

Цзун-ми

ЧАНЬСКИЕ ИСТИНЫ





МЕЖДУНАРОДНАЯ АССОЦИАЦИЯ «СВЕТ БУДДЫ»
(BUDDHA'S LIGHT INTERNATIONAL ASSOCIATION)
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОБЩЕСТВО «ФО ГУАН» («СВЕТ БУДДЫ»)

Цзун-ми

ЧАНЬСКИЕ ИСТИНЫ

*Перевод с китайского,
предисловие и комментарий
Е. А. Торчинова и К. Ю. Солонина*

Санкт-Петербург
1998

Чаньские истины

/Пер. с китайского, предисл. и коммент.

Е. А. Торчинова, К. Ю. Солонина/

СПб.: Издательство СПбГТУ, 1998. — 144 с.

ISBN 5-7422-0054-4

Цзун-ми (Гуйфэн Цзун-ми, 780–841) является одной из центральных фигур в истории буддизма в Китае и чрезвычайно интересным мыслителем китайского средневековья. Цзун-ми был патриархом школы Хуаянь (санскр. Аватамсака), основавшей свое учение на одноименной индийской сутре. Одновременно Цзун-ми был и наставником буддизма школы Чань ветви Хэцзэ, которая восходит к одному из учеников знаменитого шестого патриарха Чань Хуэй-нэна (ум. в 712 г.) по имени Хэцзэ Шэнь-хуэй.

С изучения текста «О началах человека» начинается традиционное буддийское образование в монастырях Японии. Трактат Цзун-ми «Предисловие к собранию разъяснений истоков чаньских истин» предоставляет бесценный материал по эволюции чань-буддизма в Китае. Краткие заметки о тех или иных чаньских направлениях в этом трактате зачастую являются единственным источником, на основании которого можно судить о чань-буддизме периода его становления в Китае.

© Е. А. Торчинов, предисловие, перевод и комментариев, 1998

© К. Ю. Солонин, предисловие, перевод и комментариев, 1998

© Санкт-Петербургское общество «Фо Гуан» («Свет Будды»)

ISBN 5-7422-0054-4

БИОГРАФИЯ ВЕЛИКОГО УЧИТЕЛЯ С ПИКА НЕФРИТОВОГО СКИПЕТРА

Великий учитель Фа-хуэй Цзун-ми часто находил убежище на пике Нефритового скипетра (Гуйфэн), поэтому и получил прозвище Гуйфэн¹. Учитель родился в первый год эры правления под девизом Цзянь-чжун танского императора Дэ-цзуна (780). Происходил из уезда Сичун области Гочжоу.² В миру учитель носил фамилию Хэ.

Во второй год эры правления под девизом Юань-хэ императора Сянь-цзуна (807) Цзун-ми собирался отправиться на столичные экзамены для получения должности, но случайно заехал в храм Даюнь-сы в области Суйчжоу к чаньскому наставнику Дао-юаню³ и спросил того о Дхарме и сознании. Слова Дао-юаня запечатлелись в сердце учителя, и он стал искать пробуждения. В то время ему было двадцать семь лет. Будучи шраманерой (послушником), он прочитал «Сутру совершенного пробуждения»⁴ [Юань-цзюэ цзин] и обрел пробуждение. Чаньский наставник Юань сказал Цзун-ми: «Эта сутра дарована тебе всем множеством будд. Твой долг состоит в том, чтобы расширить учение о совершенном мгновенном пробуждении. Не отворачивайся от милости Будды!»

Сянь Хань дал Цзун-ми комментарий и толкование «Аватамсака сутры» [Хуаянь цзин], составленные государственным наставником Цин-ляном⁵. Прочитав эти тексты, Цзун-ми с восхищением воскликнул: «Что может быть большим счастьем, чем в созерцании повстречаться с техникой Южной школы, а в доктринальном учении опираться на Хуаянь!» Цзун-ми повторял эти слова множество раз и был среди учеников наиболее почтительным к учению и в сердце своем необычайно стремился к пробуждению и к тому, чтобы отплатить за милость Будды. Цзун-ми вступил в переписку с государственным наставником Цин-ляном, и всякий раз, когда от государственного наставника приходило письмо, Цзун-ми совершал церемониальные поклоны, надлежащие ученику. Цин-лян необычайно хвалил его (Цзун-ми). Одно из его посланий гласило: «С истинным сыном Чакравартина⁶, вот с кем можно сравнить вас. Признаки этого у вас ясно различимы. Что же еще можно к этому добавить?» Получив это письмо, Цзун-ми почтительно отправился в столицу, ища личной встречи с Цин-ляном. Государственный наставник сказал: «Кто же кроме вас сможет сопровождать меня в пути через сокровищницу цветов будды Вайрочаны⁷?» Два года Цзун-ми пребывал среди окружения Цин-ляна.

На одиннадцатом году эры правления под девизом Юань-хэ (817) Цзун-ми удалился в храм Чжи-цзюй сы в горах Нань-шань и три года провел в затворничестве, изучая священные тексты.

Во втором году правления под девизом Тай-хэ (829) император Вэнь-цзун призвал проповедников во внутренние покои и спрашивал о сути различных буддийских учений. За свою праведность и мудрость Цзун-ми

был одарен императором пурпурным халатом⁸ и получил прозвище «Великая Добродетель».

Шань Нань-вэнь⁹ подал доклад, в котором спрашивал: «Каким образом существует после смерти душа человека, познавшего принципы и приостановившего возникновение иллюзий?»

Наставник Цзун-ми ответил: «Среди всех существ нет таких, которые бы не обладали природой пробуждения. Просветленное учением успокоенное и пустое сознание не имеет отличий от Будды. Однако со времен безначальной кальпы из-за непробужденности люди принимают свое тело за признак наличия “я”, поэтому рождаются любовь, гнев и другие чувства, и в течение бесконечных кальп вращается колесо рождений и смертей, болезней и старости. Но природа пробуждения, заключенная в теле, не рождается и не умирает.

Например, если кто-то видит сон, в котором его принуждают бежать, то тело его в действительности остается недвижимым. Если некто осознает в себе эту природу пробуждения, то обретет Дхармовое Тело Будды, изначально не подверженное рождению и смерти. Так нужна ли душе какая-либо опора для посмертного существования?

Однако, хотя принцип можно познать мгновенно, необходимо постепенное совершенствование в делах.¹⁰ Нельзя принимать иллюзорные мысли и представления за сознание, и тогда, умирая, не будешь связан путами закона кармы, и из срединного мрака можно родиться среди небожителей и выбрать следующее перерождение по собственному желанию.¹¹

Если не погрязнешь в любви и гневе, то избежишь судьбы неблагоприятного перерождения. Если же подавить даже тончайшие проявления деятельности сознания, то оно обретет состояние высшего пробуждения и сможет принимать разные телесные формы в зависимости от необходимости. Такое состояние и называется состоянием Будды».

В своих комментариях на «Сутру совершенного пробуждения» Цзун-ми следует за Цин-ляном. Также он составил «Свод чаньских истин» в сто свитков, который, по преданию, был сожжен последователями школы Тяньтай, и «Предисловие к собранию разъяснений истоков чаньских истин».

Наставник Цзун-ми обрел Нирвану в шестой день первого месяца первого года эры под девизом правления Хуэй-чан танского У-цзуна (841). Всего наставник прожил в миру шестьдесят два года и спас, переведя в Нирвану, многие тысячи монахов и монахинь.

Его ученик, канцлер Пэй Сю, составил ему эпитафию, в которой говорится: «Сознание есть вместительница всех дхарм. Разделяясь, оно порождает сосредоточение и мудрость. Раскрываясь, являет из себя шесть парамит. Будучи в состоянии смуты, оно определяет все практические деяния. Практические деяния никогда не были ни чем иным, как единственно сознанием, а сознание никогда не входило с ними в противоречие. Чаньский наставник полагал доктринальное знание истинным Путем постижения Дхармы, а умиротворенное созерцание — истинной практикой совершенствования.¹² Мой учитель стыдился несчастья любой бедной девушки так же, как и упадка учения трех Колесниц. Его воистину можно восхвалять бесконечно».

Цзун-ми

О НАЧАЛАХ ЧЕЛОВЕКА

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Танский период истории китайского буддизма (VII–IX вв.) часто называют его золотым веком. И действительно, именно в это время завершается формирование буддийской традиции в Китае, появляются и переживают свой расцвет такие школы, как Хуаянь, Фасянь, Чжэнь янь, окончательно формируется школа Чань. В это время трудами таких переводчиков, как Сюань-цзан и И-цзин завершается в целом формирование китайского буддийского канона. Таким образом, к концу IX в. буддийская традиция в Китае сложилась окончательно и пережила свой расцвет, после которого постепенно начала клониться к упадку (начало этому процессу положили антибуддийские гонения императора У-цзуна в 845 г., после которых была подорвана экономическая мощь сангхи). Буддийская мысль конца танского периода отражает максимально зрелый этап эволюции китайского буддизма и поэтому представляет особый интерес для исследования духовной культуры традиционного Китая.

Цзун-ми (Гуйфэн Цзун-ми, 780–841) является одной из центральных фигур в истории буддизма в Китае и чрезвычайно интересным мыслителем китайского средневековья. Цзун-ми был патриархом школы Хуаянь (санскр. Аватамсака), основавшей свое учение на одноименной индийской сутре. В учении «Аватамсака сутры» сочетаются положения двух ведущих школ буддизма Махаяны — Мадхьямики и Виджнянавады. Основные виджнянавадинские положения дополнены в данной сутре учением о реальности, существующей в качестве объективного внерефлексивного бытия (кит. *жу*; санскр. *татхата*). Отсутствие четкой дифференциации между концепциями двух философских учений Махаяны, характерное для индийского буддизма до IX в., привело к формированию доктрины Татхагатагарбхи (кит. *жулай цзан*, дословно: «лоно Татхагаты»; Татхагата — один из эпитетов Будды) как абсолютного и единого субстратного сознания.

На основе данной доктрины китайские мыслители школы Хуаянь разработали своеобразное холистическое учение, рассматривающее мир как единый универсум (кит. *фа цзе*; санскр. *дхармадхату*), все элементы которого образуют единое целое, полностью присутствующее, в свою очередь, в каждом из них. Идеология хуаяньского буддизма и определила все мировоззрение Цзун-ми.

Одновременно Цзун-ми был и наставником буддизма школы Чань ветви Хэцзэ, которая восходит к одному из учеников знаменитого шестого патриарха Чань Хуэй-нэна (ум. в 712 г.) по имени Хэцзэ Шэнь-хуэй.

Цзун-ми принадлежат многочисленные сочинения как по хуаяньскому учению, так и по специфическим чаньским приемам достижения определенных измененных состояний сознания (психотехника), оцениваемых как высшие, совершенные с позиций буддийского учения. В подобных сочинениях Цзун-ми рассматривает чаньскую медитацию как практическую сторону хуаяньского учения, что видно из его выделения в буддизме двух аспектов: учения (школа Хуаянь) и медитации (школа Чань).

Вместе с тем сочинения Цзун-ми ценны не только как источники для изучения философии школы Хуаянь, но и как своеобразные историко-философские сочинения, поскольку им был разработан оригинальный метод рассмотрения китайских (конфуцианство, даосизм) и различных буддийских религиозно-философских учений, содержащий значительный историко-философский элемент.

Причиной, породившей эту традиционную историко-философскую концепцию, была апологетическая задача, стоявшая перед Цзун-ми, как и перед подавляющим большинством средневековых мыслителей, — показать преимущество и совершенство своей школы (в данном случае — хуаяньского варианта буддизма). Подобная задача приобретала тем не менее большую актуальность в условиях острой конкуренции между различными школами, каждая из которых стремилась поэтому доказать не только свою древность, но и свое исключительное совершенство как носителя истинного понимания сущности учения самого Будды. Отсюда и установка на демонстрацию того, что учения остальных школ являются лишь частным случаем, одним из аспектов «истинной» доктрины.

Из исторического контекста становится понятна представленная Цзун-ми самооценка хуаяньской традиции как совершенного и целостного буддийского учения, содержащего в себе все иерархически соотнесенные буддийские и небуддийские учения. Это доктринальное положение Цзун-ми обосновывает средствами философского дискурса в трактате «О началах человека», используя разработанный им метод. Следует также отметить, что трактат «О началах человека» весьма интересен также и как своеобразная экспозиция самого хуаяньского учения. В нем сжато и доходчиво изложены все основные положения этой школы на зрелом этапе ее развития. Трактат проясняет оценку хуаяньской традицией всех основных школ классического буддизма, а также конфуцианства и даосизма и содержит материал, позволяющий судить о восприятии и особенностях понимания классической буддийской философии в Китае.

Трактат Цзун-ми состоит из предисловия и четырех глав, причем в его композиции заметно влияние индийской традиции написания философских текстов. В предисловии формулируется цель написания текста и характеризуется его композиция. Цель Цзун-ми имеет антропологический характер: каковы истоки и начала человека и в чем причины его телесного существования.

В первой главе излагаются и подвергаются критике конфуцианство и даосизм. Во второй главе, наибольшей по объему, дается изложение и критика основных, не хуаяньских направлений буддизма: 1) доктрина небожителей — популярные формы буддизма, связанные только с верой в карму и новые рождения, 2) учение Хинаяны и две махаянские школы — 3) Виджнянавада, или Дхармалакшана, и 4) Шуньявада (Мадхьямика), названная Цзун-ми учением о разрушении свойств.

Третья глава посвящена изложению существа хуаяньского учения. Четвертая — демонстрации того, что в этом учении содержатся в качестве его составляющих все ранее рассмотренные концепции. Каждая из них оказывается «корректной» в определенных границах в качестве одного из мо-

ментов хуаяньской философии. Претензии же этих направлений на полноту истины лишь демонстрируют, согласно Цзун-ми, ущербность иных не хуаяньских школ, их неспособность решить основную проблему, вынесенную Цзун-ми в название своего трактата.

Таким образом, необходимо выделить два основных принципа, использовавшихся Цзун-ми в построении своей концепции: 1) принцип движения от наименее содержательного (и менее правильного) к наиболее содержательному и правильному и 2) принцип соответствия хронологической последовательности становления буддийских учений и возрастания их истинности и содержательности.

Итак, Цзун-ми отождествляет логику изложения и реальную историческую последовательность рассматриваемых им учений, причем логический аспект выступает у Цзун-ми как основной, а логика изложения определяет историческую последовательность школ и направлений.

Различные теории и школы религиозной философии буддизма воспринимаются, следовательно, Цзун-ми не в качестве независимых и самостоятельных направлений, а в их взаимосвязи, как соподчиненных моментов единого целого.

Ниже вниманию читателей предлагается полный перевод трактата Цзун-ми «О началах человека». Перевод выполнен по изданию: Тайсё синсю дайдзюкё (Трипитака годов Тайсё). Т. 45, № 1881. Токио, 1968. С. 707–710.

Е. А. Торчинов

О НАЧАЛАХ ЧЕЛОВЕКА

Мириады одушевленных¹ существ так же трудно сосчитать, как и части огромной массы из смешанных и спутанных элементов, но каждое из них возвращается к своему корню². Мириады вещей в беспорядке и путанице, но каждая возвращается к своей основе.

Ведь не бывает так, чтобы не было основы и корня, но были бы ветви и вершина. А тем более невозможно отсутствие корня и истока у самого одушевленного существа, пребывающего в центре творящей триады³.

Кроме того, говорится: «Знающий людей мудр, а знающий себя про-светлен»⁴. Так, я обретаю человеческое тело, но не знаю, откуда я сам пришел. Как же могу я познать удел других поколений?! Как же могу я познать дела людей прошлого и настоящего в Поднебесной?! Поэтому я несколько десятилетий изучал науку учителей, проповедующих непостоянное⁵, всесторонне рассмотрел и внутреннее, и внешнее⁶, чтобы понять истоки своего телесного существования. Возжелав обратиться к истоку, я не удовлетворяюсь возможностью по плоду узнать о том, каков корень.

Так, ныне изучающие конфуцианство и даосизм, о близком к ним знают только то, что они получили это тело благодаря непрерывной линии предков от древних прародителей до их отцов, а об удаленном от них знают только лишь то, что единая пневма⁷ изначального хаоса⁸ разделилась надвое, породив инь и ян⁹. Эта двоица родила триаду: Небо, Землю и Человека¹⁰. Эта триада, в свою очередь, родила все сущее¹¹. Следовательно, и все сущее, и человек имеют в качестве своего корня пневму.

Изучающие буддийский закон, однако, говорят о близком к ним, как о том, что человек получает это тело как результат¹² дел¹³, совершенных в предыдущей жизни. О далеком же от них — как о том, что совершение дел происходит от заблуждения, вовлекающего в круговорот существования и восходящего к алая-сознанию¹⁴, которое и является корнем и основой телесного существования.

Все эти утверждения исчерпывают имеющееся ныне у людей знание, но тем не менее не вскрывают истинной сущности бытия. Ведь Конфуций, Лао-цзы и Шакьямуни — все они являются наивысшими совершенными мудрецами. Следуя задачам своего времени, они откликнулись на нужды всего сущего и создали учения, которые отличаются по предлагаемым ими Путям, ведущим к цели. Они накапливали как внутреннее, так и внешнее, чтобы принести пользу всему множеству народа, и побуждали к совершению мириад добрых дел, прозревали сущность причин и следствий, исчерпывали знание о мириадах дхарм, всесторонне изъясняли, в чем корень, а в чем вершина в проявлении жизни¹⁵.

Хотя в мыслях всех совершенномудрых содержится учение как об истинной сущности, так и о ее преходящих проявлениях, в первых двух учениях¹⁶ содержится только лишь знание о преходящих явлениях. Учение же Будды соединяет в себе знание и об истинной сущности, и о ее преходящих проявлениях. Цель этого учения — содейть мириады благих

дел, искоренить зло, вознаградить за добро и совместно упорядочить все сущее.

Таким образом, всем трем учениям нужно почтительно следовать. Но если человек стремится постичь природу мириад дхарм, исчерпать познание принципов и без остатка познать природную сущность вплоть до ее корня и истока, то ему следует обратиться к буддизму, который только и может всесторонне разрешить эти вопросы. Однако ныне ученые мужи придерживаются каждый только одного лишь учения, а буддийские наставники все еще заблуждаются относительно истинного смысла учения. Поэтому они не могут проникнуть к изначальным истокам Неба, Земли, Человека и всех вещей.

Ныне я вновь попытаюсь, опираясь на принципы учения о внешнем и внутреннем, исчерпать знание о мириадах дхарм. Исходя вначале из мелкого, я постараюсь достичь глубокого, попытаюсь от постижения учения о преходящих явлениях перейти, отбросив его, к проникновению в скрытую сущность, дабы дойти до самого корня. Затем, опираясь на понятую суть совершенного учения, я покажу, в чем смысл вовлечения жизни в круговорот бытия, и смогу, таким образом, завершив знание о корне, постичь и вершину (вершина — это Небо, Земля и Человек¹⁷. В этом сочинении четыре главы. Его название — «О началах человека». — *Цзун-ми*).

ГЛАВА I ОБ УНИЧТОЖЕНИИ ПРИВЕРЖЕННОСТИ К МЕЛКОМУ

(т. е. об изучающих конфуцианство и даосизм. — Цзун-ми)

Конфуцианство и даосизм — эти два учения утверждают, что люди, животные и существа других типов все порождены, сформированы и вскормлены Великим Дао-пустотой и отсутствием¹⁸. Они говорят, что Дао берет за образец самоестественную спонтанность¹⁹ и рождается в изначальной пневме²⁰. Изначальная пневма порождает Небо и Землю, а Небо и Земля рождают все сущее. Поэтому глупость и мудрость, знатность и ничтожество, бедность и богатство, страдание и радость — все это ниспослано Небом или же обусловлено временной предопределенностью²¹. Поэтому после смерти любое существо вновь возвращается к Небу и Земле, вновь идет к пустоте своего отсутствия.

Таким образом, сущность доктрин внешних учений заключается в признании наличия тела как основы совершения всех видов действий, а не в рассмотрении изначальной основы телесного существования. То, что говорится ими обо всем сущем, не выходит за пределы их существования в зримых материальных формах. Хотя этими учениями и указывается, что Великое Дао является корнем сущего, но в них нет готовности прояснить, в чем заключаются причины и условия следования истинному миропорядку и противодействия ему, возникновения и исчезновения, чистоты и скверны. Поэтому изучающие эти доктрины не знают,

что все это лишь преходящие явления, и держатся за подобные наставления, как за истину.

Теперь попробую взять эти учения и опровергнуть их. Говорится, что все сущее рождено Великим Дао — отсутствием и пустотой. Великое Дао — это корень рождения и смерти, мудрости и глупости и основа радости и беды, горя и счастья. Основа и корень — так называют вечно существующее.

Если все это так, то тогда от горя, смуты, беды, глупости никоим образом нельзя избавиться, а счастье, процветание, доброта и мудрость не могут принести никакой пользы. Каким же в таком случае образом использовать учения Лао-цзы и Чжуан-цзы?! Это значит, что Дао вскормило тигров и волков, зачало тиранов Цзе и Чжоу²², обрекло на раннюю смерть Янь Хуэя²³, постепенно ввергло в бездну гибели Бо И и Шу Ци²⁴. Как же тогда называть его достойным преклонения?

Еще говорят, что все сущее рождено естественными и спонтанными трансформациями²⁵ и ни одна вещь не зависит ни от причин, ни от условий²⁶. Но в таком случае все вообще беспричинно, поскольку сущее только откликается жизнетворящим трансформациям. Тогда можно сказать, что камни откликаются им и рождают траву, трава рождает людей, люди рождают животных и так далее. А ведь отклик жизни не знает ни «до», ни «после», проявляется, не зная ни «рано», ни «поздно». Но тогда, значит, святым-бессмертным²⁷ не нужно поддерживать себя киноварными снадобьями²⁸, правителю эпохи великого благоденствия²⁹ не надо опираться на мудрых и талантливых, а принципы гуманности и справедливости никоим образом нельзя усвоить благодаря обучению и повторению пройденного. Но почему же тогда Лао-цзы, Чжуан-цзы, Чжоу-гун и Конфуций³⁰ установили, что принципы и нормы утверждаются благодаря обучению?

И еще говорят: все произошло, родилось и сформировалось из изначальной пнеумы. Если бы это было так, то стихийно родившийся дух не мог бы ни обучаться, ни размышлять. Но почему же тогда даже новорожденные уже могут испытывать любовь и отвращение и проявлять непослушание?

Если же говорят, что подобная стихийность имеет спонтанно-самоестественный характер, и каждый может по своему желанию любить, ненавидеть и так далее, то тогда все могли бы произвольно проявлять все пять добродетелей³¹ и знание всех шести искусств³². Почему же в таком случае приходится полагаться на такие излишние приемы, как обучение и повторение, чтобы достичь совершенства в них?! Если бы жизнь была стихийным получением пнеумы, а смерть ее спонтанным лишением, то кто бы тогда после смерти мог стать духом или демоном³³?

Тем не менее, если бы в мире были люди, помнящие о своих предыдущих рождениях и знающие свои прошлые деяния, то они подтвердили бы, что данная жизнь является продолжением прошлой. А это уже совсем не то, что обретение пнеумы и стихийное получение жизни. Опять же если бы память об осознании себя в качестве духов и демонов была бы непрерывной, то все знали бы, что состояние после физической смерти — это совсем не то, что рассеяние пнеумы и стихийная утрата жизни.

Поэтому люди молятся и совершают жертвоприношения, чтобы обрести долголетие. Об этом гласят и тексты древней классики, а еще больше повествуют те, кто умирал, а потом вновь ожил; они и рассказали нам о мрачных стезях иного мира. Были и такие, которые после смерти беспокоили своих жен и детей и расплачивались за ранее совершенное по отношению к ним добро или зло. Такое бывало в древности, случается и ныне.

