

ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТОЛОГИЧЕСКАЯ ШКОЛА
ПРИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ
УНИВЕРСИТЕТЕ

ЦЕНТР ПО ИЗУЧЕНИЮ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ
ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО БУДДИЗМА МАХАЯНЫ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОБЩЕСТВО
«ФО ГУАН» (СВЕТ БУДДЫ)

БУДДИЗМ В ПЕРЕВОДАХ

АЛЬМАНАХ

Выпуск 1

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ



„АНДРЕЕВ И СЫНОВЬЯ“

1992

¹⁰⁹ Промежуточный мрак (чжун инь, антара бхава) — состояние между смертью и новым рождением. На Западе более известно под тибетским названием «бардо» в том же значении.

¹¹⁰ См. примеч. 7 и след.

¹¹¹ *Великий Предел* (тай цзи) — один из синонимов изначального хаоса (хунь дунь) и изначальной пневмы (юань ци). См. примеч. 8, 20.

¹¹² См. примеч. 9.

¹¹³ См. примеч. 20.

¹¹⁴ *Тело Закона* — см. примеч. 108.

Тело результата (бао шэнь, самбхогакайя) — тело, в котором Будда переживает блаженство нирваны, общается с бодхисаттвами и иными высшими личностями, является йогинам в медитации. В этом теле Будда проявляет себя на уровнях мира не-форм и мира форм для спасения живых существ этих планов.

Превращенное тело (хуа шэнь, нирманакайя) — тело, в котором Будда являет себя в мире желаний, прежде всего — среди людей в человеческом же образе. Так, с точки зрения Махаяны, исторический Будда (Шакьямуни) был Буддой нирманакайя.

Гуйфэн Цзун-ми

ПРЕДИСЛОВИЕ К СОБРАНИЮ РАЗЪЯСНЕНИЙ ИСТОКОВ ЧАНЬСКИХ ИСТИН

Часть I

В «Собрании истоков чаньских истин» записаны сочинения многих ученых, разъяснены изначальные истины чаньского учения. Тексты разбиты на гатхи и сведены в единый свод, чтобы передать его последующим поколениям. Чань — это индийское слово, еще звучит как «дхьяна». На китайский язык переводится как «совершенствование в мышлении» или еще называется «умиротворенным размышлением» (цзин-люй), но это все лишь общие обозначения «сосредоточения и мудрости» (дин-хуэй).¹ Слово «исток» обозначает то, что все живые существа изначально наделены природой истинного просветления, которая также называется «природой Будды» (Фосин Буддхата)², которая также называется «сферой сознания» (синь-ди)³. Просветление названо мудростью, совершенствование (сю) названо сосредоточением (дин). Созерцание и мудрость в целом могут быть определены как Дхьяна. Эта природа [Будды] является основой чаньского учения. Поэтому и говорится об истоках чаньского учения, [которые] также можно назвать «чаньскими принципами и практикой», где эта основа [т. е. природа Будды] является «чаньским принципом», а отказ от чувственного [познания] и слияние с ней [природой Будды] является

чаньской практикой.⁴ Поэтому и говорится о принципах и практике [Чань]. А в собранных ныне творениях учителей много говорится о чаньских принципах, но мало уделяют внимания чаньской практике, поэтому [мой свод] озаглавлен «Чаньские истоки». В нынешнее время те, кто рассматривают истинную природу [в качестве] единственной [основы] Чань, не понимают основной идеи [понятия] «принципов и практики» и не различают индийских и китайских слов. Однако есть ли «субстанция дхьяны» [где-либо еще], кроме как в «истинной природе» [Будды]?⁵ Лишь в отношении живых существ говорится, что их уклонение от истины и обращение к пыли [мирской суеты] будут названы разбродом и смутой, а их отказ от пыли и обращение к истине будут названы чаньским созерцанием. Если прямо говорить об изначальной природе [Будды], то не будет [понятий] истинного и ложного, отказа [от ложных взглядов] и обращения [к истинному учению], не будет ни утверждения [мудрости], ни смуты [в мыслях]⁶. Кто заговорит об [учении] чань? Разве эта истинная природа является лишь истоком чаньского учения? Это также исток десяти тысяч дхарм, поэтому истинная природа и называется еще «природой дхарм» (фа-син, дхармата)⁷. Это также источник просветления и заблуждения всех живых существ, поэтому [истинная природа] еще названа «Сознанием сокровищницы — вместилища Татхагаты» (Жулай-цзан цзан-ши; Татхагата-гарбха алая виджняна)⁸. ([Цитата из] «Ланкаватара сутры»: «Также это источник десяти тысяч благих качеств множества будд, поэтому [истинная природа] также называется природой Будды». — Авт.). ([Цитата из] «Нирвана-сутры»: [Истинная природа] также является истоком деяний десяти тысяч бодхисаттв, поэтому называется «сферой сознания». — Авт.). ([Цитата из] «Фань ван цзин (Брахма джала-сутра) «Синьди фамэньпинь» гласит: «Это есть источник всех будд, основание пути бодхисаттв, основание [пути] всего множества сынов Будды». «Десять тысяч практик не выходят за пределы шести парамит, и дхьяна-парамита лишь одна из них [парамит], ее должно [называть] пятой из них.⁹ Разве же можно рассматривать истинную природу [как основание] одной лишь чаньской практики? Все же практика чаньского сосредоточения (чань-дин дхьяна-самадхи) является наиболее сокровенной и чудесной (шэнь-мяо) и может пробудить в [истинной] природе мудрость, лишенную притока аффективности (у-лоу чжухуэй, анасрава-праджня)¹⁰. Все десять тысяч сокровенных благих качеств и практик в этом случае достигают [состояния] сверхзнания (шэнь-Тун гуан-мин)¹¹. Все эти [добродетели и практики] происходят из сосредоточения (дин), поэтому последователи учения трех колесниц, взыскующие пути мудрецов, непременно должны совершенствоваться в чаньском учении. Помимо этого, нет других ворот, и нет другого пути. Что касается поклоняющихся Будде [Амитабхе] и

стремящихся к рождению в Чистой Земле, то они также обязательно должны совершенствоваться в дхьяне шестнадцати [видов] созерцания (ши-лю гуань-чань).¹² Что же касается самадхи «установления [визуализации] Будды» (бань-чжоу сань-мэй, пратьютпанна-самадхи), то изначальная природа [в этом случае] опять же не является ни грязной, ни чистой, все составляет [в равной степени] мудрыми без различий, а дхьяна может быть мелкой или глубокой, иметь различия в уровнях и степенях [погруженности в созерцание] и т. д.¹³ Говорящие об имеющихся различиях [в созерцании], намеревающиеся отказаться от низшего и наслаждаться высшим [созерцанием] — совершенствующиеся этим способом — идут по пути не-буддийской дхьяны — чань (вай-дао чань). Непосредственно верящие в причинно-следственную связь и также совершенствующиеся на основе «отказавшегося [от грязи] и стремящегося к наслаждению чистотой [сознания]» (си-янь) следуют дхьяне мирян (фáнь-фу чань).¹⁴ Совершенствующиеся на основе одностороннего признания пустоты «я» следуют пути Малой Колесницы.¹⁵ Прояснившие для себя истинный принцип пустотности «я» и дхарм, следуют пути Большой Колесницы.¹⁶ («Среди описанных выше четырех учений есть четыре различных понимания цветоформы (сэ, рупа) и пустоты (кун, шунья)». ¹⁷ — Авт.) Если мгновенно пробудить (дунь-у) изначальную чистоту сознания, его извечную освобожденность от аффектов (фань-нао), то [изначальная] природа, лишенная притока аффективности (улоу син), изначально будет самодостаточной, и такое сознание сразу же обретает состояние Будды, и в конечном счете исчезнут различия [между сознанием адепта и Будды].¹⁸ Совершенствующиеся на основании этого следуют дхьяне Наивысшей Колесницы (цзуй-шан чэн), которая также называется «дхьяной чистоты Татхагаты» и также называется «самадхи одного действия» (исин саньмэй, экачарья-самадхи). Еще она называется «самадхи реальности как она есть (чжэньжу сань-мэй, татхата-самадхи).¹⁹ Это есть основа всех [видов] самадхи. Если можешь размышлять, совершенствоваться и упражняться, то благодаря естественному ходу вещей постепенно обретешь сто тысяч видов самадхи. То учение, которое развивалось и передавалось в школе Бодхидхармы — это именно такая дхьяна [мгновенного просветления]. Пока Бодхидхарма еще не прибыл [в Китай], учения, разъяснявшиеся многими философами [в то время], все относились к [вышеописанным] четырем [видам] дхьяны и восьми [видам] сосредоточения (дин) [не-буддийского чань, чань обычных людей, Большой и Малой Колесниц].²⁰ Многие достойные монахи достигли успехов, совершенствуясь [в этих видах дхьяны]. Нань-юэ²¹ [из школы] Тяньтай призывал совершенствоваться в трояком приостановлении [активности сознания] и трояком созерцании (сань-чжи сань-гуань; тритья-шаматха-випашьяна), основанном на трех истинах. Хотя:

смысл этого учения совершенен и чудесен, но по классификации путей, ведущих в двери [учения], эта доктрина относится к практике четырех описанных выше видов дхьяны. Только проповедуемое Бодхидхармой [учение] о мгновенном соединении с Буддой значительно отличается от остальных учений. Поэтому совершенствующимся в религиозных доктринах трудно понять высший смысл [слов Бодхидхармы]. Поняв же его, [адепты] сразу же достигают мудрости и состояния просветления (пути, бодхи), потеряв же [смысл учения Бодхидхармы], [адепты] сразу же впадают в порок и мгновенно погрязают в [мирской] пыли.²² Поэтому первые патриархи... и препятствовали утере [смысла учения Бодхидхармы]. Поэтому доктрина передавалась индивидуально от человека к человеку, и последующим поколениям было на что опереться [в совершенствовании]. Любая тысяча светильников отбрасывает тысячу отсветов, и в Дхарме уже давно возникли многие противоречия, ошибки и неясности и среди следующих учению очень много впадающих в сомнение. Будда изначально говорил о мгновенном и постепенном учениях и открыл двери мгновенного и постепенного [просветления] в дхьяне.²³ Два учения и двое ворот соответствуют друг другу. Ныне толкователи [канонических сочинений] односторонне придерживаются истины учения о постепенном [просветлении], а последователи [учения чань] распространяют лишь учение о мгновенном [просветлении]. Учение, [основанное на канонических текстах], и доктрина чань отстоят друг от друга [так же далеко], как южные и северные варвары, [и я хочу сделать так, чтобы они встретились]. Цзун-ми не знает, какое благое деяние прошлой жизни породило в нем [энергию] этого замысла. Сам еще не освободившийся, [я] хочу распустить путы на других и ради Дхармы забываю о [своей] брэнной оболочке и [самой] жизни и сочувствую людям, постигающим божественное (шэнь-цин). (Как говорится в Вималакиртинирдеша-сутре: «Не бывало еще такого, чтобы сам, не освободившись [от пут сансары], мог освободить других. [Он] хочет остановить [колесо рождений и смертей], но не достигает успеха. Это потому, что следствие деяний прошлой жизни трудно изменить».²⁴ — Авт.). Каждодневно [слышны] восклицания о несовместимости человека и Дхармы, о трудности для человека [следованию Дхарме], и поэтому вновь составляются и редактируются сутры, виная, шастры, широко открываются ворота заповедей, созерцания и мудрости, разъясняется, что мгновенное просветление покоится на постепенном совершенствовании, доказываемая, что слова [того или иного] наставника соответствуют мысли Будды, и разъясняется, что в мысли Будды главное, а что — второстепенное. Тексты же обширны и в них нелегко [что-либо отыскать], и хотя много людей обладает обширной ученостью, но мало тех, кто придерживается заветов [учения]. Что же говорить о идущих по следам и внешним

