三千). Три тысячи – это дхармы условной истины.

В «Мохэ чжи гуань» сказано: «Единое сознание включает в себя десять миров дхарм. Каждый мир дхарм, в свою очередь, включает в себя десять миров дхарм. Итого они составляют 100 миров дхарм. Один мир включает в себя 30 видов сфер. Сто

миров дхарм включают в себя три тысячи сфер. Эти три тысячи содержатся в одном мгновении сознания» [Жэнь цзи юй. Хань Тан Чжунго фоцзяо сысян лунь цзи: 72].

Десять миров дхарм, о которых говорится в трактате – это не пространственные характеристики бытия, а отражение психического состояния индивида. Эти миры включают в себя: 1) мир ада (диюй цзе, 地狱界); 2) мир голодных духов (эгуй цзе, 饿鬼界); 3) мир скотов (чушэн цзе, 畜生界); 4) мир Ашуры (сюло цзе, 修罗界); 5) мир людей (жэнь цзе, 人界); 6) мир неба (тянь цзе, 天界); 7) мир шраваков (шэн-вэнь цзе, 声闻界); 8) мир пратьекабудд (юаньцзюе цзе, 缘觉界); 9) мир боддхисаттв (пуса цзе, 菩萨界); 10) мир Будды (фо цзе, 佛界).

1. Мир ада (диюй цзе, 地狱界) характеризуется как состояние страдания. Страдание в буддизме понимается в широком и узком смысле. В широком – это состояние индивида в сансаре, соответствующее первой благородной истине о жизни как страдании. В узком смысле страдание – это непосредственные мучения, которые испытывает человек из-за болезней, старости, бедности и т. п.

2. Мир голодных духов (эгуй цзе, 饿鬼界) – это мир, характеризующийся низменными желаниями. Наличие желаний обусловлено ложным осознанием своей самости, иллюзией собственного Я.

3. Мир скотов (чушэн цзе, 畜生界) – это состояние, обусловленное чувственными желаниями, когда человек не может избавиться от жажды чувственных наслаждений.

4. Мир Ашуры (сюло цзе, 修罗界) также характеризуется обусловленностью желаниями. Но желания здесь не чувственные. Они скорее относятся к социальной сфере.

Перечисленные выше четыре мира – это характеристики омраченного сознания. Это состояние человека, находящегося в сансаре и не вступавшего на путь Будды.

5. Мир людей (жэнь цзе, 人界) – это состояние человека, который еще не избавился от омраченности сознания, но его помыслы устремлены на путь Будды.

6. Мир неба (тянь цзе, 天界) – это состояние человека, также еще не освобожденного от омраченности сознания, но уже вступившего на путь Будды, уже делающего конкретные шаги к спасению.

7. Мир шраваков. К ним буддийская традиция относил непосредственных учеников Будды.

8. Мир пратьекабудд – тех, кто самостоятельно получил просветление без какой-либо помощи, но не оказал помощи другим. Это идеал хинаяны.

9. Мир боддхисаттв – это те, кто освободился от омраченности сознания, но отказался от вступления в нирвану ради помощи другим. Это идеал махаяны.

10. Мир Будды – это состояние нирваны – конечная цель буддийского спасения [Игнатович, Светлов 1989: 101–106].

Согласно парадигме школ китайского буддизма о наличии природы Будды во всем сущем, тезису о тождестве нирваны и сансары, все десять миров считаются взаимно включающими друг друга: «каждый мир включает в себя все остальные миры. Это означает, что даже самое низшее существо, с самыми низменными желаниями, не помышляющее о нирване, содержит в себе природу Будды, а потому и возможность спасения. Точно так же мир Будды включает в себя все остальные миры вплоть до ада. Это означает, что истинно сущая природа Будды содержится во всем, и даже в самом низшем существе, гарантируя тем самым спасение каждому существу. Таким образом, имманентность десяти миров каждому из них в сумме составляет 100 миров [Янгутов 1995: 124].

Каждый из этих 10 миров характеризуется десятью признаками проявления таковости (жу ши, 如是), или единого сознания, которое одновременно целиком и полностью присутствует в каждом из этих миров.

Десять признаков проявления таковости (жу ши, 如是) – это:

1. Признак вида (жу ши сянь, 如是相) – внешнее проявление таковости.
2. Признак природы (жу ши син, 如是性) – проявление внутренней природы таковости.
3. Признак сущности, или телесности (жу ши ти, 如是体) – одновременное проявление природы и внешнего мира.
4. Признак силы (жу ши ли, 如是力) – внутренняя сила, потенция к действию.
5. Признак действия (жу ши цзо, 如是作) – реализация потенции к действию.
6. Признак причины (жу ши инь, 如是因).
7. Признак второстепенной, вторичной причины (жу ши юань, 如是缘).
8. Признак результата (жу ши го, 果) – скрытый результат действия главной и второстепенной причин.
9. Признак воздаяния (жу ши бао, 如是报) – явный результат действия главной и второстепенной причин. Это проявление скрытого результата.