Некто из сторонников внешних учений, желая поставить меня в затруднение, однажды сказал: «Если бы люди умирали и становились демонами, то с древности их накопилось бы столько, что они заполнили бы все улицы и переулки и кто угодно видел бы их. Разве это не так?»

Я ответил: «Люди после смерти идут шестью путями³⁴ и не обязательно все становятся демонами. А демоны после своей смерти вновь становятся людьми и так далее. Как же иначе объяснить то, что с древности постоянно существует сонм демонов?»

К тому же основа пнеумы Неба и Земли лишена сознания. Если люди получают только лишенную сознания пнеуму, то откуда же они стихийно получают сознание? Ведь травы и деревья тоже получают пнеуму, так почему же они лишены сознания?!

Еще говорят: бедность и богатство, знатность и ничтожность, мудрость и глупость, добро и зло, счастье и горе, удача и беда — все это зависит от Небесного предопределения. Но если это так, то почему же согласно дарованным Небом предопределениям бедных много, а богатых мало, ничтожных много, а знатных мало? Если разделение на то, чего много, а чего мало зависит от Неба, то почему же Небо не относится ко всем одинаково? А тем более бывает, что беспутный человек знатен, а порядочный ничтожен, безнравственный богат, а добродетельный беден, строптивый процветает, а справедливый страдает, гуманный безвременно гибнет, а жестокий наслаждается долголетием. И так вплоть до того, что следующий должным принципам терпит поражение, а лишенный их — возвышается. Если все это зависит от Неба, то, значит, Небо возвышает беспринципных и губит следующих должным принципам. Как же говорить о справедливости наград при недостатке счастья, добра и успеха и о справедливости наказаний при избытке бед, беспутств и злодеяний? Если все беды, смуты, бунты и строптивость тоже зависят от Неба, то это означает, что совершенномудрые, распространяя свои учения, наложили бремя обязанностей на человека и не наложили бремени обязанностей на Небо, возложили вину на сущее, но не возложили вину на Небесное предопределение, а такой несправедливости не должно быть.

Если это так, то когда «Ши цзин»³⁵ обличает правление, основанное на смуте, когда «Шу цзин»³⁶ восхваляет путь истинного монарха, когда «Ши цзи»³⁷ призывает к миру и служению правителю, когда «Юэ цзин»³⁸ провозглашает преобразование нравов, то разве могут эти восхваления, порицания и призывы считаться превознесением воли Неба и соответствием самой сердцевине перемен и трансформаций сущего?! Все это означает, что знание только этих учений еще не может дать истинного понимания начал человека.

ГЛАВА II

ОБ ОТБРАСЫВАНИИ ВСЕХ ОДНОСТОРОННИХ И МЕЛКИХ УЧЕНИЙ

(рассмотрение тех буддийских учений, которые не уясняют истинного смысла буддизма. — Цзун-ми)

Буддизм, если смотреть на него в плане перехода от поверхностных учений к глубоким, включает в себя пять учений разной степени глубины.

Первое — учение небожителей³⁹.

Второе — учение Малой Колесницы⁴⁰.

Третье — учение Великой Колесницы⁴¹ о дхармовых свойствах⁴².

Четвертое — учение Великой Колесницы об уничтожении свойств⁴³ (эти четыре рассматриваются в данной главе. — Цзун-ми).

Пятое — учение Единой Колесницы⁴⁴, проясняющее суть природной сущности человека (это учение рассматривается в третьей главе. — Цзун-ми).

Первое. Исходной посылкой буддийского учения люди считают учение о трех мирах⁴⁵, обретении результатов совершенных ранее дел, о благих и дурных причинах и их следствиях.

Говорят, что совершившие десять наитягчайших злодеяний⁴⁶ после смерти низвергаются в ад⁴⁷; совершившие проступки средней тяжести становятся голодными духами⁴⁸, а совершившие наиболее легкие преступления рождаются животными. Поэтому Будда преподавал миру учение о пяти постоянствах⁴⁹ (хотя в Индии форма внешнего выражения учения для мирян отлична от нашей, наказания за зло и награды за добро ничем не отличаются от наших, также нет отличий и относительно понимания гуманности, справедливости и других добродетелей из числа пяти постоянств. Вот пример того, как поступают добродетельные: в этой стране люди при приветствии складывают руки и поднимают их, а тупаны⁵⁰ расслабляют руки и дают им свободно висеть вдоль тела. — Цзун-ми) и наказал придерживаться пяти обетов⁵¹ (не убивать — это гуманность, не воровать — это справедливость, не прелюбодействовать — это благопристойность, не лгать — это искренность, не пить опьяняющих напитков и не вкушать мяса — это мудрость, поскольку это полезно для сохранения в чистоте и духа, и пневмы. — Цзун-ми).

Таким образом, через соблюдение обетов обретаются три спасительные стези, одна из которых — путь к рождению человеком. Те же, кто совершают десять наивысших благих деяний⁵², соблюдают заповеди и всегда ведут себя тому подобным образом, рождаются на одном из шести небес⁵³ мира желаний⁵⁴; практикующие четыре вида дхьяны⁵⁵ и восемь видов сосредоточения⁵⁶ рождаются на небесах мира формы и неформы⁵⁷ (в изложенном не выделен отдельно ад небесных демонов⁵⁸ — Цзун-ми); эти области отличаются от перечисленного выше, и о них нельзя узнать благодаря зрению и слуху. Обыватели⁵⁹ ведь не знают даже о верхушке, где уж им пытаться доискиваться до корня! Поэтому для

обывателей учение таким образом объясняет истоки человеческого существования.

(Ныне излагая доктрины буддийских сутр⁶⁰, я также выбираю в качестве примеров только самое необходимое. — Цзун-ми).

Вот каково так называемое учение небожителей (так, согласно ему, бывает три рода деяний: первый — дурные деяния, второй — благие, третий — нейтральные⁶¹. Результат они приносят в трех временах: сразу же⁶², в текущей жизни и в одной из последующих жизней. — Цзун-ми).

Согласно содержанию этого учения, деяние является корнем телесного существования. Ныне, критикуя его, скажу: «Если исходить из того, что совершенные деяния определяют получение того или иного тела на одном из пяти путей, то никогда нельзя выяснить, кто творит то или иное деяние, а кто испытывает его последствия. Если вот этих глаз, ушей, рук, ног достаточно, чтобы совершать деяния, то и испытывать их последствия должны соответственно глаза, уши, руки и ноги скончавшегося.

Разве вам не приходилось слышать, как говорят, что в действительности субъект деятельности, совершающий поступки, — это не тело, а психика⁶³? Но что это за психика? Иногда говорят, что это его материальный носитель — телесное сердце. Но телесное сердце вещественно и связано с внутренними органами тела. Как же оно может двигаться и входить в глаза и уши, оценивая как бы извне, что является праведным, а что — порочным? Если же неизвестно, что праведно, а что порочно, то как можно отречься от суесть? Кроме того, сердце вместе с глазами, ушами, руками, ногами составляет телесную сущность. Как же оно может в таком случае обеспечивать взаимопроникающее движение и взаимный отклик, будучи одновременно и причиной совершения поступков?

Если же сказать, что радость, гнев, любовь, ненависть воздействуют на тело и речь, повелевая быть им субъектами действия, то следует учесть, что радость, гнев и другие чувства то возникают, то исчезают и сами по себе лишены субстанциальности. Так как же они могут главенствовать в качестве субъектов действия? Речи с подобными утверждениями вовсе не соответствуют действительности.

Если же подойти к этому вопросу с другой стороны, иначе попытаться дойти до сути, то можно предположить, что и психика, и тело сообща могут быть субъектом действия. Но если это тело уже умерло, то кто же испытывает последствия совершенных поступков в виде горя или радости?

Если же сказать, что после смерти обретается новое тело, то не получится ли тогда так, что тело и психика в настоящей жизни совершают преступления или, творя благо, устремляются к счастью, а расплачиваться за них горем или радостью приходится телу и психике, обретенным в следующем рождении?

В соответствии с этим получается, что устремлявшийся к счастью понесет огромный ущерб, а совершавший преступления получит огромную удачу. Разве принятие в качестве истинного подобного духовного принципа не будет свидетельствовать о том, что это не есть истинный

Путь? Поэтому изучившие и принявшие это учение не получают подлинного понимания сущности корня телесного существования, хотя и верят, что его причиной является действие».

Второе. Учение Малой Колесницы⁶⁴ гласит о том, что материя⁶⁵ (плоть и тело) а также психика⁶⁶ (мысль и суждения) благодаря безначально действующей силе причинности каждое мгновение рождаются и исчезают, безгранично продолжая свою взаимную преемственность.

Как бегут струйки воды, как горят язычки пламени в светильнике, так тело и психика по видимости соединяются в нечто как бы единое, как бы постоянное. А все глупцы, не понимая этого, держатся за это, принимают за свое «я», дорожат этим «я», по причине чего и возникает алчная привязанность (алчной привязанностью называют стремление добиться выгоды, чтобы прославить себя. — *Цзун-ми*), гнев (гнев — это чувство ненависти к тому, что устрашает, угрожает или вредит «я». — *Цзун-ми*) и невежество (отсутствие истинного принципа рассуждения. — *Цзун-ми*) — эти три яда⁶⁷. Три яда толкают помыслы и подвигают тело и речь на совершение всех видов действий. Когда действия совершены, то их последствий нельзя избежать. Поэтому обретается новое телесное существование в горе или радости на одном из пяти путей (в соответствии с тем, с чем соотносятся данные конкретные действия. — *Цзун-ми*). Получение телесного существования в трех мирах⁶⁸, благих или дурных местах (в соответствии с совокупностью действий. — *Цзун-ми*) обусловлено тем, что существа вновь хватаются за иллюзию «я». Вновь возникает алчная привязанность и прочее, совершаются действия, пожинаются их плоды. Если есть телесное существование, то есть рождение, старость, болезнь, смерть, а после смерти — новое рождение. Если есть миры, то есть их формирование, становление, разрушение, пустота, а после пустоты — новое формирование.

(О том, как из кальпы⁶⁹ пустоты формируется мир, гимн⁷⁰ гласит следующее. В мире пустоты поднимается великий ветер, веющий в неизмеримом пространстве, и наполняет шестнадцать лакша⁷¹, его природа подобна алмазу и нерушима. Он называется поддерживающим мир ветром. Златоцветные облака небес сияния и звучности абхасвара распространяются на три тысячи миров. Идет дождь, струи которого толсты, как оси телеги, ветер прекращается, и не слышно, как он льется. Он заполняет глубину в одиннадцать лакша. Вначале создается алмазный мир. После этого дождь, стекающий из златоцветных облаков, наполняет его изнутри. Вначале создается мир Брахмы, затем — другие, вплоть до неба Ямы⁷². Из бушующего ветра и чистых вод формируются мировая гора Сумеру и семь железных горных поясов вокруг нее. Из водной мути — другие горы и земли, четыре материка и прочее вплоть до ада-нирайа. Соленое море снаружи окружает эти земли. Так устанавливается поименованный по четырем сторонам света сосуд вестественного мира. Когда проходит один период возрастания и убывания⁷³, процесс доходит до миров счастья второй дхьяны⁷⁴. В конце этого времени люди внизу вначале едят земляные лепешки⁷⁵ и лесной тростник, а потом у них появ-

ляются запасы обработанного риса. И малые, и великие имеют свою выгоду. Происходит разделение мужского и женского полов, размежевываются поля, устанавливается власть государей, ищутся сановники им в помощь. Так, одно за другим, появляются все рода сущего.

Время прохождения следующих девятнадцати периодов возрастания и убывания, то есть всего двадцати периодов, называется кальпой созидания.

В трактатах говорится, что кальпа мира пустоты — это то, что даосское учение, говоря о Дао-Пути, называет пустотой и отсутствием. Так, субстанция Дао-Пути покойна, всеозаряюща, одухотворена и всепроникающа, и она отнюдь не является пустотой и отсутствием⁷⁶. Господин Лао-цзы⁷⁷, то ли заблуждаясь, то ли с умыслом, стремясь отсечь людские страсти, указывал на мир пустоты как на Дао-Путь. Великий ветер в мире пустоты — это и есть единая пневма первожданного хаоса. Поэтому Лао-цзы говорит: «Дао-Путь рождает одно»⁷⁸. Златоцветные облака — это начало телесного оформления пневмы, то есть Великий Предел. Стекающий вниз дождь — это сгущение пневмы инь. Силы инь-ян приходят в гармоническое единство друг с другом и могут обрести порождающую творческую способность. Миры от небес Брахмы до Сумеру — это то, что даосы называют Небом. Водная муть — это Земля. Вот и «одно рождает два». Существа от мира счастья второй дхьяны до самого низа — это люди. Вот и «два рождает три». Так устанавливается вселенская триада⁷⁹. От земляных лепешек до всех родов сущего — это как раз то, о чем говорится: «Три рождает мириады вещей».

Вплоть до времени трех августейших государей⁸⁰ все были вынуждены жить в пещерах и находить пропитание на лугах, и никто еще не умел добывать огонь. По той причине, что в те времена не было знаков письма, чтобы делать записи, предания людей последующих поколений о них лишены ясности, в них есть только кружение от ошибок к заблуждениям. Сочинения всех философов по этому поводу содержат все виды самых разноречивых сведений. Буддизм постиг и проник в суть трех тысяч миров, но не склонил к своему учению всю Великую Танскую империю⁸¹. Поэтому сочинения внутренних и внешних учений⁸² не полностью согласуются между собой.

«Пребывание» — это кальпа пребывания. Она длится двадцать периодов возрастания и убывания.

«Разрушение» — это кальпа разрушения. Также длится двадцать периодов возрастания и убывания. За девятнадцать периодов возрастания и убывания гибнут все живые существа, за один последний период возрастания и убывания гибнет мир-сосуд. Он может погибнуть от трех стихий — огня, воды и ветра.

«Пустота» — это кальпа пустоты. В течение еще двадцати периодов возрастания и убывания в пустоте нет ни миров, ни кого бы то ни было из живых существ. — *Цзун-ми*).

Так, кальпа за кальпой, жизнь за жизнью непрерывно вращаются живые существа в круговороте сансары, без начала и конца, словно колодезное колесо.

(Даосизм знает только одну единственную кальпу пустоты до появления данного мира и говорит о ней как о пустоте и отсутствии, хаосе, единой пневме, называет ее изначальным началом, но не знает, что до этой кальпы пустоты уже были тысячи тысяч, мириады мириад кальп формирования, пребывания, разрушения и пустоты, которые кончались и начинались вновь. Поэтому я знаю, что даже самое ничтожное из ничтожных учений буддийского Закона, доктрина Малой Колесницы превосходит глубочайшие из глубочайших рассуждения внешних традиций. — *Цзун-ми*).

И все это из-за того, что нет понимания, что корень этого телесного существования отнюдь не «я». О том, что в действительности не является «я», говорят как о свойстве, на котором основывается телесное существование и которое появляется по причине упорядоченного взаимосоединения материи и психики.

Теперь, осуществляя анализ, отмечу, что материя состоит из земли, воды, огня и ветра — четырех великих первоэлементов, а психика состоит из четырех скандх³³ — ощущения (может ощущать приятное и неприятное. — *Цзун-ми*), мысли (может воспринимать образы. — *Цзун-ми*), психической деятельности (может быть субъектом действия, пребывающим в постоянной текучести. — *Цзун-ми*) и сознания (может принимать различия. — *Цзун-ми*)³⁴.

Если каждое из этих начал является «я», то значит, что есть восемь «я». А тем более, какое множество их должно быть на всем великом земном пространстве!

Говорят, что есть триста шестьдесят отдельных костей, причем каждая отличается от любой другой. Кожа и волосы, мышцы и мясо, печень и сердце, селезенка и почки — все они далеко не одинаковы. Все функции психики также далеко не одинаковы: видеть — не то же самое, что слышать, радоваться — не то же самое, что сердиться, а всего имеется восемьдесят четыре тысячи мирских страстей. Есть и еще многое множество вещей того же рода. Как же тогда узнать, что следует принимать за «я»? Если все это отдельные «я», значит, во мне есть сотни тысяч «я». Если в одном теле так много господ, то это означает смуту.

Кроме этого, опять-таки отметим, что нет никаких отдельно существующих дхарм³⁵. Они непостоянны и изменчивы, толкают к конструированию «я», но это не достигается. И тогда, наконец, прозреваешь, что это телесное существование есть не что иное, как упорядоченное сочетание свойств, возникших в силу причинного обусловленного подобия, и изначально нет никакого человеческого «я»³⁶.

Так кто же вожделеет и заблуждается? Кто убивает, разбойничает, соблюдает обеты (истина о познании страдания. — *Цзун-ми*)? Существа безостановочно блуждают в трех мирах омрачения в соответствии с совершенными добрыми или злыми делами, но благодаря усвоению учения об отсутствии «я» они становятся мудрыми (истина о Пути. — *Цзун-ми*), уничтожают вожделеение и прочее и прекращают все виды действий и достигают познания пустоты «я» и истины как она есть³⁷ (истина о прекра-

щении. — *Цзун-ми*) и тогда обретают плод архатства⁸⁸. После смерти тела и уничтожения сознания прекращаются все страдания.

Согласно этому учению, материя и психика — это две формы, а вождение, невежество и гнев считаются корнем телесного существования и основой мира-сосуда. Прошлое и будущее также в основе своей не являются особыми отдельными дхармами.

Теперь, критикуя это учение, говорю: «Если жизнь в сансаре и пребывание в мирах непрестанных рождений и смертей считать корнем телесного существования, то тогда самостное бытие непременно было бы непрерывным. Однако даже если не возникает какой-либо дефект пяти видов сознания (область объектов корней⁸⁹ восприятий берется в качестве причины. — *Цзун-ми*), все же иногда сознание не функционирует (оно исчезает полностью при обмороке и в глубоком сне. — *Цзун-ми*). При медитативной концентрации также достигается небо безмолвия. Небеса мира не-форм также лишены этих великих первоэлементов.

Если придерживаться такого понимания этого телесного существования, то и через многие века и поколения не достичь избавления от сансары. Таким образом, сосредотачивающиеся на этом учении также еще не понимают истоков телесного существования».

Третье. Учение о свойствах дхарм, относящееся к Великой Колеснице, утверждает, что все чувствующие существа с безначальных времен, бесспорно, имеют восемь видов сознания⁹⁰ и среди них восьмое — алаят-сознание — является их основой и корнем. Оно пестует и преобразует и семена телесного существования, и мира-сосуда. Оно трансформируется, порождает остальные семь видов сознания, и все они могут, трансформируясь, являть себя, выделяя объекты причинения. Но все они лишены каких-либо сущностных дхарм.

Как же происходят эти трансформации?

Говорят, что по причине следов-впечатлений⁹¹ сознания, разделяющих его на «я» и дхармы, все виды сознания в момент порождения превращаются в «я» и дхармы⁹². По причине лишенной пробуждения извращенности шестого и седьмого сознаний⁹³, все обусловленное этим держится за веру в действительное существование «я» и действительное существование дхарм. Как в ночном сновидении (а также при серьезной болезни сознание мутится, и другие вещи и люди видятся иначе, чем в нормальном состоянии. — *Цзун-ми*) по причине (когда познается только созданное погруженной в сон мыслью. — *Цзун-ми*) силы, порождающей ночное сновидение, сознание как бы постоянно являет себя в образах внешнего мира. Во время сна спящий схватывает видимое им как реально существующие внешние вещи. Но при пробуждении он понимает, что все это было создано лишь трансформациями сознания во сне. Таково и мое телесное существование. Оно создано только трансформациями сознания.

По причине заблуждения люди держатся за веру в то, что «я» и все внешние объекты в действительности существуют. Отсюда возникает неведение и совершение действий, ведущих к бесконечному чередованию

рождений и смертей (столь же необъятному, как об этом говорилось выше. — *Цзун-ми*). Пробуждение разъясняет принцип этого.

Тогда сразу понимаешь, что свое собственное телесное существование — это то, что создано трансформациями одного только сознания. Сознание и является корнем телесного существования (то, что здесь осталось непонятым, будет подвергнуто критике ниже. — *Цзун-ми*).

Четвертое. Учение об уничтожении свойств, относящееся к Великой Колеснице⁹⁴, сокрушает приверженность ранее рассмотренных учений Великой и Малой Колесниц свойствам дхарм и таинственно являет затем принцип истинной природы и пустотного покоя.

(Рассуждения о сокрушении свойств основаны не только на всех разделах «Праджня-парамиты», но и присутствует во всех других сутрах Великой Колесницы. Выше рассмотренные три учения или предшествуют им, или следуют за ними. Это учение сокрушает все, чего они придерживаются, и не имеет ограниченной фиксации на чем-то одном.

Поэтому Нагарджуна⁹⁵ установил два типа интерпретации «Праджня-парамиты»⁹⁶ — общую и не-общую. Общая соответствует общим взглядам, вере и пониманию последователей обеих Колесниц. По причине сокрушения приверженности к дхармам обеих Колесниц установлена не-общая интерпретация, которая разъясняется только бодхисаттвам по причине таинственного открытия в ней природы Будды.

Поэтому два индийских учителя теорий трактатов Шилабhadра и Джня-напрабху установили учения для трех периодов, устраняя это учение о пустоте. Иногда говорят, что оно появилось раньше учения школы только сознания, учащей о свойствах дхарм, а иногда говорят, что после него. Здесь принимается тот взгляд, что после него. — *Цзун-ми*).

Вначале, критикуя учение только сознания, сторонники этого учения говорят: «Сфера объективного мира, подверженная трансформации — это ложное. Сознание, которое обладает способностью трансформировать — это истинное. Если исходить из того, что одно есть, а другого нет (начиная отсюда, с помощью примеров сокрушают эту доктрину. — *Цзун-ми*), то тогда выходит, что представляющая мысль в сновидении и воспринимаемые зрением вещи во сне должны различаться. Если они различны, то значит, что видящее сновидение сознание — не вещи, видимые в сновидении, а вещи — не сознание, видящее сновидения. Когда наступает пробуждение, погруженное в сновидение сознание исчезает, а вещи, видимые в сновидении, должны в таком случае остаться.

А раз эти вещи не являются плодом сновидения, то они должны считаться истинными вещами. Если образы сновидения тем не менее не являются реальными вещами, то как можно считать их наделенными существенными свойствами? Поэтому то, что воспринимается в сновидении, — это представляющее сознание, погруженное в сон, и вещи, видимые в сновидении, — в соответствии с проведенным различием на обладающее способностью видения и тем, что воспринимается зрением.

Если придерживаться этого принципа, то получается, что и то, и другое равно пусто и ложно, и в том, и в другом нет ничего существенного и

истинного. Это справедливо и относительно всех других видов сознания. Все это лишь заимствованное из совокупности причинной обусловленности существование и оно не имеет собственной природы — такова причина этого».

Поэтому «Трактат о срединном видении»⁹⁷ гласит: «Никогда не было ни одной дхармы, порожденной чем-либо, кроме причинной обусловленности. Поэтому нет ни одной из всех дхарм, которая ни была бы пустой». И еще он гласит: «О дхармах, порожденных причинной обусловленностью, я говорю, что они пусты».

«Трактат о пробуждении веры»⁹⁸ гласит: «Все дхармы лишь благодаря опоре на заблудшую мысль обретают различия. Если отрешиться от сознания и мысли, то окажется, что нет никаких сущностных свойств у всего мира объектов».