признакам [учения]? Кто отличит желтую медь от золота? Он только сам утомится, [но не отличит одно от другого], не ощутит ответной реакции объекта на правильное его определение (цзи-гань).²⁵ Хотя Будда и говорил о деяниях, происходящих от роста сострадания [адепта] (бэй-цэн), но сам понимал, что дурным наклонностям трудно противостоять, и вследствие этого удалился от множества [учеников] и ушел в горы совершенствоваться в уравновешенном созерцании и мудрости и в общем на срок около десяти лет прекратил размышления о сущностных признаках (сян, лакшана).²⁶ («Сказано: «На срок около десяти лет», [ибо] в течение этого времени Будда был вынужден по просьбе [учеников] войти в город и жить внутри стен три года, но затем поблагодарил и вернулся в горы». — Авт.). [Будда] тщательно совершенствовал свое [восприятие] (цин), отделил дхармы от их смысла (артха) и выстроил это все в четком порядке в своем пустом сознании (кун-синь) и пробудил [его]; [принципы] возникновения и уничтожения стали [ему] ясны благодаря умиротворенной мудрости (цзин-хуэй).²⁷ В обширном и пустом солнечном свете бесконечно роится тонкая пыль, на дне глубокой реки мелькают тени, можно ли сравнить это с тем созерцанием — чань, [впадая в которое], глупцы [стремятся] сохранять полное безмолвие? Лишь безумные мудрецы (куан-хуэй), положив в основу своих суждений собственное сознание (инь цзи синь), разбирают и анализируют все множество учений, и поэтому [совершенно] искренне на основании своих чувств [вновь] определяют [собственное] восприятие как изначальную предпосылку суждения (цин юй синь цзун).²⁸ Или еще [есть некоторые], совершенствующие сознание на основе раздельного анализа множества учений, и по этой причине [эти люди] впадают в [излишнюю] почтительность к догматам.²⁹ Ведь [собственно] учение [буддизма] — это те сутры и шастры, которые оставили [нам] будды и бодхисаттвы, а чаньская доктрина — это гатхи, составленные и записанные «благомудрыми друзьями». Но число сутр Будды составляет восемь частей большой тысячи, а чаньские гатхи составляют из этого множества лишь ничтожное количество [текстов] одного направления, одного лишь вида, [обращенного] лишь к одному виду ментальных способностей.³⁰ Если обращаться ко всему множеству текстов, то возникает сумятица, и трудно будет опереться на что-либо [устойчивое]. Опираясь же на [соответствующий случаю] вид ментальных способностей, можно придать [учению] определенность и легкость в применении. В этом и заключается смысл предпринятого мною составления свода [чаньских гатх]. [Некто] спросил меня: «Если [ты] ведешь речь о кратком собрании наиболее важного, то язык [этого] собрания должен быть краток, а [изложенные] положения учения должны быть полны и достаточны. Принцип должен быть в изложении возможно большего числа доктринальных положений в возможно-

более кратком тексте. А сутры будд все [говорят] о дхарме, доктринальной истине, причине». (Десять парамит из 37 гл. «Сутры о благом пути трех мудрецов» (?)³¹ — Авт.). «О следствии» («О чудесной функции Будды». — Авт.), «О вере» (вере в Дхарму), разъяснении (разъяснении доктринальных положений), совершенствовании (совершенствовании себя при переходе из одного существования в другое), совершенствовании исходной причины при последовательной смене жизненных положений (ли-вэй сю-инь), прозрении и плоде доказательства (дэн-го),³² и хотя в различных [областях] мира изменения и формы [этих понятий] не одинаковы, но в каждом установленном учении они содержатся в исчерпывающем виде. Поэтому на каждом сборе [последователей] Аватамсаки, в каждом их храме, все собравшиеся с десяти сторон мира говорят об этом (см. выше) одинаково. Ныне [я] просмотрел чаньские писания многих учителей, среди них многие в зависимости от постановки вопроса меняют суть своих воззрений, одно за другим устанавливая и разрушая [новые значения]. У них отсутствует эта [единая] нить [рассуждений], не видно начала и конца, разве [такой свод] заслуживает названия «краткого изложения» буддийского учения?³³ [Я] ответил: «Покинув мир и создав [свое] учение, Будда с [другими] наставниками в зависимости от конкретной ситуации спасал людей. Ситуации всегда были разными. В течение десяти тысяч поколений учение Будды опирается на то, что принципы должны быть ясными, а обучение наставником [должно] вести к освобождению в ближайший момент. [Будда] делал так, чтобы смысл казался сокровенным и всепроникающим. Чтобы смысл был сокровенным и всепроникающим, он должен непременно основываться на забвении [содержания] слов, потому что слова не оставляют за собой следов — следы обрываются на земле смысла [учения], которое не выразимо [словами], а принципы учения проявляются в источнике сердца, то есть вера анализирует, а совершенствование [в вере] доказывает [истину учения], из недеяния естественным образом рождаются [духовные] достижения.³⁴ Сутры, виная, шастры не связаны с упражнением, но сами естественным образом пронзают пустоту. Поэтому, когда спрашивали о пути совершенствования, [Будда] отвечал: «Не надо совершенствоваться»; [когда некто] искал освобождения, [Будда] задал ему [контр-] вопрос: «А кто связан путями?». На вопрос о том, как стать Буддой, [он] ответил: «Изначально нет простолюдинов» (т. е. нет тех, кто бы не обладал природой Будды). Некто спросил о том, каким должно быть состояние сознания перед смертью? Будда ответил: «Изначальное отсутствие вещей» (бэнь-лай у-ши). Некто также сказал: «Это ложно. Это истинно. Таким образом [при такой классификации] использую сознание. Так останавливаю кармическую активность».³⁵ Короче говоря, нужно в соответствии с временем прибегать к соответствующему

виду ментальных способностей и практик. Где находится особая дхарма, называемая аннуттара-самьяк-самбодхи, разве есть определенная практика, называемая махапраджня- [парамита]?³⁶ Лишь когда чувственное познание не имеет [объекта] для размышлений, идея не ведет к практическим действиям, сознание не имеет источника возникновения, а мудрость не имеет вместилища, то приходят истинные вера, совершенствование, разъяснение и доказательство.³⁷ Если не раскрыть собственное сознание, но, придерживаясь лишь имени учения, стремиться к постижению пути Будды, то разве это не будет всего лишь поиском знакомых иероглифов при чтении сутр, изначально не ведущим к просветлению? [Если] плавить [взглядом] иероглифы, гадая о смысле догматов, то лишь жадность и гнев разгорятся жарким пламенем. К тому же «многослышащий» Ананда практиковал дхарани (цзун-ши, всесторонний контроль), год за годом не мог достичь плода мудрости, но, приостановив обратное действие мыслительного конструирования, в короткое время пробудился к пониманию отсутствия рождений [и смертей] и познал превосходство учения [Большой] Колесницы.³⁸ Каждый способ спасения людей имеет свои резоны, и не нужно во всем обвинять [различия] в текстах. [Некто] спросил: «Раз упор сделан на постижение смысла, а концентрации на текстах не уделено специального внимания, зачем же создавать свод этого множества гатх?» Ответу: «Для составления [такого] собрания есть две причины: первая — хотя толкователи сутр и передают свои знания, но [они и их последователи] еще не достигли окончательной просветленности, еще [я] не встречал такого, чтобы все прекрасные знания находились во всесторонней гармонии. Ныне просматривая [сочинения этих ученых], я односторонне отбирал те места, где они говорят об [истинном] смысле их учения, чтобы [можно было] понять их образ мысли и отбросить ненужные раздумья. Вторая [причина] — просветленные и достигшие освобождения [ныне] хотят стать наставниками людей. [Я] хочу расширить их знания, упрочить их достоинства и улучшить их тонкие навыки, [стремлюсь], опираясь на анализ и разъяснение [текстов], обучать [этих людей], сведя воедино множество [возможных] вопросов и ответов. Выше уже было сказано о тянущейся в непрерывном волнении тысяче миров, в которых трудно найти опору. Сведя все учения в одно русло, можно добиться определенности и легкости в применении. Однако [то, что я проповедую], не есть врата учения, основанные лишь на забвении слов [т. е. чаньская практика], [я] в полной мере совмещаю сильные стороны [доктринальных] учений и медитационных практик; и не только стремлюсь к тому, чтобы смысл [моих слов] соответствовал стремлениям Будды, хочу добиться того, чтобы язык [моих сочинений] соответствовал языку сутр. Хочу привести в соответствии с истиной кажущуюся противоречивость текстов. Из-за трудности [в употреблении и:

изучении текстов] их необходимо классифицировать [в рамках] Трипитаки [по направлениям] Большой и Малой Колесниц, [по утверждениям] относительной и абсолютной истины [дхарм] (цюань-ши), по теориям явленной истины и истины, требующей дополнительного разъяснения.³⁹ Таким образом можно будет печатно закрепить концепции и учения всех школ [в том виде, в каком] они не противоречат [изначальным] устремлениям Будды».

Сутры и шастры, называемые Трипитакой, группируются по трем родам.⁴⁰ Учение чань и доктринальные направления (цзяо) также образуют три школы. (Все они будут описаны ниже. — *Авт.*). Все они взаимно дополняют друг друга, создавая совершенное учение. [Некто] спросил [меня]: «Зачем совершенствующемуся в чаньском постижении истины (чань цюань) связывать себя с сутрами и шастрами?». [Я] ответил: «Есть десять причин [внимания к сутрам и шастрам]: необходимо знать то, как в сутрах описываются [понятия] непостоянства и субстанциональности дхарм, и чтобы различать истину и ошибочность в чаньских учениях, необходимо знать чаньское [понимание] сознания, изначальной природы (син) и сущностного признака (сян, лакшана), чтобы различать, где в сутрах и шастрах [говорится] о принципах, а где о вещах.⁴¹ [Изучать сутры и шастры необходимо] потому, что всякий учитель имеет [в своем учении] глубинную [суть] и внешнее [проявление] и, опираясь на глубинную суть, [он] демонстрирует внешние [проявления], [а также] потому, что среди двух видов чань множество направлений взаимно противоречат и препятствуют друг другу, [еще] это необходимо потому, что три сутры, подобно шнуру плотника, отделяют истину от порока, еще потому, что в четырех сутрах говорится о непостоянной и субстанциональной [природах дхарм], на которые необходимо опираться при постижении истины высшего смысла, [кроме того], необходимо привести к единению все три вида пяти сфер, необходимо до конца разрешить все множество тонкостей шести сомнений.⁴² Семь дхармических истин не одинаково хороши [для живых существ], и их необходимо знать и различать, восемь форм сознания охватывают собой изначальную природу и внешние признаки, названия [этих форм сознания] похожи, а смысл различен, речи о девяти видах мгновенного и постепенного просветления и совершенствования внешне противоречивы, [и последнее, почему необходимо изучение сутр и шастр], это потому, что десять наставников [монаха], передавая искусные методы (фан-бянь, упайя), должны знать лекарства от [всех] болезней: [сомнения и неверия].⁴³

Выше [я] сказал, что у каждого учителя есть глубинная [суть его учения] и его внешнее проявление, [под этим я] имел в виду, что первым наставником всех школ и направлений является Шакьямуни. Сутры — это форма записи его слов,

а дхьяна — это смысл учения Будды. Все множество сознаний (т. е. намерений и мыслей) и речей Будды не вступают в противоречие друг с другом, а корень всех учений, продолженных [после нирваны Будды] патриархами учения, — это и есть Будда. Шастры, составленные приближенными бодхисаттвами, от начала до конца есть лишь расширенное толкование сутр Будды, и вследствие этого значительно расширенные биографии всех [учеников], начиная с Кашьяны, были включены в Трипитаку.⁴⁴ Начиная от Дхритаки, монахи спорили из-за различных практик доктринальных учений и винаи. После того как [учение] укрепилось в Кашмире, поскольку правителю было трудно различать и разбираться в суждениях о сутрах, то бывшие там первые патриархи учения Ашвагхоша и Нагарджуна составили шастры, разъясняющие учение сутр, числом более десяти миллионов гатх.⁴⁵ Не существует определенных форм и правил наблюдения за ветром и изменения вещей. Ведь известно, что [сторонники доктринальных учений], выраженных в словах, клеветали на последователей дхьяны, а последователи дхьяны поносили сторонников доктринальных учений.