10. Признак завершения начала и конца (жу ши бэнь мо цзюэцин дэн, 如是本末究竟等). Этот признак означает, что все признаки от начала до конца проявляются одновременно. Под началом (бэнь, 本) здесь понимается признак вида (сянь, 相), под концом (мо, 末) – признак воздаяния (бао, 报) [Фосюэ да цыдянь 1984: 549].

Таким образом, каждый из указанных выше 100 миров обладает десятью признаками. В итоге мы получаем тысячу миров. Далее, каждый из 1000 миров обитает в трех сферах страстей: 1) сфера пяти скандх (у инь шицзень, 五阴世间); 2) сфера живых существ (чжун шэн шицзень, 众生世间); 3) сфера обитания (готу, 国土世间) [Хуан Чаньхуа 2009: 202].

Пять скандх – это рупа (сэ, 色), ведана (шоу, 受), санджня (сянь, 想), санскары (син, 行), виджняна (ши, 识). Из пяти скандх, в свою очередь, выделяются две другие сферы: сфера живых существ и сфера обитания. Каждый из тысяч упомянутых выше миров пребывает во всех этих трех сферах. Таким образом, получается три тысячи в одном мгновении (一念三千).

Три тысячи миров не существуют во времени и пространстве. Они проявляются в одном мгновении единого сознания. Истинно существует только единое сознание, которое имманентно феноменальному миру. Это и есть истинно сущее, постигаемое в процессе практики чжи гуань. Абсолютный аспект здесь имплицитно присутствует в феноменальном, феноменальное постигается через призму абсолютного. Взаимопроникновение всех миров и проявление в одном мгновении – это характеристики истинно сущего как неделимого, целостного, единого и имманентного всем и каждому.

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

Примечания

I. Ли (理) – это высший принцип, истина. В данном тексте понимается как абсолютная истина.

II. Рождения, смерти (生死) – сансара.

III. Понятия «шаматха» и «самадхи» также обозначались в китайских текстах через транскрипцию – «шаматха» транскрибировалась иероглифами «шэ мо та» (奢摩他), самадхи – «сань мэи ди» (三昧地). Кроме того, самадхи переводилось термином «дин» (定), имеющим значения: прекращаться; затихать; останавливаться; смирный, спокойный [Фосюэ да цыдянь 1984: 635; Soothill, Hodous 1972: 254].

IV. Это сочинение также называют «Малый чжи гуань» (Сяо чжи гуань, 小止观).

V. В период жизнедеятельности Чжи И в Китае телеги и колесницы имели только два колеса.

VI. Конкретное содержание 4 видов самадхи см.: [Буддизм в социокультурных политических процессах...: 95–99].

Литература

Большой китайско-русский словарь. Т. 2 / под ред. И. М. Ошанина. – М., 1983. – 1100 с.
Буддизм в социокультурных политических процессах России, Внутренней и Восточной Азии. Сравнительный контекст. – Улан-Удэ, 2018. – 456 с.

Жэнь цзи юй. Хань Тан Чжунго фоцзяо сысян лунь цзи (Сборник статей об идеологии китайского с эпохи Хань до эпохи Тан). – Пекин, 1981.

Игнатович А. Н. Тяньтайская доктрина чжигуань / А. Н. Игнатович // Общество и государство в Китае. Ч. 1. – М., 1983.

Игнатович А. Н. Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни Японии / А. Н. Игнатович, Г. Е. Светлов. – М.: Мысль, 1989. – 283 [2] с., [8] стр. ил.

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

Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1 / С. Радхакришнан. – М., 1993. – 624 с.

Урбанаева И. С. Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте (на основе индо-тибетских текстов и живой традиции буддизма) / И. С. Урбанаева. – Улан-Удэ, 2014. – 376 с.

Фан Литянь. Чжунго фоцзяо чжэсюэ яо и (Основные принципы философии китайского буддизма). – Пекин, 2002.

Фосюэ да цыдянь (Большой буддийский словарь) / сост. Дин Фубао. – Пекин, 1984. – 1502 с.

Хань Тинцзе. Цзи цзан Сань лунь сюань и цзяо ши (Комментарии к сочинению Цзи Цзана «Сокровенный смысл трех шастр») / Тинцзе Хань. – Пекин, 1987.

Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и (Основное содержание учения школ китайского буддизма) / Чаньхуа Хуан. – Сянчжоу, 2009. – 278 с.

Цзи Цзан. Да чэн сюань лунь / Цзан Цзи // Чжунго фоцзяо сысян цзы ляо сюань бянь (О сокровенном [смысле] Махаяны). Т. 2. Ч. 1. – Пекин, 1983.

Чжи И. Мохэ чжи гуань / И Чжи // 大正新脩大藏經. Блок 46. № 1911. Цз. 2.

