

61 12-9/327

НИЖЕГОРОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи



ШКЕНЕВ Кирилл Алексеевич

**АНАЛИЗ РАЗВИТИЯ ТРАДИЦИИ НЮ ТОУ ЧАНЬ
В КИТАЕ**

09.00.13 - философская антропология, философия культуры
(философские науки)

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор Федоров А.А.

Нижний Новгород

2012

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
Глава I АССИМИЛЯЦИЯ БУДДИЗМА В КИТАЕ	
1.1. Молодая буддийская традиция в ментально-этическом пространстве Китая.....	19
1.2. Философско-религиозное наследие буддизма как самостоятельная часть культуры Китая.....	59
Глава II ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫХ БУДДИЙСКИХ ТЕКСТОВ	
2.1. Трансперсональный опыт: феноменологическое исследование	71
2.2. Представление буддизма о совершенном полном пробуждении как момент традиции.....	78
2.3. Персональный мир в аспекте проблемы «человек-традиция»	128
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	140
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	151
Приложение 1 Земные ветви (кит.:地支, pinyin.: dìzhī)	
Приложение 2 Таблицы №№ 1-21	
Приложение 3 Трактат 牛頭山初祖法融禪師心銘 (pinyin: Niútóu shān chūzǔ Fǎróng Chánshī xīn míng) «Основателя школы горы Голова Буйвола Мастера Чань Фажуна Золотые письма [о] эмоциональном уме»	
Приложение 4 Фрагменты трактата 大正新脩大藏經 «Идентифицирующая и исправляющая теория»	
Приложение 5 Фрагменты трактата 牟子理惑論 «О понимании и заблуждении»	
Приложение 6 Фрагменты трактата 宗門拈古彙集序 «Собрание древних буддийских учений»	
Приложение 7 Фрагмент трактата 業成就論 «Теория кармического воздаяния»	
Приложение 8 Фрагмент трактата 頓悟入道要門論 «Рассуждения о главных вратах, вводящих в Дао через мгновенное постижение»	
Фрагменты трактата 三彌底部論 «Самьютаникая шастра»	

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. Современное общество столкнулось с рядом проблем, возникших на стыке межкультурного взаимодействия. Гипотетически, проблемы межкультурного взаимодействия возникают из-за различий в традиционном жизненном укладе, важной частью которого является в том числе и религия.

Современная Россия тесно взаимодействует с Китаем. В 1997 году по данным, приведённым в статье И. Федотова и Л. Селиванова «Призрак демографического империализма» [101], численность китайцев, проживающих в Российской Федерации, составила 5-6 миллионов. Однако, даже исходя из самых низких оценок (200 000 человек), очевидно, что за последние десятилетия количество китайцев, проживающих в России, увеличилось почти в 20 раз [66; 68; 18].

Особенно стимулирует приток китайских мигрантов обстановка в приграничных регионах России и смежных с ними китайских провинциях. Так, если в граничащих с Дальним Востоком России провинциях Хэйлуцзян, Цзилинь и Ляонин средняя плотность населения составляла в 1999 году 130 человек на 1 кв. км [122], то в соседствующих с ними регионах Российской Федерации (Еврейская автономная область, Амурская область, Приморский край, Хабаровский край) – 4 человека на 1 кв. км, что в 30 раз меньше чем у соседей.

«В последние годы численность нелегально прибывающих на территорию Сибири и Дальнего Востока граждан Китая стабильно выросла и, по данным местных иммиграционных служб, составляет как минимум 10-12 миллионов человек и, таким образом, уже практически превышает численность местного населения» [56].

Активно развиваются экономические и политические взаимоотношения России и Китая. Яркий пример тому – каталог «Российский экспорт: продукция и технологии» министерства экономического развития и торговли Российской Федерации [33]. Также в

2005 году был ратифицирован договор об урегулировании Российско-Китайских спорных пограничных вопросов [3], а также проведены первые совместные военные учения [16].

Аксиологический аспект межкультурных коммуникаций ярко проявлен в гуманитарно-социальной сфере. Подобно Лю Шаоци (кит.: 劉少奇, pinyin.: Liú Shàoqí), ставшего в последствии председателем Китайской Народной Республики и Цзян Цзинго (кит.: 蔣經國, pinyin.: Jiǎng Jīngguó, русское имя Елизаров Николай Владимирович), президента Китайской республики Тайвань в 1978—1988 годах, во многих городах России учатся студенты из Китая. В том числе многие государственные высшие учебные заведения Нижнего Новгорода обучают студентов из Китая. Кроме того активизировался туристический и спортивный обмен, развивается сотрудничество СМИ.

Остановившись на проблеме аксиологических новообразований российской поликультурной среды появляющихся вследствие российско-китайских контактов следует уточнить, что современное общество Китая является поликультурным конгломератом с древней культурой, трансформировавшейся с течением времени, но не утратившей неповторимого своеобразия с множеством внутренних, казалось бы абсолютно разных, но органично слитых в единую гармонию феноменов. В современной России так или иначе представлено практически всё это разнообразие и многие его составляющие укореняются в социуме привнося ещё больше разнообразия в его колорит. Также как печатные книги, изделия из фарфора, зеркала, бумажные змеи, зонты, порох, компас и чай в обиход российского обывателя вошли предметы китайской геомантии «фэн-шуй» (кит.: 風水, pinyin.: fēngshuǐ), «Книга перемен» (кит.: 易經, pinyin.: Yì Jīng) как инструмент предсказания будущего, китайская акупунктура (кит.: 針灸, pinyin.: zhēnjiǔ), точечный массаж (кит.: 按摩, pinyin.: ànmó), воскуривание ритуальных китайских благовоний (кит.: 焚香, pinyin.: fénxiāng) часто

используется для ароматизации воздуха, проявился интерес ко всему спектру возможностей, который дают различные системы работы с ци (кит.: 氣功, pinyin.: qìgōng), традиционные китайские боевые искусства (кит.: 武術, pinyin.: wǔshù) и традиционная китайская медицина наряду с диетологией и ритмологией являющиеся частью науки о «воспитании жизни» (кит.: 養生學, pinyin.: yǎngshēng xué).

Пожалуй, одним из самых важных аксиологических новообразований стал интерес россиян к китайской философии (кит.: 中國哲學, pinyin.: Zhōngguó Zhéxué) ранее оказавшей влияние на культуру Японии, Кореи и Вьетнама подобное влиянию философии древней Греции на Европу. Среди её многообразия особое место занимает буддизм (кит.: 佛教, pinyin: fójiào), в частности буддизм школы Чань (кит.: 禪宗, pinyin.: Chán zōng). На философскую мысль Китая оказала значительное влияние философия Индии, в частности буддизм наравне с даосизмом (кит.: 道教, pinyin: dàojiào) оказал содействие развитию философии неоконфуцианства (кит.: 宋明理學, pinyin: Sòng-Míng lǐxué) [174]. Следует отметить, что распространение буддизма прежде всего происходило в среде образованных людей где большой популярностью стали пользоваться сутры цикла «Запредельная премудрость» (санскр.: Prajñāpāramitā, кит.: 般若波羅蜜多, pinyin: Bō'ruò-bōluómìduō) и Ланкаватара сутра (санскр.: Laṅkāvatāra-sūtra, кит.: 楞伽經, pinyin: Lèng qié jīng). На базе этого индийского наследия оформилась философско-религиозная школа Чань (кит.: 禪宗, pinyin: Chánzōng), которая и в настоящее время остаётся наполненной духом Дхармы (санскр.: Dharma, кит.: 法, pinyin: Fǎ) принесённой в Китай по Великому Шёлковому Пути из Центральной Азии и Индии.

Одной из центральных философских концепций в Чань-буддизме является «совершенное полное пробуждение» (санскр.: anuttarā samyaksambodhi, кит.: 無上正等正覺, pinyin: wúshàng zhèng děng zhèngjué)

[111], вхождению в которое предшествует длительный процесс совершенствования сознания. По этой причине подвижнику следует вести здоровый образ жизни укрепляя не только дух, но и тело, заботясь о его долголетию. Кроме того, подвижничество предполагает развитие интеллекта и умственных способностей, без которых невозможно пребывание в «искусном состоянии сознания». Это обуславливает качественно новый для большинства россиян подход к нравственности подталкивая даже обывателя к анализу каждого действия, что ведёт к преобразованию стереотипов и поведенческих штампов в осознанные действия или, в случае их пагубности, отказ от действий. Проблема последствия деяний подробно рассматривается в буддийской концепции кармы (санскр.: karma, кит.: 業, pinyin: yè). Овладение собственными ментальными силами является ключом к самопознанию предполагающему выход из под гнёта эмоций и наблюдение за их зарождением. В момент познания сущности своих помыслов происходит самоосознание. Осознав себя человек прозревает суть собственной жизни, то есть понимает исток темперамента и эмоциональных проявлений сознания. Таким образом обретается мудрость, распознаётся закономерность природы человека. В этом состоянии возможно овладеть собственным эгобытийным персональным «Я», что подразумевает выход из под давления физических потребностей и ментальной зависимости, что способствует оптимальному существованию и эмоциональной устойчивости.

В свете сложившейся демографической и политической обстановки весьма актуальной на сегодняшний день является проблема «человек-традиция» в философско-религиозном знании Чань-буддизма.

Проведя исследование религиозно-философского знания Чань-буддизма, имеется возможность заключить, что данная система традиционных воззрений во многом иррациональна, а научному исследованию подлежат её феноменологическая и антропологическая части, включающие в себя ассимилятивный и трансперсональный аспекты, которые во многом выражают проблему «человек-традиция». Данная проблема будет

рассмотрена на основе ряда оригинальных памятников философско-религиозной мысли Чань-буддизма, в том числе на основе трактата «Основателя школы горы Голова Буйвола Мастера Чань Фажуна Золотые письма [о] эмоциональном уме» (кит.: 牛頭山初祖法融禪師心銘, pinyin: Niútóu shān chūzǔ Fǎróng Chánshī xīn míng) [176] написанного первым патриархом ветви Нютоу Чань (кит.: 牛頭禪, pinyin: Niútóu chán) Нютоу Фажуном (кит.: 牛頭法融¹, pinyin: Niútóu Fǎ Róng), представляющего собой пример философско-религиозного наследия Чань-буддизма.

В свете специфики исследуемого материала изложение некоторых аспектов выходит за рамки привычной терминологии рационального познания, однако исследователь сохраняет нейтралитет и не является популяризатором. Более того, данная работа направлена на выявление социальных сторон Чань-буддийской парадигмы и раскрытия непривычного для российского менталитета азиатского образа мысли, поиск в чуждой для россиянина культуре рычагов мирного урегулирования возможных межкультурных конфликтов.

Таким образом, раскрытие проблемы «человек-традиция» в данном контексте является чрезвычайно важным для будущего мирного сосуществования на территории Российской Федерации коренного этноса и вынужденных переселенцев, которые представляют собой составные части малых этно-культурных групп.

В силу отсутствия должного внимания к традиционной китайской культуре в свете складывающейся гео-политической и гео-культурной ситуации является необходимым изучение китайского философско-религиозного наследия для избежания конфликтов между мигрантами и традиционно русским населением.

В ходе межкультурного взаимодействия, кроме буддизма, в Китай проникали иные философско-религиозные традиции. Но в силу специфики

¹ 法融 [Fǎ Róng] = Закон (Дхарма) Плавитель, кроме того в данном тексте 法 [fǎ] = дхарма

изначально-китайских философско-религиозных традиционных взглядов широкое распространение в нетрансформированном виде получило только буддийская, преимущественно махаянская традиция.

Христианство, в частности православие, было принято весьма малой группой лиц. В настоящее время оно не получило широкого распространения на территории Китая. Кроме того следует отметить, что в отличие от буддизма христианство не было принято в чистом виде. Но и те, кто не отверг христианское наследие, не приняли его в изначальном варианте. Оно было коррелировано с другими философско-религиозными системами и принято в состав сложного политеистического культа, не имеющего четкой доктринальной структуры.

Таким образом, актуально изучать Чань-буддизм не только по причинам, обозначенным выше, но и как феномен заимствования собственно-китайской философско-религиозной традицией, которая не подвергла трансформации внутреннюю суть буддизма, в частности по причине отсутствия в нем теистической доминанты.

Степень научной разработанности проблемы. Проблема буддизма в целом вызывала большой интерес у многих ученых, среди которых А.С. Агоджанян, М.В. Анашина, Н.Ф. Болдырев, П.А. Буланж, Л.В. Васильев, И.Ю. Веревкин, В.В. Ветроградова, Н.М. Виноградова, И.В. Всеволодов, М.Е. Ермаков, К.К. Жоль, А.И. Кобзев, В.И. Корнев, П. Лебедев, В.В. Малявин, П.И. Мовчан, В.И. Рудой, Ю.П. Старостина, М.Т. Степанянц, Уотс Алан, А.П. Цветаков.

Научному изучению традиции Чань посвящены работы Н.В. Абаева, Н.А. Виноградовой, Т.П. Григорьевой, И.С. Гуревича, Г.Б. Дагданова, Р. Демьевиля, Г. Дюмулена, Е.В. Завадской, А.М. Кабанова, Ю.Б. Козловского, Э. Конзе, С.Ю. Лепехова, В.В. Малявина, Х. Накамуры, С.П. Нестеркина, Н.С. Николаевой, К. Окакуры, Г.С. Померанца, Дж. Роули, Д.Т. Судзуки, А. Уотса, С. Хисамацу, Е.С. Штейнера, С. Янагиды, Л.Е. Янгутова, Лу Куань Юя (Lu K'uan Yü) имевшего псевдоним Чарльз Люк, Лай Юнхяя (кит.: 赖永海

, pinyin: Lài Yǒnghǎi), Ма Тяньсяна (кит.: 麻天祥, pinyin: Má Tiānxiáng), Тан Юнтуна (кит.: 湯用彤, pinyin: Tāng Yòngtóng), Хун Сюпина (кит.: 洪修平, pinyin: Hóng Xiūpíng), Инь Шуня (кит.: 印順, pinyin: Yìn Shùn), Фан Литяня (кит.: 方立天, pinyin: Fāng Lìtiān).

Следует отметить, что в рамках российского востоковедения проблематикой традиции отчасти занимались В.М. Алексеев, В.П. Васильев, Н.И. Конрад, Ф.И. Щербатской.

Особое внимание следует уделить таким востоковедам как В.П. Андросов, А.Н. Игнатович, А.А. Маслов, К.Ю. Солонин, Е.А. Торчинов.

Объектом исследования является – религиозно-философская традиция Чань-буддизма.

Предмет исследования – Чань-буддизм как продукт взаимовлияния ментально-этической среды Китая и Индийского буддизма.

Целью исследования является содержательный анализ социально-значимых взглядов Чань-буддизма.

Достижение этой цели опосредовано решением следующих **задач**:

1. Рассмотреть взаимодействие ментально-этической среды Китая и Индийского буддизма.
2. Произвести герменевтический анализ текста «Основателя школы горы Голова Буйвола Мастера Чань Фажуна Золотые письма [о] эмоциональном уме» (кит.: 牛頭山初祖法融禪師心銘, pinyin: Niútóu shān chūzǔ Fǎróng Chánshī xīn míng) [176].
3. Изучить феноменологический аспект трансперсонального опыта в традиционной религиозно-философской системе Чань-буддизма.
4. Исследовать философско-религиозный концепт о совершенном полном пробуждении (санскр.: anuttarā samyaksambodhi).
5. Рассмотреть проблему персонального мира на материале философско-религиозного знания Чань-буддизма.

Теоретической основой исследования является китайская Трипитака и, в частности, трактат – «Основателя школы горы Голова Буйвола Мастера Чань Фажуна Золотые письма [о] эмоциональном уме» (кит.: 牛頭山初祖法融禪師心銘, pinyin: Niútóu shān chūzǔ Fǎróng Chánshī xīn míng) [176], написанный первым патриархом ветви Ньютоу Чань школы Чань, Ньютоу Фажуном.

Рассматривая Чань-буддизм с точки зрения глубинного опыта, запечатлённого в традиционных текстах, следует помнить, что хотя буддийская школа Чань и весьма китаизирована, она всё же остаётся частью буддизма и, следовательно, тесно соприкасается с иными школами.

Философию школы Йогачара можно применять для объяснения чань-буддийской философии так как Васубандху (санскр.: Vasubandhu, кит.: 世親, pinyin: shìqīn, кит.: 天親, pinyin: tiānqīn, кит.: 婆修盤頭, pinyin: póxiūpántóu), являющийся одним из основателей школы Йогачара, признан двадцать первым патриархом буддизма. [138] С точки зрения буддийской феноменологии сознания, широко освещённой адептами школы «Йогачара» и вполне применимой для объяснения взглядов Чань-буддизма, [138] примером текстов, разъясняющих буддийскую феноменологию сознания, являются: «Энциклопедия Абхидхармы» [11; 12; 13] (санскр.: Abhidharmakośa-sāstra, кит.: 阿毗達磨俱舍論, pinyin: Āpídámó jùshè lùn), «Тридцать стихов о толко-сознании» (санскр.: Trimśikā Vijñaptimātratāsiddhiḥ, кит.: 唯識三十頌, pinyin: Wéi shí sānshí sòng) [145] и «Рассуждения о совершенствовании только-сознания» (санскр.: Vijñaptimātratāsiddhi-sāstra [163], кит.: 成唯識論, pinyin: Chéngwéishìlùn), комментарий которой решает некоторые относящиеся к доктрине споры, возникшие вне коренных текстов. Кроме того, доктрина только сознания присутствует в таких сутрах, как «Сутра объяснения глубоких тайн» [143] (санскр.: Saṃdhanirmocana Sūtra, кит.: 解深密經, pinyin: Jiě shēn mì jīng) и

«Сутра о львином рыке царицы Шрималы» [165] (санскр.: Śrīmālā-sūtra, кит.: 勝鬘經, pinyin: Shèng mán jīng).

Методологические основы исследования определялись особенностями темы и структурой работы. В диссертации реализованы общенаучные подходы и методы. Методологическую основу исследования составили диалектический принцип историзма, принцип целостности, принцип конкретности, метод реконструкции, метод компаративного анализа, метод герменевтического анализа.

Обобщая научное наследие других исследователей имеется возможность заключить, что на сегодняшний день охарактеризовано большинство внешних сторон различных религий, описывая и объясняя их функционирование в социально-культурной среде, но не на уровне взаимодействия индивидуального сознания человека и традиции, раскрыть которую возможно лишь посредством подхода, в котором сочетается философия и психология. Однако внешнее и внутреннее представляют собой, в конечном итоге, единое целое и, следовательно, не могут существовать одно без другого. Таким образом, рассмотрение внутренней сути, скрытой внешними формами, не подразумевает отказа от социологического подхода, но существенно дополняет и обогащает его. Поэтому в данной работе оба подхода совмещены, что обуславливает качественно новый подход к исследуемой проблематике и позволяет открывать новые грани, в уже, казалось бы, исследованных произведениях и раскрывать глубокую философскую суть памятников Чань-буддийской культуры, переведённых на русский язык, но не исследованных ранее с точки зрения глубин философской антропологии. При более глубоком рассмотрении письменных памятников Чань-буддийской культуры, которые по сути являются описанием опыта подвижничества, открываются новые горизонты и для социологического подхода.

Научная новизна исследования определяется совокупностью поставленных задач, методов их решения и полученных результатов исследования.

1. Изучено взаимодействие ментально-этической среды Китая и Индийского буддизма на материале философско-религиозного наследия Чань-буддизма и китайского буддизма в целом.

2. Впервые произведён философский анализ текста «Основателя школы горы Голова Буйвола Мастера Чань Фажуна Золотые письма [о] эмоциональном уме» (кит.: 牛頭山初祖法融禪師心銘, pinyin: Niútóu shān chūzǔ Fǎróng Chánshī xīn míng) [176], который имеет смысловое сходство с трактатом «Синь Синь Мин» (кит.: 信心銘, pinyin: Xìnxīn míng) патриарха Чань Сэнцаня (кит.: 僧璨, pinyin: Sēngcàn). Оба трактата родственны с сутрами цикла «Запредельная премудрость» (санскр.: praññāpāramitā, кит.: 般若波羅蜜多, pinyin: bō'ruò-bōluómìduō), центром который является философский концепт совершенного полного пробуждения (санскр.: anuttarā samyaksambodhi).

3. В ходе исследования феноменологического аспекта трансперсонального опыта была выявлена специфика, выделяющая доктрину Нютоу Чань в отдельную ветвь Чань-буддизма, заключающаяся в глубоком описании шуньяты (санскр.: śūnyatā). Кроме того, являясь знатоком даосизма, Нютоу Фажун адаптировал описание сложных буддийских концепций через объяснение и посредством даосского терминологического аппарата.

4. Обосновано, что знание о возможности совершенного полного пробуждения (санскр.: anuttarā samyaksambodhi), как моменте растворения трансперсонального сознания в дхармовом теле, передаётся посредством традиции.

5. Проанализирована проблема построения персонального мира на материале герменевтического исследования традиционных буддийских текстов из китайскоязычной трипитаки.

Положения, выносимые на защиту:

1. Проникновение буддизма в изначально обособленную ментально-этическую систему Китая связано в первую очередь с тем, что буддизм является нейтральной религиозно-философской системой, в которой отсутствует теистическая доминанта. Подвижники, следовавшие путём бодхисаттвы, передавали, в сопряжённые с Индией страны Дхарму Будды, которая попала в Китай в большей степени благодаря развитым международным торговым связям. Укоренившийся в Китае буддизм способствовал укреплению дипломатических межгосударственных отношений посредством понимания и, отчасти, принятия Китаем традиционно передаваемых философско-религиозных взглядов.

2. Вследствие активной ассимиляции буддизм глубоко интегрировался в новой социально-культурной среде. Особенно прижились идеи из цикла сутр «Запредельной премудрости» (санскр.: *prajñāpāramitā*, кит.: 般若波羅蜜多, pinyin: *bō'ruò-bōluómìduō*), что способствовало возникновению ветви Нютоу Чань. К упомянутым выше идеям относятся: возможность пробуждения через недеяние, равно как и постижение дао; неприязательность и непривязанность к окружающей среде; восприятие мира как конструкта сознания, его воспринимающего. В трактате «Основателя школы горы Голова Буйвола Мастера Чань Фажуна Золотые письма [о] эмоциональном уме» (кит.: 牛頭山初祖法融禪師心銘, pinyin: *Niútóu shān chūzǔ Fǎróng Chánshī xīn míng*) [176] явно видна интеграция буддийской доктрины в терминологическую базу даосизма, отсюда видно, что буддийское пробуждение становится синонимом постижения Дао.

3. Герменевтический анализ текста «Основателя школы горы Голова Буйвола Мастера Чань Фажуна Золотые письма [о] эмоциональном уме» (кит.: 牛頭山初祖法融禪師心銘, pinyin: *Niútóu shān chūzǔ Fǎróng Chánshī xīn míng*) [176] раскрывает традиционные воззрения философии буддизма на опыт подвижничества. В целом, в трактате рассматривается

Чань-буддийский взгляд на проблему личности и персональных миров. Особо следует отметить глубокое описание шуньяты, выделяющее школу Чань с горы Ньютоу в отдельную ветвь.

4. Философско-религиозный концепт о полном всестороннем пробуждении, как моменте растворения персонального сознания в Дхармовом теле, передаётся в буддизме традиционным способом. Имеется возможность заключить, что практика адептов буддизма Махаяны (санскр.: mahāyāna) ориентирована на достижение anuttarā samyaksambodhi. Достижение anuttarā samyaksambodhi – совершенного полного пробуждения предполагает преодоление не только kleśāvarana, но и jñeyāvarana. Таким образом, приверженцы Махаяны считают, что Нирвана, к которой идут последователи Тхеравады, не является наивысшим состоянием.

5. Персональный мир, с точки зрения традиционных Чань-буддийских воззрений является конструктом персонального сознания, берущего начало в трансперсональном сознании, которое коренится в Дхармовом Теле будды, которое безначально, бесконечно, запредельно времени, пространству, бытию и небытию, то есть вне какой-либо дихотомии. По этой причине в буддийских сутрах «Сутре о запредельной премудрости, отсекающая заблуждения алмазным скипетром» [82] (санскр.: Prajñāpāramitā Vajracchedikā Sūtra, кит.: 金剛般若波羅蜜多經, pinyin: bō'ruò-bōlúomìduō jīng, 金剛經, pinyin: jīngāng jīng), «Проповеданная буддой махаянская сутра величественного чистого, спокойного, ровного и равного просветления [будды] Амитаюса», «Сутра созерцания будды Амитаюса» (санскр.: Amitāyurdhyāna Sūtra, кит.: 佛說觀無量壽佛經, pinyin: Fó shuō guān wúliàngshòufó jīng) одним из эпитетов будды является Татхагата (санскр.: tathā-gata, кит.: 如來, pinyin: Rúlái), который, в переводе с санскрита обозначает «Так приходящий» и одновременно «Так уходящий».

Теоретическая и практическая значимость исследования. В связи с кардинальными различиями современной русской и китайской письменной

речи первого тысячелетия нашей эры, вследствие перевода с китайского языка на русский, изначальный смысл терминов искажается, влияя на целостность концепции, передаваемой текстом. Так как, будучи сложным понятийным символом, традиционный китайский иероглиф не может в большинстве случаев быть переведённым посредством одного русского слова.

Вследствие превалирования социологического подхода к изучению буддизма смысл его философского наследия остаётся раскрытым неполностью. Многие переведённые тексты анализированы поверхностно, более того, существуют переведённые, но не осмысленные произведения, которые могут помочь открыть глубинную суть Чань-буддизма, его философию, в том числе и в контексте трансперсональной психологии и смысла человеческой жизни.

До начала XX века человек имел весьма ограниченное понимание окружающей среды, развитая технология отсутствовала. Общение, относительно современного уровня, было затруднено. Мышление было ограничено традиционными представлениями, которые были весьма консервативны. Человеческий ум был более закрыт. Во времена Ньютоу Фажуна, жившего в период 594 - 657 гг. н.э., пути древних и письменные памятники принимались как абсолютные авторитеты в большинстве областей человеческой жизни.

Современное западное сознание главным образом имеет материалистическую направленность. Между тем, хотя складывается впечатление, что внешние явления изучены достаточно хорошо, однако, с помощью новейших технологий человек смог лишь поверхностно заглянуть внутрь прежде всего себя, своего персонального «Я». Поэтому следует уважительно относиться к опыту древних и бережно хранить их наследие, не пытаясь исказить его призмой рамок изученного, а открывать с его помощью новые горизонты в исследовании.

Основные подходы и результаты диссертационного исследования вносят вклад в философию культуры и философскую антропологию, могут служить основой исследовательской деятельности как в философии культуры, так и в философской антропологии. Основные положения диссертационной работы могут быть использованы в курсах истории философии. В исследовательских проектах, затрагивающих проблемы моделирования исторического пространства, результаты данной работы могут быть использованы в качестве мировоззренческой, онтологической, религиоведческой и исторической базы.

Апробация диссертационного исследования. Концептуальные положения данного исследования обсуждались на заседании кафедры философии Нижегородского Государственного Педагогического Университета.

Основные положения и выводы диссертационного исследования были изложены автором на конференциях: XI Нижегородской сессии молодых учёных «Гуманитарные науки» (Н.Новгород, 2007); международной научной конференции «Со-бытие мысли: культурные ландшафты и горизонты смысла», результаты представлены в научном журнале «АнтропоТопос: теоретический журнал в области философских наук» (Омск, 2008); международной научной конференции «Философия и социальная динамика XXI века: проблемы и перспективы» (Омск, 2008); XVII Рождественские православно-философские чтения «Православный взгляд на семью и демографические проблемы» (Н.Новгород, 2008); XIII Нижегородской сессии молодых учёных «Гуманитарные науки» (Н.Новгород, 2009); Всероссийской научной конференции «Добролюбовские чтения-2009» (Н. Новгород, 2009); VI межвузовской научной конференции, проходившей в Московском институте экономики, менеджмента и права 25 марта 2010 года (Москва, 2010); IV межвузовской научно-практической конференции «Актуальные проблемы экономики и права на современном этапе» Московском институте

экономики, менеджмента и права филиал в г. Нижний Новгород (Н. Новгород, 2011).

Результаты диссертационного исследования отражены в 11 публикациях, в том числе в научных журналах «Вестник МГОУ. Серия «Философские науки» (№ 3/2010) и «Вестник БГУ. Серия «Философия, социология, политология, культурология» (№ 14/2010), включённых в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертации на соискание учёной степени доктора и кандидата наук», в рамках II Международной научной конференции «Актуальные проблемы и современное состояние общественных наук в условиях глобализации – 2011» опубликована работа в специальной рубрике научного журнала «Общественные науки» (№7/2011).

Имеется «Акт о внедрении результатов диссертационного исследования и их апробации» от 30.08.2011 № 11-08/36-4, выданный научно-внедренческим центром автономной некоммерческой организацией «Международный исследовательский институт».

Структура работы.

Диссертация изложена на 171 странице, состоит из введения, двух глав, заключения, списка литературы, состоящего из 188 наименований и 8 приложений.

Во введении обосновывается актуальность темы диссертационного исследования, определяется объект и предмет исследования, выявляется степень разработанности проблемы, обосновываются методологические подходы, представляется источниковедческая база, определяется научная новизна, выявляется теоретическая и практическая значимость работы.

В первой главе «Ассимиляция буддизма в Китае» говорится о том, что Великий Шёлковый путь связал Китай с Индией и Восточным Средиземноморьем, став одним из главных путей уверенного проникновения буддизма в Китай в I в. н.э. Первыми буддийскими центрами

в Китае являлись столичный город Лоян и Пэнчен. Иной путь распространения буддизма, связанный с торговлей, – путь из провинции Цзочжи или Цзяочжоу на север, связывающий Южный Китай с государством Чампа.

Во второй главе «Герменевтический анализ философско-религиозных буддийских текстов» посредством герменевтического анализа текста «Основателя школы горы Голова Буйвола Мастера Чань Фажуна Золотые письма [о] эмоциональном уме» (кит.: 牛頭山初祖法融禪師心銘, pinyin: Niútóu shān chūzǔ Fǎróng Chánshī xīn míng) [176] рассматривается так называемое «знание скрытого» в рамках Чань-буддизма.

Кроме того, посредством герменевтического анализа традиционных буддийских текстов китайской трипитаки рассматривается взгляд буддийской философии на проблему персональных миров.

В заключении подводятся основные итоги работы, обобщаются полученные результаты и определяются дальнейшие перспективы исследований в данной области.

ГЛАВА I. АССИМИЛЯЦИЯ БУДДИЗМА В КИТАЕ

Рассматривая Чань-буддизм, следует отметить, что Индия оказала на Китай очень сильное влияние, проявляющееся во многих областях. Буддизм, являясь плодом иной общности, на начальном этапе встречал много препятствий, в частности, были попытки его запрета, что запечатлено в классической литературе Китая. Примером является книга У Чэнэня «Путешествие на Запад» [100], где повествуется, что во время правления императора Тайцзуна высокопоставленные чиновники производили попытки дискредитации буддизма. Но миссионерская деятельность не прекращалась, в частности способствовала продвижению буддизма деятельность Буддабхадры, Кашьяпа Матанги [104] и др. Прежде всего распространение его происходило в среде образованных людей. Буддизм принёс с собой в Китай из Индии архитектурные особенности, которые сегодня воспринимаются многими как чисто китайские. Философия Индии сильно воздействовала на китайскую философскую мысль, в частности буддизм наравне с даосизмом оказал содействие развитию философии неоконфуцианства (кит.: 宋明理學, pinyin: Sòng-Míng lǐxué) [174]. В «Идентифицирующей и исправляющей теории» [168] (кит.: 辯正論, pinyin: biànzhèng lùn) записано свидетельство о проникновении буддизма в Китай (Приложение 4.). В этом тексте древние учёные датируют проникновение буддизма в Китай I веком н.э., что подтверждают исследователи XXI века, однако относительно того, каким образом происходило проникновение, ведутся споры с древних времён до наших дней.

1.1. Молодая буддийская традиция в ментально-этическом пространстве Китая

Период I-III вв. является начальным периодом распространения буддизма. Результаты процесса проникновения буддизма в Китай становятся явными в полной мере только в более поздний период, в частности, в период

зарождения Ньютоу Чань. Начальный период распространения буддизма в Китае приходится на период экономико–политического кризиса империи Хань, который был обусловлен разложением рабовладельческого строя.

Данные «Хоу Хань шу» (кит.: 後漢書, pinyin: Hòu Hànshū) дают возможность заключить, что в середине II века центральная власть Китая производила активное поощрение распространения буддизма в Китае, это ярко выражено в следующем фрагменте: *«император Хуан-ди любил божества. Он многократно возносил жертвы Будде и Лао-цзы. Народ постепенно перенял это и затем это почитание широко распространилось и процветало»*. [41, С. 115]

Следует отметить, что в ходе культурного обмена сложилась традиция, заключающаяся в получении иностранным миссионером китайской фамилии. Обычно фамилия указывала на происхождение иностранца, либо на его учителя. Наиболее часто встречающиеся фамильные знаки обобщены в таблице №4 (см. прил. 2).

В середине III в. сменилось направление культурно-экономического обмена – было произведено посещение стран Южных морей послами из Китая Чжу И и Кан Тай, которые, заинтересовавшись географическим положением Индии, её территорией, культами и обычаями, письменно изложили добытые сведения, которые дошли до современности лишь в незначительных отрывках. Хотя в то время в Китае буддизм был ещё мало изучен и на китайский язык было переведено мало буддийской литературы, которая впоследствии познакомила китайцев с изначальным индийским буддизмом, уже тогда производились попытки осознания сути буддийского учения и очистки его от домыслов. Вместе с тем появились и противники нового учения.

Одним из первых шагов в разьяснении и защите буддийского учения стал трактат «О понимании и заблуждении», название которого также переводится как «Рассуждение, разрешающее сомнение» (кит.: 理惑論,

pinyin.: lǐ huò lùn) [175] (Приложение 5.) написанный Моуцзы (кит.: 牟子, pinyin.: Móu Zǐ, Mù Zǐ), этот текст упомянут в строке T49n2036_p0479a02(62) || текста «Буддийских патриархов минувших династий запись передающая введения» [181] (кит.: 佛祖歷代通載, pinyin.: Fó zǔ lì dài tōng zài) и строке X28n0592_p0568b02(07) || свитка 1 текста «Дхармы великолепный трактат тьмы жребия свидетельства объясняющий» (кит.: 重刻玄籤證釋引, pinyin.: zhòng kè xuán qiān zhèng shì yǐn), кроме того и в настоящее время текст «О понимании и заблуждении» представляет немалый интерес для науки.

Автором упомянутого выше трактата является коренной китаец. Этот трактат стал одним из первых шагов в разъяснении и защите буддийского учения в Китае. В начальный период распространения буддизма китайское авторство в трактатах, разъясняющих суть буддийского учения, было редким явлением. Глубокое разъяснение и общая проповедь буддизма в ту эпоху была уделом выходцев из Индии и Средней Азии. Однако Моу-цзы производит полное и всестороннее описание начального этапа становления буддизма в Китае.

Форма трактата – диалог, который ведётся между Моу-цзы и вторым собеседником без имени, пытающимся подвергнуть сомнению различные буддийские положения. Ответы Моу-цзы дают обоснование права буддизма существовать в Китае, также в ответах содержится разъяснение основных положений буддизма, остававшихся в то время мало понятными большинству китайцев. Огромную роль для понимания буддизма в Китае сыграл так называемый «философский даосизм», представленный философскими учениями Лаоцзы и Чжуанцзы. Важно отметить, что в следствии различия языка и культур Индии и Китая буквальный перевод буддийских произведений был крайне непонятен для китайцев.

*Спрашивающий говорит: «Каково соответствующее слову «будда», причину буддовости скажи!».*²

Моу Цзы говорит: «будда» то посмертный почётный титул. Тишина шэнь (кит.: 神³, pinyin.: shén) Сань-Хуана (кит.: 三皇, pinyin.: Sān-Huáng), У Ди (кит.: 五帝⁴, pinyin.: Wǔ-Dì) святость тоже. Будда есть добродетели Дао (кит.: 道德⁵, pinyin.: dào dé) основной прародитель, духовно- светлый (кит.: 神明⁶, pinyin.: shén míng) прародитель начала материи. Будды слова осознаны таковыми же. Рассеяное преобразует, разделённое тело (кит.: 分身⁷, pinyin.: fēnshēn) упрощает⁸, может быть наполненным [и] может быть исчезнувшим, способен быть малым [и] способен быть великим, способен быть кругом [и] способен быть квадратом, способен быть старым⁹ (многоуважаемым) [и] способен быть молодым¹⁰ (неопытным), способен быть скрытым [и] способен быть явным, прыгая [в] огонь не обжигается, ступая на лезвие не повреждается, в грязи не пачкается, в злочлнении не бедствует, желание как правило пролетает, сидя вызывает свет, поэтому в общем и целом¹¹ получает звание «будда». [175]

Здесь буддийское пробуждение воспринимается как постижение Дао, представляющее собой единую субстанцию и вместе с тем мировую закономерность. Хотя этот термин был употребим не только даосами, а являлся достоянием всей китайской культуры, специфика его осмысления даосами сближает с буддизмом именно его даосскую интерпретацию в соответствии с которой строился образ выдающегося человека.

² 乎 pinyin: hū – иероглиф придающий экспрессивность вопросительной конструкции, то есть вопрос задаётся в восклицательной форме.

³ Термин не имеет эквивалента в русском языке, условно переводится как «дух».

⁴ Пятый Император

⁵ Термин не имеет эквивалента в русском языке, условно переводится как «мораль», «нравственность», но отражает не обыденную мораль и нравственность, а так называемую «добродетель Дао»

⁶ Термин не имеет эквивалента в русском языке, условно переводится как «духовно-светлый».

⁷ Термин не имеет эквивалента в русском языке, условно переводится как «разделённое тело».

⁸ То есть объединяет

⁹ 老 lǎo = старый; многоуважаемый, почтенный, уважаемый

¹⁰ 少 shǎo = маленький, небольшой; 少 shào = молодой, юный; неопытный

¹¹ «в общем и целом» - не стандартный перевод иероглифа 也 yě

Примечательной особенностью описания буддизма в трактате «О понимании и заблуждении» (кит.: 理惑論, pinyin.: lǐ huò lùn), как и многих иных китайских произведениях, затрагивающих данную проблематику, является описание буддизма через даосскую терминологию. Здесь буддийское пробуждение воспринимается как постижение дао. Хотя термин «дао» (кит.: 道, pinyin.: dào) используется не только даосами, а является достоянием всей китайской культуры, даосская специфика осмысления сближает его с буддизмом. В отличие от конфуцианской интерпретации, рассматривающей «дао» как путь совершенствования нравственности и правления основывающегося на этических нормах, даосская специфика осмысления термина «дао» даёт ему психотехническое значение. Кроме того, примечательно сравнение Будды с китайскими божествами, при котором использовались традиционные приёмы, с помощью которых производилось описание выдающихся людей.

Кроме того, ярким примером ассимиляции философии буддизма и исконно китайской философии является трансформация принципа сыновней почтительности, не меняющая его суть, но углубляющая сакральный смысл через привнесение индийской философской мысли в рамки китайской философской антропологии.

Спрашивающий говорит: «Благословенный муж не нарушает линию преемственности в семье, нет ничего более нарушающего сыновнюю почтительность (сыновнее благочестие) (кит.: 孝, pinyin.: xiào) чем отсутствие мужского отпрыска (наследника). Монахи покидают жену, оставляют деньги и предметы потребления, вероятно никогда не женятся за всю жизнь, каким образом намерение сыновней почтительности удовлетворяется в общем и целом? Отсутствует прекрасное [в] подавлении своего «Я», а также [в] ограждении себя».

Моу Цзы говорит: «Муж созревший слева непременно короток справа, великий прежде должен [быть] непременно ограниченным после. Старшему

сыну обладающему большими официальными обязанностями становятся недостижимы уважаемые принципы Чжао (кит.: 赵 (趙), pinyin.: Zhào) [и] Вэй (кит.: 魏, pinyin.: Wèi), не имеется возможности, вследствие «постановки на колени» (понукания), [стать подобным] великим мужам [из] Сюэ. Жена [-] материальное богатство, пополненное потомство тоже. Избавляет от недостатков само «недеяние¹²» (кит.: 无为 (無爲), pinyin.: wúwéi), утончённое Дао (кит.: 道, pinyin.: dào) таково же». «Лао Цзы» (кит.: 老子, pinyin.: Lǎo Zǐ) говорит: «Кто родня персонального имени колесницы-тела? Тело сгибается предметами потребления (товарами) [-] что значительнее»? Вновь говорит: «Взгляды трёх династий¹³ (кит.: 三代, pinyin.: Sān-Dài) создали ветер (то есть обычаи передающиеся младшим поколениям), показавший мастерство Дао конфуцианского бруска чернил [!] ¹⁴, читающий вслух «поэмы», «книги», украшения [использующий в] украшающем ритуале, поклоняющийся благожелательности и праведности, следящий за чистотой, сельского жителя передающий [по наследству] отрасль, персонального имени восхваляющего переполнение серебряной монетой, между интеллигенции занимающий место осуществления желанного, занимающий пространство (место) безразличия к прибыли не страдает.

Причина предшествующая обладанию идущая за жемчужиной¹⁵, вследствие есть рёв тигра, увидевший позволение и отважившийся не брать¹⁶, кто в общем и целом? До принадлежащего ему существования в то время принадлежащие ему преимущества тоже. Дает возможность из

¹² Термин не имеет эквивалента в русском языке, условно переводится как «недеяние».

¹³ династии Ся, Шан, Чжоу

¹⁴ Ярковыраженная насмешка над конфуцианской книжностью, которую так же можно перевести: «взгляни на даосскую практику конфуцианского бруска чернил (!)», автор подчёркивает таким образом, что соблюдение конфуцианских норм никак не способствует на пути подвижничества сравнивая человека пытающегося пробудиться через практику чтения книг и выполнения формальных ритуалов с мёртвым бруском чернил пытающимся стать практикующим подвижником.

¹⁵ Имеется ввиду состояние так называемого небесного бессмертного.

¹⁶ Имеется ввиду адепт не «взявший» бессмертие как плод практики, но продолживший практику дальше.

единого вить гнездо дерева¹⁷, уравновешенный [и] тождественный во всех направлениях голодающая голова ян (кит.: 陽 (陽), pinyin.: yáng)». Мудрец Кун¹⁸ (кит.: 孔 聖 (孔 聖), pinyin.: Kǒngshèng) добродетельный и компетентный хвалу свою говорит: «Ищущий и обнаруживающий с таким же успехом» не слышит осмеяния отсутствие его мужского отпрыска (отсутствие наследника), отсутствие предметов потребления тоже. Монашество культивирует добродетель Дао (кит.: 道德, pinyin.: dàodé) для того чтобы легко переплыть¹⁹ существование желаний, достойный передаёт класс и знатность для того чтобы радовало занятие женой и детьми²⁰, бытие не ради великолепия, кто предлагает великолепнее бытие? Бытие не ради другого, кто предлагает бытие необыкновеннее?!». [175]

Следующая цитата из «Моу-цзы ли хо лунь» (кит.: 牟子理惑論, pinyin.: Móu Zǐ lǐ huò lùn) [175] показывает трансформацию принципа сыновней почтительности не меняющая его суть, но углубляющая сакральный смысл через привнесение индийской философской мысли в рамки китайской философской антропологии.

Спрашивающий говорит: [трактат] «Образец сыновней почтительности (сыновнего благочестия)» 《孝经》²¹ выше описал, (:) тело, волосы и кожу, всё являющееся данным отцом и матерью, как сметь разрушать или ранить?! Однажды Мастер²² на смертном ложе времени тихо носил внутри разума непрерывно 「 Прекрасно ближайшее будущее моей руки, прекрасно ближайшее будущее моей ноги 」. Однако в настоящее время [буддийское] монашество удаляет волосы на голове, каким образом это не закроет [в будущем] пробуждение личности выговором и [является] исполненного сознанием долга сына поведение? Ты до сих пор диспутируя

¹⁷ То есть строить персональный мир

¹⁸ Конфуций

¹⁹ Синонимично «легко пробудиться» имеется ввиду лёгкое вхождение в anuttarā samyaksaṃbodhi

²⁰ В то время как в современном Моу Цзы китайском обществе мужчина женился для того чтобы наслаждаться своим положением в обществе исполнив долг рождения наследника.

²¹ название трактата (кит.: 孝经, pinyin.: xiàojīng)

²² Возможно имеется ввиду персоналия 曾子 Céng Zǐ

защищаешь невинность подобного, обсуждаешь правильное и неправильное, как (каким образом) оправдаешь их?

Моу Цзы говорит: Высмеивающий мудреца [-] не великодушен (жесток), дискуссия не позволяет аутентифицировать есть ли то мудрость, не великодушный (жестокий) не мудр, как можно культивировать добродетель²³ (кит.: 德, pinyin.: dé)? Добродетель²⁴ (кит.: 德, pinyin.: dé) культивируется не появляясь, благочестие является частью своеволия глупца [в] единой категории²⁵, диспутировать [относительно] правильности и неправильности легче на словах чем на деле! В древности пара отец [и] сын из государства Чи (кит.: 齐国 (齊國), pinyin.: Qíguó²⁶) сидя в лодке проходили реку, отец упал в реку, сын надёжно схватил отца, схватил отца [за] волосы, схватив его тело перевернул [головой вниз], послужи в причиной слива воды находящейся внутри через рот, таким образом отец был способен придти в сознание. Аналогично здесь вновь держат волосы вновь переворачивают тело, это несравнимо более несыновне, даже при этих условиях подобным образом делать можно осуществляя безопасность жизни отца. Если бы сын нисколько не действовал сложа руки, согласно правила сыновнего долга (сыновней почтительности) совершая действия, этот отец точно в результате утонул. Конфуций (кит.: 孔子, pinyin.: Kǒngzǐ) сказал, людям можно совместно учиться Пути (кит.: 道, pinyin.: dào) (познавать Дао (кит.: 道, pinyin.: dào)), не обязательно использовать одно (единое) начало получения постижения силы сообщающей изменения. Значение этой речи должно²⁷ исходя из действительной обстановки Земли ловко (быстро) использовать Дао (кит.: 道, pinyin.: dào). Кроме того [трактат] «Образец сыновней

²³ Термин не имеет эквивалента в русском языке, условно переводится как «добродетель».

²⁴ Термин не имеет эквивалента в русском языке, условно переводится как «добродетель».

²⁵ Имеется ввиду что в будде сливается глупость и мудрость воедино.

²⁶ На территории древнего города Чи (кит.: 齐 (齊), pinyin.: Qí) существует современный город Шаньдун

²⁷ Имеется ввиду – «нужно в следствии морального долга»

почтительность (сыновнего благочестия)» 《孝经》²⁸ говорит (:)
 Верховный Создатель передал по наследству Универсума мерило [-]
 добродетель Дао²⁹ (кит.: 道德, pinyin.: dàodé). И тем не менее спокойно
 старший брат остаётся коротковолосым – проречено³⁰ тело,
 придерживаясь традиций государства У (кит.: 吴国 (吳國), pinyin.: Wúguó)
 (222-280) и государства Юэ (кит.: 越国, pinyin.: Yuèguó), мудрец
 предостерегает нарушение относительно 「 тела, волос и кожи 」.
 Лишь Конфуций тем не менее восхваляет спокойствие (мир) старшего
 брата: 「 Кто может использовать сказанное есть высочайший
 (совершенный) продукт добродетели Предела³¹. 」. Конфуций³² не служит
 причиной его коротких волос к тому же критикует его, принимая во
 внимание это, если одна персона обладает благородством (очень высокой
 добродетелью Дао) добродетели Дао (кит.: 道德, pinyin.: dàodé), можно
 некорректно приуменьшить значение её соединённых усилий. [175]

Приведённые цитаты ярко иллюстрируют наличие философской антропологии в буддизме в целом и Чань-буддизме в частности. Моу Цзы не отрицает принцип сыновней почтительности, который был весьма важным элементом в культуре Китая, имевшим корни в глубокой древности, но говорит о его пересмотре. В конечном итоге этот принцип был трансформирован буддистами в завет вывести родителей на путь указанный Буддой.

Но это было не единственное противоречие, с которым столкнулся буддизм - кроме жизненных устоев буддизм затронул и традиционные

²⁸ название трактата (кит.: 孝经, pinyin.: xiàojīng)

²⁹ Из контекста слов Моу Цзы следует что Добродетель Дао упоминаемое как в трактат «Образец сыновней почтительность (сыновнего благочестия)» (кит.: 孝经, pinyin.: xiàojīng), так и в другом китайском философском наследии – это мистическое деятельно уравнивающее начало.

³⁰ То есть состоит из речи

³¹ Используется перевод «добродетель предела» не смотря на то что он является условным переводом термина 德极 déjí так как такая русскоязычная интерпретация принесит смысловые оттенки чуждые китайскому оригиналу с одной стороны но термин не может быть переведён иначе из за отсутствия в русском языке эквивалента с другой.

³² 仲尼 Zhòngní – малоизвестное имя Конфуция

воззрения. В тексте «Трактат об уничтожении духа» (кит.: 神滅論, pinyin.: Shén miè lùn), автором которого является китайский философ Фань Чжень (кит.: 范縝, pinyin.: Fàn Zhěn), приводятся доводы в пользу невозможности существования духа без тела. Данное обстоятельство является свидетельством того, что нападки на буддийское учение о перерождениях были особо сильные, велась дискуссия об уничтожимости и неуничтожимости духа.

Отвечая на подобные нападки Моу-цзы находит в китайской традиции зацепку: погребальный ритуал во время которого производится выкрикивание имени умершего для того, чтобы душа вернулась в тело.

Вопрос сказан: Путь Будды, ведущий к пробуждению³³ говорит [что] человек являющийся мёртвым вращает круг перерождений, возврат на верхний уровень не даёт не даёт веру в эти, к тому же переменяющие веру, слова.

Моу-цзы говорит: Человек на смертном ложе, его жилище выше дома дыхания³⁴, которого кричат [когда] умирание прекратилось? Некоторые говорят: кричат его дух (кит.: 魂魄, pinyin.: hún pò). Моу-цзы говорит: духовное начало (кит.: 神, pinyin.: shén) возвращаясь, [как] правило, даёт жизнь, где не возвратившееся, духовное начало (кит.: 神, pinyin.: shén)? Сказано: становится сверхестественным существом (кит.: 鬼神, pinyin.: guǐshén). Моу-цзы говорит: Существует также духовное начало³⁵ духа³⁶ (кит.: 魂神, pinyin.: hún shén) естественно не уничтожается, лишь тело расположено [к] гниению. Тело, например, пяти злаков (кит.: 五谷³⁷ (五穀), pinyin.: wǔgǔ) корни [и] листья, [тогда] духовное начало³⁸ духа³⁹ (кит.: 魂神,

³³ Путь указанный Буддой Шакьямуни ведущий в *buddhabhāva*.

³⁴ Вероятно имеется ввиду «выше тела»

³⁵ кит.: 神, pinyin.: shén

³⁶ кит.: 魂, pinyin.: hún

³⁷ рис, два сорта просо, пшеница, фасоль

³⁸ кит.: 神, pinyin.: shén

³⁹ кит.: 魂, pinyin.: hún

pinyin.: hún shén) аналогично пяти злаков семянам реальности⁴⁰. Живущие корень [растения] [и] лист должны сопутствовать смерти, как могут семена реальности обладать смертельным концом, став пробуждённым, тело гасит симпатии. Лао-цзы (кит.: 老子, pinyin.: Lǎo Zǐ) сказал: «По причине Я-принадлежности (кит.: 吾, pinyin.: wú) имеются беды, так же используя Я-принадлежность имеют тело. Кажется Я-принадлежность вне тела, [но] как Я-принадлежность беспокоит?!» Кроме того сказано: «Достигнув успеха превращающегося в удовлетворение персонального имени {эго-бытийного персонального Я} тело уходит⁴¹, небесное Дао (кит.: 天之道, pinyin.: tiān zhī dào) то же.» Некоторые говорят: являющиеся проводниками (кит.: 为道 (爲道) pinyin.: wéidào) тоже умирают (смерть), не являющиеся проводниками тоже умирают (смерть), что обладает способностью к необыкновенному?

Моу-цзы говорит: Так называемое отсутствие (кит.: 无 (無), pinyin.: wú) [-] праведность (кит.: 善, pinyin.: shàn) Единого Солнца (кит.: 一曰, pinyin.: yī rì), и смертью тела известный таков. Обладает Дао (кит.: 有道, pinyin.: yǒudào⁴²) не смотря на смерть, шень (кит.: 神, pinyin.: shén) возвращается [в] зал благословения. Творит зло с тех пор как умер, шень (кит.: 神, pinyin.: shén) служит как его несчастьем. Глупый человек тёмн в завершении, добродетельная (кит.: 贤 (賢), pinyin.: xián) мудрость (кит.: 智, pinyin.: zhì) (добродетельный мудрей) участвует в укоренении ростков (кит.: 未萌, pinyin.: wèiméng). Дао (кит.: 道, pinyin.: dào) даёт не-Дао (кит.: 不道, pinyin.: bùdào), если металл (золото) (кит.: 金, pinyin.: jīn) уподобить траве (кит.: 草, pinyin.: cǎo); добродетельное (хорошее) (кит.: 善之, pinyin.: shànzhī) уподобляется злу (плохому) (кит.: 恶 (惡), pinyin.: è), если белая сторона

⁴⁰ Второй перевод : 种实 = «твердь семян»

⁴¹ В значении «умирать»

⁴² Кроме того 有道 yǒudào переводится как «учёный и добродетельный»

черна, как может некто не быть дифференцированным (обособленным), относительно чего дифференцированный (обособленный) ?! [175]

Моу-цзы, защищая буддизм, пытается доказать, что он несёт в себе идеи, во многом схожие с даосскими, в частности, и с китайскими - в целом. Доказательства непротиворечивости буддизма традиционным китайским воззрениям являются для данного мыслителя основой аргументации при защите буддизма. Трактат «О понимании и заблуждении» (кит.: 理惑論, pinyin.: Lǐ huò lùn) [175] является первой письменной защитой буддизма в Китае. Этот трактат Моу Цзы является попыткой охватить все даже мало значимые на момент написания стороны нападок на буддизм.

Так же нашло место в трактате «Лихолунь» и отражение традиционных методов борьбы, сводившихся к выяснению авторитета того или иного учения через рассуждения о времени его происхождения. Тогда традиция оказывающаяся более древней признавалась более значимой и, соответственно, более почитаемой. В этой связи в трактате рассматривается вопрос о том, почему учению Будды не следовали ни Яо⁴³, ни Шунь⁴⁴, ни Конфуций, и даже не делали упоминаний о нём.

Вопрос: Путь будды ведущий к пробуждению в качестве наивысшего света изобилующий великим, Яо (кит.: 尧 (堯), pinyin.: Yáo), Шунь (кит.: 舜, pinyin.: Shùn), Чжоу Гун (кит.: 周公, pinyin.: Zhōu Gōng) и Конфуций (кит.: 孔子, pinyin.: Kǒngzǐ) почему не изучали это (то)? В семи манускриптах (кит.: 七经⁴⁵ (七經), pinyin.: Qījīng) не встречается описание обсуждения пути будды ведущего к пробуждению. Ты теперь радуешь чистой квинтэссенцией, «поэм», «книг», подобного «церемонии», «удовлетворяющего», почему это есть вновь полезный путь будды ведущий

⁴³ Император Яо (кит.: 尧, pinyin.: Yáo) (по китайской традиции 2356—2256 годы до н.э.) легендарный китайский император, 4-й из «Пяти Древних Императоров»,

⁴⁴ Император Шунь (кит.: 舜, pinyin.: Shùn) (согласно китайской традиции умер в XXIII веке до н.э.) легендарный китайский император, последний из «Пяти Древних Императоров».

⁴⁵ Семикнижие

к пробуждению, счастье⁴⁶ (радость) другого искусства? Как можно отклоняться от манускриптов и комментариев школы Конфуция (кит.: 儒家, pinyin.: Rújiā) идущим продвигая священное дело? Я узнал вследствие тебя {вследствии твоего объяснения} [-] этот путь действий не является общепринятым [нежелателен]. [175]

Рассматривая это обстоятельство Моу Цзы объясняет, что Яо отдал себя делу достижения долголетия, а Шунь был занят вопросами долга, при этом ни тот ни другой не упоминали ни о будде, ни о Конфуции, ни о Лао Цзы.

Моу Цзы говорит: Нет необходимости ни изучать, ни читать книги Конфуция (кит.: 孔丘, pinyin.: Kǒng Qiū), нет необходимости ни нести заслуженное наказание ни поглащать снадобья (кит.: 扁鹊 (扁鵲), pinyin.: Biǎn Què⁴⁷), благочестие беспристрастного⁴⁸ получает объединивший себя⁴⁹, действие способного излечить больного есть действенное предписание. Человек с благородным нравом широко впитывает каждого дома, каждой группы (школы) (кит.: 派⁵⁰, pinyin.: pài) сильные стороны совершенствования себя. Мастер⁵¹ (мудрец) должен сказать: «Почему Конфуций (кит.: 孔夫子, pinyin.: Kǒng fūzǐ) требует необходимость постоянства учителей? » Яо (кит.: 尧 (堯), pinyin.: Yáo) изучал ресурс стойкости правительственного чиновника (кит.: 尹, pinyin.: yǐn), Шунь (кит.: 舜, pinyin.: Shùn) изучал превращения в сфере ответственности, Чжоу Гун (кит.: 周公, pinyin.: Zhōu

⁴⁶ Имеется ввиду состояние наивысшего блаженства которое невозможно обрести в мире желаний, обретаемое в следствии слияния с Абсолютным Знанием

⁴⁷ 扁鹊 (扁鵲) Biǎn Què псевдоним видного врача 5 века до нашей эры 秦越人 Qín-Yuè Rén

⁴⁸ под «благочестием беспристрастного» в данном случае имеется ввиду состояние пробудившегося, состояние будды.

⁴⁹ Имеется ввиду ставший Единым – в то время как обычный человек является двойственным и, соответственно, подверженным дихотомии двойственного.

⁵⁰ 派 pài обозначает некое объединение людей, но в случае если знак 派 pài переводить как «школа» важно помнить о том, что 宗 zōng также переводится на русский язык словом «школа», но значения иероглифа 派 pài и иероглифа 宗 zōng являются различными. 宗 zōng применим для обозначения некоего духовного объединения и потому обозначает некую линию передачи духовного знания от учителя к ученикам, в то время как 派 pài оозначает некую абстрактную общность людей которая может быть фракцией, группой или некой школой которая хотя и может быть духовной может таковой и не являться.