Сутра⁹⁹ гласит: «Все, что наделено свойствами, пусто и ложно. Тех, кто отрешился от всех свойств, и называют буддами» (подобные этим строки характерны для всего собрания канонических текстов Великой Колесницы. — *Цзун-ми*).

Если применить это к проблеме истоков телесного существования, то получится, что исходным принципом телесного существования является пустота. Пустота — вот корень.

Ныне, критикуя и это учение, скажу: «Если и сознание, и сфера объектов равно отсутствуют, то кто же является знающим их отсутствие? Опять же, если нет никаких реальных дхарм, то при опоре на что возникает понимание того, что они пусты и ложны? Среди появляющихся в мире пустых и ложных вещей никогда не было таких, которые могли бы появиться, не имея опоры. Если бы не было неизменной и влажной по своей природе воды, как могли бы появиться пустые, ложные, иллюзорно наделенные сущностными признаками волны? Если бы не было чистого, светлого и неизменного зеркала, откуда взялись бы все виды пустых и обманных отражений? И опять-таки, разве те, кто выше говорил о том, что представляющая мысль сновидения и сфера объектов сновидения равно пусты и ложны, не должны бы в действительности сказать, что это пустое и ложное сновидение должно непременно опираться на спящего человека?»

Теперь замечу, что если ограничиться только тем, что сознание и сфера объектов равно пусты, то не будет достигнуто проникновение в то, какова опора проявления ложного. Поэтому, хотя знающие это учение и сокрушают взгляды хватающихся за ложные объекты чувств, но и они еще не проясняют истинную одухотворенную природу.

Поэтому «Сутра барабана Дхармы»¹⁰⁰ гласит: «Во всех сутрах о пустоте еще остается, что сказать» (остается — то есть сохраняется еще не понятый смысл. — *Цзун-ми*).

«Сутра большого объема»¹⁰¹ гласит: «Пустота — это первые врата Великой Колесницы».

Рассмотренные выше четыре учения попеременно демонстрируют разные взгляды, вначале мелкие, потом глубокие. Но из-за того, что изучающие их все же не довели до конца самопознание, называю все эти уче-

ния мелкими. Из-за того, что они уверены, что постигли все окончательно, называю их односторонними. Поэтому об усвоивших их людях говорят как о мелких и односторонних.

ГЛАВА III

НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ ПРОЯСНЕНИЕ ИСТИННОГО ИСТОКА

(учение, постигшее истинную суть буддизма. — Цзун-ми)

Пятое. Проясняющее истинную природу учение Единой Колесницы¹⁰² гласит: «Все чувствующие существа наделены изначально принципом истинного сознания. Это сознание безначально и вечно пребывает в чистоте и покое, сияет и никогда не затмевается, все постигает и обладает постоянным знанием».

Его также называют природой Будды, еще называют Вместилищем Так Приходящего¹⁰³. Из-за безначального ограничения омраченное сознание омрачает его, и оно лишается самосознающего знания. Тогда оно оказывается во власти профанических свойств и по этой причине погружается в совершение действий и ввергается в страдания чередующихся рождений и смертей. Обретшие великое пробуждение, сострадая, говорят, что все это пусто и реализуют чистоту и покой одухотворенно постигающего истинного сознания, всецело тождественного сознанию всех будд.

Поэтому «Сутра величия цветов»¹⁰⁴ гласит: «О сыны Будды! Нет ни одного живого существа, которое не было бы наделено мудростью Так Приходящего. Однако цепляющиеся за омраченное сознание не могут реализовать ее. Если же отсечь омраченное сознание, то всеобъемлющая мудрость, самоестественная мудрость, не знающая препятствий мудрость сразу же проявится. Даже если взять одну пылинку, то в ней уже есть все содержание свитков великой тысячи сутр. А разве пылинки можно сравнить с живыми существами?! А сутры разве можно сравнить с мудростью Будды?!»

И ниже также говорится: «В это время Так Приходящий во всеобъемлющем созерцании узрел всех живых существ всего мира дхарм¹⁰⁵ и так сказал: «Воистину удивительно! Воистину удивительно! Все эти живые существа как бы имеют в себе мудрость Так Приходящего, но из-за заблуждений и омраченности не видят ее. Я как раз буду для того наставлять святому Пути, чтобы навеки отсечь у них омраченное сознание, и тогда они уже в теле этой жизни узреют безбрежную мудрость Так Приходящего и не будут отличаться от будд».

Оценивая это, скажу так. Я и другие существа в течение многих калып не встречали истинного учения, не могли вернуться к истокам своего телесного существования, а вместо этого держались за пустые и ложные свойства и охотно погружались в профаническое существование и возрождались то как скоты, то как люди. Ныне же мы приблизились к высшему учению, чтобы дойти до своих истоков и в совершенстве осознать, что изначально мы являемся буддами. Поэтому мы должны совершать

действия, опираясь на деяния будд, чтобы соединить наши сознания с сознанием Будды, вернуться к корню, возвратиться к истоку¹⁰⁶, отторгнуть все обыденные привязанности. «Уменьши и уменьши это вновь», чтобы достичь самоестественности и недеяния¹⁰⁷. Того, кто отзывается на призыв любой из песчинок Ганга, называют буддой. Должно знать, что заблуждение и пробуждение едины в истинном сознании. О, сколь велики сокровенные врата истоков человека, ведущие сюда!

(Так Будда проповедовал рассмотренные выше пять учений, то о постепенном пробуждении, то о внезапном. Если есть механизм равновесия среднего и низшего, то можно двигаться от мелкого к глубокому, постепенно плавно увлекая других за собой.

Вначале проповедовалось первоначальное учение, чтобы отстранить людей от зла и утвердить в добре. Потом проповедовались второе и третье, дабы побудить их к отказу от скверны. И в конце проповедовались четвертое и пятое, чтобы сокрушить свойства и прояснить истинную природу, дабы побудить людей к возвращению к реальному.

Когда люди опираются на учение об истинном и совершенствуются, тогда они достигают состояния Будды. Если же начать с наивысшей изначальной мудрости, то за этим воспоследует движение от корня к верхушке. Об этом говорят так: сразу же опираясь на пятое учение, мгновенно указать на субстанцию истинного сознания.

Когда субстанция сознания прояснена, тогда возникает осознание пустоты и ложности всего мирского и осознание исконной пустотности и покоя истинно сущего. Однако из-за того, что по причине наличия заблуждения возникает обращенность к истинной мудрости, следует отсечь злое и совершенствоваться в благом, совершенствоваться в благом и закончить с неведением, вернувшись к истинному.

Когда неведение исчерпано, то истинное обретает завершенную целостность. Она называется Буддой в его Дхармовом Телѣ¹⁰⁸. — *Цзун-ми*).

ГЛАВА IV

О ВОЗМОЖНОСТИ СВЯЗАТЬ НАЧАЛА И КОНЦЫ

(о возможности возведения к единому истоку отброшенное ранее и утвердить его истинный смысл. — Цзун-ми)

Хотя истинная природа и является корнем телесного существования, жизнь возникает благодаря наличию причинности и нельзя бесконечно пренебрегать телесными свойствами. Однако по той причине, что первоначально рассмотренные учения не могли постичь этого до конца, я шаг за шагом опровергал их. Ныне же собираюсь связать начала и концы, дойдя до конфуцианства и даосизма и рассмотреть их в этом отношении.

(Начинаю с изложения пятого учения об истинной природе и далее перехожу к остальным, классифицируя подобным образом все прочие учения. Каждое из них истолковываю и разъясняю в таком отношении. — *Цзун-ми*).

Вначале имеется единственная истинная одухотворенная природа. Она не рождается и не умирает, не увеличивается и не уменьшается, не меня-

ется и не трансформируется. По той причине, что в ней сокрыты все безначально заблудшие живые существа, погруженные в сон и лишенные самосознающего знания, ее называют Вместилищем Так Приходящего. Наделенное свойствами рождающегося и гибнущего сознание существует благодаря своей опоре на Вместилище Так Приходящего (этот аспект описывается четвертым учением о сокрушении этих появляющихся и исчезающих свойств. — *Цзун-ми*).

Нерождающееся и негибнущее истинное сознание и рождающиеся и гибнущие омраченные формы сознания — все они находятся в гармоническом единстве и являются не тождественными и не отличными; это и называется алайя-сознанием. Это сознание имеет два модуса — пробужденный и непробужденный (этот следующий аспект соответствует тому, о чем наставляет третье учение о свойствах. — *Цзун-ми*).

Опираясь на непробужденный модус, самой первой появляется действующая мысль, ее называют наделенной свойством действия. И вновь, благодаря непробужденности относительно изначального отсутствия этой мысли, она трансформируется в обладающее способностью восприятия сознание эмпирического субъекта и то, что воспринимается, — явленные свойства объективного мира. И вновь, благодаря непробужденности относительно того, что эта сфера объективного появилась из самого омраченного сознания, существа хватаются за нее как за наделенное фиксированным наличием — подлинным бытием. И это называется хватанием за дхармы (этот следующий аспект соответствует тому, что проповедует второе учение — Малая Колесница. — *Цзун-ми*).

Благодаря подобному схватыванию возникает представление об отличии между собой и другими и отсюда проистекает хватание за «я». По причине наличия свойств хватания за «я» вся сфера таких чувств, как вожделение, любовь и удовольствие проявляются вместе с желанием ублажить «я». Сфера таких чувств, как гнев, отвращение и неприязнь, такие свойства, как страх, зломыслие, омраченность, глупость и невежество кружатся по кругу, возрастая и увеличиваясь (этот следующий аспект соответствует тому, о чем проповедует учение небожителей. — *Цзун-ми*).

Поэтому дух тех, кто склонен к убийству или грабежу, несомый колесницей этих злодеяний, возрождается в аду или среди демонов, скотов и тому подобных тварей. С другой стороны, дух тех, кто неотступно думает о муках, вызываемых этими делами или же людей, добрых по природе, соблюдающих заповеди и прочее, несомый колесницей этих добрых деяний, входит в промежуточный мрак¹⁰⁹ и вступает из него в материнскую утробу (этот следующий аспект соответствует тому, о чем проповедуют конфуцианство и даосизм. — *Цзун-ми*).

Люди получают пневму¹¹⁰ и обретают телесность (в соответствии с этим они считают пневму корнем всего. — *Цзун-ми*). Когда есть пневма, то упорядоченно располагаются все вместе и четыре великих первоэлемента, постепенно формируются все корни — органы чувственного восприятия. Когда есть эмпирическое сознание, тогда упорядоченно располагаются все вместе и четыре остальные помимо материи скандхи, постепенно формируются все виды сознания. За десять месяцев зародыш пол-

ностью формируется и рождается, получая название человека, и все, что относится к «я» и тому подобное является отныне лишь телом и психикой.

Отсюда можно узнать, что у тела и психики, у каждого из них, есть свой корень, и когда два эти начала соединяются в гармонии, тогда и получается человек как единая целостность. Это же по большей части относится к небесным асурам и другим существам. Так, хотя существа, следуя за совершенными делами, получают свое тело, от всей совокупности дел зависят знатность и презренность, богатство и бедность, долголетие и безвременная кончина, болезни и здоровье, процветание или упадок, страдания или радость.

Поэтому и говорят, что следует со всей почтительностью считать причиной всего совершенные в предыдущей жизни дела. В настоящей же жизни обретается плод знатности или презренности и можно даже сказать, что за гуманность обретается долголетие, за убийство — безвременная смерть, за щедрость — богатство, за скупость — бедность, остальные же многочисленные плоды нельзя и перечислить. Таким образом, если человек в нынешнем теле не совершал злодеяний, а бедствует, не делал добра, а счастлив, не был гуманен, а долголетен, не убивал, а умер безвременно и тому подобное, то это означает, что все это результат совокупности дел, совершенных в предыдущих жизнях.

Поэтому нынешнее существование обусловлено не естественной спонтанностью, как это утверждают приверженцы внешних учений, ничего не знающие о предыдущих существованиях. Со своей точки зрения они только и могут, что держаться за естественную спонтанность (так можно сказать о тех, кто считает естественную спонтанность корнем всего. — *Цзун-ми*).

Опять же, если в предыдущей жизни в молодости человек совершал добро, а в старости стал творить зло или наоборот, в молодости был зол, а в старости стал добр, то в настоящем существовании в молодости у него будет немного богатства, знатности, и он будет радоваться, а в старости будет большая бедность, он будет вызывать презрение и испытывать страдания. Или, наоборот, в молодости — бедность и страдания, а в старости — богатство, знатность и так далее.

Поэтому приверженцы внешних учений не знают этого, а только придерживаются веры в упадок и расцвет в зависимости от циклического движения времени (так можно сказать о тех, кто проповедует учение о велении Неба. — *Цзун-ми*).

Так, та пневма, которая получается человеком, постоянно круговращается, устремляясь к своему корню, который представляет собой хаотически единую изначальную пневму. А то сознание, которое появляется у человека, постоянно обращаясь к своему источнику, представляет собой истинно единое одухотворенное сознание.

Исчерпывая суть этого, скажу, что вне сознания нет никаких обособленных харм и сама изначальная пневма появляется из того, что порождено трансформациями сознания и относится она к той сфере объективного, которая явлена вследствие преобразований сознания. Это и есть то, на чем держится разделение свойств, положенных в алаяя-сознание. С

самого начала свойства действий, порожденные единой мыслью, привели к разделению Единого сознания на два полюса: сознание эмпирического субъекта и сферу объективного.

Сознание в ходе своих трансформаций претерпевает изменения, эволюционируя от тонкого до грубого, движется по кругу замыслов омрачения, ведущих к совершению действий (как это было показано в приведенных выше примерах. — *Цзун-ми*).

Сфера объективного также претерпевает изменения, эволюционируя от неуловимого до явленного, движется по кругу трансформаций и порождений вплоть до формирования Неба и Земли (это начинается с принципа Великих Перемен и через пять трансформаций доходит до Великого Предела¹¹¹. Великий Предел рождает две формы — инь и ян¹¹². Об этом говорят как о естественной спонтанности Великого Дао. Если так объяснять истинную природу, то все равно получится, что в действительности все дело в разделяющей способности трансформации и восприятия единой различающей мысли. Еще об этом говорят: «Изначальная пневма¹¹³ — это исходный импульс единой различающей мысли, в действительности же это свойство сферы объективного мира». — *Цзун-ми*).

Когда плоды действий созрели, тогда две полученные от отца и матери пневмы объединяются в гармонии с обусловленным деяниями сознанием, что и формирует человеческое тело. Опираясь на это, порожденная трансформациями сознания и всей психики сфера разделяется на две части: одна часть находится в гармоническом единстве с сознанием и психическим вообще и формирует человека как эмпирического субъекта, другая же часть не находится в гармоническом единстве с сознанием и психикой вообще и формирует эмпирический объективный мир — Небо, Землю, горы, реки, государства и города. Среди вселенской триады Неба, Земли и Человека только человек одухотворен, поскольку он находится в органическом единстве с одухотворенностью Единого сознания. Будда учил, что четыре великих первоэлемента внешнего мира и четыре великих первоэлемента, что внутри, в человеке, неодинаковы. И это истина.

Увы! Это скромное наставление иначе воспринимается, оно написано темно и путано. Тем не менее я распространяю его среди вставших на истинный Путь, дабы желающие стать буддой полностью постигли бы начала и концы и грубого, и тонкого, смогли бы отбросить концы и вернуться к началам, обратиться к познанию истоков сознания. Если грубое исчерпано, а тонкое отсечено, то одухотворенная природа проявится и не будет такой дхармы, которая окажется непознанной. Это состояние называют Дхармовым Телом и Телом Результата. Того, кто бесконечно являет себя в мире, называют Буддой в Превращенном Телес¹¹⁴.

О начале человека.

Цзун-ми

**ПРЕДИСЛОВИЕ
К СОБРАНИЮ
РАЗЪЯСНЕНИЙ
ИСТОКОВ
ЧАНЬСКИХ ИСТИН**

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Считаю необходимым предварить перевод сочинения Цзун-ми «Предисловие к собранию разъяснений истоков чаньских истин» некоторыми общими замечаниями с целью облегчить читателю понимание текста, которое может быть затруднено как сложностью самого сочинения, и в особенности его композиции, изобилующей вставками, цитатами и авторским комментарием, так и тем, что терминам и концепциям этого трактата было нелегко подобрать полный и лаконичный русский эквивалент.

В своем творчестве пятый глава школы Хуаянь (Аватамсака) Цзун-ми (780—841) опирался на наследие других выдающихся мыслителей этого направления, в первую очередь Ду-шуня, Фа-цзана и Чжэнь-гуаня, которым и принадлежит заслуга выработки оригинальной хуаяньской философии — ярчайшего плода развития буддизма на китайской почве.

Цзун-ми же видел свою задачу в популяризации и практическом применении этой философии в полемике с другими школами и в обосновании превосходства хуаяньского учения как совершенного и полного. В обосновании превосходства своего учения Цзун-ми, стремясь казаться объективным, все же не смог полностью освободиться от исключительного пристрастия к философии Хуаянь. Поэтому и в изложении остальных философских учений китайского буддизма Цзун-ми не избегает тенденциозности, изображая хуаяньское учение совершенным, а Мадхьямику и Виджнянаваду обвиняя в односторонности. С другой стороны, Цзун-ми не рассматривает психотехнические школы Чань изолированно от доктринальных учений, находя каждой философской концепции соответствие среди различных направлений чань-буддизма. Тем самым Цзун-ми является в какой-то степени предшественником современного принципа структурного полиморфизма при исследовании религиозно-философских учений, сформулированного В. И. Рудым.

Нужно заметить, что усилия Цзун-ми, направленные на утверждение приоритета школы Хуаянь и соответствующего ей чаньского направления, основанного незадолго перед тем Хэцзэ Шэнь-хуэем, успехом не увенчались. Обе эти школы исчезли как в ходе антибуддийских гонений, так и в результате своей нежизнеспособности, выразившейся в чрезмерной философской рафинированности хуаяньской доктрины, усвоить которую могли лишь люди в высшей степени буддийски образованные. Однако нашедшая в этой попытке свое отражение оригинальная философия Цзун-ми и разработанная им классификация учений заслуживают интереса и пристального рассмотрения.

Философские теории буддизма Цзун-ми делит на три группы:

1) учение о внешних признаках и сущностных свойствах (санскр. *лакшана*). В эту группу входят учения народного буддизма о перерождении в облике небожителя, учение Малой Колесницы и Абхидхармакоши. Сюда же относится и Виджнянавада в виде школы «дхармовых свойств» (санскр. *дхарма-лакшана*) Сюань-цзана;

2) учение о разрушении сущностных свойств, к которому относятся концепции Мадхьямики, причем и Сватантрики и Прасангики;

3) совершенное учение о тождестве сознания и истинной природы, т. е. учение Хуаянь.

Аналогично строит Цзун-ми и классификацию чаньских направлений, важнейшим из которых оказывается направление Хэцзэ Шэнь-хуэя, к которому принадлежал и сам Цзун-ми. Причины подобной классификации Цзун-ми подробно приводит в своем «Предисловии к собранию разъяснений истоков чаньских истин». При этом совершенно естественным выглядят апелляции Цзун-ми к авторитету Бодхидхармы, чье учение в первоизданном виде, по мнению мыслителя, передавал Шэнь-хуэй. Более оригинально в этом смысле обращение Цзун-ми к столпам индийского буддизма — Нагарджуне, Арьядэве, Дхармапале, Бхавивеке, Ашвагхоше, Васубандху, Асанге и самому Шакьямуни, которые, каждый по-своему, являются основателями, но не единого учения буддизма, а совершенного направления Хуаянь, которое и выступает у Цзун-ми в качестве плода буддийского развития, имеющего всеобщую ценность, и объемлет собой все имеющиеся направления.

Характерно при этом, что в критике каждого учения Цзун-ми придерживается методологии Мадхьямики-прасангики, заключающейся во вскрытии противоречивости позиции оппонента изнутри этой позиции в терминологии оппонента путем доведения логики противной стороны до абсурда.

Нужно заметить, что в классификации учений у Цзун-ми учения не противопоставляются, но рассматриваются как стадии поступательного развития единого процесса, который имеет философской целью обоснование понятия истинной реальности и возможности ее постижения, причем такое постижение, поскольку оно возможно, совпадает с индивидуальным спасением.

Таким образом, здесь наблюдается единство философского и сотериологического аспектов учения. Отправной точкой для философии Цзун-ми служит концепция Татхагатагарбхи — теории, популярной среди дальневосточных буддистов.

Фундаментальным текстом, содержащим эту концепцию в развернутом виде, является «Ратнаготравибхага», или «Уттаратантра», по традиции приписываемая Майтрейе. Согласно этому трактату, во всяком живом существе содержится некое Вместилище Так Приходящего (санскр. *татхагатагарбха*), которое имеет несколько уровней. Это вместилище является в одинаковой мере источником благого и неблагого и на индивидуальном уровне может быть понято как «сознание-вместилище» индивида, порождающее благие и неблагие дхармы. Основанием же Татхагатагарбхи является истинная реальность Дхармового Тела Будды, которая изначально незамутнена и является постоянной, благой, реальной и чистой. Обретению Дхармового Тела препятствуют аффекты (санскр. *клеши*), которые сами по себе лишены реальности и должны быть устранены. Цзун-ми объединяет оба аспекта Татхагатагарбхи (аспекты истинной реальности и алая-виджняны, реализующей аффекты) в одно понятие истинного сознания, которое, будучи освобождено, становится Дхармовым Телом Будды, а в замутненном состоянии производит все дхармы и мен-

тальные конструкции. При этом истинная реальность латентно присуща всем без исключения живым существам, однако она не есть предмет дискурсивного познания, но может быть лишь интуитивно осознана. Это интуитивное осознание (кит. *лин чжи*) есть высшая мудрость Будды, свободная от различающих мыслей. Оно не содержит в себе никакого положительного знания об опыте и потому обладает безграничным всезнанием.

Учение Цзун-ми о сознании, теснейшим образом связанное с концепцией Татхагатагарбхи, опирается на авторитетный для китайского буддизма текст «Трактата о пробуждении веры в Махаяну» (кит. *Да чэн ци синь лунь*, санскр. *Махаяна шраддхотпада шастра*). С другой стороны, основанием учения Цзун-ми о сознании выступает понятие осознания — пробужденного, безобъектного знания, составляющего природу пробуждения. Введение в ткань рассуждений о сознании этого нового понятия является, видимо, новацией Цзун-ми, ибо данная концепция была воспринята им у видного деятеля раннего чань-буддизма Хэцзэ Шэнь-хуэя, чьим восприимчиком (согласно традиции), а следовательно, и прямым наследником учения Хуэй-нэна, явился Цзун-ми.

Фундаментальным положением учения Цзун-ми является утверждаемая им реальность сознания. В дискуссии об истинном сознании его оппонентом выступала «школа пустоты» — Мадхьямика. Цзун-ми опровергает негативизм Мадхьямики в полемике по десяти пунктам, важнейшим из которых является первый — непонимание мадхьямиками мирской истины и высшей истины. В основе этого опровержения лежит заимствованная из «Трактата о пробуждении веры» дихотомия Дхармы (т. е. сознания живых существ, а также учения Будды как выражений истинной реальности) и смысла — некоей акциденции, происходящей из высшей реальности и имеющей конкретное значение, которое может быть передано словесно. Мадхьямики, не зная понятия истинной природы, полагают, что Дхарма, как реальность и учение, соответствует дхармам, как единицам описания феноменальной реальности (т. е. мирскому уровню). Соответственно осознание этих дхарм как не-рождающихся и не-умирающих составляет высшую истину. Таким образом, наблюдается некое перевертывание, ибо фактически Дхармой является сознание живых существ, обладающее истинной реальностью, а все виды различений, к которым относится и осознание дхарм как не-рождающихся и не-умирающих и т. д. являются акцидентальными, относятся к области смысла, к уровню акцидентального.