Бодхидхарма, получив Дхарму в Индии, лично прибыл в срединное государство и увидел, что ученые этой страны еще не достигли [правильного понимания] Дхармы. [Поэтому они] считали освобождением перечисление имен [и описаний типов дхарм], а практикой полагали [следование] сущностным признакам дел и [явлений].⁴⁶ [Бодхидхарма] хотел, чтобы [они] поняли, что луна не находится в [их] пальцах (ср. «ловить луну в реке рукой»), а истинная Дхарма содержится в сознании каждого.⁴⁷ По этой причине [он] лишь проповедовал сознание [как Дхарму] и не опирался на письменные знаки и сделал ясным [необходимость] разрушения привязанности [к признакам явлений].⁴⁸ Отсюда и происходят эти слова [о ненужности чтения сутр и шастр], [но эти слова] не есть [в действительности] обсуждение спасения без изучения письменных знаков. Поэтому постигшие смысл [слов Бодхидхармы] проповедники неоднократно превозносили «Ваджрачхеддикасутру» и «Ланкаватара-сутру», говоря: «В этих двух сутрах содержатся важнейшие сведения о сознании».⁴⁹ Нынешние же последователи учения там и здесь плутают, не зная истока, совершенствующие сознание считают сутры и шастры [каким-то] другим учением, а следующие доктринальным учениям полагают доктрину чань какой-то иной Дхармой. [Я] слышал, как толкующих о причинно-следственной связи, совершенствовании и доказательстве, относят к [группе] комментаторов сутр и шастр, не зная того, что совершенствование доказательства есть начальная функция учения чань. Слышал [я] также, что толкующие о мгновенном обретении сознания Будды относят себя к «сокровенному» (букв. «грудному») чань, не зная о том, что [обретение] сознания Будды есть конечный смысл учения сутр

и шаштр». ⁵⁰ (Некто, желая поставить меня в трудное положение, спросил: «Как чаньскому наставнику получить [для применения] сутры и шаштры?» Ныне я этими словами ему отвечаю. — *Авт.*). Ныне, если не прибегать к [теории] переменчивости и постоянства [свойств дхарм], высказанной в сутрах и шаштрах, с тем чтобы дополнить [теоретические] пробелы в чаньском учении, как добиться того, чтобы доктринальное учение освещало [теорию] сознания, а [теория] сознания объясняла [доктринальные] положения? Ныне в двух видах чань есть множество течений, взаимно противоречащих друг другу. [Если] ныне собрать все написанное [теоретиками разных школ], то получится [разногласица], напоминающая споры ста школ [периода Чунь-цю Чжань-го]. По смыслу своих [теорий] [Чань] классифицируются на десять видов, называемые школы Хэ-Цзэ в Цзянси, ⁵¹ Северный [чань патриарха] Шэньсю, ⁵² Южный [чань патриарха] Шэня, ⁵³ «Ню-тоу чань» ⁵⁴, «Ши-тоу чань» ⁵⁵ [патриарха Си-цяня], «Баотан», ⁵⁶ «Сюаньши» ⁵⁷ и дхьяна Тяньтай (?) (Чжоу-на Тяньтай) ⁵⁸ и другие, которые в своих религиозных установлениях и [методах] проповеди дхармы взаимно противоречат друг другу. Некоторые почитают за основу пустоту (кун, шунья), ⁵⁹ есть [школы], полагающие исток [веры] в знании, ⁶⁰ есть говорящие об [обретении] истины в неподвижности и безмолвии, ⁶¹ есть утверждающие ценность [медитации] при сидении и ходьбе, ⁶² есть [те, кто] полагает, что видя закат и восход, можно классифицировать все [дхармы] как иллюзорные, ⁶³ некоторые классифицируют (фэньбе) все [дхармы], как [обладающие] истинной сущностью. ⁶⁴ Есть [некоторые, которые считают], что все десять тысяч [религиозных] практик и действий обладают бытием [онтологическим статусом (?)] (цунь), а есть [буддисты], причисляющие также и Будду к неопределенным и смутным [понятиям, лишенным онтологичности] (мэнь). Есть люди, дающие полную свободу своим устремлениям, а есть — сдерживающие свои желания. Есть [школы], [считающие] своей опорой сутры и винаю, а есть [те, кто полагает], что сутры и виная препятствуют обретению [истинного] пути. ⁶⁵ Их слова не только лишь [претендуют] на всеобщность, но и однобоки. [Все школы] односторонне превозносят свое направление и клеветают на других, [я же] борюсь за достижение единения и гармонии [всех школ]. [Некто] спросил меня: «Признающий [ту или иную школу] следует ее [учению], отрицающий же отбрасывает [ее]. Зачем же необходимы бесконечные ухищрения для достижения гармонии и единодушия?». [Я] ответил: «[Признание истинной реальности] за пустотой или наличием, [следование] изначальной природе или сущностному признаку — все это [само по себе] не является злом или уклонением [от истины]. Единственная причина [зла] в том, что все между собою группируются, полагая свое [учение] правильным, и отбрасывают другие [учения] как ложные.

И те, и другие [учения] [нуждаются] в определенности, поэтому и необходимо стремиться к единодушию и гармонии». [Некто опять] спросил меня: «Раз уж никакое [теоретическое положение] не является порочным и каждый сам по себе достигает [теоретической] определенности, то зачем же сводить все учения воедино?» [Я] ответил: «Есть одна чистая истина достижения пути [спасения].⁶⁶ Две истины не должны сосуществовать. Путь спасения не имеет границ, истина постижения высшего смысла [сутр] (ляо и) не подвержена односторонности (т. е. сохраняет свою ценность для всех учений) и не нужно брать [какое-либо доктринальное положение] по отдельности.⁶⁷ Поэтому для достижения полноты и [выявления] чудесных качеств [учения Будды] все [школы] должны быть сведены вместе и приведены к единодушию». [Некто спросил] меня: «[Когда] лед взаимодействует с огнем, то оба они не достигают полноты [проявления своих качеств], из схватки копья и щита оба [предмета] не могут [одновременно] выйти победителями.⁶⁸ Раз те [положения], которых придерживаются различные школы, взаимно противоречивы, и на каждое утверждение есть свое отрицание, то как же сделать так, чтобы все они пришли в гармонию?» [Я] ответил: «[Пусть] все [школы] сохраняют в себе то, что [соответствует истинной] Дхарме и отбросят свои пороки — тогда все учение [обретет] чудесный [смысл]. Сказано: «Трудно через Дхарму приблизиться к людям, а через людей приблизиться к Дхарме легко». Во многих [случаях] люди, следуя [своим] чувствам, упорствуют [в своих заблуждениях], а упорствуя, противоречат друг другу. Это поистине напоминает «гармонию» огня и воды и вражду копья со щитом. Поэтому и трудно [через Дхарму приблизиться к людям]. А Дхарма изначально определена как всепроникающий принцип. Раз [Дхарма] — всепроникающий принцип, то [это значит], что все [в нем] взаимно гармонизировано, и все следует своей естественности (цзы-жань). Так и замерзшее (лед) и текущее — это все вода [в ее различных формах], кольцо и браслет — это все металл [в его разных видах], поэтому и легко [через людей приблизиться к Дхарме]. В общем говоря, [если] разделять [все школы], то все они [окажутся] ложными, если же свести их вместе, то все они [в целом] будут соответствовать истинному [учению].⁶⁹ Если не прибегать к словам Будды, каждой школе не изучать идеи своего [собственного] учения и не собирать [воедино] свои собственные сильные стороны, и [впоследствии] не сопоставить три школы чань с тремя доктринальными учениями в их [органическом] единстве, то как же можно собрать в течение одного поколения полное, всеобъемлющее и совершенное учение? Все [должны] забыть о своих чувствах [приверженности какой-либо школе], и все вместе [мы] вернемся к морю мудрости [Будды]. (Лишь Будда говорил о различии и единстве [взглядов школ]. По этой причине три сутры

Будды были сведены в одну. — Авт.). «Три сутры определяют истину и порок, подобно шнуру плотника». ⁷⁰ [Сам по себе] шнур не являет [собой] чуда или искусства, но искусный работник должен непременно пользоваться им как опорой [в своей работе], сутры и шастры [также сами по себе] не являются дхьяной [в собственном смысле слова], но [всякий], проповедующий дхьяну, должен непременно основывать на них [свою проповедь]. Находящиеся на первых двух ступенях развития органов восприятия (чжун, ся гэн) могут лишь полагаться на учителя. ⁷¹ Учитель сам наблюдает за [успехами учеников] и в соответствии с уровнем [их достижений] дает указания. Люди, находящиеся на верхней ступени посвященности, должны [обрести] полное и всеобъемлющее просветление, но как [они] смогут достичь единства с Буддой, не поняв до конца его слов? ⁷² [Некто] спросил меня: «[В ныне] существующих [школах] везде есть сутры Будды. Любой учащийся читает, проверяет и собирает их [в своды]. Ныне, составляя свод основных [произведений] чаньских [наставников], зачем [ты] непременно хочешь рассуждать о сутрах?» [Я] отвечаю: «Смысл нижеизложенного и есть ответ на этот вопрос». Четыре сутры [говорят] об изменчивости и постоянстве [дхарм], [при их изучении] необходимо полагаться на истину постижения высшего смысла. Говорят, что среди множества сутр, произнесенных Буддой, есть некоторые, которые он произнес по собственному желанию, есть произнесенные по желанию других. Среди сутр есть [являющие] безусловную и определенную истину (нейартха), а есть сутры, появившиеся под влиянием момента. Есть [сутры], разъясняющие понятия [изначальной] природы и [сущностного] признака, есть [сутры], разъясняющие [учения] о мгновенном и постепенном [просветлении и совершенствовании], [сутры], [относящиеся] к Большой и Малой [Колесницам], [сутры] неполной и конечной истины. Пусть даже тексты и противоречивы по форме, но смысл их совершенен, [идеи этих сутр] взаимно проникают [и дополняют] друг друга без преград. Хранилище [сутр] [во дворце] Дракона безбрежно, как же в нем разобратся и обратиться к общей единой идее? ⁷³ Лишь по этой причине ныне я на более чем десяти листах разъясняю этот [путь поиска единого стержня для всех школ]. Допустим, [некто] в один момент обрел современное [понимание] мысли Будды. Обретя [это] совершенное понимание мыслей Будды, немедленно [начинает] усиленно изучать [мой] единый свод и слово за словом познает учение [чань].