⁵¹ 子 zǐ = ребёнок, мастер, мудрец

Gōng) изучал рассвет (зарю) [и] полнолуние, Конфуций (кит.:孔丘, pinyin.: Kǒng Qiū) изучал Лао Цзы (кит.:老聃⁵², pinyin.: Lǎodān), эти все не видели семь манускриптов (кит.:七经 (七經), pinyin.: Qījīng) упомянутые выше. Эти четверо местные учителя несмотря на то, что святые и мудрецы, кроме того передача будды друг другу находит оправдание относительно сравнения, праведность (кит.:就, pinyin.: jiù) аналогична благочестию шуму светлого красного зверя (кит.:鹿, pinyin.: lù) сравнимого с [китайским] единорогом (кит.:麒麟, pinyin.: qílín), птица ласточка (кит.:燕, pinyin.: yàn) с фениксом (кит.:凤凰 (鳳凰), pinyin.: fēnghuáng). Яо (кит.:尧 (堯), pinyin.: Yáo), Шунь (кит.:舜, pinyin.: Shùn), Чжоу Гун (кит.:周公, pinyin.: Zhōu Gōng) и Конфуций (кит.:孔子, pinyin.: Kǒngzǐ) правильность⁵³ (кит.:对 (對), pinyin.: duì) этих четырёх людей рассматривать целиком (в полном объёме) [как] жажду славы (почёта) учителя (кит.:师 (師), pinyin.: shī) ошибочно, не говоря о том[, что] появлению будды (кит.:佛, pinyin.: Fó) гениально и удивительно⁵⁴, перемещение даёт место изменению, сверхчеловеческая сила (мощь) безгранична, Яо и Шунь (кит.:尧舜 (堯舜), pinyin.: Yáo-Shùn) люди одного и того же ряда правильности⁵⁵ [с] буддой (кит.:佛, pinyin.: Fó) каким образом (как) может быть возможным оставить это и не изучать?! Записи Пятикнижия (кит.:五经 (五經⁵⁶), pinyin.: Wǔ Jīng) возможно упускают знание⁵⁷, к числу невидимого относится записи и повествования будды (кит.:佛, pinyin.: Fó), что имеет возможность озадачивать и изумлять?

Быть внутри наполнителя со стороны Первоначала. [175]

⁵²老聃 Lǎodān =老子 Lǎo Zǐ

⁵³ в значении «праведность»

⁵⁴ гениальнее и удивительнее

⁵⁵ в значении «праведность»

⁵⁶ Пять канонических книг: Изменения, Оды, История, Обряды, Анналы Весны и Осени

⁵⁷ В данном случае знак 有 уоу, переводящийся обычно как «обладать», «иметь в своем составе», содержать, учитывая смысловой оттенок фразы в целом переводится как «обладать знанием», глагол «знание»

Проблема древности происхождения буддизма во времена Моу Цзы не была принципиальной, поэтому мыслитель произвёл лишь краткое упоминание о ней.

Несмотря на то, что первые проповедники переводили на китайский язык как тексты Махаяны, так и тексты, относящиеся к Тхераваде, особой популярностью стали пользоваться именно Махаянские тексты. Особой популярностью среди образованной части китайского общества III в. пользовались сутры Мудрости - то есть Сутры цикла «Запредельная премудрость» (санскр.: *praññāpāramitā*, кит.: 般若波羅蜜多, pinyin: *bō'ruò-bōluómìduō*). Это было обусловлено прежде всего тем, что положения Махаянских текстов, были максимально схожими с духовным наследием Китая и прежде всего с воззрениями даосов.

Конец III века примечателен началом потока китайских паломников в Индию. Об активности проповеди в V-VI вв. можно судить по исследованию «Китай и соседи» [22], рассказывающему о восемнадцати очень почитаемых монахах, прибывших в это время в Китай из Индии по морю. Следует упомянуть и о Фасяне, ученике Кумардживы [156, С. 71-73], который предпринял паломничество в Индию в 399 году, возвратившись обратно в 415 (414) году. Важной деталью в биографии Фасяна является его обучение в университете Паталипутры. Следует также отметить, что путешествие Фасяна сыграло очень важную роль в возобновлении дружественных китайско-индийских отношений. 428 год ознаменован прибытием ко двору императора Китая дипломатов от царя Индии Капилы, которые восстановили официальные дружеские отношения, прерванные на 205 лет. С 398 года в Китае пребывал индийский буддийский монах Буддабhadра (санскр.: *Buddhabhadra*, кит.: 佛陀跋陀羅, pinyin: *Fótuó bátuó luó*), основатель и патриарх [134] Шаолиня (кит.: 少林寺, pinyin: *Shàolín*si).

Паломничество, совершённое Фасяном и путешествие Буддабhadры являются стартом интенсификации индийско – китайского культурного

обмена, в V веке и начале VI века, проявившейся через череду визитов в Китай авторитетных буддистов из Индии. Подробно о проникновении буддизма в Китай писал Тан Юнтун (кит.:湯用彤, pinyin: Tāng Yòngtóng). [179]

В рамках данного исследования следует обратить особое внимание на визит Гунабхадры (394-468гг.) и Бодхидхармы (?-537гг.), считающегося Первым Патриархом Чань. Вторым Патриархом Чань традиционно принято считать Хуэйкэ (487-593), третьим Патриархом Чань традиционно принято считать Сэнцаня (?-606), Четвёртым Патриархом Чань традиционно считают Даосиня (580 - 651), одним из его прямых учеников считается основатель школы горы Голова Буйвола (кит.:牛頭山, pinyin: Niútóu shān) Мастер Чань Фажун (кит.: 法融, pinyin: Fǎ Róng) (594-657), также именуемый Ньютоу Фажун (кит.: 牛頭法融, pinyin: Niútóu Fǎ Róng) происходивший из семьи Вэй (кит.: 韋, pinyin: Wéi), жившей в провинции Жунь Чжоу (кит.: 潤州, pinyin: Rùn Zhōu). Ветвь, идущая от Фажуна (кит.: 法融, pinyin: Fǎ Róng), называется в некоторых источниках Ньютоу Чань (кит.: 牛頭禪, pinyin: Niútóu Chán). Основные персоналии, перенявшие эту традицию на территории Китая, указаны в труде Генриха Дюмулена «История Дзэн-буддизма» [137], и согласно ему линия преемственности патриархов школы Ньютоу Чань (кит.: 牛頭禪, pinyin: Niútóu Chán), осуществлявшейся на территории Китая [137], выглядит следующим образом:

	русское именование	китайское именование	pinyin	японское именование	
I.	(Ньютоу) Фажун	(牛頭)法融	Niútóu Fǎ Róng	法融 Hōyū	594–657
II.	Чжиянь	智巖	Zhìyán	Chigan	600–677
III.	Хуэйфан	慧方	Huìfāng	Ehō	629–695
IV.	Фачи	法持	Fǎchí	Hōji	635–702

V.	Чживэй	智威	Zhìwēi	Chii	646–722
VI.	Хуэйчжун	慧忠	Huìzhōng	Echū	683–769
VII.	Сюаньсу	玄素	Xuánsù	Genso	688–752
VIII.	Цзинь	Шань 徑山道欽	Jìngshān	Kinzan	714–792
	Даоцинъ		Dàoqīn	Dōkin	
IV.	Сяочан	條禪	Xiāochán		
X.	Сайтё	最澄	Zuìchéng	Saichō	767–822

Однако кроме преемников, данные о которых имеются в широко известных научных трудах, были и те, чья личность до настоящего времени является полуполюгендарной, скрытой от широкого круга исследователей в толще трактатов из китайской Трипитаки. Объяснить отсутствие их имён в научной литературе можно тем, что, являясь усердными подвижниками, эти люди были мало заметны и во многих случаях даты их жизни по различным причинам не сохранились. Кроме того, следует учитывать, что помимо тех, кто по различным причинам попал в письменные хроники были и те, о ком записей нет вовсе. Это замечание касается в первую очередь представителей ранних школ буддизма в Китае, к которой относится и школа Чань с горы Ньютоу. Делая упор на психотехническую практику, передавая её технику изустно, подвижники раннего Чань-буддизма уделяли мало внимания ведению хронологии школы.

Далее в ходе исследования анализируются относящиеся к Чань-буддизму (кит.: 禪, pinyin: Chán) горы Ньютоу (кит.: 牛頭山, pinyin: Niútóu shān) фрагменты трактата (Приложение 6.)

X66n1296_p0001a03(00) || *Собрание древних буддийских учений* [183]

В выборе трактата исследователь руководствовался намерением глубоко проникнуть в философский аспект культуры Ньютоу Чань, рассмотрев её антропологическую составляющую с точки зрения выявления специфики школы Чань с горы Ньютоу и выбрал трактат, текст комментариев которого может быть отнесён к XVII веку, а текст диалогов традиционной

преемственности претендует на древнее происхождение. Хотя точных дат передачи традиции Ньютоу по выбранному тексту установить практически невозможно, дата извлечения документа из храма указана точно и будет приведена в ходе исследования. По этой причине имеется возможность утверждать, что ко времени написания комментариев традиция ветви Ньютоу приняла характерные черты, а отношение к ней уже чётко оформилось, поэтому можно утверждать, что текст подходит для раскрытия проблемы, он отражает историю школы Чань с горы Ньютоу и фиксирует воззрения её наставников, раскрывающиеся в ходе их деятельности по передачи традиции. В частности, ниже будут рассмотрены феномены времени и персонального мира как часть проблемы «человек-традиция» внутри анализа наставнической деятельности по передачи традиции, запечатлённой в диалогах посвящённых передачи традиции школы Ньютоу Чань.

Рассматривая вопрос о датировке разбираемых диалогов следует учесть, что трактат претендует на роль хронологической записи преемственности традиции, но основной календарной датой в нём является дата, предположительно относящаяся ко дню извлечения текста из храма курганного захоронения, которая запечатлена в строке

X66n1296_p0001b16(20) || *Благотворного Света третьего года первый небесный столб пятая земная ветвь важное⁵⁸ девятое солнце хижины кургана наследования [от] предка монашеской жизни чистого соответствования книга из приёмного зала. [183]*

Благотворный Свет (кит.: 康熙, pinyin: Kāngxī) - период правления императора Шэн Цзу (кит.: 聖祖, pinyin: Shèng Zǔ) (1662-1723) династия Цин (кит.: 清, pinyin: qīng) (1644-1911), таким образом третий год его правления приходится на период 1664-1665 год. Далее идёт уточнение «первый небесный столб (кит.: 甲, pinyin: jiǎ) пятая земная ветвь (кит.: 辰, pinyin: chén)

⁵⁸ Кроме указанного перевода знак 重 может быть переведён следующим образом: [zhòng] тяжёлый, тяжеловесный; вес, масса; важный, веский, весомый; важный, значительный, существенный; [chóng] ещё, вновь, ещё раз; двойной; повторный; вновь; вторично; повторить

важное девятое солнце» указывающее на 41-й год 60-ричного цикла (кит.: 甲辰, pinyin: jiǎchén), девятый день девятой луны (кит.: 九日, pinyin: jiǔrì). Из этого следует, что текст извлечён в 1664 году по современному летоисчислению. Пересчёт даты был произведён в соответствии с правилами пересчёта, опубликованными в «Большом Китайско-Русском Словаре» [57, С. 162-165].

X66n1296_p0003a16(00) || *(четвёртый предок передаёт преемнику) Нютоу Фажун* (кит.: 牛頭法融, pinyin.: Niútóu Fǎróng) (*[после] четвёртого первый*) (*Нютоу* (кит.: 牛頭, pinyin.: Niútóu) *движет*⁵⁹ *преемника*) *Ань Гуо Сюаньтин* (кит.: 安國玄挺, pinyin.: Ān Guó Xuántǐng) (*[после] четвёртого шестой*) [183]

Свидетельствует о том, что четвёртый предок передал традицию Нютоу Фажуну, ставшему первым после четвёртого, который в свою очередь «движет преемника» - Ань Гуо Сюаньтина. Но уже в этой строке Ань Гуо Сюаньтин записан «四六» буквально «*[после] четвёртого шестой*». Это означает, что школу Чань с горы Нютоу выделили в отдельную ветвь не её представители, так как в разбираемой строке Ань Гуо Сюаньтин позиционируется шестым патриархом Чань. Относительно четвёртого патриарха Чань, следует сказать, что в данном тексте он именуется «четвёртый предок», а персоналия Даосинь (кит.: 道信, pinyin.: Dàoxìn) в трактате отсутствует.

В строке X66n1296_p0032b10(00) || трактата, повествующей о передаче Фажуну традиции от четвёртого предка, относительно Нютоу Фажуна написано «*[после] четвёртого второй*». Эта строка находится в разделе

X66n1296_p0032b08(00) || Δ *Ветвь [от] предка-учителя* [183]

Таким образом Нютоу Чань был выделен в отдельное ответвление и является исходя из строки X66n1296_p0032b09(00) || *ветвью четвёртого предка*. [183]

⁵⁹ Кроме указанного перевода знак 威 [wēi] может быть переведён следующим образом: энергия; мощь; физическая сила; сила, мощь; могущество; приводить в действие, приводить в движение; являться приводным двигателем

X66n1296_p0032b10(00) || Ньютоу Фажун Мастер Чань ([после] четвёртого второй четвёртый предок помечает буквами⁶⁰ наследование⁶¹) [183]

Мастер Чань Ньютоу Фажун отмечен как «[после] четвёртого второй», что в совокупности с данными выше представленных строк говорит о том, что в случае выделения Ньютоу Чань в ответвление школы Чань его первым патриархом следует считать Четвёртого Предка. Однако в том же разделе «Ветвь от предка-учителя» в строке X66n1296_p0032b21(06) || Ньютоу Фажун назван пятым предком, а его преемник Ань Гуо Сюаньтин уже в строке X66n1296_p0032b20(00) || отмечен как «[после] четвёртого шестой», кроме того в строке X66n1296_p0032c08(00) || «[после] четвёртого шестым» именуется Жунь Чжоу Хэлинь Сюаньсу (кит.: 潤州鶴林玄素, pinyin.: Rùn Zhōu Hèlín Xuánsù). Это можно объяснить тем, что вопреки выделению Ньютоу Чань в отдельную ветвь её представители не считали себя представителями отдельной ветви, а Ньютоу Фажун оставил двух преемников. Однако согласно современному исследованию «Ньютоу Фажун и Чань-буддийская Дхарма» (кит.: 牛頭法融及其禪法, pinyin.: Niútóu Fǎróng jíqí chán fǎ) которое произвёл директор отдела буддизма научно-исследовательского института религии Пекинской Академии Общественных Наук Ян Цэнвэнь (Цэнвэнь) (кит.: 楊曾文, pinyin.: Yáng Céngwén (Zēngwén)) и опубликованному в 1995 году [187] линия преемственности Ньютоу Чань выглядит следующим образом [187, С. 427]:

(1)法融(594~657); (2)智巖(577~654); (3)慧方; (4)法持(635~702); (5)智威(646~722); (6)慧忠(683~769); (6)玄素(666~752)

Опираясь на современные данные следует заключить, что в трактате «Собрание древних буддийских учений» [183] (Приложение 6.) хронология линии преемственности традиции Ньютоу Чань показана условно, однако

⁶⁰ Кроме указанного перевода знак 信 [xìn] может быть переведён следующим образом: верить; буква; помечать буквами; лицо, сдающее в наём, в прокат; арендодатель

⁶¹ Кроме указанного перевода знак 嗣 [sì] может быть переведён следующим образом: наследовать; унаследовать; быть, стать наследником; следовать за (кем-л. / чем-л.); сменять (кого-л.); наследник; отпрыск, потомок

следует отметить, что в исследовании «Нютоу Фажун и Чань-буддийская Дхарма» [187] отсутствуют упоминания о Ань Гуо Сюаньтине (кит.: 安國玄挺, pinyin.: Ān Guó Xuántǐng), свидетельство о передаче традиции которому присутствует в тексте «Собрание древних буддийских учений» [183], разбираемом ниже.

X66n1296_p0032b20(00) || *Ань Гуо Сюаньтин Мастер Чань из Сюань Чжоу (кит.: 宣州, pinyin.: Xuān Zhōu) ([после] четвертого шестой Нютоу (кит.: 牛頭, pinyin.: Niútóu) мощи преемник). Вопрос, требующий рассмотрения монах спросил [183]*

Эта часть текста является записью акта передачи традиции Нютоу (кит.: 牛頭, pinyin.: Niútóu) Сюань Чжоу Ань Гуо Сюаньтину (кит.: 宣州安國玄挺, pinyin.: Xuān Zhōu Ān Guó Xuántǐng).

X66n1296_p0032b21(06) || *Пятый предок испытал Великим Мастером сказанное [о] истинной природе кармических причинно-следственных отношений. Его справедливость какова? Предок безмолвен. Стечение обстоятельств Ань Гуо (кит.: 安國, pinyin.: Ān Guó) ждёт более совершенное которое мнение таким образом выразит. [183]*

Вопрос монаха связан с диалогом, представленным в данном тексте на строках с X66n1296_p0032b10(00) || по X66n1296_p0032b19(02) ||. В частности строки X66n1296_p0032b11(11) || и X66n1296_p0032b14(00) || содержат вопросы заданные Нютоу четвертым предком – Великим Мастером. Примечательно, что в трактате, частью которого является анализируемый фрагмент персоналия с именем Даосинь (кит.: 道信, pinyin.: Dàoxìn) отсутствует.

Возвращаясь к анализу, ниже будут рассмотрены вопросы, заданные в упомянутых строках

X66n1296_p0032b11(11) || *Так как четвертый предок в гору восходя позади буддийского монастыря увидев тигра в тот момент создал ужаса силу.*

Жун (кит.: 融, pinyin.: Róng) сказал «буддийский монах, безмолвию обладает тот, который внутри». Предок сказал «тот есть что [?]}» [183]

Фажун предполагал, что пробуждённый «обладает безмолвию», но сам факт «обладания» закрепощает обладателя, вводя в дихотомию обладания и не-обладания, вводя в двойственность. Таким образом «безмолвие» являясь категорией сансарического континуума не относится к пробуждённому. Предок указал Нютоу Фажуну (кит.: 牛頭法融, pinyin.: Niútóu Fǎróng) на ограниченность его суждений, спросив о сущности пробуждённого. Живая спонтанность реакций отражающих условно внешнее, но не обременяющая привязанностями не противоречит пробуждению.

Восприняв это

X66n1296_p0032b12(01) || Жун (кит.: 融, pinyin.: Róng) внутрь вовлечён обладания спасением. [183]

Следующим актом предок открыл природу кармических причинно-следственных отношений

X66n1296_p0032b13(00) || Белизну прорезая появляется изображение, Жун (кит.: 融, pinyin.: Róng) всё ещё также создаёт смятения силу. Кроме того сказанное до объединения освобождает проходящее. [183]

Изобразив нечто, предок ввёл Жуна в состояние, в котором тот создал силу смятения внутри себя. Однако хотя реакция и была спонтанной, состояние Фа Жуна было обусловлено привязанностью. Тогда был задан следующий вопрос.

X66n1296_p0032b14(00) || Великая Вэй (кит.: 滄, pinyin.: Wéi) мудра, вопрос требующий рассмотрения монаха спросил Нютоу, всё ещё не видящего, четвёртый предок «удачно выбирать время как? ... [183]

Вопрос четвёртого предка указывает на проблему деяний в рамках бытия, и время здесь выступает ключевым фактором. Оно момент за моментом запечатлевает изменения персонального мира, отражая все изменения в форме его персоны. Таким образом, каждый момент происходит

формирование существа заново в зависимости от смены его привязанностей. Таким образом карма существует одновременно и отражена в форме существования перерождённого, а время существования перерождённого – момент. Таким образом вопрос «Как выбрать время удачно?» наталкивает на то, что время нужно выбрать. Это означает, что следует прекратить смену состава со-знания, то есть «поймать» момент настоящего. Однако, с одной стороны, все прошлые опыты и акты сознания следует нейтрализовать, а с другой стороны, опыт прошлого неотъемлем от момента настоящего и, по сути, не может быть стерт, так как является иллюзией со стороны персонального эго и представляет неотъемлемую часть Будды с другой. Пребывать в единстве вещей значит единомоментно узреть нераздельную целостность субъекта и объекта через прекращение акта со-знания.

Из написанного выше следует заключить, что вне времени теряется продолжительность в причинно-следственных отношениях. Это и отразил в своём ответе Сюань Чжоу Ань Гуо Сюаньтин.

X66n1296_p0032b22(00) || *Велика добродетель, справедливо восторжествовал один обдумавший вопрос: «время есть истинная природа центра кармических причинно-следственных отношений». Монах вовлечён [в] великое пробуждение. [183]*

Великое пробуждение Сюань Чжоу Ань Гуо Сюань Тина было засвидетельствовано после выявления центра кармических причинно-следственных отношений – времени. Однако позднее последовала критика Цзин Шаньгао (кит.: 徑山杲, pinyin.: Jìng Shāngǎo), которая привела к диспуту запечатлённому ниже.

X66n1296_p0032b23(00) || *Цзин Шаньгао сказал. «Не благоденствует один обдумавший вопрос [-] время не может вне кармических причинно-следственных отношений тоже». [183]*

Цзин Шаньгао возразил, что наличие времени также обусловлено кармой. Но вопрос, заданный Сюаньтину, подразумевал выявление центра

кармических причинно-следственных отношений, то есть поиск звена, не создающего причинно-следственные отношения.

Оцениваемое движущимися разным образом наблюдателями трёхмерное пространство в совокупности с одномерным временем даёт единый четырёхмерный континуум, но его трёхмерный срез для каждого из наблюдателей персонален. При этом время выступает как некое измерение пространства, запредельное чувственному восприятию. В ткани времени события и вещи существуют в независимом друг от друга состоянии, в некоем потенциальном состоянии, предшествующем действительности.

По этой причине критику Цзин Шаньгао отклоняет монах Шию (кит.: 時有僧, pinyin.: Shíyǒu sēng)

X66n1296_p0032b24(03) || *Маонах Шию сказал: «Не благоденствует один обдумав время выявивший сколько-нибудь создающим кармические причинно-следственные отношения».*

Монаха Шию поддержал Мяоси (кит.: 妙喜, pinyin.: Miào xǐ) [183]

X66n1296_p0032c01(07) || *Мяоси сказал: «Я так же поскольку ты разделяешь Дао (кит.: 道, pinyin.: dào)».* [183]

Тянь Нинци (кит.: 天寧琦, pinyin.: Tiān Nìngqí) отметил, что пленник концепции, будь то концепция Дао, концепция бессмертия, концепция пробуждения, концепция времени-бытия или иная концепция, ограничен в движении и движется лишь настолько, насколько не соответствует концепции.

X66n1296_p0032c02(00) || *Тянь Нинци сказал. «Куньлунь невольник надевает железные штаны. Ударять один прут [-] идти один шаг».* [183]

Таким образом, критик показал опасность заблуждений, связанных с условностью передачи ограниченным со-знанием универсального знания. Об этом говорит Лин Яньчу (кит.: 靈巖儲, pinyin.: Líng Yánchǔ), выражая запредельное человеческому со-знанию термином «малопредставляемое» (кит.: 殊不知, pinyin.: shūbuzhī)

X66n1296_p0032c03(00) || *Лин Яньчу сказал. «Отец [и] сын идя в горы каждый делает большое усилие. [183]*

X66n1296_p0032c04(07) || *Все [люди] в высшей степени Дао зрелый изюм праведности ниже уровня высокого. Малопредставляемое [-] основа головы великой опасности. [183]*

Все подвижники, идущие к пробуждению, делают большое усилие, так как все люди ниже высокого плода праведности Дао. Как было сказано выше, Лин Яньчу отмечает, что основа опасности подвижничества в том, что концептуально может быть выражено лишь отражение в человеческом сознании, которому запредельно универсальное знание. Пробуждение – это опыт, а не концепция и по этой причине практика подвижничества важнее концептуального поиска замыкающегося на со-знании.

X66n1296_p0032c05(09) || *Тот, кто (тот, который) монах целенаправлен 10 000 жень утёса голову покорить. Того знания тело внутри дворца царя неба. Совершенная дхьяна [-] утончённое (превосходное) счастье [,] обособленная персона [-] частица, то есть не удовлетворена. [183]*

Монаху следует преодолеть концептуально ограниченные суждения с помощью психотехник, достигая непосредственного опыта совершенной дхьяны. Обособленная персона замкнута в рамках со-знания и подвержена кармическим причинно-следственным отношениям, что обуславливает желания и неудовлетворённость.

X66n1296_p0032c06(02) || *Обособленная персона до предела [-] то есть не частица. [На] горе монах заканчивает не разглашая успех. Инструмент созерцателя момента настоящего [-] видение. [183]*

Однако предел обособленности – единство. Таким образом подчёркивается, что «универсальность» концептуальна равно как и «обособленность».

X66n1296_p0032c07(00) || *Письмён горный пик изнуряет отдельного удивительным счастьем возвращая речи словами выраженное. Добыча – момент настоящего». [183]*

Инструмент созерцания текущего момента – «видение», изучение философского письменного наследия, которое помогает понять суть того, к чему стремились подвижники, что они возвращали и как «добывали» момент настоящего.

X66n1296_p0032c08(00) || *Хэлинь Сюаньсу* (кит.: 鶴林玄素, pinyin.: Hèlín Xuánsù) из *Жунь Чжоу* (кит.: 潤州, pinyin.: Rùn Zhōu) *мастер Чань* ([после] четвертого шестого Ньютоу (кит.: 牛頭, pinyin.: Niútóu) *движет преемника*). *Вопрос, требующий рассмотрения монах барабанит в дверь*. [183]

В случае Хэлинь Сюаньсу (кит.: 鶴林玄素, pinyin.: Hèlín Xuánsù) из Жунь Чжоу (кит.: 潤州, pinyin.: Rùn Zhōu) диалог инициирован преемником. При этом Хэлинь Сюаньсу подмечает тонкость, не сказанную ответившим.

X66n1296_p0032c09(05) || *Линь* (кит.: 林, pinyin.: Lín) *спросил: «Что есть персона?»*. *Выражено словами: «есть монах»*. *Линь произнёс: «Не только есть монах. Будды пришествие слишком неопишимо»*. [183]

Монах в данном случае есть персона в узком смысле этого понятия – маска персонального мира обусловленного эго-бытийным персональным «Я». Но это лишь видимая персональным со-знанием ипостась более глубокого, запредельного человеческого познанию феномена.

X66n1296_p0032c10(05) || *Выражено словами: «Будды пришествие почему неопишимо?»*. *Линь* (кит.: 林, pinyin.: Lín) *произнёс: «Ничто твоё временно занимает пространство»*. [183]

В этой строке Хэлинь Сюаньсу показал утончённое понимание того, что персональный мир с точки зрения традиционных Чань-буддийских воззрений является конструктом персонального сознания, берущего начало в трансперсональном сознании, которое коренится в Дхармовом Теле Будды (санскр.: dharma-kāya, кит.: 法身, pinyin: fǎshēn), которое безначально, бесконечно, запредельно времени, пространству, бытию и небытию, то есть вне какой-либо дихотомии. По этой причине в буддийских сутрах одним из эпитетов пробуждённого является Татхагата (санскр.: tathā-gata, кит.: 如來,

pinyin: Rúlái), который, в переводе с санскрита обозначает «Так приходящий» и, одновременно, «Так уходящий».

X66n1296_p0032c11(00) || *Бао Шоу Фан* (кит.: 寶壽方, pinyin.: Bǎo Shòu Fāng) *сказал. «Хэлинь* (кит.: 鶴林, pinyin.: Hèlín) *в Дао. Кричит стоя на невероятной горной вершине.* [183]

Комментатор отмечает, что ответив таким образом Хэлинь (кит.: 鶴林, pinyin.: Hèlín) показал своё глубокое понимание проблемы персональности. Его ответ на грани человеческого восприятия выраженной аллегорией «невероятная вершина».

X66n1296_p0032c12(02) || *Мало представляемо подвергся монах толчку в бездну отчасти временем тоже.*⁶² [183]

Сложно представить то, что подтолкнуло монаха в бездну. Он подвергся толчку отчасти и временем.

X66n1296_p0032c13(03) || *К тому же тщательно рассмотрев умозаключл упомянутый следующее. Если есть попытка освободиться и снег горного тика зависит [от] трости мастера встречи.* [183]

Комментатор отмечает, что кроме понимания глубокой сути проблемы персонального мира Хэлинь Сюаньсу (кит.: 鶴林玄素, pinyin.: Hèlín Xuánsù) сумел тщательно сформулировать умозаключение. Далее комментатор утверждает, что пробуждение зависит от наставлений Мастера.

Делая вывод, можно отметить, что развёртывание феномена время-бытие тесно связан с феноменом персональности. В первом диалоге отражена суть времени, как компонента длительности бытия. В следующем диалоге рассмотрена глубокая философия тождественности персоны и универсума. Как Ань Гуо Сюаньтин (кит.: 安國玄挺, pinyin.: Ān Guó Xuántǐng), так и Хэлинь Сюаньсу переняли традицию Ньютоу Чань, о чём свидетельствуют разобранные фрагменты текста «Собрание древних буддийских учений» [183].

⁶² Дословный перевод: «Мало представляемо подвергся один, который монах толчку навстречу бездны внутренней части некоторое количество времени тоже».

Концептуальные основания, проблематика и содержание воззрений Ньютоу Фажуна будут исследованы во второй главе настоящего исследования. Во второй главе будет проведён подробный разбор произведённого исследования перевода одного из важнейших текстов школы Ньютоу Чань - «Основателя школы горы Голова Буйвола Мастера Чань Фажуна Золотые письма [о] эмоциональном уме» (кит.: 牛頭山初祖法融禪師心銘, pinyin: Niútóu shān chūzǔ Fǎróng Chánshī xīn míng) [176], авторство которого приписывается самому Фажуну.

Иероглиф 心 (pinyin: xīn) обычно переводят на русский язык термином «сердце», но это буквальный перевод данного знака. Учитывая психотехническую специфику рассматриваемого текста, следует рассматривать значение иероглифа 心 (pinyin: xīn) в этом контексте. Традиционно в Китае считается, что человек обладает двумя умами : 心 (pinyin: xīn) и 意 (pinyin: yì). Иероглиф 意 (pinyin: yì) является составным и состоит из компонентов 立 (pinyin: lì), 日 (pinyin: yuē) и 心 (pinyin: xīn). Иероглиф 立 (pinyin: lì) в данном контексте имеет значение устанавливать, знак 日 (pinyin: yuē) переводится как разговор, компонент 心 (pinyin: xīn) является пиктографическим изображением сердца и обычно обозначает волнение, возбуждение, нарушение равновесия. Исходя из этого знак 意 (pinyin: yì) может быть интерпретирован следующим образом: устанавливать речь с эмоциями, то есть знак 意 (pinyin: yì) может быть интерпретирован как «ум мудрости», «рациональный ум» или «намерение», а знак 心 (pinyin: xīn) как «эмоциональный ум».

Название «心銘 (pinyin: Xīn Míng)» указывает на чрезвычайную важность данного текста, так как в нём использован знак 銘 (pinyin: míng), он является составным символом, который состоит из иероглифов 金 (pinyin: jīn) и 名 (pinyin: míng). 金 (pinyin: jīn) имеет перевод «золото» (Au), 名 (pinyin: míng) переводится как «имя», следовательно знак 銘 (pinyin: míng)

использованный автором в названии показывает большую важность ниже написанного, имея буквальный перевод «золотое имя», то есть очень важные памятные знаки о ком – или о чём – либо. Изложенное выше объясняет перевод 心銘 (pinyin: Xīn Míng) как «Золотые письма [о] эмоциональном уме».

Далее будет рассмотрена суть некоторых положений, являющихся основой терминологической базы школы Чань и буддизма в целом.

Проповедь Гунабхадры (394-468гг.) и Бодхидхармы (?-537гг.) основывалась на «Сутре явления на Ланке» [144] (санскр.: Laṅkāvatāra-sūtra, кит.: 楞伽經, pinyin: Lèng qié jīng), а в практике достижения пробуждения главное место занимала так называемая созерцательная психотехника [1]. Говоря о пробуждении важно отметить, что во многих источниках для перевода слова «bodhi» употребляется термин «просветление», однако данный термин не отражает сути мистического переживания, являющегося продуктом психотехник, направленных на достижение трансперсонального опыта, который был достигнут Сиддхартхой Гаутамой, ставшим, достигнув его, Буддой (санскр.: buddha). Дело в том, что употребляя термин «просветление» исследователь невольно намекает на наличие некой независимой и априорной опыту силы, под воздействием которой происходит «просветление», что относительно буддизма является ошибочным. Таким образом видно, что термин «просветление» не отражает сути проблемы.

Укоренение термина «просветление» может быть объяснено тем, что первые исследования китайского буддизма и буддизма в целом западными учёными шли под влиянием теистических религий.

Также следует отметить, что «медитация» является европейским термином и происходит от латинского *meditatio* — размышление, обдумывание. Из этого заключения следует, что исследователи, введшие данный термин считали, что основу буддийской психотехники составляет

некое размышление, однако данная психотехника подразумевает выход за пределы сознания и личности, достижение состояния непосредственного переживания не загрязнённого аффектами сознания (санскр.: kleśha) реальности, к слиянию с самим собой и пробуждению от сна, в котором пребываем, сами о том не подозревая. Одним из текстов, являющихся ключом к пониманию сути этого состояния является «Сутра Сердца Праджня-Парамиты» [85, С. 31-34] (санскр.: Prajñāpāramitā Hridaya Sūtra, кит.: 摩訶般若波羅蜜多心經, pinyin: mó hē bō'ruò-bōluómìduō xīn jīng). Таким образом видно, что термин «медитация» не отражает сути проблемы.

То есть перевод двух рассмотренных выше терминов не отражает сути проблемы. В свете описанной специфики, вместо термина «медитация» следует использовать термины «буддийская психотехническая практика» или, коротко, «буддийская психотехника». А термин «просветление» следует заменить термином «пробуждение», так как слово «пробуждение» является дословным переводом на русский язык санскритского термина «bodhi» и, соответственно, более полно отражает суть проблемы.

Часто рассматриваются частности, оставляя суть в стороне. Многие, гонясь за следствиями, не видят порождающего их начала. Можно бесконечно проводить сложнейшие эксперименты, но так и не понять цели подвижника, практикующего психотехнику, ее истинного смысла и предназначения, так как суть психотехнической практики экзистенциальна, она лежит за рамками физики и иных точных наук, об этом свидетельствует содержание Сутры Сердца Праджня-Парамиты [85, С. 31-34] (санскр.: Prajñāpāramitā Hridaya Sūtra, кит.: 摩訶般若波羅蜜多心經, pinyin: mó hē bō'ruò-bōluómìduō xīn jīng).

Невозможно говорить о конечной точке, цели буддийских психотехник, о том, что достигает адепт в конечном итоге так как *«Полнота природы такова, что у обычного человека, глупца, в ней ничего не убавляется, а у мудреца ничего не прибавляется.»* [62] В ней *«Нет ни ума, ни*

сознания» [15, С. 101]. «Только тогда, когда сознание стало не реальным, Дхарма всех сознаний может быть понята по-настоящему» [15, С. 83].

В ходе изучения цикла «Праджня парамита» может возникнуть ложное впечатление, что данные сутры и подобные им тексты, а также весь чань-буддизм в целом с его трактатами и речениями патриархов, имеет своей целью уничтожение интеллекта и доказательство его ненужности. Такое мнение ошибочно, так как преодоление ограниченных интеллектуальных установок возможно лишь при наличии интеллекта, развитого до осознания его ограниченности, интеллекта, осознавшего свою природу.

Парадоксы чань-буддийских текстов прежде всего направлены на преодоление ограниченности использования интеллектуальной мощи и развитие её более полного функционирования, освобождение от узости привычного мышления и достижения им пределов его способностей, достигнув которого происходит прекращение мысли и мышление через понятийный аппарат сменяется интуитивным, открывая врата пробуждения.

В современном обществе люди всё более и более утрачивают интерес к глубокому самопознанию, ограничиваясь поверхностным восприятием мира и культуры. Современные технологии, открыв необъятные культурные сокровища, копившиеся на протяжении всей истории человечества, сыграли двоякую роль: с одной стороны открыли множество путей самопознания, а с другой стороны, открыв множество путей и показав всю их многоликость заставили молодое поколение усомниться в их действенности и вернуться к самым истокам зарождения духовной культуры, когда человек, основываясь лишь на собственном опыте создавал ядро духовной традиции. В этих условиях человек, привлечённый внешней эстетикой чань-буддизма, часто занимается лишь интеллектуальной игрой, в которой чань-буддийская культура, увы, превращается лишь в декорацию, оправдание и маску.

В свете современного мировосприятия, свободного от религиозных верований и традиционных ценностей парадоксы мудрости чань буддизма, направленные изначально на освобождение ума от привычных способов

мышления, а также шаблонов и догм, вследствие принятия формы интеллектуальной забавы, в случае злоупотребления, грани которого хотя и туманны, но всё же очерчены рамками подвижничества, приводят к циничному разрушению всех ценностей, хотя в настоящем виде Чань не имеет ввиду ничего подобного, имея своим фундаментом универсальный Закон (санскр.: dharma). В подлинном Чань – буддизме не умаляется роль индивидуального опыта, равно как и роль непостоянного, они считаются не менее важными, нежели абстрактный закон и вечное, ведь опыт познания вечного возможен лишь в настоящий момент, а следовательно бесконечное возможно познать лишь в конечном, опыт познания универсального возможен лишь в индивидуальном, ведь сосудом, содержащим в себе качества является форма, единство возможно благодаря чувству, которое является соединительной субстанцией, а животворящей субстанцией для разума человека является особая форма динамического переживания, в которой происходит непрерывное обновление отражения действительности.

Серьёзным заблуждением является и предположение о том, что создаваемый мышлением мир отождествляется с миром человеческого опыта, а также с миром в глобальном понимании данного термина. Являясь многомерным, мир вмещает в себя измерение, которое представляет собой логическое мышление, а также иные измерения в которых существует человек. Таким образом мышление может отобразить некое подобие мира, но оно ограничено и не может передать мир таким, каков он есть, поэтому невозможно мыслью познать Реальность, но возможно укорениться в заблуждении, приняв картины, рисуемые относительной логикой за универсальный Закон (санскр.: dharma).

Китайский термин Чань (кит.: 禪, pinyin: chán) происходит от санскритского dhyāna - «сосредоточение, созерцание», что указывает на ярко выраженную психотехническую направленность этой школы китайского буддизма. Подробнее психотехника школы Чань будет рассмотрена во второй главе.

Возвращаясь к истории становления китайского буддизма, нужно отметить, что во времена Гунабхадры и Бодхидхармы отсутствовала сформированная теория, формирование концепций и психотехник сопряжённых с созерцанием, которые легли в основу Чань завершилось к середине VI века, само понятие «Чань» возникло несколько позже. Исторический процесс формирования школы «Чань» весьма запутан, следует отметить, что Чань – буддизм является широким направлением буддизма имевшим множество подшкол, представители которых в борьбе за влияние своего ответвления «редактировали» историю Чань.

Первостепенной задачей данного исследования является исследование философии культуры Чань – буддизма, его философской антропологии. Далее будут коротко рассмотрены: проблема преемственности, место чань-буддизма в политической жизни Китая и некоторые фундаментальные воззрения составляющие основу философии школы Чань.

Каноническая история Чань окончательно сложилась в IX-X веках, вместе с ней родилась традиция патриархов Чань-буддизма. Отличительной чертой её является искусственное «выстраивание» единой линии преемствования патриархов, общий вид которой представлен в таблице № 6 (см. прил. 2). Следует отметить что традиционно Бодхидхарма считается XXVIII патриархом буддизма и в соответствии с традицией Чань список патриархов буддизма представлен в таблице № 7 (см. прил. 2). Однако говоря об этом, необходимо пояснить, что буддизм специально не претендовал на роль государственной религии, проповедники шли в Китай не с целью захвата власти и колонизации, либо иного подчинения Китая, а с целью распространения Дхармы Будды и главный упор делали на распространении глубинной сути, которая позволяла пробудиться, подобно Сиддхартхе Гаутаме, а не на составлении внешне привлекательной атрибутики.

«"Путь Действия" означает отсутствие умственных колебаний и изменений. Где бы вы ни находились, сохраняйте умственный покой и ни к

чему не стремитесь» [89]. Эти слова, отражающие суть Чань – буддизма, да и всего буддизма в целом, приписываются Бодхидхарме.

Из этой цитаты видно, что буддизм является философско-религиозным течением, в котором отсутствуют привычные границы религии. На раннем этапе формирования Чань-буддизма отсутствовали формальности. Будучи с одной стороны путём практического постижения, а с другой стороны социальным явлением, Чань-буддизм, с концептуальной точки зрения, производит осмысление концепции единства, и, в свете её развёртывания, не даёт поводов для вражды так как представляет все бесконечные мириады миров единым организмом.

В свете этого единения деление общества по расовому, национальному, религиозному или иному признаку – абсурд, искусственно возведённый человеком в рамки сколь – нибудь значимого. В части XXXI, главе второй - «Собрание всех [наставлений о] дхарме в 36 000 [шлок]» сутры «Явления на Ланке» [144, С. 332-346; 110, С. 245-274] (санскр.: Laṅkāvatāra-sūtra, кит.: 楞伽經, pinyin: Lèng qié jīng) имеется следующее наставление Будды Шакьямуни: *«... ни речь, ни выражаемое речью не является высшей реальностью. ... поскольку [состояние] выражаемое [сочетанием] «предельное блаженство высшей реальности» является [лишь] входом в высшую реальность, воплощённое в словах не является высшей реальностью. Высшая реальность достигается благодаря постижению высшей реальности внутреннего высшего знания, но не рассудочным пребыванием в состоянии различения, связанного с речью [и словами], и, стало быть, высшая реальность никогда не порождается различением.»* и потому следует с уважением относиться к представителям различных конфессий, рас и национальностей.

В свете сложившегося образа мысли и восприятия духовных ценностей нарастает проблема отчуждённости. Но прежде, чем говорить о том, как прийти к единению, следует узнать процесс образования отчуждённости.

Централизующая сила гармонизирует, но выходя из гармонии, гипертрофируясь, она перерастает в эго, эго-бытийное «Я», создающее неизменяемую обособленность, противостоящую окружающему миру. В момент обособления возникает ментальная дисгармония, то есть нарушается внутреннее равновесие. Следствием нарушения внутреннего равновесия является проявление реальности в искажённой форме. Под влиянием ментальной дисгармонии, иллюзии, порождённой чувственным восприятием, всё окружающее изменяется и проходит оценку сквозь призму собственных желаний, возникающих от привязанностей, порождаемых иллюзией. Эгоцентрическая доминанта рождает идею о перманентном неизменённом эго. Следствием этого является устремление к непреходящему, однако такой мир с непреходящими радостями не достижим, и результатом подобного устремления является разочарование, страдание и отчаяние. Идея о перманентном эго предвзята и ведёт к страданию, в некоторых школах буддизма подразделяющегося на 8 горечей. Иллюзия самости порождает ментальные тенденции, которые порождают ещё не омрачённое эмоциями сознание, а также ум и материю, то есть психофизический организм, использующий свои «базы» познания а именно:

— шесть внутренних «баз» или воспринимающих способностей (органов – *indriya*), обуславливающих основу восприятия (см. прил. 2, т. №8)

и

— шесть внешних «баз» или объектов, обуславливающих контакт (*sparśa*), для исполнения своих желаний (см. прил. 2, т. №9)

В случае удовлетворения желаний возникает привязанность к объектам, несущим удовлетворение, в случае неудовлетворения рождается страстное влечение к таким объектам и отвращение по отношению к тому, что мешает достижению желаемого. Следствием привязанности в обоих случаях является страдание, то есть 8 горечей [184] (см. прил. 2, т. №10). Таким образом, видно, что отчуждённость является определяющей частью сансары, выступая антагонизмом понятия Любовь.

Двенадцать звеньев цепи взаимозависимого происхождения, закольцовывающие в бесконечный круг сансары, являются глобальным проявлением отчужденности. Описание звеньев цепи взаимозависимого происхождения произведено на основе труда Андросова В.П. «Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов» [5].

Неведение относительно своей истинной природы есть причина действий, обусловленных причинно-следственной связью центробежных устремлений персонального «Я». Эти устремления активизируют сознание с семенами действий в виде кармических привычных тенденций, которые созревают в ум и материю - эмбрион перед образованием органов чувств.

Ум и материя порождают основу восприятия, то есть шесть способностей чувств, из чего возникает контакт, который есть встреча объекта, органа чувств и чувственного сознания. Описанное выше явится причиной возникновения ощущения. Результатом приятного, неприятного или нейтрального ощущения будет желание. Оно неизбежно превращается в привязанность, заканчивающую процесс становления, то есть побуждение войти в следующую фазу существования. Результатом этого будет рождение, которое с неизбежностью приводит к старению, смерти, скорби, плачу, боли, [мукам] ума, расстройству, горячности [возбуждения].

С точки зрения будущей жизни желание, привязанность и становление выполняют те же функции, что неведение и действия по отношению к настоящей жизни. Поэтому система представляет собой вечно вращающееся "колесо", звенья которого связаны между собой причинно-следственной связью. Стремясь удовлетворить свои желания, человек не может удовлетворить их в полной мере, так как внутри двойственного бытия невозможно обрести абсолютное блаженство, к которому и сводятся человеческие стремления. В результате происходит отчуждение – человек впадает в иллюзию из нескончаемых трансформаций в свете бесконечных глобальных перемен. Но важно заметить, что отчуждение - это в первую

очередь внутренний процесс, так как внешне отстранённый по каким-либо причинам от мира человек внутренне может быть слит с миром, и наоборот - человек находящийся в миру и интегрированный в него внешне, может быть отчуждён внутренне. При этом отчуждённость есть, прежде всего, феномен внутренних, связанный с глубинами человека, что было показано выше и, как следствие, выход из этой проблемы также скрыт внутри человека. Суть феномена отчуждённости, с точки зрения исследователя, скрывается в иллюзорной самости, то есть в персональном Я. Это объясняется тем, что отвращение и страстное влечение представляют собой две стороны одной силы – желания, берущего начало в эго.

Из этого можно заключить, что отчуждённость есть продукт парадигмы. Исходя из философско-религиозных памятников, составляющих наследие Чань-буддизма, видно, что человек, понявший суть страдания, пришедший к выводу, что именно в его власти прекращение страдания, вставший на путь внутреннего самосовершенствования, выходит из отчуждённости.

Суть совершенствования на пути пробуждения раскрывают многие буддийские тексты. Ньютоу Фажун затрагивает эту проблему в своём трактате «Основателя школы горы Голова Буйвола Мастера Чань Фажуна Золотые письма [о] эмоциональном уме» (кит.: 牛頭山初祖法融禪師心銘, pinyin: Niútóu shān chūzǔ Fǎróng Chánshī xīn míng) [176], философское содержание которого будет подробно прокомментировано во второй главе данного исследования.

Рассматривая Чань-буддизм с точки зрения глубинного опыта, запечатлённого в традиционных текстах, следует помнить, что хотя буддийская школа Чань и весьма китаизирована, она всё же остаётся частью буддизма и, следовательно, тесно соприкасается с иными школами. Таким образом имеется возможность рассматривать глубинный опыт Чань опираясь на совокупность психолого – философских основ буддизма называемую абхидхармой (санскр.: abhidharma), которая является разделом трипитаки, в

том числе китайской. Абхидхарма, собравшая в себе суть буддийской мудрости, является неким мостом в понимании буддизма. Не менее важным источником является собрание сутр. Кроме того, Трипитака включает в себя свод правил и распорядка буддийской монашеской общины.

Начало складывания китайской Трипитаки датируется II в. н.э. у истоков данной деятельности принято ставить Ань Шигао [147, С. 232; 104, С. 102-107; 155, С. 8-31; 154, С. 64] (кит.: 安世高, pinyin: Ān Shìgāo), являющегося принцем Парфии и видным миссионером того времени, ему приписывается перевод 50 письменных памятников, в числе которых свод «Высших агам». Миссионером Локакшмой в период с 179 по 180 года н. э. была переведена на китайский язык «Сутра о запредельной премудрости в восемь тысяч шлок» (санскр.: *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra* [188], кит.: 八千頌般若經, pinyin: Bāqiān sòng bōrě jīng).

Открывающая цикл «Запредельная премудрость» (санскр.: *prajñāpāramitā*, кит.: 般若波羅蜜多, pinyin: bō'ruò-bōluómìduō) буддизма Махаяны Сутра о Запредельной Премудрости в восемь тысяч стихов [188] (санскр.: *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*) состоит из 32 глав, в которых получает развитие учение о бодхисаттвах, период написания этого произведения I в. до н. э. — I в. н. э. На фоне цикла «Запредельная премудрость» (санскр.: *prajñāpāramitā*, кит.: 般若波羅蜜多, pinyin: bō'ruò-bōluómìduō) и, в частности, «Сутра о Запредельной Премудрости в восемь тысяч стихов» [188] (санскр.: *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*, кит.: 八千頌般若經, pinyin: Bāqiān sòng bōrě jīng) имеется возможность заключить, что в отличии от Тхеравады, где достижение «плода архата», то есть состояния святого достигшего нирваны, является идеалом, что показывает ориентированность Тхеравады на нирвану как прекращение существования в сансаре, однако архат избавляясь от препятствий аффективного характера -

kleśāvarana не избавляется от препятствий познавательного характера - jñeyāvarana, в буддизме Махаяны ключевой фигурой является bodhisattva.

В Махаяне ключевой фигурой является bodhisattva (в переводе с санскрита bodhi – пробуждение, sattva – существо). Это является одним из коренных отличий между Махаяной и Тхеравадой, для последователей которой переживание śrāvakabodhi и становление архатом, то есть достижение состояния святого, достигшего Нирваны, как прекращения страданий, является идеалом, что показывает ориентированность Тхеравады на Нирвану как прекращение существования в сансаре. Однако архат, избавляясь от препятствий аффективного характера – kleśāvarana, не избавляется от препятствий познавательного характера – jñeyāvarana.

Достижение anuttarā samyaksambodhi – совершенного полного пробуждения предполагает преодоление не только kleśāvarana, но и jñeyāvarana. Таким образом, приверженцы Махаяны считают, что Нирвана, к которой идут последователи Тхеравады, не является наивысшим состоянием.

При этом, исходя из учения Махаяны и прежде всего цикла «Запредельная премудрость» (санскр.: prajñāpāramitā, кит.: 般若波羅蜜多, pinyin: bō'ruò-bōluómìduō), считать бодхисаттвой можно любого человека, который имеет стремление к пробуждению и намеревается обрести состояние будды. Глава «О десяти ступенях» в «Цветочной гирлянде сутр» (санскр.: Avataṃsaka-sūtra, кит.: 華嚴經, pinyin: Huá yán jīng) повествует о 10 ступенях бодхисаттвы описанных в таблице № 11 (см. прил. 2). Обет бодхисаттвы показывает структуру буддийской йоги, предполагающей практику сострадания, выход из аффектов, а также вхождения в «абсолютную» Реальность, либо иными словами достижения высшего гностического плода – jñāna.

Говоря о буддийской йоге, важно отметить, что теория чакр в индуистской и буддийской йоге с точки зрения их психотехнического смысла имеет глобальные отличия. Система буддийской йоги акцентирует внимание

на динамическом аспекте психофизических центров, именуемых чакрами, на динамических аспектах функций потоков, которые осуществляют движение через эти центры, в отличие от индуистской системы, в которой доминирует восприятие статического аспекта чакр, производится отождествление психофизических центров с фундаментальными элементами Вселенной через их природу, а также производится связь чакр с силами Вселенной. Таким образом, различие между буддийским и индуистским учением о чакрах скрывается в различной интерпретации идентичных основополагающих фактов, которые были получены через опыт самопознания.

Безусловно, проблема буддийской теории чакр заслуживает отдельного исследования и в этом производится лишь упоминание о ней. Из буддийского учения о чакрах видно, что относительная реальность «существенна» только для существ не познавших «абсолютную», это показывается и сутрами цикла «Запредельная премудрость» (санскр.: *prajñāpāramitā*, кит.: 般若波羅蜜多, pinyin: bō'ruò-bōluómìduō), в частности «Сутра о запредельной премудрости, отсекающая заблуждения алмазным скипетром» [82, С. 64] (санскр.: *Prajñāpāramitā Vajracchedikā Sūtra*, кит.: 金剛般若波羅蜜多經, pinyin: bō'ruò-bōluómìduō jīng, 金剛經, pinyin: jīngāng jīng), также известная как «Алмазная Праджня – Парамита Сутра», является ярким примером и объясняет [82]:

«Как на сновидение, иллюзию,

Как на отражение и пузыри на воде,

Как на росу и молнию –

Так следует смотреть на все деятельные дхармы» [82, С. 66]

Вышеприведённая гатха наглядно показывает, что с точки зрения абсолютной Реальности нет существ нуждающихся в спасении, но, рассматривая относительную реальность, имеется возможность прийти к выводу, что существа, живущие в данной реальности, претерпевают страдания с не имеющего начала времени, то есть «заперты» в сансарическом

круговороте. Таким образом бодхисаттва, постигнув квинтэссенцию вышепредставленного, отдаётся спасению существ, одновременно имея понятие о том, что нет таких существ, которых он мог бы спасти. Все существа, равно как и он сам, и весь окружающий мир, являются лишь проекцией содержания ума, а непрерывность проекции обусловлена творящей динамической составляющей реальности, называемой «майя» (санскр.: māyā). Ошибочно интерпретируемая многими исследователями как иллюзия, сама майя не является иллюзией. Порождая отдельные формы, майя является причиной иллюзии, но не иллюзией как таковой.

1.2. Философско-религиозное наследие буддизма как самостоятельная часть культуры Китая

Современное общество пришло к пониманию важности духовного развития [6, С. 297], но, между тем, дошедшие до нас религиозные течения не все в полной мере решают свои изначальные задачи. Современное восприятие религии так же существенно отличается от восприятия её нашими предками. В частности буддизм, зарождаясь как система йогических практик направленная на полное пробуждение (санскр.: anuttarā samyaksambodhi) открывающее высший гностический плод – jñāna, сегодня многими считается более этическим учением, нежели практическим. Однако этика его была вторичной по отношению к практике, что ярко видно на примере чань-буддистов [80, С. 358], в частности Бодхидхармы (санскр.: Bodhidharma) ответившего *«Всеохватность и ничего священного»* на вопрос правителя Уди из царства Лян (кит.: 梁武帝 Liáng Wǔdì) *«В чём заключается смысл священной истины?»* [62, С.559], не менее ярким примером являются махасиддхи [97, С. 373].

Переходя от главенства первичного к главенству вторичного, религия изживает себя. В лучшем случае она становится ещё одним институтом, регулирующим отношения между народом и властью, не меняя при этом

названия, но стилизуя атрибутику и подменяя духовные приоритеты светскими.

Однако проблемы, под натиском которых и рождается религия, остаются. Будучи не в силах более решать проблемы духовного роста через обращение к политизированному культу, современный человек вновь приходит на путь духовного поиска - путь проб и ошибок, оказываясь при этом на одной ступени с человеком глубокой древности. Вследствие такого поиска появляются учения с новыми названиями содержащие вновь обретённую мудрость древних.

Довольно долгое время, отодвигая на второй план трудный путь самопознания, унаследованный от предков, ведущий к раскрытию потенциала, позволяющего комфортно существовать в природной среде практически не изменяя её, пытаюсь получить сиюминутную выгоду, человечество почти утратило сокровище знания и ищет не что иное, как мир новых ощущений и глубину жизни. Однако путь внешнего стяжания привёл к тому, что человек, создававший науку и технику для максимально эффективного выживания в природной среде, теперь ищет пути выживания в джунглях мегаполисов и индустриальных пустынях XXI века.

Так что же есть глубина жизни?

Исходя из буддийских источников, вселенная состоит из движения и пространства (санскр.: ākāśa), в котором оно происходит. С точки зрения буддизма вещи обладают протяжённостью и вещественностью благодаря ākāśa [11, С. 25]. На уровне вместилища всех вещей ākāśa соответствует трёхмерному чувственно воспринимаемому пространству (санскр.: mahā-ākāśa), однако не исчерпывается этим. Природа ākāśa содержит все возможные движения, не ограничиваясь физическими, а также бесконечные измерения. С точки зрения духовной активности ākāśa именуется измерением сознания (санскр.: citta-ākāśa), а также называется «пространством сознания». Там, где двойственность устранена, то есть субъект и объект слиты воедино на высшей стадии духовного опыта, ākāśa называется «chidākāśa».

Объекты окружающего мира состоят из единой материи пронизывающей всё индивидуальное, обусловленное эго-бытийным «Я», пространство круговорота сансары (санскр.: saṃsāra). У материальных объектов отсутствует каждому из них в отдельности присущий признак, который продолжал бы реально существовать после разрушения их целостного образа, потому разрушение становится возможным. Но, не смотря на это, материальные объекты всё же существуют, хотя и не абсолютно, но относительно.

В момент сознания объектов внешнего мира их образы как бы переносятся в иное пространство – пространство психического опыта. В этом пространстве, являющимся ākāśa, и функционирует сознание, развёртывается поток его конкретных содержаний.

Что касается существ индивидуального, обусловленного эго-бытийным «Я», пространства бытия внутри колеса сансары, то они представляют собой подверженную причинно-обусловленной цепи трансформаций совокупность тела, чувствительности и сознания, связанных воедино и обособленных через «Я» эго-существования. В свете созревания определённой кармы (санскр.: kārma) [78, С. 188] существа принимают определённый телесный облик в соответствии с содержанием сознания. Окружающий сансарический континуум становится доступен благодаря способности его различать. Способность различать зависит от особенностей существа, сформированного благодаря накопленной совокупности содержания сознания. Также данное существо приобретает способность различать сопряжённые с этим миром формы иных существ «обитающих» подобным же образом в этом индивидуальном, обусловленном эго-бытийным «Я», пространстве.

При этом содержание сознания, образующее опыт существования в предшествующих жизнях, хотя и сохраняется, но становится недоступным по причине невозможности его воспринимать посредством восприятия, присущим данной форме существования. Оно как бы остаётся в предыдущем индивидуальном, обусловленном эго-бытийным «Я», пространстве. Но

предыдущее индивидуальное, обусловленное эго-бытийным «Я», пространство бытия никуда не исчезает, оно также присутствует в данном, как и все мириады индивидуальных, обусловленных эго-бытийным «Я», пространств сансарического бытия, которые являются омрачёнными аффектами (санскр.: *kleśāvarana*) формами восприятия безначального, неизмеримого, нерождённого, всеохватного, подобного пустоте и не отличимого от пустоты, наполненного пустотой, но не пустого в своей пустотности, не описуемого, не обусловленного эго-бытийным «Я», безличностного, Высшего Тела Будды (санскр.: *dharma-kāya*), которое лежит вне форм, вне пространств, вне измерений. Вот почему говорится «Сансара есть Нирвана».