Чжи И. Мяо фа лян хуа цзин сюань и (Сокровенный смысл сутры Лотоса Благого закона) / И Чжи // Да Мин Сань цзан шэнь цзяо. Хань 563. Кн. 4. [Б.м.]

Чжи И. Сюси чжигуань цзо чань фа яо (Основные принципы сидячей медитации для постижения чжи гуань) / И Чжи // Да мин сань цзан Мэнь цзяо. 1706. Хань 578. Кн. 1. [Б.м.]

Чжи И. Фа хуа сюань и / И Чжи // Чжунго фоцзяо сысян цзы ляо сюаньбянь. Т. 2. Ч. 1. – Пекин, 1983.

Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма / Л. Е. Янгутов. – Новосибирск, 1995. – 224 с.

Murty T. R. V. The central philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System / T. R. V. Murty. – New York: Macmillan, 1955.

Soothill W. E. A Dictionary of Chinese terms / W. E. Soothill W. E., L. Hodous. – Taipei, 1972. – 510 p.

Takakusu J. The Essentials of Buddhist philosophy / J. Takakusu. – Honolulu, 1956.

References

Bol'shoj kitajsko-russkij slovar'. T. 2 // pod red. I. M. Oshanina. – M., 1983. – 1100 s.

Buddizm v sociokul'turnyh politicheskikh processah Rossii, Vnutrennej i Vostochnoj Azii. Sravnitel'nyj kontekst. – Ulan-Ude, 2018. – 456 s.

Zhen' czi yuj. Han' Tan Chzhungo foczyao sysyan lun' czi (Sbornik statej ob ideologii kitaj-skogo s epohi Han' do epohi Tan). – Pekin, 1981.

Ignatovich A. N. Tyan'tajskaya doktrina chzhiguan' / A. N. Ignatovich // *Obshchestvoi gosudarstvo v Kitae*. Ch. 1. – M., 1983.

Ignatovich A. N. Lotos i politika: neobuddijskie dvizheniya v obshchestvennoj zhizni Yaponii / A. N. Ignatovich, G. E. Svetlov. – M.: Mysl', 1989. – 283 [2] s., [8] l. il.

Lyuji Chen. Chzhungo fosiye yuan'lyu le cзыan / Chen Lyuj. – Pekin, 1979.

Radhakrishnan S. Indijskaya filosofiya. T. 1 / S. Radhakrishnan. – M., 1993. – 624 s.

Urbanaeva I. S. Buddijskaya filosofiya i meditaciya v komparativistskom kontekste (na osnove indo-tibetskih tekstov i zhivoj tradicii buddizma) / I. S. Urbanaeva. – Ulan-Ude, 2014. – 376 s.

Fan Lityan'. Chzhungo foczyao chzhesyue yao i (Osnovnye principy filosofii kitajskogo buddizma). – Pekin, 2002.

Fosiye da cydyan' (Bol'shoj buddijskij slovar') / sost. Din Fubao. – Pekin, 1984. – 1502 s.

Han' Tincze. Czi czan San' lun' syuan' i cзыao shi (Kommentarii k sochineniyu Czi Czana «Sokrovennyj smysl trekh shastra») / Tincze Han'. – Pekin, 1987.

Huan Chan'hua. Foczyao ge czun da i (Osnovnoe soderzhanie ucheniya shkol kitajskogo buddizma) / Chan'hua Huan. – Syanchzhou, 2009. – 278 s.

Czi Czan. Da chen syuan' lun' / Czan Czi // Chzhungo foczyao sysyan czy lyao syuan' byan' (O sokrovennom [smysle] Mahayany). T. 2. Ch. 1. – Pekin, 1983.

Chzhi I. Mohe chzhi guan' / I Chzhi // 大正新脩大藏經. Blok 46. № 1911. Cz. 2.

Chzhi I. Myao fa lyan' hua czin syuan' i (Sokrovennyj smysl sutry Lotosa Blagogo zakona) / I Chzhi // Da Min San' czan shen' cзыao. Han' 563. Kn. 4. [B.m.]

Chzhi I. Syusi chzhiguan'czo chan' fa yaao (Osnovnye principy sidyachej meditacii dlya postizheniya chzhi guan') / I Chzhi // Da min san' czan Men' cзыao. 1706. Han' 578. Kn. 1. [B.m.]

Chzhi I. Fa hua syuan' i / I Chzhi // Chzhungo foczyao sysyan czy lyao syuan'byan'. T. 2. Ch. 1. – Pekin, 1983.

Yangutov L. E. Edinstvo, tozhdestvo i garmoniya v filosofii kitajskogo buddizma / L. E. Yangutov. – Novosibirsk, 1995. – 224 s.

Murty T. R. V. The central philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System / T. R. V. Murty. – New York: Macmillan, 1955.

Soothill W. E. A Dictionary of Chinese terms / W. E. Soothill W. E., L. Hodous. – Taipei, 1972. – 510 p.

Takakusu J. The Essentials of Buddhist philosophy / J. Takakusu. – Honolulu, 1956.