Пять сфер делятся на три вида, которые соответствуют друг другу и должны [рассматриваться] непременно вместе. ⁷⁴ Многие мудрецы Западного Края, разъясняя истину Дхармы, все исходили из определенности [понятий] трех сфер. Первая [из них] — это сравнительная сфера, вторая — сфера проявленных [феноменов] и третья — сфера слов Будды. ⁷⁵ Слово «сфера»

или «объем» здесь использовано в смысле объема, получаемого при измерении количества веществ с помощью мер «шэн» и «доу», т. е. с помощью измерения рождается определенное знание [об объеме и весе того или иного вещества]. Сравнительная сфера обозначает [косвенное] знание, рождающееся из сравнения и сопоставления и обоснованное общей посылкой. Например, видя дым, [мы] определенно знаем, что [где-то] есть огонь. Хотя огня мы не видим, но [наше представление о нем] не есть пустая иллюзия.⁷⁶ Сфера проявленных [феноменов] — это то, что [нами] непосредственно воспринято как явленное ощущение. [В суждении, определенном этой сферой], отсутствуют допущения и сопоставления, [это суждение] естественным образом носит [само]определенный характер.⁷⁷ Сфера слов Будды принимает сутры [Будды] в качестве [конечной] определенности.⁷⁸ [Когда я говорю о том, что три сферы] соответствуют друг другу и должны рассматриваться вместе, [я имею в виду следующее: «Если основываться только на словах Будды, а самому ничего не сравнивать, не соизмерять, не доказывать и не пробуждать свое сознание, то это лишь глубокая вера, которая не приносит пользы субъекту.⁷⁹ Если считать единственно реальным то, что видишь сам через сферу проявленных [феноменов] и не соотносить видимое тобой с речами Будды, то как различишь порок и добродетель? ⁸⁰ Шесть наставников внешних учений самостоятельно познали те принципы, которых они придерживались [в дальнейшем] и совершенствовались на их основании и достигли в этом [совершенствовании] заслуг, и сами объявили [свои теории] истинными, но откуда же им было знать, [что теории] эти [в действительности] порочны? ⁸¹ Если же прибегать только к сравнительной сфере, то тогда не будет мудрого учения и собственного знания — с чем же тогда сравнивать? И как сравнивать? Поэтому и нужно рассматривать три сферы вместе, и только так наступит конечная определенность. В школе чань часто прибегают к сравнительной сфере и сфере проявленных [феноменов], и если [школу чань] еще и подкрепить [доктринальным знанием] сутр, то три сферы обретут полноту. [Некто], утверждавший необходимость полного и совершенного разрешения множества сомнений шести видов, неоднократно в течение многих десятков лет снискавший высшую благодать [от чтения] сутр и шастр, спросил меня: «Четыре [вида] дхьяны и восемь [видов] сосредоточения находятся в высшем мире. В этом мире нет дхьяны. Все, совершенствующиеся в дхьяне, должны, опираясь на сутры и шастры, привести дхьяну и методы сосредоточения из высшего мира в наш мир [для целей] совершенствования. Все, преуспевшие в совершенствовании, все [следовали] именно этому виду чань. Всеобщий свет [доктринальных] учений также не выходит за эти [пределы чань высшего мира]. Какое, кроме этого, еще есть учение чань? В случае если [чань] не основывается на сутрах

и шастрах, это ложный и порочный путь». И еще [он] спросил меня: «В сутре сказано: «Постепенное совершенствование (цзянь-сю) приводит к просветлению [адепта]». Школа чань [же] определяется как «дхьяна мгновенного просветления», которая сразу же порождает совершенное пробуждение. Сутры — это слова Будды, а [школа] чань [основана] на речах монахов. Осмелюсь усомниться в том, что возможно, отвергая Будду, почитать монахов». И еще раз [этот человек] спросил меня: «Основная мысль учения чань в отсутствии утверждения и отрицания, [в необходимости] стряхнуть [с себя] как грязь обиды и родственные привязанности, не гневаться и не радоваться. На чем же основана неприязнь Южной [школы Хуэй] Нэна к Северной [школе Шэнь] -сю, [подобная взаимной неприязни] огня и воды, откуда же раскол между Хунчжоуской школой Хэ-цзэ и Цань-шан?»⁸² И еще [тот человек] спросил меня: «Шесть поколений чаньских патриархов, накапливая традицию передачи Чаньской Дхармы, все говорили: «Внутренняя передача нашего учения [от сознания к сознанию] заключена в сокровенных словах [учителей], во вне же наследование традиции выражается в переходе одеяния веры [от одного патриарха к другому]»⁸³. Одежда и Дхарма дополняли друг друга как две половинки печати [или документа]. После Цаоси (Хуэй-нэна)⁸⁴ не слышно о таком способе [наследования патриархов]. [Я] не проверял, в нынешние времена произносят ли наследующие Дхарму [какие-нибудь] сокровенные слова. Если [они] не говорят [таких слов], то это значит, что та традиция, которую они передают, не есть учение Бодхидхармы. А если [такие слова] произносятся, то все [их] слышащие достойны получения одеяния [патриарха]». [Некто], снискавший заслуги на поприще [учения] чань, спросил меня: «Бодхидхарма передавал учения от сознания к сознанию, не опираясь на письменные знаки. Как же ты [можешь] отбрасывать учение первого патриарха и передавать [традицию] сутр?». И не так давно [он] еще раз спросил меня: «Вималакирти (Цзин-мин) осуждал сидячую медитацию. [В школе] Хэ-цзэ постоянно отказываются от «застывшего сознания», Цаоси ударами посоха поднимал людей, которых видел сидящими со скрещенными ногами [в позе медитации]. Ныне ты, руководствуясь заповедями [доктринальных] учений, строишь чаньские хижины [для медитаций], принуждая к сидячей медитации в уединенных местах, [тем самым] входишь в противоречие с учением [Чань] и идешь наперекор [заветам первых] патриархов». Я осмелюсь усомниться [в правильности] этих [речей]. Хотя я, подчиняясь велению времени, веду беседы, [объясняя учение Будды], но все равно сомнений остаются миллионы. [Я] сожалею, что они (задававшие мне вопросы) об этом не знают. Что же говорить о тех, для которых трудность [понимания] этого [учения] происходит из привязанности к чувственному опыту (цин), [из чего проистекают]

односторонние привязанности [к объектам и понятиям]. Все эти односторонние привязанности различаются между собой и вступают в противоречия. Вслед за разрешением [одних] сомнений количество ошибок и пороков вновь увеличивается. Поэтому необходимо открыть истину трех ворот [учения], создать единый свод сутр и целиком разрешить все сомнения с тем, чтобы возникла полная ясность». (Ниже я буду по ходу изложения один за другим отвечать на поставленные [мне] трудные вопросы. Тот, кто хочет узнать ответы, должен внимательно изучить этот текст. — Авт.). Истины семи дхарм не все одинаково хороши, необходимо их знать и различать. Все, желающие добиться ясного понимания [свойств] всех дхарм, сначала непременно должны [научиться] различать дхарму и [ее] истинный принцип — свойство (и, артха). Если разъяснять истинный принцип через [описание] дхарм, то истинный принцип будет понят [как бы] по отдельным частям и разъяснен, если же разъяснять [понятие] дхармы через истинный принцип, то дхармы станут совершенно ясными и определенными.⁸⁵ Поясню это кратко на примерах из материального мира. Если чистое золото под воздействием [действий] ремесленника превратилось в кольцо, браслет, чашу или блюдо или какой-нибудь другой предмет, изначальная природа золота не изменила [своих свойств], и [металл этот] не стал ни медью, ни железом. [Изначальные свойства] золота — это дхарма, его неизменяемость и изменяемость под воздействием внешних причин — это истинный принцип. Допустим, некто спросит меня: «Какая вещь не подвержена изменениям, какая подвергается воздействию [совокупности] внешних причин?». На это есть только один уместный ответ: «Золото». Сопоставив с этим утверждением то, как в сутрах обсуждается истинный принцип, можно только сказать, [отвечая на вышеставленный вопрос]: «Сознание», то есть сознание есть дхарма, а его «всеобщность» (и-це) есть истинный принцип.⁸⁶ Поэтому в сутре говорится: «Безграничная истина рождается из единственной дхармы».⁸⁷ Безграничная же истина имеет два аспекта: 1) неизменяемость [изначальной природы], 2) изменяемость под воздействием причинной обусловленности. Во всех сутрах говорится, что это сознание под воздействием заблуждения или пробуждения становится загрязненным или чистым, мудрым или подверженным аффектам, [обретает] просветление — бодхи, подвергается притоку аффективности или освобождается от него». И еще [в сутрах] говорится, «что это сознание, загрязнено оно или чисто, [все равно] изначально и неизменно [обладает] нирваной, реальностью истинной таковости (чжэнь-жу). Допустим, некто спросит [меня]: «Какая дхарма не изменяется, какая дхарма подвержена воздействию [совокупности] причин?». На этот [вопрос] есть один подходящий ответ: «Сознание». Его неизменность — это его изначальная природа, его подверженность воздействию

совокупности внешних причин есть его сущностный признак (сян, лакшана). Нужно понять, что [неизменная] изначальная природа и [изменчивый] сущностный признак — это истинный принцип сознания. Ныне школы изначальной природы и [дхармовых] признаков взаимно отрицают друг друга, а все потому, что не понимают [природы] истинного сознания.⁸⁸ [Эти школы] всякий раз, видя иероглиф «сознание», вспоминают лишь о восьми видах сознания, не зная, что эти восемь видов сознания лишь истинные принципы истинного сознания (чжэнь-синь), порожденные внешними причинами. Поэтому бодхисаттва Ашвагхоша полагал дхармой [лишь] единое сознание, а возникновение и уничтожение в истинной таковости рассматривал как истинные принципы-свойства.⁸⁹ В шастре сказано: «Опираясь на это сознание, [можно] ясно увидеть истину Махаяны. Истинная реальность сознания — это субстанция; возникновение и разрушение — это внешние проявления сознания».⁹⁰ Говоря о том, что сознание обладает истиной, имеют в виду, что оно не пусто и не иллюзорно, говоря о том, что сознание [обладает] таковостью, имеют в виду, что оно не подвержено переменам. Именно поэтому в шастре одно за другим перечислены «истинная реальность сознания» и «возникновение и разрушение сознания». Нынешние [последователи учения] Чань часто не знают истинного принципа и объявляют сознание дхьяной. [Последователи доктринальных] учений часто не знают дхарму и, выдвигая имена, говорят об истинном принципе. Вслед за именами рождаются привязанности, и трудно [поэтому] добиться согласия [между школами]. [Я] слышал [тех, которые] считают сознание мелким (т. е. вторичным), а изначальную природу — глубокой (т. е. первичной), или же полагающих изначальную природу дхармой, а сознание [ее] истинным принципом.⁹¹ Поэтому необходимо сопоставить понимание дхармы и ее истинного принципа в сутрах и шастрах трех учений, и таким образом прояснится [должное понимание дхармы и принципа], лишь при возвращении к единому пониманию сознания исчезнут споры.⁹² [Понятие] восьми форм сознания охватывает и изначальную природу, и сущностный признак, названия [их] одинаковы [во всех школах], но содержание различается. Сутры либо поносят сознание [объявляя] его «злодеем», и требуют полного прекращения [деятельности сознания], либо, восхваляя сознание, [объявляют его носителем свойств] Будды и призывают к совершенствованию [сознания]. Некоторые [сутры] говорят о благом сознании, зыбком сознании, чистом сознании, грозном сознании, жадном, гневном, милостивом и страдающем сознаниях. Некоторые говорят, что сознание возникает, опираясь на объект восприятия, некоторые говорят, что сознание рождается [непосредственно] из объекта, некоторые говорят, что сознание — это покой и уничтожение (т. е. нирвана), некоторые говорят, что сознание — это совокупность