Преодолевший не только препятствия аффективного характера (санскр.: *kleśāvarana*), но и препятствия познавательного характера (санскр.: *jñeyāvarana*) – окончательно освобождён, то есть достиг *anuttarā samyaksambodhi* [124][123][125]. Это и есть пробуждённый (санскр.: *buddha*). Он способен узреть все мириады форм индивидуальных, обусловленных эго-бытийным «Я», пространств бытия колеса сансары, одновременно ощущая себя везде – *buddha* и есть всё это.

Тут необходимо добавить, что исторический Сиддхартха Гаутама (санскр.: *Siddhārtha Gautama*), полностью пробудившись, представлял собой существо слившееся с Запредельным Светом и одновременно пребывавшее в мире людей (санскр.: *nirmāṇa-kāya*). Пробуждённый мудрец из рода Шакьев (санскр.: *buddha Śākyamuni*) уже не был прежним Сиддхартхой, а являлся в период пребывания в теле Явленным Телом Будды (санскр.: *nirmāṇa-kāya*), оставшимся в индивидуальном, обусловленном эго-бытийным «Я», пространстве бытия внутри круговорота сансары из великого сострадания к пребывающим в бесконечных муках существам, омрачённых неведением, которые не отличимы по сути от него самого и Запредельного Света, для того, чтобы объяснить какова их природа и дать наставления в том, как к ней вернуться.

Исходя из сказанного выше следует, что реальность индивидуального, обусловленного эго-бытийным «Я», пространства бытия внутри колеса сансары хотя и не является абсолютной, но всё же существует в относительном плане и воспринимается индивидуальным сознанием.

Опираясь на буддийские представления [17], восприятие происходит через так называемые чакры (санскр.: *akra*), которые являются точками взаимопроникновения психических функций и космических энергий, следствием которого является кристаллизация физического тела и обратного процесса преобразования и превращения качеств тела в психические силы. «Глубина жизни» зависит от глубины знания и его актуальности, которые достигаются в процессе сплетения воедино многих измерений воспринимаемых посредством чакр. Но важно заметить, что мир, продуцируемый в мышлении, не тождественен миру опыта. При этом мир опыта включает в себя мир мышления, но не иначе, так как *santāna* [114, С. 127] «живёт» одновременно в различных измерениях, где измерение логического мышления одно из многих, но не единственное.

По причине того, что опыт высших измерений есть единая совокупность опыта, получаемого различными центрами и уровнями сознания, нет возможности произвести точное описание переживания некоторого медитативного опыта в рамках трёхмерного сознания, ограниченного логической системой. По той же причине невозможно углубить жизнь путём принятия психотропных веществ, в частности алкоголя и иных подобных средств. Однако вследствие йогической практики возможно достичь реализации во всех доступных психофизических центрах (чакрах) и, как следствие, слияния осознаний максимально возможного количества измерений. Тогда знание достигнет максимальной глубины и универсальности перспективы, трансформирующей во внутренний опыт и актуализирующей то, что иным образом воспринялось бы неглубоко.

Таким образом видно что буддизм является одной из не многих дошедших до современного общества религий не утративших своё ἀρχή, способных помочь человеку открыть глубину его жизни.

Кристаллизацией письменного наследия китайского буддизма является китайская Трипитака, формирование которой будет описано ниже на основе труда Pfandt, Peter; *Mahāyāna Texts Translated into Western Languages – A Bibliographical Guide*; Köln 1986 (Brill i.K.) и материалов китайскоязычного официального сайта ассоциации электронных текстов китайского буддизма СВЕТА (Chinese Buddhist Electronic Text Association) <http://www.cbeta.org>

В 80-х годах IV в. из Кашмира в Китай прибыл Гаутама Сангхадева [104, С. 126-127; 155, С. 161-162; 120, С. 339], он производит перевод на китайский язык семи текстов с санскрита, три памятника включены в разные разделы китайской Трипитаки, одни из которых признаются аналогом Мадхьяма-агам (свод «Средние агамы» «Чжун э хань цзин») в китайской версии Трипитаки, но в палийском варианте относятся как к Мадхьяма-агамам, так и Диргха-агамам. Не менее значимую роль в составлении Трипитаки на китайском языке сыграли Кумарджива (IV – Vвв.), Сюаньцзан (VIIв.) и Дхармаракша (VIII-Хвв). Будучи практически полностью сформированным уже к VII веку, китайский канон сохранил в себе ранние редакции Сутр Махаяны, утраченные в оригинале. Его первый каталог датируется 723 г. Объём этого каталога – 20 свитков. Каталог датируемый XIV веком представляет собой уже 5418 цзюаней из которго видно, что прирост происходил главным образом за счёт произведений китайских авторов. Следует отметить, что происходили утраты текстов и их переиздания. Наиболее известны три переиздания эпохи Мин: «северное», «южное» (конец XIVв.) и сводное, созданное чаньским монахом Мицзаном [149] на стыке XIV и XV веков. Современный канон составляет 100 томов. [119; 136] Их список приведён в таблице № 12 (см. прил. 2).

В XXI веке наблюдается тенденция глобальной компьютеризации и, как следствие, китайская Трипитака переместилась в мир виртуальной

реальности – Интернет. Теперь исследователь практически из любой точки планеты, используя средства информационных технологий, может попасть на ресурс <http://cbeta.org/index.htm> размещённый в сети Internet Чань Буддийской Ассоциации Электронных Текстов (Chinese Buddhist Electronic Text Association) и в режиме свободного доступа изучать буддийские тексты собранные в китайскую трипитаку.

Состав китайской Трипитаки представляет собой свод идентичных канонических произведений, китайских текстов, а также комментариев и иных памятников буддийской литературы. Структура канона трёхчастная, в него входят: сутры, виная и абхидхарма. Следует обратить внимание на то, что раздел сутры содержит как сутры Большой Колесницы, так и сутры Малой Колесницы, а также вошедшие в канон после 960 года, подобным образом сформирован и раздел винаи. В абхидхармический раздел собраны абхидхармы также обеих колесниц, кроме того тексты, вошедшие в Трипитаку после 960 года, раздел, отведённый для смешанных текстов, содержит тексты как индийских авторов, так и китайские тексты XIV-XVII веков, а также тексты, которые были включены только в варианты южной либо северной китайской Трипитаки XIV-XV веков.

Важно отметить, что китайская Трипитака хранит в себе «верховный закон» сарвастивады, которого в оригинале не сохранилось. Парамартха в период 564-567 познакомил китайцев с Квинтэссенцией махаянской абхидхармы – написанной Васубандху «Энциклопедией Абхидхармы» (санскр.: *Abhidharmakośa-sāstra*, [11; 12; 13] кит.: 阿毗達磨俱舍論, pinyin: *Āpídámó jùshè lùn*), Сюаньцзаном в период 651-654 гг. данный текст был переведён заново. Абхидхармакоша используется многими школами Махаяны, в том числе изучается в школах тибетского буддизма. Таким образом, данный авторитетный текст может послужить и при комментировании текстов школы Чань.

Из истории китайской трипитаки можно заключить, что она сформирована из переводов текстов, взятых из различных школ буддизма

Индии, которые, не противореча друг другу, выстраивают единую структуру, осмысленную китайцами и тесно соединившуюся с местной культурой, гармонично дополняя её, о чём свидетельствуют тексты написанные китайскими адептами и на равных правах включённые в данное собрание, а также структура и стиль изложения переводов, выполнены не дословно, а в большей части через переложение буддийской доктрины на понятийный аппарат уже существовавшей в то время оформленной мистико – философской даосской традиции, то есть имеет место дескриптивный перевод. Из этого следует, что комментируя древние китайские тексты возможно, для лучшего их осмысления, использовать практически все имеющиеся источники Махаяны как доминирующей в Китае буддийской доктрины, а также даосские трактаты, раскрывающие понятийный аппарат, использованный при переложении на китайский язык памятников буддийской письменной культуры.

Следует отметить, что Тхеравада не получила особого распространения в Китае в виду своей закрытости. Монастырей данного направления в Китае в эпоху становления Чань-буддизма и всего китайского буддизма в целом не было.

Являясь преимущественно направленной на йогическую практику, о чём свидетельствует и название, адепты школы Чань уделяли написанию трактатов относительно мало внимания, отличительной чертой их произведений является лаконичность и предельная ёмкость, а обширным философским фундаментом для практики по большей части служило наследие китайской школы Хуаянь (кит.: 華嚴, pinyin: huáyán). Распространяясь по сопредельным с Китаем территориям, а затем и более удалённым учение Чань приобретало новые имена, оставаясь по внутренней сути неизменным как не изменна тишина в любом месте Земли.

Русская культура и, соответственно, язык развивались иным путём, нежели культура и язык Индии и Китая. Перед русским исследователем сегодня ставится задача не менее трудоёмкая, нежели перед первыми

китайскими исследователями буддизма. Будучи переложённым на китайский язык и приобретая, через взаимодействие с китайской культурой, новые черты, буддийская философия обогатилась через объяснение понятных для индийцев, но чуждых китайцам терминов и положений. Вследствие индо-китайского синтеза философской мысли, плодом которого является китайский буддизм, онтологические представления, будучи ранее мало приметными, в свете нового осмысления пережили актуализацию и в китайском буддизме получили развитие. Прежде всего это относится к доказательствам истинной реальности. *Tathātā*, дословно переводимое как «таковость», имеет в буддийских текстах смысл чистого восприятия истинной реальности вне влияния Мары (санскр.: *māra*), которые проявляются через его воплощения, наименования которых приведены в таблице № 13 (см. прил. 2).

В связи с приведением доказательств истинной реальности в терминологии китайского буддизма появились специфические коннотации, ярким примером тому служит термин «сознание», приобретший в китайском буддизме особую специфику, непередаваемую русским языком по крайней мере одним словом. Расшифровке данного термина, а также краткому изложению буддийской психологии будет посвящена вторая глава данного исследования. Также в этой связи стоит упомянуть теорию несуществования личности в буддизме, где само несуществование личности понимается россиянином, а тем более европейцем совсем не так, как это понимается индийцем. Дело в том, что Европейские страны и Россия идут сегодня индустриальным путём, который основан на современных науках, а рождением своим современная наука обязана прежде всего признанию полного разграничения материи и духа. Отличительной чертой подхода восточных мистиков является улавливание взаимосвязи между всеми чувственно воспринимаемыми предметами и явлениями как различными аспектами единой высшей реальности, имеющей взаимосвязь.

Перевод на русский язык в большинстве случаев осуществляется дословно и комментарии, объясняющие суть тех или иных понятий и положений обычно отсутствуют, однако для того, чтобы правильно воспринять суть текстов нужно взглянуть на них не европейским взглядом, либо передать специфику буддийского ощущения мира понятным для русских людей языком. Таким образом, комментирование текста – это донесение его глубокой сути, всё ещё скрытой в уже переведённом тексте. Комментирование религиозно-философского текста является также своего рода переводом.

Важно отметить, что наиболее часто цитируемыми патриархами и, соответственно, центральными сутрами школы Чань являются «Сутра явления на Ланке» [144; 110, С. 245-274] (санскр.: *Laṅkāvatāra-sūtra*, кит.: 楞伽經, pinyin: *Lèng qié jīng*), «Сутра «Поучения Вималакирти»» [162] (санскр.: *Vimalakīrtinirdeśasūtra*, кит.: 維摩詰經, pinyin: *Wéimójiéjīng*), «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» [81] (санскр.: *Saddharmapundarīkasūtra*, кит.: 法華經, pinyin: *Fǎhuájīng*, кит.: 妙法蓮華經, pinyin: *Miàofǎ lián huá jīng*), «Алмазная сутра» [116; 124] (санскр.: *Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*, кит.: 金剛般若波羅蜜經, pinyin: *jīngāng bō'ruò – bōluómì jīng*), а также «Сутра Сердца Праджняпарамиты» [85; 88] (санскр.: *Prajñāpāramitā Hridaya Sūtra*, кит.: 摩訶般若波羅蜜多心經, pinyin: *Mó hē bō'ruò-bōluómìduō xīn jīng*), при этом коренной сутрой, положенной в основу «учения о созерцании», можно считать «Сутру явления на Ланке» (санскр.: *Laṅkāvatāra-sūtra*, кит.: 楞伽經, pinyin: *Lèng qié jīng*) так как концепция именно этой сутры стала основной в Чань-буддизме, а учителей этого направления называли на ранних этапах становления традиции «учителя Ланки».

Описанную выше специфику необходимо учитывать работая с переложенными на китайский язык буддийскими текстами. Также нельзя забывать об их изначально индийском происхождении. Относительно буддийских текстов, авторство которых приписывается китайским авторам,

следует отметить, что вобрав в себя дух древней традиции, родиной которой считается Индия, произведения китайских буддистов являются иллюстрацией жизненности и живости буддизма.

Тело, являясь частью мира в котором находится, не может шагнуть за рамки мира, частью которого является. Мир, в свою очередь, существует только относительно этого тела. Тело и мир являются частями единого целого. Мир, который проявляется через восприятие тела, в свою очередь является частью некой «абсолютной» Реальности, которая сплетена сверхъиндивидуальной кармической связью. Таким образом, уйти в нирвану возможно лишь в том случае, если вся «абсолютная» Реальность войдёт в нирвану, но эта «абсолютная» Реальность и есть нирвана, так как она не двойственна, вне бытия и не бытия, вне времени и пространства, вне самости - эта «абсолютная» Реальность и есть Будда. Исходя из вышесказанного, имеется возможность сделать вывод о том, что нечего достигать, нужно лишь очистить своё сознание от ложных представлений, но представление о том что такие представления ложны тоже является ложным, так как обусловлено представлением о «ложности», являющегося двойственной категорией, действующей относительно персонального Я. Таким образом, избавлением от ложных представлений является познание их «некаковости», а следовательно избавление от ложных представлений происходит через «самоисчезновение» представления о «ложности», но это в свою очередь не значит, что представление о «ложности» является ложным и также не значит, что его следует устранять.

Из вышесказанного имеется возможность заключить, что с точки зрения религиозно – философского знания Чань-буддизма лишь опыт «непосредственного познания» может являться источником философского знания буддизма. Таким образом наглядно показано по какой причине имеет место название цикла «Запредельная премудрость» (санскр.: *prajñāpāramitā*, кит.: 般若波羅蜜多, pinyin: *bō'ruò-bōluómìduō*), а также показана причина, по которой имеются вопросы, на которые Будда отказался отвечать ввиду того,

что слова, являясь произведением обусловленного аффектами бытия, не являются тем инструментом, с помощью которого возможно ответить на 14 вопросов [129; 166, С. 11,12; 153, С. 325], перечисленных в таблице №14 (см. прил. 2).

Произведение «Основателя школы горы Голова Буйвола Мастера Чань Фажуна Золотые письма [о] эмоциональном уме» (кит.: 牛頭山初祖法融禪師心銘, pinyin: Niútóu shān chūzǔ Fǎróng Chánshī xīn míng) [176] по замыслу его автора должно являться одним из ключей к вратам пробуждения, открыв которые, человек, превзойдя свой разум, войдя в них и более не являя свою ограниченную самость, «получит ответы» на эти и все иные вопросы.

ГЛАВА II. ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫХ БУДДИЙСКИХ ТЕКСТОВ

2.1. Трансперсональный опыт: феноменологическое исследование

Описание буддийской доктрины в тексте «Основателя школы горы Голова Буйвола Мастера Чань Фажуна Золотые письма [о] эмоциональном уме» (кит.: 牛頭山初祖法融禪師心銘, pinyin: Niútóu shān chūzǔ Fǎróng Chánshī xīn míng) [176] (Приложение 3.) ведётся через даосскую терминологию. Кроме того, каждый иероглиф концентрирует в себе широкий смысловой спектр, который обычно нельзя выразить одним словом русского языка. Ограничиваясь при переводе одним словом переводчик блокирует многогранность первоисточника, оставляя читателю лишь малую часть того, что было заложено в текст автором. Поэтому в данном переводе имеется большое количество сносок показывающих возможные переводы знаков. Кроме того, текст снабжён таблицей, в которой показана связь циклических знаков двенадцатеричного цикла, которые используются в Китае и других странах юго-восточной Азии для летоисчисления, с другими категориями китайской натурфилософии.

Трактат «Основателя школы горы Голова Буйвола Мастера Чань Фажуна Золотые письма [о] эмоциональном уме» (кит.: 牛頭山初祖法融禪師心銘, pinyin: Niútóu shān chūzǔ Fǎróng Chánshī xīn míng) [176] структурологически делится на 7 частей (см. прил. 2, т. №15)

Части с первой по шестую состоят из семи фрагментов. Шесть первых фрагментов каждой части из шести первых состоят из двух частей по восемь иероглифов. Седьмой фрагмент в каждой из шести первых частей состоит из трёх частей, по восемь иероглифов каждая. Седьмой частью является заключительная строка, имеющая индекс T51n2076_p0458a14(00) ||. В случае

приведения в нижеследующих частях исследования индексов без дополнительного описания их следует относить к вышеупомянутому трактату Фажуна, являющегося основным материалом в данной части исследования, оригинал на китайском языке и его перевод находятся в приложении.

Автором текста является Основатель школы горы Голова Буйвола Мастер Чань Фажун (594-657), также именуемый Ньютоу Фажун. Он происходил из семьи Вэй, проживавшей в провинции, носившей название Жунь Чжоу ⁶³ в населённом пункте, на месте которого находится современный город Чжэньцзян провинции.

После конфуцианского образования его привлекла буддийская доктрина, в частности «Великая сутра о совершенстве мудрости» (санкр.: *Mahāprajñāpāramitā Sūtra*, кит.: 大般若經, pinyin: dà bōrě jīng), посредством которой Ньютоу Фажун пришёл к пониманию «пустотности» (санкр.: *śūnyatā*), после чего он решил стать монахом.

Фажун был посвящён в монахи в 612 году н. э.. Длительное время он был последователем школы «Трёх трактатов» (кит.: 三論宗, pinyin: Sānlùn zōng), позже изучал доктрину школы Тяньтай (кит.: 天台宗, pinyin: Tiāntái zōng). Согласно традиции, в последствии Фажун стал учеником Даосиня – четвёртого патриарха Чань-буддизма, который навестил его после того, как распространился слух о высоком уровне мастерства Фажуна. Даосинь (кит.: 道信, pinyin: Dào xìn) распространял школу Дамо Цзун (кит.: 達摩宗, pinyin: Dámó zōng), по имени её основателя – Бодхидхармы, или Лэнце Цзун (кит.: 楞伽宗, pinyin: Léngjiā zōng), по имени «Сутры явления на Ланке» (санскр.: *Lañkāvatārasūtra*, кит.: 楞伽經, pinyin: Lèngqiéjīng), то есть Чань-буддизм в его ранней форме. Однако исторически, с точки зрения Генриха Дюмулена, ученичество Фажуна у Даосиня является сомнительным. [140, С. 116] В «Собрании Передачи Лампы» (кит.: 景德傳燈錄 [182], pinyin: Jǐngdé

⁶³ Здесь и далее транслитерация произведена по системе Палладия

zhuàndēng lù), рассказывается, что Фажун ушел в пещеру на горе Ньютоу для практики цзочань (кит.: 坐禪, pinyin: zuòchán), кроме того Фажун изучал и даосскую доктрину. Считается что Четвёртый Патриарх Чань Даосинь засвидетельствовал пробуждение Фажуна, после чего Фажун основал монастырь на горе Ньютоу.

Традиционно считается, что Ньютоу Фажун был прямым учеником четвёртого патриарха Чань Даосиня (580-651). Ветвь, идущая от Фажуна, имеет современное название Ньютоу Чань (кит.: 牛頭禪, pinyin: Niútóu Chán), а Ньютоу Фажун считается сегодня её первым патриархом. Однако эта школа является ранней школой чань и она не имела самоназвания так как Фажун, как и все ранние патриархи, считал себя усердным последователем именно классики буддизма. Название Школа Головы Буйвола произошло от места возникновения – горы Голова Буйвола.

Наставления Ньютоу Фажуна объясняют практику цзочань (кит.: 坐禪, pinyin: zuòchán). Кроме того Фажун разъяснял «Сутру Лотоса» (кит.: 妙法蓮華經, pinyin: Miàofǎ Liánhuā Jīng) и «Сутра явления на Ланке» (санскр.: Laṅkāvatārasūtra, кит.: 楞伽經, pinyin: Lèngqiéjīng). В 647 он отправился в Наньцзин, чтобы разъяснить учение сутры «Великая сутра о совершенстве мудрости» (санскр.: Mahāprajñāpāramitā Sūtra, кит.: 大般若經, pinyin: dà bōrě jīng). Фажун скончался в 657. Его прямые ученики были Даопин и Чжиян. Школа с горы Головы Буйвола и её ответвления исчезли в Китае в IX веке.

Японский паломник Сайтё (яп.: Saichō, кит.: 最澄, pinyin: Zuìchéng) (767–822), посмертно получивший титул «Мастер, Передающий Учение» - основатель японской школы Тэндай-сю (яп.: Tendai-shū, кит.: 天台宗, pinyin: Tiāntái zōng), в свою очередь, являющейся продолжением китайской школы Тяньтай (яп.: Tendai-shū, кит.: 天台宗, pinyin: Tiāntái zōng), получил в Китае прямую передачу от Сяочана (кит.: 儵禪, pinyin: Xiāochán), мастера школы Ньютоу Чань (кит.: 牛頭禪, pinyin: Niútóu Chán). Школа Ньютоу Чань (кит.: 牛

頭禪, pinyin: Niútóu Chán) была перенесена Сайтё (яп.: Saichō, кит.: 最澄, pinyin: Zuìchéng) в Японию в 804 году, где носит имя Gozu (яп.: Gozushū, кит.: 牛頭禪, pinyin: Niútóu Chán). Линия преемственности патриархов школы Ньютоу Чань приведена в таблице № 5 согласно исследованию Генриха Дюмулена «История Дзэн-буддизма» [139]

Первой строкой фрагмента T51n2076_p0457b26(00) || является предупреждение о том, что трактат повествует о некоем «знании внутреннего», то есть об интроспекции, применявшейся в рамках школы, именуемой в настоящее время Ньютоу Чань. Второй строкой фрагмента T51n2076_p0457b26(00) || является утверждение о том, что безначальной основой начального является Единая Дхарма, то есть дхармовое тело будды.

Исходя из первой строки фрагмента T51n2076_p0457b27(01) || движение в будущее равноценно движению в прошлое, то есть по сути движение отсутствует. Эта строка затрагивает проблему времени и бытия. Второй строкой фрагмента T51n2076_p0457b27(01) || является утверждение о том, что пробудившийся (санскр.: buddha) недеятелен, то есть находится в абсолютной гармонии и не противостоит естественному ходу вещей, его «Я» не проявлено и, как следствие, в нем отсутствует демонстрация «*света тишины своего «Я»*». В целом фрагмент T51n2076_p0457b27(01) || посвящён проблеме времени и бытия и как следствие проблеме строения персонального мира, так как время-бытие с точки зрения буддийской философии есть конструкт персонального сознания, то есть является частью персонального мира, мира личности.

Чань-буддийская философия описывает такую картину, в которой «Я» является наименованием упорядоченной совокупности элементов опыта. Кроме того, в буддийском понимании личностью является не только «субъект», но и «объекты», им воспринятые. То есть личность – это единое пространство восприятия. Таким образом, с точки зрения буддизма, человек не живёт в мире, но испытывает опыт называемый миром. Из этого видно,

что существование субстанционального эмпирического «Я», как такового, буддийскими мыслителями отрицается. Реальными признаются лишь дхармы. Дхарма является неразложимым на меньшие психофизическим состоянием, присущим только ей. Дхармы не субстанциальны и являются частями сознания равно, как и всё пространство восприятия. Исходя из содержания сутр цикла «Запредельная премудрость» (санскр.: praññāpāramitā, кит.: 般若波羅蜜多, pinyin: bō'ruò-bōluómìduō), «личность» – это только имя, которым называют определённым образом упорядоченные дхармы, так же как «замок из песка» является именем для песчинок, упорядоченных определённым образом.

Дхармы мгновенны и являются неделимой составляющей бытия. Они условно объединяемы в пять скандх – пять групп элементов опыта и, в конечном итоге, тождественны друг другу.

«...все пять скандх пусты» [85, С. 31], следовательно «Для всех дхарм пустота – их сущностный признак». [85, С. 31]

По сути дхармы – это конвенциональные элементы языковой структуры, посредством которой происходит передача опыта. То есть имеет место парадокс – описание сознания в рамках персонального бытия невозможно производить в имманентных терминах, в то время как опыт, полученный в трансперсональном состоянии, невозможно воспроизвести в рамках персонального бытия потому, что оно будет запредельным для самоограниченного личностного сознания. То есть будет некой «Запредельной Премудростью».

С точки зрения буддийской феноменологии сознания, широко освещённой адептами школы «Йогачара» и вполне применимой для объяснения взглядов Чань-буддизма [138], личность объединяется в единое целое личностным сознанием, которое является основой всех видов эгоизма. С точки зрения буддийской философской антропологии личностное сознание является фундаментом эгоцентризма и, феноменологически, осью, которая организует материал всех восприятий, а также все виды деятельности

психики в одну структуру именуемую «эмпирическая личность». Примером текстов разъясняющих буддийскую феноменологию сознания являются: «Энциклопедия Абхидхармы» [11; 12; 13] (санскр.: *Abhidharmakośa-śāstra*, кит.: 阿毗達磨俱舍論, pinyin: *Āpídámó jùshè lùn*), «Тридцать стихов о толко-сознании» (санскр.: *Triṃśikā Vijñaptimātratāsiddhiḥ*, кит.: 唯識三十頌, pinyin: *Wéi shí sānshí sòng*) [145], «Компендиум Махаяны» (санскр.: *Mahāyāna-saṃgraha*, кит.: 攝大乘論 [185], pinyin: *Shè Dàshèng lùn*), «Рассуждение о стадиях йогической практики» (санскр.: *Yogācārabhūmi-śāstra*, кит.: 瑜伽師地論 [186], pinyin: *Yújiā shī de lùn*), «Рассуждения о совершенствовании только-сознания» (санскр.: *Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra* [163], кит.: 成唯識論, pinyin: *Chéngwéishilùn*) является важным комментарием, который решает некоторые относящиеся к доктрине споры, которые возникали вне коренных текстов.

Кроме того, доктрина только-сознания присутствует в таких сутрах, как «Сутра объяснения глубоких тайн» [143] (санскр.: *Samḍhinirmocana Sūtra*, кит.: 解深密經, pinyin: *Jiě shēn mì jīng*) и «Сутра о львином рыке царицы Шрималы» [165] (санскр.: *Śrīmālā-sūtra*, кит.: 勝鬘經, pinyin: *Shèng mán jīng*).

Коренным отличием буддизма от теистических религий является открытие того, что в качестве Атмана, то есть вечного Я, с точки зрения индуистской философии считающегося субстанциональным и тождественным Брахману, человеком воспринимается его коренное сознание, называемое в текстах, относящихся к наследию школы Йогачара, алая – виджняна (санскр.: *ālaya-vijñāna*). Из алая-виджняны (санскр.: *ālaya-vijñāna*) проистекает ментальное построение и сансарическое бытие. Остальные семь видов сознания⁶⁴ являются формами инобытия алая – виджняны, которая в свою очередь не относится к уровню абсолютно реального и не является субстанцией. Важно отметить динамичность алая – виджняны, которая

⁶⁴ зрительное сознание; слуховое сознание; обонятельное сознание; вкусовое сознание; осязательное сознание; ментальное сознание (способность к формированию и восприятию идей); аффективный ум (санскр.: *kliṣṭa-manas; kliṣṭa-manō-vijñāna*)

представляет собой непостоянный континуум подверженный субъектно – объектной дихотомии.

«То же, что называют нерождающимся и негибнущим, находится в гармоническом единстве с подверженным рождению и смерти по принципу не-тождественности и не-отличия. Это называется «сознание-алая»» [90, С. 52]

Термин «ālaya-vijñāna» с санскрита переводится как сознание – хранилище. Алая-виджняна является бездеятельной «текущей во времени» оболочкой, заключающей в себя семена, которые «прорастают» в определённый момент, зависящий от кармы их обладателя, под воздействием энергии сознания, которая присуща «семенам». Вторым названием сознания-алая, являющегося причиной для всего импирического, является - «всеобщность семян».

Необходимо отметить, что алая-виджняна пополняется посредством деятельности её семи превращённых форм, перечисленных выше. Йогин на пути к пробуждению «опустошает» алая-виджняну и, в результате её полного «опустошения», пробуждается от сансарического «сна».

Осознанно вошедший в трансперсональное состояние может использовать различные способы, чтобы подтолкнуть адепта к непосредственному переживанию опыта, посредством которого постигается «Запредельная премудрость» (санскр.: praññāpāramitā, кит.: 般若波羅蜜多, pinyin: bō'ruò-bōluómìduō) и производится «переход на другой берег», то есть «пробуждение».

Ярким примером является «Сутра Сердца Праджня-Парамиты» [85, С. 31-34] (санскр.: Praññāpāramitā Hridaya Sūtra, кит.: 摩訶般若波羅蜜多心經, pinyin: mó hē bō'ruò-bōluómìduō xīn jīng) [85], в которой имеется свидетельство вхождения в «Запредельную Премудрость»: *«Бодхисаттва Авалокитешвара во время осуществления глубокой праджня-парамиты ясно*

увидел, что все пять скандх пусты. Тогда он избавился от всех страданий, перейдя на другой берег». [85, С. 31]

Следует заключить, что сутры цикла «Запредельная премудрость» (санскр.: *prajñāpāramitā*, кит.: 般若波羅蜜多, pinyin: *bō'ruò-bōluómìduō*) являются объяснением трансперсонального опыта о котором написано в шастре «Рассуждения о главных вратах, вводящих в Дао через мгновенное постижение» [19] чаньского Мастера Байчжана Хуайхая ((720)749—814).

Итогом краткого объяснения понятия «личность» в рамках буддийской философии является следующий вывод: в рамках анатмавады и буддийской абхидхармы личностью является наименование упорядоченной структуры, состоящей из пяти скандх, являющихся совокупностями несубстанциальных, неделимых психофизических моментальных состояний – дхарм.

К такому выводу приводит и исследование цикла «Запредельная премудрость» (санскр.: *Prajñāpāramitā*, кит.: 般若波羅蜜多, pinyin: *bō'ruò-bōluómìduō*), в частности «Сутра в Восемь Тысяч Стихов - Шлок» (санскр.: *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra* [123]), проведя которое, имеется возможность заключить, что практика адептов буддизма Махаяны ориентирована на достижение *anuttarā samyaksambodhi*.

2.2. Представление буддизма о совершенном полном пробуждении как момент традиции

С точки зрения буддизма Махаяны и в частности чань-буддизма, всё есть Единый Ум. Являясь абсолютной Реальностью, он безсамостен, так как понятие «самость» предполагает относительность и поэтому неприменимо к абсолютному.

В уме нет самого ума [125, С. 84]

Ум – это лишь условное название Единого, которое запредельно сознанию неподготовленного человека, но познаваемо адептом после достижения *anuttarā samyaksambodhi*. Так как течение времени в

относительной реальности обуславливает māyā, а само время есть продукт этой обусловленности, с точки зрения относительной реальности совершенное полное пробуждение мгновенно.

Говоря о пробуждении, важно отметить, что во многих источниках для перевода термина «bodhi» используется термин «просветление», однако данный термин не отражает сути мистического переживания, являющегося продуктом психотехник, направленных на достижение трансперсонального опыта, который был достигнут Сиддхартхой Гаутамой, ставшего, достигнув его, Буддой (буквальный перевод с санскрита buddha — пробудившийся). Дело в том, что, употребляя термин «просветление», исследователь невольно намекает на наличие некой независимой и априорной опыту силы, под воздействием которой происходит «просветление», что относительно буддизма является ошибочным, так как буддизм – это религия, основанная на jñāna, достигнутом через непосредственный опыт осознанного слияния с dharma-kāya. Философско-религиозные построения, запечатлённые в памятниках буддийской мысли, так или иначе являются отражением jñāna, преломленным через личностное сознание. Подвижничество в буддизме Махаяны направлено на достижение anuttarā samyaksambodhi, которое и является слиянием с dharma-kāya, открывающим jñāna. Из этого видно, что буддизм – Путь обретения Абсолютного Знания через собственные усилия адепта.

Согласно фрагменту T51n2076_p0457b28(02) || граница сансары подобна пустоте, то есть во время психотехнической практики подвижник, выходящий за рамки сансарического континуума, ощущает некую мистическую пустоту. «Место Знания» – это аллегорическое именование Дхармового тела будды, так это потому, что исходя из многих буддийских памятников письменного наследия, слиться с Дхармовым Телом значит пробудиться, то есть стать буддой, что значит пережить опыт Сиддхартхи Гаутамы, ставшего вследствие этого опыта Буддой Шакьямуни.

Во второй строке фрагмента T51n2076_p0457b28(02) || говорится об иллюзорной природе границы Сансары и её истоке, открывающемся пробуждённому, который преобразуется вследствие обретения запредельного человеческого сознанию опыта. Однако, несмотря на иллюзорность границы, относительно двойственного мира она существует, и, следовательно, относительно двойственного мира существует возможность преодоления этой границы, а точнее - возможность преодоления двойственности, которая собственно и является границей. Однако преодоление двойственности парадоксально. И парадокс «преодоления» заключается прежде всего в том, что преодолеть двойственность возможно лишь через «недеяние», то есть через некое угасание («угасание», кроме того, является буквальным переводом термина «нирвана»), а не провоцирующую активность деятельность. Духовная школа же, благодаря которой возможно преодоление двойственности, то есть обретение гностического плода и, как следствие, преобразование, может считаться магической, так как побочным продуктом пробуждения, то есть, по сути, преодоления двойственности, могут являться сиддхи – мистические способности, которые на данный момент практически не изучены научно и считаются сверхъестественными.

Согласно фрагменту T51n2076_p0457b29(03) || эмоциональный ум погряз в круге сансары и, вследствие этого, трудно поддаётся конструктивной трансформации в ум мудрости.

Обыденным состоянием ума считается ум, подверженный эмоциям и сдвигающий физическое состояние его обладателя в сторону преобладания Ян (кит.: 陽, pinyin: yáng), то есть ум в эпостаси Ли (кит.: 離, pinyin.: Lí), именуемый в рамках даосской и буддийской литературы описывающей психотехнику, традиционно называемую цигун (кит.: 氣功, pinyin.: qìgōng), умом Синь (кит.: 心, pinyin.: xīn) и противопоставляемый уму И (кит.: 意, pinyin.: yì), который считается умом мудрости, «охлаждающим» чрезмерное Ян (кит.: 陽, pinyin: yáng), то есть умом в тенденции кань (кит.: 坎, pinyin.:

Кǎn), сдвигающим его обладателя в сторону преобладания Инь (кит.: 陰, pinyin: yīn).

Кроме того отмечается, что органы чувств обладателя эмоционального ума не совершенны и по этой причине он не в силах воспринять Дхармовое Тело, запредельное в своей целостности его восприятию из-за ограниченности воспринимающего. Таким образом, возможно заключить, что умы Синь (кит.: 心, pinyin: xīn) и И (кит.: 意, pinyin: yì) являются глобальными действующими причинами и методами, посредством которых происходит разворачивание сансарического континуума. То, что «находится» за их рамками, человек не имеет возможности постичь интеллектуально, поэтому возникает иллюзия о том, что за рамками выше упомянутых умов лишь некий вакуум. Однако, с точки зрения буддийской философии, это мнение является ошибочным.

Второй строкой фрагмента T51n2076_p0457b29(03) || является утверждение о том, что движение, возникающее из персонального «Я», толкает к псевдобуддийскому опустошающему подвижничеству, следствием которого является, исходя из текста «Учение о Дао в изложении Чжунли и Люя» [14] (кит.: 鍾呂傳道集, pinyin: Zhōng lǚ chuándào jí), некое «бессмертие призрака». Как было показано выше, с точки зрения буддийской философии, весь мир доступный человеческому познанию является лишь частью Дхармового Тела, так как всё Дхармовое Тело невозможно охватить посредством ограниченных человеческих чувств, оно откроется лишь пробужденному, о чём написано в сутрах цикла «Запредельная премудрость» (санскр.: Prajñāpāramitā, кит.: 般若波羅蜜多, pinyin: bō'ruò-bōluómìduō). Движение разума толкает к Пустоте, как единственной концептуально возможной противоположности «видимого» сознанием мира, являющегося сансарическим бытиём, но разум есть проявленная сторона наполненной пустоты, производящей самонаполнение.

Анализируя фрагмент T51n2076_p0457c01(04) ||, имеется возможность заключить, что возвращение за предел двойственности порождает истинное бессмертие, а достижение истинного бессмертия синонимично вхождению в изначальное единство. Таким образом, автор трактата объединяет конечные цели даосизма и буддизма, показывая единство сути даосского и буддийского подвижничества. Автор утверждает что буддизм и даосизм являются разными лишь внешне, то есть посредством внешне различных наборов психотехнических средств достигается единый по внутренней сути «плод практики».

Говоря о различных путях самосовершенствования, ведущих к единому «плоду», являющемуся пробуждением, уместно упомянуть «Сутру Лотоса Чудесной Дхармы» (санскр.: Saddharmapundarikasūtra, кит.: 法華經, pinyin: Fǎhuájīng, кит.: 妙法蓮華經, pinyin: Miào fǎ lián huá jīng), в которой говорится о том, что в зависимости от особенностей существ, идущих по пути подвижничества, варьируется набор средств постижения единства.

Истинный бессмертный вне бытия и небытия, вне времени и пространства, то есть вне двойственности, а следовательно слит с Дхармовым Телом будды. Условно возможно сказать, что истинный бессмертный есть Дхармовое Тело будды, а Дхармовое Тело будды есть истинный бессмертный, но Дхармовое Тело, равно как и истинный бессмертный, за пределами человеческого уму и вне терминов «есть» и «нет», так как вне бытия и небытия.

Второй строкой фрагмента T51n2076_p0457c01(04) || является утверждение о том, что страстное желание эмоционального ума, которое по сути является корнем сансарического бытия по своей природе чисто. Этому возможно дать следующее объяснение.

Исходя из буддийских источников, вселенная состоит из движения и пространства, в котором оно происходит. С точки зрения буддизма, вещи обладают протяжённостью и вещественностью благодаря ākāśa. На уровне

вместилища всех вещей ākāśa соответствует трёхмерному чувственно воспринимаемому пространству, однако не исчерпывается этим. Природа ākāśa содержит все возможные движения, не ограничиваясь физическими, а также бесконечные измерения. С точки зрения духовной активности ākāśa именуется измерением сознания, а также называется «пространством сознания». Там где двойственность устранена, то есть субъект и объект слиты воедино на высшей стадии духовного опыта, ākāśa называется «chidākāśa».

Объекты окружающего мира состоят из единой материи, пронизывающей всё индивидуальное, обусловленное эго-бытийным «Я», пространство круговорота сансары. У материальных объектов отсутствует каждому из них в отдельности присущий признак, который продолжал бы реально существовать после разрушения их целостного образа, потому разрушение становится возможным. Но, несмотря на это, материальные объекты всё же существуют, хотя и не абсолютно, но относительно.

В момент сознания объектов внешнего мира их образы как бы переносятся в иное пространство – пространство психического опыта. В этом пространстве, являющимся ākāśa, и функционирует сознание, развёртывается поток его конкретных содержаний.

Что касается существ индивидуального, обусловленного эго-бытийным «Я», пространства бытия внутри колеса сансары, то они представляют собой подверженную причинно-обусловленной цепи трансформаций совокупность тела, чувствительности и сознания, связанных воедино и обособленных через «Я» эго-существования. В свете созревания определённой кармы существа принимают определённый телесный облик в соответствии с содержанием потока сознания. Окружающий сансарический континуум становится доступен благодаря способности его различать. Способность различать зависит от особенностей существа, сформированного благодаря накопленной совокупности содержания сознания. Также данное существо приобретает способность различать сопряжённые с этим миром формы иных существ

«обитающих» подобным же образом в этом индивидуальном, обусловленном эго-бытийным «Я», пространстве.

При этом содержание сознания, образующее опыт существования в предшествующих жизнях, хотя и сохраняется, но становится недоступным по причине невозможности его воспринимать посредством восприятия, присущим данной форме существования. Оно как бы остаётся в предыдущем индивидуальном, обусловленном эго-бытийным «Я», пространстве. Но предыдущее индивидуальное, обусловленное эго-бытийным «Я», пространство бытия никуда не исчезает, оно также присутствует в данном, как и все мириады индивидуальных, обусловленных эго-бытийным «Я», пространств сансарического бытия, которые являются омрачёнными аффектами формами восприятия безначального, неизмеримого, нерождённого, всеохватного, подобного пустоте и не отличимого от пустоты, наполненного пустотой, но не пустого в своей пустотности, не описуемого, не обусловленного эго-бытийным «Я», безличностного, Высшего Тела Будды, которое вне форм, вне пространств, вне измерений. Вот почему говорится «Сансара есть Нирвана».

Поэтому имеется возможность утверждать, что страстное желание эмоционального ума, которое по сути является корнем сансарического бытия, по своей природе чисто.

В первой строке фрагмента T51n2076_p0457c02(06) || имеется утверждение о том, что мир воспринимаемый человеком, равно как и сам человек, являющийся его частью, является продуктом самовосприятия Дхармого Тела посредством иллюзии персонализации со стороны персонализированной части посредством персонального сознания, то есть посредством тел персонального континуума.

Второй строкой фрагмента T51n2076_p0457c02(06) || является утверждение о том, что познание, посредством которого происходит обретение мудрости Дхармового Тела, то есть деперсонализация через

перерастание персональным континуумом⁶⁵ самоограничивающих рамок, за пределами персональному и, вследствие этого, в рамках персонального создаётся иллюзия отсутствия мудрости постигаемой за рамками персонального, а, кроме того, отсутствует не двойственное знание. Таким образом, практика подвижничества направлена не столько на накопление знаний, необходимых для наиболее комфортного бытия внутри мира обусловленного персональностью, сколько на некое «обретение через необретение» некоего плода лишь называемого в рамках мира двойственности термином «Знание», но всякому знанию за пределами.

С точки зрения структуры текста фрагмент T51n2076_p0457c03(07) || является элементом подводящим итог предшествующего повествования. Первая строка фрагмента T51n2076_p0457c03(07) || имеет ярко выраженный характер наставления в психотехнической практике. С точки зрения автора, овладение эмоциональным умом, то есть преобразование его в ум мудрости, защищает тишину, которая не обладает тенденцией Ли. Так как «тишина» не обладает тенденцией Ли она не провоцирует к нарушению естественности. Таким образом, для пребывания в естественности необходимо преобразование ума эмоционального в ум мудрости. Исходя из второй строки фрагмента T51n2076_p0457c03(07) || становится очевидно, что с точки зрения автора исследуемого трактата «жизнь [-] смерть» является истоком природы, то есть исток природы всех вещей является безначальным. Исходя из третьей строки фрагмента T51n2076_p0457c03(07) || становится видно, что с точки зрения автора разбираемого трактата принцип небытия за пределами эгоналичному уму персонального континуума. Таким образом, принцип небытия является «Запредельной премудростью» о которой говорится в одноимённом цикле сутр.

В ходе изучения цикла «Запредельная премудрость» (санскр.: Prajñāpāramitā, кит.: 般若波羅蜜多, pinyin: bō'ruò-bōlómìduō) может возникнуть ложное впечатление, что данные сутры и подобные им тексты, а

⁶⁵ континуумом персоны

также весь чань-буддизм в целом имеет своей целью уничтожение интеллекта и доказательство его ненужности. Такое мнение ошибочно, так как преодоление ограниченных интеллектуальных установок возможно лишь при наличии интеллекта развитого до осознания его ограниченности, интеллекта осознавшего свою природу.

Первой строкой фрагмента T51n2076_p0457c04(00) || является утверждение о том, что видимые вещи есть проекции предметов внутри сансарического континуума, духовное начало которого сообщается с проекцией предмета постоянно и пребывает в Дхармовом Телe, именуемым в данном отрывке «единое око». Таким образом показывается неразрывность сансары и нирваны. Кроме того первую строку возможно перевести следующим образом:

{Знание [–] путь людей единой нации, постоянно пребывающих внутри текущего момента настоящего}

Главная мысль о неразрывности сансары и нирваны сохранена. В этой фразе открывается, что с точки зрения автора трактата деления на нации является условным и по сути человечество есть единая нация, путём которой является обретение зания, кроме того все люди постоянно пребывают в едином моменте настоящего, то есть вновь рассматривается тема времени, которая была комментирована выше. Однако нужно добавить, что с точки зрения Чань-буддизма, хотя все люди и пребывают в моменте настоящего вследствие захваченности аффектами жизнь большинства протекает в оформленном и конечном прошлом, а не в инвариантном пространстве настоящего, то есть вследствие неведения человек, отягощённый клеши, попадает в ловушку эмоционального ума.

Вторая строка фрагмента T51n2076_p0457c04(00) || повествует о том, что Дхармовое Тело внутри лишено содержания, однако отсутствие содержания поддаётся некому самовоздействию. Речь в этой строке идёт в первую очередь о развитии сансарического континуума внутри лишённого содержания Дхармового Тела будды. Смысл этой строки трудно поддаётся

осмыслению и является запредельным. Ввиду того, что смысл представляет собой объяснение трансперсонального опыта автора трактата, он запределен для обыденного сознания. Кроме того, вторую строку возможно перевести следующим образом:

{Пребывающий в текущем моменте лишён содержания, быть лишённым содержания [–] видимость.}

Суть этой строки заключается в том, что достигший осознанного вхождения или вернее достигший вхождения собственного сознания в момент настоящего лишён содержания, но то, что он лишён содержания является видимостью. По сути автор пытается передать, что подвижничество является не меньшей иллюзией, чем всё иное содержание сансарического континуума и процесс подвижничества подобен «истиранию» одной иллюзии другой, а пробуждение в таком случае это момент, когда обе иллюзии исчезли и остался только безначальный исток – Татхагата.

«Если люди говорят, что Татхагата обрёл аннутара самьяк самбодхи, то следует понимать, что в действительности нет никакого способа благодаря которому Будда мог бы обрести аннутара самьяк самбодхи.» [82, С. 56] – говорится в тексте, называемом «Сутра о запредельной премудрости, отсекающей заблуждения алмазным скипетром» (санскр.: Prajñāpāramitā Vajracchedikā Sūtra, кит.: 金剛般若波羅蜜多經, pinyin: bō'ruò-bōluómìduō jīng, 金剛經, pinyin: jīngāng jīng).

Первой строкой фрагмента T51n2076_p0457c05(01) || является утверждение о том, что ум пребывающий в недеянии подобен зеркалу, то есть без преломлений через призму личности отражает окружающую его действительность и не «Я» является в этом случае «телом» ума, а ум есть «тело» своего «Я». Такой ум с точки зрения автора подобен пустой тьме, так это потому, что, отражая всё без остатка, он не удерживает что-то в себе подобно зеркалу. Вторая строка фрагмента T51n2076_p0457c05(01) || повествует о том, что началом изучения смысла этого трактата, равно как и

других письменных памятников Чань-буддизма, является угасание мысли, в то время, как словесные комментарии являются лишь подготовкой к этому, кроме того вследствие этой психотехники меняется восприятие течения времени, и в новом восприятии отсутствует обособление прошлого и будущего, которые сливаются в текущем моменте настоящего.

Однако следует вернуться к проблеме комментирования. Необходимо особо отметить, что комментарии важны для того, чтобы отличить псевдо Чань-буддизм от собственно Чань-буддизма, кроме того глубокое теоретизирование философских основ Чань – буддизма является весьма ценным в плане ментального изучения философской антропологии этого направления мысли, а также для лучшего понимания культурных особенностей стран где Чань/Дзэн-буддизм является основной религией.

Попутно следует отметить, что Чань-буддизм и Дзэн-буддизм являются одним и тем же учением. Различием является лишь то, что Чань это китайское прочтение иероглифа 禪 (禪), а Дзэн (zen) – японское прочтение того же иероглифа, являющегося китайским эквивалентом санскритского термина dhyāna.

Таким образом, теоретическое осмысление трактата даёт возможность глубоко понять философскую антропологию Чань-буддизма, кроме того разбор данного памятника имеет целью наиболее полно ощутить дух философии современной Ньютоу Фажуну (594–657), то есть имеется возможность говорить о том, что данный трактат представляет собой ценность с точки зрения истории философии.

Первой строкой фрагмента T51n2076_p0457c06(02) || является утверждение о том, что после «угасания» адепт «умирает» для мира, но важно отметить, что чань-буддийская практика не предусматривает физической смерти. Прежде, чем произойдёт «угасание», происходит «перерастание» рамок персонального «Я» и, как следствие, его «отсечение».

Вторая строка фрагмента T51n2076_p0457c06(02) || повествует о глобальных этапах психотехнической практики. Исходя из написанного, их

три: «Отсутствие вещей»; «Отсутствие эмоционального ума»; «Отсутствие будды».

Суть их заключается в следующем:

На первом этапе прозревается иллюзорная природа вещей, то есть результатом является восприятие вещей не как нечто отделённое от воспринимающего их, но как часть самосотворённого персонального континуума.

На втором этапе прозревается иллюзия наличия эмоционального ума, то есть ум переходит в эпостась Кань и становится умом мудрости.

Третий этап заключается в прозрении того, что собственно будда – это концепция и прозрение этого является пробуждением. Нельзя путать прозрение и философский дискурс. Всё, что может быть написано или сказано о будде, Запредельной премудрости, о пробуждении является лишь аллегорией. Слова это мёртвый слепок мысли, а мысль – порождение сансары. Все, пусть даже самые искусные средства, не могут выразить что то запредельное персональному. Это объясняется тем, что коммуникативные средства создаются и создавались для передачи опыта, относящегося к персональному континууму, но даже если производить попытки изобрести некое новое средство коммуникации, оно будет слито с персональным континуумом или будет недостижимо. Третий этап является перерастанием рамок персонального.

В первой строке фрагмента T51n2076_p0457c07(04) упоминается третий глобальный этап психотехнической практики о котором упоминалось выше.

Во второй строке фрагмента T51n2076_p0457c07(04) пишется о том, что движущей силой подвижничества является «возмущённость» иллюзией, посредством которой единое воспринимается разрозненным, то есть Дхармовое Тело воспринимается как разделённые континуумы, что обуславливает страдания, являющиеся в двойственности дихотомией блаженства и страдания. С точки зрения автора, ментально увидевший, что

единое разделено, и «возмущённый» этим философ успешно практикует и пробуждается.

В первой строке фрагмента T51n2076_p0457c08(05) || говорится о том, что итоговая сумма персональных континуумов постоянна. Так это потому, что по сути персонализация иллюзорна, и, сколько бы ни было пробудившихся, Дхармовое Тело всегда одно.

Во второй строке фрагмента T51n2076_p0457c08(05) || пишется о том, что двойственность исчезает лишь когда «рухнут» все умственные конструкты и концепции и даже концепция пустоты перестанет быть. То есть, существо преобразуется кардинально, не оставляя в себе ничего прежнего.

В первой строке фрагмента T51n2076_p0457c09(06) || говорится о том, что знание заслуг является «грузом», имея который невозможно пробудиться. Подвижник уподоблен младенцу и чем более он успешен в практике, тем «взрослее» становится. Лишь отбросив привязанность к заслугам подвижник даёт возможность развиваться и крепнуть «сведующему младенцу».

Во второй строке фрагмента T51n2076_p0457c09(06) || говорится о том, что заповеди изложенные в тексте «Сутра о сетях Брахмы» (санскр.: Mahāyāna-brahma-jāla-sūtra, кит.: 梵網經, pinyin: Fàn wǎng jīng), являющиеся по сути «слепком» с пробудившегося ума, пробудившееся знание «видит в воздухе». То есть поведение пробудившегося спонтанно, но соответствует тому, которое описывается в сутре о сетях Брахмы.

С точки зрения структуры текста фрагмент T51n2076_p0457c10(07) || является элементом, подводящим итог предшествующего повествования. Первая строка исследуемого фрагмента является аллегорическим описанием. Ум мудрости тут уподобляется тёмной комнате, надеяние уподобляется безмолвию, а незатронутость сансарой уподобляется небытию видения. Таким образом говорится, что тот чей эмоциональный ум посредством успокоения стал умом мудрости и «охладел» к сансаре и пребывает в надеянии, то есть не противопоставляет себя естественному ходу вещей. Из

второй строки фрагмента T51n2076_p0457c10(07) || видно, что с точки зрения автора трактата пробудившийся истинен и честен. С точки зрения буддийской философии основой лжи является страх. У пробуждённого страх отсутствует, так как он не привязан к сансарическому континууму и вещи мира сансары его не беспокоят, он пребывает в спокойствии и тишина его ума проявлена во всём его существе. Третья строка фрагмента T51n2076_p0457c10(07) || представляет из себя утверждение того, что с точки зрения автора трактата все планетарные явления и изначальный характер людей едины и единятся они в безначальном истоке, неподвластном жизни и смерти, субъектно объектной дихотомии, времени, пространству, бытию и небытию.

Первая строка фрагмента T51n2076_p0457c11(00) || утверждает, что «единство», то есть безначальный исток, недеятелен.

Принимает решение не по шаблонной композиции кто-нибудь [в данном случае местоимение «кто - нибудь» обозначает существо утратившее своё «Я» вследствие метаморфозы пробуждения] *из-за прихода к власти и выхода вовне.*⁶⁶

Вторая строка рассматриваемого фрагмента утверждает, что в отличие от персонализированного существа пробуждённый находится в постоянной осознанности. Собственно йогином или йогини называют то существо, которое идёт по пути обретения осознанности. Исследователем затронута проблема псевдо йоги, но это тема заслуживает отдельного исследования и в данном будет лишь вскользь упомянута.

Первая строка фрагмента T51n2076_p0457c12(01) || говорит о Дхармовом Теле более подробно, чем строки рассмотренные выше, то есть будда определяется уже не просто как недвойственность или отсутствие разрозненности, но имеется уточнение, что он запределен и концепту единства, и , находясь вне времени, не запаздывает и не спешит.

⁶⁶ Возможен перевод 決定無方誰為出入 = Принимает решение соответствующее пути тот, кто становится вступившим в угасание

Тут уместной будет цитата из текста называемого «Сутра о запредельной премудрости, отсекающей заблуждения алмазным скипетром» (санскр.: Prajñāpāramitā Vajracchedikā Sūtra, кит.: 金剛般若波羅蜜多經, pinyin: bō'ruò-bōluómìduō jīng, 金剛經, pinyin: jīngāng jīng). В упомянутом тексте есть следующие строки :

«... если кто-нибудь говорит, что Татхагата пришёл или ушёл, сидит или лежит, то этот человек не понимает того, что я проповедую. И по какой причине? Татхагата никуда не приходит и никуда не уходит, поэтому его и именуют Татхагатой⁶⁷». [82, С. 64]

Вторая строка фрагмента T51n2076_p0457c12(01) || намекает на то, что будда Шакьямуни не произнёс ни одной сутры словесно. Это означает, что контакт будды и подвижников, к которым была направлена информация, сложившаяся в ту или иную сутру, происходил на ментальном уровне. Таким образом видно, что «разговор» с буддой возможен и после его паринирваны. Проблематика контакта с буддой заслуживает отдельного исследования и в данном фрагменте будет упомянута лишь коротко. Следует отметить, что исходя из того, что сансара есть нирвана, а нирвана есть ничто иное как Дхармовое Тело будды, можно сделать вывод, опираясь, кроме того, на сутру «О запредельной премудрости, отсекающей заблуждения алмазным скипетром» (санскр.: Prajñāpāramitā Vajracchedikā Sūtra, кит.: 金剛般若波羅蜜多經, pinyin: bō'ruò-bōluómìduō jīng, 金剛經, pinyin: jīngāng jīng), цитируемую выше, будда пребывает здесь и сейчас в каждый момент времени с безначальных времён, более того – всё есть будда.

Первая строка фрагмента T51n2076_p0457c13(02) || говорит о том, что в небытии, так же как и в бытии, есть тенденции Ли и Кань, и, соответственно, ум синь и ум И, однако эмоциональный ум небытия иной по сравнению с эмоциональным умом бытия, равно как и остальное перечисленное.

⁶⁷ санскр.: Tathāgata, кит.: 如來, pinyin: Rúlái – термин не имеет точного эквивалента в русском языке так как одновременно обозначает «Так Приходящего» и «Так Уходящего», то есть действие прихода совершается одновременно, по сути ни прихода ни ухода не происходит так как Татхагата всё объёмлет собой, но при этом не является ни личностью, ни абсолютном будучи запредельным для человеческого ума.

Эмоциональный ум небытия не разрушает. Вторая строка фрагмента T51n2076_p0457c13(02) || говорит о том, что природой пустоты персонального «Я» является тенденция Ли, но тенденция та отказывается от самости в единстве жидкой эссенции.

Обе строки фрагмента T51n2076_p0457c14(03) || разъясняют суть безначального истока. Примечательным в этом фрагменте является замечание о том, что «видимое не [есть] теперь». Так автор показывает, что видимое и, тем более, оформленное находится не в моменте настоящего, то есть бытие в видимом мире есть бытие в прошлом, в то время, как момент настоящего не оформлен и имеет бесконечное нескончаемое количество вариантов протекания событий в мнимом человеком настоящим оформленном мире прошлого, кроме того подчёркивается что будучи вне времени, пространства, бытия и небытия исток не является древним, но присутствует здесь и сейчас в каждом моменте времени одновременно.

Первая строка рассматриваемого фрагмента T51n2076_p0457c15(04) || говорит о том, что видеть существование вне жизни значит видеть корень ума тенденции Ли, которая собственно и порождает то, что принято называть жизнью.

Вторая строка фрагмента T51n2076_p0457c14(03) || говорит о том, что исток, из которого берет начало вся материя и все материальное, не является отделенным от материи и от материального, не является неким резервом, из которого черпается материя, вся материя и есть этот исток, пребывающий здесь и сейчас, в этот самый миг, а исток является всем сразу и ничем одновременно. Таким образом показано, что исток и протекающее из него едины.

Первая строка фрагмента T51n2076_p0457c16(05) || говорит о том, что нет необходимости пребывать в сансаре, так как первопричиной является пробуждение. Это означает, что все существа изначально пробуждены, но из-за привязанности к иллюзиям находятся в круге сансары. Следовательно, сансара по сути является построением ума пребывающих в ней существ.