Следующее важное положение состоит в том, что именно сознание, заключающее в себе полноту благих качеств, является источником всех дхарм. Цзун-ми опровергает абстрактные рассуждения о какой-либо истинной природе дхарм вне сознания. Именно сознание, благодаря непрерывной деятельности сознания-сокровищницы (санскр. *алайя-виджняна*), «движимое ветром неведения», производит все объекты восприятия, которые не имеют никакого иного источника. Сутью, природой сознания является осознание, «чудесная функция пробуждения», «дверь ко всему чудесному». Осознание есть равностное свободное созерцание истинной

реальности сознания, а не мудрость различения дхарм в абхидхармистском смысле. Осознание не является принадлежностью мудрецов, ибо оно есть выражение природы Будды и, следовательно, присуще каждому человеку. Возникновение осознания есть пробуждение. Учение об осознании было воспринято Цзун-ми у Шэнь-хуэя, но именно Цзун-ми принадлежит заслуга включения этого понятия в схему развертывания пробужденного сознания.

Сознание живых существ, согласно «Трактату о пробуждении веры» и ряду махаянских сутр, изначально пробуждено. Оно являет собой универсум, «Вместилище Так Приходящего», представляющего как совокупность благих и неблагих элементов. Благое и неблагое сплавлены воедино в сознании-сокровищнице, изначально пробужденная суть которого скрыта неведением и безначальными аффектами. Неведение приводит к возникновению различающей мысли, и сознание, таким образом, приходит в движение. Движение порождает способность представления, вслед за которой возникают воспринимаемые объекты. Поскольку объекты полагаются в качестве объективной реальности, возникает привязанность к ним, а затем и привязанность к «я» и дхармам. Это порождает чувства, «три яда» и другие неблагоприятные явления, и тем самым живое существо совершает кармически значимое деяние, за которое потом неизбежно получает воздаяние.

Путь пробуждения проходит в обратном порядке и состоит в непосредственной реализации природы изначального пробуждения, присущей каждому сознанию. Условием успеха на этом пути является мгновенное пробуждение — осознание изначальной пробужденности, из чего происходят все дальнейшие состояния сознания, ведущие к обретению плода Будды.

Цзун-ми был прежде всего распространителем и популяризатором буддизма, стремившимся создать некое всеобъемлющее синтетическое учение. Однако и его не миновал присущий его предшественникам интерес к метафизическим проблемам. Этот интерес выразился в учении Цзун-ми о трех природах объекта: природе только воображения (санскр. *парикаल्पита*), природе возникновения с опорой на иное (санскр. *паратантра*) и природе совершенной истинной реальности (санскр. *паринишпанна*).

По мнению Цзун-ми, с точки зрения познания, все эти природы равноправны, ибо позволяют сочетать в одном мыслительном акте данные восприятия, различение свойств и признаков явления, а также видеть истинный принцип — природу всех явлений, заключенную в сознании. Сочетание трех природ в одном акте мышления (Цзун-ми зачастую использует тьянтайскую терминологию) позволяет адепту осознать сущностное единство Дхармового мира (санскр. *дхармадхату*) как единого универсума, где вещи, будучи субстанциально тождественны, переходят одна в другую безо всяких преград. Таким образом достигается реализация четвертого из выделяемых школой Хуаянь миров дхарм и адепт обретает созерцание единого дхармадхату. Это созерцание связано с высвобождением осознания и тождественно обретению состояния Будды. Возможность достижения этого состояния обеспечивается тем, что единственно

сознание обладает природой истинной и изначальной реальности и как таковое является источником и основанием относительной реальности всех дхарм.

Вполне закономерно, что подобные умозаключения привели Цзун-ми к утверждению, что концепция Анагмавады является лишь относительно, но не абсолютно истинной. Объявляя сознание средоточием реальности, обладающей постоянством, блаженством, реальностью и чистотой, Цзун-ми полагает, что и сознание каждого человека, как индивидуальное проявление истинно-реальной субстанции, обладает теми же свойствами. Следовательно, заключает буддийский ученый, «не-я» — это концепция лишь относительной значимости, ибо «я» нет в смысле совокупности скандх, составляющих конкретного индивида; фактически же «я» существует как Вместилище Так Приходящего в индивидуальном сознании и может быть реализовано как Нирвана, обладающая теми же характеристиками, что и индивидуальное сознание. На этом основании Цзун-ми делает вывод о непосредственном тождестве Нирваны и сансары, об отсутствии между ними различий по субстанции.

Основную цель своего предприятия по составлению «Дхьяна-питаки», т. е. полного собрания наставлений чаньских учителей, Цзун-ми видел в снабжении учащихся руководством, посредством которого они могли бы правильно совершенствоваться. Для обоснования своей концепции «совершенного и полного учения», которое лишь одно адекватно соответствует цели всей буддийской практики, Цзун-ми разработал классификацию учений.

Основой этой классификации послужило традиционное представление о поворотах Колеса учения — проповедь для шраваков, проповедь для пратьекабудд и проповедь для бодхисаттв. Выражением этой последней стали «Лотосовая» и «Нирвана» сутры, которые относятся к «совершенному постепенному учению», но высшей все же является доктрина «Аватамсака сутры», содержащая мгновенное учение, ибо она есть следствие мгновенного пробуждения Будды. Вместе с тем это учение совершенно, ибо в нем Будда ясно изложил обретенное им осознание изначальной пробужденности всех живых существ.

Позднейшие «Лотосовая» и «Нирвана» сутры стали лишь изложением первоначально обретенного Буддой знания и в этом смысле не отличаются от «Аватамсака сутры». Их отличие заключается лишь в «мгновенности» и «постепенности», а также в методе. Метод «Аватамсака сутры» — трансформирующий, имеющий целью преобразование живых существ, метод «Лотосовой» и «Нирвана» сутр — основывающийся на условиях и предпосылках, т. е. не имеющий абсолютной значимости. Каждому из этих учений соответствуют свои медитативные техники — в этом и заключается различие между мгновенным и постепенным учениями, а не в контрверсиях наследников Шэнь-сю и Хуэй-нэна. Более того, каждой стадии процесса совершенствования, каждому состоянию сознания соответствует свое доктринальное учение и своя техника созерцания. Мгновенное пробуждение «Аватамсака сутры» соответствует обретению осознания в интерпретации Шэнь-хуэя, за ним должно следовать постепенное со-

вершенствование по методу Северной школы, призванное устранить аффекты и заблуждения, реализовать «пустотную субстанцию заблуждения» и прекратить возникновение иллюзорных вещей. В рамках этого процесса возникает сознание пробуждения, великое сострадание и прочие факторы, основанные на коренном условии успеха совершенствования — радостной вере в истинную реальность собственного сознания.

Ценность настоящего труда Цзун-ми заключается в отразившейся в нем широчайшей эрудиции автора. Он обзревает всю танскую эпоху, которая была принципиально важна для последующего развития китайского буддизма. По словам Цзун-ми, в его труде представлены учения и школы от «Гао-цзуна до Сюань-цзуна» (двух императоров династии Тан, период с 618 по 756 г.) и далее, т. е. весь современный Цзун-ми буддизм.

Живое участие этого ученого и религиозного деятеля в полемике того времени донесло до нас, помимо уникальной информации о тех или иных школах, атмосферу религиозных и философских контroversий периода становления китайского буддизма. Из его трактата можно видеть, какие именно положения буддийской философии вызывали разногласия, и таким образом мы можем точнее установить, как буддизм преломлялся в умах китайских буддистов, как происходила его рецепция и на что ориентировались китайские буддийские мыслители.

Трактат Цзун-ми также предоставляет бесценный материал об эволюции чань-буддизма в Китае. Краткие заметки о тех или иных чаньских направлениях в его трактате зачастую являются единственным источником, на основании которого мы можем судить о чань-буддизме периода его первоначального развития.

Несколько слов о языке трактата. Хотя Цзун-ми писал на классическом китайском языке, в его трудах много элементов разговорной речи и переходных грамматических форм, довольно тяжело переводимых. Кроме того, в тексте «Предисловия к собранию разъяснений истоков чаньских истин» встречается много намеков на реалии танского времени, которые, безусловно, были хорошо известны его читателям, но в наше время являются утраченными. Поэтому кое-где имена собственные и географические названия остались не откомментированными. В целом же переводчик стремился передать особенности стиля Цзун-ми, чем и объясняется некоторое своеобразие изложения.

В заключение следует еще раз отметить теснейшую связь сочинения Цзун-ми с «Трактатом о пробуждении веры в Махаяну». Схема возникновения пробужденного сознания и погружения его в заблуждение, представленная Цзун-ми, близко соответствует схеме Ашвагхоши. Терминология, которой оперирует Цзун-ми, также восходит в большинстве своем к «Трактату о пробуждении», не говоря уже о базовой концепции «истинного Единого сознания». Вместе с тем Цзун-ми развил учение «Трактата о пробуждении», введя в него элементы собственно китайских направлений буддизма. Цзун-ми адаптировал доктрину Ашвагхоши к современному ему китайскому буддизму. Синтез хуаяньской философии и чань-буддизма, предпринятый Цзун-ми, оказался очень плодотворным для дальнейшего развития чаньских направлений, дав им солидную теорети-

ческую базу в виде учения о Едином сознании и вещах и принципах, переходящих друг в друга беспрепятственно. (Для лучшего уяснения содержания «Предисловия к собранию разъяснений истоков чаньских истин» будет полезно сначала ознакомиться с текстом «Трактата о пробуждении веры в Махаяну» в пер. Е. А. Торчинова).

К. Ю. Солонин

ПРЕДИСЛОВИЕ К СОБРАНИЮ РАЗЪЯСНЕНИЙ ИСТОКОВ ЧАНЬСКИХ ИСТИН

СВИТОК ПЕРВЫЙ

Часть первая

В «Собрании истоков чаньских истин» записаны сочинения многих ученых, разъяснены изначальные истины чаньского учения. Тексты разбиты на гатхи и сведены в единый свод, чтобы передать его последующим поколениям.

Чань — это индийское слово, которое еще звучит как «дхьяна». На китайский язык переводится как «совершенствование в мышлении» или «умиротворенное размышление», но это все лишь общие обозначения «сосредоточения и мудрости»¹.

Слово «исток» обозначает то, что все живые существа изначально наделены природой истинного пробуждения, которая также называется природой Будды², или сферой сознания³. Пробуждение названо мудростью, совершенствование названо сосредоточением. Созерцание и мудрость в целом могут быть определены как дхьяна. Эта природа Будды является основой чаньского учения.

Поэтому и говорится об истоках чаньского учения, которые также можно назвать чаньскими принципами и практикой, где эта основа, т. е. природа Будды, является чаньским принципом, а отказ от чувственного познания и слияние с ней является чаньской практикой⁴.

Поэтому и говорится о принципах и практике Чань. А в собранных ныне творениях учителей много говорится о чаньских принципах, но мало уделяется внимания чаньской практике, поэтому мой свод озаглавлен «Чаньские истоки». В нынешнее время те, кто рассматривают истинную природу в качестве единственной основы Чань, не понимают основной идеи понятия «принципов и практики» и не различают индийских и китайских слов. Однако есть ли субстанция⁵ дхьяны где-либо еще, кроме как в истинной природе Будды? Лишь в отношении живых существ говорится, что их уклонение от истины и обращение к пыли мирской суеты будут названы разбродом и смутой, а их отказ от пыли и обращение к истине будут названы чаньским созерцанием.

Если прямо говорить об изначальной природе Будды, то не будет понятий «истинное» и «ложное», не будет отказа от ложных взглядов и обращения к истинному учению, не будет ни утверждения мудрости, ни смуты в мыслях.⁶ Кто заговорит об учении Чань? Разве эта истинная природа является лишь истоком чаньского учения? Это также исток десяти тысяч дхарм, поэтому истинная природа и называется еще природой дхарм⁷. Это также источник пробуждения и заблуждения всех живых существ, поэтому истинная природа еще названа сознанием-сокровищницей вместилища Татхагаты⁸.

(Цитата из «Ланкаватара сутры»: «Также это источник десяти тысяч благих качеств множества будд, поэтому истинная природа также называется природой Будды». — *Цзун-ми*).

(Цитата из «Нирвана сутры»: «Истинная природа также является источником деяний десяти тысяч бодхисаттв, поэтому называется сферой сознания». — *Цзун-ми*).

(Цитата из «Фань ван цзин» [Брахмаджала сутра], глава «Синьди фамэньпинь» [Учение о сфере сознания] гласит: «Это есть источник всех будд, основание Пути бодхисаттв, основание Пути всего множества сынов Будды». — *Цзун-ми*).

Десять тысяч практик не выходят за пределы шести парамит⁹, и дхьянапарамита лишь одна из них, ее должно называть пятой из них. Разве же можно рассматривать истинную природу как основание одной лишь чаньской практики? Все же практика чаньского сосредоточения является наиболее сокровенной и чудесной и может пробудить в истинной природе мудрость, лишенную притока аффективности¹⁰. Все десять тысяч сокровенных благих качеств и практик в этом случае достигают состояния сверхзнания¹¹.

Все эти добродетели и практики происходят из сосредоточения, поэтому последователи учения трех Колесниц, взыскующие Пути мудрецов, непременно должны совершенствоваться в чаньском учении. Помимо этого, нет других врат и нет другого Пути.

Что касается поклоняющихся будде Амитабхе и стремящихся к рождению в Чистой Земле, то они также обязательно должны совершенствоваться в дхьяне шестнадцати видов созерцания¹².

Что же касается самадхи установления визуализации Будды, то изначальная природа в этом случае опять же не является ни грязной, ни чистой, все является в равной степени мудрым без различий, а дхьяна может быть мелкой или глубокой, иметь различия в уровнях и степенях погруженности в созерцание и т. д.¹³

Говорящие об имеющихся различиях в созерцании, намеревающиеся отказаться от низшего и наслаждаться высшим созерцанием, совершенствующиеся этим способом, идут по Пути не-буддийской дхьяны-чань.

Непосредственно верящие в причинно-следственную связь, а также совершенствующиеся на основе отказа от грязи и стремления к наслаждению чистотой сознания следуют дхьяне мирян.¹⁴

Совершенствующиеся на основе одностороннего признания пустоты «я» следуют Пути Малой Колесницы.¹⁵ Прояснившие для себя истинный принцип пустотности «я» и дхарм, следуют Пути Большой Колесницы.¹⁶

(Среди описанных выше четырех учений есть четыре различных понимания цвето-формы (кит. *сэ*; санскр. *рупа*) и пустоты (кит. *кун*; санскр. *шунья*). — *Цзун-ми*).¹⁷

Если мгновенно пробудить изначальную чистоту сознания, его извечную освобожденность от аффектов, то изначальная природа, лишенная притока аффективности, изначально будет самодостаточной, и такое

сознание сразу же обретает состояние Будды, и, в конечном счете, исчезнут различия между сознанием адепта и Будды.¹⁸

Совершенствующиеся на основе этого следуют дхьяне Наивысшей Колесницы, которая также называется «дхьяна чистоты Татхагаты», или «самадхи одного действия». Еще она называется «самадхи реальности как она есть».¹⁹ Это и есть основа всех видов самадхи.

Если можешь размышлять, совершенствоваться и упражняться, то благодаря естественному ходу вещей постепенно обретишь сто тысяч видов самадхи. То учение, которое развивалось и передавалось в школе Бодхидхармы — это именно такая дхьяна мгновенного пробуждения. Пока Бодхидхарма еще не прибыл в Китай, учения, разъяснявшиеся многими философами в то время, все относились к вышеописанным четырем видам дхьяны и восьми видам сосредоточения не-буддийского чань, чань обычных людей, Большой и Малой Колесниц.²⁰

Многие достойные монахи достигли успехов, совершенствуясь в этих видах дхьяны. Нань-юэ²¹ из школы Тяньтай призывал совершенствоваться в тройком приостановлении активности сознания и тройком созерцании, основанном на трех истинах. Хотя смысл этого учения совершенен и чудесен, но по классификации Путей, ведущих в двери учения, эта доктрина относится к практике четырех описанных выше видов дхьяны.

Только проповедуемое Бодхидхармой учение о мгновенном соединении с Буддой значительно отличается от остальных учений. Поэтому совершенствующимся в религиозных доктринах трудно понять высший смысл слов Бодхидхармы. Поняв же его, адепты сразу достигают мудрости и состояния пробуждения (кит. *пути*; санскр. *бодхи*), потеряв же смысл учения Бодхидхармы, адепты сразу впадают в порок и мгновенно погрязают в мирской пыли.²²

Поэтому первые патриархи и препятствовали утрате смысла учения Бодхидхармы. Поэтому доктрина передавалась индивидуально от человека к человеку, и последующим поколениям было на что опереться в совершенствовании. Любая тысяча светильников отбрасывает тысячу отсветов, и в Дхарме уже давно возникли многие противоречия, ошибки и неясности, и среди следующих учению многие впадают в сомнение.

Будда изначально говорил о мгновенном и постепенном учениях и открыл двери мгновенного и постепенного пробуждения в дхьяне.²³ Два учения и двое врат соответствуют друг другу.

Ныне толкователи канонических сочинений односторонне придерживаются истины учения о постепенном пробуждении, а последователи учения Чань распространяют лишь учение о мгновенном пробуждении. Учение, основанное на канонических текстах, и доктрина Чань отстоят друг от друга так же далеко, как южные и северные варвары, и я хочу сделать так, чтобы они встретились.

Я не знаю, какое благое деяние в прошлой жизни породило во мне энергию этого замысла. Сам еще не освободившись, я хочу распустить путы на других и ради Дхармы забываю о своей брэнной оболочке и самой жизни и сочувствую людям, постигающим божественное.

(Как говорится в «Вималакиртинирдеша сутре»: «Не бывало еще такого, чтобы сам, не освободившись от пут сансары, мог освободить других. Он хочет остановить колесо рождений и смертей, но не достигает успеха. Это потому, что следствие деяний прошлой жизни трудно изменить». ²⁴ — *Цзун-ми*).

Каждодневно слышны восклицания о несовместимости человека и Дхармы, о трудности для человека следовать Дхарме, и поэтому вновь составляются и редактируются сутры, Виная, шастры, широко открываются врата заповедей, созерцания и мудрости, разъясняется, что мгновенное пробуждение покоится на постепенном совершенствовании, доказываемая, что слова того или иного наставника соответствуют мысли Будды, и разъясняется, что в мысли Будды главное, а что — второстепенное. Тексты же обширны и в них нелегко что-либо отыскать, и хотя много людей обладает обширной ученостью, но мало тех, кто придерживается заветов учения. Что же говорить об идущих по следам и внешним признакам учения? Кто отличит желтую медь от золота? Он только сам утомится, но не отличит одно от другого, не ощутит ответной реакции объекта на правильное его определение. ²⁵

Хотя Будда и говорил о деяниях, происходящих от роста сострадания адепта, но сам понимал, что дурным наклонностям трудно противостоять, и вследствие этого удалился от множества учеников и ушел в горы совершенствоваться в уравновешенном созерцании и мудрости и в общем на срок около десяти лет прекратил размышления о сущностных признаках ²⁶.

(Сказано: «На срок около десяти лет», ибо в течение этого времени Будда был вынужден по просьбе учеников войти в город и жить внутри стен три года, но затем поблагодарил и вернулся в горы. — *Цзун-ми*).

Будда тщательно совершенствовал свое восприятие, отделил дхармы от их смысла ²⁷ (санскр. *артха*) и выстроил это все в четком порядке в своем пустом сознании (кит. *кун-синь*) и пробудил его; принципы возникновения и уничтожения стали ему ясны благодаря умиротворенной мудрости (кит. *цзин-хуэй*).

В обширном и пустом солнечном свете бесконечно роится тонкая пыль, на дне глубокой реки мелькают тени. Можно ли сравнить это с тем созерцанием-чань, впадая в которое, глупцы стремятся сохранять полное безмолвие? Лишь безумные мудрецы, положив в основу своих суждений собственное сознание, разбирают и анализируют все множество учений, и поэтому совершенно искренне на основании своих чувств вновь определяют собственное восприятие как изначальную предпосылку суждения. ²⁸

Другие же совершенствуют сознание на основе раздельного анализа множества учений и по этой причине впадают в излишнюю почтительность к догматам. ²⁹

Ведь собственно учение буддизма — это те сутры и шастры, которые оставили нам будды и бодхисаттвы, а чаньская доктрина — это гатхи, составленные и записанные благомудрыми друзьями. Но число сутр Будды составляет восемь частей большой тысячи, а чаньские гатхи составляют из этого множества лишь ничтожное количество текстов одного на-

правления одного лишь вида, обращенного лишь к одному виду ментальных способностей.³⁰ Если обратиться ко всему множеству текстов, то возникнет сумятица, и трудно будет опереться на что-либо устойчивое. Опираясь же на соответствующий случаю вид ментальных способностей, можно придать учению определенность и легкость в применении. В этом и заключается смысл предпринятого мною составления свода чаньских гатх.

Некто заметил: «Если ты ведешь речь о кратком собрании наиболее важного, то язык этого собрания должен быть краток, а изложенные положения учения должны быть полны и достаточны. Принцип должен быть в изложении возможно большего числа доктринальных положений в возможно более кратком тексте. А сутры будд все говорят о Дхарме, доктринальной истине и причине».

(Десять парамит из 37 гл. «Сутры о благом Пути трех мудрецов».³¹ — *Цзун-ми*).

«Следствие» (чудесная функция Будды. — *Цзун-ми*), «вера» (вера в Дхарму. — *Цзун-ми*), «разъяснение» (разъяснение доктринальных положений. — *Цзун-ми*), «совершенствование» (совершенствование себя при переходе из одного существования в другое. — *Цзун-ми*), а также «совершенствование исходной причины» (при последовательной смене жизненных положений, прозрении и плоде доказательства.³² — *Цзун-ми*) — хотя в различных областях мира трактовки и формы этих понятий не одинаковы, но в каждом установленном учении они содержатся в исчерпывающем виде. Поэтому на каждом собрании в храме последователи Аватамсаки, собравшиеся с десяти сторон света, говорят о них одинаково.

Некто спросил меня: «Ныне я просмотрел чаньские писания многих учителей. Среди них многие в зависимости от постановки вопроса меняют суть своих воззрений, одно за другим устанавливая и разрушая новые значения. У них отсутствует единая нить рассуждений, не видно ни начала ни конца, разве такой свод заслуживает названия краткого изложения буддийского учения?»³³

Я ответил: «Покинув мир и создав свое учение, Будда с другими наставниками в зависимости от конкретной ситуации спасал людей». Ситуации всегда были разными. В течение десяти тысяч поколений учение Будды опирается на то, что принципы должны быть ясными, а обучение наставником должно вести к освобождению в ближайший момент. Будда делал так, чтобы смысл казался сокровенным и всепроникающим. Чтобы смысл был сокровенным и всепроникающим, он должен непременно основываться на забвении содержания слов, потому что слова не оставляют за собой следов — следы обрываются на земле смысла учения, которое не вырази́мо словами, а принципы учения проявляются в источнике сердца. То есть вера анализирует, а совершенствование в вере доказывает истину учения, из недеяния естественным образом рождаются духовные достижения.³⁴ Сутры, Виная, шастры не связаны с упражнением, но сами естественным образом пронзают пустоту.

Поэтому, когда спрашивали о Пути совершенствования, Будда отвечал: «Не надо совершенствоваться»; когда некто спросил об освобождении, Будда задал ему контрвопрос: «А кто связан путами?» На вопрос о том, как стать буддой, он ответил: «Изначально нет простолудинов» (т. е. нет тех, кто бы ни обладал природой Будды. — *Цзун-ми*).