мыслей и внешних причин.⁹³ [Таких различных пониманий сознания] очень много, и они взаимно противоречат друг другу, и если не сопоставить между собой множество учений [о сознании] с тем, чтобы добиться ясности, то как же [человек], читающий сутры, в них разберется? [Я] вновь [хочу] прояснить имя и субстанцию [сознания], чтобы стало известно, что все множество видов сознания сводится к единому [сознанию]. В общем сознание бывает четырех видов, на санскрите их названия различаются, при переводе различия также сохраняются. Первое называется «сердце» (синь, хридайя). Это «мясное сердце» (т. е. телесное). Это сознание пяти вместилищ» тела. («Пять вместилищ» тела в понимании «Канона желтого двора». — *Авт.*). «Второе — познающее сознание (юанью синь, манас). Это [сознание] включает в себя восемь форм сознания, поскольку его объектом являются феномены, порожденные внешними причинами». (Цветоформа (сэ, рупа) является объектом зрительного сознания и так далее, вплоть до семян [кармических действий], укорененных в теле и проявляющихся в сосуде мира (ци ши-цзе), которые являются объектами алая-виджняны (сознания-сокровищницы). Каждому [из этих восьми сознаний] соответствует своя совокупность внешних причин, поэтому о различающем сознании еще говорят, что оно «различает [объекты]». — *Авт.*). В каждой из этих восьми [форм сознания] сохраняются различия плохого и хорошего сознания из-за наличия в них дхарм, определяющих психику (синьсо). Во всех сутрах это множество сознаний рассматривается под общим именем «сознания». В них различаются доброе и злое сознания и т. д., [выделяется] третье сознание — читта (чжидоя), т. е. «накапливающее и проявляющее сознание». Это — восьмая форма сознания, потому что накопленные в ней «семена» [кармической активности] явственно проявляются в миру». («Хуан-тин цзин» рассматривает это сознание как божественное (?) (шэнь), а внешние учения западных стран считают его «атманом». Это и есть [восьмое] сознание. — *Авт.*). Четвертое — это сознание-хридайя (хэлидайя). О нем также говорится, что это сознание, обладающее твердостью и реальностью. О нем еще говорят, что это сознание истинной реальности, истинное сознание. Его непробужденность является причиной того, что восьмое сознание не различает своей субстанции.⁹⁴ Это сознание может гармонизировать и не гармонизировать с иллюзиями и сущностными признаками. Гармонизируя с ними, это сознание может загрязняться и очищаться и рассматривается как сознание-вместилище (цзан-ши). Когда [это сознание] свободно, его субстанция [обретает] постоянство и неизменность и рассматривается как истинная таковость. Но все вместе [эти две формы] есть «Вместилище Татхагаты» (Жулай-цзан, Татхагатагарбха). Поэтому в «Ланкаватара-сутре» говорится: «Нирвана определена как единое сознание. Единое сознание и

есть Татхагатагарбха. Татхагатагарбха также есть охваченное аффектами Дхармовое Тело Будды». В сутре сказано: «Четыре вида сознания обладают одной [изначальной] субстанцией. Поэтому в «Сутре сокровенного величия» (Ми янь цзин) сказано: «Будда, говоря о Татхагатагарбхе...» (название Дхармового Тела, охваченного аффектами. — Авт.) имел в виду алайя (сознание-вместилище). Мирская мудрость не может познать, что [татхагата]гарбха есть алайя-виджняна⁹⁵. ((Сознание), различающее субстанцию истинной таковости и алайя [виджняны], есть мирская мудрость. — Авт.). Чистое и незамутненное вместилище татхагаты и алайя-виджняна находятся в тех же отношениях, что металл и [металлическое] кольцо, которое не имеет [субстанциональных] различий [с материалом, из которого изготовлено]. (Кольцо символизирует алайю, металл обозначает истинную таковость. Оба они называются Татхагатагарбхой. — Авт.). Однако, хотя субстанция [всех форм сознания] одинакова, истина и иллюзия имеют [между собой] различия, основа и вершина также отличаются [друг от друга]. Первые три [формы сознания], названные мной, — это внешние признаки (сян, лакшана), последняя [форма сознания] — это изначальная природа. Возникновение внешнего признака при опоре на изначальную природу [определено] причинными связями, но также есть способ вернуться к изначальной природе, сведя во едино все сущностные признаки. [Это возможно потому, что] изначальная природа и признаки [перетекают друг в друга] без препятствий, и все есть лишь единое сознание.⁹⁶ Не понимая этого, упрешься лбом в стену, поняв это, увидишь все десять тысяч дхарм словно в зеркале. Если [некто] попусту перелистывает тексты или верит лишь в сокровенную эзотерическую [передачу традиции], то как свести [его взгляды] с (концепцией) единого сознания, изначальной природы и внешнего признака? Девять видов мгновенного и постепенного просветления и совершенствования, которые по видимости противоречивы, [в действительности] соответствуют друг другу. Среди обращающихся к учению сутр и шастр и учению чань есть те, кто говорит о мгновенном просветлении, основанном на постепенном совершенствовании и накоплении добродетели, некоторые говорят о необходимости сначала [добиться] мгновенного просветления, а затем [прибегать] к постепенному совершенствованию, некоторые говорят о постепенном просветлении, основанном на мгновенном совершенствовании, некоторые говорят о постепенности и просветления и совершенствования, а другие — об их мгновенности. Некоторые считают, что в Дхарме нет мгновенных и постепенных [путей], [выбор того или иного способа] зависит от времени и способностей. В речах всех говорящих так есть истина, но речи их противоречивы. Говорящие о становлении Буддой [непосредственно] после просветления и полагающие аффекты изначально отсутствующими,

называются [сторонниками] мгновенного пути, то есть они отрицают необходимость [постепенного] совершенствования и вырывания [корней страстей]. Зачем [им] опять рассуждать о постепенном пути? [Концепция] постепенного пути возникла из-за неосвобожденности от аффектов, из-за несовершенства практики, поэтому и добродетель, [приобретаемая] на постепенном пути, несовершенна. Что же такое мгновенный путь? Это не постепенный путь. А постепенный путь — это не мгновенный. Поэтому и говорится, что они противоречат друг другу. Но если их сопоставить [с точки зрения, изложенной] ниже, то эти учения не только не будут противоречить друг другу, но, напротив, дополняют друг друга. Десять учителей, передававших традицию, определенно знавшие лекарство от болезни [догматических споров], говорили, что при передаче традиции и [разъяснении] способов [спасения] (фан-бянь, упайя) сначала нужно разъяснить изначальную природу. Ныне на основании изначальной природы совершенствуются в медитации. [Однако] нелегко прозреть изначальную природу из-за множества привязанностей к [внешним признакам], поэтому, желая сделать ясной изначальную природу, необходимо сначала разрушить привязанности [к внешним признакам]. Метод разрушения привязанностей заключается в выравнивании мудрости, глупости, четкости, расплывчатости, заслуг и ошибок [многих учений], введении заповедей для недопущения поступков и привязанностей, введении медитации для недопущения устойчивости или смуты [в психическом состоянии]. Тридцать два признака⁹⁷ [Татхагаты] — это цветы пустоты, тридцать семь средств [достижения просветления]⁹⁸ — это лишь иллюзия. Если путем мыслительного усилия освободить сознание от привязанности [к внешнему признаку], то можно совершенствоваться в медитации, затем [приступить] к изучению внешних знаний». Однако люди, принимающие эти слова за безусловную истину и совершенствующиеся на основании ее, часто впадают в колебание, и поэтому опять-таки много говорят о наслаждении и пресыщении, порицают жадность, а восхваляют усердие в регуляции тела и дыхания и детально [описывают] их порядок и последовательность. Последующие приверженцы [такого учения] забывают об изначальном пробуждении и впадают в приверженность к сущностным признакам. Лишь укореняющиеся в себе пользу и стремящиеся к твердости, от начала до конца служащие учителю, получают представление о просветлении и совершенствовании. Их [понимание] изначальной природы мелко и, услышав одну мысль, они полагают ее для себя достаточной и становятся учителями, следуя «малой мудрости». Не исчерпав еще основы и вершины [учения], они впадают в приверженность [к сущностным признакам], поэтому мгновенное и постепенное учения смотрят друг на друга как на врагов. Вражда Южного и Северного чань подобна вражде Чу и Хань. Вся их мудрость мытья

ног проявилась здесь. [Поистине они подобны слепым], ощупывающим слона.⁹⁹ Тем, что [я] ныне пишу, — разве я желаю создать и выделить в особый свод нечто отличное [от предыдущего]? Задача моя — достичь совершенства в изложении трех пунктов, [касающихся природы дхармы]. Если понимание этих трех пунктов будет различно, то совершенства не будет. Три учения противоречат друг другу по вопросу достижения состояния Будды, поэтому известно, что передавая традицию и лекарство от болезни [заблуждения], необходимо увидеть три учения непротиворечивыми, необходимо разъяснить три вида буддизма. (Ранее я писал, что некто, желая поставить меня в трудное положение, спросил: «Как чаньским наставникам познать [истину] доктринальных учений?». Ныне, сведя это к десяти положениям, я ответил на этот вопрос. Поэтому сначала и указал, что патриархи западных земель [лишь] расширенно толковали сутры и шастры.¹⁰⁰ — Авт.).

Первая цзюань первой части «Предисловия к собранию толкований истоков чань» закончена.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Сосредоточение и мудрость (дин-хуэй). Слово «сосредоточение» является обозначением медитативной практики созерцания. «Сосредоточение» является синонимом самадхи — «мудрость» — праджня.

² Природа Будды (Фосин, Буддхата) — Просветленная природа Будды, содержащаяся в каждом живом существе и определяющая его способность к просветлению (бодхи). Природа Будды существует в двух уровнях: «ноуменальном» в качестве общего принципа и «инструментальном», выражающемся в стремлении к ее очищению и выявлению индивидом.

³ Сфера сознания — сознание, из которого продуцируются объекты. Будучи свободно от притока аффективности, на уровне высшей реальности оно идентично с истинной реальностью природы Будды (Фосин чжэнь-жу, буддхата-татхата). Прекращение деятельности сознания или освобождение его выявляет изначальное единство с высшей реальностью праджня-парамиты.

⁴ Чаньские принципы и практика (ли син). Эти понятия в том смысле, как они употреблены Цзун-ми, являются не только обозначением религиозной доктрины и практики. Вводя эти понятия, Цзун-ми обосновывает единство медитативной практики и природы Будды, определяя чаньскую медитативную практику как и «инструментальный» (син) аспект природы Будды, посредством которого достигается выявление ее скрытого принципа «ли» в процессе религиозного совершенствования. Восходя к одному истоку, «принципы» и «практики» являются неразделимыми и способными к взаимному переходу друг в друга и в конечном смысле тождественными. Таким образом, Цзун-ми выражает важнейший постулат философии Хуаянь о переходе дел и принципов друг в друга без препятствий (ли ши у ай).