Второй строкой фрагмента T51n2076_p0457c16(05) || является утверждение о том, что нет необходимости искоренять гнев и раздражённость перед началом собственно практики угасания. Будучи иллюзорными построениями они устраняются сами собой во время практики психотехники, ведущей к пробуждению. Таким образом, имеется возможность заключить, что Дхармовое Тело является вместилищем как Пути, так и «препятствий» на нём. В свою очередь, будучи конструктом сознания сансарического существа, в данном случае человека, концепция Дхармового Тела сама является препятствием.

Первая строка фрагмента T51n2076_p0457c17(06) || говорит о том, что духовная составляющая знания, которым обладает подвижник, будучи персонализированным, «освещает» все дхармы, которые возвращаются к состоянию, о котором написано в «Сутре Сердца Праджня-Парамиты» [85] (санскр.: Prajñāpāramitā Hridaya Sūtra, кит.: 摩訶般若波羅蜜多心經, pinyin: mó hē bō'ruò-bōluómìduō xīn jīng) следующее:

«Для всех дхарм пустота – их сущностный признак» [85, С. 31]

Вторая строка фрагмента T51n2076_p0457c17(06) || говорит о том, что все обозреваемые препятствия, закрепощающие дух имеется возможность «отрубить» посредством созерцания, то есть психотехники, называемой также dhyana.

С точки зрения построения трактата строка T51n2076_p0457c18(07) || является обобщением подраздела трактата.

Сложно однозначно сказать, что имел ввиду автор, употребляя выражение «四德», но имеется возможность предположить, что ввиду имелись четыре основы традиционного женского образования, а именно: манеры; речь; внешний вид, наружность; работа выполняемая иглой и кулинария. Исходя из первой строки рассматриваемого фрагмента становится ясно, что автор трактата критикует такой подход к образованию называя его безжизненным.

С точки зрения автора трактата безначальным истоком бытия являются три тела будды (см. прил. 2, т. №16). По своей сути они едины и лишь в рамках двойственной относительной реальности делятся таким образом существами из-за неведения и несовершенства их органов чувств.

Во второй строке фрагмента T51n2076_p0457c18(07) || речь идёт о шести корнях восприятия (см. прил. 2, т. №17). Примечательным является утверждение *«правильно границы различают незнанием»*. Заслуживает внимания оно потому, что автор рассматривает естественные рефлексы организма, то есть те механизмы, в которых отсутствует принудительный контроль сознания над протекающими процессами. Таким образом примером правильного различения, с точки зрения автора письменного памятника, является различение, в котором не задействован интеллект.

В третьей строке фрагмента T51n2076_p0457c18(07) || говорится о едином уме в тенденции Ли, то есть о едином эмоциональном уме. В отличие от эмоционального ума бытия и эмоционального ума небытия, эмоциональный ум единства, то есть ум в тенденции Ли, представляет собой истину и честность, а мириады кармических влечений на уровне единства служат связующим звеном открытого взору и запредельного сознанию.

Первая строка фрагмента T51n2076_p0457c19(00) || говорит о том, что тенденция Ли ума природы не является носителем равносущего истока полноты. Вторая строка фрагмента T51n2076_p0457c19(00) || говорит о том, что бессмертного не прельщает общество, он не ведёт светский образ жизни, но живёт в простоте и уединении.

Рассматривать подвижника как собственно человека, который практикует буддийскую психотехнику ошибочно с точки зрения буддийской йоги, так как человек либо иное существо имеющее персональное Я есть персональный континуум с точки зрения буддийской философской антропологии. В свете этого, мир, находящийся за рамками оболочки существа, являющейся физическим телом, есть содержание сознания этого

существа и, следовательно, является частью существа, которое обладает сознанием.

Исходя из описания психотехнического комплекса, относящегося к Чань-буддизму в высшем состоянии сознания, называемом самадхи (санскр.: samādhi), адепт «пробуждается» к внедвойственному восприятию и, следовательно, находится в так называемом «недеянии», то есть будучи «прозрачным» к внетелесным проявлениям сливается с их первоисточником, входит в состояние где внешние раздражители не являются причиной его состояния, но текут в гармонии изначального единства. Внешнепроявленные люди в поле опыта адепта, в рассмотрении их с вышеизложенной точки зрения, есть проецированные «осколки» единого разума адепта, а уединение есть, в таком случае, внешний показатель недвойственности.

Важно учесть, что бессмертным, с точки зрения буддизма, является тот, кто за пределами жизни и смерти, и, соответственно, будучи вне рамок бытия и небытия, времени, пространства и самого пребывания и непребывания, то есть условно представляемый безграничным вначальным (безначальным) и бесконечным Нечто – лоном всех вещей, не являющимся не одной из них, условно именуемый будда или Дхармовое Тело. Так как смерть есть продукт сознания, будучи следствием рождения и перерождения, бессмертие достижимо через вхождение в совершенное состояние сознания, в котором отсутствует дихотомия бытия и небытия, присущая двойственному миру.

Что значит уединение с точки зрения утилитарной буддийской философии будет рассмотрено ниже. Прежде чем приступить к собственно комментарию смысла термина «уединение» в свете утилитарной буддийской философии следует вспомнить о, на первый взгляд незначительном в философском аспекте, описании первых встреч Сиддхартхи Гаутамы с миром за стенами дворца, в котором он жил будучи ограждённым от внешнего мира в преукрашенной действительности.

В легенде, повествующей о жизни Сиддхартхи Гаутамы, который в последствии стал Буддой Шакьямуни говорится о четырёх первых встречах

принца с горечью мира, после которых тот понимает всю невечность и хрупкость человека, надуманность благ и иллюзорность ценности преходящего. Жизнь принца Сиддхартха меняет на жизнь подвижника ушедшего от мира преходящего, но идущего к единству освобождающему от мук двойственности. Встав на путь отшельничества и аскезы, но не придя через аскетизм к пробуждению, Сиддхартха разочаровывается и в аскетизме. Лишь прозрев срединный путь, находящейся вне крайностей мирского и внемирского, возможно придти к пробуждению.

Теперь имеется возможность наиболее полно интерпретировать термин «уединение» рассмотрев поэтапно его внешнюю сторону.

1. Первым «внешним» этапом «уединения» является обретение «иног» взгляда на проявленный мир, то есть в период, относящийся к первому этапу происходит трансформация ценностной шкалы, вследствие чего существо переосмысливает ценностные ориентиры, движущие им. То есть происходит укоренение на пути подвижничества и трансформация мировоззрения.

2. Вторым условно «внешним» этапом является разрушение связи с общностью персональных континуумов, которое является результатом прозрения структуры их взаимной связи, основанной на концепции максимально эффективного стяжания иллюзорных, с точки зрения буддийской философской мысли, благ; либо имеющей в основе своей иллюзии сконструированные членами более высоких, с точки зрения общественной иерархии, групп или отдельных персональных континуумов, вмещающих в поле своего конструкта лежащие ниже относительно них положения в общественной иерархии персональных континуумы, для обеспечения максимально эффективного стяжания иллюзорных, с точки зрения буддийской философии, благ. В том числе общностью персональных континуумов с которой прекращается связь уединяющегося, исходя из буддийской философской мысли, является каждое религиозное сообщество, имеющее своей основой теоцентризм.

Из этого явно видно по какой причине становление буддистом не является неким формальным актом посвящения, либо актом обращения подобным таинствам, либо иным формам обращения, имеющим место в теистических религиях или окультных сообществах.

Кроме того, монашеский постриг также не является обязательным для плодотворной практики буддийского подвижничества. Из отмеченного выше видно и то, по какой причине семейственность с буддийской точки зрения не является обязательной или желательной, а посвящение в сан – это лишь пустая формальность, которая обеспечивает социальный статус наставника.

Относительно наставничества следует отметить, что, увы, современные буддисты часто «забывают» о сути буддийского подвижничества и наставниками становятся не йогины высших ступеней практики, или, хотя бы, твёрдо укрепившиеся на Пути, а некие формальные лидеры, которые имеют в лучшем случае теоретические сведения о подвижничестве. Эта тема является весьма актуальной и во всей полноте её невозможно рассмотреть в рамках этого исследования.

3. Третьим условно «внешним» этапом является снятие психологической маски. На этом этапе происходит «обнажение» персонального Я, снятие с него общественных надстроек, социальной роли.

4. Следующий этап сложно представить даже как условно «внешний» с точки зрения небуддийского восприятия мира. Однако, с точки зрения буддийской философии, осознание границ психики относится к условно «внешнему» этапу уединения.

5. Пятый условно «внешний» этап уединения – это объединение психики через недеяние, то есть вхождение в самадхи (санскр.: samādhi).

6. Шестым условно «внешним» этапом «уединения» является «крушение пустоты». На этом этапе происходит уничтожение иллюзий связывающих физический и духовный мир, то есть происходит «уединение».

Важно отметить, что «уединение» не синонимично «обособленности» и все ступени «уединения» есть ступени ведущие к слиянию с Дхармовым

Телом, а не побег от общества и, тем более, не обособление укореняющее в пресоциальном континууме.

Таким образом «уединённый» даже в центре мегаполиса остаётся в «уединении», потому сказано третьим чаньским патриархом Сэн-Цанем, в «Письменах истинного сознания»: «... *К чему удалиться от родичей?*» [99, С. 69]. Далее наставление развёртывается и эта часть резюмируется следующим образом: «*Мир шести видов пыли не отвергая, сделаешь своё сознание тождественным истинному пробуждению*» [99, С. 169]. В данном случае понятие «родичи» несёт всю полноту своего смысла и обозначает не столько конкретных родственников, сколько всех существ. То есть формальное отшельничество не есть подлинное «уединение».

Условно внутренние «этапы» находятся за гранью словесной передачи. Речь, будучи конвенциональным инструментом передачи информации на уровне сознания от одного персонального континуума другому, передаёт лишь оформленные персональным созанием конструкты, которые, как и персональное сознание, являются с точки зрения буддийской философской мысли условно «внешними» продуктами персонализации подобными «цветам в небе».

Анализируя фрагмент T51n2076_p0457c20(01) || рассматриваемого трактата на фоне вышеописанных результатов исследования предыдущих его частей, имеется возможность сделать вывод, который будет описан ниже. Постигать через практику дхьяны, останавливая мысли и перерастая рамки персонального континуума, является постижением в непостижимом. Через практику дхьяны постигается и небытие постижения, то есть адепт постигает «запредельную премудрость»

Вторая строка фрагмента T51n2076_p0457c20(01) || затрагивает проблему теории. С точки зрения автора трактата и Чань-буддизма в целом теория с одной стороны помогает освоить психотехнические практики, а с другой стороны, являясь частью сансары может оказаться неким «якорем» держащим адепта в рамках мира двойственности.

Первая строка фрагмента T51n2076_p0457c21(02) || говорит о том, что безначальным первоисточником является то, что прозревается в уединении о котором было написано выше.

Механизм порождения аффектов, исходя из буддийской философской антропологии, имеет возможность объяснить следующим образом. Постоянными элементами, относящимися к проявленной стороне Дхармового Тела и воспринимаемыми человеком, с точки зрения буддийской философии являются три рода отношений, которые существуют в среде бесконечного изменения, обусловленного изменяющимися составляющими. Три рода отношений это: отношения материального рода; отношения рода времени; отношения рода пространства.

Из произведённого анализа можно сделать следующий вывод - важной деталью, без которой сложно понять буддийскую философскую антропологию является понятие о том, что в её рамках «сознающее» не бытийствует перманентно, но постоянно формируется в «сознающее». Под формированием в сознающее подразумевается ежемоментная перестройка дхармового комплекса под влиянием кармической потенции.

Для наиболее полного рассмотрения процесса «погружения» в иллюзию сансары следует более подробно рассмотреть буддийский взгляд на природу сознания. Одной из глубочайших иллюзий, с точки зрения буддийской философской мысли, считается иллюзия собственного постоянства, то есть неизменности непосредственного носителя персонального Я персонального континуума.

Для объяснения этого мнения необходимо рассмотреть в рамках персонального континуума условный субъект и условный объект как две условно отдельные системы. При этом следует учитывать динамическую природу обоих.

– В случае определяемом как «гармония» в рамках персонального континуума рамки условных субъекта и объекта исчезают, так как динамические процессы, которыми по сути являются условные субъект и

объект персонального континуума сливаются воедино в естественном ритме, которому нет противодействия, то есть наличествует недеяние.

Таким образом, недеяние имеет возможность определить как отсутствие противодействия течению перемен.

Следствием данного заключения является вывод о том, что покой достигается через психотехническую практику, заключающуюся в трансформации эмоционального ума в ум мудрости. Однако важно отметить, что под термином «покой», в данном случае и в целом в контексте рассуждений на буддийскую тематику, следует понимать отсутствие противодействия естественному течению перемен, а не прекращение пульсации их ритма, таким образом, недеяние не синонимично застою, но является состоянием нахождения в потоки естественных трансформации без противодействия им.

– В случае наличия противодействия естественному течению перемен «гармония» трансформируется в условную «дисгармонию». Однако, говоря более точно с точки зрения буддизма, нет ни гармонии, ни дисгармонии, так как в глобальном плане всё едино. Но в частном разбираемом случае, для анализа феноменологии иллюзорного бытия, следует обратиться к условности.

Продолжая рассуждение о иллюзии постоянства непосредственного носителя персонального Я можно заключить, что в случае условной дисгармонии условный субъект персонального континуума будет персонифицирован вследствие торможения естественного ритма перемен, то есть - вследствие наличия причины, выступающей как препятствие внутреннего характера или выступающей как препятствие внешнего характера, происходит противодействие потоку перемен, вследствие которого образуется вибрация, оформляющаяся в сознание.

Следствием возникновения сознания являются:

– Осознание себя

- Осознание собственного обособления, то есть осознание проявленных форм отношений материального рода, отношений рода времени и отношений рода пространства
- Осознав себя как обособленный субъект этот субъект осознаёт объект
- Наблюдая перемены в условном объекте условный субъект впадает в иллюзию постоянства его персонального Я и иные иллюзии.

Обобщая сказанное выше относительно проблемы иллюзорности личности важно отметить, что иллюзия существования персонального Я создаётся посредством постоянства отношений материального рода, рода времени и отношений рода пространства в рамках перманентного формирования в сознающее.

Во второй строке фрагмента T51n2076_p0457c21(02) || рассматриваются проблемы эмоционального ума и знания которая являясь его содержанием не является собственно эмоциональным умом. Это рассуждение является частным случаем рассмотрения проблематики аффектации сознания и затрагивает проблему бытия личности, которая рассматривалась при комментарии фрагмента, имеющего индекс T51n2076_p0457b27(01) || и первой строки рассматриваемого фрагмента. Исходя из уже произведённых комментариев и сути комментируемого текста, имеется возможность заключить, что знание, оформленное эмоциональным умом, является иллюзорным.

Первая строка фрагмента T51n2076_p0457c22(03) || может быть переведена так же следующим образом: « *Не сохраняя некую ориентировку во времени, оставив материю не являясь иным осуществляется прекращение* ». Хотя второй вариант перевода и является несколько менее формальным, тем не менее он, по мнению исследователя, наиболее полно отражает философский смысл разбираемой строки. В этой строке говорится о том, что «шаг» к пробуждению возможно сделать посредством достижения гармонии внутри персонального континуума, что означает перерастание персональности через слияние с «поток» бытия. Термин «поток» не

является в данном случае корректным, так как бытие в данном случае рассматривается как противоположность небытия в рамках безначальной и бесконечной пульсации Дхармового Тела, однако термин «поток» употребляется из-за отсутствия более подходящего. Возможно определение бытия как «спирального круговорота», но «спиральный круговорот» в данном случае не более корректен, чем «поток», однако вносит большую неясность. По этой причине бытие в контексте разбираемого фрагмента обозначено как «поток», являющийся противоположностью «потока» небытия в пульсации Дхармового Тела.

Исток отсутствия обладает ценностью, как в настоящий момент применять остановку?

Хотя гармония в масштабах персонального континуума и стирает персону она лишь выравнивает поток бытия, в то время как Дхармовое Тело объединяет в себе бытие и небытие, то есть оно запредельно бытию и небытию так же, как запредельно времени и пространству.

Таким образом вторая строка разбираемого фрагмента повествует о том, что ценностью обладает не только бытие, но и небытие и предшествует объяснению того, как обрести спокойствие внутри себя.

Первая строка фрагмента T51n2076_p0457c23(04) || затрагивает проблему речи, разрешение которой является необходимым в рамках освещения чань-буддийской философской мысли и, кроме того, обретение так называемой «Совершенной речи» является обязательным этапом на так называемом «Восьмеричном пути» (см. прил. 2, т. №18).

Идущий к пробуждению должен преодолеть так называемый «восьмеричный путь», представляющий собой последовательное преодоление следующих восьми ступеней совершенствования, перечень которых приведён в приложении (см. прил. 2, т. №18).

Первой ступенью является правильное воззрение, которое представляет собой совершенное воззрение, то есть непредубеждённое, не затронутое

догмами и верой, рассмотрение природы вещей и всего происходящего посредством интуиции – так, как оно есть.

Переход на эту ступень возможен через освоение многомерной логики, отличной от аристотелевской. Отличительной чертой логики, которой пользуется большинство россиян, является прямолинейность. То есть движение от однозначно сформулированной предпосылки – определённой «точки зрения» к объекту мышления или объекту созерцания происходит по прямой линии. Такой способ имеет как плюсы, заключающиеся в относительно быстром и однозначном результате, так и минус, заключающийся в односторонности. Способ мышления, позволяющий логике быть многомерной, заключается в движении не по прямой, а по сужающимся кругам вокруг созерцаемого объекта. Интеграция единичных впечатлений, полученных с различных ракурсов формирует многомерное впечатление до предела концептуального постижения, последнюю стадию концентрического приближения характеризует как концептуальная непостижимость, так и самоотождествление испытывающего субъекта с объектом созерцания.

Опираясь на многомерную логику видно, что правильное воззрение есть нераздельное видение всех вещей и явлений, взятых в полном объёме, в неразрывной целостности. Следует особо подчеркнуть, что правильное воззрение является переживанием, а не формальным интеллектуальным признанием Четырёх Благородных Истин Будды. Данное переживание ведёт к признанию факта страдания, обнаружению его причины и возможности её устранения, то есть достижения *anuttarā samyaksambodhi*, о чём было написано выше, посредством правильного сосредоточения - *samyak samādhi*.

Показателем того, что адепт овладел совершенным воззрением является Решимость, на фоне которой адепт, через йогическую практику, добивается полного осознания всего своего мышления, всех слов и всех действий. Далее, вследствие Правильной (Совершенной) Собранности Разума и Правильному (Совершенному) Сосредоточению, Решимость ведёт к

Совершенному Пробуждению *anuttarā samyaksa bodhi*. Возникновение всецело охватывающей Решимости является второй ступенью Восьмеричного Пути.

Важно отметить, что главным препятствием на Пути к пробуждению являются алчность и ненависть, которые, вследствие практики, адепт заменяет на их противоположности – щедростью и любовью к ближнему.

Третья ступень – Правильная (Совершенная) Речь. Трактовка сути данной ступени весьма сложна и её легче понять на интуитивном уровне, нежели выразить словесно. Важно отметить, что тело, речь и ум являются, с точки зрения буддийской философии, равнозначной триадой, которая в совокупности есть человек.

По причине опоры на текст в рамках данного исследования будет уместным подробно рассмотреть проблему совершенной речи относительно буддизма, Чань-буддизма в частности и ветви Ньютоу Чань, как части чань-буддистской традиции.

Самое главное относительно проблемы Совершенной Речи в контексте буддизма выражает четвёртая заповедь из пяти для буддистов-мирян – воздержание от лживой речи. Корнями лживой речи, с точки зрения буддийской философии, являются привязанность, ненависть и страх, которые являются помехами на Пути. Но что есть ложь в буддийском понимании этого слова?

Для того, чтоб лучше понять значение понятия «ложь», на мой взгляд, следует рассмотреть понятие «правда». И если в исследовании важно показать что есть ложь в буддийском понимании, то и понятие «правда» также следует рассмотреть с буддийской точки зрения.

Посредством анализа буддийских письменных памятников был сделан вывод, что правдой является не просто фактическая точность. Помимо фактической точности есть психологический и духовный аспекты правдивости. Таким образом правда – это совокупность фактической точности, честности и откровенности. Из этого определения видно, что

важным является не просто высказываться фактически точно, но высказывать, то что на самом деле, фактически является содержанием мысли в данный момент. Более того, правдивой речью может быть названа лишь та речь, в ходе которой говорящий высказывает всё, что думает и чувствует.

В рамках четвёртой заповеди – воздержания от лживой речи следует затронуть проблему ментального хаоса, которая является весьма актуальной в современном обществе.

Вследствие интенсивного информационного обмена человек перестаёт вникать в суть переданной ему информации и, даже будучи фактически точным, честным и откровенным с точки зрения буддийской философии, остаётся лживым, так как полуавтоматически либо автоматически передаёт пришедшую к нему информацию.

С буддийской точки зрения воздерживаться от лживой речи, а тем более обладать Совершенной Речью может лишь тот, кто в первую очередь абсолютно честен сам с собой. Для того, чтобы быть честным самому с собой необходимо познать себя и сохранять постоянную полную осознанность. На основании буддийских представлений о честности возможно заключить, что большинство людей лгут практически всю жизнь, так как не способны говорить правду в полном смысле этого слова. Рассматривая данную проблему возможно сделать вывод о том, что значит говорить правду. Говорить правду – это значит не носить масок скрывающих говорящего.

Следует рассмотреть и аспект дружелюбия или любви в Совершенной Речи, которая является правдой, высказанной с любовью, являющейся в употребляемом контексте полной осознанностью существования собеседника. Любить в буддийском понимании этого термина возможно лишь то, что осознано и говорить с любовью, соответственно, возможно лишь с тем, кто осознан. В противном случае разговор ведётся не с собеседником, а с его проекцией. Отношения построенные на чувствах, но не на осознанном восприятии являются иллюзией, которая строится вследствие взаимного проецирования, а не взаимопонимания и знания. В отношениях, построенных

на взаимном проецировании, не может быть любви и взаимной любви в частности.

Говоря о взаимной любви не будет лишним упоминание о том, что есть знание потребностей другого человека. Узнать о потребностях другого человека возможно лишь осознав его, то есть полюбив, так как любовь и есть осознанность, в буддийском понимании они едины. Если любовь взаимна, то нет препятствий говорить друг другу правду. И когда между собеседниками достигнут такой уровень общения речь может обрести ещё один важный фактор – полезность.

Проблема пользы от речи весьма глубока и заслуживает отдельного исследования. В рамках данной работы она будет рассмотрена в общих чертах. Если обобщить суть того, что называется полезной речью в рамках буддийского учения, то получится что аспект пользы Совершенной Речи заключён в том, что в процессе речи, которую характеризуют как совершенную, как адепт, так и его собеседник поднимаются на более высокий уровень бытия и сознания, а не опускаются вниз. Минимальное условие при котором возможна полезная речь – обладание восприимчивостью и позитивным настроением.

Прежде чем перейти к следующему фактору, без наличия которого Речь нельзя назвать Совершенной, ниже будет приведено обобщение предыдущих трёх факторов и отмечен психологический эффект от использования их совокупности. Первыми тремя факторами без которых Речь нельзя назвать Совершенной являются: правдивость; дружелюбие; полезность. Психологическим эффектом использования совокупности этих факторов человеком, овладевшим выше названными тремя факторами речи в полной мере, является исчезновение, либо по крайней мере ослабление влияния персонального Я в процессе речевой активности, то есть адепт будет забывать о себе в процессе речи, что позволит овладеть четвёртым – завершающим фактором Совершенной Речи – фактором совмещающим в себе тенденции к согласию, гармонии и единству.

Однако буддийское понимание речи, способствующей согласию, гармонии и единству, глубже обыденного представления об этом. Суммируя буддийские наставления, становится видно, что под речью, способствующей согласию, гармонии и единству, понимается речь, являющаяся взаимной помощью на Пути, то есть взаимопомощь, ведущая к взаимному перерастанию собственного персонального Я, основанием которой является взаимная правдивость, а также взаимное осознание жизни и нужд.

Парадоксально, но с точки зрения буддийской мудрости главным образом Совершенной Речи является именно взаимное преодоление. Взаимное преодоление самости является не просто Совершенной Речью, в контексте взаимного перерастания персонального Я имеется возможность говорить о совершенном общении в целом. Парадоксом Совершенной Речи является то, что при полном присутствии согласия, гармонии и единства слова становятся ненужными из чего следует, что Совершенная Речь – это речь без слов.

Проблема объяснения феномена речи без слов является чрезвычайно сложной и весьма сложно объяснимой как и проблема объяснения мистики наполненной пустоты, которая будет рассмотрена ниже. Добавить тут возможно лишь то, что во время речи без слов тишина является живой и происходит мистическое общение умов, ум передаёт сам себя вне посредников, то есть без сигналов, знаков и внепространственно, то есть вне среды передачи.

Следует добавить и то, что такая форма общения хотя и является высшей и предпочтительной, но не является единственно приемлемой формой передачи учения. Кроме неё есть также знаковая форма передачи и словесная, при этом словесная считается наименее пригодной, однако приемлемой.

Будда Шакьямуни безусловно обладал Совершенной Речью во всей её полноте. Из этого следует, что сутры являются словесной интерпретацией

молчания Будды, то есть записью его Совершенной Речи, а Чань-буддийские и подобные им парадоксы – знаковая интерпретация учения Будды.

Полнота совершенной речи достигается не через численное количество слов, а скорее за счёт глубины как отдельных слов, так и их совокупности. Следование приличиям, установленным обществом, отодвинуто на последний план, так как в речи важно оживить внимание слушателя, но на первое место ставится максимальная полнота передачи сути. Нужно отметить, что при этом немаловажным фактором, определяющим совершенную речь, является отсутствие факторов ведущих к раздору и наличие факторов ведущих к всеобщему миру. Об этом великолепно говорил Джидду Кришнамурти [44; 45] – один из самых необычных мудрецов XX века.

Что касается рассуждений о чужих поступках, то следует сказать, что совершенное поведение того или иного может определить лишь его обладатель, то есть Совершенное Поведение определяется прежде всего адептом, так как Совершенное поведение заключается в полном согласии с внутренней установкой и с направлением к цели.

Что касается первой из пяти заповедей для буддистов-мирян – воздержания от причинения вреда живым существам, то смысл этой буддийской заповеди заключается в выходе из неискусного состояния ума, основанного на ненависти или отвращении, либо на ненависти и отвращении одновременно. Следует отметить, что понятие о правильном (совершенном) поведении у буддийского подвижника и непрактикующего могут резко различаться.

«Однажды монахи из Восточных и Западных залов монастыря Наньцюань разделились на две группы, спорящих между собой о том, кому из них принадлежит кошка. Увидев эту сцену, Наньцюань схватил кошку и набросился на них со словами:

- Что это значит? Ну-ка, отвечайте немедленно! Иначе я разрублю кошку надвое!

Среди монахов не нашлось ни одного, который смог бы хоть что –нибудь ответить. Тогда Наньцюань разрубил кошку надвое.» [62, С. 570-571]

На примере смысла текста этой цитаты видно, что самый главный враг – это лицемерие. Спасти кошку мог лишь человек, преодолевший лицемерие, в частности лицемерный формализм. Был ли поступок Наньцюаня пропитан ненавистью или отвращением к кошке? Нет. Это животное пострадало вследствие рассечения ложных взглядов монахов, укоренявшихся, через спор, в ложных воззрениях. Таким образом имеется возможность сказать, что кошка была разрублена монахами посредством руки Наньцюаня.

Монах – человек посвятивший свою жизнь Пути, занятый самосовершенствованием, он навряд ли стал бы отвлекаться на спор о том кому принадлежит изначально свободное животное, где сам факт принадлежности причиняет живому существу вред. Воздержание от причинения вреда живым существам перерастает в любовь и дружелюбие.

Второй заповедью из пяти для буддистов-мирян является воздержание от присвоения того, что не дано. Это не просто воздержание от воровства, смысл этой заповеди заключается в выходе из неискусного состояния ума основанного на привязанности. Воздержание от присвоения того, что не дано перерастает в спонтанную щедрость. Важно отметить, что щедрость по принуждению – это не щедрость, а принуждение к щедрости – это проявление алчности и насилия.

Третьей заповедью из пяти для буддистов-мирян является воздержание от распутного поведения. Следует отметить, что понятия о распутном поведении в буддизме весьма своеобразно и отличается от понятия о распутном поведении в большинстве теистических религий.

Опираясь на тексты сутр имеется возможность сделать вывод о том, что в контексте пяти заповедей словами «распутное поведение» обозначены изнасилование, похищение и прелюбодеяние. Воздерживаться от этих трёх действий следует по причине того, что они являются проявлением

привязанности и насилия, а в случае невоздержания от этих деяний привязанность и насилие укоренятся, что сделает невозможным движение по Пути. Рассматривая проблему воздержания от распутного поведения, следует отметить, что брак в буддизме не является таинством и носит сугубо гражданский договорной характер, при этом моногамные браки существуют наравне с полигамными и разрешён развод.

Воздержание от распутного поведения перерастает в удовлетворённость. Рассматривая феномен удовлетворённости в рамках проблемы воздержания в контексте буддийского учения, следует отметить, что удовлетворённостью в данном случае называется положительное состояние свободы от применения полового акта. На этой ступени адепт уже в силах разобраться в соответствии его поступков Пути и стать своим собственным наставником. Те же, кто по каким-либо причинам лишь делают вид, что следуют к пробуждению, вряд ли достойны того, чтобы думать о них.

Правильный (Совершенный) образ жизни – это пятая ступень восьмеричного пути. Она считается достигнутой когда жизнь адепта ведёт к собственному благу, выраженному телесно и духовно, и в таком же масштабе к благополучию окружающих существ.

В контексте Совершенного образа жизни уместно разобрать суть пятой заповеди из пяти для буддистов-мирян – воздержание от алкоголя и наркотиков, приём которых ведёт к потере осознанности. Вследствие йогической практики, воздержания от алкоголя и наркотиков, приём которых ведёт к потере осознанности, трезвое состояние сознания должно перерасти в полную внимательность и полную осознанность.

Шестым шагом является Правильное (Совершенное) Усилие, которое состоит из четырёх стадий: предупреждение возникновения неискусных состояний ума; устранение неискусных состояний ума, которые уже возникли; развитие искусных состояний ума, которые ещё не возникли; сохранение искусных состояний ума, которые уже возникли.

Пробуждение невозможно без семи факторов, которые необходимо развивать. Эти факторы перечислены в приложении (см. прил. 2, т. №19).

На эти факторы непосредственно опираются седьмая и восьмая ступени Восьмеричного Пути.

Седьмая ступень считается достигнутой, когда адепт достигает совершенства в четырёхчастном памятовании и имеет ясное представление обо всём, что происходит с его телом, чувствами, разумом и элементами психики (санскр.: dhárma).

Буддийская психотехника (медитативная практика) не ограничивается анализом и контролем над сознанием в его бытийном аспекте и «профаническом» состоянии. Система буддийской йоги приводит к увеличению интенсификации сознания, используя Правильное (совершенное) самадхи (санскр.: samādhi), являющееся восьмой ступенью Восьмеричного Пути.

Описанное выше объясняет то, что имел ввиду Фажун, написав в строке, индексированной T51n2076_p0457b27(01)||: *«Идти в будущее [-] возвращаться обратно [в] не бытийное начало {в небытия первопричину} стремясь разыскать не-видение».*

Чем дальше продвигается идущий по Пути подвижничества в поисках видения пробуждённого, тем ближе он оказывается к истоку двойственности бытия и небытия – к Целостности.

Во второй части фрагмента T51n2076_p0457b27(01)|| написано: *««Целый» не деятелен свет тишины своего «Я» показывать».*⁶⁸

То есть – пришедший к целостности перерос своё персональное «Я» и оно исчезло, поэтому ему нечего показать и некому показывать.

В заключении этой части исследования уместным будет рассмотреть буддийское отношение к этике, проблема которой была затронута выше.

Многие современные учёные считают буддизм в первую очередь учением об этике, но из описанного видно, что этика буддизма – это скорее

⁶⁸ Возможен перевод: 一切莫作明寂自現。 = «Целый» не показывает свет тишины своего «Я» (собственной личности).

побочный продукт, хотя и являющийся безусловной ценностью по крайней мере для окружающего буддизм мира в целом и его представителей в частности.

В отличие от иудео-христианской этики основанной на авторитарной божественной воле буддийская этика, хотя на первый взгляд и основана на неких «заповедях», является органичным следствием йогического совершенствования и представляет скорее слепок с модели поведения пробуждённого, чем обязательное предписание. Само слово «заповеди» не совсем корректно употреблять в рамках буддизма так как слово «заповедь» обозначает:

1. Изречения, поучения, установления, религиозно-нравственные предписания, приписываемые Богу и обязательные для исполнения верующими.

2. Непреложные предписания, повеления, строго обязательные правила поведения.

В то время, как нравственные принципы, на которых строится так называемая буддийская этика, есть внешняя проекция искусного ума, без которого невозможно достичь пробуждения, о чём было написано выше.

Может возникнуть вопрос о том, по какой причине монахи принимают обеты и даже простые буддисты-миряне соблюдают или по крайней мере стараются соблюдать так называемые заповеди. В отличие от христианства, где заповеди соблюдаются верующими под страхом наказания, соблюдение заповедей в буддизме есть своего рода практика подвижничества, в которой адепт через соблюдение определённых правил поведения входит в более искусное состояние сознания и, если и не остаётся в нём, то по крайней мере после достижения этого состояния имеет представление о том, чем оно является.

Вторая строка фрагмента T51n2076_p0457c23(04) || даёт ответ на поставленный в предыдущем фрагменте вопрос о том, как обрести спокойствие внутри себя.

«Ничто гасит все чувства только уча останавливать мысль».

Важным в разбираемой строке является то, что Мастер, являющийся Учителем, именуется термином «ничто», это говорит о том, что научить угасанию (следует отметить, что термин «Нирвана» переводится как угасание) может лишь переросший персональное Я. Важно отметить, что именно переросший, а не тот кто занимается самоуничижением, так как тот, кто самоуничижает себя, лишь укрепляется в персональном, так как уничтожение есть плод эмоционального ума, а не плод надеяния. Учение заключается в обучении психотехнической практике, в которую входит остановка мысли, известной под названием «сидячая медитация».

Далее следует подробное описание упомянутой психотехники.

Первая строка фрагмента T51n2076_p0457c24(05) || указывает на необходимость прекращения мыслительной активности для приведения эмоционального ума в спокойствие, то есть для преобразование его в ум мудрости и, посредством надеяния, прекращения иллюзий.

Вторая строка фрагмента T51n2076_p0457c24(05) || утверждает наполненную пустотность природы мира.

Проанализировав смысл рассматриваемого фрагмента и общий смысл текста, имеется возможность заключить, что в рамках философской мысли Ньютоу Чань все процессы рассматриваются как иллюзия. Как мирское, так и святое расценивается как несуществующее.

Первая строка фрагмента T51n2076_p0457c25(06) || указывает на то, что речь идёт не о небытии, но о некоем состоянии вне состояний, не подверженного дихотомии бытия и небытия. Следует отметить, что глубокомудрый считается вне обладания и необладания, таким образом его глубина – за пределами мудрости, скованной какими-либо рамками, и поэтому его называют глубокомудрым.

Вторая строка фрагмента T51n2076_p0457c25(06) || утверждает, что выйти за пределы самости, объединиться с Дхармовым Телом возможно в

случае, если эмоциональный ум следует к своему истоку, то есть в безначальное посредством успокоения.

С точки зрения структуры текста, фрагмент T51n2076_p0457c26(07) || является элементом, подводящим итог предшествующему повествованию.

Первая строка фрагмента T51n2076_p0457c26(07) || утверждает, что границей между бытием и небытием является эмоциональный ум. Вторая строка фрагмента T51n2076_p0457c26(07) || утверждает, что на этапе уничтожения эмоционального ума происходит стирание границ персонального Я. Третья строка фрагмента T51n2076_p0457c26(07) || утверждает, что усмирённый эмоциональный ум находится в надеянии.

Первая строка фрагмента T51n2076_p0457c27(00) ||, как и некоторые предыдущие, несёт в себе понятийные знаки, используемые также в «Каноне перемен» [115]. Для успешной практики необходимо проявить стойкость в правильном усилии, то есть следует, прекратив ментальную активность, произвести глубокую концентрацию, но в случае если ментальная активность не прекращена, а концентрация произведена, то результат будет негативным, но в случае концентрации после прекращения ментальной активности возможно пробуждение. Пробуждение является наивысшим счастьем. Всеобъемлющее единство – плод пробуждения.

Вторая строка фрагмента T51n2076_p0457c27(00) || утверждает, что Сансара не имеет начала. Опираясь на пустотность дхарм, имеется возможность заключить, что нет ни будд, ни разумных существ, ни чего-то иного, что имеет возможность быть, пребывать в бытии или небытии. «Dharmadhatu» является лишь словестным определением, созданием ума, природа которого пустотна. Поскольку вне взращивания нет взращивающего, и, так как будды не существуют, нет так же и природы будды. Таким образом Нирвана есть угасание, и нет ничего вне неё. Не существует Будды или состояния Будды, или буддовости, которых можно было бы достичь, а если и есть что-то, что может быть выполнено, то это есть заблуждение.

Вопрос о сущности пробуждения и нирваны обсуждался в процессе передачи традиции школы в строках с X66n1296_p0161a09(00)|| по X66n1296_p0161a11(09)||. Этот диалог записан в трактате *Собрание древних буддийских учений*. [183] (Приложение 6.) Проблема датировки этого трактата разбиралась выше, на странице 27 - 28 данного диссертационного исследования. Было установлена дата включения трактат в Трипитаку – 1664 год. Хотя точно датировать период, в который происходило описываемое ниже действие на данный момент невозможно, по расположению текста внутри трактата установлено, что диалог относится к познему Ньютоу Чань.

Язык Ньютоу Вэй (кит.: 福州牛頭微, pinyin: Fúzhōu Niútóu Wēi) из Фучжоу изобилует образами и аллегориями. Отвечая на вопрос о традиции буддийского монашества, Ньютоу Вэй из Фучжоу отмечает важность преемственности сравнивая, её с горным рисовым полем, сбрасывающим зёрна, которые прорастут и вновь дадут урожай, который, как и ученики, ставшие мастерами, снова пустит семена в землю. Кроме того, посредством сравнения со съедобными дикими травами отмечено, что, уходя из мирской жизни и становясь ближе к природе, подвижники не теряют своих высоких морально-этических качеств. Сам процесс подвижничества аллегорически уподоблен спокойному иссыханию, то есть через успокоение «иссыхают» привязанности беспокоящие мирян. В связи с этим уместно вспомнить о обете, который, согласно «Сутре множества замечательных деяний» (санскр.: Lalitavistara Sūtra, кит.: 普曜經, pinyin: Pǔyào Jīng), дал Шакьямуни на берегу реки Найранджана перед практикой, посредством которой он пробудился. [79, С. 191]

Однако следует помнить о том, что умерщвление тела не ведёт к пробуждению и во многом его затрудняет, а уничтожение эмоционального ума лишь приводит к заблуждениям и новым иллюзиям.

Испытав на себе строжайшую аскезу Сиддхардха Гаутама вследствие психотехнической практики пришёл к выводу:

«Умерщвление плоти не есть путь к свободе духа. Самоистязание – это такая же кабала, истекающая от самолюбования Атманом, от гордыни Я, как и жизнь в поиске наслаждений, как и жизнь ради радостей и утех всё того же плотского Я». [5, С. 85]

Таким образом, толковать аллегории обета данного Шакьямуни и подобные им следует лишь как выражение негибкого намерения пробудиться. Далее в диалоге (Приложение 6.)

Сказано: «Пренебрегая встречей высокого гостя приходя вновь для чего жить?!» Тоу сказал. «Есть а именно от высшего властелина есть. Не есть определяет Мастер Запада».

Иносказательно здесь обсуждается вопрос о сущности пробуждения и нирваны. Вопрошающий вводит образ глубокоуважаемого почтенного приглашённого лица, который на первый взгляд толкуется неоднозначно. С одной стороны - это возможность войти в безостаточную нирвану, которую отвергает бодхисаттва, а с другой стороны - под высоким гостем может скрываться продуцируемый умом существа, находящегося в неведении, импульс, призванный породить привязанность, продолжающую причинно-следственную связь кармы и, посредством неё «вращающую» колесо сансары. Однако следует помнить, что весь терминологический аппарат есть совокупность конвенциональных языковых единиц, подразумевающих наличие концептуального основания и, таким образом, безостаточная нирвана как концепция является также импульсом, порождающим привязанность. Тоу в своём ответе иносказательно раскрывает суть принципа бессущности дхарм.

Будучи конвенциональными элементами языковой структуры, посредством которой происходит передача опыта, дхармы не являются самосущей сущностью. Следствием этого заключения является утверждение пустотности дхарм. Из этого следует, что «высший властелин», аллегорически представляющий индивидуальность, - лишь ложный

ментальный концепт, опирающийся на самого себя в замкнутом колесе сансары. Путь к пробуждению показал Мастер Запада – Бодхидхарма:

«Ум является корнем несметного числа явлений. Все явления порождены умом. Если вы сможете всецело познать ум, мириады практик будут завершены». [9, С. 112]

Так показано, что нет разницы между живыми существами – недвойственность недихотомична.

Возвращаясь к тексту «Основателя школы горы Голова Буйвола Мастера Чань Фажуна Золотые письма [о] эмоциональном уме» (кит.: 牛頭山初祖法融禪師心銘, pinyin: Niútóu shān chūzǔ Fǎróng Chánshī xīn míng) [176], анализ которого был начат ранее, имеется возможность заключить, что все явления без исключения, включая Дхарму Будды не являются самобытными, они не имеют врождённой дхармы и поэтому являются пустотными, то есть не существуют.

Первая строка фрагмента T51n2076_p0457c28(01) || объясняет, что так как бодхи недеятельно, оно отражает деяния эмоционального ума. Вторая строка фрагмента T51n2076_p0457c28(01) || объясняет, что по причине недеятельности дэ ⁶⁹ природы аналогично простодушно-доверчивому безрассудству.

Первая строка фрагмента T51n2076_p0457c29(02) || объясняет, что подвижник, близкий к пробуждению, вошедший в недеяние, отражает перемены мира, который окружает его. Будучи зеркалом мира внешне, он непостоянен настолько, насколько изменчив мир, но с другой стороны он максимально постоянен, так как в двойственном мире нет ничего постоянного перемен. Такой подвижник не притязателен к месту жизни, так как дискомфорт это проявление диссонанса, возникающее в случае если подвижник не влился в поток перемен, то есть не отражает мир во всей его полноте подобно зеркалу, но цепляется за мимолётные явления, пытаясь их

⁶⁹ Даосский термин трудно переводимый на русский язык (кит.: 德, pinyin.: dé), гораздо более глубокий нежели термин «благодать», которым обычно его переводят на русский язык ввиду отсутствия прямого эквивалента. Кроме того 德 не имеет теистической окраски.

удержать, и чем сильнее он привязывается в вещах, отражаемых в нём, тем сильнее дискомфорт от их потери, тем притязательнее становится он к месту жизни. Вторая строка фрагмента T51n2076_p0457c29(02) || объясняет, что причиной остановки бытия является деление Дхармового Тела, являющееся следствием иллюзии персональности.

Первая строка фрагмента T51n2076_p0458a01(03) || объясняет, что вечное бытие аналогично небытию, а вечное небытие аналогично бытию, так как различить день и ночь возможно лишь относительно того или иного антипода. Дифференцирует антогонистичные состояния человек посредством восприятия, являющегося продуктом деятельности персонального сознания, которое обрабатывает данные, поступающие от органов чувств. Таким образом жизнь и смерть есть лишь субъективное восприятие трансформации персонального сознания.

Далее⁷⁰ анализируется «внешнее» и «внутреннее» бытие, как жизнь форм дуалистичного мира и бытие, как существование в пустоте ума, не имеющего формы и потому пустотного, но наполненного собственно умом и потому бытийствующего, ума как изначального источника внешнего мира – продукта компиляции совокупности информации.

Во фрагменте T51n2076_p0458a02(04) || решается проблема границы внешнего и внутреннего. Она получает название *«недвижимый могущественный великий человек»*. Здесь необходимо отметить, что в китайском языке, современном написанию трактата, человек обозначался иероглифом 人 (pinyin: rén) в то время как мужчина обозначался иероглифом 男 (pinyin: nán), а женщина иероглифом 女 (pinyin: nǚ). Иероглиф мужчина состоит из иероглифов поле (кит.: 田, pinyin: tián) и сила (кит.: 力, pinyin: lì) - следовательно обычный мужчина занимался земледелием и воинским делом, в то время как иероглиф женщина схематично изображает беременную женщину – следовательно главной функцией женщины считалась

⁷⁰ Во второй строке фрагмента T51n2076_p0458a01(03) ||

репродуктивная. Нужно отметить, что ни мужчина не женщина человеком не назывались, в то время как человеком называли духовного подвижника. Традиционно главным духовным подвижником считали императора, который был посредником между Землёй и Небом.

Мысли, подобные тем, которые выражены во второй строке фрагмента T51n2076_p0458a02(04) ||, имеются в джане 1 строках 3 - 9 трактата «Дао дэ цзин» (кит.: 道德經, pinyin: Dàodéjīng), высоко ценимом даосами. [48, С. 154] При этом Ван Би комментировал этот фрагмент строки «Дао дэ цзина» [48, С. 154-155] (кит.: 道德經, pinyin: Dàodéjīng).

В фрагменте T51n2076_p0458a03(05) || рассматривается итог подвижничества, следовательно автор трактата претендует на полное изложение доктрины в одном произведении, то есть данный трактат является фундаментальным разъяснением сути подвижничества школы Чань. Строка *«Мастер достигший «Целого» не может быть не всюду»* показывает, что в результате подвижничества ожидается вхождение в так называемое anuttarā samyaksambodhi, речь о котором шла выше, то есть преодолевая омрачённые состояния сознания, в том числе и познавательные адепт выходит из двойственности – представляет собой воплощение будды (санскр.: nirmāṇakāya).

Вторая строка фрагмента T51n2076_p0458a03(05) || говорит о том, что мысли (мышление) являются причиной побуждающей беспокойство цзин (кит.: 精, pinyin: jīng). Иероглиф 精 (pinyin: jīng) является сложносоставным и состоит из иероглифов рис (кит.: 米, pinyin: mǐ), давать жизнь (кит.: 生, pinyin: shēng) и луна (кит.: 月, pinyin: yuè). Условно термин цзин (кит.: 精, pinyin: jīng) можно перевести как «исходное начало всего сущего», но это неточный перевод так как в русском языке отсутствует точный эквивалент этого древнего китайского термина. Таким образом первоисточник рождает тьму вещей вследствие активизации мыслительного процесса, то есть из-за генерирования мысли.

Из первой строки фрагмента T51n2076_p0458a04(06) || следует, что движение может быть остановлено посредством контроля над эмоциональным умом, если практика будет продолжена после того как установится контроль над эмоциональным умом посредством ума и возможно вхождение в anuttarā samyaksambodhi.

Вторая строка фрагмента T51n2076_p0458a04(06) || поясняет, что лишь посредством действия, описанного в предыдущей строке разбираемого фрагмента, возможно пробуждение.

С точки зрения структуры текста, фрагмент T51n2076_p0458a05(07) || является элементом, подводящим итог предшествующему повествованию. Первая строка фрагмента T51n2076_p0458a05(07) || повествует о том, что тишиной не является отсутствие движения.

Вторая строка фрагмента T51n2076_p0458a05(07) || повествует о том, что природа будды активизируется посредством практики и мудрость, которая активизирует природу будды, не может быть выражена теоретически. Таким образом эта строка является намёком на то, что с точки зрения буддизма пробуждение возможно лишь посредством психотехнической практики, его невозможно почерпнуть вследствие изучения письменного наследия, которое либо является наставлением в практике, либо указывает на то, что необходима практика подвижничества. Относительно рассматриваемого трактата следует отметить, что в нём гармонично сочетаются как разъяснение необходимости подвижничества, так и наставления в психотехнической практике. Производимое исследование проводится в рамках изучения истории становления философской мысли школы Чань в целом и её ветви Ньютоу Чань в частности, оно направлено большей частью на выявления философской антропологии и рассматривает проблему становления концепции персонального мира на раннем этапе становления Чань-буддизма и в меньшей степени является исследованием прикладной проблематики, связанной с практикой. По этой причине подробное рассмотрение прикладной психотехники выходит за рамки

исследования. Третья строка фрагмента T51n2076_p0458a05(07) || говорит о том, что существует лишь единый таинственный ум, материей единства является некое наполненное небытие.

Имеется возможность предположить, что в первой строке фрагмента T51n2076_p0458a06(00) || иносказательно упоминается буддийский трактат «Сисуй-цзин» (кит.: 洗髓經, pinyin: Xǐsuǐjīng) до XX века считавшийся тайным. В нём раскрывалась практика, являющаяся продолжением практики описанной в трактате «Ицзинь-цзин» (кит.: 易筋經, pinyin: Yìjīnjīng). Ньютоу Фажун в анализируемом трактате описывает практику, следующую после той, что описана в «Сисуй-цзин» (кит.: 洗髓經, pinyin: Xǐsuǐjīng) и являющуюся таким образом заключительным этапом подвижничества, вводящего в anuttarā samyaksambodhi. Итак, первая строка фрагмента T51n2076_p0458a06(00) || открывает, что исток того, посредством чего производятся промывания описанные в «Сисуй-цзин» (кит.: 洗髓經, pinyin: Xǐsuǐjīng), в том, что называют śūnyatā.

Вторая строка фрагмента T51n2076_p0458a06(00) || говорит, что пробуждённый воспринимает «у» (кит.: 無, pinyin: wú), в данном случае иероглиф 無 (pinyin: wú) обозначает то, что за пределами пустоте, то что за пределами персональному миру и всему тому, что может быть помыслено персональным умом.

Первая строка фрагмента T51n2076_p0458a07(01) || повествует о том, что все пробуждённые прошлого, настоящего и будущего переживают на собственном опыте описанное этой теорией.

Вторая строка фрагмента T51n2076_p0458a07(01) || говорит о том, сколько бы ни было подвижников, каждый по – своему воспринимает школу и поэтой причине она субъективна, а всё, что связано с персоной и её миром таит препятствия.

T51n2076_p0458a08(02) || *Единый никоим образом не принимает во внимание спокойствие эмоционального ума небытия жизни {небытия места}.*

Первая строка фрагмента T51n2076_p0458a08(02) || объясняет, что «единый» постигает иллюзорность дихотомии наличия и отсутствия.

«Отсутствие жизни», как следствие спокойствия эмоционального ума, растворяется в запредельном бытию и небытию единстве. По этой причине говорится, что «единый» «не принимает во внимание спокойствие эмоционального ума отсутствия жизни».

Отсутствие жизни {отсутствие места} [-] тишина эмоционального ума пустой свет своего «Я» открывает.

В то время, как из второй строки фрагмента T51n2076_p0458a08(02) || следует, что в рамках дихотомии присутствия и отсутствия, дихотомии места и его отсутствия, отсутствие жизни, отсутствие места, являясь спокойствием эмоционального ума, открывает пустотность личности, пустотность «Я» и, таким образом, вторая строка фрагмента T51n2076_p0458a08(02) || смыслом своим сравнима со следующими строками сутры «Сердца Праджня-Парамиты» (санскр.: Prajñāpāramitā Hridaya Sūtra, кит.: 摩訶般若波羅蜜多心經, pinyin: mó hē bō'ruò-bōluómìduō xīn jīng):

«Чувственно воспринимаемое не отлично от пустоты. Пустота не отлична от чувственно воспринимаемого. Чувственно воспринимаемое – это и есть пустота. Пустота – это и есть чувственно воспринимаемое.»
[85, С. 31]

В то время, как и первая строка фрагмента T51n2076_p0458a09(03) || объясняет, что надеяние, достигаемое посредством психотехники, рушит рамки персонального, выводит за рамки персонального мира открывая «бескрайний простор».

Во второй строке фрагмента T51n2076_p0458a09(03) || говорится, что нечто сделанное есть восприятие патенции отсутствия через призму

ограниченного выбора – через самосотворённый вариант своего существования, то есть заикливание восприятия на иллюзии целостности фрагмента Единого, в то время как устойчивым целым является пребывание в данном моменте времени. Так затрагивается проблема времени-наличия, времени-бытия, рассматриваемая так же наставником Догэном (яп.: 道元禪師, Dōgen Zenji; 道元希玄, Dōgen Kigen; 永平道元, Eihei Dōgen) в философском сочинении «Время-бытие» [23, С. 114], вошедшем в «Сокровищу ока истинной дхармы» (яп.: 正法眼藏, Shōbōgenzō). [130] Анализ этого произведения даёт возможность заключить, что с точки зрения Чань-буддизма и Дзэн-буддизма, как его японского аналога, время является конструктом несовершенного сознания существ сансарического континуума, в котором имеет место двойственность и, в частности, дихотомия наличия и отсутствия. Наличие сопряжено с изменениями, течение которых вписывается в дихотомию прошлого и будущего, то есть линейного течения имеющего начало и конец, то есть бытие невозможно без изменений ведущих к небытию и соответственно неразрывно связано с временем – измерением длительности протекания тех или иных измерений, однако устойчивое целое, не претерпевающее изменения, запредельно течению времени и потому единомоментно, то есть постоянно актуализируется в настоящем времени совмещая в нём прошлое и будущее, неразрывно совмещает в себе Сансару и Нирвану и запредельно личностному сознанию, представляют собой мудрость будды.

Первая строка фрагмента T51n2076_p0458a10(04) || сопоставляет мудрость будды с ярким светом. Дословно «мудрость будды» переводится как «мудрость солнца» в то время как иероглиф «свет» состоит из иероглифов солнце и луна, то есть свет, представляя собой таким образом слияние солнца, олицетворяющего ян и луны, олицетворяющей инь, является символом абсолютной гармонии в которой условные гармония и

дисгармония преодолевают свою двойственность. Из этого видно, что мудрость будды олицетворяется абсолютной гармонией.

Вторая строка фрагмента T51n2076_p0458a10(04) || описывает границу нирваны, которая представляется как «свечение отсутствия друг друга», то есть гармония, в которой произошло слияние условных субъекта и объекта, но ещё присутствует дихотомия гармонии и дисгармонии.

Первая строка фрагмента T51n2076_p0458a11(05) || затрагивает проблему кармы и резюмирует, что кармические связи являются бесконечными, а материализация кармы зависит от шэнь (кит.: 神, pinyin.: shén).

Вторая строка фрагмента T51n2076_p0458a11(05) || затрагивает проблему передачи Дхармы, то есть собственно опыта пробуждённого сознания. В этой строке образно резюмируется, что наилучший способ передачи – психотехническая практика, называемая в исследуемом фрагменте «тихим спокойствием», то есть Фажун указывает на первостепенную важность практики буддийской йоги и косвенно указывает на то, что теория, описываемая в философских трактатах, опирается на опыт, пережитый посредством психотехнической практики.

Первая строка фрагмента T51n2076_p0458a12(06) || сопоставляет высшие цели даосского и буддийского подвижничества, не противопоставляя их. В этой строке говорится, что пребывание в гармонии с естественным течением перемен, то есть невмешательство в их течение и, таким образом, нестяжание кармических следствий есть состояние, посредством которого возможно войти в anuttarā samyaksambodhi.

Вторая строка фрагмента T51n2076_p0458a12(06) || разъясняет основу доктрины «невмешательства», то есть доктрины «недеяния». Исходя из неё, устранение собственного «Я» лишь трансформирует его, делая менее заметным и потому подвижник, намеренно устраняющий своё персональное «Я», может попасть в ловушку иллюзии пробуждения. Следует отметить, что буддийская философия показывает так называемый «Срединный Путь» и

согласно этой доктрине в заблуждения впадают и те, кто считает что «Я» существует и те кто считает, что «Я» не существует. Таким образом, попытки избавиться от «Я» являются проявлениями невежества и омраченности сознания неведением.

С точки зрения структуры текста, фрагмент T51n2076_p0458a13(07) || является элементом, подводящим итог предшествующему повествованию. В первой строке фрагмента T51n2076_p0458a13(07) || резюмируется, что четыре признака природы будды (см. прил. 2, т. №20) и шесть парамит (кит.: 六度, pinyin: liùdù) (см. прил. 2, т. №21), слиты в едином движении. Иначе первую строку фрагмента можно перевести как «4 класса, 6 степеней одной и той же колесницы [-] пути». Стоящими рядом знаками «колесница» и «путь» показано, что колесница и путь едины, то есть путь есть пока есть движение по нему. Буквальный перевод - «колесница-путь», при этом слово «путь», являющееся переводом знака 路 (pinyin.: lù), в данном случае имеет иное значение, нежели слово «путь», которым условно переводится знак 道 (pinyin.: dào).

Вторая строка фрагмента T51n2076_p0458a13(07) || может, кроме того, иметь следующий перевод: «Если эмоциональный ум не даёт жизнь дхармы не отличны друг от друга», где 不生 может быть также переведено как: «не рождён» и, соответственно, возможен дополнительный вариант: «Если эмоциональный ум не рождён [-] дхармы не отличны друг от друга». Обобщив все варианты перевода становится ясно, что вторая строка фрагмента T51n2076_p0458a13(07) || говорит о том, что в случае овладения собственным эмоциональным умом (кит.: 心, pinyin.: xīn) адепт имеет возможность повторить опыт бодхисаттвы Авалокитешвары, о котором повествует сутра Сердца Праджня-Парамиты (санскр.: Prajñāpāramitā Hridaya Sūtra, кит.: 摩訶般若波羅蜜多心經, pinyin: mó hē bō'ruò-bōluómìduō xīn jīng):

«Бодхисаттва Авалокитешвара во время осуществления глубокой праджня-парамиты ясно увидел, что ... Для всех дхарм пустота - их чувственный признак.» [85, С. 31]

«Все будды трёх времён по причине опоры на праджня-парамиту обрели аннута́ра самья́к самбодхи» [85, С. 32], то есть совершенное и всецелое пробуждение. Согласно третьей строке фрагмента T51n2076_p0458a13(07) || запредельная мудрость (санскр.: *praññāpāramitā*) перманентна.

Фрагмент T51n2076_p0458a14(00) || является заключительной строкой в которой написано: *«Ум того, кто одну из сторон знает не поймёт истолкование слов».*

В итоге о совершенном полном пробуждении можно сказать, что философское наследие Ньютоу Фажуна ярко отражает содержание комплекса сутр праджняпарамиты и, в частности сутры «Великая сутра праджняпарамиты» (санскр.: *Mahāpraññāpāramitā*).