Некто спросил: «Каким должно быть состояние сознания перед смертью?» Будда ответил: «Изначальное отсутствие вещей». Некто также сказал: «Это ложно. Это истинно. Таким образом при такой классификации использую сознание. Так остановлю кармическую активность».³⁵

Короче говоря, нужно в соответствии со временем прибегать к соответствующему виду ментальных способностей и практик.

Где находится особая дхарма, называемая аннуттара-самьяк-самбодхи? Разве есть определенная практика, называемая «Махапраджняпарамита»?³⁶

Лишь когда чувственное познание не имеет объекта для размышлений, идея не ведет к практическим действиям, сознание не имеет источника возникновения, а мудрость не имеетместилища, приходят истинные вера, совершенствование, разъяснение и доказательство.³⁷

Если не раскрыть собственное сознание, а, придерживаясь лишь имени учения, стремиться к постижению Пути Будды, то разве не будет это всего лишь поиском знакомых слов при чтении сутр, изначально не ведущим к пробуждению?

Если плавить взглядом слова, гадая о смысле догматов, то лишь жадность и гнев разгорятся жарким пламенем. К тому же многослышащий Ананда, практикуя дхарани (всесторонний контроль, кит. *цзун-ши*) год за годом, не мог достичь плода мудрости, но, приостановив обратное действие мыслительного конструирования, в короткое время пробудился к пониманию отсутствия рождений и смертей и познал превосходство учения Большой Колесницы.³⁸ Каждый способ спасения людей имеет свои преимущества, и не нужно во всем обвинять различия в текстах.

Некто спросил: «Раз упор сделан на постижение смысла, а концентрации на текстах не уделено специального внимания, зачем же создавать свод этого множества гатх?»

Отвечу: «Для составления такого собрания есть две причины».

Первая — хотя толкователи сутр и передают свои знания, но они и их последователи еще не достигли окончательной пробужденности: я еще не встречал такого, чтобы все прекрасные знания находились во всесторонней гармонии. Ныне, просматривая сочинения этих ученых, я специально отбирал те фрагменты, в которых они говорят об истинном смысле их учения, для того чтобы можно было понять их образ мысли и отбросить ненужные раздумья.

Вторая причина — пробужденные и достигшие освобождения ныне хотят стать наставниками людей. Я хочу расширить их знания, упрочить их достоинства и улучшить их тонкие навыки, стремлюсь, опираясь на анализ и разъяснение текстов, обучать этих людей, сведя воедино множество возможных вопросов и ответов. Выше уже было сказано о тяну-

щейся в непрерывном волнении тысяче миров, в которых трудно найти опору. Сведя все учения в одно русло, можно добиться определенности и легкости в применении. Однако то, что я проповедую, не есть врата учения, основанные лишь на забвении слов. Я в полной мере совмещаю сильные стороны доктринальных учений и медитационных практик, и не только стремлюсь к тому, чтобы смысл моих слов соответствовал стремлениям Будды, — я хочу добиться того, чтобы язык моих сочинений соответствовал языку сутр. Хочу привести в соответствие с истиной кажущуюся противоречивость текстов.

Из-за трудности в употреблении и изучении текстов их необходимо классифицировать в рамках Трипитаки по направлениям Большой и Малой Колесниц, по утверждениям относительной и абсолютной истины дхарм, по теориям явленной истины и истины, требующей дополнительного разъяснения.³⁹ Таким образом можно будет печатно закрепить концепции и учения всех школ в том виде, в котором они не противоречат изначальным устремлениям Будды.

Сутры и шастры, называемые Трипитакой, группируются по трем родам⁴⁰. Учение Чань и доктринальные направления также образуют три школы.

(Все они будут описаны ниже. — *Цзун-ми*).

Все они взаимно дополняют друг друга, создавая совершенное учение.

Некто спросил меня: «Зачем совершенствующемуся в чаньском постижении истины связывать себя сутрами и шастрами?»

Я ответил: «Есть десять причин внимания к сутрам и шастрам: необходимо знать то, как в сутрах описываются понятия непостоянства и субстанциональности дхарм, а чтобы различать истину и ошибочность в чаньских учениях, необходимо знать чаньское понимание сознания, изначальной природы и сущностного признака, дабы различать, где в сутрах и шастрах говорится о принципах, а где о вещах».⁴¹

Изучать сутры и шастры необходимо потому, что всякий учитель имеет в своем учении глубинную суть и внешнее проявление и, опираясь на глубинную суть, он демонстрирует внешние проявления, а также потому, что среди двух видов Чань множество направлений взаимно противоречат и прелятствуют друг другу. Еще это необходимо потому, что три сутры, подобно шнуру плотника, отделяют истину от порока; потому, что в четырех сутрах говорится о непостоянной и субстанциональной природе дхарм, на которые необходимо опираться при постижении истины высшего смысла. Кроме того, необходимо привести к единению все три вида пяти сфер, необходимо до конца разрешить все множество тонкостей шести сомнений⁴².

Семь дхармических истин не одинаково хороши для живых существ. Их необходимо знать и различать. Восемь форм сознания охватывают собой изначальную природу и внешние признаки. Названия этих форм сознания похожи, а смысл различен. Речи о девяти видах мгновенного и постепенного пробуждения и совершенствования внешне противоречивы. И последнее, почему необходимо изучение сутр и шастр, — потому, что

десять наставников монаха, передавая искусные методы, должны знать лекарства ото всех болезней сомнения и неверия.⁴³

Выше я сказал, что у каждого учителя есть глубинная суть его учения и его внешнее проявление. Под этим я имел в виду, что первым наставником всех школ и направлений является Шакьямуни.

Сутры — это форма записи его слов, а дхьяна — это смысл учения Будды. Все множество сознаний (т. е. намерений и мыслей. — *Цзун-ми*) и речей Будды не вступают в противоречие друг с другом, а корень всех учений, продолженных после Нирваны Будды патриархами учения, — это и есть Будда.

Шастры, составленные приближенными бодхисаттвами, от начала до конца есть лишь расширенное толкование сутр Будды, и вследствие этого значительно расширенные биографии всех учеников, начиная с Кашьяпы⁴⁴, были включены в Трипитаку.

Начиная с Дхритаки, монахи спорили из-за различных практик доктринальных учений и Винаи. После того как учение укрепилось в Кашмире, поскольку правителю было трудно различать и разбираться в суждениях о сутрах, бывшие там первые патриархи учения — Ашвагхоша и Нагарджуна⁴⁵ — составили шастры, разъясняющие учение сутр, числом более десяти миллионов гатх.

Не существует определенных форм и правил наблюдения за ветром и изменением вещей. Ведь известно, что сторонники доктринальных учений, выраженных в словах, клеветали на последователей дхьяны, а последователи дхьяны поносили сторонников доктринальных учений.

Бодхидхарма, получив Дхарму в Индии, лично прибыл в срединное государство и увидел, что ученые этой страны еще не достигли правильного понимания Дхармы. Потому что они считали освобождением перечисление имен и описаний типов дхарм, а практикой — следование сущностным признакам дел и явлений.⁴⁶

Бодхидхарма хотел, чтобы они поняли, что луна не находится в их пальцах, а истинная Дхарма содержится в сознании каждого.⁴⁷ По этой причине он лишь проповедовал сознание как Дхарму, не опираясь на письменные знаки и сделал ясным необходимость разрушения привязанности к признакам явлений.⁴⁸

Отсюда и происходят слова о ненужности чтения сутр и шастр, но эти слова не есть в действительности предписание спасения без изучения письменных знаков. Поэтому постигшие смысл слов Бодхидхармы проповедники неоднократно превозносили «Ваджрачхеддика сутру» и «Ланкаватара сутру», говоря: «В этих двух сутрах содержатся важнейшие сведения о сознании».⁴⁹

Нынешние же последователи учения там и здесь плутают, не зная истока, совершенствующие сознание считают сутры и шастры каким-то другим учением, а следующие доктринальным учениям полагают доктрину Чань какой-то иной Дхармой.

Я слышал, что толкующих о причинно-следственной связи, совершенствовании и доказательстве относят к группе комментаторов сутр и

шаштр, не зная того, что совершенствование доказательства есть изначальная функция учения Чань.

Слышал я также, что толкующие о мгновенном обретении сознания Будды относят себя к «сокровенному» (букв. «грудному». — К. С.) Чань, не зная того, что обретение сознания Будды есть конечный смысл учения сутр и шаштр». ⁵⁰

(Некто, желая поставить меня в трудное положение, спросил: «Как чаньскому наставнику получить для применения сутры и шаштры?» Ныне я этими словами ему отвечаю. — *Цзун-ми*).

Ныне, если не прибегать к теории переменчивости и постоянства свойств дхарм, высказанной в сутрах и шаштрах, с тем чтобы дополнить теоретические пробелы в чаньском учении, как добиться того, чтобы доктринальное учение освещало теорию сознания, а теория сознания объясняла доктринальные положения?

Ныне в двух видах Чань есть множество течений, взаимно противоречащих друг другу. Если ныне собрать все написанное теоретиками разных школ, то получится разноголосица, напоминающая споры ста школ периода Чунь-цю Чжань-го.

По смыслу своих теорий Чань классифицируется на десять видов: школа Хэцзэ в Цзянси, ⁵¹ Северный Чань патриарха Шэнь-сю, ⁵² Южный Чань патриарха Шэня, ⁵³ Ньютоу-чань, ⁵⁴ Шитоу-чань патриарха Си-цянтя, ⁵⁵ Баоган, ⁵⁶ Сюаньши ⁵⁷ и дхьяна Тяньтай (Чжоу-на Тяньтай) ⁵⁸ и другие, которые в своих религиозных установлениях и методах проповеди Дхармы взаимно противоречат друг другу.

Некоторые почитают за основу пустоту, ⁵⁹ есть школы, полагающие исток веры в знании, ⁶⁰ есть говорящие об обретении истины в неподвижности и безмолвии, ⁶¹ есть утверждающие ценность медитации при сидении и ходьбе, ⁶² есть те, кто полагает, что, видя закат и восход, можно классифицировать все дхармы как иллюзорные, ⁶³ некоторые классифицируют все дхармы как обладающие истинной сущностью. ⁶⁴

Есть некоторые, которые считают, что все десять тысяч религиозных практик и действий обладают бытием, а есть буддисты, причисляющие также и Будду к неопределенным и смутным понятиям, лишенным собственной природы. Есть люди, дающие полную свободу своим устремлениям, а есть сдерживающие свои желания. Есть школы, считающие своей опорой сутры и Винаю, а есть те, которые полагают, что сутры и Виная препятствуют обретению истинного Пути. ⁶⁵

Их слова претендуют на всеобщность, но они однобоки. Все школы односторонне превозносят свое направление и клеветуют на другие, я же борюсь за достижение единения и гармонии всех школ.

Некто спросил меня: «Признающий ту или иную школу следует ее учению, отрицающий же отбрасывает ее. Зачем же необходимы бесконечные ухищрения для достижения гармонии и единодушия?»

Я ответил: «Признание истинной реальности за пустотой или наличием, следование изначальной природе или сущностному признаку — все это само по себе не является злом или отклонением от истины. Единствен-

ная причина зла — в том, что все, полагая свое учение правильным, разделяются по группам и отбрасывают другие учения как ложные. И те, и другие учения нуждаются в определенности, поэтому и необходимо стремиться к единодушию и гармонии».

Некто опять спросил меня: «Раз уж никакое теоретическое положение не является порочным и каждый сам по себе достигает теоретической определенности, то зачем же сводить все учения воедино?»

Я ответил: «Есть одна чистая истина достижения Пути спасения.⁶⁶ Две истины не должны сосуществовать. Путь спасения не имеет границ, истина постижения высшего смысла сутр не подвержена односторонности (т. е. сохраняет свою ценность для всех учений. — *Цзун-ми*) и не нужно брать какое-либо доктринальное положение по отдельности.⁶⁷ Поэтому для достижения полноты и выявления чудесных качеств учения Будды все школы должны быть сведены вместе и приведены к единодушию».

Некто спросил меня: «Когда лед взаимодействует с огнем, то оба они не достигают полноты проявления своих качеств, из схватки копья и щита оба предмета не могут одновременно выйти победителями.⁶⁸ Раз те положения, которых придерживаются различные школы, взаимно противоречивы, и на каждое утверждение есть свое отрицание, то как же сделать так, чтобы все они пришли в гармонию?»

Я ответил: «Пусть все школы сохраняют в себе то, что соответствует истинной Дхарме и отбросят свои пороки — тогда все учение обретет чудесный смысл. Сказано: «Трудно через Дхарму приблизиться к людям, а через людей приблизиться к Дхарме легко».

Во многих случаях люди, следуя своим чувствам, упорствуют в своих заблуждениях, и, упорствуя, противоречат друг другу. Это поистине напоминает «гармонию» огня и воды и вражду копья со щитом. Поэтому и трудно через Дхарму приблизиться к людям. А Дхарма изначально определена как всепроникающий принцип.

Раз Дхарма — всепроникающий принцип, то это значит, что все в нем взаимно гармонизировано, и все следует своей естественности.

Так и замерзшее, лед, и текущее — это все вода в ее различных формах. Кольцо и браслет — это все металлы в его разных видах. Поэтому и легко через людей приблизиться к Дхарме.

В общем говоря, если разделять все школы, то все они окажутся ложными, если же свести их вместе, то все они в целом будут соответствовать истинному учению.⁶⁹

Если не прибегать к словам Будды, каждой школе не изучать идеи своего собственного учения и не собирать воедино свои собственные сильные стороны и впоследствии не сопоставить три школы Чань с тремя доктринальными учениями в их органическом единстве, то как же можно собрать в течение одного поколения полное, всеобъемлющее и совершенное учение?

Все должны забыть о своих чувствах приверженности какой-либо школе, и все вместе мы вернемся к морю мудрости Будды.

(Лишь Будда говорил о различии и единстве взглядов школ. По этой причине три сутры Будды были сведены в одну. — *Цзун-ми*).

Три сутры определяют истину и порок, подобно шнуру плотника.⁷⁰ Сам по себе шнур не являет собой чуда или искусства, но искусный работник должен непременно пользоваться им как опорой в своей работе. Сутры и шастры также сами по себе не являются дхьяной в собственном смысле слова, но всякий, проповедующий дхьяну, должен непременно основывать на них свою проповедь.

Находящиеся на первых двух ступенях развития органов восприятия⁷¹ могут лишь полагаться на учителя. Учитель сам наблюдает за успехами учеников и в соответствии с уровнем их достижений дает указания.

Люди, находящиеся на верхней ступени посвященности, должны обрести полное и всеобъемлющее пробуждение, но как они смогут достичь единства с Буддой, не поняв до конца его слов?⁷²

Некто спросил меня: «В ныне существующих школах везде есть сутры Будды. Любой учащийся читает, проверяет и собирает их в своды. Ныне, составляя свод основных произведений чаньских наставников, зачем ты непременно хочешь рассуждать о сутрах?»

Я отвечаю: «Смысл нижеизложенного и есть ответ на этот вопрос».

Четыре сутры говорят об изменчивости и постоянстве дхарм, при их изучении необходимо полагаться на истину постижения высшего смысла. Говорят, что среди множества сутр, произнесенных Буддой, есть некоторые, которые он произнес по собственному желанию, а есть произнесенные по желанию других.

Среди сутр есть являющие безусловную и определенную истину, а есть сутры, появившиеся под влиянием момента. Есть сутры, разъясняющие понятия изначальной природы и сущностного признака, а есть сутры, разъясняющие учения о мгновенном и постепенном пробуждении и совершенствовании, сутры, относящиеся к Большой и Малой Колесницам, и сутры неполной и ограниченной истины.

Пусть даже тексты и противоречивы по форме, но смысл их совершенен, идеи этих сутр взаимно проникают и дополняют друг друга без преград. Хранилище сутр во дворце Дракона⁷³ безбрежно, как же в нем разобраться и обратиться к общей единой идее? Лишь по этой причине ныне я на более чем десяти листах разъясняю этот путь поиска единого стержня для всех школ.

Допустим, некто в один момент обретает совершенное понимание мысли Будды. Обретя это совершенное понимание мыслей Будды, немедленно начинает усиленно изучать мой единый свод, а изучив мой единый свод слово за словом, познает учение Чань.

Пять сфер делятся на три вида, которые соответствуют друг другу и должны рассматриваться непременно вместе.⁷⁴ Многие мудрецы Западного Края, разъясняя истину Дхармы, исходили из определенности понятий трех сфер.

Первая из них — это сравнительная сфера, *вторая* — сфера проявленных феноменов и *третья* — сфера слов Будды.⁷⁵

Слово «сфера», или «объем», здесь использовано в смысле объема, получаемого при измерении количества веществ с помощью мер *шэн* и *доу*, т. е. с помощью измерения рождается определенное знание об объеме и весе того или иного вещества.

Сравнительная сфера обозначает косвенное знание, рождающееся из сравнения и сопоставления и обоснованное общей посылкой. Например, видя дым, мы определенно знаем, что где-то есть огонь. Хотя огня мы не видим, но наше представление о нем не есть пустая иллюзия.⁷⁶

Сфера проявленных феноменов — это то, что нами непосредственно воспринято как явленное ощущение. В суждении, определенном этой сферой, отсутствуют допущения и сопоставления, это суждение естественным образом носит само определенный характер.⁷⁷

Сфера слов Будды принимает сутры Будды в качестве конечной определенности⁷⁸. Когда я говорю о том, что три сферы соответствуют друг другу и должны рассматриваться вместе, я имею в виду следующее.

Если основываться только на словах Будды, а самому ничего не сравнивать, не соизмерять, не доказывать и не пробуждать свое сознание, то это лишь глубокая вера, которая не приносит пользы субъекту.⁷⁹

Если считать единственно реальным то, что видишь сам через сферу проявленных феноменов и не соотносить видимое тобой с речами Будды, то как различить порок и добродетель?⁸⁰ Шесть наставников внешних учений самостоятельно познали те принципы, которых они придерживались в дальнейшем, на основании которых совершенствовались и достигли в этом совершенствовании заслуг. Они сами объявили свои теории истинными, но откуда же им было знать, что теории эти в действительности порочны?⁸¹

Если же прибегать только к сравнительной сфере, то тогда не будет мудрого учения и собственного знания — с чем же тогда сравнивать? И как сравнивать? Поэтому и нужно рассматривать три сферы вместе, и только так наступит конечная определенность.

В школе Чань часто прибегают к сравнительной сфере и сфере проявленных феноменов, а если школу Чань еще и подкрепить доктринальным знанием сутр, то три сферы обретут полноту.

Некто, утверждавший необходимость полного и совершенного разрешения множества сомнений шести видов, неоднократно в течение многих десятков лет находивший высшую благодать в чтении сутр и шастр, спросил меня: «Четыре вида дхьяны и восемь видов сосредоточения находятся в высшем мире. В этом мире нет дхьяны. Все, совершенствующиеся в дхьяне, должны, опираясь на сутры и шастры, привнести дхьяну и методы сосредоточения из высшего мира в наш мир для целей совершенствования. Все, преуспевшие в совершенствовании, следовали именно этому виду Чань. Всеобщий свет доктринальных учений также не выходит за эти пределы Чань высшего мира. Какое, кроме этого, еще есть ученье Чань? В случае если Чань не основывается на сутрах и шастрах, это ложный и порочный путь».

И еще он спросил меня: «В сутре сказано: постепенное совершенствование приводит к пробуждению адепта. Школа же Чань определяется как «дхьяна мгновенного пробуждения», которая сразу же порождает совершенное пробуждение. Сутры — это слова Будды, а школа Чань основана на речах монахов. Осмелюсь усомниться в том, что возможно, отвергая Будду, почитать монахов».

И еще раз этот человек спросил меня: «Основная мысль учения Чань — в отсутствии утверждения и отрицания, в необходимости стряхнуть с себя как грязь обиды и родственные привязанности, не гневаться и не радоваться. На чем же основана неприязнь Южной школы Хуэй-нэна к Северной школе Шэнь-сю, подобная взаимной неприязни огня и воды, откуда же раскол между хунчжоуской школой Хэцзэ в Цань-шан?»⁸²

И еще тот человек спросил меня: «Шесть поколений чаньских патриархов, накапливая традицию передачи чаньской Дхармы, все говорили: «Внутренняя передача нашего учения от сознания к сознанию заключена в сокровенных словах учителей, внешнее наследование традиции выражается в переходе одеяния веры от одного патриарха к другому».⁸³ Одежда и Дхарма дополняли друг друга как две половинки печати или документа. После Цаоси (Хуэй-нэна)⁸⁴ не слышно о таком способе наследования патриархов. Я не проверял, произносят ли в нынешние времена следующие Дхарму какие-нибудь сокровенные слова. Если они не говорят таких слов, то это значит, что та традиция, которую они передают, не есть учение Бодхидхармы. А если такие слова произносятся, то все их слышащие достойны получения одеяния патриарха».

Некто, снискавший заслуги на поприще учения Чань, спросил меня: «Бодхидхарма передавал учение от сознания к сознанию, не опираясь на письменные знаки. Как же ты можешь отбрасывать учение первого патриарха и передавать традицию сутр?»

И не так давно он еще раз спросил меня: «Вималакирти (Цзин-мин) осуждал сидячую медитацию. В школе Хэцзэ постоянно отказываются от «застывшего сознания», Цаоси ударами посоха поднимал людей, которых видел сидящими со скрещенными ногами в позе медитации. Ныне ты, руководствуясь заповедями доктринальных учений, строишь чаньские хижины для медитаций, принуждая к сидячей медитации в уединенных местах, и тем самым входишь в противоречие с учением Чань и идешь наперекор заветам первых патриархов».

Я осмелюсь усомниться в правильности этих речей. Хотя я, подчиняясь велению времени, веду беседы, объясняя учение Будды, но все равно сомнений остаются миллионы. Я сожалею, что задававшие мне вопросы об этом не знают. Что же говорить о тех, для которых трудность понимания этого учения происходит из привязанности к чувственному опыту, из чего проистекают односторонние привязанности к объектам и понятиям. Все эти односторонние привязанности различаются между собой и вступают в противоречия. Вслед за разрешением одних сомнений количество ошибок и пороков вновь увеличивается. Поэтому необходимо открыть истину трех врат учения, создать единый свод сутр и целиком разрешить все сомнения с тем, чтобы возникла полная ясность.

(Ниже я буду по ходу изложения один за другим отвечать на поставленные мне трудные вопросы. Тот, кто хочет узнать ответы, должен внимательно изучить этот текст. — *Цзун-ми*).

Истины семи дхарм не все одинаково хороши, необходимо их знать и различать. Все, желающие добиться ясного понимания свойств всех дхарм, сначала непременно должны научиться различать дхарму и ее истинный принцип — свойство.

Если разъяснять истинный принцип через описание дхарм, то истинный принцип будет понят как бы по отдельным частям и разъяснен, если же разъяснять понятие дхармы через истинный принцип, то дхармы станут совершенно ясными и определенными.⁸⁵ Поясню это кратко на примерах из материального мира.

Если чистое золото под воздействием ремесленника превратилось в кольцо, браслет, чашу, блюдо или какой-нибудь другой предмет, изначальная природа золота не изменила своих свойств, и металл этот не стал ни медью, ни железом. Изначальные свойства золота — это дхарма, его неизменяемость и изменяемость под воздействием внешних причин — это истинный принцип.

Допустим, некто спросит меня: «Какая вещь не подвержена изменениям, какая подвергается воздействию совокупности внешних причин?» На это есть только один уместный ответ: «Золото».