⁵ Субстанцией-предметом дхьяны является природа Будды, ибо они неразделимы. Дхьяна может быть реализована при опоре на природу Будды в индивиде, а природа Будды может быть выявлена через дхьяну.

⁶ В качестве высшей реальности природа Будды не допускает относительно себя никаких определений, являясь «невыразимой дхармой».

⁷ «Природа дхарм» (Фа-син дхармата) — высшая реальность, не подверженная закону зависимого возникновения, лежащая в основе всех дхарм. Идентична «реальности как она есть» (татхата, чжэнь-жу).

⁸ Сознание — сокровищница вместилища Татхагаты (Жулай-цзан цзан-ши, Татхагатагарбха-алайя виджняна). Этот термин обозначает фундаментальное

положение дальневосточного буддизма о взаимной зависимости просветленного и непросветленного аспектов сознания, сформулированного в развернутом виде в «Махаяна-шраддхотпада шастре». Как «всеобъемлющий абсолют» Татхагатагарбха обладает всевозможными благими свойствами, но содержит в себе также и источники заблуждения. На индивидуальном уровне функция Татхагатагарбхи как всеобщего вместилища выражается через восьмую форму сознания — сознание-сокровищницу, в которую в виде «семян» (чжун-цзы) поступают зародыши последующей деятельности живого существа. Семена «истекают» из этого сознания под воздействием «сил истечения» (сюнь си, васана). Будучи результатом взаимодействия просветленного и непросветленного аспектов сознания, сознание-сокровищница содержит в себе благие и неблагие семена, но в своей основе это сознание идентично высшей реальности (татхата) и просветленному аспекту Татхагатагарбхи. В непросветленном же аспекте алая-виджняна продуцирует причинно-обусловленные дхармы и ведет к дальнейшему углублению заблуждений у живых существ.

⁹ Шесть парамит — шесть путей, переводящих через море сансары к другому берегу, поэтому они еще называются «шесть, переправляющих на другой берег (т. е. в нирвану)» (лю дао би ань). Первая из них — «парамита даяния» (бу-ши, данапарамита), вторая — «парамита соблюдения заповедей» (ши-цзе, шилапарамита), третья — «парамита терпения» (шэнь-у кшанти парамита), четвертая — «парамита страдания» (цзинцзинь, вирьяпарамита), пятая — «парамита созерцания» (чань-дин, дхьянапарамита) и «праджняпарамита» (чжихуэй) — «парамита высшей мудрости». Обладание этой последней парамитой позволяет адепту различать истинную реальность. В школе мадхьямиков термин «праджняпарамита» являлся одним из определений высшей реальности.

¹⁰ Мудрость, лишенная притока аффективности (улоу чжи хуэй, анасрава-праджня). Сознание, подверженное притоку эмоций и аффектов, причинно-обусловленных (самскрита) дхарм, порождает в себе привязанности и еще более углубляется в сансарическое бытие. Сознание, лишенное притока аффективности, возникает в результате созерцания и готово осознать себя как идентичное высшей реальности (татхата, чжэнь-жу).

¹¹ Различные сверхъестественные способности, обретаемые адептами, идущими по пути спасения.

¹² Шестнадцать видов медитативного созерцания Будды Амитабхи в качестве восходящего солнца, различных агрегатных состояний воды, земли и т. д. Эта практика была разработана в рамках школы «Чистой Земли» (Цзин-ту). Согласно положениям этой школы, целью религиозной, в частности медитативной, практики было обретение перерождения в Западной Земле Высшей Радости (цзилэ ту). Для обретения этого благого плода необходимо постоянно взывать к амитабхе и повторять его мантру «Намах Амитабха-будда». Другим существенным компонентом практики школы «Чистой Земли» в соответствии с «Амитабха сутрой» была медитативная визуализация образа будды Амитабхи в его различных воплощениях — для этого и была разработана система «шестнадцати видов медитативного созерцания» правителя Земли Высшей Радости — будды Амитабхи.

¹³ Согласно «Партыютпаннасамадхи-сутре», во время данной самадхи (она длится до девяноста дней) Будды десяти направлений видны так ясно, как будто они освещены ярким дневным светом. Реализованная в процессе самадхи истинная природа (природа Будды), являясь «невыразимой дхармой», не может быть никак определена через имена. Способ же, которым достигнута такая реализация, не является чем-то существенным, и все методы в этом смысле равны и не имеют предпочтений.

¹⁴ Небуддийская дхьяна — это и традиционные китайские небуддийские учения, и индийские небуддийские учения (напр., веданта). Дхьяна мирян — не-буддистов или не являющихся последователями определенного буддийского направления.

¹⁵ Имеется в виду базовый постулат Хинаяны о наличии в дхармах собственной природы (свабхава) и отсутствии «я» как воспринимающего субъекта, обладающего неизменной собственной природой (анатмавада).

¹⁶ Принцип равной пустотности «я» и дхарм характерен для Махаяны. С большой полнотой этот принцип изложен в «Махаяна-шраддхотпада-шастре».

¹⁷ Четырем учениям, т. е. индийским небуддийским школам, дхьяне мирян не-буддистов, Хинаяне и Махаяне соответствуют четыре разных понимания категорий «чувственного» (сэ, рупа) и пустоты (кун, шунья).

¹⁸ Истинная природа изначально чиста. В случае приостановления притока аффективности истинная природа, не подверженная влиянию аффектов, реализует свое тождество с природой Будды.

¹⁹ Самадхи, в процессе которого осознается изначальное единство природы живых существ и всех Будд. Адепт воспринимает и реализует незагрязненный аспект Татхагатагарбхи и обретает единство с «реальностью как она есть».

²⁰ Четыре вида дхьяны и восемь видов сосредоточения. Четыре вида созерцания мира форм, четыре вида сосредоточения на мире форм и четыре — на мире отсутствия форм. Кроме того, в данном контексте — четыре вида созерцания, соответствующие четырем описанным выше учениям.

²¹ Нань-юэ — прозвище наставника Хуй-сы (515—577), одного из основателей школы Тяньтай наряду с Чжи-и. Тройкое приостановление деятельности сознания и созерцания третья-шаматха-випашьяна, сань чжигуань, основанные на трех истинах, одна из базовых доктрин школы Тяньтай. Три истины — истина пустотности всех вещей, как продуктов зависимого возникновения, истина реальности «производных имен» (цзя мин) вещей и истина единства вещей и их имен в отношении истинной реальности и «Среднего пути». Экспликация этого положения содержится в «Маха-праджня-парамитешастре» Нагарджуны. По концепции Мадхьямики, реальность как производная от различающего сознания может быть трех видов — «реальность взаимообуславливающих [свойств] (сян дай ю), — т. е. все вещи определяются взаимообуславливающими парами оппозиций — «длинное и короткое», «это и то» и т. д. Эти определения как продукт различающего сознания являются пустыми и, следовательно, по логике Мадхьямики, конкретная вещь, определяемая ими, также пуста. Однако в процессе эмпирического познания сознание оперирует «производными именами» объектов, и в этом смысле имена реальны (цзя миң ю). Будучи продуктами загрязненного различающего сознания, которое в основе своей имеет природу высшей реальности, имена и вещи также связаны с высшей реальностью и в этом смысле тождественны друг другу и абсолюту. С положением о трех реальностях соотносится и теория познания Мадхьямики, разделяющаяся на три ступени: 1) негация, 2) анализ, 3) «синтетическое» понимание. Поскольку китайская школа Тяньтай была доктринально связана с Мадхьямикой, эти положения Нагарджуны были переработаны в русле религиозной и медитативной практики (Философия Нагарджуны, с. 84—86). Созерцательная практика школы Тяньтай строится на последовательном восхождении от первой истины к третьей, т. е. к окончательному постижению высшей реальности путем разрушения экстремумов реальности и нереальности: созерцание вещей как пустых (кун), затем как не имеющих постоянной природы, временных (цзя) и соотнесенных с высшей реальностью (чжун). Приостановление деятельности сознания (чжи) означает приостановление притока аффективности, очищение и успокоение сознания.

²² Следование путем Бодхидхармы сложно и требует длительной подготовки.

²³ Мгновенное или постепенное осознание и пробуждение в адепте природы Будды.

²⁴ То есть закон Кармы.

²⁵ То есть на обращение не последует должной реакции. Термин «цзигань» подразумевает реакцию Будды на обращение к нему в поисках прибежища и ответ живых существ на призыв Будды к спасению. Кроме того, правильно определенный объект раскрывает свою истинную природу и способствует пробуждению природы Будды в созерцающем его.

²⁶ Сущностные признаки (сян, лакшана) — существенные свойства объекта, его определяющие характеристики. Служат первичной ступенью в идентификации объекта, основой для создания «производного имени» (нама, цзя мин). Эти категории являются основными инструментами деятельности эмпирического, различающего сознания, которое принимает сущностный признак (пустой по своей природе) за доказательство наличия в объекте собственной, реальной природы, на основе чего объект ложно рассматривается как целостность, обладающая независимой реальностью.

²⁷ Под «смыслом дхармы» (дхармартах), вероятно, имеются в виду свойства или признаки дхарм, сродни лакшане.

²⁸ Это рассуждение проведено Цзун-ми в терминах буддийской логики. Ход рассуждений «безумных мудрецов»: они полагают собственное сознание как воспринимающий субъект, обладающий свойством истинно реального и потому могущий служить объективным инструментом познания. Приняв это положение в качестве первого члена своего рассуждения (инь, хету), они приходят к выводу об истинности же своего сознания как основы чувственного и иного восприятия (цзун, сиддханта). Таким образом, такие люди находятся в замкнутом кругу рассуждения, оставаясь в плену ложной привязанности к субстанциональности познающего «я». С точки зрения буддийской философии, особенно Мадхьямики, такие воззрения абсурдны. Пустое сознание, лежащее в основе рассуждения (инь), доказывает ложность всего процесса познания, осуществленного таким образом.

²⁹ То есть такие люди концентрируют свое внимание на одном аспекте учения, тем самым впадая во фрагментарность представлений. Такое познание тоже уводит в сторону от постижения высшей реальности.

³⁰ По традиционному представлению проповедь Будды была в разные периоды обращена к людям с разными ментальными способностями и определялась также «структурой момента», в который та или иная истина была проповедана. Так и каждая из сутр Будды и других произведений канона апеллирует к конкретным ментальным способностям слушателей и читателей. По концепции школы Тяньтай, выработанной монахом Чжи-и, проповедь Будды Шакьямуни разделялась на пять периодов, в течение которых было восемь видов проповеди для различных групп людей, а по виджнянавадинской традиции — на три периода.

³¹ «Три мудреца» в традиции Хуаянь — это Вайрочана, Маньджушри и Самантабhadра. Вайрочана (или Махавайрочана) (кит. Да жи) — солнце, сияющее повсюду, первый из пяти небесных Будд (дхьяни-будд), является воплощенной Истиной и, в некоторых школах, также воплощением Дхармового Тела Будды. Маньджушри — бодхисаттва воплощенной мудрости (кит. Вэнь-шу или Вэнь-шу-ши-ли), Самантабhadра (кит. Пу-сянь) — бодхисаттва Всеобъемлющей мудрости.

³² Три причины (Жизненные положения) теории Абхидхармы порождают различные плоды (го). Эти причины: шэн инь — благие и неблагие кармические действия, си инь — «сила привычки» — последовательное и постоянное воспроизведение какого-либо качества и «и инь» — зависимые причины, порождающие мыслительные конструкции при взаимодействии органов чувств с их объектами. Три плода: 1) и шу инь и шу го — различные причины порождают различные следствия, 2) фу инь фу бао — благие причины порождают благие воздаяния, 3) причины мудрости порождают плоды мудрости.