Спецификой выделяющей доктрину Ньютоу Чань в отдельную ветвь Чань-буддизма является глубокое описание шуньяты (санскр.: *śūnyatā*), кроме того, глубоко проникнув в даосизм, Ньютоу Фажун часто оперировал даосскими терминами, которые были более понятными современным ему китайцам. Однако в целом Ньютоу Чань не противоречит общей доктрине Чань и таким образом, хотя Ньютоу Чань и принято выделять в особую ветвь Чань-буддизма, последователи Фажуна являюся в полной мере Чань-буддистами, идущими Путём, показанным Китайским буддистам Бодхидхармой.

За лаконичностью этого трактата скрывается обширное поле буддийской мудрости, плоды которого являются исследованными не в полной мере и эта работа является лишь малой частностью того, что ещё предстоит изучить в рамках комплекса буддийской философской мысли в целом. В целом в трактате рассматривается Чань-буддийский взгляд на проблему личности и персональных миров. Анализируется определение личности как

самоавтономизирующейся иллюзии, обладающей возможностью образовывать персональный мир, внутри которого возможно возникновение привязанности, следствием чего является самоотождествление читта-самтаны (санскр.: *citta-saṃtāna*, кит.: 心相續, pinyin: *xīn xiāngxù*) с условным субъектом персонального континуума. Личность есть лишь имя, которым называют совокупность элементарных уникальных психо-физических состояний, упорядоченных определённым образом – совокупность дхарм.

2.3. Персональный мир в аспекте проблемы «человек-традиция»

В момент образования вибрации сознания происходит его самоосознание, то есть – формируется персона (лат. *persona*). Следствием этого самоосознания является персонализация, кроме того происходит восприятие Дхармового Тела в свете уже персонального сознания. Так как восприятие Дхармового Тела происходит через зависящее от свойств вибрации персональное сознание – мир, воспринимаемый персональным сознанием, ограничен рамками, обуславливаемыми свойствами вибрации, породивших это персональное сознание. Мир, воспринимаемый посредством персонального сознания, является персональным. Частностью персонального мира является форма, в которую облекается его «центр» – собственно носитель, то есть условный субъект, которым руководит персональное Я.

В свете Чань-буддизма - чуждого большинству европейцев восточного религиозно-философского феномена - раскрыть проблему личности возможно через анализ древних текстов, которые так или иначе связаны с рассматриваемой традицией. Чань-буддийская философия описывает такую картину, в которой «Я» является наименованием упорядоченной совокупности элементов опыта. Это видно из цитат, взятых из трактата «Самьютаникая шастра» (кит.: 三彌底部論, pinyin: *Sān mí dǐbù lún*), которые будут проанализированы ниже. Кроме того, в буддийском понимании

личностью является не только «субъект», но и «объекты» его опыта. Это видно при анализе трактата «Теория кармического воздаяния» (кит.: 業成就論, pinyin: Yè chéngjiù lùn) [173]. Ниже приводятся цитаты разъясняющие буддийский взгляд на субъектно-объектную дихотомию, который косвенно отражает место личности в буддийском мироописании. (Приложение 7.)

Так центра временного пребывания какова материя окрашивающая плод нагой плоти жизни?

Суть рассматриваемого вопроса заключается в уточнении природы персонального континуума, внутри которого происходит субъектно-объектная дихотомия и силы, под воздействием которой происходит развёртывание дихотомии бытия и небытия. Таким образом, ответ на поставленный вопрос раскрывает природу личности как центра мира подверженного субъектно-объектной дихотомии и, кроме того, центра самопорождающего бытийно-небытийную дихотомию.

Читта-самтаны сила окуривает силу видоизменяющую более позднего поколения плод.

Под плодом более позднего поколения здесь понимается персональный континуум подверженный субъектно-объектной дихотомии и дихотомии бытия и небытия. Дихотомия бытия и небытия является конвенциональной единицей условно разделяющей области строимые виджняна-самтаной.

... мысли курение арья виджняна-самтаны безостановочно в поисках тела [,] имеет плода справедливого закона достижение.

То есть смена содержания виджняна-самтаны безостановочна, при кардинальной смене её содержания, то есть при смене набора дхарм внутри потока непрерывно сменяющихся друг друга целостных и индивидуальных психических состояний, смена которых отражает физиологические процессы в организме и его индивидуальные особенности, в частности органы восприятия, посредством которых и выстраивается условно внешний мир, происходит переход из одного бытийного континуума в другой.

Строка T31n1608_p0779a13(06) трактата «Теория кармического воздаяния» заканчивается подтверждающим эту гипотезу утверждением: «[Более позднего поколений плод] был бы аналогичен материи восприятия органов чувств». ⁴

Следовательно, личность - это единое пространство восприятия. Таким образом, с точки зрения буддизма, человек не живёт в мире, но испытывает опыт, называемый миром. Из этого видно, что существование субстанционального эмпирического Я, как такового, буддийскими мыслителями отрицается, и, следовательно, личность, с точки зрения Чань-буддизма и буддизма в целом, является иллюзией, которая обладает возможностью образовать привязанность, следствием которой является самоотождествление читта-самтаны (санскр.: citta-saṃtāna, кит.: 心相續, pinyin: xīn xiāngxù) с её производным - с персональным Я, то есть с условным субъектом персонального континуума.

Имеет персональное имя внешний вид белый, чистый, имеющий возможность привязанности.

Перефразировав это, можно сделать вывод, что материя персонального мира имеет возможность быть посредством четырёх первоэлементов. Это видно из продолжения цитируемой строки

Четыре первоэлемента (санскр.: mahābhūta) становятся именем «Я».

Реальными признаются лишь дхармы. Дхарма является неразложимым на меньшие психофизическим состоянием, ей присущим. Дхармы не субстанциальны и являются частями сознания равно как и всё пространство восприятия. Исходя из содержания сутр цикла «Запредельная Премудрость» (санскр.: Prajñāpāramitā, кит.: 般若波羅蜜多, pinyin: bō'ruò-bōluómìduō), «личность» - это только имя, которым называют дхармы, упорядоченные определённым образом, также как «замок из песка» является именем для песчинок, из которых он состоит.

Дхармы мгновенны и являются неделимыми составляющими бытия. Они условно объединяемы в пять скандх (санскр.: pañcaskandhī, кит.: 五蘊, pinyin: wǔ yùn) – пять групп элементов опыта и, в конечном итоге, тождественны друг другу. Это следует из анализа текста «Трактат о пробуждении веры в Махаяну» [171; 90, С. 52] (кит.: 大乘起信論, pinyin: dàshèng qǐ xìn lùn) и сутры «Сердца Праджня-Парамиты» [85, С. 27-34] (санскр.: Prajñāpāramitā Hridaya Sūtra, кит.: 摩訶般若波羅蜜多心經, pinyin: mó hē bō'ruò-bōluómìduō xīn jīng), в которой имеются следующие строки: «...все пять скандх пусты» [85, С. 31]. и «Для всех дхарм пустота – их сущностный признак» [85, С. 31].

Из этого следует, что, по сути, дхармы – это конвенциональные элементы языковой структуры, посредством которой происходит передача опыта. Таким образом имеет место парадокс – описание сознания в рамках персонального бытия не возможно производить в имманентных терминах, в то время как опыт, полученный в трансперсональном состоянии, невозможно воспроизвести в рамках персонального бытия. Это так, потому что оно будет запредельным для самоограниченного личностного сознания – манас-виджняна (санскр.: manas-vijñāna, кит.: 末那識, pinyin: mò nà shí), то есть будет некой «запредельной премудростью» (санскр.: prajñāpāramitā, кит.: 般若波羅蜜多, pinyin: bō'ruò-bōluómìduō).

С точки зрения буддийской феноменологии сознания, широко освещённой адептами школы «Йогачара» (санскр.: Yogācāra; кит.: 瑜伽派, pinyin: Yújiā pài, «Практика йоги»; кит.: 瑜珈宗, pinyin: Yújiā zōng, «Йогическая школа»; кит.: 唯識, pinyin: wéi shí, «Только сознание»; она же «Виджнянавада», санскр.: Vijñānavāda, «Учение о сознании»; она же «Виджняптиматра», санскр.: Vijñapti-matra, «Только лишь сознание»; она же «Виджнянаматра», санскр.: Vijñāna-matrata, «Только лишь сознание»; она же «Читтаматра», санскр.: Cittamatra, «Только лишь психическое») и вполне применимой для объяснения взглядов Чань-буддизма [138], личность

объединяется в единое целое личностным сознанием, которое является основой всех видов зависимости от эго. Согласно буддийской философской антропологии, манас-виджняна является фундаментом эгоцентризма и, феноменологически, осью, которая организует материал всех восприятий, а также все виды деятельности психики в одну структуру, именуемую «эмпирическая личность». Примером традиционных трактатов, разъясняющих буддийскую феноменологию сознания, являются: «Энциклопедия Абхидхармы» [11; 12; 13] (санскр.: *Abhidharmakośa-śāstra*, кит.: 阿毗達磨俱舍論, pinyin: *Āpídámó jùshè lùn*), «Тридцать стихов о только-сознании» (санскр.: *Triṃśikā Vijñaptimātratāsiddhiḥ*, кит.: 唯識三十頌, pinyin: *Wéi shí sānshí sòng*) [145], «Компендиум Махаяны» (санскр.: *Mahāyāna-saṃgraha*, кит.: 攝大乘論 [185], pinyin: *Shè Dàshèng lùn*), и «Рассуждение о стадиях йогической практики» (санскр.: *Yogācārabhūmi-śāstra*, кит.: 瑜伽師地論 [186], pinyin: *Yújiā shī de lùn*). «Рассуждения о совершенствовании только-сознания» (санскр.: *Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra* [163], кит.: 成唯識論, pinyin: *Chéngwéishìlùn*) являются важным комментарием, который решает некоторые относящиеся к доктрине споры, которые возникали вне коренных текстов. Кроме того доктрина только-сознания присутствует в таких сутрах, как «Сутра объяснения глубоких тайн» (санскр.: *Samdhinirmocana Sūtra*, кит.: 解深密經, pinyin: *Jiě shēn mì jīng*) [143] и «Сутра о львином рыке царицы Шрималы» (санскр.: *Śrīmālādevī Siṃhanāda Sūtra*, кит.: 勝鬘經, pinyin: *Shèng mán jīng*) [165].

Коренным отличием буддизма от теистических религий является открытие того, что в качестве Атмана, то есть вечного Я, с точки зрения индуистской философии считающегося субстанциональным и тождественным Брахману, человеком воспринимается его коренное сознание (санскр.: *mūla-vijñāna*), называемое в текстах, относящихся к наследию школы Йогачара, алая-виджняна (санскр.: *ālaya-vijñāna*). Из алая-виджняны истекает ментальное построение и сансарическое бытие (санскр.:

saṃsāra). Остальные семь видов сознания : зрительное сознание (санскр.: chakṣurvijñāna); сознание слуха (санскр.: śrotravijñāna); сознание обоняния (санскр.: ghrāṇavijñāna); сознание вкуса (санскр.: jīhvāvijñāna); осязательное сознание (санскр.: kāyavijñāna); ментальное сознание (способность к формированию и восприятию идей) (санскр.: manovijñāna); аффективный ум (санскр.: kliṣṭa-manas; kliṣṭa-mano-vijñāna). Они являются формами инобытия алāя – виджняны, которая в свою очередь не относится к уровню абсолютно реального и не является субстанцией.

Важно отметить динамичность алāя-виджняны, представляющей собой непостоянный континуум, подверженный субъектно – объектной дихотомии. *«То же, что называют нерождающимся и негибнущим, находится в гармоническом единстве с подверженным рождению и смерти по принципу не-тождественности и не-отличия. Это называется «сознание-алāя»»* [90, С. 52]. Термин «ālaya-vijñāna» с санскрита переводится как «сознание – хранилище». Алāя-виджняна является бездеятельной «текущей во времени» оболочкой, заключающей в себя семена (санскр.: bīja), которые «прорастают» в определённый момент, зависящий от кармы их обладателя, под воздействием энергии сознания, присущей «семенам». Вторым названием «сознания алāя», являющегося причиной для всего эмпирического, является «всеобщность семян» (санскр.: sarvabījaka). Природа этого наименования открывается при анализе следующей цитаты из трактата «Теория кармического воздаяния» [173] (Приложение 7.)

此偈明何義。彼復有中密縛取身。

是故名為阿陀那識。是一切法種子依處。

是故名為阿梨耶識。前生業報故名報識». [173]

Этого стойкого света какова добродетельность? Которая вновь имеет в своём распоряжении середину плотного объединения овладевающего призраками тела.

Материя прежнего времени (санскр.: pūrva) известна в качестве ādāna vijñāna. Материя всех дхарм bīja зависит от занятого пространства.

По этой причине известно в качестве алāя-виджняны (санскр.: ālaya-vijñāna) виджняна (санскр.: vijñāna). Предыдущего воплощения кармическое воздаяние причина персональным именем описывания виджняны (санскр.: vijñāna).

Из этого видно, что персональный мир кристаллизуется в соответствии с кармой порождающей личность, выстраивающей органы восприятия персоны описывающие для неё vijñāna.

Кажется ничто ещё одно vijñāna.

Исходя из этой строки следует отметить, что даже «ничто» является построением персонального мира, так как является противоположностью каким-либо ощущениям и бытию и, по этой причине, можно сказать, что ничто также является ощущением.

Необходимо отметить, что алāя – виджняна пополняется посредством деятельности её семи превращённых форм перечисленных выше. Йогин на пути к пробуждению «опустошает» алāя-виджняну и в результате её полного «опустошения» пробуждается от сансарического «сна». Это утверждение подтверждается следующей цитатой из трактата «Теория кармического воздаяния» [173]:

«Если та материя единства заканчивается вопреки не-движению. Вырази словами vijñāna класс [которому] необходимо стать искуренным.

Аналогичен пурпурный цвет собственного рудника соку дымки который теперь поднимается выше великолетия Древа Гая»

Сознание в процессе персонализации кристаллизует себя в физическую форму, обуславливаемую свойствами вибраций сознания. При этом мир, в котором эта форма существует, будучи также творением сознания, в неё «самозаключенного», с одной стороны, неразрывно связан с ней, а с другой [–] стороны, с точки зрения формы, как условного субъекта, отделен. Также как и вибрация сознания, с одной стороны, остается частью Дхармового

Тела, а с другой, [-] через процесс самоосознания, условно персонализируется, давая начало персоне и персональному миру внутри. Оформляясь в персону, сознание претерпевает следующую трансформацию: оно делится на сферу бессознательного, хранящую в себе информацию об изменениях, происходивших с момента образования сознания, и сферу сознания индивида, которая являясь самой «верхней» надстройкой, в свою очередь имеющей внутреннее деление, в рамках которого та часть, с помощью которой индивид осознает окружающее его пространство отдельным от себя и осуществляет оценку окружающей действительности, называется интеллектом⁷¹ индивида, а те части, посредством которых осуществляется взаимодействие сознания индивида с бессознательным, называется подсознанием индивида. (Приложение 8.)

Ланкаватара сутра выражает словам: «Эмоционального ума жизнь есть сеяние, сеяние жизни дхарм. Эмоционального ума угасание есть сеяние, сеяние дхарм угасания...»⁷²

В этой цитате из Дуньбу жудао яо мэнь лунь [172] Чань-буддийский Мастер Дачжу Хэшан⁷³, кроме того известный под именем Хуэйхай [15, С. 7] приводит цитату из «Сутры явления на Ланке» (санскр.: Laṅkāvatārasūtra, кит.: 楞伽經, pinyin: Lèngqiéjīng), в которой объясняется что с точки зрения буддийской философии мир, окружающий персону, равно как и она сама, является следствием активности эмоционального ума.

Это построение возникает под воздействиями «сеяния» которое, будучи рождённым эмоциональным умом, актуализирует присущие ему дхармы, как дхармы жизни, так и дхармы угасания, когда эмоциональный ум угасает гаснут и актуализированные им дхармы.

⁷¹ Под интеллектом в данном случае подразумевается инструмент мышления являющийся функциональным комплексом, который воспринимает, оценивает, обобщает и преобразует информацию, поступающую от органов чувств.

⁷² Имеется ещё один перевод, вследствие многозначности иероглифических знаков не являющийся замещающим, но являющийся дополнительным: «Ланкаватара сутра выражает словам: «Эмоциональный ум рождается[,] а именно [-] все виды дхарм рождаются. Эмоциональный ум гаснет [,] а именно [-] все виды дхарм гаснут...».

⁷³ Транскрипция произведена согласно «Полному китайско-русскому словарю» архимандрита Палладия (П. И. Кафарова) и П. С. Попова (Пекин, 1888).

Важно отметить, что персональный мир не ограничивается только так называемым «бытием» в сферах Kāmadhātu и Rūpadhātu – сфере чувственного (санскр.: Kāmadhātu) и сфере форм (санскр.: Rūpadhātu). Бытие обусловлено жизнью внутри физического тела, в то время как сознание, в зависимости от своих особенностей, может и не кристаллизовать себя в физическое тело. Но однажды, либо несколько раз, кристаллизовавшись в нём при «накоплении» определенного опыта, больше не входит в область физического. Переходом из одной формы в другую при физическом воплощении в большинстве случаев является то, что именуется смертью. Однако это не единственный способ трансформации – другим, в рамках бытия в форме человека, является переход в «иллюзорное тело»⁷⁴ [52] (обретение «иллюзорного тела»), то есть возврат на уровень первичной персональности сознания - чистого сознания, не имеющего деления на сознание и подсознание, но ещё не вошедшего в ануттара самьяксамбодхи [111] (санскр.: anuttarā samyaksambodhi).

Мистическая категория обозначающая действие по средством которого «сев» актуализирует дхармы в трактате «Самьютаникая шастра» [177] именуется «речью». (Приложение 8.)

Это иллюстрирует следующая цитата: *«Материя есть приемлимое место зависящее от (в соответствии с) речи»*. Далее в трактате говорится: *«Материя есть персональное имя тишины»*. Этот фрагмент указывает на то, что посредством «речи» возникает материя. Далее в этом же тексте мистическая категория «речь» разъясняется посредством примеров. *«Материи персональное имя произнесённое аналогично огню например»*. В следующем случае *«даром речи будды»* именуется бодхисаттва Шарипутра, имя которого переводится с санскрита на китайский как «Скворец будды», что описывает Шарипутру как искусного оратора, который наиболее точно

⁷⁴ Согласно труду Намхая Норбу Ринпоче Кристалл и Путь Света. Сутра, Тантра и Дзогчен. The Cristal and the Way of Light: Sutra, Tantra and Dzogchen. изд-во: Уддияна, 2007 г. «Радужное Тело» или Тело Света, которое обретают в итоге практики Дзогчена, отличается от «Иллюзорного (майического) Тела», плода практики высших Тантр. «Иллюзорное Тело» основано на тонкой пране, а поскольку, с точки зрения Дзогчена, прана принадлежит к относительному измерению, то «Иллюзорное Тело» не считается полной реализацией.

передаёт Дхарму Словестно. Из этого видно, что особое внимание уделяется и речи как инструменту передачи Дхармы. *«Соизмерим Будды Речи дар Скворцу Будды [Шарипутре]»*. При рассмотрении этого примера актуализируется проблема личностности будды, то есть наличия у будды персонального Я.

Как было написано ранее - коренным отличием буддизма от теистических религий является открытие того, что в качестве вечного Я, человеком воспринимается его коренное сознание, называемое в текстах наследия школы Йогачара алая-виджняной. Из алая -виджняны проистекает ментальное построение и сансарическое бытие, как продукт неведения и привязанности.

В «Сутре о запредельной премудрости, отсекающая заблуждения алмазным скипетром» [85, С. 64] (санскр.: Prajñāpāramitā Vajracchedikā Sūtra, кит.: 金剛般若波羅蜜多經, pinyin: bō'ruò-bōlúómìduō jīng, 金剛經, pinyin: jīngāng jīng), написано: *«... если кто-нибудь говорит, что так приходящий пришёл или ушёл, сидит или лежит, то это человек не понимает того что я проповедую. И по какой причине? Так приходящий никуда не приходит и никуда не уходит, поэтому его и именую Так Приходящим»* [85]. Из этой цитаты следует, что будда безсамостен. Он вне бытия и небытия, запределен времени и пространству и, следовательно, запределен познанию существами, ограниченными данными рамками.

В связи с этим следует коснуться проблемы «ловушек» письменных и словесных наставлений. В рамках двойственной природы сансары используется термин «будда», являющийся конвенциональной единицей и применяемый для обозначения концепта сформированного человеческим сознанием. «Ловушка» заключается в том, что пытаясь интерпретировать будду, человек лишь приходит к тупику ограниченности собственной самостью. Забывая о концептуальности будды, люди искажают Дхарму. По этой причине со временем Дхарма «теряет свою силу». Вся теория является лишь тонким намёком на то, как следует «идти» путём подвижника для

вхождения в ануттара самьяksamбодхи. Неведение возможно разрушить лишь через практику и философия здесь выступает в роле ключа к выходам из подобных «ловушек». Таким образом, становится ясен смысл призыва патриарха школы Чань Линьцзи Исюаня записанный в Линцзи-лу [47]: «... Если вы хотите обрести взгляд, соответствующий дхарме, то не поддавайтесь заблуждениям других. С чем бы вы не столкнулись внутри и снаружи - убивайте это. Встретите будду - убивайте будду, встретите патриарха - убивайте патриарха, встретите архата - убивайте архата, встретите родителей - убивайте родителей, встретите родственников - убивайте родственников. Только тогда вы обретете освобождение от уз.» [47, С. 125].

Становится ясен смысл призыва: «убей будду» [47, С. 125] (кит.: 殺佛, pinyin: shā fó), а также подобных ему эксцентрических жестов практиков Дхармы школы Чань.

Осознанно вошедший в anuttarā samyaksaṃbodhi, то есть подвижник, достигший посредством собственных усилий совершенно полного пробуждения, может использовать различные способы, подталкивающие адепта к непосредственному переживанию опыта, посредством которого постигается «Запредельная премудрость» (санскр.: prajñāpāramitā, кит.: 般若波羅蜜多, pinyin: bō'ruò-bōluómìduō) и производится «переход на другой берег», то есть «пробуждение».

Ярким примером является «Сутра Сердца Праджня-Парамиты» [85, С. 31-34] (санскр.: Prajñāpāramitā Hridaya Sūtra, кит.: 摩訶般若波羅蜜多心經, pinyin: mó hē bō'ruò-bōluómìduō xīn jīng) в которой имеется свидетельство вхождения в «Запредельную Премудрость»: «Бодхисаттва Авалокитешвара во время осуществления глубокой праджня-парамиты ясно увидел, что все пять скандх пусты. Тогда он избавился от всех страданий, перейдя на другой берег» [85, С. 31]. Отсюда видно, что сутры цикла «Запредельная премудрость» (санскр.: prajñāpāramitā, кит.: 般若波羅蜜多, pinyin: bō'ruò-

bōluómìdū) являются ключами к инсайту, о котором написано в шастре «Рассуждения о главных вратах, вводящих в Дао через мгновенное постижение» [172; 19] чаньского Мастера Байчжана Хуайхая ((720)749—814).

Итогом краткого объяснения понятия «личность», в рамках буддийской философии, является следующий вывод: в рамках анатмавады и буддийской абхидхармы личностью является наименование упорядоченной структуры, состоящей из пяти скандх, являющихся совокупностями несубстанциальных, неделимых психофизических моментальных состояний - дхарм.

Подводя итог исследования текстов относящихся к буддийской философии, имеется возможность сделать следующее заключение. С точки зрения буддийской философии и философии Чань - буддизма в частности основой бытия является эмпирическое персональное Я, актуализирующее посредством привязанностей дхармы и строящее, таким образом, персональный мир. При этом личность является маской читта-самтаны (санскр.: *citta-saṃtāna*, кит.: 心相續, pinyin: *xīn xiāngxù*) внутри «нагой плоти жизни», то есть внутри бытия, созданного посредством кармы иллюзорного пространства персонального мира.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Буддизм является хорошо ассимилирующимся философско-религиозным феноменом. Доказательством этого является проникновение и укрепление индийского буддизма в социальной среде Китая. Будучи лояльным к теистическим воззрениям китайского этноса буддизм стал широко распространяться на всей территории страны. Претерпев некоторые внешние трансформации в симбиозе с натурфилософскими доктринами Китая, буддизм глубоко укоренился, не изменив своей внутренней структуры, что показывает его удивительную интегративную способность в новых условиях. Проникновение буддизма в изначально обособленную ментально-этическую систему Китая связано в первую очередь с тем, что буддизм является нейтральной религиозно-философской системой, в которой отсутствует теистическая доминанта.

Кристаллизацией письменного наследия китайского буддизма является китайская Трипитака. В XXI веке наблюдается тенденция глобальной компьютеризации и, как следствие, китайская Трипитака переместилась в мир виртуальной реальности – Интернет, что во многом облегчает изучение буддийского философско-религиозного наследия и ещё раз доказывает его непритязательность к среде распространения. Состав китайской Трипитаки представляет собой свод идентичных канонических произведений, китайских апокрифических текстов, а также комментариев и иных памятников буддийской литературы.

Из истории китайской трипитаки можно заключить, что она сформирована из переводов текстов, взятых из различных школ буддизма Индии, которые, не противореча друг другу, выстраивают единую структуру, осмысленную китайцами и тесно соединившуюся с местной культурой, гармонично дополняя её, о чём свидетельствуют тексты, написанные китайскими адептами и на равных правах включённые в китайскую Трипитаку, а также структура и стиль изложения переводов, выполненных не дословно, а в большей части через переложение буддийской доктрины на понятийный

аппарат уже существовавшей в то время оформленной мистико – философской даосской традиции, то есть имеет место дескриптивный перевод. Из этого следует, что комментируя древние китайские тексты возможно, для лучшего их осмысления, использовать практически все имеющиеся источники Махаяны как доминирующей в Китае буддийской доктрины, а также даосские трактаты, раскрывающие понятийный аппарат, использованный при переложении на китайский язык памятников буддийской письменной культуры. Вследствие активной ассимиляции буддизм глубоко интегрировался в новой социально-культурной среде. Особенно прижились идеи из цикла сутр «Запредельной премудрости», что способствовало возникновению ветви Ньютоу Чань. В трактате «Основателя школы горы Голова Буйвола Мастера Чань Фажуна Золотые письма [об] эмоциональном уме» явно видна интеграция буддийской доктрины в терминологическую базу даосизма, отсюда видно, что буддийское пробуждение становится синонимом постижения Дао.

Исследуя международные отношения Китая можно отметить, что ранее всего буддизм появился в Северно-Западном и Южном Китае, а в центральной и восточной частях страны распространился позднее. Период I–III вв. является начальным периодом распространения буддизма. Результаты процесса проникновения буддизма в Китай становятся явными в полной мере только в более поздний период, в частности, в период зарождения Ньютоу Чань. Начальный период распространения буддизма в Китае приходится на период экономико–политического кризиса империи Хань, который был обусловлен разложением рабовладельческого строя. Произошло обострение классовой борьбы, возникли конфликты и в господствующем классе. Страна переживала волнения и голодные бунты.

Хотя в то время в Китае буддизм был ещё малоизучен, и на китайский язык было переведено мало буддийской литературы, которая впоследствии познакомила китайцев с изначальным индийским буддизмом. Уже тогда производились попытки осознания сути буддийского учения и очистки его от

домыслов. Вместе с тем появились и противники нового учения. Одним из первых шагов в разъяснении и защите буддийского учения стал трактат «О понимании и заблуждении», название которого так же переводится как «Рассуждение, разрешающее сомнение», написанный Моу-цзы. Таким образом, примечательно здесь сравнение Будды с китайскими божествами, при котором использовались традиционные приёмы описания выдающихся людей.

Моу-цзы не отрицает принцип сыновней почтительности, который был весьма важным элементом в культуре Китая, имевшим корни в глубокой древности, но говорит о его пересмотре. В конечном итоге этот принцип был трансформирован буддистами в завет вывести родителей на путь, указанный Буддой. Моу-цзы, защищая буддизм пытается доказать, что он несёт в себе идеи, во многом схожие с даосскими, в частности, и с китайскими - в целом.

Важно отметить, что вследствие различия языка и культур Индии и Китая буквальный перевод буддийских произведений был крайне непонятен для китайцев. Ученик Кумардживы Шэнчжао (374-414), помогавший первому в переводе на китайский язык текстов сутр, делает попытку передать мироощущение буддистов языком даосов уже на границе V в. Необходимо пояснить, что буддизм специально не претендовал на роль государственной религии, проповедники шли в Китай не с целью захвата власти и колонизации либо иного подчинения Китая, а с целью распространения Дхармы Будды, и главный упор делали на распространении глубинной сути, которая позволяла пробудиться подобно Сиддхартхе Гаутаме, а не на составлении внешне привлекательной атрибутики.

Герменевтический анализ текста «Основателя школы горы Голова Буйвола Мастера Чань Фажуна Золотые письма [о] эмоциональном уме» раскрывает традиционные воззрения философии буддизма на опыт подвижничества. В целом, в трактате рассматривается Чань-буддийский взгляд на проблему личности и персональных миров. Особо следует отметить

глубокое описание шуньяты, выделяющее школу Чань с горы Ньютоу в отдельную ветвь.

Буддизм является философско-религиозным течением, в котором отсутствуют привычные границы религии. На раннем этапе формирования в Чань-буддизме отсутствовали формальности. Чань-буддизм, как и буддизм в целом, не затрагивает проблему Бога. Его философско-религиозное знание является нейтральным в спорах о божественном. Будучи с одной стороны путём практического постижения, а с другой стороны социальным явлением, Чань-буддизм, производит осмысление концепции единства, и, в свете её развёртывания, не даёт поводов для вражды, так как представляет все бесконечные мириады миров единым организмом.

Коренным отличием буддизма от теистических религий является открытие того, что в качестве Атмана, то есть вечного Я, с точки зрения индуистской философии считающегося субстанциональным и тождественным Брахману, человеком воспринимается его коренное сознание называемое в текстах, относящихся к наследию школы Йогачара, алая-виджняна.

Всё есть Безсамостное Единое Сознание, которое не является культовым божеством и уподоблять его Ишваре (санскр.: Īśvara) ошибочно, а поклонение ему является заблуждением. Будда запределен и концепту единства, находясь вне времени, бытия и небытия, порстранства. Однако в свете этого заключения ясно прослеживается философский концепт единства бытия и небытия слитых в Дхармовом Теле, которое с точки зрения буддизма, как школы Чань, так и других школ, «безначальное начало начал».

Вторая строка фрагмента T51n2076_p0457c12(01) || намекает на то, что будда Шакьямуни не произнёс ни одной сутры словесно. Это означает что контакт будды и подвижников, к которым была направлена информация, сложившаяся в ту или иную сутру, происходил на ментальном уровне. Таким образом видно, что «разговор» с буддой возможен и после его паринирваны.

Тело, речь и ум являются, с точки зрения буддийской философии, равнозначной триадой, которая в совокупности есть человек. Главным образом Совершенной Речи является именно взаимное преодоление. Взаимное преодоление самости является не просто Совершенной Речью, в контексте взаимного перерастания персонального Я имеется возможность говорить о совершенном общении в целом. Парадоксом Совершенной Речи является то, что при полном присутствии согласия, гармонии и единства слова становятся не нужными, из чего следует, что Совершенная Речь – это речь без слов. Следует добавить и то, что такая форма общения хотя и является высшей и предпочтительной, но не является единственно приемлемой формой передачи учения. Кроме неё есть также знаковая форма передачи и словесная, при этом словесная считается наименее пригодной, однако приемлемой. Следует отметить, что глубокомудрый считается вне обладания и необладания, таким образом, его глубина – за пределами мудрости, скованной какими-либо рамками, и поэтому его называют глубокомудрым.

Философско-религиозный концепт о полном всестороннем пробуждении, как моменте растворения персонального сознания в Дхармовом теле, передаётся в буддизме традиционным способом. Имеется возможность заключить, что практика адептов буддизма Махаяны ориентирована на достижение совершенного полного пробуждения, которое предполагает преодоление не только препятствий аффективного характера, но и препятствий познавательного характера. Таким образом, приверженцы Махаяны считают, что Нирвана, к которой идут последователи Тхеравады, не является наивысшим состоянием.

Поскольку вне возвращивания нет возвращающего, и, так как будда за пределами существованию, так же и природа будды будды за пределами бытию и небытию. Таким образом Нирвана есть угасание, и нет ничего вне неё. Не существует Будды или состояния Будды, или буддовости, которых можно было бы достичь, а если и есть что-то, что может быть выполнено, то

это есть заблуждение. Таким образом имеется возможность заключить, что все явления без исключения, включая Дхарму Будды, не являются самобытными, они не имеют врождённой дхармы и поэтому являются пустотными. Вечное бытие аналогично небытию, а вечное небытие аналогично бытию, так как различить день и ночь возможно лишь относительно того или иного антипода. Дифференциация антогонистичных состояний человеком происходит посредством восприятия, являющегося продуктом деятельности персонального сознания, которое обрабатывает данные, поступающие от органов чувств. Таким образом жизнь и смерть есть лишь субъективное восприятие трансформации персонального сознания.

Рассматривая Чань-буддизм с точки зрения глубинного опыта, запечатлённого в традиционных текстах, следует помнить, что хотя буддийская школа Чань и весьма китаизирована, она, всё же, остаётся частью буддизма и, следовательно, тесно соприкасается с иными школами. Таким образом имеется возможность рассматривать глубинный опыт Чань опираясь на совокупность психолого – философских основ буддизма, называемую абхидхармой, которая является разделом трипитаки⁷⁵ и обозначается в китайской трипитаке. Абхидхарма, собравшая в себе суть буддийской мудрости, является неким мостом в понимании буддизма. Не менее важным источником является собрание сутр. Кроме того, Трипитака включает в себя свод правил и распорядка буддийской монашеской общины.

Являясь преимущественно направленной на йогическую практику, о чём свидетельствует и название, адепты школы Чань уделяли написанию трактатов относительно мало внимания, отличительной чертой их произведений является лаконичность и предельная ёмкость, а обширным философским фундаментом для практики по большей части служило наследие китайской школы Хуаянь (кит.: 華嚴, pinyin: huáyán). Распространяясь по сопряжённым с Китаем территориям, а затем и более

⁷⁵ Трипитака (санскр.: Tripiṭaka, «Три корзины»; кит. Сань Цзан; яп. Сандзо) — свод буддийских священных текстов, составленный вскоре после смерти Будды Шакьямуни на Первом Буддийском собрании.

удалённым, учение Чань приобретала новые имена, оставаясь по внутренней сути неизменной, как не изменна тишина в любом месте Земли.

Будучи переложённым на китайский язык и приобретая, через взаимодействие с китайской культурой, новые черты, буддийская философия обогатилась через объяснение понятных для индийцев, но чуждых китайцам терминов и положений. Вследствие индийско-китайского синтеза философской мысли, плодом которого является китайский буддизм, онтологические представления, будучи ранее мало приметными, в свете нового осмысления пережили актуализацию и в китайском буддизме получили развитие. Перевод на русский язык в большинстве случаев осуществляется дословно, и комментарии, объясняющие суть тех или иных понятий и положений, обычно отсутствуют, однако, для того, чтобы правильно воспринять суть текстов, нужно взглянуть на них неевропейским взглядом, либо передать специфику буддийского ощущения мира, понятным для русских людей языком. Таким образом комментирование текста – это донесение его глубокой сути, всё ещё скрытой в уже переведённом тексте. Таким образом, комментирование религиозно-философского текста является так же своего рода переводом. Относительно буддийских текстов, авторство которых приписывается китайским авторам, следует отметить, что, вобрав в себя дух древней традиции, родиной которой считается Индия, произведения китайских буддистов являются иллюстрацией жизненности и живости буддизма.

В ходе герменевтического анализа текста «Основателя школы горы Голова Буйвола Мастера Чань Фажуна Золотые письма [о] эмоциональном уме» (кит.: 牛頭山初祖法融禪師心銘, pinyin: Niútóu shān chūzǔ Fǎróng Chánshī xīn míng) [176] исследователем было выявлено феноменологическое направление теории персональных миров. Трактат «Основателя школы горы Голова Буйвола Мастера Чань Фажуна Золотые письма [о] эмоциональном уме» (кит.: 牛頭山初祖法融禪師心銘, pinyin: Niútóu shān chūzǔ Fǎróng

Chánshī xīn míng) [176] показывает особенности интроспекции применявшейся в рамках школы Чань с горы Ньютоу, то есть это произведение носит антропологический характер.

Частично трактат посвящён проблеме времени и бытия как части персонального мира, так как время-бытие с точки зрения буддийской философии есть конструкт персонального сознания, то есть является частью персонального мира, мира личности: движение в будущее равноценно движению в прошлое, то есть по сути движение отсутствует; пробудившийся (санскр.: buddha) не деятелен, то есть находится в абсолютной гармонии и непротивостоит естественному ходу вещей, его «Я» не проявлено.

Чань-буддийская философия описывает такую картину, в которой «Я» является наименованием упорядоченной совокупности элементов опыта. Кроме того, в буддийском понимании личностью является не только «субъект», но и «объекты», им воспринятые. То есть личность – это единое пространство восприятия. Таким образом, с точки зрения буддизма, человек не живёт в мире, но испытывает опыт, называемый миром. Из этого видно, что существование субстанционального эмпирического «Я», как такового, буддийскими мыслителями отрицается. Реальными признаются лишь дхармы. Дхармы мгновенны и являются неделимой составляющей бытия. По сути дхармы – это конвенциональные элементы языковой структуры, посредством которой происходит передача опыта. То есть имеет место парадокс – описание сознания в рамках персонального бытия невозможно производить в имманентных терминах, в то время как опыт, полученный в трансперсональном состоянии, невозможно воспроизвести в рамках персонального бытия потому, что оно будет запредельным для самоограниченного личностного сознания. То есть будет некой «Запредельной Премудростью».

Персональный мир, с точки зрения традиционных Чань-буддийских воззрений является конструктом персонального сознания, берущего начало в трансперсональном сознании, которое коренится в Дхармовом Теле будды,

которое безначально, бесконечно, запредельно времени, пространству, бытию и небытию, то есть вне какой-либо дихотомии.

Философское наследие Ньютоу Фажуна ярко отражает содержание комплекса сутр «Запредельная премудрость» (санскр.: *prajñāpāramitā*, кит.: 般若波羅蜜多, pinyin: bō'ruò-bōluómìduō) и, в частности «Великой сутры о совершенстве мудрости» (санскр.: *Mahāprajñāpāramitā Sūtra*, кит.: 大般若經, pinyin: dà bōrě jīng). Спецификой, выделяющей доктрину Ньютоу Чань в отдельную ветвь Чань-буддизма, является глубокое описание шуньяты, кроме того, глубоко проникнув в даосизм, Ньютоу Фажун часто оперировал даосскими терминами, которые были более понятными современным ему китайцам. Однако в целом Ньютоу Чань не противоречит общей доктрине Чань и, хотя Ньютоу Чань принято выделять в особую ветвь Чань-буддизма, последователи Фажуна являюся в полной мере Чань-буддистами, идущими Путём, показанным Китайским буддистам Бодхидхармой.

За лаконичностью этого трактата скрывается обширное поле буддийской мудрости, плоды которого являются исследованными не в полной мере и данная работа является лишь малой частностью того, что ещё предстоит изучить в рамках комплекса буддийской философской мысли в целом. В трактате Рассматривается Чань-буддийский взгляд на проблему личности и персональных миров. Анализируется определение личности как самоавтономизирующейся иллюзии, обладающей возможностью образовывать персональный мир, внутри которого возможно возникновение привязанности, следствием чего является самоотождествление читта-самтаны с условным субъектом персонального континуума. Личность есть лишь имя, которым называют совокупность элементарных уникальных психо-физических состояний, упорядоченных определённым образом – совокупность дхарм.

В ходе изучения цикла «Запредельная премудрость» (санскр.: *prajñāpāramitā*, кит.: 般若波羅蜜多, pinyin: bō'ruò-bōluómìduō) может

возникнуть ложное впечатление, что данные сутры и подобные им тексты, а также весь чань-буддизм в целом с его трактатами и речениями патриархов, имеет своей целью уничтожение интеллекта и доказательство его ненужности. Такое мнение ошибочно, так как преодоление ограниченных интеллектуальных установок возможно лишь при наличии интеллекта развитого до осознания его ограниченности, интеллекта, осознавшего свою природу.

Из выше сказанного имеется возможность заключить, что с точки зрения религиозно – философского знания Чань-буддизма лишь опыт «непосредственного познания» может являться источником философского знания буддизма. Таким образом наглядно показано по какой причине имеет место название цикла «Запредельная премудрость» (санскр.: *prajñārāgamitā*, кит.: 般若波羅蜜多, pinyin: *bō'ruò-bōluómìduō*).

Парадоксы чань-буддийских текстов прежде всего направлены на преодоление ограниченности использования интеллектуальной мощи и развитие её более полного функционирования, освобождение от узости привычного мышления и достижения им пределов его способностей, достигнув которого происходит прекращение мысли и мышление через понятийный аппарат сменяется интуитивным, открывая врата пробуждения.

В свете современного мировосприятия, свободного от религиозных верований и традиционных ценностей, парадоксы мудрости Чань-буддизма, направленные изначально на освобождение ума от привычных способов мышления, а также шаблонов и догм, в следствии принятия формы интеллектуальной забавы, в случае злоупотребления, грани которого хотя и туманны, но, всё же, очерчены рамками подвижничества, приводят к циничному разрушению всех ценностей, хотя в настоящем виде Чань не имеет ввиду ничего подобного, имея своим фундаментом универсальный Закон (Дхарму). В подлинном чань – буддизме не умаляется роль индивидуального опыта, равно как и роль непостоянного, они считаются не менее важными, нежели абстрактный закон и вечное, ведь опыт познания

вечного возможен лишь в настоящий момент, а, следовательно, бесконечное возможно познать лишь в конечном, опыт познания универсального возможен лишь в индивидуальном, ведь сосудом, содержащим в себе качества является форма, единство возможно благодаря чувству, которое является соединительной субстанцией, а животворящей субстанцией для разума человека является особая форма динамического переживания, в которой происходит непрерывное обновление отражения действительности.

Серьёзным заблуждением является и предположение о том, что создаваемый мышлением мир, отождествляется с миром человеческого опыта, а также с миром в глобальном понимании данного термина. Являясь многомерным, мир вмещает в себя измерение, которое представляет собой логическое мышление, а также иные измерения в которых существует человек. Таким образом мышление может отобразить некое подобие мира, но оно ограничено и не может передать мир таким, каков он есть, поэтому, исходя из религиозно-философского наследия Чань-буддизма, невозможно мыслью познать Реальность, но возможно укорениться в заблуждении, приняв картины, рисуемые относительной логикой за универсальный Закон (Дхарму).

Таким образом Чань-буддийская религиозно-философская система призывает к гармоничному сосуществованию, несёт мир и подчёркивает, что следует уважительно относиться к опыту древних и бережно хранить их наследие, не пытаясь исказить его призмой рамок изученного. Опыт прошлых поколений может помочь открывать с его помощью новые горизонты в исследовании практически всех областей современной науки, и философия здесь будет являться связующим звеном. И потому, с буддийской точки зрения, следует с уважением относиться к представителям всех конфессий, рас и национальностей.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. – Новосибирск: Наука, 1983.
2. Абросимов В.С. О психологической парадигме в религиоведении // Исламская культура в мировой цивилизации и новые идеи в философии. Уфа; СПб., 2001.
3. Агентство Синьхуа. [electronic resource]. - Mode of access: <http://www.russian.xinhuanet.com> (date of access 10.06.08)
4. Алексеев П.В. Торчинов Евгений Алексеевич // П.В. Алексеев Философы России XIX-XX столетий. Биографии. Идеи. Труды. 4-е изд., перераб. и доп. М., 2002. С. 977.
5. Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. – М.: Ихдательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001.
6. Аникина А.В. К определению понятий: религиозная социализация или прорелигиозное восприятие студенчества (опыт социологического исследования) / Православный взгляд на семью и демографические проблемы: XVII Рождественские православно-философские чтения / Ниж. Епархия, пред-во Президента РФ в Привол. Фед. Округе, Адм. Нижегородской обл., Адм. Н.Новгорода, НГПУ, АГПИ – Н. Новгород: Нижегородский Государственный Педагогический Университет, 2008.
7. Аспекты мифа / Пер. с фр. В. Большакова — Академический проект, Парадигма, 2005.
8. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 2. М.-Л., 1950.
9. Бодхидхарма. Трактат о созерцании ума / Врата дзэн – М.: Ганга, 2006.
10. Васильев Л. С. История Религий Востока. «Высшая школа» 1983.
11. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). — Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах

доминирования в психике / Изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. — М.: Ладомир, 1998.

12. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). — Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. — М: Ладомир, 2001.

13. Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / Составление, перевод, комментарии, исследование Е. П. Островской, В. И. Рудого. - СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. (является третьим томом трёхтомного труда и содержит Раздел 5: Учение об аффектах; Раздел 6: Учение о пути благородной личности)

14. Вонг Е., Дао обретения здоровья, долголетия и бессмертия. Учение бессмертных Чжунли и Люя. Чжун-Люй чжуань-дао цзи. / пер. с англ. – М.: «София», 2004.

15. Врата дзэн – М.: Ганга, 2006.

16. Гаврилов, Ю. Внук Мао шагает в ногу. Российские солдаты омыли сапоги в Желтом море // Российская газета (Федеральный выпуск). Вэйфан (КНР). – 2005. - № 3858.

17. Гарма Ч. Чанг. Учения тибетской йоги, М., 1995.

18. Гарнет Ш. Китайская проблема России / Ш. Гарнет // Российско-китайские отношения глазами американцев / под. ред. Д. Тренина. – М., 1997.

19. Главные врата на пути к Истине посредством мгновенного постижения, перевод шастры чаньского Мастера Хуйхая – Дунь у жудао яомэнь лунь, или «Рассуждения о главных вратах, вводящих в Дао через мгновенное постижение»/ перевод: А. Конанов// Врата дзэн – М.: Ганга, 2006.

20. Гэ Хун. Баопу-цзы / Предисл., пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1999.

21. Даосизм. Пути обретения бессмертия. В исследованиях и переводах Е.А. Торчинова. СПб.: «Азбука – классика» «Петербургское востоковедение», 2007.

22. Думан Л. И. Внешнеполитические связи Китая с сюнну в I-III вв. В кн. Китай и соседи, М., 1970.
23. Догэн. Перевод с английского Котенко Р.В. – СПб: Издательская группа «Евразия», 2001.
24. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М., 1996.
25. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Пер. с фр., составление, послесловие и примечания Гофмана А. Б.- М.: Канон, 1995.
26. Дюркгейм Э. и Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., 1996.
27. Инициация // Нация, № 2, 1996.
28. История веры и религиозных идей. Том I. От каменного века до элевсинских мистерий — Критерион, 2002.
29. История веры и религиозных идей. Том II. От Гаутамы Будды до триумфа христианства — Критерион, 2002.
30. История веры и религиозных идей. Том III. От Магомета до реформации — Критерион, 2002 .
31. История китайской философии. Пер. с кит/ общ. ред. М.Л.Титаренко.- М.:Прогресс, 1989.
32. Йога: бессмертие и свобода — СПб, Издательство Санкт-Петербургского университета, 2004.
33. Каталог «Российский экспорт: продукция и технологии» / Министерство экономического развития и торговли Российской Федерации. [electronic resource]. - Mode of access: <http://www.asiadata.ru/gov/ru/tec.htm> (date of access 10.06.08)
34. Кафедра философии и культурологии Востока // Философский факультет Санкт-Петербургского государственного университета. СПб., 2000. С. 56-57. - Портр.

35. Кафедра философии религии и религиоведения // Философский факультет Санкт-Петербургского государственного университета. СПб., 1998. С. 59-61.
36. Кий Е.А. О научном наследии Е. А. Торчинова / Е.А. Кий // Религиоведение. 2004, № 1. С. 4-17
37. Кий Е.А. О научном наследии Е. А. Торчинова / Е.А. Кий // Первые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: Материалы научной конференции. Санкт-Петербург, 20-21 февраля 2004 г. СПб., 2004. С. 7-14.
38. Кий Е.А. Список научных и учебно-методических трудов Евгения Алексеевича Торчинова / Е.А. Кий // Первые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: Материалы научной конференции. Санкт-Петербург, 20-21 февраля 2004 г. СПб., 2004. С. 135-158.
39. Кий Е. А. Он был открыт для диалога со всеми людьми / Е.А. Кий // Санкт-Петербургский университет. № 5 (3694), март 25, 2005. С. 10-11.
40. Киктенко В.А. Науковедческая концепция Дж. Нидэма в работах Е. А. Торчинова / В.А. Киктенко // Первые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: Материалы научной конференции. Санкт-Петербург, 20-21 февраля 2004 г. СПб., 2004. С. 86-90.
41. Китай и соседи. - М.: Наука, 1970.
42. Китайская философия: Энциклопедический словарь / Гл. ред. М. Л. Титаренко. М., 1994.
43. Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. – М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993.
44. Кришнамурти Д., Вне насилия. Перев с англ. А. Флотского. - СПб.: Издательство «Северо-Запад», 2004.
45. Кришнамурти Д., Свобода от известного. - СПб.: София, 1991.
46. Лепехов С.Ю. перевод с тибетского — Идеи шуньявады в коротких сутрах Праджняпарамиты. — Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991.

47. Линь-Цзи-Лу 臨濟錄 Вступительная статья, перевод с кит., коммент., и граммат. Очерк И.С.Гуревич.: СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001.
48. Маслов А.А. Загадки, тайны и коды «Дао дэ цзина»/ А.А. Маслов; худож.-оформ. А. Семёнова. – Ростов н/Д: «Феникс», 2005.
49. Милибанд С.Д. Торчинов Евгений Алексеевич / С.Д. Милибанд // Милибанд С. Д. Биобиблиографический словарь отечественных востоковедов с 1917 г. 2-е изд., перераб. и доп. Кн. I-II. М., 1995.
50. Миф о вечном возвращении / Пер. с фр. Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой. — СПб., Алетейя, 1998.
51. Мифы, сновидения, мистерии — Киев, Рефл-бук, Валкер, 1996.
52. Намхай Норбу Ринпоче Кристалл и Путь Света. Сутра, Тантра и Дзогчен. The Cristal and the Way of Light: Sutra, Tantra and Dzogchen. изд-во: Уддияна, 2007.
53. Научные работы: Азиатская алхимия — М., Янус-К, 1998 .
54. Очерки сравнительного религиоведения — М., Ладомир, 2000.
55. Оккультизм, колдовство и моды в культуре — София, Гелиос, 2002.
56. Орлов. Н. Великая китайская экспансия / Н. Орлов. // Россия. - 11 марта 2004 года.
57. Большой китайско-русский словарь.составлен коллективом китаистов под руководством и редакцией проф. Ошанина И.М. Т.1. - М.: Наука, 1983.
58. Большой китайско-русский словарь.составлен коллективом китаистов под руководством и редакцией проф. Ошанина И.М. Т.2. - М.: Наука, 1983.
59. Большой китайско-русский словарь.составлен коллективом китаистов под руководством и редакцией проф. Ошанина И.М. Т.3. - М.: Наука, 1984.
60. Большой китайско-русский словарь.составлен коллективом китаистов под руководством и редакцией проф. Ошанина И.М. Т.4. - М.: Наука, 1984.
61. Пахомов С., Макаров И.. Вторые Торчиновские чтения // Санкт-Петербургский университет. № 5 (3694), март 25, 2005. С. 11-12.

62. Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае./ Сост., пер., иссл. И комм. А.А. Маслова.-М.: Издательство Духовной Литературы, «Сфера», 2000.
63. Полный китайско-русский словарь архимандрита Палладия (П. И. Кафарова) и П. С. Попова: Пекин, 1888.
64. Померанц Г. Парадоксы Дзен (О течении буддизма) / Г. Померанц // Наука и религия. – 1989. – № 5.
65. Померанцева Л. Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве. М., 1969.
66. Регент Т. Проблемы урегулирования миграционных процессов / Т. Регент // Миграция – 1997 - №4.
67. Религии Австралии / Пер. с англ. Л. А. Степанянц. — СПб., Университетская книга, 1998.
68. Розман, Г. Китай, Япония и координальные изменения в постсоветском пространстве. Глобальные возможности и региональные угрозы // Российско-китайские отношения глазами американцев / под. ред. Д. Тренина. – М., 1997.
69. Рудой В.И. и др. Введение в буддизм., СПб., 1999.
70. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского — М., Изд-во МГУ, 1994.
71. Священные тексты народов мира — Крон-Пресс, 1998.
72. Сэн Цань, третий чаньский патриарх. Письмена истинного сознания. Синь синь мин / Предисл., пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова // Буддизм в переводах. Вып. 1. СПб., 1992.
73. Серия Миф, религия, культура; Миф о вечном возвращении — Ладомир, 2000.
74. Словарь религий — СПб, Алетейя, 1997.
75. Словарь религий, обрядов и верований — Университетская книга, Рудомино, 1997.

76. Смирнов М.Ю., Тульпе И.А. Научная мысль и позиция ученого: к постановке некоторых вопросов теоретического религиоведения / М.Ю. Смирнов, И.А. Тульпе // Религиоведение. 2004, № 1. С. 18-29.
77. Солонин К.Ю. Восточная философия и культура на философском факультете / К.Ю. Солонин // Мысль: Ежегодник С.-Петербургской ассоциации философов. СПб., 1998. Вып. 2. С. 186-190.
78. Судзуки Д.Т. Основные принципы буддизма махаяны. – СПб.: Наука, 2002.
79. Судзуки Д.Т. Очерки о дзен-буддизме. Часть первая. – СПб.: Наука, 2002.
80. Судзуки Д.Т. Очерки о дзэн-буддизме: Часть третья / Пер. с англ. С.Л.Бурмистрова. – СПб.: Наука, 2005.
81. Сутра о Бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы. Бодхисатвы Всеобъемлющая мудрость Перевод с китайского и комментарии А. Игнатовича. Серия «Ex Orient Lux». – М., Ладомир, 1998.
82. Сутра о Запредельной Премудрости, отсекающая заблуждения алмазным скипетром или Алмазная Праджня – Парамита Сутра / Предисловие, перевод с китайского, комментарии Е. А. Торчинова // Избранные сутры китайского буддизма. СПб.: Наука, РАН, 2000.
83. Сутра помоста Шестого Патриарха Чань Хуэйцзэна/ Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае./ Сост., пер., иссл. И комм. А.А. Маслова.- М.: Издательство Духовной Литературы, «Сфера», 2000.
84. Сутра Поучения Вималакирти (Вималакиртинирдеша-сутра) Пер. с тиб., предисл. и комм.: А. М. Донец. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН 2005.
85. Сутра Сердца Праджня-Парамиты / Предисловие, перевод с китайского, комментарии Е. А. Торчинова // Избранные сутры китайского буддизма. СПб.: Наука, РАН, 2000.
86. Сутра Явления на Ланке © Yu Kan, переводы, примечания, дизайн, коддинг, 2006-2008. Перевод выполнен с санскр. текста, подготовленного

Бунью Нандзё; при переводе использовались англ. версии Дайсэцу Судзуки (1932) и Гисина Токивы (2006). Выполнено по текстам, представленным на сайте www.lirs.ru/do [electronic resource]. - Mode of access: http://daolao.ru/Lankavatara/lanka_full/lanka02.htm#xxxi (date of access 30.07.09)

87. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения — М.-СПб., Университетская книга, 1998.

88. Терентьев А.А. перевод с санскрита — «Сутра сердца Праджня-парамиты» и ее место в истории буддийской философии. — Буддизм: История и культура. М., 1989.

89. Трактат «О двух Вхождениях» URL: <http://shorinjikempo.org.ua/text/162> (date of access 30.07.09); [electronic resource]. - Mode of access: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/sudzd01/txt12.htm> (date of access 30.07.09)

90. Трактат о пробуждении веры в Махаяну / Предисловие, перевод с китайского, комментарии Е. А. Торчинова // Философия китайского буддизма / Пер. с кит. Е. А. Торчинова. – СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 2007.

91. Трактат по истории религий (в 2-х тт.) / Пер. с фр. А. А. Васильева. — СПб., Алетейя, 2000 .

92. Торчинова Е. А. Буддизм в переводах. Альманах. Выпуск 2., - СПб., 1993.

93. Торчинов Е.А. Буддизм: Карманный словарь. СПб., 2002.

94. Торчинов Е. А. Даосские практики. СПб., 2001. 2-е изд. СПб., 2004.

95. Торчинов Е. А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993; 2-е изд., доп. СПб., 1998.

96. Торчинов Е. А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин» / Предисл. пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1999; 2-е изд. СПб., 2004.

97. Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 1997. 2-е изд., испр. СПб., 1998. 3-е изд.

СПб., 2000. 4-е изд. СПб.: «Азбука – классика» «Петербургское востоковедение» 2007.

98. Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб.: «Азбука-классика», «Петербургское востоковедение», 2007.

99. Третий чаньский патриарх Сэн-Цань. Письмена Истинного Сознания (Синь Синь Мин), пер. с кит. Торчинов Е.А. / Буддизм в переводах, альманах, выпуск 1 / Философско-политологическая школа при Санкт-Петербургском Государственном Университете. Центр по изучению философии и психологии дальневосточного буддизма Махаяны. Санкт-Петербургское общество «Фо Гуан» (Свет Будды). Редактор: Н.П. Дралова, корректоры: Н.В. Викторова, Е.А. Зубкова, выпускающий: О.Я. Карманова / СПб: «Андреев и сыновья», 1992, С. 69

100. У Чэнэнь "Путешествие на запад" Пер. с кит.: А. Рогачев Пер. стихов под ред. А. Адалис и И. Голубева Рига: Полярис, 1994.

101. Федотов И., Селиванов Л. Призрак «демографического империализма» // Миграция. – 1997. - №3.

102. Филонов С.В. Даосская энциклопедия "Дао цзяо и шу" об истории книг с небес Высшей чистоты (вступительная статья, перевод, комментарии) / С.В. Филонов // Религиоведение. 2004, № 1. С. 174.

103. Холл Д. Дж. Е., История Юго-Восточной Азии, пер. с англ., М., 1958

104. Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / Пер. предисл. и коммент. М.Е. Ермакова. М., 1991.

105. Ценностные ориентиры общественного развития России. Материалы VI межвузовская научная конференция / сост. В.Т Горбачёв, Е.В. Дмитриев, Е.И. Полякова, В.А. Потатуров, Е.И. Тимина, В.С. Юрчук. М.: МИЭМП, 2010.

106. Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины. У чжэнь пянь / Предисл., пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1994.