Сопоставив с этим утверждением то как в сутрах обсуждается истинный принцип, можно только сказать, отвечая на вышепоставленный вопрос: «Сознание». То есть сознание есть дхарма, а его всеобщность есть истинный принцип.⁸⁶

Поэтому в сутре говорится: «Безграничная истина рождается из единственной Дхармы».⁸⁷ Безграничная же истина имеет два аспекта: неизменность изначальной природы и изменчивость под воздействием причинной обусловленности.

Во всех сутрах говорится, что это сознание под воздействием заблуждения или пробуждения становится загрязненным или чистым, мудрым или подверженным аффектам, обретает пробуждение бодхи, подвергается притоку аффективности или освобождается от него. И еще в сутрах говорится, что это сознание, загрязнено оно или чисто, все равно изначально и неизменно обладает Нирваной, реальностью истинной таковости.

Допустим, некто спросит меня: «Какая дхарма не изменяется, какая дхарма подвержена воздействию совокупности причин?»

На этот вопрос есть один подходящий ответ: «Сознание». Его неизменность — это его изначальная природа, его подверженность воздействию совокупности внешних причин есть его сущностный признак. Нужно понять, что неизменная изначальная природа и изменчивый сущностный признак — это истинный принцип сознания.

Ныне школы изначальной природы и дхармовых признаков⁸⁸ взаимно отрицают друг друга, а все потому, что не понимают природы истинного сознания. Эти школы всякий раз, видя слово «сознание», вспоминают лишь о восьми силах сознания, не зная, что эти восемь видов сознания

лишь истинные принципы истинного сознания, порожденные внешними причинами.

Поэтому бодхисаттва Ашвагхоша полагал дхармой лишь Единое Сознание, а возникновение и уничтожение в истинной таковости рассматривал как истинные принципы-свойства.⁸⁸

В шастре сказано: «Опираясь на это сознание, можно ясно увидеть истину Махаяны. Истинная реальность сознания — это субстанция; возникновение и разрушение — это внешние проявления сознания».⁹⁰

Говоря о том, что сознание обладает истиной, имеют в виду, что оно не пусто и не иллюзорно, говоря о том, что сознание обладает таковостью, имеют в виду, что оно не подвержено переменам. Именно поэтому в шастре одно за другим перечислены «истинная реальность сознания» и «возникновение и разрушение сознания».

Нынешние последователи учения Чань часто не знают истинного принципа и объявляют сознание дхьяной. Последователи доктринальных учений часто не знают дхарму и, выдвигая имена, говорят об истинном принципе. Вслед за именами рождаются привязанности, и поэтому трудно добиться согласия между школами.

Я слышал тех, которые считают сознание ничтожным (т. е. вторичным. — *Цзун-ми*), а изначальную природу — глубокой (т. е. первичной. — *Цзун-ми*), или же полагающих изначальную природу дхармой, а сознание ее истинным принципом.⁹¹

Поэтому необходимо сопоставить понимание дхармы и ее истинного принципа в сутрах и шастрах трех учений⁹². Таким образом прояснится должное понимание дхармы и принципа. Лишь при возвращении к единому пониманию сознания исчезнут споры.

Понятие восьми форм сознания охватывает и изначальную природу, и сущностный признак, названия их одинаковы во всех школах, но содержание различается. Сутры либо поносят сознание, объявляя его «злодеем», и требуют полного прекращения деятельности сознания, либо, восхваляя сознание, объявляют его носителем свойств Будды и призывают к совершенствованию сознания. Некоторые сутры говорят о благом сознании, зыбком сознании, чистом сознании, грозном сознании, жадном, гневном, милостивом и страдающем сознаниях. Некоторые говорят, что сознание возникает, опираясь на объект восприятия, некоторые говорят, что сознание рождается непосредственно из объекта, некоторые говорят, что сознание — это покой и уничтожение (т. е. Нирвана. — *Цзун-ми*), некоторые говорят, что сознание — это совокупность мыслей и внешних причин.⁹³

Таких различных вариантов понимания сознания очень много и они взаимно противоречат друг другу. Если не сопоставить между собой множество учений о сознании с тем, чтобы добиться ясности, то как же человек, читающий сутры, в них разберется?

Я вновь хочу прояснить имя в субстанции сознания, чтобы стало известно, что все множество видов сознания сводится к Единому Сознанию.

В общем сознание бывает четырех видов, на санскрите их названия различаются, при переводе различия также сохраняются.

Первое называется «сердце» (кит. *синь*; санскр. *хридайя*). Это «мясное сердце» (т. е. телесное. — К. С.). Это сознание «пяти вместилищ» тела.

(«Пять вместилищ» тела в понимании «Канона желтого двора». — *Цзун-ми*).

Второе — познающее сознание (кит. *юанью синь*; санскр. *манас*). Это сознание включает в себя восемь форм сознания, поскольку его объектом являются феномены, порожденные внешними причинами.

(Цвето-форма является объектом зрительного сознания и так далее, вплоть до семян кармических действий, укорененных в теле и проявляющихся в сосуде мира, которые являются объектами алайя-виджняны (сознания-сокровищницы). Каждому из этих восьми сознаний соответствует своя совокупность внешних причин, поэтому о различающем сознании еще говорят, что оно различает объекты. — *Цзун-ми*).

В каждой из этих восьми форм сознания сохраняются различия плохого и хорошего сознания из-за наличия в них дхарм, определяющих психику (кит. *синьсо*). Во всех сутрах это множество сознаний рассматривается под общим именем «сознание». В них различаются доброе и злое сознания и т. д., выделяется *третье* сознание — читта (кит. *чжи-доя*), т. е. «накапливающее и проявляющее сознание». Это — восьмая форма сознания, потому что накопленные в ней семена кармической активности явственно проявляются в миру.

(«Хуан-тин цзин» рассматривает это сознание как божественное (кит. *шэнь*), а внешние учения западных стран считают его атманом. Это и есть восьмое сознание. — *Цзун-ми*).

Четвертое — это сознание-хридайя. О нем также говорится, что это сознание, обладающее твердостью и реальностью. О нем еще говорят, что это сознание истинной реальности, истинное сознание. Его непробужденность является причиной того, что восьмое сознание не различает своей субстанции.⁹⁴

Это сознание может гармонизировать и не гармонизировать с иллюзиями и сущностными признаками. Гармонизируя с ними, это сознание может загрязняться и очищаться, и рассматривается как сознание-вместилище (кит. *цзан-ши*). Когда это сознание свободно, его субстанция обретает постоянство и неизменность и рассматривается как истинная таковость. Но все вместе эти две формы есть Вместилище Татхагаты (кит. *жулай-цзан*; санскр. *татхагатагарбха*). Поэтому в «Ланкаватара сутре» говорится: «Нирвана определена как Единое Сознание. Единое Сознание и есть Татхагатагарбха. Татхагатагарбха также есть охваченное аффектами Дхармовое Тело Будды».

В сутре сказано: «Четыре вида сознания обладают одной изначальной субстанцией. Поэтому в «Сутре сокровенного величия» [Ми янь цзин] сказано: «Будда, говоря о Татхагатагарбхе» (название Дхармового Тела, охваченного аффектами. — *Цзун-ми*) имел в виду алайю (сознание-вместилище. — *Цзун-ми*). Мирская мудрость не может познать, что Татхагатагарбха есть алайя-виджняна.⁹⁵

(Сознание, различающее субстанцию истинной таковости и алаяя-виджняны, есть мирская мудрость. — *Цзун-ми*).

Чистое и незамутненное вместилище Татхагаты и алаяя-виджняна находятся в тех же отношениях, что металл и металлическое кольцо, которое не имеет субстанциональных различий с материалом, из которого изготовлено.

(Кольцо символизирует алаяю, металл обозначает истинную таковость. Оба они называются Татхагатагарбхой. — *Цзун-ми*).

Однако, хотя субстанция всех форм сознания одинакова, истина и иллюзия имеют между собой различия, основа и вершина также отличаются друг от друга. Первые три формы сознания, названные мной, — это внешние признаки, последняя форма сознания — это изначальная природа.

Возникновение внешнего признака при опоре на изначальную природу определено причинными связями, но также есть способ вернуться к изначальной природе, сведя воедино все сущностные признаки. Это возможно потому, что изначальная природа и признаки перетекают друг в друга без препятствий, и все есть лишь Единое Сознание.⁹⁶ Не понимая этого, упрешься лбом в стену, поняв это, увидишь все десять тысяч дхарм словно в зеркале.

Если некто попусту перелистывает тексты или верит лишь в сокровенную эзотерическую передачу традиции, то как свести его взгляды с концепцией Единого Сознания, изначальной природы и внешнего признака?

Девять видов мгновенного и постепенного пробуждения и совершенствования, которые по видимости противоречивы, в действительности соответствуют друг другу.

Среди обращающихся к учению сутр и шастр и учению Чань есть те, кто говорит о мгновенном пробуждении, основанном на постепенном совершенствовании и накоплении добродетели, некоторые говорят о необходимости сначала добиться мгновенного пробуждения, а затем прибегать к постепенному совершенствованию, некоторые говорят о постепенном пробуждении, основанном на мгновенном совершенствовании, некоторые говорят о постепенности пробуждения и совершенствования, а другие — об их мгновенности. Некоторые считают, что в Дхарме нет мгновенных и постепенных Путей, выбор того или иного способа зависит от времени и способностей. В речах всех говорящих так есть истина, но суждения их противоречивы.

Говорящие о становлении буддой непосредственно после пробуждения и полагающие аффекты изначальными отсутствующими, называются сторонниками мгновенного Пути, то есть они отрицают необходимость постепенного совершенствования и вырывания корней страстей. Зачем им опять рассуждать о постепенном Пути?

Концепция постепенного Пути возникла из-за неосвобожденности от аффектов, из-за несовершенства практики, поэтому и добродетель, приобретаемая на постепенном Пути, несовершенна.

Что же такое мгновенный Путь? Это не постепенный Путь. А постепенный Путь — это не мгновенный. Поэтому и говорится, что они противоречат друг другу. Но если их сопоставить с точки зрения, изложенной ниже, то эти учения не только не будут противоречить друг другу, но, напротив, дополняют друг друга.

Десять учителей, передававших традицию, определенно знавшие лекарство от болезни догматических споров, говорили, что при передаче традиции и разъяснении способов спасения сначала нужно разъяснить изначальную природу.

Ныне на основании изначальной природы совершенствуются в медитации. Однако нелегко прозреть изначальную природу из-за множества привязанностей ко внешним признакам, поэтому, желая сделать ясной изначальную природу, необходимо сначала разрушить привязанности ко внешним признакам.

Метод разрушения привязанностей заключается в выравнивании мудрости и глупости, четкости и расплывчатости, заслуг и ошибок многих учений. Исполнение заповедей препятствует свершению проступков и возникновению привязанностей. Медитация разрушает уверенность (в абсолютной реальности окружающего мира. — К. С.) и смуту (омраченного сознания. — К. С.).

Тридцать два признака⁹⁷ Татхагаты — это цветы пустоты, тридцать семь средств⁹⁸ достижения пробуждения — это лишь иллюзия. Если путем мыслительного усилия освободить сознание от привязанности ко внешнему признаку, то можно совершенствоваться в медитации, а затем приступить к изучению внешних знаний.

Однако люди, принимающие эти слова за безусловную истину и совершенствующиеся на основании ее, часто колеблются, и поэтому опять-таки много говорят о наслаждении и пресыщении, порицают жадность, восхваляют усердие в регуляции тела и дыхания и детально описывают их порядок и последовательность.

Последователи такого учения забывают об изначальном пробуждении и впадают в приверженность к сущностным признакам. Они обладают острыми способностями и твердыми устремлениями, но от начала до конца лишь служат учителю, а потому получают только представление о пробуждении и совершенствовании. Их понимание изначальной природы ничтожно и, услышав одну мысль, они полагают ее для себя достаточной и становятся учителями, следуя «малой мудрости». Не исчерпав еще основы и вершины учения, они впадают в приверженность к сущностным признакам, поэтому мгновенное и постепенное учения смотрят друг на друга как на врагов. Вражда Южного и Северного Чань подобна вражде Чу и Хань. Вся их мудрость мытья ног проявилась здесь. Поистине они подобны слепым, ощупывающим слона.⁹⁹

Тем, что я ныне пишу, — разве я желаю создать и выделить в особый свод нечто отличное от предыдущего? Моя задача — достичь совершенства в изложении трех пунктов, касающихся природы дхармы.

Если понимание этих трех пунктов будет различно, то совершенства не будет. Три учения противоречат друг другу по вопросу достижения состояния Будды, поэтому известно, что, передавая традицию и лекарство от болезни заблуждения, необходимо увидеть три учения непротиворечивыми, необходимо разъяснить три вида буддизма.

(Ранее я писал, что некто, желая поставить меня в трудное положение, спросил: «Как чаньским наставникам познать истину доктринальных учений?» Ныне, сведя это к десяти положениям, я ответил на тот вопрос. Поэтому сначала и указал, что патриархи западных земель лишь расширенно толковали сутры и шастры. — *Цзун-ми*).¹⁰⁰

Закончен свиток первый «Предисловия к собранию разъяснений истоков чаньских истин», часть первая.

Часть вторая

Выше были разъяснены десять принципов и истин, а ныне лишь детально сопоставим три учения Чань с тремя видами доктринальных учений, чтобы отличить мелкое и глубокое, подобно тому, как измеряют вещи с помощью мер длины и веса. Сначала рассмотрим три Пути Чань, затем подкрепим их тремя доктринальными учениями.

Три учения Чань суть:

первое — учение о совершенствовании сознания и устранении иллюзий,

второе — учение полного отрицания и отсутствия опоры в сознании,

третье — учение о непосредственном проявлении сознания и истинной природы.

Из трех видов доктринальных учений *первое* — это сокровенное учение, толкующее о сущностных свойствах с опорой на наличие во всем сущем истинной природы, *второе* — сокровенное учение, проясняющее истинную природу и разрушающее сущностные свойства, а *третье* — учение, доказывающее, что истинное сознание и есть истинная природа. Эти три учения в такой последовательности будут сопоставлены с тремя Путиями Чань и подкрепят их, а затем будут собраны воедино. Ныне же сначала обратимся к чаньским учениям.

Первое — учение о совершенствовании сознания и устранении иллюзий. Оно толкует о том, что хотя все существа наделены природой Будды, но из-за неведения, с безначальных времен поглотившего их, они не видят ее, т. е. природу Будды, и пребывают в круговращении рождений и смертей. Многие будды, обрубив в себе корни возникновения ложных представлений, ясно осознали в себе природу Будды, вырвались из круговорота рождений и смертей и обрели божественные силы и высшую освободительность.

Следующие этому учению должны знать, что заслуги и добродетели простолюдинов и мудрецов различны, внешние объекты и внутреннее сознание (кит. *синь*; санскр. *चितта*) разделены между собой и отграничены один от другого.

Поэтому необходимо, следуя учению, содержащемуся в речах наставника, поворачиваться спиной к объектам, созерцать свое сознание, приостанавливать и уничтожать иллюзии. Когда мысли более не возникают, наступает пробуждение, в котором нет ничего не познанного. Эта практика подобна усердному очищению зеркала от пыли — когда пыль исчезнет, зеркало прояснится и не будет ничего, чего бы оно ни отразило.

Еще необходимо ясно понимать искусные методы устремления к объекту созерцания, — т. е. необходимо подальше удалиться от людных и шумных мест, поселиться в месте тихом и уединенном, регулировать состояние своего тела, регулировать дыхание, сидеть, скрестив ноги и погрузившись в безмолвие. Язык следует прижать к небу, а сознание сосредоточить (букв. «влисть», кит. *чжу*) на одном объекте.

Школы Шэня на юге, Шэнь Сю на севере, а также Баотан и Сюаньши как раз относятся к этому разряду.¹⁰¹ Школы Ньютоу-чань, Тяньтай, Хуэй-чжоу и Цю-на (Гунаварман)¹⁰² очень похожи на вышеописанное учение в смысле методов обращения к объекту и вхождения в него, однако в разъяснениях философских основ этого процесса отличаются от него.

Второе — учение полного отрицания и отсутствия опоры в сознании. Это учение гласит, что простолюдины и мудрецы, а также все множество дхарм есть лишь иллюзия, и ничего не имеют в качестве своего основания. Они изначально пусты и успокоены, и такое отсутствие субстанциональности дхарм вечно. Однако и мудрость, познавшая отсутствие, также не может быть приобретена. В равном самому себе мире дхарм нет будд и нет живых существ.

Мир дхарм — тоже лишь условное имя. Поскольку сознания нет, кто скажет, что в мире дхарм нет совершенствования и нет Пути совершенствования, нет Будды и нет возможности стать Буддой?

Предположим, есть одна дхарма, перешедшая в Нирвану, но я скажу, что это лишь иллюзия. Нет дхармы, за которую можно было бы ухватиться, нет Будды, которым можно было бы стать. Всякое действие есть лишь заблуждение. Таким образом, нужно постигнуть изначальное отсутствие вещей, сознанию будет не на что опереться в ментальном конструировании, и оно тем самым избежит возникновения ложных представлений. Это изначально и называлось освобождением.

Школы Шитоу и Ньютоу-чань, а также Цзин-шань демонстрировали эту истину и указывали на необходимость привести деятельность сознания в соответствие с этой теорией, запрещали сосредоточивать сознание на какой-либо одной дхарме и таким образом оказывалось, что гнев, любовь, страдание и радость переходят друг в друга без препятствий и возникают именно по этой причине¹⁰³. Некоторые достойные мужи, живущие как конфуцианцы, но увлекающиеся на досуге чаньскими истинами, также толкуют об этом, но до конца не понимают этого учения, принимая его за Дхарму. В школах Хэцзэ и Тяньтай к западу от Янцзы тоже разъясняют истину этого учения, однако же не поклоняются и не следуют ему.

Третье — учение о непосредственном проявлении сознания и истинной природы. Оно гласит, что все множество дхарм, реальны они или пусты, есть не что иное, как истинная природа. Истинная природа не имеет свойств и не является причинно-обусловленной. Субстанция же не есть нечто всеобъемлющее. О ней говорится, что она не глупа и не мудра, ни благая, ни не благая, не является ни причиной, ни следствием. Конкретные же проявления этой субстанции могут создавать множество семян. Об этом говорится, что субстанция может стать и глупой, и мудрой, может явиться в виде материи, а также в виде свойства и так далее.

Последователи этого учения указывают на природу сознания как на сердцевину процесса превращений. Однако природу сознания также понимают двояко¹⁰⁴.

Первые из последователей считают, что сознание, которое определяет умение говорить, возможность действия, возникновения жадности, гнева, сострадания и терпения, создания благой и неблагой кармы и восприятия хорошего и дурного, и есть природа Будды, заключенная в тебе. Это и есть изначальный Будда и, кроме этого, другого Будды нет. Познав эту небесную истину, обретишь естественность.

Поэтому невозможно, возбуждая сознание, совершенствоваться в Пути — ведь Путь и есть сознание. Нельзя, основываясь на сознании, вернуться к сознанию. Неблагое — это тоже сознание, поэтому нельзя, основываясь на сознании, пресечь сознание. Не пересекая, не совершенствуясь, пребывать в естественности — это и называется освобождением. Природа сознания подобна пространству, она не возрастает и не умалывается. Зачем же излишние объяснения? Необходимо лишь в соответствии с местом и временем приостанавливать кармическую активность, вскармливать дух и растить зародыш мудрости, прояснять и давать выход чудесной естественности. Это и есть истинное пробуждение, истинное совершенствование, истинное доказательство.

Другие же полагают, что все множество дхарм — это лишь иллюзия, и о мудрости и святости высказываются таким же образом. Поэтому они считают, что ложные мысли изначально успокоены, а мир пыли изначально пуст. Успокоенное и пустое сознание обладает интуитивным знанием и является твоей истинной природой. Осознание же само различает любые заблуждения и пробужденность. Оно не является причинно обусловленным, не возникает оно также из объектов созерцания. В одном слове «осознание» заключена дверь ко всему чудесному. Однако из-за безначального заблуждения, ложной привязанности к телу и сознанию, как к обладающим истинным «я», возникают жадность, гнев и другие мысли. Если хороший друг и разъяснит это, то ты мгновенно пробудишься к умиротворенному и пустому знанию. Такое знание есть отсутствие различий и отсутствие оформленности. Кто же обладает признаком «я» и признаком личности? Пробудившись к осознанию пустотности всех признаков, сознание приходит к состоянию отсутствия различий. Когда возникает неразличающая мысль, наступает пробуждение. Пробудившись к состоянию не-различения, нет нужды в Пути совершенствования. Именно в этом и заключаются чудесные врата.

Хотя последователи этого учения в полной мере совершенствуются во всем множестве благих деяний, они почитают лишь состояние не-различия. Мудрость проявляется лишь в обретении не-различия. В этом случае порочные привязанности естественным образом умяются, страдающая мудрость спонтанно возрастает и становится ярче. Неблагая карма сама по себе прерывается, а заслуги и благие деяния растут. Осознание того, что свойства не есть свойства, есть естественный Путь совершенствования через не-совершенствование. Когда исчерпываются аффекты, прерывается круговорот рождений и смертей, рождения не возобновляются, разливается неисчерпаемый в своих проявлениях умиротворенный свет. Это и называется состоянием Будды.

Обе этих вышеописанных школы, осознавая свойства, возвращаются к изначальной природе, поэтому они и были объединены в одно учение.

Среди вышеописанных трех школ опять же есть основывающиеся на доктринальных учениях, а есть отвергающие эти направления. Есть следующие за сущностными свойствами, а есть разрушающие сущностные свойства. Есть стремящиеся отбросить внешние трудности, а есть заимствующие все лучшее у других. Многообразны церемонии и обряды, которым они обучают своих последователей, и нет в них единства. Все они напоминают две лавки, гоняющиеся за выгодой и не упускающие ничего в свою пользу. Однако невозможно, чтобы в исповедуемой истине существовала двойственность. Поэтому необходимо свести буддийские писания в гармоничном единстве. Ниже рассмотрим по порядку доктринальные учения буддизма, которых насчитывается также три.

Первое — сокровенное учение, толкующее о сущностных свойствах с опорой на истинную природу. Будда узрел, что три мира и шесть Путей есть лишь внешние признаки изначальной природы.¹⁰⁵ Однако живые существа заблуждаются в отношении истинной природы, порождают в себе ложные представления и не различают собственной субстанции.

Поэтому об этом учении говорится как об имеющем опору в истинной природе. Однако людям ограниченных способностей трудно осознать свою истинную природу. Поэтому Будда постепенно разъяснял им Дхарму и переводил их в Нирвану, опираясь на внешние свойства воспринимаемых объектов. По этой причине говорится: «толкующее о сущностных свойствах». Но в подобных проповедях Будда не раскрывал всего до конца, поэтому это учение зовется сокровенным (т. е. содержащим скрытый смысл, не высказываемый прямо. — *Цзун-ми*).

Само же это учение делится еще на три части.

П е р в а я — это учение о небожителях и причинно-следственной связи. Это учение говорит, что следует знать, что хорошая и плохая карма безо всяких исключений определяется причинно-следственными связями, и поэтому нужно бояться трех путей неблагих перерождений и стремиться к благодати небожителей. Следует совершенствоваться в даянии, исполнении заповедей и созерцании и всех прочих благих делах и родить-

ся вновь человеком или небожителем в мире формы и даже в мире неформ. Это и называется учением о небожителях.¹⁰⁶

В т о р а я — учение об уничтожении заблуждений, прекращении радостей и страданий. Это учение полагает три мира полными беспокойства, а нахождение в них уподобляет пребыванию в доме, охваченном огнем. Следует искоренить все множество причинно обусловленных заблуждений. Необходимо совершенствоваться на Пути совершенного искоренения заблуждений и по-прежнему различать между собой дхармы, чтобы отделить праведное от порочного, мудрость от заблуждения, наслаждение от пресыщения, чтобы ясно видеть причинно-следственную связь.¹⁰⁷

Т р е т ь я часть — учение о том, что пять скандх живых существ не имеют «я», а все живые существа состоят из формы, т. е. тела, наполненного костями, и сознания, наполненного мыслями. С безначальных времен, благодаря силам зависимого происхождения, мышление, а следовательно и круговорот рождений и смертей, бесконечно продолжают друг друга, подобно бурлящим волнам и дрожащим отсветам светильника.