³³ Оппонент Цзун-ми некорректно, с точки зрения буддиста, формулирует свое утверждение, придавая словам чаньских учителей характер абсолютной и однозначной истины, впадая тем самым в привязанность к именам. В своем ответе Цзун-ми показывает это.

³⁴ Цзун-ми показывает, что Будда в своей проповеди оперировал словами, как пустыми именами, которые все равно не выражают сокровенную суть учения. Слова не несут в себе абсолютной истины, истина учения познается сердцем. Под недеянием Цзун-ми, вероятно, имеет в виду недеяние

сознания и обращение его к дхармам, не подверженным причинной обусловленности (увэй, асамскрита).

³⁵ Все эти вопросы, обращенные к Будде, отражают различные уровни заблуждения. Слова Будды направлены на прояснение природы Будды, содержащейся во всем. Таким образом, нет необходимости в самосовершенствовании, направленном на созидание нового качества,— нужно лишь выявить в себе природу Будды. Все пути и неблагие состояния проистекают из не проявленности природы Будды. Выражение об «изначальном отсутствии вещей» (бэнь лай у ши) означает отсутствие у вещей собственной природы и их конечную тождественность с пустотой (шунья) и с высшей реальностью (татхата) через реализацию пустоты. Последний вопрос отражает приверженность вопрошающего к крайним суждениям «ложности» и «истинности», проистекающим из абсолютизации собственного сознания. Такой подход ведет к ошибочным концепциям (дришти), обращению к именам и признакам и в конце концов к погружению в сансару.

³⁶ Наивысшее полное просветление (аннута-самьяк-самбодхи) не является определенной дхармой, т. к. в этом случае оно было бы пусто и нереально, как и прочие дхармы. То же относится и к махапраджня-парамите.

³⁷ Здесь Цзун-ми формулирует положение виджнянавады о приостановлении мыслительного конструирования сознания и обращении его к самому себе, в результате чего оно проявляет в себе природу Будды.

³⁸ Ананда — один из наиболее последовательных и старательных учеников Будды, за свое рвение к учению получил прозвание «многослышащий» (до вэнь). Дхарани (отличать от дхарани — заклинания) — всеобщий контроль (цзун ши) — термин йогачары, означающий контроль над благими и неблагими проявлениями сознания — одна из ступеней йогической практики. Обратное действие мыслительного конструирования (юань фань чжао), перевод здесь скорее описательный. По теории виджнянавады, мир объектов оказывается плодом конструирования непросветленного сознания, в процессе которого из алая-виджняны искуриваются одни семена, но в результате действий индивида, подверженного аффектам, в нее закладываются и новые (своего рода «обратная связь»). В этом смысле не прекращается деятельность сознания и постоянно присутствуют актуальные и потенциальные (в виде семян) аффекты. Когда такая деятельность сознания прекращена, прекращается и возникновение представлений об объектах и их обратное действие на сознание, и наступает состояние просветления.

³⁹ Относительная и абсолютная истина (цюань ши), содержащиеся в сутрах, т. е. истины высшего порядка и истины, явленные людям, не способным воспринять их в высшей форме, и поэтому приспособленные к более низкому уровню понимания (т. е. «временные» цюань). Явленная истина (ляо и нитартха) — истина, не нуждающаяся в интерпретации, истина конечного смысла и относительная истина (буляо и нейартха), требующая дополнительного толкования и не являющаяся высшим уровнем изложения учения.

⁴⁰ То есть сутры, шастры и виная.

⁴¹ «Вещи и принципы» (ли ши). Термином «вещи» (ши, дословно «вещи») обозначаются объекты, имеющие отношение к феноменальному миру. Ли (принцип) является «общим» обозначением абсолюта, подразумевающим общую сопричастность объектов и сознания природе Будды и высшей реальности Татхагатагарбхи. С другой стороны, «ли» может обозначать теоретический аспект Учения, а «ши» — его практическую сторону.

⁴² Шесть сомнений (лю и) — сомнения, происходящие от шести органов чувств. Три вида пяти сфер или объемов. Три вида — это, видимо, три вида признаков, определяющих восприятие: 1) признак зависимости (дым связан с огнем), 2) признак формы (длина, ширина и т. д.) и 3) субстанциональный признак (тепло есть субстанция огня). Пять сфер или объемов (улян, панчапрамана) — логический инструмент, с помощью которого обретается истинное знание об объекте, и, одновременно, источник знания. Понятие «прама» в классической индийской логике интерпретируется как истинное знание — опыт, то есть знание, произошедшее из «измерения» и «сопоставления» (кит.

лянь). В системе нья видов объемов насчитывается четыре (см. Таркасанграха, с. 117—119), в буддийской логике — пять: «сравнительный» (би лянь), «объем проявленных феноменов» (сянь лянь), «аргументов, основанных на авторитете» (шэн лянь), «объем аналогических суждений» (би юй лянь) и «объем постулированных истин» (и чжунь лянь).

⁴³ Семь дхармических истин — термин неясен. Восемь форм сознания. См. ниже. Девять видов просветления — различные сочетания мгновенного и постепенного в просветлении и совершенствовании. Десять наставников — три учителя (саньши) и семь свидетелей (ци чжэн), чье присутствие необходимо при принятии монахом обетов бодхисаттвы. Искусные методы (фан бянь, упайя) — методы спасения живых существ, практикуемые бодхисаттвами.

⁴⁴ *Кашьяпа, или Махакашьяпа* — один из знаменитых учеников Будды Шакьямуни. После смерти Учителя возглавил общину Махасангхиков.

⁴⁵ *Ашвагхоша* (кит. Ма-мин) и *Нагарджуна* (кит. Лун-шу) — виднейшие буддийские философы, которых школы Хуаянь и Тяньтай рассматривали как своих доктринальных предшественников.

⁴⁶ То есть следовали пути Малой Колесницы и наделяли признаки (лакшана, сянь) собственной, реальной природой.

⁴⁷ Сравнение деятельности сознания, в котором порождаются ложные представления об объектах с луной в воде или в руках, популярно во всей буддийской философии Махаяны. В «Маха-праджня-парамита-шастре» Нагарджуна говорил, что слова (имена) сами по себе пусты, но могут лишь служить указанием на истину, сами являясь ложными. Так, если некто укажет на луну пальцем, то его палец будет лишь указанием на луну и будет странно, если кто-либо примет палец за собственно луну. Истина скрыта и не выразима словами, на нее можно лишь указать. Бодхидхарма, именно исходя из такого понимания функции слов, настаивал на отказе от них и обращении к сознанию как к источнику истины.

⁴⁸ Привязанность к признакам ведет к активизации загрязненного аспекта сознания и углублению заблуждений.

⁴⁹ Эти две сутры рассматривались как базовые тексты школы чань. «Ланкаватара-сутра» разъясняет буддийское учение о сознании и его тождестве с природой Будды. «Ваджрачхеддика-праджня-парамита-сутра» содержит основные постулаты буддийской гносеологии и онтологии в их связи с теорией сознания (подробнее см. «Психологические аспекты буддизма»).

⁵⁰ Таким образом, Цзун-ми обосновывает единство чаньской практики и доктринальных учений в их соотносительности с пробуждением в сознании живых существ природы Будды.

⁵¹ Школа Хэ-цзэ в Цзянси. Одна из чаньских школ, основанная в местности Хэ-цзэ последователем Хуэй-нэна наставником Шэнь-хуэем. Цзун-ми сам принадлежал к этой школе и был ее главой. В своем сочинении «Схема преемственности чаньских учителей» («Чань-мэнь-ши цзы-чэн-ту») он дает высокую оценку этой школе. Учение Хэ-цзэ было близко в доктринальном плане к учению Хуаянь в утверждении пустоты всех дхарм, успокоенности сознания и т. д. Школа Хэ-цзэ утверждала, что все признаки не есть признаки, практики есть не практики, а знание спокойного сознания есть дверь ко всему чудесному.

⁵² Северная школа чань, основанная наставником Шэнь-сю. Суть учения этой школы заключена в гатхе, сложенной ее основателем Шэнь-сю: «Тело есть дерево бодхи, а сознание подобно чистому зеркалу, необходимо очищать его и не давать собратся пыли», т. е. изначально чистое сознание, тождественное с природой Будды, подвергается загрязняющему действию мыслительной деятельности. Для обретения просветления необходимо приостановление активности сознания медитативным усилием.

⁵³ Южная школа чань патриарха Чжи-шэня из Цзычжоу, близкая к Северной школе Шэнь-сю.

⁵⁴ Нью-тоу чань — школа чаньского патриарха Фа-жуна получила свое название по горе Ньютоу шань в Цзянине, пров. Цзянсу (т. е. горе в форме коровьей головы). Доктринально близка к Северной школе.

⁵⁵ Ши-тоу чань — школа, основанная патриархом Си-цзянем из области Дуаньчжоу. Патриарх жил в Южном храме у горы Хэн-шань, рядом с которым находилась скала, похожая на террасу, откуда он и проповедовал (поэтому школа была названа Ши-тоу, т. е. «Каменная»). Доктринально близка и Северной школе.

⁵⁶ Школа чань из храма Баотан-сы, рассматривавшая все вещи и их признаки как иллюзию.

⁵⁷ Сюань-ши — один из учеников Хун-шэня, представитель «Школы Чистой Земли Дхьяны Южных Гор».

⁵⁸ Термин неясен.

⁵⁹ То есть школа «шуньявады» или Мадхьямики и производные от нее направления китайского буддизма (напр., Тяньтай).

⁶⁰ То есть школы Хэ-цзэ и Хуаянь.

⁶¹ То есть Северные школы чань.

⁶² То есть Южные школы чань. Цаоси (т. е. Хуэй-нэн) в «Алтарной сутре» осуждал приверженцев сидячей медитации.

⁶³ То есть чаньских школ, такие как Баотан, Нью-тоу и др.

⁶⁴ То есть школы Хинаяны.

⁶⁵ Здесь имеются в виду различные направления чань-буддизма.

⁶⁶ Истина спасения заключается в выявлении природы Будды, и другого ничего не может быть.

⁶⁷ То есть нужно избегать фрагментарности, которая ведет к усугублению ошибочных взглядов (дришти).

⁶⁸ Столкновение копья и щита — традиционный китайский способ изображения неразрешимого противоречия. Это сравнение происходит из китайского классического текста «Хань Фэй-цзы», где рассказывается о продавце, предлагавшем одновременно непробиваемый щит и всепробивающее копье, которые в действительности существовали одновременно как взаимоисключающие предметы.

⁶⁹ Однобокое восприятие какого-либо одного учения способно породить приверженность к именам и, как следствие, и ошибочным взглядам. В целом же совокупность всех учений, очищенных от заблуждений, способна представить учение Будды в его чистом виде.

⁷⁰ Для Цзун-ми как представителя школы Хэ-цзэ чань и доктринального учения Хуаянь эти сутры, видимо, суть «Ваджраччхеддика-праджня парамита», «Ланкаватара» и «Аватамсака сутра».

⁷¹ Органы восприятия — числом шесть — имеют три уровня развития своих способностей: нижняя — «лишенная мудрости», средняя — «немудрая и не немудрая» и высшая — «мудрая».

⁷² То есть, не поняв того, что Будда подразумевал, ибо высшая суть учения все равно не выразима словами.