107. Чжуан-цзы: Даосские каноны /Перевод, вступит. Статья, коммент. В.В. Малявина. – М.: ООО «Издательство Астрель», ООО «Издательство АСТ», 2004.
108. Чогьям Ринпоче Трунгпа, Герберт Гюнтер. «Тантра»: Рассвет без заката. Перевод с английского: В. Станкова, Харьков: Эльф-Внедрение, 1993.
109. Шаманизм — Киев, София, 1998 .
110. Шохин В.К. Первый опыт стратификации уровней реальности в индийской философии (по тексту "Ланкаватара-сутры"). Историко-философский ежегодник 2003, М.: Наука, 2004
111. Шкенеv К.А. Краткое объяснение специфики термина «anuttarā samyaksambodhi» / К.А. Шкенеv // АнтропоТопос: теоретический журнал в области философских наук / под ред. докт. филос. наук, проф. В. И. Разумова. – Омск, 2008. – вып. 1-2
112. Шкенеv К.А. Аксиологические аспекты проникновения в Россию философско-религиозного наследия Чань-буддизма / К.А. Шкенеv //Ценностные ориентиры общественного развития России. Материалы VI межвузовская научная конференция / сост. В.Т Горбачёв, Е.В. Дмитриев, Е.И. Полякова, В.А. Потатуров, Е.И. Тимина, В.С. Юрчук. М.: МИЭМП, 2010, С. 82-84.
113. Шкенеv К.А. Аксиологические новообразования поликультурной среды в контексте культурной интеграции «Восток – Запад» (на примере развития российско-китайских отношений) / К.А. Шкенеv // Экономика. Право. Образование. Региональный аспект: Сборник научных трудов. Вып. 5 / Под научной редакцией кандидата психологических наук, доцента Усовой Е. С. – М.: филиал НОУ ВПО «МИЭМП» в г. Н. Новгороде, 2011, С. 239-241.
114. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму, М.: Наука, 1988.
115. Щуцкий Ю.К., Китайская классическая книга перемен 2-е издание исправленное и дополненное под редакцией А.И.Кобзева, М.: Наука, 1993
116. Abhisamayalamkara-Prajnaparamita Upadesa Sastra // Bibliolheca Buddhica. Leningrad, 1930.— V. 23

117. Akira Hirakawa, *A History of Indian Buddhism: From Sakyamani to Early Mahayana*. Translated by Paul Groner. New Delhi: Jainendra Prakash Jain At Shri Jainendra Press, 1998.
118. Anne-Valérie Schweyer, *Le Viêt Nam ancien*, Belles Lettres, coll. « Guide Belles Lettres des civilisations », Paris, 2005
119. Bagchi P.S. *Le Canon Bouddhique en China // Sino-Indica*. №1, 4 (1927, 1938)
120. Banyiu Naryio. *A Catalogue of the Chinese Translations of the Buddhist Tripitaka*. Oxford, 1883.
121. Cheng Kuan, tr. and annotater. *The Sutra of Forty-two Chapters Divulged by the Buddha: An Annotated Edition*. Taipei and Howell, MI: Vairocana Publishing Co., 2005.
122. *China Statistical Yearbook, 1999*. – Beijing: China Statistics Press, 1999.
123. Conze E. *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*. Translated into english. - Series Bibliotheca Indica. Publiashed by the Asiatic Society, Calcutta 1958.
124. Conze E. *Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra*. Edited and translated with introduction and glossary. — Serie Orientale Roma, 1957, vol. 13.
125. Conze E. *The Perfection of Wisdom in 8 000 lines and Its Verse Summary*, Delhi: Sri Satgury Publications, 1994.
126. Conze E. *The PrajnaparamitS Literature*.— Hague, 1960.
127. Cowley, Au-Deane S. & Derezotes, David *Transpersonal Psychology and Social Work Education*. *Journal of Social Work Education*, 10437797, Winter, Vol. 30, Issue 1, 1994.
128. Demiéville Paul, "Philosophy and religion from Han to Sui," in *Cambridge History of China: Volume I: the Ch'in and Han Empires, 221 B.C. – A.D. 220, 808–872*. Edited by Denis Twitchett and Michael Loewe. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
129. *Dharma-Samgraha /An Ancient Collection of Buddhist Technical Terms*. Prep. for publ. by K.Kasawara, ed. by M.Müller and H.Wentzel. Oxf., 1886., c. CXXXVII

130. Dogen, Trans. Gudo Wafu Nishijima & Chodo Cross; Master Dogen's Shobogenzo; Windbell Publications, London, 1994 (four volumes, paperback)
131. Emmerick R.E. The Sutra of Golden Light. The Pali Text Society, Oxford 2001.
132. Evgeny A. Torchinov // Journal of Transpersonal Psychology. Vol. 34, № 1 (2002). P. 63-66.
133. Evgeny A. Torchinov // Journal of Transpersonal Psychology. Vol. 35, № 1 (2003). P. 71.
134. Faure, Bernard. Chan Insights and Oversights: an epistemological critique of the Chan tradition. Princeton University Press, 1993.
135. Goodrich C. Earliest printed editions of the Tripitaka // Visvabharati Quarterley. 1953.
136. Has H. Der heilige Kanon des Buddhismus in Japan // Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur - und Volkerkunde Ostasiens. Bd 1 0. Tokyo, 1 904 - 6.
137. Heinrich Dumoulin: Geschichte des Zen-Buddhismus. Band I: Indien und China. Francke-Verlag, Bern 1985.
138. Heinrich Dumoulin. Geschichte des Zen-Buddhismus. Band 1: Indien und China. Band 2: Japan. Francke-Verlag, 1986.
139. Heinrich Dumoulin: Geschichte des Zen-Buddhismus. Band I: Indien und China. Francke-Verlag, Bern 1985.
140. Heinrich Dumoulin. Zen Buddhism: A History. India and China. Macmillan Publishing Company. Nowy Jork, 1990.
141. Held A. Der Buddhistische Mönch Yen-ts'ung (557-610) und seine Übersetzungstheorie Köln, 1972.
142. Id. Buddhist Studies in Japan and the Taisho edition of the Chinese Tripitaka // New Asia. 1939. №11
143. Keenan John. P. BDK English Tripitaka 25-IV. The Scripture on the Explication of Underlying Meaning. Translation from Chinese of Hsuan-tsang (Taisho Volume 16, Number 676) by John Keenan. Numata Center for Buddhist

Translation and Research. Printed in the United States of America. Published by Numata Center for Buddhist. Translation and Research 2620 Warring Street, Berkeley, California 94704, 2000.

144. Lankavatara Sutra, summarized by Karl H. Potter in *Encyclopedia of Indian Philosophies* volume 8, 1999, pp 332-346

145. Levi Sylvain. *Vijñaptimātratāsiddhi*, deux traites de Vasubandhu, *Viṃśatikā* accompagnée d'une explication en prose et *Triṃśikā* avec le commentaire de Sthiramati. Paris, Librairie Ancienne Honore Champion, 1925.

146. Mall L. *Teemantslilitra* // Parnov J. *Pronksnaeratus*.— Tallinn, 1975.

147. Maspero. H. *Communautés et moines bouddhistes chinoise au II-e et III-e siècles*. - *Bulletin de l'École Française de l'Extrême Orient*. Paris – Saïgon. 1910.

148. Maspero H. *Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming*// *Bulletin de l'École Française de l'Extrême Orient*. Paris – Saïgon. Vol. X. 1910.

149. McRae J. *The Northern School and Formation of Early Ch'an Buddhism*. Honolulu., 1986.

150. Miller, John J. Book Review: *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology*. *Psychiatric Services* 49:541-542, April 1998. American Psychiatric Association.

151. *New Perspectives in Understanding and Treatment of Emotional Disorders*, Chapter 13 in *Psychedelic Medicine: New Evidence for Hallucinogens as Treatments*, Michael J. Winkelman and Thomas B. Roberts (editors) (2007).

152. *Ordinary Enlightenment: a Translation of the "Vimalakirti Nirveda Sutra"*. Translated and edited by Charles Luk. Shambhala Publications Inc., U.S.; New Edition (Oct 2002).

153. Oldenberg H. *Buddha. Sein Leben, seine Lehre seine Gemeinde*. Berlin, 1881.

154. Pelliot P. *Toung Pao*. 1919 - 1920. Vol. 19.

155. Prabhochandra Bagchi. *Le Canon Bouddhique en China. Les traductions et les traductions*. Vol. 1. Paris, 1927.

156. Robinson R.H. Early Mādhyamika in India and China. Madison; Milwaukee; London, 1967.
157. Shapiro S. I., Soidla T. R. The Fire Passes on: Evgeny A. Torchinov: A Tribute (1956-2003) // Journal of Transpersonal Psychology. Vol. 35, № 2 (2003). P. 83-84.
158. Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment in Early Ch'an Buddhism. Demieville P. The Mirror of the Mind // Sudden and Gradual. Approaches to Enlightenment in Chinese Thought. Honolulu, 1987.
159. Sir Monier Monier-Williams, A Sanskrit-English dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages, Oxford: Clarendon Press, 1898.
160. Studies in Chinese Thought/Ed. A. F. Wright.— Chicago, 1967.
161. The Cristal and the Way of Light: Sutra, Tantra and Dzogchen. изд-во: Уддияна, 2007.
162. The Vimalakirti Nirdesa Sutra by Burton Watson (Translator). Columbia University Press (December 15, 1996).
163. Vallée Poussin Louis De La (traducteur). La Siddhi de Hiuan Tsang, [Vijnaptimatratasiddhi]. Paris, Ed. Paul Geuthner, 1928-9, en 2 volumes.
164. Volker Olles: Spuren des Himmelsmeisters; Zur Rolle von Zhang Daoling in der frühen daoistischen Religion. Münster: LIT 1998.
165. Wayman Alex/Hideko (TR). The Lion's Roar of Queen Srimala, a Buddhist Scripture on the Tathagatagarbha Theory, [Lha Mo dPal 'Phren Gi Sen Ge'I sGra'i mDo]. London, New York, Columbia University Press, 1974.
166. Walleser M. Philosophische Grundlage des älteren Buddhismus. Heidelberg, 1904.
167. Yampolsky Ph. The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. NY. 1967.
168. «Бянь чжэн лунь» 《辯正論》 / 【經錄部類】〔史傳部類〕〔史傳部〕
【經文資訊】大正新脩大藏經 第五十二冊 No. 2110 《辯正論》CBETA 電子佛典 V1.26 普及版 # Taisho Tripitaka Vol. 52, No. 2110 辯正論, CBETA

Chinese Electronic Tripitaka V1.26, Normalized Version [electronic resource]. -

Mode of access:

http://w3.cbeta.org/result/normal/T52/2110_004.htm (date of access 30.07.09)

169. «Гаосэн чжуань» 【經錄部類】〔史傳部類〕〔史傳部〕【經文資訊】
大正新脩大藏經 第五十冊 No. 2059 《高僧傳》 CBETA 電子佛典 V1.35 普及
版 # Taisho Tripitaka Vol. 50, No. 2059 高僧傳, CBETA Chinese Electronic
Tripitaka V1.35, Normalized Version [electronic resource]. - Mode of access:
http://www.cbeta.org/result/normal/T50/2059_005.htm (date of access 30.07.09)

170. «Да бань непань цзин» 《大般涅槃經》 / 【經文資訊】大正新脩大藏經
第十二冊 No. 374 《大般涅槃經》 【版本記錄】CBETA 電子佛典 Big5 App
版，最近更新日期：2009/04/15 【編輯說明】本資料庫由中華電子佛典協會
（CBETA）依大正新脩大藏經所編輯 【原始資料】蕭鎮國大德提供，維習
安大德提供之高麗藏 CD 經文，其他 【其他事項】本資料庫可自由免費流
通，詳細內容請參閱【中華電子佛典協會資料庫版權宣告】 Taisho Tripitaka
Vol. T12, No. 374 大般涅槃經 CBETA Chinese Electronic Tripitaka Big5 App
Version, Release Date:2009/04/15 Distributor: Chinese Buddhist Electronic Text
Association (CBETA) Source material obtained from: Text as provided by Mr.
Hsiao Chen-Kuo, Tripitaka Koreana as provided by Mr. Christian Wittern, Others
Distributed free of charge. For details please read at The Copyright of CBETA
DATABASE [electronic resource]. - Mode of access:

<http://w3.cbeta.org/result/T12/T12n0374.htm> (date of access 31.06.09)

171. «Дашэн ци синь лунь» 《大乘起信論》 / 【經錄部類】〔論集部類〕
〔論集部〕【經文資訊】大正新脩大藏經 第三十二冊 No. 1667 《大乘起信
論》 【版本記錄】CBETA 電子佛典 V1.15 (Big5) 普及版，完成日期：
2006/05/20 【編輯說明】本資料庫由中華電子佛典協會（CBETA）依大正
新脩大藏經所編輯 【原始資料】蕭鎮國大德提供，維習安大德提供之高麗
藏 CD 經文，日本 SAT 組織提供，北美某大德提供 【其他事項】本資料庫
可自由免費流通，詳細內容請參閱【中華電子佛典協會版權宣告】 # Taisho

Tripitaka Vol. 32, No. 1667 大乘起信論 # CBETA Chinese Electronic Tripitaka V1.15 (Big5) Normalized Version, Release Date: 2006/05/20 # Distributor: Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA) # Source material obtained from: Text as provided by Mr. Hsiao Chen-Kuo, Tripitaka Koreana as provided by Mr. Christian Wittern, Text as provided by SAT, Japan, Text as provided by Anonymous, USA # Distributed free of charge. For details please read at The Copyright of CBETA. [electronic resource]. - Mode of access: http://cbeta.org/result/normal/T32/1667_001.htm (date of access 15.06.09)

172. «Дуньбу жудао яо мэнь лунь» 《頓悟入道要門論》 / 【經錄部類】〔禪宗類〕〔諸宗著述部〕【經文資訊】 卍新纂續藏經 第六十三冊 No. 1223 《頓悟入道要門論》【版本記錄】 CBETA 電子佛典 V1.6 (Big5) 普及版，完成日期：2007/09/04【編輯說明】本資料庫由中華電子佛典協會（CBETA） 卍新纂續藏經所編輯【原始資料】 CBETA 人工輸入，台灣某大德提供【其他事項】本資料庫可自由免費流通，詳細內容請參閱【中華電子佛典協會版權宣告】 # 卍 Xuzangjing Vol. 63, No. 1223 頓悟入道要門論 # CBETA Chinese Electronic Tripitaka V1.6 (Big5) Normalized Version, Release Date: 2007/09/04 # Distributor: Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA) # Source material obtained from: Input by CBETA, Text as provided by Anonymous, Taiwan # Distributed free of charge. For details please read at The Copyright of CBETA. [electronic resource]. - Mode of access: http://w3.cbeta.org/result/normal/X63/1223_001.htm (date of access 15.06.09)

173. «Е чэнцзю лунь» 《業成就論》 / 【經錄部類】〔瑜伽部類〕〔瑜伽部〕【經文資訊】大正新脩大藏經 第三十一冊 No. 1608 《業成就論》【版本記錄】 CBETA 電子佛典 V1.7 (Big5) 普及版，完成日期：2006/04/12【編輯說明】本資料庫由中華電子佛典協會（CBETA） 依大正新脩大藏經所編輯【原始資料】蕭鎮國大德提供，維習安大德提供之高麗藏 CD 經文，北美某大德提供【其他事項】本資料庫可自由免費流通，詳細內容請參閱【中華電子佛典協會版權宣告】 # Taisho Tripitaka Vol. 31, No. 1608 業成就論 #

CBETA Chinese Electronic Tripitaka V1.7 (Big5) Normalized Version, Release Date: 2006/04/12 # Distributor: Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA) # Source material obtained from: Text as provided by Mr. Hsiao Chen-Kuo, Tripitaka Koreana as provided by Mr. Christian Wittern, Text as provided by Anonymous, USA # Distributed free of charge. For details please read at The Copyright of CBETA. [electronic resource]. - Mode of access: http://cbeta.org/result/normal/T31/1608_001.htm (date of access 15.06.09)

174. 李兵. 元代书院与程朱理学的传播. \浙江大學學報(人文社會科學版). 文章编号: 1008-942X(2007)01-0138-06 (Li Bing. Research on the Relationship between the Academies of Classical Learning and the Dissemination of Neo-Confucianism in the Yuan Dynasty \JOURNAL OF ZHEJIANG UNIVERSITY (HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES) 2007 Vol.37 No.1 P.138-143

175. «Моу-цзы ли хо лунь» 牟子理惑论 作者: 梁庆寅释 文章来源: 佛教都市 点击数: 更新时间: 2006-9-22 [electronic resource]. - Mode of access: <http://zhihai.heshang.net/Article/foshuku/jlls/200609/36118.html> (date of access 08.08.09), автор предисловия и переложения текста трактата с древнекитайского на путунхуа: 梁庆寅释.

176. «Ньютоу Шань Чу Цзу Фажун Чань Ши Синь Мин» 《牛頭山初祖法融禪師心銘》, занимает строки с индексами T51n2076_p0457b25(00) || - T51n2076_p0458a14(00) || в «Цзин Дэ Чуаньдэн Лу» 《景德傳燈錄》 / 【經錄部類】〔史傳部類〕〔史傳部〕【經文資訊】大正新脩大藏經 第五十一冊 No. 2076 《景德傳燈錄》CBETA 電子佛典 V1.50 普及版 # Taisho Tripitaka Vol. 51, No. 2076 景德傳燈錄, CBETA Chinese Electronic Tripitaka V1.50, Normalized Version [electronic resource]. - Mode of access: http://www.cbeta.org/result/normal/T51/2076_030.htm (date of access 30.07.09)

177. «Саньмидибу лунь» 《三彌底部論》 / 【經錄部類】〔論集部類〕〔論集部〕【經文資訊】大正新脩大藏經 第三十二冊 No. 1649 《三彌底部論

》CBETA 電子佛典 V1.11 普及版 # Taisho Tripitaka Vol. 32, No. 1649 三彌底部論, CBETA Chinese Electronic Tripitaka V1.11, Normalized Version Vol. 32, No. 1649 三彌底部論 (Sāmitīyanikāyaśāstra, SNS). CBETA Chinese Electronic Tripitaka V1.0 (Big5) Normalized Version, Release Date: 1999/12/10. Distributed free of charge [electronic resource]. - Mode of access: http://cbeta.org/result/normal/T32/1649_002.htm. (date of access 15.06.09)

178. «Сышиэр чжан цзин» 《四十二章經》 / 【經錄部類】〔經集部類〕〔經集部〕 / 【經文資訊】大正新脩大藏經 第十七冊 No. 784 《四十二章經》 / 【版本記錄】CBETA 電子佛典 V1.12 (Big5) 普及版，完成日期：2007/12/10 / 【編輯說明】本資料庫由中華電子佛典協會（CBETA）依大正新脩大藏經所編輯 / 【原始資料】蕭鎮國大德提供，維習安大德提供之高麗藏 CD 經文，北美某大德提供，清涼月提供新式標點 / 【其他事項】本資料庫可自由免費流通，詳細內容請參閱【中華電子佛典協會版權宣告】 # Taisho Tripitaka Vol. 17, No. 784 四十二章經 # CBETA Chinese Electronic Tripitaka V1.12 (Big5) Normalized Version, Release Date: 2007/12/10 # Distributor: Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA) # Source material obtained from: Text as provided by Mr. Hsiao Chen-Kuo, Tripitaka Koreana as provided by Mr. Christian Wittern, Text as provided by Anonymous, USA, Punctuated text as provided by Qing Liang Yue # Distributed free of charge. For details please read at The Copyright of CBETA [electronic resource]. - Mode of access: http://www.cbeta.org/result/normal/T17/0784_001.htm (date of access 30.07.09)

179. Тан Юнтун Хань Вэй лян Цзинь наньбэйчао фу цзяо ши шану инь шугуань 湯用彤 漢魏兩晉南北朝佛教史 商務印書館,1965 (Tāng Yòngtóng Hàn Wèi liǎng Jìn nánběicháo fú jiào shǐ shāngwù yìn shūguǎn, 1965).

180. «Фахуацзин сюань цянь чжэн ши» 《法華經玄籤證釋》 / 【經錄部類】〔法華部類〕〔法華部〕 【經文資訊】卍新纂續藏經 第二十八冊 No. 592 《法華經玄籤證釋》 【版本記錄】CBETA 電子佛典 V1.7 (Big5) 普及版，完成日期：2009/04/22 【編輯說明】本資料庫由中華電子佛典協會（CBETA）

依大新纂續藏經所編輯 **【原始資料】** CBETA 人工輸入，CBETA 掃瞄辨識
【其他事項】 本資料庫可自由免費流通，詳細內容請參閱 **【中華電子佛典協會版權宣告】** # 卍 Xuzangjing Vol. 28, No. 592 法華經玄籤證釋 # CBETA Chinese Electronic Tripitaka V1.7 (Big5) Normalized Version, Release Date: 2009/04/22 # Distributor: Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA) # Source material obtained from: Input by CBETA, OCR by CBETA # Distributed free of charge. For details please read at The Copyright of CBETA [electronic resource]. - Mode of access:

http://www.cbeta.org/result/normal/X28/0592_001.htm (date of access 30.07.09)

181. «Фоцзу лидай тун цзай» 《佛祖歷代通載》 / **【經錄部類】**〔史傳部類〕〔史傳部〕 **【經文資訊】** 大正新脩大藏經 第四十九冊 No. 2036 《佛祖歷代通載》 **【版本記錄】** CBETA 電子佛典 V1.48 (Big5) 普及版，完成日期：2009/04/23 **【編輯說明】** 本資料庫由中華電子佛典協會 (CBETA) 依大正新脩大藏經所編輯 **【原始資料】** 蕭鎮國大德提供，北美某大德提供 **【其他事項】** 本資料庫可自由免費流通，詳細內容請參閱 **【中華電子佛典協會版權宣告】** # Taisho Tripitaka Vol. 49, No. 2036 佛祖歷代通載 # CBETA Chinese Electronic Tripitaka V1.48 (Big5) Normalized Version, Release Date: 2009/04/23 # Distributor: Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA) # Source material obtained from: Text as provided by Mr. Hsiao Chen-Kuo, Text as provided by Anonymous, USA # Distributed free of charge. For details please read at The Copyright of CBETA [electronic resource]. - Mode of access: http://www.cbeta.org/result/normal/T49/2036_001.htm (date of access 30.07.09)

182. «Цзин Дэ Чуаньдэн Лу» 《景德傳燈錄》 / **【經錄部類】**〔史傳部類〕〔史傳部〕 **【經文資訊】** 大正新脩大藏經 第五十一冊 No. 2076 《景德傳燈錄》 CBETA 電子佛典 V1.50 普及版 # Taisho Tripitaka Vol. 51, No. 2076 景德傳燈錄，CBETA Chinese Electronic Tripitaka V1.50, Normalized Version [electronic resource]. - Mode of access:

http://www.cbeta.org/result/normal/T51/2076_030.htm (date of access 30.07.09)

183. «Цзунмэнь нянь гу хуэйцзи» 《宗門拈古彙集》 / 【經錄部類】〔禪宗類〕〔諸宗著述部〕【經文資訊】卍新纂續藏經 第六十六冊 No. 1296 《宗門拈古彙集》【版本記錄】CBETA 電子佛典 V1.29 (Big5) 普及版，完成日期：2009/04/22【編輯說明】本資料庫由中華電子佛典協會（CBETA）依卍新纂續藏經所編輯【原始資料】CBETA 人工輸入，CBETA 掃瞄辨識【其他事項】本資料庫可自由免費流通，詳細內容請參閱【中華電子佛典協會版權宣告】# 卍 Xuzangjing Vol. 66, No. 1296 宗門拈古彙集 # CBETA Chinese Electronic Tripitaka V1.29 (Big5) Normalized Version, Release Date: 2009/04/22 # Distributor: Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA) # Source material obtained from: Input by CBETA, OCR by CBETA # Distributed free of charge. For details please read at The Copyright of CBETA [electronic resource]. - Mode of access:

http://www.cbeta.org/result/normal/X66/1296_001.htm (date of access 29.03.10).

【經錄部類】〔禪宗類〕〔諸宗著述部〕【經文資訊】卍新纂續藏經 第六十六冊 No. 1296 《宗門拈古彙集》 CBETA 電子佛典 V1.29 普及版 # 卍 Xuzangjing Vol. 66, No. 1296 宗門拈古彙集, CBETA Chinese Electronic Tripitaka V1.29, Normalized Version [electronic resource]. - Mode of access:

http://www.cbeta.org/result/normal/X66/1296_028.htm (date of access 29.03.10).

184. «Чжун гуань лунь шу» 《中觀論疏》 / 【經錄部類】〔中觀部類〕〔論疏部〕【經文資訊】大正新脩大藏經 第四十二冊 No. 1824 《中觀論疏》 CBETA 電子佛典 V1.15 普及版 # Taisho Tripitaka Vol. 42, No. 1824 中觀論疏, CBETA Chinese Electronic Tripitaka V1.15, Normalized Version [electronic resource]. - Mode of access:

http://www.cbeta.org/result/normal/T42/1824_007.htm (date of access 30.07.09)

185. «Шэ Дашэн лунь бэнь» 《攝大乘論本》 / 【經錄部類】〔瑜伽部類〕〔瑜伽部〕【經文資訊】大正新脩大藏經 第三十一冊 No. 1594 《攝大乘論本》 CBETA 電子佛典 V1.13 普及版 # Taisho Tripitaka Vol. 31, No. 1594 攝大

乘論本, CBETA Chinese Electronic Tripitaka V1.13, Normalized Version [electronic resource]. - Mode of access:

http://www.cbeta.org/result/normal/T31/1594_002.htm (date of access 30.07.09)

186. «Юйцзя ши ди лунь» 《瑜伽師地論》 / 【經錄部類】〔瑜伽部類〕〔瑜伽部〕【經文資訊】大正新脩大藏經 第三十冊 No. 1579 《瑜伽師地論》

CBETA 電子佛典 V1.47 普及版 # Taisho Tripitaka Vol. 30, No. 1579 瑜伽師地論, CBETA Chinese Electronic Tripitaka V1.47, Normalized Version [electronic resource]. - Mode of access:

http://www.cbeta.org/result/normal/T30/1579_022.htm (date of access 30.07.09)

187. Ян Цэнвэнь (Цэнвэнь), Нютоу Фажун цзици чань фа 楊曾文, 牛頭法融及其禪法 // 佛教思想的傳承與發展 -- 印順導師九秩華誕祝壽文集 -- 台北市: 東大圖書公司, 1995.04 出版, 頁 423~444

188. Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā. Source: Vaidya, Dr. P.L ed. Buddhist Sanskrit Texts No. 4 Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā. Darbhanga: The Mithila Institute, 1960.

Supplied by: Nagarjuna Institute of Exact Methods, Nepal. Sponsor: University of the West, Rosemead, California, USA. Input by: DSBC Input Project Members. Proof reader : Miroj Shakya Input Year: 2005. [electronic resource]. - Mode of access:

<http://www.uwest.edu/sanskritcanon/dp/old/sutra/roman/sutra%2049/Sutra49.html> (date of access 30.07.09)

Земные ветви (кит.: 地支, pinyin.: dìzhī)¹

yīn - yáng	5 стихий	Зодиакальные животные		направление	12 солнечных периодов (кит.: 節氣, pinyin.: jiéqì)		Мес. солн. календаря 近似陽曆月份	стража	Часы	Знак	№
		Крыса	Корова		Тигр	Заяц					
陽 yáng	水 [shuǐ] Вода	鼠	牛	Север	大雪—小寒 Dàxuě - Xiǎohán Большой снег - Малый холод	21 - 23	12	3	23-1	子 zǐ	1
陰 yīn	土 [tǔ] Земля	牛	虎		小寒—立春 Xiǎohán - Lìchūn Малый холод - Начало весны	23-1	1	4	1-3	丑 chǒu	2
陽 yáng	木 [mù] Дерево	虎	兔		立春—驚蟄 Lìchūn - Jīngzhé Начало весны - Удивление насекомыми	1-3	2	5	3-5	寅 yín	3
陰 yīn		兔	龍	Восток	驚蟄—清明 Jīngzhé - qīngmíng Удивление насекомыми - мирное [время]	3-5	3	6	5-7	卯 mǎo	4
陽 yáng	土 [tǔ] Земля	龍	蛇		清明—立夏 qīngmíng - Lìxià мирное [время] - Начало лета	5-7	4	7	7-9	辰 chén	5
陰 yīn	火 [huǒ] Огонь	蛇	馬		立夏—芒種 Lìxià - Mángzhòng Начало лета - Посев зерна	7-9	5	8	9-11	巳 sì	6
陽 yáng		馬	羊	Юг	芒種—小暑 Mángzhòng - Xiǎoshǔ Посев зерна - Малая жара	9-11	6	9	11-13	午 wǔ	7
陰 yīn	土 [tǔ] Земля	羊	猴		小暑—立秋 Xiǎoshǔ - Lìqiū Малая жара - Начало осени	11-13	7	10	13-15	未 wèi	8
陽 yáng	金 [jīn] Металл	猴	雞		立秋—白露 Lìqiū - Báilù Начало осени - Белая роса	13 - 15	8	11	15-17	申 shēn	9
陰 yīn		雞	狗	Запад	白露—寒露 Báilù - Hánlù Белая роса - Холодная роса	15 - 17	9	12	17-19	酉 yǒu	10
陽 yáng	土 [tǔ] Земля	狗	豬		寒露—立冬 Hánlù - Lìdōng Холодная роса - Начало зимы	17 - 19	10	1	19-21	戌 xī	11
陰 yīn	水 [shuǐ] Вода	豬			立冬—大雪 Lìdōng - Dàxuě Начало зимы - Большой снег	19 - 21	11	2	21-23	亥 hài	12

¹ циклические знаки двенадцатиричного цикла, которые используются в Китае и других странах юго-восточной Азии для летоисчисления

Таблица № 1

	наименование	pinyin		перевод
1.	十地斷結經 ²	Shí dì duàn jié jīng	Ши ди дуань цзе цзин	Сутра о Десяти Землях [в которых] разрушаются Узы
2.	佛本生經	Fó běnshēng jīng	Фо бэньшэн цзин	Сутра Перевоплощенных Проявлений Будды
3.	法海藏經	Fǎhǎi zàng jīng	Фахай цзан цзин	Собрание Сутр Океана Дхармы
4.	佛本行經	Fó běn xíng jīng	Фо бэнь син цзин цзин	Сутра Дел Будды в Его Перевоплощениях
5.	四十二章經	Sìshí'èr zhāng jīng	Сыши'эр чжан цзин	Сутра Сорока двух Глав

Таблица № 2

	Наименование	pinyin		перевод
1.	法海藏經	Fǎhǎi zàng jīng	Фахай цзан цзин	Собрание Сутр Океана Дхармы
2.	佛本行經	Fó běn xíng jīng	Фо бэнь син цзин цзин	Сутра Дел Будды в Его Перевоплощениях
3.	十地斷結經	Shí dì duàn jié jīng	Ши ди дуань цзе цзин	Сутра о Десяти Землях [в которых] разрушаются Узы
4.	佛本生經	Fó běnshēng jīng	Фо бэньшэн цзин	Сутра Перевоплощенных Проявлений Будды
5.	二百六十戒合異	Èrbǎi liùshí jiè hé yì	Эрбай люши цзе хэ и	Компиляция Расходящихся Версий Двухсот шестидесяти Предписаний
6.	四十二章經	Sìshí'èr zhāng jīng	Сыши'эр чжан цзин	Сутра Сорока двух Глав

² кит.: 經, pinyin.: jīng = сутра

Таблица № 3

Княжества государства Чампа

	Наименования княжеств	Названия современных населённых пунктов на территории которых располагались древние княжества
1.	Индрапура Indrapura	центром была территория современного Дананга (вьетн.: Đà Nẵng), Княжество включало в себя Хюэ (вьетн.: Huế), столицу современной вьетнамской провинции Тхыа Тхиен-Хюэ (вьетн.: Thừa Thiên-Huế)
2.	Амаравати Amaravati	центром была территория современной провинции Куангнам (вьетн.: Quảng Nam)
3.	Виджайя Vijaya	современный город Чабан (вьетн.: Chà Bàn) (провинция Биньдинь, вьетн.: Bình Định)
4.	Каутара Kauthara	современный город Нячанг (вьетн.: Nha Trang) (провинция Ханьхоа, вьетн.: Khánh Hòa)
5.	Пандуранга Panduranga	современный город Паньрань (вьетн.: Phan Rang) (провинция Ниньтхуан, вьетн.: Ninh Thuận)

Таблица № 4

Часто встречающиеся фамильные знаки иностранных миссионеров употреблявшиеся на территории Китая

Фамильный знак			Название страны или народа к которому относился иностранец			
китайский	pinyin	В системе Палладия	русский	китайский	pinyin	В системе Палладия
竺	Zhú	Чжу	Индия	天竺	Tiānzhú	Тяньчжу
安	Ān	Ань	Парфия	安息	Ānxī	Аньси
康	Kāng	Кан	Согдиана	康居 ³	Kāngjū	Канцзюй
氏	Zhī	Чжи	народ	月氏,	Yuèzhī	Юэчжи
支	Zhī	Чжи	Юэчжи ⁴	月支	Yuèzhī	Юэчжи

Позднее знаменитый китайский буддийский мыслитель Даоань (кит.: 道安, pinyin: Dàoān)⁵, живший в период с 312 по 385 года, ввёл единый для всех буддийских монахов фамильный знак Ши (кит.: 釋, pinyin: Shì), являющийся первым иероглифом китайской транслитерации от Шакьямуни (кит.: 釋迦牟尼佛, pinyin: Shìjiā móu ní fó).

³ Более позднее наименование - кит.: 粟特, pinyin.: Sùtè

⁴ Чжи – из Кушанского царства (кит.: 貴霜王朝, pinyin.: Guì shuāng wángcháo, кит.: 貴霜帝國, pinyin.: Guì shuāng dìguó), по названию народа основавшего это государство (Юэчжи, кит.: 月氏, pinyin.: Yuèzhī, кит.: 月支, pinyin.: Yuèzhī).

⁵ «Гаосэн чжуань» 大正新脩大藏經 第五十冊 No. 2059 《高僧傳》CBETA 電子佛典 V1.35 普及版 # Taisho Tripitaka Vol. 50, No. 2059 [electronic resource]. - Mode of access: http://www.cbeta.org/result/normal/T50/2059_005.htm (date of access 30.07.09)

Таблица № 5 Линия преемственности патриархов школы Нью Тоу Чань (кит.: 牛頭禪, pinyin: Niútóu Chán) осуществлявшейся на территории Китая.⁶

	русское именование	кит.	pinyin	яп.	
I.	(Ньютоу) Фажун	(牛頭)法融	Niútóu Fǎ Róng	法融 Hōyū	594–657
II.	Чжиянь	智巖	Zhìyán	Chigan	600–677
III.	Хуэйфан	慧方	Huìfāng	Ehō	629–695
IV.	Фачи	法持	Fǎchí	Hōji	635–702
V.	Чживэй	智威	Zhìwēi	Chii	646–722
VI.	Хуэйчжун	慧忠	Huìzhōng	Echū	683–769
VII.	Сюаньсу	玄素	Xuánsù	Genso	688–752
VIII.	Цзиншань Даоцин	徑山道欽	Jìngshān Dàoqīn	Kinzan Dōkin	714–792
IV.	Сяочан	儵禪	Xiāochán		
X.	Сайтэ	最澄	Zuìchéng	Saichō	767–822

Таблица № 6 Линия преемственности патриархов Чань (кит.: 禪, pinyin: Chán)⁷

	русское именование	китайский	pinyin	
I.	Бодхидхарма	菩提達磨	Pútídámó	382 - 532
II.	Хуэйкэ	慧可	Huìkě	487–593
III.	Сэнцань	僧璨	Sēngcàn	?–606
IV.	Даосинь	道信	Dàoxìn	580–651
V.	Хунжень	弘忍	Hóngrěn	601–674
VI.	Хуэйнэн ⁸	慧能	Huìnéng	638–713

⁶ Heinrich Dumoulin: Geschichte des Zen-Buddhismus. Band I: Indien und China. Francke-Verlag, Bern 1985.

⁷ Heinrich Dumoulin: Geschichte des Zen-Buddhismus. Band I: Indien und China. Francke-Verlag, Bern 1985.

⁸ Однако с этим согласны не все подшколы, представители которых утверждают, что шестым патриархом является Шэньсюй.

Таблица № 7 Линия преемственности патриархов Чань (кит.: 禪, pinyin: Chán)⁹

	русское именование	санскрит	китайский	pinyin
	Шакьямуни	Śākyamuni	釋迦牟尼	Shìjiāmóuní
I.	Махакашьяпа	Mahākāśyapa	摩訶迦葉	Móhējiāyè
II.	Ананда	Ānanda	阿難陀	Ēnántuó
III.	Шанаваса	Śānavāsin	商那和修	Shāngnàhéxiū
IV.	Упагупта	Upagupta	優婆掬多	Yōupójūduō
V.	Дхритика	Dhītika	提多迦	Tídūōjiā
VI.	Миччака	Misaka	彌遮迦	Mízhējiā
VII.	Васумитра	Vasumitra	婆須密	Póxūmì
VIII.	Буддхананда	Buddhanandi	浮陀難提， 佛陀難提	Fútuónántí， Fótuónántí
IX.	Буддхамитра	Buddhamitra	浮陀密多， 佛陀密多	Fútuómìduō， Fótuómìduō
X.	Паршва	Pārśva	婆栗濕婆， 脅尊者	Pólishīpó， Xiézhūnzhě
XI.	Пуньяшас	Puṇyayaśas	富那夜奢	Fùnàyèshē
XII.	Ашвагхоша	Ānabodhi / Aśvaghoṣa	阿那菩提， 馬鳴	Ānàyèshē， Mǎmíng
XIII.	Капимала	Kapimāla	迦毘摩羅	Jiāpímóluó
XIV.	Нагарджуна	Nāgārjuna	龍樹， 那伽闍樹那	Lóngshù， Nàgāèshùnà
XV.	Арьядэва	Kāṇadeva	迦那提婆	Jiānátípó

⁹ Heinrich Dumoulin: Geschichte des Zen-Buddhismus. Band I: Indien und China. Francke-Verlag, Bern 1985.

			(提婆) , 聖天	(Típó), Shèngtiān
XVI.	Арья Рахула	Rāhulabhadra	羅睺羅多	Luóhòuluóduō
XVII.	Сангхананди	Samghanandi	僧伽難提	Sēngjiānán tí
XVIII.	Сангхаяшас	Sanghayasas / Gayasata	僧伽舍多	Sēngjiāshèduō
XIX.	Кумаралата	Kumāralāta	鳩摩羅多	Jiūmóluóduō
XX.	Шаята	Śayata	闍夜多	Shéyèduō
XXI.	Васубандху	Vasubandhu	世親 , 天親 , 婆修盤頭	Shìqīn, Tiānqīn, Póxiūpántóu
XXII.	Манората	Manorata / Manorhita / Manothata	摩拏羅	Mónáluó
XXIII.	Хамлекаяшас	Haklenayaśas		
XXIV.	Симхабодхи	Siṃhabodhi	師子菩提	Shīzǐpútí
XXV.	Башасита	Vasi Astia	婆舍斯多	Póshèsīduō
XXVI.	Пуньямитра	Puṇyamitra	不如密多	Bùrúmīduō
XXVII.	Праджнятара	Prajñātāra	般若多羅	Bānrùoduōluó
XXVIII.	Бодхидхарма	Bodhidharma	菩提達磨	Pútídámó

Таблица № 8

Внутренние базы

	русское наименование	санскрит	китайский	pinyin
1.	орган зрения	cakṣur-indriya- āyatana	眼根	Yǎngēn
2.	орган слуха	śrotr-indriya-āyatana	耳根	Ěrgēn
3.	орган обоняния	ghrān-indriya-āyatana	鼻根	Bígēn
4.	орган вкуса	jihv-indriya-āyatana	舌根	Shégēn
5.	орган осязания	kāy-indriya-āyatana	身根	Shēngēn
6.	мыслительные способности, сознание или познавательные способности	mana-indriya-āyatana	意根	Yìgēn

Таблицы №8 и №9 составлены на основе книги Щербатского Ф.И. Избранные труды по буддизму./ пер. с англ. Зелинский А.Н., Семичов Б.В, комм. и ред. переводов Топорова В.Н., отв. ред. академик Конрад Н.И, член корреспондент АН СССР Бонгард - Левин Г.М.- М.: «Наука», 1988, сс. 117-118 и материалов китайскоязычного официального сайта ассоциации электронных текстов китайского буддизма СВЕТА (Chinese Buddhist Electronic Text Association) <http://www.cbeta.org>

Таблица № 9

Внешние базы

	русское наименование	санскрит	китайский	pinyin
1	видимое (цвет и форма)	rūpa-āyatana	色塵	sèchén
2	слышимое (звук)	śabda-āyatana	聲塵	shēngchén
3	обоняемое (запах)	gandha-āyatana	香塵	xiāngchén
4	вкушаемое (вкус)	rasa-āyatana	味塵	wèichén
5	осязаемое	spraṣṭavya- āyatana	觸塵	chùchén
6	нечувственные объекты (имеются в виду элементы наличия, не входящие в понятие rūpa)	dharmā-āyatana или dharmāh	法塵	Fǎchén

Таблица № 10

8 горечей (八苦, pinyin: bā kǔ)

	русское наименование	китайский	Pinyin
1.	рождения (жизни) горечь	生苦	shēng kǔ
2.	старости горечь	老苦	lǎo kǔ
3.	болезни горечь	病苦	bìng kǔ
4.	смерти горечь	死苦	sǐ kǔ
5.	горечь уходящей любви	愛別離苦	ài biélí kǔ
6.	горечь негодования ненависти	怨憎恚苦	yuàn zēng huì kǔ
7.	горечь невозможности добиться чего-либо	求不得苦	qiú bùdé kǔ
8.	горечь пяти пламенеющих скандх	五蘊熾盛苦	wǔ-yùn chishèng kǔ

Таблица № 11

10 ступеней бодхисатвы

Наименование и описание ступени	
1.	<i>Большая Радость</i> (санскр. pramuditā) Сказано, что, будучи близко к пробуждению и видя выгоду для всех разумных существ, каждый достигает большой радости, следовательно таково и название основания. На этой ступени бодхисаттвы практикует все достоинства (санскр. paramita), но особенно подчеркивается великодушие (санскр. dana).
2.	<i>Безупречный</i> (санскр. vimalā) Бодхисаттва взошедший на вторую ступень свободен от наслоений безнравственности, поэтому, эту ступень называют «Безупречным». Подчеркнутое достоинство - моральная дисциплина (санскр. śīla).
3.	<i>Сияющий</i> (санскр. prabhākari) Третья ступень называется «Сияющий», потому что, от бодхисаттвы достигшего этой ступени исходит свет Дхармы для других. Подчеркнутое достоинство - терпение (санскр. kṣanti).
4.	<i>Пламенеющий</i> (санскр. Arciṃmatā) Эта ступень называется «Пламенеющий» потому, что достигший её походит на исходящий свет, который полностью жжет то, что выступает против просвещения. Подчеркнутое достоинство - энергия (санскр. vīrya).
5.	<i>Трудная победа</i> (санскр. sudurjaya) Бодхисаттвы, которые достигают этой ступени, стремятся помочь разумным существам достигнуть зрелости и не стать эмоционально вовлеченными, когда такие существа отвечают отрицательно. Оба эти поступка трудно осуществимы. Подчеркнутое достоинство - концентрация (санскр. dhyāna).
6.	<i>Появление перед [глазами]</i> (санскр. abhimuktā) На этой ступени совершенствования понимания мудрости, бодхисаттва не пребывает ни в Сансаре (санскр. saṃsāra), ни в Нирване (nirvāṇa), таким образом это является «очевидное превосходящим». Подчеркнутое достоинство - мудрость (санскр. prajña).
7.	<i>Вечно следующие [Пути]</i> (санскр. dāraūgama) Специфический акцент находится на совершенствовании искусственных средств (санскр. uṣāya-kaushalya) помощи другим.
8.	<i>Неподвижный</i> (санскр. acalā) Это ступень, достигшие которой становятся способными выбрать место своего перерождения. Подчеркнутое достоинство - стремление.
9.	<i>Добрая мудрость</i> (санскр. sādhumatā) Подчеркнутое достоинство - власть.
10.	<i>Облако дхармы</i> (санскр. dharmamegha) Подчеркнутое достоинство практика истинной мудрости.

Таблица № 12

大正新脩大藏經 (pinyin: Dà zhèng Xīn Xiū Dàzàngjīng)

T01-02	01/01/51	阿含部	Ā-hán Bù	Āgama
T03-04	152-219	本緣部	Běn Yuán Bù	Jātaka
T05-08	220-261	般若部	Bō'ruò Bù	Prajñāpāramitā
T09a	262-277	法華部	Fǎ Huá Bù	Saddhammapundarikā
T09b-10	278-309	華嚴部	Huá Yán Bù	Avataṃsaka
T11-12a	310-373	寶積部	Bǎo Jī Bù	Ratnakūṭa
T12b	374-396	涅槃部	Nièpán Bù	Nirvāṇa
T13	397-424	大集部	Dà Jí Bù	Mahāsannipāta
T14-17	425-847	經集部	Jīng Jíbù	Sūtrasannipāta
T18-21	848-1420	密教部	Mìjiào Bù	Tantra
T22-24	1421-1504	律部	Lǜ Bù	Vinaya
T25-26a	1505-1535	釋經論部	Shì Jīng Lùn Bù	Sūtravyākaraṇa
T26b-29	1536-1563	毗曇部	Pí-tán Bù	Abhidharma
T30a	1564-1578	中觀部類	Zhōngguān Bùlèi	Madhyamaka
T30b-32	1579-1627	瑜伽部類	Yújiā Bùlèi	Yoga
T32	1628-1692	論集部	Lùn Jíbù	Śāstra
T33-39	1693-1803	經疏部	Jīng Shū Bù	Sūtravibhāṣa
T40a	1804-1815	律疏部	Lǜ Shū Bù	Vinayavibhāṣa
T40b-44a	1816-1850	論疏部	Lùn Shū Bù	Śāstravibhāṣa
T44b-48	1851-2025	諸宗部	Zhū Zōng Bù	Sarvasamaya
T49-52	2026-2120	史傳部	Shǐ Chuán Bù	История пути
T53-54a	2121-2136	事彙部	Shì Huì Bù	Предметный указатель
T54b	2137-2144	外教部	Wàijiào Bù	Небуддийские учения
T55	2145-2184	目錄部	Mùlù Bù	Каталог
T85a	2732-2864	古逸部	Gǔ Yì Bù	Свободные древности
T85b	2865-2920	疑似部	Yísi Bù	Сборник сомнительного
T86-97		圖像部	Túxiàng Bù	Изображения
98-100		昭和法寶總目錄	Zhāo Hé Fǎ Bǎo Zōng Mù Lù	Каталог всесторонне описывающий талисманы, магическое оружие и магические формулы

Таблица № 13 Наименования воплощений Мары (санскр.: Māra, кит.: 波旬, pinyin: bōxún)

	Русский эквивалент наименования и описание	Санскритское наименование
1.	трудность, неприятность, страдание и иные низкие, безыскусные эмоции	kleśa
2.	смерть, непрерывная череда перерождений	mṛtyu
3.	в данном значении слова: условность, форма, то есть мара как взаимосвязность условностей, их метафора	skandha
4.	дитя бога, воплощении Мары как существа, то есть обладающего самостью, в частности демон, искушавший Сиддхартху Гаутами видениями прекрасных женщин в ночь медитации предшествующей пробуждению, в связи с чем Мара олицетворяется с гибелью духовности, то есть имеется в виду всё, что отвлекает людей от духовных практик	devaputra

Таблица № 14

1.	<i>Неизмене ли мир?</i>
2.	<i>Или нет?</i>
3.	<i>Или и то и другое?</i>
4.	<i>Или ни то и ни другое?</i>
5.	<i>Вечен ли мир?</i>
6.	<i>Или он не вечен?</i>
7.	<i>Или и то и другое?</i>
8.	<i>Или ни то и ни другое?</i>
9.	<i>Бессмертен ли Гатхагата?</i>
10.	<i>Или он смертен?</i>
11.	<i>Будет ли познавший истину одновременно и бессмертным и смертным?</i>
12.	<i>Или он будет ни бессмертным, ни смертным?</i>
13.	<i>Тождественен ли атман с телом?</i>
14.	<i>Отличен ли атман от тела?</i>

Таблица № 15

Структура текста Основателя школы горы
Голова Буйвола Мастера Чань Фажуна (кит.: 法融,
pinyin: Fǎróng) Золотые письма [о]
эмоциональном уме (кит.: 牛頭山初祖法融禪師心銘
, pinyin: Niútóu shān chū zǔ Fǎ Róng Chán Shī Xīn
Míng)

часть	Индексы строк
заглавие	T51n2076_p0457b25(00)
1.	T51n2076_p0457b26(00) - T51n2076_p0457c03(07)
2.	T51n2076_p0457c04(00) - T51n2076_p0457c10(07)
3.	T51n2076_p0457c11(00) - T51n2076_p0457c18(07)
4.	T51n2076_p0457c19(00) - T51n2076_p0457c26(07)
5.	T51n2076_p0457c27(00) - T51n2076_p0458a05(07)
6.	T51n2076_p0458a06(00) - T51n2076_p0458a13(07)
7.	T51n2076_p0458a14(00)

Таблица № 16

три тела будды (санскр.: trikāya, кит.: 三身, pinyin:
sānshēn)

	наименование	санскрит	иероглиф	pinyin
1.	Дхармовое тело или Сущностное Тело	dharma-kāya	法身	Fǎshēn
2.	Тело Блаженства	saṃbhoga- kāya	受用身	Shòuyong shēn
3.	Феноменальное Тело	nirmāṇa-kāya	變化身	Biànhuà shēn

Таблица № 17

Шесть корней восприятия

№	наименование	иероглиф	pinyin
1.	глаз (зрение)	眼	yǎn
2.	ухо (слух)	耳	ěr
3.	нос (обоняние)	鼻	bí
4.	язык (вкус)	舌	shé
5.	тело (осязание)	身	shēn
6.	умственные способности	意	yì

Таблица № 18

Ступени восьмеричного пути.

№	Наименование	санскрит	традиционный китайский	pinyin
1.	Правильное (Совершенное) Воззрение	samyag-dṛṣṭi	正見	zhèng jiàn
2.	Правильное (Совершенное) Решимость	samyak saṃkalpa	正思惟	zhèng sīwéi
3.	Правильная (Совершенная) Речь	samyag vāc	正言	zhèngyán
4.	Правильное (Совершенное) Поведение	samyak karmānta	正業	zhèngyè
5.	Правильный (Совершенный) Образ Жизни	samyag ājīva	正命	zhèngmìng
6.	Правильное (Совершенное) Усилие	sammā- vāyāma	正精進	zhèng jīngjìn
7.	Седьмая ступень считается достигнутой когда адепт достигает совершенства в четырёхчастном памятовании и имеет ясное представление обо всём, что происходит с его телом, чувствами, разумом и элементами психики (дхармами). Это ступень совершенной (правильной) осознанности	samyak smṛti	正念	zhèng niàn
8.	Правильное (Совершенное) Сосредоточение	samyak samādhi	正定	zhèng dìng

Таблица № 19 Семь факторов Пробуждения (боджджанга)

1.	Осознанность как фактор пробуждения	<i>сати-самбоджджанга</i>
2.	Анализ качеств как фактор пробуждения	<i>дхамма-вичая-самбоджджанга</i>
3.	Настойчивость как фактор пробуждения	<i>вирья-самбоджджанга</i>
4.	Восторг ¹⁰ как фактор пробуждения	<i>пити-самбоджджанга</i>
5.	Безмятежность как фактор пробуждения	<i>пассадхи-самбоджджанга</i>
6.	Сосредоточение как фактор пробуждения	<i>самадхи-самбоджджанга</i>
7.	Беспристрастие как фактор пробуждения	<i>упекха-самбоджджанга</i>

Таблица № 20 четыре признака природы будды (кит.: 四等, pinyin: sìděng) согласно Махаянской Сутре Махапаринирваны (санскр.: Mahāyāna Mahāparinirvāṇa-sūtra, кит.: 大般涅槃經¹¹, pinyin: dà bān nièpán jīng)

	наименование	китайский	Pinyin
1	Постоянство	常	Cháng
2	Радость	樂	Lè
3	Личность (сознание)	我	Wǒ
4	Чистота	淨	Jìng

Таблица № 21 шесть парамит (кит.: 六度, pinyin: liùdù)

	наименование	санскрит	китайский	Pinyin
1	Щедрость	Dāna paramita	布施波羅蜜	Bùshī bōluo mì
2	Этика	Śīla paramita	持戒波羅蜜	Chíjiè bōluo mì
3	Терпение	Kṣānti (kshanti) paramita	忍辱波羅蜜	Rěnrǔ bōluo mì
4	Усердия	Vīrya paramita	精進波羅蜜	Jīngjìn bōluo mì
5	Психотехническая практика	Dhyāna paramita	禪定波羅蜜	chándìng bōluo mì
6	Мудрость	Prajñā paramita	智慧波羅蜜	Zhìhuì bōluo mì

¹⁰ восторг, превышающий этот мир (это великая радость, которая не может быть найдена в сфере чувственных желаний)

¹¹ «Да бань непань цзин» 《大般涅槃經》 / 【經文資訊】 大正新脩大藏經第十二冊 No. 374 《大般涅槃經》【版本記錄】CBETA 電子佛典 Big5 App 版, 最近更新日期: 2009/04/15 【編輯說明】本資料庫由中華電子佛典協會 (CBETA) 依大正新脩大藏經所編輯【原始資料】蕭鎮國大德提供, 維習安大德提供之高麗藏 CD 經文, 其他【其他事項】本資料庫可自由免費流通, 詳細內容請參閱【中華電子佛典協會資料庫版權宣告】 Taisho Tripitaka Vol. T12, No. 374 大般涅槃經 CBETA Chinese Electronic Tripitaka Big5 App Version, Release Date:2009/04/15 Distributor: Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA) Source material obtained from: Text as provided by Mr. Hsiao Chen-Kuo, Tripitaka Koreana as provided by Mr. Christian Wittern, Others Distributed free of charge. For details please read at The Copyright of CBETA DATABASE [electronic resource]. - Mode of access: <http://w3.cbeta.org/result/T12/T12n0374.htm> (date of access 31.06.09)

- T51n2076_p0457b25(00) || 牛頭山初祖法融禪師心銘¹²¹³
- T51n2076_p0457b26(00) || 心性不生何須知見。本無一法誰論熏鍊。
- T51n2076_p0457b27(01) || 往¹⁴返無端追尋不見¹⁵。一切莫作明寂自現。
- T51n2076_p0457b28(02) || 前際如空知處迷¹⁶宗。分明照境隨照冥蒙。
- T51n2076_p0457b29(03) || 一心有滯諸法不通。去來自爾胡假推窮。
- T51n2076_p0457c01(04) || 生無生相生照一同。欲得心淨無心用功。
- T51n2076_p0457c02(06) || 縱橫無照最為微妙。知法無知無知知要。
- T51n2076_p0457c03(07) || 將心守靜猶未¹⁷離病。生死忘懷即是本性。至理無詮非解非纏。
- T51n2076_p0457c04(00) || 靈通¹⁸應物常在目前。目前無物無物宛然。
- T51n2076_p0457c05(01) || 不勞智鑒體自虛玄。念起念滅前後無別。
- T51n2076_p0457c06(02) || 後念不生前念自絕。三世無物無心無佛。
- T51n2076_p0457c07(04) || 眾生無心依無心出。分別凡聖煩惱轉盛。
- T51n2076_p0457c08(05) || 計校乖常求真背正。雙泯對治湛然明淨。
- T51n2076_p0457c09(06) || 不須功巧守嬰兒行。惺惺了知見網轉彌。
- T51n2076_p0457c10(07) || 寂寂無見暗室不移。惺惺無妄寂寂明亮。萬象常真森羅一相。
- T51n2076_p0457c11(00) || 去來坐立一切莫執。決定無方誰為出入。
- T51n2076_p0457c12(01) || 無合無散¹⁹不遲不疾。明寂自然不可言及。
- T51n2076_p0457c13(02) || 心無異心不斷貪淫。性空自離任運浮沈。
- T51n2076_p0457c14(03) || 非清非濁非淺非深。本來非古見在非今。
- T51n2076_p0457c15(04) || 見在無住見在本心。本來不存本來即今。
- T51n2076_p0457c16(05) || 菩提本有不須用守。煩惱本無不須用除。
- T51n2076_p0457c17(06) || 靈知自照萬法歸如。無歸無受絕觀忘守。
- T51n2076_p0457c18(07) || 四德不生三身本有。六根對境分別非識。一心無妄萬緣調直。
- T51n2076_p0457c19(00) || 心性本齊同居²⁰不攜。無生順物隨處²¹幽棲²²。
- T51n2076_p0457c20(01) || 覺由不覺即覺無覺。得失兩邊誰論好惡。

¹² «Ньютоу Шань Чу Цзу Фажун Чаньши Синь Мин» 《牛頭山初祖法融禪師心銘》，занимает строки с индексами T51n2076_p0457b25(00) || – T51n2076_p0458a14(00) || в «Цзин Дэ Чуаньдэн Лу» 《景德傳燈錄》 / 大正新脩大藏經 第五十一冊 No. 2076 《景德傳燈錄》 CBETA 電子佛典 V1.50 普及版 # Taisho Tripitaka Vol. 51, No. 2076 景德傳燈錄, CBETA Chinese Electronic Tripitaka V1.50, Normalized Version [electronic resource]. - Mode of access: http://www.cbeta.org/result/normal/T51/2076_030.htm (date of access 30.07.09)

¹³ pinyin: Niútóu shān chū zǔ Fǎ Róng Chán Shī Xīn Míng

¹⁴ 往 [wǎng] = будущий, грядущий, предстоящий; кроме того этот знак обозначает движение к какой-либо точке и достижение её, управляет словом, обозначающим эту точку => возможен перевод идти в будущее.

¹⁵ 不見 [bùjiàn] = не видеть, исчезать (из поля зрения), однако в контексте данного произведения данный термин приобретает мистическую окраску обозначая некое иное видение, видение пробуждённого.

¹⁶ 迷 [mí] = быть потерявшимся, быть заблудившимся, не сохранять некую ориентировку, заколдовывать, опутывать чарами; наделять магическими силами или свойствами

¹⁷ Знак 未 [wèi] также обозначает восьмую из двенадцати земных ветвей. Подробнее в приложении №1

¹⁸ 靈通 [língtōng] = иметь быстрый доступ к информации, хорошо осведомлённый.