Кажется, что тело и сознание составляют единство и обладают постоянством, и глупцы в неразумении принимают это кажущееся единство за постоянное «я», относятся к этому «я» как к драгоценности, из чего проистекают жадность (жадностью называют стремление к ублажению и обогащению «я». — *Цзун-ми*), гнев (извращенное чувство опасения за свое «я» из-за воздействия внешних объектов. — *Цзун-ми*), глупость (неспособность, встретившись с ошибочным, истинно судить о нем. — *Цзун-ми*) и другие яды.

Три яды — жадность, гнев и глупость — воздействуют на сознание-манас (кит. *и-ши*; санскр. *мановиджняна*) и тем самым порождают всю карму, связанную с деятельностью тела и речью.¹⁰⁸ Кармических же следствий трудно избежать.

(Они подобны эху и тени, неотступно следующими за звуком и формой. — *Цзун-ми*).

Поэтому человек получает радостные или горестные рождения на пяти путях (это есть плод, определенный личной кармой. — *Цзун-ми*), а также высокое или низкое положение в трех мирах (это определяется коллективной кармой. — *Цзун-ми*). Свое тело нового рождения человек опять же принимает за истинное «я», вновь возникают жадность и другие чувства, вновь создается карма и получается воздаяние.

Тело рождается, стареет, болеет и умирает, а умирая, вновь рождается. Миры создаются, существуют и разрушаются и исчезают в небытие, а исчезнув, возникают снова. Так, в течение многих калып от рождения к рождению непрерывно вращается колесо сансары. Вращению этому нет ни начала, ни конца как вращению колодезного ворота.

Все это происходит от незнания того, что тело не имеет «я» (вышесказанное относится к мирским причинно-следственным связям в учении о небожителях. — *Цзун-ми*). Я лишь указал на страдание внизу (т. е. в низших рождениях. — *К. С.*) и наслаждение наверху (т. е. в высших рождениях. — *К. С.*) и не прояснил, что во всех трех мирах может быть только страда-

ние и несчастье, а также не показал, как разрушается привязанность к «я». ¹⁰⁹ Сейчас скажу об этом полнее.

Это учение описывается двумя благородными истинами — истиной о страдании и истиной о накоплении страдания, — а разрушение привязанности к «я» и указание на необходимость совершенствования соответствуют благородным истинам об уничтожении страдания и истине о наличии Пути к блаженству.

(Поэтому данное учение названо учением о четырех благородных истинах. — *Цзун-ми*).

Что значит, что тело не обладает истинным «я»? Тело получает совокупность свойств через гармонию материи и сознания.

Сейчас разберем это подробнее. Материя человеческого тела составлена из четырех великих элементов (кит. *сы-да*; санскр. *махабхута*) — земли, воды, огня и ветра. В сознании есть элемент восприятия (кит. *шоу*; санскр. *ведана*) (воспринимающий хорошие и дурные дела. — *Цзун-ми*), элемент различения (кит. *сян*; санскр. *самджня*) (воспринимающий образы. — *Цзун-ми*), элемент воления (кит. *син*; санскр. *самскара*) (создающий все. — *Цзун-ми*), элемент сознания (кит. *ши*; санскр. *виджняна*) (по отдельности ясно различающий объекты восприятия. — *Цзун-ми*) — всего четыре группы элементов.

(Эти четыре группы вместе с формой (т. е. чувственным. — *К. С.*) составляют пять скандх. — *Цзун-ми*).

Если все это «я», то получается восемь «я» (т. е. каждый элемент по отдельности субстанционален. — *К. С.*). Что же говорить о том, что в теле триста шестьдесят костей и сочленений. Каждая отдельная кость, кожа, волосы, мышцы, печень, сердце, легкие, желудок — все это существует по отдельности и не есть одно и то же.

(Например, кожа не есть волосы и так далее. — *Цзун-ми*).

Все множество видов восприятий также не одинаковы. Зрение не есть слух, радость не есть гнев. То есть из всего этого множества не знаешь, что и выбрать в качестве истинного «я». Если же все это есть «я», то все тело — это сто тысяч хозяев в ссоре и несогласии. Но, кроме этого, нет другой дхармы, которая бы являлась «я». Сколько бы ни искать «я», его невозможно обрести. И таким образом становится ясным, что тело и сознание есть лишь совокупность причинно обусловленных признаков, а не единая субстанция.

Понятия «я» и «личность» не есть в действительности «я» и «личность». Так кто же жадничает и гневается? Кто же следует заповедям и осуществляет даяние? Кто же рождается небожителем?

(Познание истины о накоплении страдания заключено в этом. — *Цзун-ми*).

Не замыкая сознание на хорошем и дурном, которые в трех мирах подвержены притоку аффективности (истина прекращения страдания. — *Цзун-ми*), совершенствоваться в мудрости созерцания отсутствия «я» (истина Пути. — *Цзун-ми*). Чтобы прекратить возникновение жадности и других чувств, приостановить кармическую активность и обрести истинную реальность отсутствия «я», достичь состояния сроттапанна (вступившего в

поток. — К. С.) и, уничтожив страдание, достичь состояния архата (истина об уничтожении страдания. — *Цзун-ми*). Испепелив тело, уничтожить мирскую мудрость и навечно удалиться ото всех страданий.¹¹⁰

(Шестьсот восемнадцать свитков сутр Агамы, шестьсот девяносто восемь свитков «Махавибхашы» и «Абхидхармакоши», все толкуют об этом, втором, Пути Малой Колесницы и учении о небожителях и причинно-следственной связи. Хотя разделов и глав в них много, основное содержание таково, как я показал выше. — *Цзун-ми*).

Третье учение — о разрушении объектов с помощью сознания.

(Все вышеописанные внешние свойства объектов, возникая и разрушаясь, не только лишены реального «я», но и все прочие дхармы, о которых я говорил, также не существуют. Лишь сознание и чувства, будучи иллюзорными и ложными, изменяясь, порождают их. Поэтому и говорится о разрушении объектов с помощью сознания. — *Цзун-ми*).

Вышеописанные дхармы возникновения и уничтожения, а также другие в соответствии с этим учением не имеют касательства к истинной реальности (кит. *чжэнь-жу*; санскр. *татхата*), но в каждом из живых существ с безначальных времен содержится восемь видов сознания. Восьмое из них, т. е. «сознание-сокровищница» (кит. *цзан-ши*; санскр. *алайя-виджняна*), является основанием остальных форм сознания. Мгновенно изменяясь, оно укореняет в человеке семена сосуда мира, трансформируясь, порождает остальные семь видов сознания. Каждое из этих сознаний обладает способностью проявлять и различать то, что оно обуславливает (глаз обуславливает цвет и далее, седьмое обуславливает содержание восьмого, восьмое же обуславливает семена возникновения сосуда мира. — *Цзун-ми*). Помимо этих восьми форм сознания, все остальное не является сущностной дхармой.

На вопрос, как же происходит эта трансформация, отвечают: представления «я» и «дхармы» разделяются под воздействием сил истечения (кит. *сюнь-си ли*; санскр. *васана*). Рождаясь, сознания трансформируются, порождая представления «я» и «дхармы». Шестое и седьмое сознания, будучи охвачены неведением, обуславливают приверженность к представлениям истинного «я» и истинной дхармы. Подобно тому, как бред (под воздействием недуга сознание замутнено и порождает бредовые видения людей и предметов. — *Цзун-ми*) или сон (видимые во сне образы. — *Цзун-ми*) порождается действием сил бреда или сна, сознание видит все множество внешних предметов и образов как бы в яви. Во сне мы принимаем видимое нами за реальность и лишь проснувшись понимаем, что это лишь порождение сна.

«Я», телесные свойства и внешние объекты тоже являются лишь порождением сознания. В заблуждении нам свойственно принимать «я» и внешние объекты за реально существующие. Осознав же пустотность «я», дхарм и реальность только-сознания и совершенствуясь в созерцании только-сознания, шести парамитах и четырех добродетелях бодхисаттвы на основании познания двойственной пустоты, постепенно можно уничтожить аффекты и препятствия мирской мудрости и обрести истинную реальность, явленную в осознании двойственной пустоты.¹¹¹

Тем самым десять ступеней достигают совершенства, а восемь видов сознания превращаются в четыре мудрости бодхи. Тем самым исчерпываются преграды обретению истинной реальности и достигается Великая Нирвана Дхармового Тела Будды. Множество сутр повествует об этом, а смысл того, о чем толкуют сотни глав «Йогаচারья-бхуми» и «Виджняптиматра-сиддхи», не более чем мною был показан выше.

Три вышеописанных учения относятся к упомянутому мной учению сокровенного смысла, разъясняющему внешние свойства, опираясь на представление об истинной природе.

Третье из них, т. е. учение о разрушении внешних объектов с помощью сознания, соответствует чаньскому учению о приостановлении иллюзий и совершенствованию сознания. Это учение, зная о пустоте внешних объектов, не уделяет внимания совершенствованию, сопряженному с внешними свойствами вещей и объектов, но лишь приостанавливает возникновение иллюзий и совершенствует сознание. Приостановление иллюзий — это приостановление иллюзии об истинности «я» и дхарм. Совершенствование сознания — это совершенствование «только-сознания» (кит. *вэй-ши синь*)¹¹². Поэтому оба учения являются учением о только-сознании и согласны с учением Будды. Зачем же осуждать другие постепенные учения о приостановлении иллюзий, чистых воззрений, усердного очищения, застывшего и успокоенного сознания, сознания, концентрирующегося на одном объекте, а также сидение со скрещенными ногами, регуляцию тела и дыхания? Ведь эти и множество других искусных методов в равной степени одобрялись и рекомендовались Буддой.

Вималакирти говорил: «Не обязательно сидеть, не обязательно не сидеть. Полезность сидения в медитации или не-сидения определяется конкретной ситуацией. Застывшее или подвижное сознание зависит от свойств и привычек».

Однако же со времен великого императора Гао-цзуна и до правления Сюань-цзуна совершенное учение о мгновенном пробуждении не достигло Севера, и лишь чаньский наставник Шэнь-сю проповедовал постепенное учение. Наставники Дхармы в двух столицах и учителя трех императоров — все они провозглашали учение Бодхидхармы, но никто не разъяснял идею о мгновенном обретении состояния Будды. Цаоси и Хэцзэ, опасаясь, что совершенное учение исчезнет, поносили учение успокоенного и умиротворенного сознания. Однако же изгнание болезни не есть изгнание Дхармы. Что же говорить о том, что все эти искусные методы были преподаны пятью великими патриархами, каждый из которых выступал зачинателем одного из направлений?

Бодхидхарма учил людей успокаивать свое сознание, созерцая стену. Вовне — устраняя причинную обусловленность, внутри же — умиротворять сознание, и с сознанием, подобным гладкой стене, вступать на Путь. Разве это не истинная проповедь сидячей медитации? Опять же два индийских монаха — лушаньский Юань-гун и Буддаяшаси, переведшие два свитка «Дхьяна сутры» Бодхидхармы, в совершенстве разъяснили постепенные и последовательные методы сидячей медитации. Не отличается от этого и смысл устремлений Тяньтай и учения И-сю.¹¹³ Поэтому четы-

ре патриарха в течение многих десятков лет не впадали в разногласия, зная суть сокровенных и явленных чаньских учений. Каждый исходил из понимания глубокого и мелкого, а при определении смысла учения исходил вовсе не из того, применяются или нет практики регуляции дыхания и тела. Одностороннее и всеобъемлющее подобно лекарствам применялись ими в зависимости от болезни, и не было необходимости восхвалять одно и поносить другое.

(Это разъяснение относится к предыдущему. Некто, желая затруднить меня, спросил: «Каким образом принудить к сидячей медитации?» Ныне я на это ответил. — *Цзун-ми*).

Второе — учение сокровенного смысла, разрушающее сущностные свойства и проясняющее истинную природу.

(Это учение опирается на абсолютную истину реальности изначальной природы. Иллюзорные привязанности изначальны пусты, и нет возможности их разрушить.¹¹⁴ Все дхармы, лишённые притока аффективности, есть изначальная истинная природа. Однако из-за чудесного воздействия причинной обусловленности их поток вечно не прерывается и не разрушим. Лишь одному роду живых существ трудно обрести совершенное пробуждение из-за иллюзорных привязанностей к сущностным свойствам, препятствующим осознанию истинной природы. Поэтому Будда, не разбирая чистых и грязных, хороших и плохих свойств и признаков, все их отрицал и разрушал. Лишь истинная природа и чудесная функция причинно-зависимого возникновения не есть не-существующие. Поэтому о них и сказано, что их нет. Поэтому и сказано, что это учение сокровенного смысла. Смысл его — в проявлении истинной природы, слова же разрушают внешние свойства. Смысл не выражается словами, поэтому и говорится «сокровенное». — *Цзун-ми*).¹¹⁵

В учении, которое я описывал выше (учении о разрушении объектов. — *Цзун-ми*), говорится, что объекты, возникающие из трансформаций сознания, пусты, но разве же трансформирующее сознание реально? Сознание и объекты опираются друг на друга, и хотя они пусты, создается представление об их наличии. К тому же сознание не возникает самостоятельно, а рождается, опираясь на объект, и объект проявляется не сам по себе, а опираясь на сознание. Когда сознание пусто, объекты не порождаются, а когда объекты уничтожены медитативным усилием, то и сознание становится пустым. Не было еще сознания без объекта и объекта без сознания. Как в сновидении кажется, что можешь наблюдать различия между вещами, но в действительности они все одинаково пусты и иллюзорны, не имеют истинной природы. Все виды сознания и все объекты таковы же. По причине иллюзорной опоры на множество не имеющих собственной природы причин нет ни одной дхармы, которая не была бы причинно обусловленной, и по этой же причине нет ни одной дхармы, которая не была бы пустой. Все внешние признаки также иллюзорны.

Поэтому в пустоте нет чувственно воспринимаемого, нет форм сознания, связанных со зрением, слухом, обонянием, вкусом, телом, разумом. Нет восемнадцати дхату и нет двенадцати нидан.¹¹⁶ Нет четырех

истин и нет мудрости, а также нет приобретения, нет кармы и нет воздаяния, нет совершенствования и нет доказательства. Сансара и Нирвана равны между собой и в одинаковой степени подобны сну или иллюзии. Движение по Пути возможно лишь без привязанности к не-привязанности. Об этом толкуют более тысячи свитков сутр «Праджняпарамиты», а также «Трактат о срединном воззрении», «Трактат о двенадцати вратах» и «Трактат в сто шлок», а также «Расширенный свод трактата в сто шлок» и другие.

(«Махапраджняпарамита шастра» в сто свитков тоже говорит об этом. Однако в основном она разъясняет понятие не-привязанности, поэтому сначала собирает воедино воззрения Большой и Малой Колесниц, учения о только-сознании, а затем уж выдвигает учение об истинной природе. — *Цзун-ми*).

Это учение целиком соответствует чаньскому учению полного отрицания и отсутствия опоры в сознании, а к тому же и соответствует тому, что говорил в мире Величайший, и разъяснениям бодхисаттв. Так зачем же те, кто стоит во главе чаньских школ постепенного пробуждения, а также следующие за ними в разъяснениях и упражнениях ученики, услышав подобные речи, поносят их, говоря: «Здесь устраняется причинно-следственная зависимость». Ведь Будда сам говорил: «Нет причины и нет воздаяния»¹¹⁷ — разве же это порочные взгляды? Если полагать, что сам Будда вложил в эти слова глубокий смысл, то неужели в словах чаньских наставников нет глубокого смысла? Те же, кто говорит, что осознали, что в пробуждении не заключен глубокий смысл, сами подобны вступившим в поток, из которого нет освобождения, и могут лишь завидовать другим людям. Разве же можно отказываться от Дхармы, проповеданной самим Буддой?

Хотя в отношении описанного выше Единого учения (т. е. буддизма. — *Цзун-ми*) изначально отсутствуют противоречия, связанные с неясностью мыслей Будды, однако при позднейшей передаче учения из-за односторонней приверженности к текстам основная мысль была утрачена, каждое учение придерживалось одностороннего взгляда, отрицая все другие. Последующие два (т. е. Хинаяна и Махаяна. — *Цзун-ми*) находились в разброде и смуте, в состоянии суеверия. Поэтому Нагарджуна, Арьядэва и другие бодхисаттвы, основываясь на разрушении сущностных свойств, широко разъяснили истину пустотности. Разрушив привязанности к наличию, досконально разъяснили все вещи в отношении истинной пустотности. Истинная пустотность не противоречит пустотности наличествующего. Асанга, Васубандху и другие бодхисаттвы, опираясь на учение только-сознания, широко разъяснили понятия «имени» (кит. *мин*; санскр. *нама*) и «свойства» (кит. *сян*; санскр. *лакшана*), разделили и рассмотрели изначально природу и свойства в отношении их чистоты и загрязненности, разрушили привязанность к пустотности и разъяснили их в отношении чудесного наличия. Чудесное наличие не противоречит наличию пустотности. Хотя каждый из них разъяснял лишь одну истину, вместе они создают органическое единство, а поэтому непротиворечивы.¹¹⁸

На вопрос, почему же вышло так, что впоследствии Бхавивека и Дхармапала критиковали друг друга, я отвечаю, что они стремились к достижению единства, а не к уничтожению друг друга. Почему так? Поскольку неученые люди, укорененные в мире, тупо придерживались понятия пустоты наличествующего, Бхавивека и другие определенно разрушили свойство наличия, низводя все к безусловной истинной пустоте. Затем возникает причинно обусловленное чудесное наличие. Дхармапала и другие разрушили одностороннюю привязанность к пустоте в теории существования чудесного наличия. Существованием чудесного наличия объясняется и лишенная собственной природы истинная пустота. Тексты друг друга опровергают, в то время как мысль стремится к единению.¹¹⁹

(Этим рассуждением я разрешаю сомнения относительно соперничества Южной и Северной школ Чань. — *Дзун-ми*).

Из-за двух истин — чудесного наличия и истинной пустоты — приверженность к одному из крайних воззрений ведет к взаимной вражде, уничтожению и исчезновению на вечные времена, осознание же оных как взаимодополняющих, соподчиненных, называется обретением истинной реальности, созданием единого целого, в котором не упущена ни одна часть.¹²⁰ Если избегать взаимных нападков, то вечно не будет исчезновения учения. Если же собирать все аспекты, создавая единство учения, то ранее противоречивые крайние воззрения гармонизируются. Нагарджуна и Асанга прибегли к подходу, при котором гармонизируются крайние воззрения, и потому достигли единства. Бхавивека и Дхармапала исходили из противоречивости крайних взглядов и поэтома критиковали друг друга. Гармония и противоречия, разрушение и созидание естественным образом переходят друг в друга без преград, то есть все дхармы стремятся к единению.¹²¹ Последующие знатоки сутр и шастр этих двух учений поносят и отталкивают друг друга, как будто между ними месть или вражда. Как это прискорбно! Когда же обретут они понимание нерожденной Дхармы¹²²? Нынешние последователи мгновенных и постепенных чаньских учений тоже таковы. Необходимо усилие, чтобы всеохватывающим взглядом преодолеть односторонность.

Меня спросили: «Мудрецы Западного края, отрицая друг друга, создали единство. Разве таким образом не порождается лишь взаимная неприязнь?»

Я ответил: «Человек сам знает, пить ему холодную или теплую воду. Каждый созерцает свое сознание, каждый обдумывает свои намерения. Нездоров тот человек, кто сберег лекарство, вместо того чтобы предотвратить болезнь. Оставивший Дхарму, чтобы предотвратить неприязнь, — не мудрый муж».

Третье — учение, разъясняющее, что истинное сознание и есть природа.

(Это учение прямо указывает, что собственное сознание и есть истинная природа. Притом оно проявляется без опоры на внешние свойства вещей и сознания. Поэтому о нем и говорится «и есть природа». Это уче-

ние не прибегает к методам скрытого и потаенного смысла, потому о нем говорится «разъясняющее». — *Цзун-ми*).

Это учение гласит, что все живые существа обладают пустым и спокойным истинным сознанием. С безначальных времен оно по природе своей чисто.

(Она стала чистой не в результате преодоления заблуждений, поэтому и говорится: «по природе чисто». В «Ратнаготравибхаге» сказано: «Есть два вида чистоты — изначальная, природная, чистота и чистота как освобождение от загрязненности». В «Шрималадэви сутре» сказано: «Трудно ясно познать чистое по своей природе сознание. И когда это сознание замутнено аффектами, его также трудно познать». В «Разъяснении» этой сутры сказано: «Это сознание превосходит принципы учения о пустоте и наличии. Поэтому его трудно познать». — *Цзун-ми*).

Это сознание ясно, светло, незамутнено, обладает постоянством и мудростью.

(Ниже приводятся слова Будды. — *Цзун-ми*).

Оно с безначальных времен постоянно и неуничтожимо. Его называют природой Будды, называют Вместилищем Так Приходящего, а также сферой сознания¹²³.

(В традиции Бодхидхармы использовано именно такое понимание сознания. — *Цзун-ми*).

С безначальных времен это сознание охвачено ложными воззрениями, поэтому оно не может самореализоваться и пребывает в круговороте рождений и смертей. Когда Великий Пробужденный, сжалившись над нами, появляется в мире, разъясняя, что рождение, смерть и другие дхармы все пусты, становится ясной тождественность этого сознания и всех будд. Об этом сказано в «Разделе о проявлениях» [Чу-сянь пинь] «Аватамсака сутры»:

«Сыновья Будды! Нет ни одного живого существа, не обладающего мудростью Татхагаты. Но ее невозможно обрести из-за иллюзий и привязанностей. Если освободиться от ложных воззрений, явятся всеобщая мудрость, естественная мудрость, мудрость, лишенная преград.

Возьмем для сравнения некую Великую сутру (обозначение мудрости Будды. — Цзун-ми), объемлющую три тысячи большой тысячи миров (тело мудрости безгранично и объемлет весь Дхармовый мир. — Цзун-ми), в которой записаны все дела и вещи трех тысяч большой тысячи миров (обозначение того, что добродетель мудрости равна множеству песчинок Ганга. — Цзун-ми). Эта Великая сутра хотя и объемлет большую тысячу миров, но сама помещается на одной пылинке (обозначение мудрости Будды в полной достаточности, целиком пребывающей в телах живых существ. — Цзун-ми). И если одна пылинка такова (приводится в пример одно живое существо. — Цзун-ми), то и все пылинки таковы. Если некий человек, обладающий обширной и светлой мудростью (обозначение Будды. — Цзун-ми), достаточной для обретения чистого Божественного ока, увидит эту Великую сутру на пылинке (Божественное око способно, проникая через препятствия, различать цвето-формы. Обозначение того, что око Будды сквозь аффекты видит мудрость Будды во всех живых существах. — Цзун-ми), то

живым существам от этого будет мало пользы. (Обозначение того, что во времена заблуждений мудрость Будды не получает своего применения — все равно, что ее нет. — Цзун-ми). Найдя же способ разрушить эту пылинку (то есть проповедовать Дхарму, уничтожая препятствия. — Цзун-ми) и достать эту Великую сутру, он, таким образом, принесет пользу всем живым существам.