⁷³ Имеется в виду подводный дворец царя нагов, который посетил Нагарджуна и получил от царя сутры праджня-парамиты.

⁷⁴ Пять сфер или объемов как инструмент и критерий познания. Изначальное число объемов — пять, но Цзун-ми сводит его к трем, на его взгляд, основным, охватывающим феноменальный мир.

⁷⁵ В «сравнительный объем» Цзун-ми, видимо, включает также и «аналогическое суждение», а в «объем слов Будды» включен «объем авторитетных суждений». См. примеч. 52.

⁷⁶ Суждения «сравнительного объема» подразумевают изначальное представление о связи между двумя членами рассуждения, которое и позволяет из существования одного из них сделать вывод о необходимости существования другого.

⁷⁷ То есть рассматривает непосредственную воспринимающую деятельность сознания как критерий истины (пратьякша-прамана).

⁷⁸ То есть в качестве конечной истины.

⁷⁹ Слепая вера, не сопровождаемая пониманием основ учения и осмыслением личного опыта, есть форма омраченности сознания и, как таковая, является аффектом (клеша).

⁸⁰ Исключительная опора на собственное сознание ведет к зацикленности омраченного сознания на самом себе в его конструирующей деятельности и усугублению ошибочных взглядов.

⁸¹ Шесть мудрецов, современников Будды, называвших себя «всезнающими» мудрецами и отрицавших учение буддизма. Это Пурана Кашьяпа, Маскари Госалипутра, Санджья Вайратипутра, Аджитакемакамбала, Какуда Катьянда, Ниргранта Джнятипутра. Эти ученые могут служить примером «заблудших в собственном сознании».

⁸² Цань-шан — имя не определено.

⁸³ В чаньской традиции патриарх передавал своему преемнику одежду монаха и патру, показывая тем самым переход Дхармы от него к его наследнику.

⁸⁴ Цаоси — название местности, где проповедовал Хуэй-нэн.

⁸⁵ То есть разъяснение истины учения должно исходить не из описания отдельных свойств каждой дхармы, что, с точки зрения Махаяны (особенно Мадхьямики и Виджнянавады), ведет к абсолютизации этих свойств и ошибочному признанию наличия у дхарм собственной природы, но это разъяснение должно основываться на понимании пустотности дхарм и их подверженности «зависимому возникновению». Таким образом, всякая дхарма (или некое целое как совокупность дхарм) неизменна в силу своей соотнесенности с абсолютным, а с другой стороны, подвержена «зависимому возникновению» и «причинной обусловленности» (как не имеющая собственной природы). Золотое блюдо (дхарма) неизменно и абсолютно в том смысле, что оно — золото, но и подвержено изменению и может принять любую другую форму под воздействием внешних причин.

⁸⁶ Всеобщность сознания как источника заблуждений, просветления и порождающего в своей деятельности объекты восприятия и обладающего «истинной реальностью».

⁸⁷ Истина спасения рождается из совершенствования сознания.

⁸⁸ То есть Хуаянь, Тяньтай и Чжэньян, утверждавшие, что все вещи происходят из высшей реальности (бхутататхата), и школа китайской виджнянавады Сюань-цзана (дхармалакшана, фа сянь цзун). Цзун-ми утверждает сущностное единство этих школ, вводя категорию «истинного сознания» (чжэнь синь или чжэньши синь).

⁸⁹ «Истинное сознание» (чжэнь синь, чжэньши синь) — одна из основных категорий философии Хуаянь, посредством которой обосновывается тезис о единстве мира и взаимном, беспрепятственном переходе вещей и вещей и принципов друг в друга. Согласно концепции Цзун-ми, традиционные восемь форм сознания (сознание, присущее шести органам чувств, манас — различающее сознание и сознание-сокровищница) являются лишь производными от некоего общего субстрата — истинного сознания, являющегося аспектом высшего абсолюта — Татхагатагарбхи. По мнению Цзун-ми, именно это истинное сознание, как источник всех дхарм (деятельностью своего непросветленного аспекта это сознание порождает конструирующую деятельность всего сознания) имел в виду Ашвагхоша, говоря о «едином сознании — источнике всех дхарм».

⁹⁰ Лишь сознание реально, а возникновение, разрушение и другие дхармы есть лишь продукты его деятельности в непросветленном аспекте — сознание создает способность к восприятию, ложные представления о воспринимаемых объектах, привязанности к «я» и дхармам и т. д. Дхьяна в этом смысле тоже не тождественна сознанию, а является одним из его проявлений.

⁹¹ Фактически дело обстоит как раз наоборот. Сознание реально, а дхармы возникают из него.

⁹² Три учения о свойствах дхарм — учение Хинаяны, Мадхьямики и Виджнянавады.

⁹³ Цзун-ми перечисляет понимания сознания разными буддийскими школами.

⁹⁴ Цзун-ми вводит двойственную классификацию форм сознания. Традиционные восемь форм включаются в четырехчленную классификацию. Восемь

форм сознания (сознания, присущие органам восприятия, манас — различающее сознание и алайя-виджняна), являясь важнейшими инструментами познания и опыта, еще объединяются под общим названием «царя-сознания» (синь-ван). Помимо них, в каждом из восьми сознаний содержатся так называемые дхармы, определяющие психические процессы (синьсо вань фа, читта-сампраюкта-санскара-дхарма) — в эту категорию входят дхармы, определяющие «внутреннюю», эмоциональную жизнь индивида. Эти дхармы, которых в виджнянаваде имеется одиннадцать видов, определяют эмоциональное восприятие мира и возникновение чувств: любовь, гнев, ненависть. Являются «загрязняющим сознание» фактором. Все эти понятия объединены под общим именем «различающего сознания» (юанью синь). Третьим в четырехчленной классификации выступает «накапливающее и проявляющее сознание» (читта, цзи ци синь). Оно связано с сознанием-сокровищницей в том, что накапливание «кармических семян» является также и его функцией — в этом смысле эти два сознания едины и часто употребляются как синонимы. «Проявляющей» эта форма сознания названа потому, что через ее посредство проявляются «кармические семена» в феноменальном мире и ведут к новым кармическим действиям, тем самым определяя облик индивида. Это сознание идет восьмым во внутренней классификации «различающего сознания», но выступает также и самостоятельно в силу специфики своих функций. Поэтому Цзун-ми вводит и терминологическое различие. Четвертое — это сознание-хридайя (сердце). Это и есть базовое для философии Цзун-ми истинное сознание (бхутататхата-виджняна). Оно изначально чисто, но может находиться в состоянии непросветленности и в этом качестве выступает как сознание-сокровищница, то есть создает и воспроизводит семена кармической деятельности, контактируя с иллюзорным миром объектов. В своем просветленном аспекте это сознание прекращает конструирующую деятельность и, обращаясь само на себя, идентифицируется с высшей реальностью (татхата). Но оба эти аспекта объединяются в Татхагатагарбхе как во всеобщем универсуме и обладают общей природой. Охваченное аффектами Дхармовое Тело Будды (Дхармакайя) — аспект высшей реальности, абсолют и идентичен с Татхагатагарбхой как вместилищем благого и неблагого.

⁹⁵ Цзун-ми обосновывает тождество всех четырех видов сознания через их соотнесенность с истинным сознанием. Все эти формы сознания имеют под собой субстрат алайя-виджняны (сознания-сокровищницы) как загрязненного аспекта истинного сознания. На индивидуальном уровне Татхагатагарбха воспринимается через загрязненное сознание-сокровищницу и как феноменальный универсум является тождественным ему. Таким образом, алайя-виджняна идентична Татхагатагарбхе как индивидуальный аспект последней. С другой стороны, как абсолютная реальность Татхагатагарбха совпадает с реальностью Дхармового Тела Будды, охваченного аффектами. Очищение алайя-виджняны, следовательно, ведет к реализации незамутненного аспекта Дхармакайи. По теории Ашвагхоши непросветленность по природе своей идентична просветленности (истинному сознанию). После устранения загрязненного аспекта истинное сознание реализуется как высшая реальность. Таким образом, истинное сознание в своих двух аспектах выступает как единственная реальность, а все остальные три формы (включая физическое сердце) — как его «сущностные признаки» (Лакшана), которые пусты по определению (см. Да чэн ци синь лунь).

⁹⁶ По теории Хуаянь изначальная природа и признаки, будучи субстанционально едиными, могут переходить друг в друга и в своем единении реализовать высшую реальность. Этой концепцией Цзун-ми обосновывает и единство всех учений и практик буддизма.

⁹⁷ То есть тридцать два телесных признака, отличающих внешность Чакравартина, вселенского правителя, проворачивающего колесо учения, и Будды.

⁹⁸ То есть тридцать семь способов достижения высшего просветления, применяемые бодхисаттвами.

⁹⁹ Известное сравнение из «Маха-праджня-парамита-шастры», осуждающее фрагментарное познание и привязанность к внешним формам и непосредственному чувственному восприятию.

¹⁰⁰ Таким образом, апеллируя к авторитетам индийского буддизма, Цзун-ми вновь утверждает доктринальные тексты в качестве источника истины.

Нань Тин

БИОГРАФИЯ ВЕЛИКОГО УЧИТЕЛЯ С ПИКА НЕФРИТОВОГО СКИПЕТРА

Великий Учитель Фа-хуй Цзун-ми часто находил убежище на пике Нефритового скипетра (Гуйфэн), поэтому и получил прозвище Гуйфэн.¹ Учитель родился в первый год эры правления под девизом Цзянь-чжун танского императора Дэ-цзуна (780). Происходил из уезда Сичун области Гочжоу.² В миру Учитель носил фамилию Хэ. Во второй год эры правления под девизом Юань-хэ императора Сянь-цзуна (807) [Цзун-ми] собирался отправиться на столичные экзамены для получения должности, но случайно заехал в храм Даюнь-сы в области Суйчжоу к чаньскому наставнику Дао-юаню и спросил того о Дхарме и сознании.³ [Слова] Дао-юаня запечатлелись в сердце Учителя, и он стал искать просветления. В то время ему было двадцать семь лет. Будучи шраманерой (мальчиком-послушником), он прочитал «Сутру совершенного просветления» (Юань-цзюэ цзин) и обрел пробуждение.⁴ Чаньский наставник Юань сказал Цзун-ми: «Эта сутра дарована тебе всем множеством Будд. Твой долг состоит в том, чтобы расширить учение о совершенном мгновенном просветлении. Не отворачивайся от милости Будды!».

После этого Сянь Хань дал [Цзун-ми] комментарий и толкование «Аватамсакасутры» (Хуа-янь цзин), составленные государственным наставником Цин-ляном.⁵ Прочитав эти [тексты, Цзун-ми] с восхищением воскликнул: «Что может быть большим счастьем, чем в созерцании [чань, дхьяна] повстречаться с [техникой] Южной школы, а в доктринальном учении опираться на Хуаянь!». Цзун-ми повторял эти слова множество раз и был среди учеников наиболее почтительным к учению и в сердце своем необычайно стремился к просветлению и к тому, чтобы отплатить за милость Будды. После этого [Цзун-ми вступил в переписку с государственным наставником Цин-ляном], и всякий раз, когда от государственного наставника приходило письмо, Цзун-ми совершал церемониальные поклоны, надлежащие ученику. Цин-лян необычайно хвалил его (Цзун-ми). Одно из его посланий гласило: «С истинным сыном Чакравартина, вот с кем можно сравнить Вас.⁶ Признаки [этого