¹⁹ В контексте данного текста знаки 合 и 散 обозначают антонимы.

²⁰ 同居 [tóngjū] = жить в гражданском браке, жить вместе/совместно/сообща; сожительство, жить как муж и жена, жить в браке

²¹ 隨處 [suíchù] = везде, всюду, повсюду

²² 幽棲 [yōuqī] = жить далеко от общества

T51n2076_p0457c21(02) || 一切有為本無造作。知心不心無病無藥。
 T51n2076_p0457c22(03) || 迷時捨事悟罷非異。本無可取今何用棄。
 T51n2076_p0457c23(04) || 謂有魔興言空象備。莫滅凡情唯教息意。
 T51n2076_p0457c24(05) || 意無心滅心無行絕。不用證空自然明徹。
 T51n2076_p0457c25(06) || 滅盡生死冥心入理。開目見相心隨境起。
 T51n2076_p0457c26(07) || 心處無境境處無心。將心滅境彼此由侵。心寂境如不遣不
 拘。
 T51n2076_p0457c27(00) || 境隨心滅心隨境無。兩處不生寂靜虛明。
 T51n2076_p0457c28(01) || 菩提影現心水常清。德性如愚不立親疏。
 T51n2076_p0457c29(02) || 寵辱²³不變不擇所居。諸緣頓息一切不憶。
 T51n2076_p0458a01(03) || 永日如夜永夜如日。外似頑嚚內心虛真。
 T51n2076_p0458a02(04) || 對境不動有力大人。無人無見無見常現。
 T51n2076_p0458a03(05) || 通達一切未²⁴嘗不遍。思惟²⁵轉昏汨亂²⁶精魂。
 T51n2076_p0458a04(06) || 將心止動轉止轉奔。萬法無所唯有一門。
 T51n2076_p0458a05(07) || 不入不出非靜非喧。聲聞緣覺智不能論。實無一物妙智獨
 存。
 T51n2076_p0458a06(00) || 本際虛沖非心所窮。正覺無覺真空不空。
 T51n2076_p0458a07(01) || 三世諸佛皆乘此宗。此宗豪末²⁷沙界含容。
 T51n2076_p0458a08(02) || 一切莫顧安心無處。無處安心虛明自露。
 T51n2076_p0458a09(03) || 寂靜不生放曠縱橫。所作無滯去住皆平。
 T51n2076_p0458a10(04) || 慧日寂寂定光明明²⁸。照無相苑朗涅²⁹槃³⁰城。
 T51n2076_p0458a11(05) || 諸緣忘畢詮神定質。不起法座安眠虛室。
 T51n2076_p0458a12(06) || 樂道恬然優遊真實。無為無得依無自出。
 T51n2076_p0458a13(07) || 四等六度同一乘路。心若不生法無差互。知生無生現前常
 住。
 T51n2076_p0458a14(00) || 智者方知非言詮悟。

T51n2076_p0457b25(00) || «Основателя школы горы Голова Буйвола Мастера Чань Фа
 Жуна (ит. :法融, pīnyīn: Fǎ Róng) Золотые письма [о] эмоциональном уме»
 T51n2076_p0457b26(00) || Эмоционального ума природа не рождённая³¹, что должно
 знания взгляд. Корень отсутствия единая Дхарма³², которая суждения курением
 очищает.
 T51n2076_p0457b27(01) || Туда и обратно отсутствия граници³³ поиск³⁴ исчезает. Цельй³⁵
 не деятелен свет тишины³⁶ самости³⁷ проявлять^{38 39}.

²³ 寵辱 [chǒng-rǔ] = покровительство и унижение

²⁴ Знак 未 [wèi] также обозначает восьмую из двенадцати земных ветвей. Подробнее в приложении №1

²⁵ 思惟 [sīwéi] = мысль; мышление; размышление

²⁶ 汨亂 [gǔluàn] = причина беспорядка, побуждать беспокойство

²⁷ Знак 未 [wèi] также обозначает восьмую из двенадцати земных ветвей. Подробнее в приложении №1

²⁸ 明明 [míngmíng] = ясно, заметно, различимо, отчетливо

²⁹ 涅 [niè] = алунит квасцовый камень (фр. alunite — квасцы) — минерал состава K₂SO₄*Al₂(SO₄)₃*4Al(OH)₃ или KAl₃(SO₄)₂(OH)₆. Цвет белый, серый. Применяют для получения квасцов, глинозема, калиевых солей.

³⁰ 槃 [pán] = деревянный ящик для хранения ядер (образцов породы в виде цилиндрических столбиков, извлекаемых из скважины для геологического исследования)

³¹ 生 [shēng] = давать жизнь, жизнь => возможен перевод 不生 [bú shēng] = не жива

³² 法 [fǎ] = закон, в буддийских текстах обычно 法 [fǎ] = дхарма; кроме того дхарма = 達摩 [dátómó], что в свою очередь является так же именем первого патриарха Чань буддизма – Бодхидхармы.

T51n2076_p0457b28(02) || Лик границы подобен пустоте знания⁴⁰ места тайной школы (кит.: 迷宗, pinyin: mí zōng). Деления свет освещает границы [,] следовать за сиянием [-] глубоко обманываться.

T51n2076_p0457b29(03) || Единое сердце обладает останавливающим⁴¹ всё⁴² законом⁴³ перекрытия. Уходящая-приходящая самость то опрометчиво⁴⁴ ложно толкает иссякать.

T51n2076_p0457c01(04) || Даёт рождение бессмертному⁴⁵ взаимопорождающее сияние единой тождественности. Жаждающий эмоциональный ум чист [,] отсутствие эмоционального ума использует заслуги⁴⁶.

T51n2076_p0457c02(06) || Свободно внебытийное сияние⁴⁷ [,] наиболее изыскано. Знание Дхармы⁴⁸ вне знания, невежественный знает (ощущает) желание.

T51n2076_p0457c03(07) || Захватить эмоциональный ум охрана безмолвия не позволит омрачению. Жизнь [-] смерть⁴⁹ игнорировать [-] то есть быть основой⁵⁰ природы⁵¹. Крайней справедливости⁵² интерпретация не распутана, не запутана.

T51n2076_p0457c04(00) || Духовное начало⁵³, сообщающееся с проекцией предмета⁵⁴, постоянно пребывает внутри личины со стороны единого ока⁵⁵.⁵⁶ С внутренней стороны,

³³ 端 [duān] = конец, край; а также начало, источник; первопричина, происхождение => также возможен перевод «[к] источнику [-] в небытие»

³⁴ 追尋 [zhuīxún] = преследовать кого-либо; гнаться, бежать за кем-либо, добиваться, пронизывать, проникать, внимательно рассматривать; изучать, наблюдать=> возможны переводы: «стремясь добиваться не-видения», «проникать в не-видение», «наблюдать не-видение».

³⁵ 一切 [yīqiè] = весь, вся, всё; целый (взятый в полном объеме); все (исчерпывающе охватывающий однородные предметы, охватывающий всех без исключения). В контексте исследуемого трактата термин «Целый» обозначает высшее тело будды – дхармакаю.

³⁶ 寂 [jì] = тихий, бесшумный; тишина, безмолвие; затишье, тишь; унимать, умирять; успокаивать =>возможен перевод «безмолвия».

³⁷ 自 [zì] = собственная личность, своё "я"; личность, характер, сущность, склад натуры; сплошной, однородный, несмещанный.

³⁸ 現 [xiàn] = выставлять, показывать; демонстрировать, обнаруживать, проявлять

³⁹ Возможен перевод: 一切莫作明寂自現。 = «Целый» не показывает свет тишины своего «я» (собственной личности).

⁴⁰ 處 [chù] = место, занятое пространство; 知 [zhī] = знание => 處知 [chùzhī] можно перевести как «занятое знанием пространство»

⁴¹ 滯 [zhì] = застойный,застойность, застоявшийся, инертный, вялый; тупой

⁴² 諸 [zhū] = весь, различный, разнообразный

⁴³ 法 [fǎ] = закон, дхарма

⁴⁴ 胡 [hú] = опрометчиво, по грубой неосторожности

⁴⁵ 無生 [wúshēng] = неживой. В свете буддийской специфики исследуемого текста данный термин переводится словом «бессмертный». Проблема бессмертия часто встречается в буддийских текстах и является одной из ключевых в даосизме, в китайской сакральной традиции бессмертие предполагает преодоление двойственности, в частности двойственных категорий рождения и смерти, и обозначается как небытие рождения и жизни (無[wú] =небытие, ничто; 生[shēng] = давать жизнь, жизнь), так как тот кто не рождён не может умереть.

⁴⁶ 用功 [yònggōng] = прилежный, работающий, трудолюбивый, усердный; занятый наукой; любящий науку. 用 [yòng] = использовать, пользоваться, применять, употреблять; 功 [gōng] = достижение, подвиг => возможен перевод: «используя подвиг»

⁴⁷ Возможен перевод: 縱橫無照 = вдоль [и] поперёк сияет небытие

⁴⁸ 法 [fǎ] = закон, дхарма

⁴⁹ 生死 [shēngsǐ] =生 [shēng]+ 死 [sǐ]; 生 [shēng] = давать жизнь, жизнь; 死 [sǐ] = умирать, смерть. => 生死 [shēngsǐ] можно перевести как «жизнь-смерть», «дающая жизнь смерть», «живая смерть»

⁵⁰ 本 [běn] = исток, фундамент

⁵¹ 本性 [běnxìng] = естественные инстинкты, природа, обязательно присущее качество.

⁵² 至理 [zhìlǐ] = правда; истина, истинность, правило поведения, принцип

⁵³ 靈 [líng] = умный, дух; духовное начало; быстро реагирующий на что-либо.

⁵⁴ 物 [wù] = материя, вещество, предмет

⁵⁵ 目前 [mùqián] = внутри личины (лика) со стороны единого ока (взора); в текущий момент.

⁵⁶ Возможен перевод: 靈通應物常在目前 = Владение быстрым доступом к информации [-] путь единообращённых (единства обращённых) людей, постоянно пребывающих внутри личины (лика) со стороны единого ока (взора)

личина⁵⁷ со стороны единого ока⁵⁸, лишена содержания, отсутствие содержания податливо.⁵⁹

T51n2076_p0457c05(01) || Не прилегающий усилия ум⁶⁰ [-] зеркало, тело своего «Я»⁶¹ [-] пустая тьма. Начало изучения⁶² [-] мысли⁶³ угасание, «до»⁶⁴ [и] «после»⁶⁵ в отсутствии обособления⁶⁶.

T51n2076_p0457c06(02) || После угасания не-жизнь, перед угасанием своего «я»⁶⁷ отсечение. Три поколения⁶⁸ [:] отсутствие вещей, отсутствие эмоционального ума, отсутствие Будды.

T51n2076_p0457c07(04) || Все живые существа прекратившие интеллектуальную активность в соответствии с прекращением интеллектуальной активности выходят [из круговорота сансары].⁶⁹ Разделённостью общего места мудрец⁷⁰ возмущённый успешно⁷¹ изменяется^{72 73}.

T51n2076_p0457c08(05) || Итоговая сумма благонравных учеников одного учителя постоянна, стремиться [к] изначальному характеру людей⁷⁴ вернуться [-] главное. Двойственность исчезает⁷⁵ [будучи] правильно⁷⁶ исцелённой прозрачным⁷⁷ чистым светом.

T51n2076_p0457c09(06) || Глубоко правилен свет чистоты (без примеси), не знать заслуг⁷⁸ [-] искусство, охраняющее сведущего⁷⁹ младенца.⁸⁰ Пробудившееся знание видит переправляющую сеть наполняющую воздух.

T51n2076_p0457c10(07) || Безмолвие⁸¹ отсутствия видения⁸² [в] тёмной комнате непоколебимо⁸³. Пробудившийся [-] истинен и честен⁸⁴, тишина⁸⁵ [-] свет чёткий и

⁵⁷ 前 [qián] = лоб; лицо, лик, чело; личина, внешний вид, внешнее

⁵⁸ 目 [mù] = глаз, око, зрение, взор

⁵⁹ Возможен перевод: 目前無物無物宛然 = С внутренней стороны личины (лика) со стороны единого ока небытие материи (вещества, вещи, предмета, сущности), небытие материи (вещества, вещи, предмета, сущности) на вид (по внешнему виду) [небытие] { небытие материи живо } .

⁶⁰ Возможен перевод: 不勞智 = не прилегающая усилия ([не деятельная]) мудрость

⁶¹ 自 [zì] = собственная личность, своё "я"; личность, характер, сущность, склад природы; сплошной, однородный, несмешанный.

⁶² 念起 [niànqǐ] = начало изучения, начало чтения

⁶³ 念 [niàn] = изучение, посещать школу, читать в слух, мысль, идея

⁶⁴ 前 [qián] = личина (лик), «до»

⁶⁵ 後 [hòu] = тыл, «после»

⁶⁶ Возможен перевод: 無別 = без обособления (не обособлены)

⁶⁷ 自 [zì] = собственная личность, своё "я"; личность, характер, сущность, склад природы; сплошной, однородный, несмешанный.

⁶⁸ 世 [shì] = поколение, мир

⁶⁹ Возможен перевод: 眾生無心依無心出 = Все живые существа [«имеющие»] не бытийный эмоциональный ум в соответствии с небытием эмоционального ума выходят [из круговорота сансары].

⁷⁰ 聖 [shèng] = святой, мудрец

⁷¹ 盛 [chéng] = содержать в себе, включать, иметь в своём составе; 盛 [shèng] = процветающий, преуспевающий; благополучный, успешный

⁷² 轉 [zhuǎn] = поворачиваться, вращаться, перемещаться, менять, изменять, меняться, изменяться, изменение

⁷³ Возможен перевод: 分別凡聖煩惱轉盛 = Мучающийся от разделённости общего места мудрец (святой) изменение имеет в своём составе

⁷⁴ Знак 真 [zhēn] в даосских письменных памятниках обозначает изначальный характер людей и новоприбывшего в число бессмертных, вне даосской специфики возможен перевод словом «подлинный»

⁷⁵ 泯 [mǐn] = исчезать, пропадать, вымирать, отмирать

⁷⁶ 對 [duì] = правильный, соответствующий; да; утверждение; согласие; взаимный, обоюдный

⁷⁷ 湛然 [zhàn rán] = прозрачный, тихий, бесшумный; тишина, безмолвие; затишье, тишь; унимать, усмирять; успокаивать

⁷⁸ 功 [gōng] = достижение, успех, подвиг, заслуга

⁷⁹ 巧 [qiǎo] = опытный, искусный, квалифицированный, сведущий

⁸⁰ Возможен перевод: 不須功巧守嬰兒行 = Не имея с собой заслуг, искусно охранять младенца одобряется.

⁸¹ 寂寂 [jìjì] = тишина, тихий, бесшумный; тишина, безмолвие; затишье, тишь; унимать, усмирять; успокаивать

⁸² Возможен перевод: 寂寂無見 = тихое (бесшумное) небытие видения

ясный. Все явления на Земле⁸⁶ неизменны⁸⁷ изначальному характеру людей⁸⁸ леса великого единства друг друга.

T51n2076_p0457c11(00) || Уходить, приходить, сидеть, стоять [-] единство ни в коем случае не приводит в исполнение⁸⁹. Принимает решение не по шаблонной композиции⁹⁰ кто-нибудь⁹¹ из-за⁹² прихода к власти и выхода вовне.⁹³

T51n2076_p0457c12(01) || Отсутствует единство⁹⁴, отсутствует разрозненность⁹⁵ не запаздывает, не спешит. Свет тишины⁹⁶ естественности⁹⁷ не в состоянии⁹⁸ быть внутри времени для⁹⁹ слов¹⁰⁰.

T51n2076_p0457c13(02) || Эмоциональный ум отсутствия [-] иной эмоциональный ум¹⁰¹, не разрушающий (практику прививания) жажду нарушения закона (превосходства, неумеренности, чрезмерности, излишества, избытка, крайности). Природа пустоты своего «я»¹⁰² [-] огонь¹⁰³ отказывающийся от себя в едином фатуме плавающей жидкой эссенции^{104 105}.

T51n2076_p0457c14(03) || Не является ясным¹⁰⁶ не является мутным¹⁰⁷ не является мелким¹⁰⁸ не является глубоким¹⁰⁹. Исток происхождения¹¹⁰ не является древним, видимое существование¹¹¹ не [есть] теперь¹¹².

⁸³ 不移 [bùyí] = решительный, твёрдый, непоколебимый, стойкий; непреклонный, твёрдый; прочный; устойчивый; постоянный

⁸⁴ 無妄 [Wú Wàng] ䷘ [Диаграмма из Книги Перемен показывающая истину и честность (правду и честность)]

⁸⁵ 寂寂 [jìjì] = тихий, бесшумный; тишина, безмолвие; затишье, тишь; унимать, усмирять; успокаивать

⁸⁶ Буквальный перевод: 萬象 [wànxiàng] = 10000 слонов

⁸⁷ 常 [cháng] = часто, много раз; постоянная, константа; неизменный, устойчивый, константный; обычный, обыкновенный, ординарный

⁸⁸ Знак 真 [zhēn] в даосских письменных памятниках обозначает изначальный характер людей и новоприбывшего в число бессмертных, вне даосской специфики возможен перевод словом «подлинный»

⁸⁹ 執 [zhí] = приводить в исполнение, держать в руках

⁹⁰ 無方 [wúfāng] = не по шаблонной композиции; соответствующее пути

⁹¹ 誰 [shuí] [shéi] = который, кто; тот, кто; те, кто; кто-нибудь, кто-то

⁹² 為 [wèi] = для, из-за, вследствие; [wéi] = быть; быть живым, жить; существовать; становиться, делаться

⁹³ Возможен перевод 決定無方誰為出入 = Принимает решение соответствующее пути тот, кто становится вступившим в угасание

⁹⁴ 合 [hé] = закрывать, закрываться, соединять, объединять

⁹⁵ 散 [sàn] = разбивать (на части), разрушать, прекращать, заканчивать; [sǎn] = падать (во всех вариациях смыслового значения данного слова)

⁹⁶ 寂 [jì] = тихий, бесшумный; тишина, безмолвие; затишье, тишь; унимать, усмирять; успокаивать

⁹⁷ 自然 [zìrán] = естественный мир; естественный, природный

⁹⁸ 不可 [bùkě] = не мочь, не в состоянии, не обязан

⁹⁹ 及 [jí] = быть внутри времени для (ради); протягивать (руку)

¹⁰⁰ 言 [yán] = слова, разговор, речь

¹⁰¹ Возможен перевод: 心無異心 = Сердце отсутствия [-] иное сердце

¹⁰² 自 [zì] = собственная личность, своё "я"; личность, характер, сущность, склад натуры; сплошной, однородный, несмешанный.

¹⁰³ знак 離 [lí] обычно переводится как «огонь», но, кроме того, несёт в себе глубокий смысл, обозначая начало сдвигающее равновесие в сторону 陽 [yáng], в 8 Триграммах 離 [lí] = ☲, в 64 гексаграммах 離 [lí] = ䷄

¹⁰⁴ 沈 [shěn] = жидкая эссенция

¹⁰⁵ Возможен перевод: 性空自離任運浮沈 = Природа пустоты своего «я» (собственной личности) позволяет единой опоре распространять (перемещать) плавающий 沈 [shěn] (沈 [shěn] = жидкая эссенция).

¹⁰⁶ 清 [qīng] = чистый, без примесей, светлый, ясный

¹⁰⁷ 濁 [zhuó] = мутный, грязный

¹⁰⁸ 淺 [qiǎn] = мелкий, неглубокий; свет; освещение; светлый

¹⁰⁹ 深 [shēn] = глубокий, глубинный; закрывать; закрытый; внутренний, тёмный

¹¹⁰ 本來 [běnlái] = исток происхождения, по происхождению

¹¹¹ 在 [zài] = существовать, жить; иметься в природе

¹¹² 今 [jīn] = сейчас, теперь, в настоящий момент, этот самый миг; настоящее время, данный момент; этот, эта, это; так, в такой мере, до такой степени, настолько

T51n2076_p0457c15(04) || Видеть существование в отсутствии жизни [-] видеть существование истока¹¹³ эмоционального ума. Исток происхождения¹¹⁴ не резерв¹¹⁵, исток происхождения¹¹⁶ именно в этот самый миг¹¹⁷.

T51n2076_p0457c16(05) || Bodhi [-] первопричина, нет необходимости использовать тюрьму.¹¹⁸ Раздражённость¹¹⁹, гнев^{120 121} – исток¹²² отсутствия, нет необходимости использовать избавление¹²³.

T51n2076_p0457c17(06) || Духовное начало¹²⁴ знания своего «я»¹²⁵ освещает 10000 законов¹²⁶ возвращающихся¹²⁷ [к] аналогичности. Отсутствие возвращать, отсутствие получать [-] отрубить¹²⁸ созерцанием¹²⁹ обозреваемые тюрьмы.

T51n2076_p0457c18(07) || 4 德 [dé]¹³⁰ не дают жизнь¹³¹, 3 воплощения будды [-] исток¹³² бытия¹³³. 6 корней восприятия [глаз (зрение), ухо (слух), нос (обоняние), язык (вкус), тело (осаяние) и умственные способности] правильно¹³⁴ границы¹³⁵ различают незнанием¹³⁶. Единый эмоциональный ум¹³⁷ [-] истина и честность¹³⁸, мириады¹³⁹ кармических влечений¹⁴⁰ служат связующим звеном¹⁴¹ открытого взору¹⁴².

¹¹³ 本 [běn] = исток, корень, основа, фундамент

¹¹⁴ 本來 [běnlái] = исток происхождения, по происхождению

¹¹⁵ Возможен перевод: 不存 = не снабжает

¹¹⁶ 本來 [běnlái] = исток происхождения, по происхождению

¹¹⁷ 今 [jīn] = сейчас, теперь, в настоящий момент, этот самый миг; настоящее время, данный момент; этот, эта, это; так, в такой мере, до такой степени, настолько

¹¹⁸ Возможен перевод: 不須用守 = необходимости нет ожидать (использовать ожидание у)

¹¹⁹ 煩 [fán] = сердитый, раздражённый; разгневанный, быть раздосадованным

¹²⁰ 惱 [nǎo] = становиться сердитым, гнев, злость, ярость, раздражение

¹²¹ 煩惱 [fánnǎo] = раздосадованность, озабоченность

¹²² 本 [běn] = исток, корень, основа, фундамент

¹²³ 除 [chú] = искоренять, избавляться, устранять, делить, разделять, передвигать, перемещать

¹²⁴ 靈 [líng] = умный, дух; духовное начало

¹²⁵ 自 [zì] = собственная личность, своё "я"; личность, характер, сущность, склад природы; сплошной, однородный, несмешанный.

¹²⁶ Возможен перевод: 萬法 [wàn fǎ] = мириады дхарм

¹²⁷ 歸 [guī] = возвращаться, идти обратно; возвращение

¹²⁸ 絕 [jué] = отрубить, отсечь; полный, абсолютный, безусловный; данный знак так же обозначает абсолют, окончательную действительность; реальность как она есть на самом деле

¹²⁹ 觀 [guān] ䷓

¹³⁰ 德 [dé] ≈ добродетель; этот термин в употребляемом контексте прямого аналога в русском языке не имеет, его мистическое значение становится более ясным при рассмотрении составных частей понятийного знака 德 [dé] = 彳 [chì] + 直 [zhí] + 心 [xīn]; 彳 [chì] = след. 直 [zhí] = в поле зрения, открытый взору, безхитростный; неизогнутый, прямой; прямо, по прямой линии; прямая линия; в более древнем написании понятийный знак выглядел как глаз и прямая вертикальная черта над ним, в последствии место прямой вертикальной черты занял знак 十. 心 [xīn] = сердце, учитывая специфику текста термин «сердце» обозначает эмоциональный ум.

¹³¹ Возможен перевод: 不生 = безжизненны (не живые)

¹³² 本 [běn] = исток, основа, фундамент

¹³³ 有 [yǒu] = быть; 本有 [běnyǒu] = главное, основное

¹³⁴ 對 [duì] = корректно; правильный, соответствующий, надлежащий (соответствующий общепризнанным стандартам); да; утверждение; согласие; утвердительный ответ; соглашаться, давать согласие; пара

¹³⁵ 境 [jìng] = граница, земля, территория

¹³⁶ 識 [shí] = знать, иметь представление; знание; узнавать, опознавать => 非識 [fēishí] = не знать, не иметь представление (о чём-либо); не - знание; не узнавать

¹³⁷ 一心 [yīxīn] = Единый эмоциональный ум, Единый разум

¹³⁸ 無妄 [Wú Wàng] ䷘ [Диаграмма из Книги Перемен показывающая истину и честность (правду и честность)]

¹³⁹ Буквальный перевод: 萬 [wàn] = 10000, однако принимая во внимание специфику исследуемого текста знак 萬 [wàn] = несметное число, мириады; бессчётный, бесчисленный, неисчислимый, несметный; многократный, многочисленный, множественный

¹⁴⁰ Учитывая буддийскую специфику исследуемого текста при переводе использовано специфическое значение знака 緣 [yuán], в контексте буддийского письменного памятника имеющего значения: пожертвование в храм, кармическое влечение; в общей лексике 緣 [yuán] = причина, повод, основание; судьба; доля, жребий, фатум; назначать, предназначать; предопределение

T51n2076_p0457c19(00) || Эмоциональный ум природы¹⁴³ {темперамент}¹⁴⁴ не несёт¹⁴⁵ равным образом¹⁴⁶ существующий¹⁴⁷ исток¹⁴⁸ полноты.¹⁴⁹ Бессмертный идёт за вещами¹⁵⁰ следуя¹⁵¹ местами уединёнными¹⁵², одинокими¹⁵³.

T51n2076_p0457c20(01) || Постигать¹⁵⁴ в непостижимом есть постижение отсутствия постижения. Получать, терять¹⁵⁵ [-] две крайности, всякая теория¹⁵⁶ [-] благо [и] зло¹⁵⁷ [одновременно].

T51n2076_p0457c21(02) || Целое [-] производительный¹⁵⁸ исток¹⁵⁹, отсутствие производящее аффекты¹⁶⁰. Знание эмоционального ума [-] не эмоциональный ум, отсутствие болезни [-] отсутствие средства от болезни.

¹⁴¹ 調 [tiáo] = служить связующим звеном, занимают промежуточное положение; приводить в порядок; регулировать; 調 [diào] = перемешать; передвигать; передавать; переключать; изменение; перемещение; звук, тон; придавать желательный тон, оттенок (звуку или краске)

¹⁴² 直 [zhí] = в поле зрения, открытый взору, безхитростный, беспристрастный; неизогнутый, прямой; искренний, честный; прямо, по прямой линии; прямая линия; в более древнем написании понятийный знак выглядел как глаз и прямая вертикальная черта над ним, в последствии место прямой вертикальной черты занял знак 十

¹⁴³ 心性 [xīnxìng] = эмоциональный ум природы, сердце природы, темперамент; диспозиция, расположение, размещение в каком-либо порядке; распоряжение, возможность воспользоваться (чем-либо); нрав, характер, манера предрасположенность, склонность

¹⁴⁴ 齊 [qí] = ровный, ровнять, выравнивать; полный, целый; готовый, подготовленный; вместе; совместно, сообща; современный; 齊 [zhāi] = набожный, благочестивый; праведный, религиозный; почтительный; вежливый; 粢/齊 [zī] = жертвенный; зерно; хлебные злаки; придавать форму зёрен, гранул, зернить, гранулировать, кристаллизовать

¹⁴⁵ 攜 [xié] = нести, носить; относить; переносить; переноска; брать/хватать вдоль/по/параллельно/рядом/в одном направлении

¹⁴⁶ 同 [tóng] = тот (же) самый; этот же; один и тот же; одно и то же, то же самое, то же; таким же образом, так же; равным образом, одинаково; с, вместе с (указывает на связь, совместность)

¹⁴⁷ 居 [jū] = жить, существовать, быть живым, проживать; пребывать, находиться

¹⁴⁸ 本 [běn] = исток, основа, фундамент

¹⁴⁹ Возможен перевод: 心性本齊同居不攜 = расположение истока полноты равным образом существует не захватывая в одном направлении; кроме того: 心性本齊同居不攜 = возможность воспользоваться истоком полноты равным образом существует не захватывая в одном направлении

¹⁵⁰ Возможен перевод: 無生順物 = бессмертный следует вещам

¹⁵¹ 隨 [suí] ㇏

¹⁵² 幽 [yōu] = расположенный на расстоянии друг от друга; отдалённый район; уединённый; укромный

¹⁵³ Возможен перевод: 隨處幽棲 = повсюду живя далеко от общества

¹⁵⁴ На понятийный знак 覺 следует обратить особое внимание, так как в одном начертании скрываются абсолютно противоположные значения определяемые лишь произношением: 覺 [jué] = становиться/делаться знающим, становиться/делаться пробуждённым, просыпаться; бодрствование, осознавать, чувствовать, воспринимать органами чувств ощупывать, осязать, трогать, прикасаться; ощущение; след, отпечаток (от чего-либо), 覺 [jiào] = сон; дремота; вечный сон, смерть.

Ввиду того, что в строке 覺由不覺即覺無覺 знак 覺 встречается четыре раза её русский эквивалент установить крайне трудно. Возможен перевод: 覺由不覺即覺無覺 = осознавать в отсутствии единого знания есть осознание небытия осознания; осознавать в бессознательности есть осознавать небытие осознания; и т. д.

Гипотетически данная строка является наглядной иллюстрацией следующего изречения.

¹⁵⁵ 得失 [dé-shī] = заслуги и ошибки, удачи и неудачи, прибыли и потери

¹⁵⁶ 論 [lùn] = рассуждение, теория; обсуждать, дискутировать; вести беседу; разговор; диалог; ораторствовать; рассуждать; излагать в форме речи, лекции, проповеди; принимать решение, делать выбор; определять, устанавливать; внимание, забота

¹⁵⁷ В виду специфики исследуемого текста приведённые в этой сноске переводы знаков 好惡 как двух антонимичных понятия предполагают что выражаемое этими понятиями, не смотря на свою противоположность, происходит в один момент, то есть одновременно: 好惡 [hǎo-è] = хорошо и плохо; 好惡 [hào-wù] = симпатии и антипатии, пристрастия и предубеждения, приязнь и неприязнь; вкус (ощущение, возникающее при раздражении слизистой оболочки языка); пробовать (на вкус); отведать

¹⁵⁸ Как специфический буддийский термин 有為 [yǒuwéi] = производительный; продуктивный, эффективный, плодородный; активный; живой; деятельный, инициативный, развивающийся; проявляющийся; активный; в общей лексике 有為 [yǒuwéi] = многообещающий, подающий надежды; обещающий

¹⁵⁹ 本 [běn] = исток, основа, фундамент

T51n2076_p0457c22(03) || Быть потерявшимся¹⁶¹ [во] времени, оставить¹⁶² материю¹⁶³, осуществлять прекращение¹⁶⁴, не являться иным¹⁶⁵.¹⁶⁶ Исток отсутствия обладает ценностью¹⁶⁷, как в настоящий момент применять¹⁶⁸ остановку?

T51n2076_p0457c23(04) || Выраженное словами¹⁶⁹ обладает благоденствием злого духа¹⁷⁰, речь¹⁷¹ [-] пустая форма¹⁷² снабжённая противоположностью¹⁷³. Ничто гасит все чувства¹⁷⁴ только¹⁷⁵ уча¹⁷⁶ останавливать мысль.

T51n2076_p0457c24(05) || Мысль прекращает всю (целиком) ментальную активность гася¹⁷⁷ эмоциональный ум¹⁷⁸ отсекая зло¹⁷⁹. Нет необходимости доказывать¹⁸⁰ пустоту естественности охватывающей весь мир¹⁸¹ светом полный¹⁸².

T51n2076_p0457c25(06) || Гашение¹⁸³ истощает жизнь [и] смерть¹⁸⁴ [-] эмоциональный ум низкого мира¹⁸⁵ проникает в структуру ткани¹⁸⁶ [Высшего Тела Будды]. Открывает око видящее взаимно¹⁸⁷ эмоциональный ум следующий¹⁸⁸ [к границе начала¹⁸⁹].

T51n2076_p0457c26(07) || Эмоциональный ум [-] место отсутствия границы¹⁹⁰, границы¹⁹¹ места прекращения всей ментальной активности. Полностью уничтоженный эмоциональный ум гасит¹⁹² границы излишнего «я» пробуждающегося от [сансары

¹⁶⁰ Возможен перевод: 造作 [zàozuo] = находящийся под влиянием (чего-либо), показной, притворный; искусственный, ненатуральный, неестественный, аффективный

¹⁶¹ 迷 [mí] = быть потерявшимся, быть заблудившимся, не сохранять некую ориентировку, заколдовывать, опутывать чарами; наделять магическими силами или свойствами

¹⁶² 捨 [shě] = оставить, отказаться; покидать, самовольно уходить

¹⁶³ 事 [shì] = материю, вещество, сущность

¹⁶⁴ 罷 [bà] = остановка, задержка, прекращение; конец; останавливаться; переставать (делать что-либо), прекращать; оставлять, покидать; отпускать; распускать; кончать, заканчивать, завершать; доводить до конца

¹⁶⁵ 異 [yì] = непохожий, другой, отличный; необыкновенный, особенный; особый; иной, другой

¹⁶⁶ Возможен перевод: 迷時捨事悟罷非異 = Не сохраняя некую ориентировку во времени оставив материю не являясь иным осуществляется прекращение. [весьма условный перевод].

¹⁶⁷ Возможен перевод: 本無可取 = Исток не может брать (хватать, получать)

¹⁶⁸ 用 [yòng] = использовать; держать на службе, обращаться с просьбой

¹⁶⁹ 謂 [wèi] = крик, кричать; выраженное словами

¹⁷⁰ Возможен перевод: 魔興 = злым духом одерживающим победу

¹⁷¹ 言 [yán] = слова, разговор, речь

¹⁷² 象 [xiàng] = слон; появление; форма, очертание; образ; изображение

¹⁷³ Знак 備 [bèi] указывает на противоположное местонахождение, на местоположение около чего-либо, на соприкосновение с чем-либо, столкновение в результате движения, на опору, контакт, соприкосновение с чем-либо, на фон для какого-либо предмета, на движение в противоположном направлении, на противодействие чему-либо, несогласие с чем-либо, на состязание, соревнование, конкуренцию с кем-либо, чем-либо, на защиту, предохранение от кого-либо, чего-либо, на получение в обмен на что-либо, в счёт чего-либо, на противопоставление, сравнение, на подготовку к чему-либо, на срок завершения действия.

¹⁷⁴ 情 [qíng] = чувства, чувствительность; ощущения, душевное волнение, возбуждение, нарушение душевного равновесия, эмоции

¹⁷⁵ 唯 [wéi] = только; лишь; исключительно, единственно

¹⁷⁶ 教 [jiāo] [jiào] = учить, обучать

¹⁷⁷ 滅 [miè] = гасить, искоренять, ликвидировать

¹⁷⁸ Возможен перевод: 滅心 = одерживая победу над эмоциональным умом

¹⁷⁹ Возможен перевод: 無行絕 = сомнения отрубая; не имея моральных колебаний абсолютно

¹⁸⁰ 證 [zhèng] = показывать, демонстрировать

¹⁸¹ 自然 [zìrán] = природа вселенной, природа/естественность охватывающая весь мир

¹⁸² Возможен перевод: 明徹 = проникающим светом

¹⁸³ 滅 [miè] = гасить, искоренять, ликвидировать

¹⁸⁴ Возможен перевод: 滅盡生死 = одержанная победа в высшей степени жизнь [и] ([-]) смерть

¹⁸⁵ Возможен перевод: 冥心 = иного мира (загробного мира, ада) эмоциональный ум

¹⁸⁶ 理 [lǐ] = принцип, закон; структура ткани; 入理 [rùlǐ] = обладающий разумом; разумный

¹⁸⁷ Возможен перевод: 開目見相 = открыть обоюдное (взаимное) видение для себя

¹⁸⁸ 隨 [suí] ䷐

¹⁸⁹ Возможен перевод: 境起 = [в] будущую землю (территорию)

¹⁹⁰ 境 [jìng] = граница, земля, территория

¹⁹¹ 境 [jìng] = граница, земля, территория

¹⁹² 滅 [miè] = гасить, искоренять, ликвидировать

(saṃsāra)]. Тихая граница¹⁹³ эмоционального ума аналогична не отправлению не задержке¹⁹⁴.

T51n2076_p0457c27(00) || Граница¹⁹⁵ 隨 [suí] 隨¹⁹⁶ эмоционального ума¹⁹⁷ гасит эмоциональный ум следующий¹⁹⁸ границе¹⁹⁹ отсутствия. Двойственное место²⁰⁰ не рождено, спокойствие²⁰¹ пустоты [-] свет.

T51n2076_p0457c28(01) || Bodhi показывает отражение эмоционального ума [в] воде²⁰² неизменно чистой. 德 [dé] природы аналогично простодушно-доверчивому безрассудству²⁰³ не устанавливающему зависимость и ограниченность.

T51n2076_p0457c29(02) || Фаворит императора²⁰⁴ лишает милости постоянство²⁰⁵, не притязателен²⁰⁶ [к] месту жизни. Вся причина²⁰⁷ остановки бытия [-] единого не памятование²⁰⁸.

T51n2076_p0458a01(03) || Вечный день аналогичен ночи, вечная ночь аналогична дню. Внешнее²⁰⁹ подобно упрямой²¹⁰ спорности, внутреннее эмоционального ума²¹¹ [-] пустота²¹² изначального характера людей²¹³.

T51n2076_p0458a02(04) || Соответствующая²¹⁴ граница²¹⁵ [-] недвижимый могущественный великий человек²¹⁶. Отсутствие человека [-] отсутствие видения²¹⁷, отсутствие видения²¹⁸ постоянно производит вид²¹⁹.

T51n2076_p0458a03(05) || Мастер²²⁰ достигший «Целого» не может быть не всюду. Размышление поворачивающее²²¹ тьму [-] причина беспорядка²²² 精 [jīng] духовного начала²²³.

¹⁹³ 境 [jìng] = граница, земля, территория

¹⁹⁴ Возможен перевод: 不遣不拘 = не-отправлению – не-задержка

¹⁹⁵ 境 [jìng] = граница, земля, территория

¹⁹⁶ 隨 [suí] = 隨 следование

¹⁹⁷ Возможен перевод: 境隨心 = граница (земля) выполняющая некоторое испытание

¹⁹⁸ 隨 [suí] 隨

¹⁹⁹ 境 [jìng] = граница, земля, территория

²⁰⁰ Возможен перевод: 兩處 = место двойственности

²⁰¹ 靜 [jìng] = тихий, бесшумный; тишина, безмолвие; затишье, тишь; спокойный, мирный, невозмутимый; спокойствие

²⁰² Возможен перевод: 菩提影現心水常清 = bodhi показывает отражение эмоционального ума воды неизменно чистым

²⁰³ 愚 [yú] = простодушно-доверчивое (неискушенное) безрассудство (глупость)

²⁰⁴ 𡩺 [mián] крыша+龍 [lóng] дракон = 寵 [chǒng] некто в имперской комнате, фаворит императора

²⁰⁵ 不變 [bùbiàn] = неподвижный, постоянный; неизменный

²⁰⁶ 擇 [zé] = выбирать, избирать; [zhái] = выбирать, избирать; отбирать (лучшие экземпляры); перебирать, сортировать

²⁰⁷ 緣 [yuán] = причина, повод, основание

²⁰⁸ Возможен перевод: 不憶 = не-памятование

²⁰⁹ 外 [wài] = внешнее, внешняя часть

²¹⁰ 頑 [wán] = упрямый, глупый, тупой, бестолковый; дурацкий

²¹¹ 內心 [nèixīn] = внутреннее бытие, внутреннее эмоционального ума

²¹² 虛 [xū] = пустота; в данном случае возможен перевод: 虛 [xū] = не-деяние

²¹³ Знак 真 [zhēn] в даосских письменных памятниках обозначает изначальный характер людей и новоприбывшего в число бессмертных, вне даосской специфики возможен перевод словом «подлинный»

²¹⁴ 對 [duì] = правильный, соответствующий; да; утверждение; согласие; взаимный, обоюдный

²¹⁵ 境 [jìng] = граница, земля, территория

²¹⁶ 大人 [dàrén] = великий человек, зрелый человек

²¹⁷ Возможен перевод: 無見 = небытие схватывания зрением

²¹⁸ Возможен перевод: 無見 = небытие схватывания зрением

²¹⁹ 現 [xiàn] = показывает, демонстрирует, производит вид

²²⁰ 通 [tōng] = мастер; объединивший, постигший полностью

²²¹ 轉 [zhuǎn] = поворачиваться, поворачиваться; вращение, вращательное движение, круговое движение; переносить, перемещать; перенос; перемещение; 轉 [zhuàn] = колесовидный; поворачиваться, поворачиваться; вращение, вращательное движение, круговое движение;

²²² 亂 [luàn] = беспорядочный, хаотический, хаотичный; грязный, запачканный

T51n2076_p0458a04(06) || *Захват эмоционального ума²²⁴ останавливает движение, идти дальше остановки [-] идти дальше суеты²²⁵. Муриадам дхарм²²⁶ [в] отсутствие места только одна дверь²²⁷.*

T51n2076_p0458a05(07) || *Не входить, не выходить не есть тишина²²⁸, не есть теплота²²⁹. Личного ученика будды основание просыпается мудростью [которая] не в состоянии быть²³⁰ теорией²³¹. Целиком наполненное²³² отсутствие [-] единства материя, таинственная²³³ мудрость²³⁴ единственная²³⁵ экзистенциальна.*

T51n2076_p0458a06(00) || *Исток²³⁶ границы промывающей²³⁷ пустоты не является эмоциональным умом места лишённого качества²³⁸. Реально пробуждённый к истине²³⁹ (правильно воспринимающий) [-] отсутствие воспринимает, śūnyatā [-] не вакуум²⁴⁰.*

T51n2076_p0458a07(01) || *Все будды трёх времён²⁴¹, все без исключения умножают²⁴² эту духовную школу²⁴³. Эта духовная школа²⁴⁴ [-] субъект с выдающимися талантом²⁴⁵ завершения²⁴⁶, стойкости²⁴⁷ граница таит²⁴⁸ препятствия²⁴⁹.*

²²³ 魂 [hún] обозначает духовное начало, кроме того обозначает духа появляющийся из облака, тучи, клубов дыма, клубов пыли, тьмы, но отличный от 魔 [mó] считающегося злым.

²²⁴ Возможен перевод: 將心 = полностью уничтоженный (парализованный) эмоциональный ум

²²⁵ Возможен перевод: 轉止轉奔 = смена прибывания (остановки) [-] смена суеты

²²⁶ Возможен перевод: 萬法 = 10000 законов

²²⁷ 門 [mén] = открывание, раскрытие; ворота; дверь, калитка; дверной проём, раствор двери; портал

²²⁸ 靜 [jìng] = тихий, бесшумный; тишина, безмолвие; затишье, тишь; спокойный, мирный, невозмутимый; спокойствие

²²⁹ 暄 [xuān] = пушистый, мягкий как пух; пуховый; мягкий; мягко, тихо; тёплый; тепло, теплота

²³⁰ Возможен перевод: 不能 = не может быть

²³¹ 論 [lùn] = рассуждение, теория; обсуждать, дискутировать; вести беседу; разговор; диалог; ораторствовать; рассуждать; излагать в форме речи, лекции, проповеди; принимать решение, делать выбор; определять, устанавливать; внимание, забота; => возможен перевод: 智不能論 мудрость не может быть изложенной в форме речи [устной и письменной]

²³² 實 [shí] = твёрдый (а не жидкий или газообразный); полный, крепкий, целиком наполненный

²³³ 妙 [miào] = таинственный, ловкий, умный, искусный, утончённый, удивительный, загадочный

²³⁴ 智 [zhì] = мудрость; следует обратить внимание на то, что знак 智 [zhì] = 知 [zhī] + 日 [rì]

²³⁵ 獨 [dú] = только, просто; единственный, один

²³⁶ 本 [běn] = исток, основа, фундамент

²³⁷ 沖 [chōng] = промывать, смывать, ополаскивать, прополаскивать; орошать кипящей водой

²³⁸ 窮 [qióng] = бедный, малоимущий, неимущий; бедный, скудный, лишённый (какого-либо) качества или запасов (чего-либо)

²³⁹ 正覺 [zhèngjué] = ставший буддой; реально пробуждённый к истине; правильно воспринимающий

²⁴⁰ Буквальный перевод с использованием общей лексики 真空不空 = «подлинная пустота [-] не пустота (не вакуум)», однако учитывая специфику исследуемого текста возможны различные комбинации дающие весьма различающиеся смысловые конструкции. Так если не учитывать даосскую специфику знака 真 [zhēn] и учитывать буддийскую специфику знака 空 [kōng] возможен перевод 真空不空 = «подлинная śūnyatā [-] не śūnyatā»; если учитывать даосскую специфику знака 真 [zhēn] и не учитывать буддийскую специфику знака 空 [kōng] возможен перевод 真空不空 = «изначального характера людей пустота [-] не пустота» либо «новоприбывшего в число бессмертных пустота [-] не пуста»; кроме того возможен перевод учитывающий одновременно обе специфики 真空不空 = «изначальный характер людей [, то есть] śūnyatā [-] не śūnyatā», либо «новоприбывшего в число бессмертных пустота [-] не śūnyatā», либо «изначальный характер людей [, то есть] śūnyatā [-] не вакуум»

²⁴¹ 世 [shì] = эпоха, род, время жизни

²⁴² 乘 [chéng] = прогулка, поездка, езда (на транспортном средстве); увеличивать, умножать (количество чего-либо); 乘 [shèng] = колесница (древняя двух- или четырёхколёсная повозка, применявшаяся в боевых действиях, спорт. состязаниях, ритуальных и триумфальных процессах)

²⁴³ Возможен перевод: 乘此宗 = используют эту школу; едут на этом предке

²⁴⁴ Возможен перевод: 此宗 = этот предок

²⁴⁵ 豪 [háo] = субъект с выдающимися талантом/возможностями

²⁴⁶ 末 [mò] = завершение, прекращение, конц

²⁴⁷ 沙 [shā] = песок; гравий; мужество, стойкость; выдержка; выносливость

²⁴⁸ 含 [hán] = таит, содержит в себе, держит во рту [не глотая]

²⁴⁹ 容 [róng] = содержать в себе; ограничивать, сдерживать; становить, сдерживать; препятствовать; осуществлять политику сдерживания

T51n2076_p0458a08(02) || Единый никоим образом не²⁵⁰ принимает во внимание²⁵¹ спокойствие²⁵² эмоционального ума отсутствия жизни²⁵³ {отсутствия места²⁵⁴}. Отсутствие жизни²⁵⁵ {отсутствия места²⁵⁶} [,] тишина²⁵⁷ эмоционального ума [,] пустой свет своего «я»²⁵⁸ открывает²⁵⁹.

T51n2076_p0458a09(03) || Тишина²⁶⁰ не даёт жизнь²⁶¹, освобождает²⁶² бескрайний простор. То, что сделано²⁶³ [-] застоявшееся отсутствие [,] пребывание в данном моменте [-] устойчивое²⁶⁴ целое²⁶⁵.

T51n2076_p0458a10(04) || Мудрость будды [дословно: мудрость солнца] [-] тишина²⁶⁶, спокойствие²⁶⁷, яркий²⁶⁸ свет [свет 明 [míng] = 日 [rì] + 月 [yuè], то есть слияние солнца, олицетворяющего ян (陽 [yáng]) и луны, олицетворяющей инь (陰 [yīn]). Из этого имеется возможность заключить, что свет 明 [míng] олицетворяет абсолютную гармонию]. Свечение отсутствия друг друга – стена парка светящейся²⁶⁹ нирваны (nirvāṇa)²⁷⁰.

T51n2076_p0458a11(05) || Все кармические связи игнорируют²⁷¹ окончание²⁷², ²⁷³ интерпретация 神 [shén]²⁷⁴ делает выбор материи²⁷⁵. Не подниматься [на] место слушания Дхармы²⁷⁶ (dharma) тихо спокойно в пустой комнате.

T51n2076_p0458a12(06) || Быть довольным²⁷⁷ 道 [dào] [-] невозмутимое²⁷⁸ высшее²⁷⁹ переплывание²⁸⁰ [к] истинному²⁸¹. Доктрина невмешательства²⁸² [-] отсутствие [,] основывается (не основывается) на отсутствии устранения²⁸³ своего «я»²⁸⁴.

²⁵⁰ 切莫 [qiè mò] = никоим образом не; ни в коем случае не; нисколько не, отнюдь не

²⁵¹ 顧 [gù] = принимать во внимание; учитывать {оглядывается (заботится о ком-либо (чём-либо))}

²⁵² 安 [ān] = безмолвие, тишина; успокаиваться, спокойствие; 安心 [ān xīn] = ощущать покой/облегчение

²⁵³ 處 [chù] = жизнь, существование

²⁵⁴ 處 [chù] = место

²⁵⁵ 處 [chù] = жизнь, существование

²⁵⁶ 處 [chù] = место

²⁵⁷ 安 [ān] = безмолвие, тишина; успокаиваться, спокойствие;

²⁵⁸ 自 [zì] = собственная личность, своё "я"; личность, характер, сущность, склад природы; сплошной, однородный, несмешанный.

²⁵⁹ 露 [lù] = роса; показывать; открывать; изменять, предавать, продавать

²⁶⁰ 寂靜 [jì jìng] = тихий, бесшумный; тишина, безмолвие; спокойный, уравновешенный; мирный; безмятежный

²⁶¹ Возможен перевод: 不生 = не даёт жизнь

²⁶² 放 [fàng] = избавлять, освобождать; класть, ставить; бросание, метание

²⁶³ 所作 [suǒ zuò] = то, что сделано; сделанное

²⁶⁴ 平 [píng] = ровно, уровень; плоский, ровный; вровень; равнять, выравнивать; твёрдый, устойчивый

²⁶⁵ 皆 [jiē] = весь, вся, всё; целый (взятый в полном объеме)

²⁶⁶ 寂寂 [jì jì] = тихий, бесшумный; тишина, безмолвие

²⁶⁷ 定 [dìng] = спокойствие, выдержанность, невозмутимость; спокойный, мирный, невозмутимый; стойкий; устойчивый

²⁶⁸ 光明 [guāng míng] = яркий; блестящий; открытый, чистосердечный, откровенный; простодушный, бесхитростный, простой

²⁶⁹ 朗 [lǎng] = светлый, ясный; яркий; блестящий; светящийся

²⁷⁰ 涅槃 [niè pán] = nirvā a

²⁷¹ 忘 [wàng] = забывать о; пренебрегать; игнорировать

²⁷² 畢 [bì] = конец, окончание, завершённость, законченность

²⁷³ Возможен перевод: 諸緣忘畢 = всё кармическое родство бесконечно

²⁷⁴ знак 神 [shén] обозначает мистическое понятие условно переводимое как «дух», «духовное начало человека», не путать с 魂 [hún], 魔 [mó] и 靈 [líng]

²⁷⁵ Возможен перевод: 定質 = приводит в порядок материю

²⁷⁶ 法座 [fǎ zuò] = место слушания дхармы будды; буквально: место закона, сиденье лидера, сиденье руководителя, трон

²⁷⁷ 樂 [lè] = быть довольным, получать удовольствие от, 樂 [yuè] = музыка

²⁷⁸ 恬然 [tián rán] = невозмутимый, спокойный; невозмущённый

²⁷⁹ 優 [yōu] = отличный, отменный, превосходный, прекрасный; высший, старший

²⁸⁰ 遊 [yóu] = плавание, плыть; переплывать

T51n2076_p0458a13(07) || 4 класса, 6 степеней²⁸⁵ [-] одно и тоже²⁸⁶ прерывистое движение²⁸⁷ [по] пути.²⁸⁸ {4 класса, 6 степеней²⁸⁹ одной и той же²⁹⁰ колесницы²⁹¹ [-] пути [знаками 乘[shèng] 路[lù] показано что колесница и путь едины, то есть путь есть пока есть движение по нему. Буквальный перевод 乘路 [shènglù] - «колесница-путь», при этом слово «путь», являющееся переводом знака 路 [lù], в данном случае имеет иное значение, нежели слово «путь», которым условно переводится знак 道 [dào]}. Эмоциональный ум если не даёт жизнь²⁹² Дхармы отсутствие отличий взаимно.²⁹³ Знание дающее жизнь бессмертному в текущий момент времени неизменно^{294 295}.

T51n2076_p0458a14(00) || Ум того, кто одну из сторон знает не поймёт истолкование слов.²⁹⁶

Условные знаки:

[] – связующие слова и примечания переводчика

{ } – варианты перевода

²⁸¹ 真實 [zhēnshí] = верный, правильный; реальный, реально существующий, действительный; аутентичный, истинный, настоящий, подлинный, неподдельный; знак 真 [zhēn] в даосских письменных памятниках обозначает изначальный характер людей и новоприбывшего в число бессмертных, вне даосской специфики возможен перевод словом «подлинный»; 實 [shí] = верный, правильный; реальный, реально существующий, действительный

²⁸² 無為 [wúwéi] = доктрина невмешательства, недеяния (даосская доктрина недеяния)

²⁸³ 出 [chū] = переход за границы; испускать, выделять; выбрасывать, извергать; выгонять; удалять, устранять; убирать

²⁸⁴ 自 [zì] = собственная личность, своё "я"; личность, характер, сущность, склад природы; сплошной, однородный, несмешанный.

²⁸⁵ 度 [dù] = степень, уровень; пространство

²⁸⁶ 同一 [tóngyī] = один и тот же; тот же самый; одинаковые предметы; таким же образом, так же; равным образом, одинаково

²⁸⁷ 乘 [chéng] = прерывистое движение, прогулка

²⁸⁸ Возможен перевод: 四等六度同一乘路 = Движение по одному и тому же пути [имеет] 4 класса, 6 степеней (пространств)

²⁸⁹ 度 [dù] = степень, уровень; пространство

²⁹⁰ 同一 [tóngyī] = один и тот же; тот же самый; одинаковые предметы; таким же образом, так же; равным образом, одинаково)

²⁹¹ 乘 [shèng] = колесница

²⁹² Возможен перевод: 不生 = не жив

²⁹³ Возможен перевод: 心若不生法無差互 = Если эмоциональный ум не даёт жизнь {не рождён} дхармы не отличны друг от друга

²⁹⁴ В буддийской специфике 常住 [chángzhù] = постоянный, неизменный; долговременный; перманентный

²⁹⁵ Возможен перевод: 知生無生現前常住 = знание дающее жизнь небытию даёт жизнь появлению впереди постоянной жизни; знание дающее жизнь бессмертно, в текущий момент времени неизменно (перманентно).

²⁹⁶ Возможен перевод: 智者方知非言詮悟 = Мудрец находящийся на чей-либо стороне не поймёт истолкование слов

Фрагменты трактата

大正新脩大藏經²⁹⁷

«Идентифицирующая и исправляющая теория»

1. T52n2110_p0520a29(01) || 昔春秋莊公七年四月辛卯。夜恒星不見。

Прошедший период «Весен и Осеней»²⁹⁸ (кит.: 春秋, pinyin: chūnqiū) государственное селение седьмая эпоха (год) четвёртая луна (четвёртый лунный месяц) двадцать восьмой год шестидесятичного цикла (кит.: 辛卯, pinyin: xīnǎo). Ночью неподвижных звёзд²⁹⁹ не видно.

2. T52n2110_p0520b01(02) || 夜中星隕如雨。而意說者。

Ночью звезды падали с внешнего пространства аналогично дождю. И значение сказал толкователь (кит.: 說者, pinyin: shuō zhě).

3. T52n2110_p0520b02(09) || 以爲四月八日佛生時也。案周四月夏之二月。[一/旦]辛卯非八日。

Рассматривать ошибочно четвёртой луны восьмое солнце будды рождение время тоже³⁰⁰. [В] случае цикла четвёртая луна лета [-] вторая луна. [Горизонт³⁰¹/ солнце над горизонтом] двадцать восьмой год шестидесятичного цикла (кит.: 辛卯, pinyin: xīnǎo) не восьмое солнце.

4. T52n2110_p0520b03(01) || 年紀云。言魯知不及他國。牟融云。

Нянь Цзи³⁰² (кит.: 年紀, pinyin: Nián Jì) сказал. Слова Лу³⁰³ (кит.: 魯, pinyin: Lǔ) разумно находят то более поздним [чем] тот народ. Моу Жун³⁰⁴ (кит.: 牟融, pinyin: Móu Róng) сказал.

5. T52n2110_p0520b04(05) || 漢明帝夢金人。其名曰佛。於是遣使往求經書。

Хань Мин Ди³⁰⁵ (кит.: 漢明帝, pinyin: Hàn Míng Dì) видел во сне золотого человека (кит.: 金人, pinyin: jīnrén). Его имя произносится «будда» (кит.: 佛, pinyin: Fó). Вслед за этим отправили посланника послушно искать книгу сутр (кит.: 經, pinyin: jīng).

6. T52n2110_p0520b05(04) || 又案漢武帝得休屠王祭天金人。劉向列仙傳云。

Кроме того обстоятельство Хань У Ди³⁰⁶ (кит.: 漢武帝, pinyin: Hàn Wǔdì) остановившее убийство императором предлагаемой жертвы Небесам (Небу) [-]

²⁹⁷ «Бянь чжэн лунь» 《辯正論》 / 大正新脩大藏經 第五十二冊 No. 2110 《辯正論》 СВЕТА 電子佛典 V1.26 普及版 # Taisho Tripitaka Vol. 52, No. 2110 [electronic resource]. - Mode of access: http://w3.cbeta.org/result/normal/T52/2110_004.htm (date of access 30.07.09)

²⁹⁸ период с 777 по 476 года до н.э.

²⁹⁹ 恆星 héngxīng = неподвижные звёзды, то есть звёзды не являющиеся планетами

³⁰⁰ также, к тому же

³⁰¹ В данном случае знаком «一» скорее всего обозначен горизонт, в то время как знаком «旦» обозначено солнце над горизонтом, то есть «рассвет»

³⁰² 年紀 niánjì = совершеннолетие, эпоха периода в 12 лет; кроме того, исходя из общей структуры текста, это сочетание иероглифов является именем (Нянь Цзи)

³⁰³ 魯 lǔ = глупый, тупой, бестолковый; кроме того, исходя из общей структуры текста, этот иероглиф является именем (Лу)

³⁰⁴ 牟融 móu róng = добывать расплавленный металл, кроме того, исходя из общей структуры текста, это сочетание иероглифов является именем (Моу Жун)

³⁰⁵ Император династии Восточная Хань (東漢) 25 — 220; посмертное имя Мин-ди 明帝 Míngdì, личное имя Лю Чжуан 劉莊 Liú Zhuāng, годы правления 58 — 75

³⁰⁶ Император династии Восточная Хань (東漢) 25 — 220; посмертное имя Гуан У-ди 光武帝 Guāngwǔdì; личное имя Лю Сю 劉秀 Liú Xiù; годы правления 25 — 57

золотой человек (кит.: 金人, pinyin: jīnrén). Лю³⁰⁷ (кит.: 劉, pinyin: Liú)[,] проходя по направлению к бессмертию[,] сказал.

7. T52n2110_p0520b06(02) || 七十四人在佛經矣。然則明帝前已有佛之經像。

74 человека в сутры будды. Но тогда Мин Ди (кит.: 明帝, pinyin: Míng Dì) уже обладал будды сутрами имевшими сходство.

Древние учёные в «Идентифицирующей и исправляющей теории»³⁰⁸ датируют проникновение буддизма в Китай I веком н.э., что подтверждают исследователи XXI века, однако относительно того каким образом происходило проникновение ведутся споры с древних времён до наших дней. Ниже будут сопоставлены некоторые точки зрения.

Приложение 5

Фрагменты трактата

牟子理惑论³⁰⁹

«О понимании и заблуждении»

Трактат «О понимании и заблуждении» название которого так же переводится как «Рассуждение, разрешающее сомнение» написан Моу Цзы³¹⁰, этот текст упомянут в строке T49n2036_p0479a02(62) || текста «佛祖歷代通載序»³¹¹ и строке X28n0592_p0568b02(07) || текста «重刻玄籤證釋引»³¹², кроме того и в настоящее время текст «О понимании и заблуждении» представляет немалый интерес для науки.

1. 问曰：何以正言佛，佛为何谓乎？

牟子曰³¹³：佛者，谥号也。犹名三皇①神、五帝②圣也。佛乃道德之元祖，神明之宗绪。佛之言觉也。恍惚变化，分身散体，或存或亡，能小能大，能圆能

³⁰⁷ 劉海 Liú Hǎi – Лю Хай, один из бессмертных даосов

³⁰⁸ «Бянь чжэн лунь» 《辯正論》 / 大正新脩大藏經 第五十二冊 No. 2110 《辯正論》 CBETA 電子佛典 V1.26 普及版 # Taisho Tripitaka Vol. 52, No. 2110 [electronic resource]. - Mode of access: http://w3.cbeta.org/result/normal/T52/2110_004.htm (date of access 30.07.09)

³⁰⁹ «Моу цзы ли хо лунь» 牟子理惑论 作者：梁庆寅释 文章来源：佛教都市 点击数：更新时间：2006-9-22 URL: <http://zhilai.heshang.net/Article/foshuku/jlls/200609/36118.html> (date of access 08.08.09), автор предисловия и переложения текста трактата с древнекитайского на путунхуа: 梁庆寅释.

³¹⁰ Моу-жун(Моу-Цзы). 2 - нач. 3 в. Один из первых кит. апологетов буддизма. Автор трактата "Ли хо лунь" ("О понимании и заблуждении"; др. назв. - "М.-ц. ли хо лунь", "Моу-цзы"), построенного в виде диалога между защитником и противником буддизма. Для объяснения буд. доктрин использовал даос, термины и традиц. кит. фразеологию. Опровергал утверждение о забвении буд. монахами принципа "сыновней почтительности" (сяо [1], см. Сяо ти, "Сяо цзин"), настаивая на широкой трактовке этого принципа как заботы о "спасении" родителей. Оспаривал положение антибуд. пропаганды об "уничтожимости души" (см. "Шэнь ме лунь"), апеллируя к похоронным ритуалам китайцев (обращение к душе покойного с призывом "вернуться" и т.п.). Появление буддизма в Китае связывал с императором Минди (58 - 75) дин. Вост. Хань: привел легенду о его вешем сне и посылке им на Запад посольства, для к-рого в граничащих с империей Хань владениях народа юэчжи была написана "Сутра о сорока двух главах" ("Сы ши эр чжан цзин")-компиляция из буд. канона (предположительно создана в пер. 58 - 147, с предисл. кон. 2 в.). Трактат "Ли хо лунь" вошел в буд. антологию 6 в. "Хун мин цзи".

³¹¹ «Фонзу лидай тун цзай» 《佛祖歷代通載》 / 大正新脩大藏經 第四十九冊 No. 2036 《佛祖歷代通載》 CBETA 電子佛典 V1.48 (Big5) 普及版, 完成日期：2009/04/23 # Taisho Tripitaka Vol. 49, No. 2036 [electronic resource]. - Mode of access: http://www.cbeta.org/result/normal/T49/2036_001.htm (date of access 30.07.09)

³¹² Там же.

³¹³ Следует отметить, что конструкция «牟子曰» (pinyin.: móu zǐ yuē) может быть переведена как «ищущий Конфуция слова» так как иероглиф 牟 pinyin: móu = получать; добывать; приобретать; искать, разыскивать; пытаться найти, а 子曰 является устоявшимся клеше обозначающим «Конфуций сказал» или «Конфуция слова», кроме того иероглиф 牟 pinyin: móu, pinyin: mù обозначает мычание

方，能老能少，能隐能彰，蹈火不烧，履刃不伤，在污不染，在祸无殃，欲行则飞，坐则扬光，故号为佛也。³¹⁴

*Спрашивающий говорит: «Каково соответствующее слову «будда», причину буддовости скажи!».*³¹⁵

Моу Цзы говорит: «будда» то посмертный почётный титул. Тишина шэнь (кит.: 神³¹⁶, pinyin.: shén) Сань-Хуана (кит.: 三皇, pinyin.: Sān-Huáng), У Ди (кит.: 五帝³¹⁷, pinyin.: Wǔ-Dì) святость тоже. Будда есть добродетели Дао (кит.: 道德³¹⁸, pinyin.: dàodé) основной прародитель, духовно- светлый (кит.: 神明³¹⁹, pinyin.: shénmíng) прародитель начала материи. Будды слова осознаны таковыми же. Рассеяное преобразует, разделённое тело (кит.: 分身³²⁰, pinyin.: fēnshēn) упрощает³²¹, может быть наполненным [и] может быть исчезнувшим, способен быть малым [и] способен быть великим, способен быть кругом [и] способен быть квадратом, способен быть старым³²² (многоуважаемым) [и] способен быть молодым³²³ (неопытным), способен быть скрытым [и] способен быть явным, прыгая [в] огонь не обжигается, ступая на лезвие не повреждается, в грязи не пачкается, в злочлечении не бедствует, желание как правило пролетает, сидя вызывает свет, поэтому в общем и целом³²⁴ получает звание «будда».

Здесь буддийское пробуждение воспринимается как постижение Дао, представляющее собой единую субстанцию и вместе с тем мировую закономерность. Хотя этот термин был употребим не только даосами, а являлся достоянием всей китайской культуры, специфика его осмысления даосами сближает с буддизмом именно его даосскую интерпретацию в соответствии с которой строился образ выдающегося человека.

Моу Цзы в своём трактате рассматривает весьма важный вопрос сыновней почтительности:

2. 问曰：夫福莫踰于继嗣，不孝莫过于无后。沙门弃妻子，捐财货，或终身不娶，何其违瞞孝之行也？自苦而无奇，自拯而无异矣。

Спрашивающий говорит: «Благословенный муж не нарушает линию преемственности в семье, нет ничего более нарушающего сыновнюю почтительность (сыновнее благочестие) (кит.: 孝, pinyin.: xiào) чем отсутствие мужского отпрыска (наследника). Монахи покидают жену, оставляют деньги и предметы потребления, вероятно никогда не женятся за всю жизнь, каким образом намерение сыновней почтительности удовлетворяется в общем и целом?»

³¹⁴ 牟子理惑论 作者：梁庆寅释 文章来源：佛教都市 点击数： 更新时间：2006-9-22 [electronic resource]. - Mode of access: <http://zhilai.heshang.net/Article/foshuku/jlls/200609/36118.html> (date of access 08.08.09), автор предисловия и переложения текста трактата с древнекитайского на путунхуа: 梁庆寅释.

³¹⁵ 乎 pinyin: hū – иероглиф придающий экспрессивность вопросительной конструкции, то есть вопрос задаётся в восклицательной форме.

³¹⁶ Термин не имеет эквивалента в русском языке, условно переводится как «дух».

³¹⁷ Пятый Император

³¹⁸ Термин не имеет эквивалента в русском языке, условно переводится как «мораль», «нравственность», но отражает не обыденную мораль и нравственность, а так называемую «добродетель Дао»

³¹⁹ Термин не имеет эквивалента в русском языке, условно переводится как «духовно-светлый».

³²⁰ Термин не имеет эквивалента в русском языке, условно переводится как «разделённое тело».

³²¹ То есть объединяет

³²² 老 lǎo = старый; многоуважаемый, почтенный, уважаемый

³²³ 少 shǎo = маленький, небольшой; 少 shào = молодой, юный; неопытный

³²⁴ «в общем и целом» - не стандартный перевод иероглифа 也 yě

Отсутствует прекрасное [в] подавлении своего «Я», а также [в] ограждении себя».

牟子曰：夫长左者必短右，大前者必狭后。孟公绰^①为赵魏老则优，不可以为滕、薛大夫。妻子财物，世之余也。清躬无为，道之妙也。《老子》曰：「名與³²⁵身孰亲？身与货孰多？」又曰：观三代之遗风，览乎儒墨之道术，诵《诗》、《书》，修礼节，崇仁义，视清洁，乡人传业，名誉洋溢，此中士所施行，恬淡者所不恤。

故前有随珠^②，后有虓虎，见之走而不敢取，何也？先其命而后其利也。许由^③栖巢木，夷齐^④饿首阳^⑤，孔圣称其贤曰：「求仁得仁者也。」不闻讥其无后无货也。沙门修道德以易游世之乐，反淑贤以贺妻子之欢，是不为奇，孰与为奇？是不为异，孰与为异哉？

Моу Цзы говорит: «Муж созревший слева непременно короток справа, великий прежде должен [быть] непременно ограниченным после. Старшему сыну обладающему большими официальными обязанностями становятся недостижимы уважаемые принципы Чжао (кит.: 赵 (趙), pinyin.: Zhào) [и] Вэй (кит.: 魏, pinyin.: Wèi), не имеется возможности, вследствие «постановки на колени» (понукания), [стать подобным] великим мужам [из] Сюэ. Жена [-] материальное богатство, пополненное потомство тоже. Избавляет от недостатков само «недеяние³²⁶» (кит.: 无为 (無爲), pinyin.: wúwéi), утончённое Дао (кит.: 道, pinyin.: dào) таково же». «Лао Цзы» (кит.: 老子, pinyin.: Lǎo Zǐ) говорит: «Кто родня персонального имени колесницы-тела? Тело сгибается предметами потребления (товарами) [-] что значительнее»? Вновь говорит: «Взгляды трёх династий³²⁷ (кит.: 三代, pinyin.: Sān-Dài) создали ветер (то есть обычаи передающиеся младшим поколениям), показавший мастерство Дао конфуцианского бруска чернил [!]»³²⁸, читающий вслух «поэмы», «книги», украшения [использующий в] украшающем ритуале, поклоняющийся благожелательности и праведности, следящий за чистотой, сельского жителя передающий [по наследству] отрасль, персонального имени восхваляющего переполнение серебряной монетой, между интеллигенции занимающий место осуществления желанного, занимающий простанство (место) безразличия к прибыли не сострадает.

Причина предшествующая обладанию идущая за жемчужиной³²⁹, вследствие есть рёв тигра, увидевший позволение и отважившийся не брать³³⁰, кто в общем и целом? До принадлежащего ему существования в то время принадлежащие ему преимущества те же. Дает возможность из единого вить гнездо дерева³³¹, уравновешенный [и] тождественный во всех направлениях

³²⁵ древняя двух- или четырёхколёсная повозка, применявшаяся в боевых действиях, спорт. состязаниях, ритуальных и триумфальных процессиях

³²⁶ Термин не имеет эквивалента в русском языке, условно переводится как «недеяние».

³²⁷ династии Ся, Шан, Чжоу

³²⁸ Ярковыраженная насмешка над конфуцианской книжностью, которую так же можно перевести: «взгляни на даосскую практику конфуцианского бруска чернил (!)», автор подчёркивает таким образом, что соблюдение конфуцианских норм никак не способствует на пути подвижничества сравнивая человека пытающегося пробудиться через практику чтения книг и выполнения формальных ритуалов с мёртвым бруском чернил пытающимся стать практикующим подвижником.

³²⁹ Имеется ввиду состояние так называемого небесного бессмертного.

³³⁰ Имеется ввиду адепт не «взявший» бессмертие как плод практики, но продолживший практику дальше.

³³¹ То есть строить персональный мир

голодающая голова ян (кит.: 阳 (陽), pinyin.: yáng)». Мудрец Кун³³² (кит.: 孔圣 (孔聖), pinyin.: Kǒngshèng) добродетельный и компетентный хвалу свою говорит: «Ищущий и обнаруживающий с таким же успехом» не слышит осмеяния отсутствие его мужского отпрыска (отсутствие наследника), отсутствие предметов потребления тоже. Монашество культивирует добродетель Дао (кит.: 道德, pinyin.: dàodé) для того чтобы легко переплыть³³³ существование желаний, достойный передаёт класс и знатность для того чтобы радовало занятие женой и детьми³³⁴, бытие не ради великолепия, кто предлагает великолепнее бытие? Бытие не ради другого, кто предлагает бытие необыкновеннее?!».

Следующая цитата из Моу Цзы Лихолунь показывает трансформацию принципа сыновней почтительности не меняющая его суть, но углубляющая сакральный смысл через привнесение индийской философской мысли в рамки китайской философской антропологии.

3. 问: 《孝经》上说, 身体、毛发和皮肤, 都是父母给的, 岂敢毁坏或损伤。曾子临终时仍念念不忘「看看我的手, 看看我的脚」。现在沙门却剃掉头发, 这是多么不合圣人的训示和孝子的行为规范啊! 你一向喜欢辩白是非、评论曲直, 怎么反而赞成他们呢?

Спрашивающий говорит: [трактат] «Образец сыновней почтительности (сыновнего благочестия)» 《孝经》³³⁵ выше описал, (:) тело, волосы и кожу, всё являющееся данным отцом и матерью, как сметь разрушать или ранить?! Однажды Мастер³³⁶ на смертном ложе времени тихо носил внутри разума непрерывно « Прекрасно ближайшее будущее моей руки, прекрасно ближайшее будущее моей ноги ». Однако в настоящее время [буддийское] монашество удаляет волосы на голове, каким образом это не закроет [в будущем] пробуждение личности выговором и [является] исполненного сознанием долга сына поведение? Ты до сих пор диспутируя защищаешь невинность подобного, обсуждаешь правильное и неправильное, как (каким образом) оправдаешь их?

车子说: 嘲讽圣贤是不仁, 评论的不准确是不智, 不仁不智, 怎能树德? 德树不起来, 就属于顽固愚蠢一类了, 评论是非曲直谈何容易呀! 以前有齐国两父子坐船过江, 父亲掉进江里, 儿子抓住父亲的手臂, 揪住父亲的头发, 把他的身体倒转过来, 使水从口里流出, 从而父亲的生命得以复苏。如此地又揪头发又颠倒身体, 没有比这更不孝的了, 然而这样做可以保全父亲的性命。如果儿子拱着手, 按照孝子的规矩去做, 这个父亲一定被淹死了。孔子说, 可以一起学到道的人, 未必可以一起通权达变。这话的意思就是应当根据实际情况灵活地运用道。

《孝经》又说, 先王传下了普遍适用的道德规范。而泰伯却留短发、文了身, 追随吴国和越国的习俗, 违背了圣人关于「身体发肤」的训戒。可是孔子仍然称赞泰伯说: 「那可以说是品德极崇高了。」仲尼不因他留短发而批评他, 由此看来, 如果一个人有高尚的道德, 可以不纠缠他的小节。

³³² Конфуций

³³³ Синонимично «легко пробудиться» имеется ввиду лёгкое вхождение в anuttarā samyaksaṃbodhi

³³⁴ В то время как в современном Моу Цзы китайском обществе мужчина женился для того чтобы наслаждаться своим положением в обществе исполнив долг рождения наследника.

³³⁵ название трактата (кит.: 孝经, pinyin.: xiàojīng)

³³⁶ Возможно имеется ввиду персоналия 曾子 Céng Zǐ

Моу Цзы говорит: Высмеивающий мудреца [-] не великодушен (жесток), дискуссия не позволяет аутентифицировать есть ли то мудрость, не великодушный (жестокий) не мудр, как можно культивировать добродетель³³⁷ (кит.: 德, pinyin.: dé)? Добродетель³³⁸ (кит.: 德, pinyin.: dé) культивируется не появляясь, благочестие является частью своеволия глупца [в] единой категории³³⁹, диспутировать [относительно] правильности и неправильности легче на словах чем на деле! В древности пара отец [и] сын из государства Чи (кит.: 齐国 (齊國), pinyin.: Qíguó³⁴⁰) сидя в лодке проходили реку, отец упал в реку, сын надёжно схватил отца, схватил отца [за] волосы, схватив его тело перевернул [головой вниз], послужил в причиной слива воды находящейся внутри через рот, таким образом отец был способен прийти в сознание. Аналогично здесь вновь держат волосы вновь переворачивают тело, это несравнимо более несыннове, даже при этих условиях подобным образом делать можно осуществляя безопасность жизни отца. Если бы сын нисколько не действовал сложа руки, согласно правила сыновнего долга (сыновней почтительности) совершая действия, этот отец точно в результате утонул. Конфуций (кит.: 孔子, pinyin.: Kǒngzǐ) сказал, людям можно совместно учиться Пути (кит.: 道, pinyin.: dào) (познавать Дао (кит.: 道, pinyin.: dào)), не обязательно использовать одно (единое) начало получения постижения силы сообщающей изменения. Значение этой речи должно³⁴¹ исходить из действительной обстановки Земли ловко (быстро) использовать Дао (кит.: 道, pinyin.: dào). Кроме того [трактат] «Образец сыновней почтительности (сыновнего благочестия)» 《孝经》³⁴² говорит (:) Верховный Создатель передал по наследству Универсума мерило [-] добродетель Дао³⁴³ (кит.: 道德, pinyin.: dàodé). И тем не менее спокойно старший брат остаётся коротковолосым – проречено³⁴⁴ тело, придерживаясь традиций государства У (кит.: 吴国 (吳國), pinyin.: Wúguó) (222-280) и государства Юэ (кит.: 越国, pinyin.: Yuèguó), мудрец предостерегает нарушение относительно «тела, волос и кожи». Лишь Конфуций тем не менее восхваляет спокойствие (мир) старшего брата: «Кто может использовать сказанное есть высочайший (совершенный) продукт добродетели Предела³⁴⁵.». Конфуций³⁴⁶ не служит причиной его коротких волос к тому же критикует его, принимая во внимание это, если одна персона обладает благородством (очень высокой добродетелью Дао) добродетели Дао (кит.: 道德, pinyin.: dàodé), можно некорректно приуменьшить значение её соединённых усилий.

³³⁷ Термин не имеет эквивалента в русском языке, условно переводится как «добродетель».

³³⁸ Термин не имеет эквивалента в русском языке, условно переводится как «добродетель».

³³⁹ Имеется ввиду что в будде сливается глупость и мудрость воедино.

³⁴⁰ На территории древнего города Чи (кит.: 齐 (齊), pinyin.: Qí) существует современный город Шаньдун

³⁴¹ Имеется ввиду – «нужно в следствии морального долга»

³⁴² название трактата (кит.: 孝经, pinyin.: xiàojīng)

³⁴³ Из контекста слов Моу Цзы следует что Добродетель Дао упоминаемое как в трактат «Образец сыновней почтительности (сыновнего благочестия)» (кит.: 孝经, pinyin.: xiàojīng), так и в другом китайском философском наследии – это мистическое деятельно уравнивающее начало.

³⁴⁴ То есть состоит из речи

³⁴⁵ Используется перевод «добродетель предела» не смотря на то что он является условным переводом термина 德极 déjí так как такая русскоязычная интерпретация принсит смысловые оттенки чуждые китайскому оригиналу с одной стороны но термин не может быть переведён иначе из за отсутствия в русском языке эквивалента с другой.

³⁴⁶ 仲尼 Zhōngní – малоизвестное имя Конфуция

Приведённые цитаты ярко иллюстрируют наличие философской антропологии в буддизме в целом и Чань-буддизме в частности. Моу Цзы не отрицает принцип сыновней почтительности, который был весьма важным элементом в культуре Китая, имевшим корни в глубокой древности, но говорит о его пересмотре. В конечном итоге этот принцип был трансформирован буддистами в завет вывести родителей на путь указанный Буддой.

Но это было не единственное противоречие, с которым столкнулся буддизм - кроме жизненных устоев буддизм затронул и традиционные воззрения. В тексте «Трактат об уничтожении духа», автором которого является китайский философ Фань Чжэнь³⁴⁷, приводятся доводы в пользу невозможности существования духа без тела. Данное обстоятельство является свидетельством того, что нападки на буддийское учение о перерождениях были особо сильные.

Отвечая на подобные нападки Моу Цзы находит в китайской традиции зацепку: погребальный ритуал во время которого производится выкрикивание имени умершего для того, чтобы душа вернулась в тело.

4. 问曰：佛道言人死当复更生，仆不信此言之审也。

Вопрос сказан: Путь будды ведущий к пробуждению³⁴⁸ говорит [что] человек являющийся мёртвым вращает круг перерождений, возврат на верхний уровень не даёт не даёт веру в эти, к тому же переменяющие веру, слова.

牟子曰：人临死，其家上屋呼之，死已，复呼谁？或曰：呼其魂魄。牟子曰：神还则生，不还，神何之乎？曰：成鬼神。牟子曰：是也，魂神固不灭矣，但身自朽烂耳。身譬如五谷①之根叶，魂神如五谷之种实。根叶生必当死，种实岂有终亡，得道身灭耳。《老子》曰：「吾所以有大患，以吾有身也。若吾无身，吾有何患？」又曰：「功成名遂身退，天之道也。」或曰：为道亦死，不为道亦死，有何异乎？

牟子曰：所谓无一日之善，而间终身之誉者也。有道虽死，神归福堂。为恶

³⁴⁷ Фань Чжэнь (ок. 445—515). В династийных историях «Лян-шу» и «Нань-ши» приводится жизнеописание Фань Чжэня. Фань Чжэнь родился не в 450 г., а несколько раньше, приблизительно в 445-м. В 1956 г. Ли Юэхуа опубликовал работу, посвященную творчеству Фань Чжэня, в которой приводит убедительные доказательства в пользу этой даты и утверждает, что он был воинствующим мыслителем-материалистом и атеистом в период Южных и Северных династий. Лишившись в детстве отца, жил в крайней нужде. В возрасте немногим более десяти лет учился у знаменитого в то время мыслителя Лю Хуаня, который высоко ценил достоинства своего ученика за его прилежание и знание как древности, так и современности. Большинство учеников Лю Хуаня являлось детьми аристократов, которые богато одевались и ездили в повозках, но это ничуть не смущало Фань Чжэня, носившего соломенные туфли, одетого в полотняные одежды и ходившего пешком. При династиях Ци и Лян Фань Чжэнь занимал должности чиновника дворцового управления, начальника округа Иду, начальника округа Цзиньань, левого помощника начальника государственной канцелярии, преподавателя школы для сыновей и младших братьев высших сановников. Занимая различные должности, Фань Чжэнь отличался «честностью и умеренностью», «жил только на жалованье», резко отличаясь от окружающих его корыстолюбивых чиновников. Как человек, был бесхитростным, прямым, ни перед кем не заискивал, «любил опасные речи и высокие рассуждения, не успокаиваясь, несмотря на уговоры своих друзей», и, хотя неоднократно подвергался нападкам со стороны родовитых домов, не склонял перед ними головы. Особенно энергично Фань Чжэнь выступал против буддизма, ведя против него непримиримую борьбу, в которой проявил высокий боевой дух, не страшась угроз и не преклоняясь перед обещаниями материальных благ. Его воинствующий материализм и атеизм занимают важное место в истории китайской философии. Большая часть сочинений Фань Чжэня утеряна, сохранились лишь работы «Рассуждения об уничтожимости духа» и «Ответ составителю императорских указов Цао», которые можно найти в династийных историях «Лян-шу» и «Нань-ши», а также в сочинении «Хунмин цзи». См. История китайской философии. Пер. с кит/Общ.ред. М.Л.Титаренко.-М.:Прогресс, 1989

³⁴⁸ Путь указанный Буддой Шакьямуни ведущий в *buddhabhāva*.

既死，神当其殃。愚夫闇于成事，贤智预于未萌。道与不道，如金比草；善之与恶，如白方黑，焉得不异，而言何异乎！

Моу Цзы говорит: Человек на смертном ложе, его жилище выше дома дыхания³⁴⁹, которого кричат [когда] умирание прекратилось? Некоторые говорят: кричат его дух (кит.: 魂魄, pinyin.: hún pò). Моу Цзы говорит: духовное начало (кит.: 神, pinyin.: shén) возвращаясь [как] правило даёт жизнь, где не возвратившееся, духовное начало (кит.: 神, pinyin.: shén)? Сказано: становится сверхестественным существом 鬼神 guǐshén. Моу Цзы говорит: Существует также, духовное начало³⁵⁰ духа³⁵¹ (кит.: 魂神, pinyin.: hún shén) естественно не уничтожается, лишь тело расположено [к] гниению. Тело например пяти злаков (кит.: 五谷³⁵² (五穀), pinyin.: wǔgǔ) корни [и] листья, [тогда] духовное начало³⁵³ духа³⁵⁴ (кит.: 魂神, pinyin.: hún shén) аналогично пяти злаков (кит.: 五谷 (五穀), pinyin.: wǔgǔ) семянам реальности³⁵⁵. Живущие корень [растения] [и] лист должны сопутствовать смерти, как могут семяна реальности обладать смертельным концом, став пробуждённым тело гасит симпатии. «Лао Цзы» (кит.: 老子, pinyin.: Lǎo Zǐ) сказал: «По причине Я-принадлежности (кит.: 吾, pinyin.: wú) имеются беды, так же используя Я-принадлежность (кит.: 吾, pinyin.: wú) имеют тело. Кажется Я-принадлежность 吾 wú вне тела, [но] как Я-принадлежность беспокоит?!» Кроме того сказано: «Достигнув успеха превращающегося в удовлетворение персонального имени {персонального Я} тело уходит³⁵⁶, небесное Дао (кит.: 天之道, pinyin.: tiān zhī dào) то же.» Некоторые говорят: 为道 (爲道) wéidào тоже умирают (смерть), не 为道 (爲道) wéidào тоже умирают (смерть), что обладает способностью к необыкновенному?

Моу Цзы говорит: Так называемое Ничто (кит.: 无 (無), pinyin.: wú) [-] праведность (кит.: 善, pinyin.: shàn) Единого Солнца (кит.: 一曰, pinyin.: yī rì), и смертью тела известный таков. Обладает Дао (кит.: 有道, pinyin.: yǒudào³⁵⁷) не смотря на смерть, шень (кит.: 神, pinyin.: shén) возвращается [в] зал благословения. Творит зло с тех пор как умер, шень (кит.: 神, pinyin.: shén) служит как его несчастьем. Глупый человек тѐмен в завершении, добродетельная (кит.: 贤 (賢), pinyin.: xián) мудрость (кит.: 智, pinyin.: zhì) (добродетельный мудрей) участвует в укоренении ростков (кит.: 未萌, pinyin.: wèiméng). Дао (кит.: 道, pinyin.: dào) даёт не-Дао (кит.: 不道, pinyin.: bùdào), если металл (золото³⁵⁸) (кит.: 金, pinyin.: jīn) уподобить траве (кит.: 草, pinyin.: cǎo); добродетельное (хорошее) (кит.: 善之, pinyin.: shànzhī) уподобляется злу (плохому) (кит.: 恶 (惡), pinyin.: è), если белая сторона черна, как может некто не быть дифференцированным (обособленным), относительно чего дифференцированный (обособленный)?!

³⁴⁹ Вероятно имеется ввиду «выше тела»

³⁵⁰ кит.: 神, pinyin.: shén

³⁵¹ кит.: 魂, pinyin.: hún

³⁵² рис, два сорта просо, пшеница, фасоль

³⁵³ кит.: 神, pinyin.: shén

³⁵⁴ кит.: 魂, pinyin.: hún

³⁵⁵ Второй перевод: 种实 = «твердь семян»

³⁵⁶ В значении «умирать»

³⁵⁷ Кроме того 有道 yǒudào переводится как «учёный и добродетельный»

³⁵⁸ Au

Моу Цзы, защищая буддизм пытается доказать, что он несёт в себе идеи во многом схожие с даосскими, в частности, и с китайскими - в целом. Доказательства непротиворечивости буддизма традиционным китайским воззрениям являются для данного мыслителя основой аргументации при защите буддизма. Трактат Моу Цзы является попыткой охватить все даже мало значимые на момент написания стороны нападок на буддизм.

Так же нашло место в трактате «Лихолунь» и отражение традиционных методов борьбы, сводившихся к выяснению авторитета того или иного учения через рассуждения о времени его происхождения. Тогда традиция оказывающаяся более древней признавалась более значимой и, соответственно, более почитаемой. В этой связи в трактате рассматривается вопрос о том, почему учению Будды не следовали ни Яо³⁵⁹, ни Шунь³⁶⁰, ни Конфуций, и даже не делали упоминаний о нём.

5. 问：佛道既然最高明博大，尧、舜、周公和孔子怎么不修习它呢？在七经里见不到有关佛道的论述。你既然沈湎于《诗》、《书》，喜爱《礼》、《乐》，为什么又好佛道、喜异术呢？怎能离开儒家经传去弘扬圣业？我认为你这种做法是不可取的。

Вопрос: Путь будды ведущий к пробуждению в качестве наивысшего света избилующий великим, Яо (кит.: 尧 (堯), pinyin.: Yáo), Шунь (кит.: 舜, pinyin.: Shùn), Чжоу Гун (кит.: 周公, pinyin.: Zhōu Gōng) и Конфуций (кит.: 孔子, pinyin.: Kǒngzǐ) почему не изучали это (то)? В семи манускриптах (кит.: 七经³⁶¹ (七經), pinyin.: Qījīng) не встречается описание обсуждения пути будды ведущего к пробуждению. Ты теперь радуешь чистой квинтэссенцией, «поэм», «книг», подобного «церемонии», «удовлетворяющего», почему это есть вновь полезный путь будды ведущий к пробуждению, счастье³⁶² (радость) другого искусства? Как можно отклоняться от манускриптов и комментариев школы Конфуция (кит.: 儒家, pinyin.: Rújiā) идущим продвигая священное дело? Я узнал вследствие тебя {вследствии твоего объяснения} [-] этот путь действий не является общепринятым [нежелателен].

Рассматривая это обстоятельство Моу Цзы объясняет, что Яо отдал себя делу достижения долголетия, а Шунь был занят вопросами долга, при этом ни тот ни другой не упоминали ни о будде, ни о Конфуции, ни о Лао Цзы.

6. 牟子说：读书不必非读孔丘的书，吃药不必非吃扁鹊的药，合理的就接受，能治好病的就是良方。君子广泛吸取各家各派的长处完善自己。子贡说：「孔夫子何必要有固定的老师呢？」尧向尹寿学习，舜向务成学习，周公旦学于吕望，孔丘学于老聃，这些也都不见七经上记载。这四位老师虽然圣哲，但是与佛相比较，就犹如白鹿比之于麒麟，燕鸟比之于凤凰了。尧、舜、周公和孔子对这四人都要拜以为师，何况佛相貌奇伟、腾挪变化、神力无边，尧舜等人怎么会对佛舍而不学呢？五经的记载或许有遗漏，从中看不到有关佛的记述，有什么可疑惑和奇怪的呢？

³⁵⁹ Император Яо (кит.: 尧, pinyin.: Yáo) (по китайской традиции 2356—2256 годы до н.э.) легендарный китайский император, 4-й из «Пяти Древних Императоров»,

³⁶⁰ Император Шунь (кит.: 舜, pinyin.: Shùn) (согласно китайской традиции умер в XXIII веке до н.э.) легендарный китайский император, последний из «Пяти Древних Императоров».

³⁶¹ Семикнижие

³⁶² Имеется ввиду состояние наивысшего блаженства которое невозможно обрести в мире желаний, обретаемое в следствии слияния с Абсолютным Знанием

原典

Моу Цзы говорит: Нет необходимости ни изучать, ни читать книги Конфуция (кит.:孔丘, pinyin.: Kǒng Qiū), нет необходимости ни нести заслуженное наказание ни поглащать снадобья (кит.:扁鹊 (扁鵲), pinyin.: Biǎn Què³⁶³), благочестие беспристрастного³⁶⁴ получает объединивший себя³⁶⁵, действие способного излечить больного есть действительное предписание. Человек с благородным нравом широко впитывает каждого дома, каждой группы (школы) (кит.:派³⁶⁶, pinyin.: pài) сильные стороны совершенствования себя. Мастер³⁶⁷ (мудрец) должен сказать: «Почему Конфуций (кит.:孔夫子, pinyin.: Kǒng fūzǐ) требует необходимость постоянства учителей?» Яо (кит.:尧 (堯), pinyin.: Yáo) изучал ресурс стойкости правительственного чиновника (кит.:尹, pinyin.: yǐn), Шунь (кит.:舜, pinyin.: Shùn) изучал превращения в сфере ответственности, Чжоу Гун (кит.:周公, pinyin.: Zhōu Gōng) изучал рассвет (зарю) [и] полнолуние, Конфуций (кит.:孔丘, pinyin.: Kǒng Qiū) изучал Лао Цзы (кит.:老聃³⁶⁸, pinyin.: Lǎodān), эти все не видели семь манускриптов (кит.:七经 (七經), pinyin.: Qījīng) упомянутые выше. Эти четверо местные учителя несмотря на то, что святые и мудрецы, кроме того передача будды друг другу находит оправдание относительно сравнения, праведность (кит.:就, pinyin.: jiù) аналогична благочестию шуму светлого красного зверя (кит.:鹿, pinyin.: lù) сравнимого с [китайским] единорогом (кит.:麒麟, pinyin.: qí; кит.:麒麟, pinyin.: qílín), птица ласточка (кит.:燕, pinyin.: yàn) с фениксом (кит.:凤凰 (鳳凰), pinyin.: fènghuáng). Яо (кит.:尧 (堯), pinyin.: Yáo), Шунь (кит.:舜, pinyin.: Shùn), Чжоу Гун (кит.:周公, pinyin.: Zhōu Gōng) и Конфуций (кит.:孔子, pinyin.: Kǒngzǐ) правильность³⁶⁹ (кит.:对 (對), pinyin.: duì) этих четырёх людей рассматривать целиком (в полном объёме) [как] жажду славы (почёта) учителя (кит.:师 (師), pinyin.: shī) ошибочно, не говоря о том[что] появлении будды (кит.:佛, pinyin.: Fó) гениально и удивительно³⁷⁰, перемещение даёт место изменению, сверхчеловеческая сила (мощь) безгранична, Яо и Шунь (кит.:尧舜 (堯舜), pinyin.: Yáo-Shùn) люди одного и того же ряда правильности³⁷¹ [с] буддой (кит.:佛, pinyin.: Fó) каким образом (как) может быть возможным оставить это и не изучать?! Записи Пятикнижия (кит.:五经 (五經³⁷²), pinyin.: Wǔ Jīng) возможно упускают

³⁶³ 扁鹊 (扁鵲) Biǎn Què псевдоним видного врача 5 века до нашей эры 秦越人 Qín-Yuè Rén

³⁶⁴ под «благочестием беспристрастного» в данном случае имеется ввиду состояние пробудившегося, состояние будды.

³⁶⁵ Имеется ввиду ставший Единым – в то время как обычный человек является двойственным и, соответственно, подверженным дихотомии двойственного.

³⁶⁶ 派 pài обозначает некое объединение людей, но в случае если знак 派 pài переводить как «школа» важно помнить о том, что 宗 zōng также переводится на русский язык словом «школа», но значения иероглифа 派 pài и иероглифа 宗 zōng являются различными. 宗 zōng применим для обозначения некоего духовного объединения и потому обозначает некую линию передачи духовного знания от учителя к ученикам, в то время как 派 pài оюозначает некую абстрактную общность людей которая может быть фракцией, группой или некой школой которая хотя и может быть духовной может таковой и не являться.

³⁶⁷ 子 zǐ = ребёнок, мастер, мудрец

³⁶⁸ 老聃 Lǎodān =老子 Lǎo Zǐ

³⁶⁹ в значении «праведность»

³⁷⁰ гениальнее и удивительнее

³⁷¹ в значении «праведность»

³⁷² Пять канонических книг: Изменения, Оды, История, Обряды, Анналы Весны и Осени

знание³⁷³, к числу невидимого относится записи и повествования будды (кит.:佛, pinyin.: Fó), что имеет возможность озадачивать и изумлять?

Быть внутри напонителя со стороны Первоначала.

Проблема древности происхождения буддизма во времена Моу Цзы не была принципиальной, поэтому мыслитель произвёл лишь краткое упоминание о ней.

Приложение 6

Фрагменты трактата

宗門拈古彙集序³⁷⁴

«Собрание древних буддийских учений»

X66n1296_p0001a03(00) || 宗門拈古彙集序
Буддийских школ древнее собрание предисловий.

X66n1296_p0001b16(20) || 康熙三年甲辰重九日廬陵嗣祖沙門淨符書於待 [鹿] 客]堂。

Благотворного Света третьего года первый небесный столб пятая земная ветвь важное девятое солнце хижины кургана наследования [от] предка монашеской жизни чистого соответствования книга из приёмного зала.

X66n1296_p0032b20(00) || 宣州安國玄挺禪師(四六牛頭威嗣) 因僧問。
Ань Гуо Сюаньтин Мастер Чань из Сюань Чжоу (кит.: 宣州, pinyin.: Xuān Zhōu) ([после] четвёртого шестой Нью Тоу (кит.: 牛頭, pinyin.: Niútóu) мощи преемник). Вопрос, требующий рассмотрения монах спросил

X66n1296_p0032b21(06) || 五祖忍大師云真性緣起。其義云何。祖默然。時安國侍立其旁乃曰。

Пятый предок испытал Великим Мастером сказанное [о] истинной природе кармических причинно-следственных отношений. Его справедливость какова? Предок безмолвен. Стечение обстоятельств Ань Гуо (кит.: 安國, pinyin.: Ān Guó) ждёт более совершенное которое мнение таким образом выразит.

X66n1296_p0032b22(00) || 大德正興一念問時是真性中緣起。僧言下大悟。

Велика добродетель, справедливо восторжествовал один обдумавший вопрос: «время есть истинная природа центра кармических причинно-следственных отношений». Монах вовлечён [в] великое пробуждение.

X66n1296_p0032b23(00) || 徑山杲云。未興一念問時不可無緣起也。

Цзин Шаньгао сказал. «Не благоденствует один обдумавший вопрос [-] время не может вне кармических причинно-следственных отношений тоже».

X66n1296_p0032b24(03) || 時有僧云未興一念時喚什麼作緣起。

Маонах Шю сказал: «Не благоденствует один обдумав время выявивший сколько-нибудь создающим кармические причинно-следственные отношения».

³⁷³ В данном случае знак 有 уби, переводящийся обычно как «обладать», «иметь в своем составе», «содержать», учитывая смысловой оттенок фразы в целом переводится как «обладать знанием», глагол «знание»

³⁷⁴ «Цзунмэнь нянь гу хуэйци» 《宗門拈古彙集》 / 卍新纂續藏經 第六十六冊 No. 1296 《宗門拈古彙集》 CBETA 電子佛典 V1.29 (Big5) 普及版, 完成日期: 2009/04/22 # 卍 Xuzangjing Vol. 66, No. 1296 [electronic resource]. - Mode of access: http://www.cbeta.org/result/normal/X66/1296_001.htm (date of access 29.03.10).

X66n1296_p0032c01(07) || 妙喜云我也只要你與麼道。

Мяоси сказал: «Я так же поскольку ты разделяешь Дао (кит.: 道, pinyin.: dào)».

X66n1296_p0032c02(00) || 天寧琦云。崑崙奴著鐵褲。打一棒行一步。

Тянь Нинци сказал. «Куньлунь невольник надевает железные штаны. Ударять один прут [-] идти один шаг».

X66n1296_p0032c03(00) || 靈巖儲云。父子上山各自努力。

Лин Яньчу сказал. «Отец [и] сын идя в горы каждый делает большое усилие.

X66n1296_p0032c04(07) || 人人盡道黃梅就下平高。殊不知腳頭太峻。

Все [люди] в высшей степени Дао зрелый изюм праведности ниже уровня высокого. Малопредставляемое [-] основа головы великой опасности.

X66n1296_p0032c05(09) || 者僧只顧萬仞巖頭進步。那識身在帝鄉。挺禪妙喜一人點即不到。

Тот, кто (тот, который) монах целенаправлен 10 000 жень утёса голову покорить. Того знания тело внутри дворца царя неба. Совершенная дхьяна [-] утончённое (превосходное) счастье [,] обособленная персона [-] частица, то есть не удовлетворена.

X66n1296_p0032c06(02) || 一人到即不點。山僧終不說破。具眼者腳下看取。

Обособленная персона до предела [-] то есть не частица. [На] горе монах заканчивает не разглашая успех. Инструмент созерцателя момента настоящего [-] видение.

X66n1296_p0032c07(00) || 文峰玉別妙喜後語云。賊物現在。

Письмён горный пик изнуряет отдельного удивительным счастьем возвращая речи словами выраженное. Добыча – момент настоящего».

X66n1296_p0032c08(00) || 潤州鶴林玄素禪師(四六牛頭威嗣) 因僧敲門。

Хэлинь Сюаньсу (кит.: 鶴林玄素, pinyin.: Hèlín Xuánsù) из Жунь Чжоу (кит.: 潤州, pinyin.: Rùn Zhōu) мастер Чань ([после] четвертого шестого Ньютоу (кит.: 牛頭, pinyin.: Niútóu) движет приемника). Вопрос, требующий рассмотрения монах барабанит в дверь.

X66n1296_p0032c09(05) || 林問是什麼人。曰是僧。林曰。非但是僧。佛來亦不著。

Линь (кит.: 林, pinyin.: Lín) спросил: «Что есть персона?». Выражено словами: «есть монах». Линь произнёс. Не только есть монах. Будды пришествие слишком неопишимо.

X66n1296_p0032c10(05) || 曰佛來爲什麼不著。林曰無汝棲泊處。

Выражено словами: «Будды пришествие почему неопишимо?». Линь (кит.: 林, pinyin.: Lín) произнёс: «Ничто твоё временно занимает пространство».

X66n1296_p0032c11(00) || 寶壽方云。鶴林與麼道。將謂立在高高山頂。

Бао Шоу Фан (кит.: 寶壽方, pinyin.: Bǎo Shòu Fāng) сказал. «Хэлинь (кит.: 鶴林, pinyin.: Hèlín) в Дао. Кричит стоя на невероятной горной вершине.

X66n1296_p0032c12(02) || 殊不知被者僧推向萬丈深淵裏多少時了也。

*Мало представляемо подвергся монах толчку в бездну отчасти временем тоже.*³⁷⁵

³⁷⁵ Дословный перевод: «Мало представляемо подвергся один, который монах толчку навстречу бездны внутренней части некоторое количество времени тоже».

X66n1296_p0032c13(03) || 還有檢點得出者麼。若有試出來與雪峰拄杖子相見。

К тому же тщательно рассмотрев умозаключил упомянутый следующее. Если есть попытка освободиться и снег горного пика зависит [от] встречи трости мастера.

Следует отметить, что часть строки «X66n1296_p0161a09(00) ||»³⁷⁶, являющаяся заглавием диалога, повествует «青五投子同嗣», то есть «Цин У Тоу Цзы тождественен преемнику». Из этого следует, что Ньютоу Вэй из Фучжоу достиг уровня своего учителя Цин У Тоу Цзы и ниже разбираемый диалог является свидетельством преемственности традиции.

X66n1296_p0161a09(00) || 福州牛頭微禪師(青五投子同嗣) 僧問如何是和尚家風。³⁷⁷

Фучжоу Ньютоу Вэй Мастер Чань (Цин У Тоу Цзы тождественен преемнику) Монах спросил: «Аналогична чему традиция дома буддийского монаха?»

X66n1296_p0161a10(01) || 頭曰山畚脫粟飯。野菜澹黃齏。

Тоу сказал: «Горное регенерируемое поле сбрасывает зерно риса. Съедобные дикие травы спокойно иссохли [в] смеси».

X66n1296_p0161a11(09) || 曰忽遇上上客來又作麼生。頭曰。喫即從君喫。不喫任東西。

Сказано: «Пренебрегая встречей высокого гостя приходя вновь для чего жить?!» Тоу сказал. «Есть а именно от высшего властелина есть. Не есть определяет Мастер Запада».

Приложение 7

Фрагмент трактата

業成就論³⁷⁸

«Теория кармического воздаяния»

«T31n1608_p0779a12(10) || 如是中間何物染果後赤瓢生»³⁷⁹. - Так центра временного пребывания какова материя окрашивающая плод нагой плоти жизни³⁸⁰?

³⁷⁶ «Цзунмэнь нянь гу хуэйцзи» 《宗門拈古彙集》 / 卍新纂續藏經 第六十六冊 No. 1296 《宗門拈古彙集》 СВЕТА 電子佛典 V1.29 普及版 # 卍 Xuzangjing Vol. 66, No. 1296 [electronic resource]. - Mode of access: http://www.cbeta.org/result/normal/X66/1296_028.htm (date of access 29.03.10).

³⁷⁷ Там же.

³⁷⁸ «Е чэнцзю лунь» 《業成就論》 / 大正新脩大藏經 第三十一冊 No. 1608 《業成就論》 СВЕТА 電子佛典 V1.7 (Big5) 普及版, 完成日期: 2006/04/12 # Taisho Tripitaka Vol. 31, No. 1608 [electronic resource]. - Mode of access: http://cbeta.org/result/normal/T31/1608_001.htm (date of access 15.06.09)

³⁷⁹ Там же.

³⁸⁰ Имеется ещё один перевод, вследствие многозначности иероглифических знаков не являющийся замещающим, но являющийся дополнительным: «Так центра временного пребывания какова материя окрашивающая плод обнажённой внутренней части жизни (рождения)? Подобная многозначность характерна не только для этого трактата и является неотъемлемой частью всех памятников китайской философской мысли. По этой причине в исследовании иногда приведены несколько вариантов перевода цитат.

«T31n1608_p0779a13(06) || 心相續力熏力轉變後世得果³⁸¹。 。 。 »³⁸² . - *Читта-самтаны* (санскр.: citta-saṃtāna, кит.: 心相續, pinyin: xīn xiāngxù) *сила окуривает силу видоизменяющую более позднего поколения плод.*

«T31n1608_p0780c04(08) || 。 。 。熏阿梨耶³⁸³識相續不斷後身得果義則成就»³⁸⁴ . - ... мысли курение арья виджняна-самтаны (санскр.: ārya vijñāna-saṃtāna, кит.: 阿梨耶識相續, pinyin: āliyé shí xiāngxù) *безостановочно в поисках тела [,] имеет плода справедливого закона достижение.*

Строка T31n1608_p0779a13(06) трактата «Теория кармического воздаяния» заканчивается подтверждающим эту гипотезу утверждением: «。 。 。 應如是知»³⁸⁵ . - *[Более позднего поколений плод] был бы аналогичен материи восприятия органов чувств.*⁴

«T32n1649_p0466b07(04) || 有人名象白淨可愛»³⁸⁶ . - *Имеет персональное имя внешний вид белый, чистый, имеющий возможность привязанности.* Перефразировав это можно сделать вывод, что материя персонального мира имеет возможность быть посредством четырёх первоэлементов. Это видно из продолжения цитируемой строки T32n1649_p0466b07(04) : «。 。 。 四大所成是名我»³⁸⁷ . - *Четыре первоэлемента (санскр.: mahābhūta) становятся именем «Я».*

Вторым названием «сознания алая», являющегося причиной для всего эмпирического, является «всеобщность семян» (санскр.: sarvaḥījaka). Природа этого наименования открывается при анализе следующей цитаты из трактата «Теория кармического воздаяния»³⁸⁸

«T31n1608_p0780a12(00) || 此偈明何義。彼復有中密縛取身。

T31n1608_p0780a13(04) || 是故名為阿陀那識。是一切法種子依處。

T31n1608_p0780a14(05) || 是故名為阿梨耶識。前生業報故名報識»³⁸⁹ .

Этого стойкого света какова добродетельность? Которая вновь имеет в своём распоряжении середину плотного объединения овладевающего призраками тела.

³⁸¹ Имеется ещё один перевод фрагмента 後世得果 являющийся замещающим, но являющийся дополнительным: «плод принадлежащий более позднему поколению».

³⁸² «Е чэнцзю лунь» 《業成就論》 / 大正新脩大藏經 第三十一冊 No. 1608 《業成就論》 CBETA 電子佛典 V1.7 (Big5) 普及版, 完成日期: 2006/04/12 # Taisho Tripitaka Vol. 31, No. 1608 [electronic resource]. - Mode of access: http://cbeta.org/result/normal/T31/1608_001.htm (date of access 15.06.09)

³⁸³ 阿梨耶 (pinyin: āliyé) в данном случае переводится как «ārya», ārya - прилагательное со значением "мягкий", "благоприятные" и "посвященный". Sir Monier Monier-Williams, A Sanskrit-English dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages, Oxford: Clarendon Press, 1898, p. 152.

³⁸⁴ «Е чэнцзю лунь» 《業成就論》 / 大正新脩大藏經 第三十一冊 No. 1608 《業成就論》 CBETA 電子佛典 V1.7 (Big5) 普及版, 完成日期: 2006/04/12 # Taisho Tripitaka Vol. 31, No. 1608 [electronic resource]. - Mode of access: http://cbeta.org/result/normal/T31/1608_001.htm (date of access 15.06.09)

³⁸⁵ «Е чэнцзю лунь» 《業成就論》 / 大正新脩大藏經 第三十一冊 No. 1608 《業成就論》 CBETA 電子佛典 V1.7 (Big5) 普及版, 完成日期: 2006/04/12 # Taisho Tripitaka Vol. 31, No. 1608 [electronic resource]. - Mode of access: http://cbeta.org/result/normal/T31/1608_001.htm (date of access 15.06.09)

³⁸⁶ «Саньмидибу лунь» 《三彌底部論》 / 大正新脩大藏經 第三十二冊 No. 1649 《三彌底部論》 CBETA 電子佛典 V1.11 普及版 # Taisho Tripitaka Vol. 32, No. 1649 [electronic resource]. - Mode of access: http://cbeta.org/result/normal/T32/1649_002.htm. (date of access 15.06.09)

³⁸⁷ Там же.

³⁸⁸ «Е чэнцзю лунь» 《業成就論》 / 大正新脩大藏經 第三十一冊 No. 1608 《業成就論》 CBETA 電子佛典 V1.7 (Big5) 普及版, 完成日期: 2006/04/12 # Taisho Tripitaka Vol. 31, No. 1608 [electronic resource]. - Mode of access: http://cbeta.org/result/normal/T31/1608_001.htm (date of access 15.06.09)

³⁸⁹ Там же.

Материя прежнего времени (санскр.: pūrva) известна в качестве ādāna vijñāna. Материя всех дхарм bīja зависит от занятого пространства.

По этой причине известно в качестве алая-виджняны (санскр.: ālaya-vijñāna) виджняна (санскр.: vijñāna). Предыдущего воплощения кармическое воздаяние причина персональным именем описывания виджняны (санскр.: vijñāna).

«T31n1608_p0780a14(05) || 。。。若無彼識»³⁹⁰. - Кажется ничто ещё одно vijñāna.

Йогин на пути к пробуждению «опустошает» алая-виджняну и в результате её полного «опустошения» пробуждается от сансарического «сна». Это утверждение подтверждается следующей цитатой из трактата «Теория кармического воздаяния»³⁹¹:

«T31n1608_p0780b24(07) || 彼若是一畢竟不動。云何識等而得成熏。

T31n1608_p0780b25(08) || 如紫礦汁熏彼摩登隆伽樹華。若無熏者無轉勝法。»³⁹².

Если та материя единства заканчивается вопреки не движению. Вырази словами vijñāna класс [которому] необходимо стать искуренным.

Аналогичен пурпурный цвет собственного рудника соку дымки который теперь поднимается выше великолетия Древа Гая»³⁹³

Приложение 8

Фрагмент трактата

頓悟入道要門論³⁹⁴³⁹⁵

«Главные врата на пути к Истине посредством мгновенного постижения» или «Рассуждения о главных вратах, вводящих в Дао через мгновенное постижение»»

«(01) || 。。。楞伽經云。心生即種種法生。(02) || 心滅即種種法滅。。。。»

- Ланкаватара сутра выражает словам: «Эмоционального ума жизнь есть сеяние, сеяние жизни дхарм. Эмоционального ума угасание есть сеяние, сеяние дхарм угасания...»³⁹⁶

³⁹⁰ «Е чэнцзю лунь» 《業成就論》 / 大正新脩大藏經 第三十一冊 No. 1608 《業成就論》 СВЕТА 電子佛典 V1.7 (Big5) 普及版, 完成日期: 2006/04/12 # Taisho Tripitaka Vol. 31, No. 1608 [electronic resource]. - Mode of access: http://cbeta.org/result/normal/T31/1608_001.htm (date of access 15.06.09)

³⁹¹ Там же.

³⁹² Там же.

³⁹³ Кроме перевода приведённого в общем тексте имеется ещё несколько равноправных, взаимодополняющих переводов. 1. Аналогичен пурпурный цвет собственного рудника соку курения того исследующего (скребущего) поднимающегося [на] процветающего дерева Гая великолетия. 2. Аналогично небытие дымки одному, который в отсутствии pravartana побеждает дхармы (следует за Дхармой). 3. Если ничто раскуривать, то ничто повернётся победой дхарм.

³⁹⁴ «Дуньу жудао яо мэнь лунь» 《頓悟入道要門論》 / 卍新纂續藏經 第六十三冊 No. 1223 《頓悟入道要門論》 СВЕТА 電子佛典 V1.6 (Big5) 普及版, 完成日期: 2007/09/04 # 卍 Xuzangjing Vol. 63, No. 1223 [electronic resource]. - Mode of access: http://w3.cbeta.org/result/normal/X63/1223_001.htm (date of access 15.06.09)

³⁹⁵ Трактат 頓悟入道要門論 был ранее переведён А. Конановым, приведённая цитата в его переводе имеет вид: «Ланкаватара Сутра говорит: «Когда возникают движения сознания (心 хін), тогда появляются все дхармы (явления); а когда движение сознания прекращается, прекращаются и все дхармы.» Главные врата на пути к Истине посредством мгновенного постижения, перевод шастры чаньского Мастера Хуйхая – Дунь у жудао яомэнь лунь, или «Рассуждения о главных вратах, вводящих в Дао через мгновенное постижение»/ перевод: А. Конанов// Врата дзэн – М.: Ганга, 2006, стр.: 7.

³⁹⁶ Имеется ещё один перевод, вследствие многозначности иероглифических знаков не являющийся замещающим, но являющийся дополнительным: «Ланкаватара сутра выражает словам: «Эмоциональный

В этой цитате из Дуньбу жудао яо мэнь лунь³⁹⁷ Чань-буддийский Мастер Монах Великий Жемчуг, в транслитерации по Палладию: Да Чжу Хэшан³⁹⁸, кроме того известный под именем Хуэйхай³⁹⁹ приводит цитату из Ланкаватара сутры, в которой объясняется что с точки зрения буддийской философии мир окружающий персону, равно как и она сама, является следствием активности эмоционального ума (кит.: 心, pinyin: xīn).

Фрагменты трактата
三彌底部論⁴⁰⁰
«Самьютаникая шастра»

Мистическая категория обозначающая действие по средством которого «сев» актуализирует дхармы в трактате «Самьютаникая шастра» именуется «речью». Это иллюстрирует следующая цитата: «T32n1649_p0466b04(00) || 是是行所依說。 »⁴⁰¹ - *Материя есть приемлимое место зависящее от (в соответствии с) речи.* Далее в трактате говорится: «T32n1649_p0466b05(01) || 是其名安。 »⁴⁰² - *Материя есть персональное имя тишины.* Этот фрагмент указывает на то, что посредством «речи» возникает материя. Далее в этом же тексте мистическая категория «речь» разъясняется посредством примеров. «T32n1649_p0466b06(00) || 是名依說如火譬。 »⁴⁰³ - *Материи персональное имя произнесённое аналогично огню например.* В следующем случае «даром речи будды» именуется бодхисаттва Шарипутра, имя которого переводится с санскрита на китайский как «Скворец будды», что описывает Шарипутру как искусного оратора, который наиболее точно передаёт Дхарму Словестно. Из этого видно, что особое внимание уделяется и речи как инструменту передачи Дхармы. «T32n1649_p0466b06(00) || 如佛語舍利弗。 »⁴⁰⁴ - *«Соизмерим Будды Речи дар Скворцу Будды [Шарипутре] (санскр.: Sāriputra)».* При рассмотрении этого примера актуализируется проблема личности будды, то есть наличия у будды персонального Я.

ум рождается[,] а именно [-] все виды дхарм рождаются. Эмоциональный ум гаснет [,] а именно [-] все виды дхарм гаснут...».

³⁹⁷ «Дуньбу жудао яо мэнь лунь» 《頓悟入道要門論》 / 卍新纂續藏經 第六十三冊 No. 1223 《頓悟入道要門論》【版本記錄】СВЕТА 電子佛典 V1.6 (Big5) 普及版, 完成日期: 2007/09/04 # 卍 Xuzangjing Vol. 63, No. 1223 [electronic resource]. - Mode of access: http://w3.cbeta.org/result/normal/X63/1223_001.htm (date of access 15.06.09)

³⁹⁸ Транскрипция произведена согласно «Полному китайско-русскому словарю» архимандрита Палладия (П. И. Кафарова) и П. С. Попова (Пекин, 1888).

³⁹⁹ Врата дзэн – М.: Ганга, 2006, стр 7

⁴⁰⁰ «Саньмидибу лунь» 《三彌底部論》 / 大正新脩大藏經 第三十二冊 No. 1649 《三彌底部論》СВЕТА 電子佛典 V1.11 普及版 # Taisho Tripitaka Vol. 32, No. 1649 [electronic resource]. - Mode of access: http://cbeta.org/result/normal/T32/1649_002.htm. (date of access 15.06.09)

⁴⁰¹ Там же.

⁴⁰² Там же.

⁴⁰³ Там же.

⁴⁰⁴ Там же.