Мудрость Будды такова же — безмерна и не имеет себе преград. Она приносит пользу всем живым существам повсюду (сравнение с записанными в Великой сутре делами и вещами трех тысяч миров. — Цзун-ми) и имеется в достатке в каждом живом существе (как сутра в пылинке. — Цзун-ми).

Однако глупцы из-за приверженности иллюзиям не понимают, что без пробуждения не получить пользы. И тогда Будда не знающим преград чистым оком мудрости обозрел все живые существа в мире дхарм и произнес такие слова: «Удивительно! Удивительно! Эти живые существа, обладая мудростью Так Приходящего, из-за глупости, сомнений и заблуждений не видят и не понимают этого. Я должен научить их Пути мудрости, чтобы навечно отверженные от иллюзий и привязанностей они в себе обрели великую мудрость Татхагаты и стали бы буддами!» И стал учить живые существа совершенствованию на Пути мудрости (преподал шесть парамит и тридцать семь искусных методов. — Цзун-ми), чтобы побудить их отказаться от ложных взглядов. Преодолев же иллюзии, люди приобретут безграничную мудрость Татхагаты и принесут пользу, умиротворение и радость всем живым существам».

Мне как-то задали вопрос: «Выше говорилось, что истинная природа сама по себе ясна, обладает постоянством и может быть познана из себя. Зачем же тогда множеству будд понадобилось раскрывать и разъяснять ее?»

Я ответил: «Слово «осознание» не есть обозначение познания с помощью доказательств» (т. е. не дискурсивное познание. — К. С). Смысл этого в том, что истинная природа не какой-нибудь деревянный чурбан, поэтому и говорится об осознании истинной природы. Это осознание не подобно сознанию, различающему обусловленные объекты, это также не есть постигающая субстанцию мудрость. Это природа истинной реальности, естественным образом постоянно открытая для познания.

Поэтому бодхисаттва Ашвагхоша говорил: «Истинная реальность есть осознание истинной сущности собственной субстанции». В «Аватамсака сутре» также говорится: «Сияние истинной реальности составляет ее истинную природу». И еще говорится: «Осознание и мудрость не есть одно и то же». Мудрость присуща мудрецам, но не простолюдинам, а осознанием обладают в равной степени все — оно составляет основу мудрости.

Поэтому девять бодхисаттв и обратились к Маньджушри: «Что есть мудрость Будды в мире объектов (мудрость, обретаемая прозрением. — Цзун-ми), что есть познание Буддой мира объектов (осознание изначального наличия истинного сознания. — Цзун-ми)?»

Маньджушри сказал: «Мудрость многих будд состоит в том, что между тремя периодами нет никаких преград» (т. е. ими в совершенстве постигнуты все вещи прошлого, будущего и настоящего. Поэтому и гово-

рится о естественном отсутствии всяких преград. — *Цзун-ми*). Об осознании же он сказал: «Это то, что не может быть познано сознанием».

(«Невозможно познать» — это значит, что сознание подвержено различению и конструированию. Различение же не есть истинное осознание. Истинное осознание заключается в понимании посредством не-различения. — *Цзун-ми*).

Также это не есть мир объектов сознания.

(Не может быть познано посредством мудрости. Если доказывать нечто с помощью мудрости, то результат будет выражен в подтвержденном объекте. Истинное же осознание не связано с миром объектов. Если пробуждено отражающее сознание (кит. *чжао-синь*), то не возникнет истинного осознания. Поэтому в сутре и говорится: «Когда сознание привязано само к себе, то иллюзорно возникают иллюзорные дхармы». В шастре сказано: «Сознание не видит само себя». Великий учитель Хэцзэ говорил: «Следуя за сознанием, вступишь в заблуждение». Поэтому и Северная школа Чань полагает воспринимаемое сознанием как утерявшее истинность. Сознание может воспринять лишь мир объектов, поэтому и говорится «мир объектов сознания». — *Цзун-ми*).

Природа осознания изначально чиста (но не в том смысле, что она очистилась от заблуждений и избавилась от сомнений. Поэтому и говорится «изначально чиста». Как сказано в «Ратнаготравибхаге»: «... не есть чистота, происшедшая от устранения загрязненности. Она чиста по своей природе». — *Цзун-ми*) и явлена всем живым существам.¹²⁴

(Все живые существа обладают этим осознанием, которое по природе своей чисто, даже не будучи очищенным от заблуждений. Однако живые существа из-за охватывающего их неведения сами этого не сознают, поэтому Будда и разъяснил им это, побуждая их прозреть, и в «Лотосовой сутре» начал такие объяснения для того, чтобы прозревшие живые существа обрели познание Будды. И как уже говорилось выше, Будда покинул мир именно ради этой цели. И еще говорят: «Обретение чистоты — это освобождение драгоценной природы от загрязненности. Хотя это сознание изначально чисто, в конце концов, необходимо пробуждение и совершенствование обретения полноты и чистоты природы и внешних свойств». Поэтому многие десятки сутр и шастр толкуют о двух видах чистоты и двух видах освобождения. А нынешние люди ничтожной учености либо признают чистоту избавления от загрязненности и следующее за ней освобождение и поэтому поносят чаньское учение о мгновенном понимании тождества сознания и Будды, либо же признают лишь изначальную чистоту собственной природы и соответствующее освобождение и по этой причине недооценивают учение о внешних свойствах и пренебрегают следованием Винае, сидят в медитациях, регулируют тело и дыхание и так далее, не понимая того, что конечное, полное и совершенное освобождение достигается сочетанием мгновенного осознания чистоты собственной природы и ее освобождения с постепенным совершенствованием для обретения чистоты, свободной от загрязненности, и освобождения, не связанного путами. Если осознанию ничего не препятствует, то наступает тождество с Буддой Шакьямуни. — *Цзун-ми*).¹²⁵

В «Шастре Драгоценного Вместилища» сказано: «Мудрость наличия ведет к гибели, мудрость отсутствия не знает поражений».

(Имеется в виду мудрость, различающая пустоту и наличие. — *Цзун-ми*).

«Осознание истинной мудрости не различает пустоты и наличия» (т. е. осознание по своей природе не различает и не подвержено ментальному конструированию. — *Цзун-ми*). Обретшее такое возвышенное осознание сознание и есть истинная природа, не имеющая различий с Буддой. По этой причине это учение и названо учением, непосредственно доказывающим, что истинное сознание и есть природа.¹²⁶

Учения, содержащиеся в «Аватамсака сутре», «Сутре полного пробуждения», а также в «Буддхаушниша», «Шрималадэви», «Татхагатагарбха» и в других сутрах, числом более сорока, а также в «Ратнаготравибхаге», «Махаяна шраддхотпада шастре», «Буддхаготра», «Дашабхуми», «Нирвана» и других пятнадцати шастрах, которые хотя и различаются в отношении мгновенного и постепенного пробуждения и совершенствования, но в основном учение, представленное в них, соответствует тому, что я описал выше, и полностью совпадает с третьим чаньским учением о непосредственном проявлении сознания и истинной природы.

Ашвагхоша полагал сознание изначальным истоком, Маньджушри считал сознание истинной субстанцией. Каким же образом опровергнуть учение о внешних свойствах? Нужно лишь сказать, что в своем рвении к успокоению и уничтожению они (последователи этого учения. — *К. С.*) препятствуют истинному осознанию. Толкующие о дхармовых свойствах уверены в том, что простолюдины отличны от мудрецов и не допускают мысли об обретении состояния Будды через познание собственного сознания.

Ныне я свел воедино и разделил по категориям учение Будды специально для этих людей. Поэтому я сначала показал, что в Западном крае передававшие учение от сознания к сознанию опирались на сутры и шастры. Другого пути нет. Однако на основании этого многие впали в заблуждение относительно сознания и в приверженность к текстам, приняв имя за истинную суть.

Поэтому Бодхидхарма, искусно отказавшись от текстов, передавал учение от сознания к сознанию и выдвинул вперед имя (сознание есть имя. — *Цзун-ми*), умолчав о его сути (осознание есть суть. — *Цзун-ми*). Он уподобил осознание созерцанию стены, велел своему ученику Хуэй-кэ устранить все множество обуславливающих воздействий, а затем спросил его: «Пресекая обуславливающие воздействия, избавился ли ты от них в действительности?» Он ответил: «Хотя я и избавился от различающих представлений, я все же не освободился от обуславливающих воздействий». Бодхидхарма спросил: «Где доказательство, что ты не избавился от них?» Хуэй-кэ ответил: «Это делается ясным само по себе, слова тут бессильны». Учитель, посвящая его, сказал: «Это и есть чистое по своей природе сознание. Отринь прочие сомнения!» Если бы этот ответ ученика не удовлетворил Бодхидхарму, то он, не объясняя тому его ошибок, заставил

бы его дальше предаваться созерцанию. Во всяком случае, Бодхидхарма не произносил перед другими непосредственно слова «осознание», а ожидал пока они прозреют его истинность и осознают его суть и после этого посвящал их с тем, чтобы они преодолели оставшиеся сомнения. Именно таким образом передавалось учение в течение шести поколений после Бодхидхармы.

Ко времени наставника Хэцзэ повсюду, борясь между собою, распростирались другие учения. И хотя он пытался добиться молчаливого осознания, но ситуация этому препятствовала. Думая о «подвешенной нити» (Бодхидхарма сказал: «Через шесть поколений после меня судьба моего учения будет подобна подвешенной нити». — *Цзун-ми*), Хэцзэ боялся, что смысл его учения будет утрачен, и поэтому ясно показал, что слово «осознание» (кит. *чжи*) есть ключ ко всему чудесному, чтобы последователи могли разобраться, что глубоко, а что мелко, и не допустили бы гибели учения.

Однако судьба Великой Дхармы в этой стране такова, что высшее смешалось с обыденным и стало широко известно, поэтому и результат был именно таков (т. е. не установилось согласия относительно учения. — *Цзун-ми*). Многим невдомек, что же там передается в молчании, поэтому они верят в рясу из цветных лоскутов.¹²⁷ Последователи явных (т. е. доктринальных. — *Цзун-ми*) учений изоцрялись в словесном искусстве, устраняли сомнения лишь с помощью слов и обильно цитировали сутры и шастры в качестве доказательства.

(Ранее меня спросили: «В нынешние времена говорят ли тайные слова при передаче чаньской Дхармы?» Ныне я этим отвечаю. Дхарма — это Дхарма Бодхидхармы. И познать ее, пусть много или мало, все равно полезно. Ранее слова были тайными, а ныне стали явными, но разве же из-за этого возникло два разных учения? — *Цзун-ми*).

Меня спросили: «Обретя это сознание, как дальше совершенствовать его? Вернуться ли к сидячей медитации, предписанной учением о внешних свойствах, или же нет?»

Ответить на это можно двояко: когда мрак неведения глубок и трудно найти верный Путь, когда трудно уклониться от взлетов и падений, стремления к выгоде, когда страсти пылают ярким пламенем и трудно усмирить тягу к чувственному, тогда нужно использовать многие методы, предписываемые учением о внешних признаках, выбирать лекарство для усмирения страстей в зависимости от болезни.

Если же аффекты слабы, а мудрость ясна и остра, то нужно основываться на самадхи одного действия, как это рекомендует последнее из описанных выше учений.¹²⁸

В «Трактате о пробуждении веры в Махаяну» сказано: «Совершенствующийся в приостановлении деятельности сознания должен поселиться в спокойном месте, блюсти свое тело, облагораживать свои устремления и достигнуть состояния только-сознания и отсутствия внешнего мира объектов, не основываясь на регуляции дыхания и созерцании чувственно воспринимаемого». В «Валджрасамадхи сутре» сказано: «Дхьяна есть движение. Без движения нет дхьяны — это и есть нерожденная дхьяна». В «Дхарма-

пада сутре»¹²⁹ сказано: «Стремление к обретению всего множества самадхи заключено в движении, а не в сидячей медитации».

Сознание изменяется вслед за миром объектов, почему же подобное состояние движения называется сосредоточением?

Вималакирти говорил: «Освободившись от возникновения и разрушения, сосредоточенно исполнять почтительные действия (когда идешь, стоишь, сидишь или лежишь. — *Цзун-ми*) и не стремиться к телесному проявлению в трех мирах — это и есть погружение в сосредоточенность».

Я полагаю это достаточным ответом на заданный мне вопрос. Три мира — это цветы пустоты, жизнь подобна сну. Совершенствование на основании тела не есть совершенствование, посредством его не обретается состояние Будды, не обретается истинное сознание. К чему здесь рассуждения о высших мирах?

(Пусть устыдятся те, кто считает необходимым привнесение в наш мир дхьяны высших миров, и, украдкой поглядывая в небо, следуют половинчатым учениям. — *Цзун-ми*).

В этом же учении об истинном сознании всем чистым и загрязненным дхармам соответствует лишь одно истинное сознание, которое избирает и все вмещает в себя. Нужно лишь преодолеть телесную субстанцию, непосредственно выявить высшую мудрость, каковая и есть истинная природа сознания. Остальное же все иллюзорно и пусто.

Поэтому и говорится: «Сознание не сознает ее высшую мудрость, которая не есть объект сознания. И для нее нет ни природы, ни свойств, ни Будды, ни живых существ, но в четырех фразах уничтожаются сто отрицаний. Истинное осознание все вмещает в себя — это значит, что все дхармы, и грязные и чистые, есть не что иное, как сознание. Из-за его заблуждений иллюзорно возникают сомнения и карма, и совершаются неблагие рождения в ужасных мирах. Если же сознание пробуждено и обретает свою действенную энергию, то обретаются чудесное тело, десять сверхъестественных способностей, чистая дхьяна, шесть парамит и четыре различения.¹³⁰ Все множество дхарм порождается сознанием и все дхармы есть истинное сознание. Подобно тому, как вещи, видимые во сне, есть на самом деле человек, видящий сон, предметы, сделанные из металла, есть на самом деле лишь металл, а отражения в зеркале есть всего лишь зеркало».¹³¹

(Сон соответствует иллюзорным представлениям, карме и воздаянию, предметы обозначают совершенствование, а отражения сравниваются с превращением. — *Цзун-ми*).

Поэтому в «Аватамсака сутре» сказано: «Все дхармы происходят из сознания, обретение тела мудрости состоит в осознании этого». В «Трактате о пробуждении веры» объясняется: «Три мира пусты и иллюзорны, созданы лишь сознанием. Нет сознания, нет и мира шести видов пыли и всех различаемых объектов. Ведь все различения — это лишь сознание. Когда сознание не видит само себя, то нет и внешних признаков, которые оно могло бы воспринять. Все дхармы — лишь тени в зеркале».¹³²

«Ланкаватара сутра» гласит: «Умиротворенное уничтожение называется Единым сознанием. Единое сознание называется Татхагатагарбхой.

Пробудившись к активности, оно предопределяет все судьбы, созидает добро и зло, получает в воздаяние радость и страдание. Оно действует совокупно с причинными связями, а потому нет ничего, что ни было бы сознанием». ¹³³

Учение о разрушении внешних свойств целиком негативно, а учение о внешних свойствах всеобъемлюще (поскольку все вбирает в себя и ничего не опровергает. — К. С.). На первый взгляд они различны, но, сведя их вместе, видишь их тождество. В глубоком непременно есть мелкое, а мелкому не сравниться с глубоким. Глубокое же — это выявление субстанции истинного сознания, и лишь через него возможно отрицание и утверждение, в котором природа и внешние свойства естественным образом переходят друг в друга без препятствий. Только таким образом можно избежать привязанности ко всем дхармам. Только это и есть высшая истина. И все равно между школами имеются различия и ведутся споры относительно сознания и его природы, мгновенного и постепенного пробуждения. Воззрения и высказывания ученых на этот вопрос я в общем смысле рассмотрю ниже.

Закончен свиток первый «Предисловия к собранию разъяснений истоков чаньских истин», часть вторая.

Часть первая

Вышеописанные три учения¹³⁴ целиком включают в себя сутры, произнесенные Буддой в течение его земной жизни, а также шастры, созданные бодхисаттвами. Последователи этих учений детально изучают смысл Дхармы Будды и видят, что хотя три смысла учения различны совершенно, но в Едином учении нет разделений. Что касается смысла трех учений, то смысл первого и второго соотносятся как пустота и наличие, первый и третий смыслы соотносятся как природа и свойство.¹³⁵ Все это очень ясно и легко можно видеть. Лишь относительно соответствия второго и третьего смыслов, т. е. разрушения понятия о свойствах и прояснения истинной природы, заблуждаются равно и сторонники доктринальных учений и последователи чаньских школ. Все полагают эти две теории в качестве Единого учения, считая, что через разрушение понятия о свойствах проявляется истинная природа.

Поэтому сейчас я подробно объясню десять различий между учением о пустоте и учением о природе.

Первое — это различие между мирской и высшей истинами учения.

Второе — различие имен сознания (кит. *синь*, *читта*) и природы.

Третье — различие двух значений слова «природа».

Четвертое — различие между истинной мудростью и истинным осознанием (кит. *чжэнь чжи*).

Пятое — различие между понятиями наличия «я» и отсутствия «я».

Шестое — различие между скрывающимися и раскрывающимися разъяснениями.

Седьмое — различие между познанием имени и познанием субстанции.

Восьмое — различие между двумя истинами и тремя истинами.

Девятое — различие понимания пустоты и наличия в трех природах.

Десятое — различие понимания пустоты и наличия в отношении добродетелей Будды.

Сначала разъясню различие между мирской и высшей истинами учения.

Школы пустоты (кит. *кунцзун*; санскр. *шуньявада*), поскольку не разъясняют наличие истинной и чудесной природы, полагают, что признаки всех видов различия являются Дхармой. Дхарма же соответствует мирской истине. Осознание этого множества дхарм как не производящих никаких действий, не имеющих свойств, не рождающихся и не исчезающих, не возрастающих и не уменьшающихся и т. д. составляет смысл учения. Смысл, в свою очередь, является высшей истиной. Поэтому «Праджняпарамита шастра» без колебаний разъясняет учение, понимая дхармы как мирскую истину, а также без колебаний разъясняет учение, полагая смысл высшей истиной.

Учения о природе дхарм полагают Дхармой единую истинную природу, а наличие и отсутствие и другие виды различений считают смыслом¹³⁶. Поэтому в сутре сказано: «Бесчисленные значения происходят из одной Дхармы». Также и с «Аватамсака» и «Дашабхуми» гласят: «Дхарма — это осознание собственной природы, смысл — это осознание рождения и гибели». Дхарма есть осознание высшей истины. Смысл есть осознание мирской истины. Дхарма есть осознание Единой Колесницы, смысл — есть знание многих Колесниц.

Таким образом, в десятикратном разъяснении Дхармы и смысла нет препятствий. Все школы полагают Дхарму высшей истиной, а смысл — мирской истиной.¹³⁷

Второе — различие понятий сознания и природы.

Школы пустоты всегда рассматривали природу как источник всех дхарм.

Учения о природе (кит. *фа-син цзун*) полагали источником всех дхарм сознание. Рассуждения полагающих источником дхарм природу — все об одном, их нет смысла приводить. Относительно считающих сознание источником дхарм можно процитировать следующее. «Шрималадэви сутра» гласит: «Сознание, чистое по своей природе...», «Трактат о пробуждении веры» гласит: «Все дхармы изначально пребывают вне слов и имен, ментальной обусловленности и других свойств, но есть лишь Единое сознание». «Ланкаватара сутра» говорит: «Твердое, истинное сознание...» Из того, что это учение толкует об изначальной природе не только как о пустотной и успокоенной, но и естественно постоянной, видно, что нужно рассматривать сознание в качестве источника всех дхарм.¹³⁸

Третье — различие двух значений слова «природа».

Школы пустоты полагают природой дхарм то, что они лишены собственной природы.

Учения о природе дхарм считают, что чудесная, светоносная, постоянно пребывающая, не пустая субстанция является природой дхарм. Хотя в обоих случаях здесь употребляется слово «природа», но его значения различны.

Четвертое — различие между истинной мудростью и истинным осознанием.

Школы пустоты считают различие знанием, а отсутствие различий — мудростью. Мудрость глубока, знание — мелко.

Учения о природе дхарм полагают — мудростью (кит. *чжи*) чудесную способность обретать понимание мудрейших принципов. Проникая в принципы, осознание объемлет дух мудреца и простолюдина. Природа является осознанием (кит. *чжи*). Осознание объемлет собой мудрость.¹³⁹ В цитированной выше главе «Вопрошание о мудрости» «Аватамсака сутры» это уже было разъяснено самим Буддой. Что же удивляться, что в главе «Десятикратное обращение благодати» об истинной реальности говорится: «Сияние мудрости есть природа». «Трактат о пробуждении веры» гласит: «Осознание есть истинное сознание субстанции истинной реальности».

Пятое — различие понятий наличия и отсутствия «я».

Школы пустоты считают понятие наличия «я» заблуждением, а понятие отсутствия «я» — истиной.

Учения о природе дхарм считают отсутствие «я» заблуждением, а наличие «я» — истиной. Поэтому «Нирвана сутра» гласит: «Отсутствие “я” означает рождение и смерть. Наличие “я” означает Татхагату». И еще говорится: «Когда “я” полагает отсутствие “я”, то это есть заблуждение». Далее эта сутра широко опровергает взгляды двух школ об отсутствии постоянства и отсутствии “я”, уподобляя их тому, как некто, найдя камешек весной в пруду, принял его за драгоценность. «Нирвана сутра» восхваляет понятия постоянства, блаженства, реальности (наличия истинно-реального “я”. — *Цзун-ми*) и чистоты и даже говорит, что в дхармах, не имеющих “я”, есть истинное “я”». ¹⁴⁰

(Скорее всего, из-за того, что живые существа заблуждались относительно своего истинного «я», Будда в учениях Большой и Малой Колесниц, учении о дхармовых свойствах и разрушении свойств, разрушил понятие о «я», говоря, что его нет. Ныне учения о природе дхарм прямо прояснили истинную субстанцию и, разъясняя его истинное «я», говорят, что оно есть. — *Цзун-ми*).

Шестое — различие между скрывающимися и раскрывающимися разъяснениями. Сокрытие — это умалчивание об отрицаемом, раскрытие — это утверждение отрицаемого. Кроме того, сокрытием называется тот случай, когда избирают что-либо, имея в виду то, что останется, а раскрытием называется непосредственное проявление соответствующей сущности. Подобно тому, как многие сутры, всякий раз толкуя об истинных и чудесных принципах и природе, говорят: «... не рождается и не гибнет ни грязное ни чистое, ни причины ни следствия, ни свойство ни действие, ни глупость ни мудрость, ни свойство ни природа и т. д.» — все это есть «сокрытие».

(Во многих сутрах и шастрах каждый раз с помощью слова *фэй* (нет, не есть) отрицаются дхармы. Порой доходит до употребления тридцати-пятидесяти слов *фэй* подряд. Со словами *бу* (не, нет) и *у* (нет, не имеется) дело обстоит также. Поэтому говорится об абсолютном отрицании. — *Цзун-ми*).

Если сказать: «Осознание, понятие, пробуждение, испускающий свет чудесного зеркала, ясный, спокойный, умиротворенный, тихий и др.», — это раскрывающее объяснение. Если нет осознания, понятий и других явлений, то какую же дхарму разъяснять в качестве истинной природы? Когда говорят: «Какая дхарма не рождается и не умирает?», необходимо получить понятие об этом, чтобы стало ясно, о чем идет речь. Осознание — это природа сознания. ¹⁴¹ Говорить о том, что это осознание не рождается и не умирает и так далее — это все равно, что соль определять как нечто непресное. Это последнее есть сокрытие. Сказать, что оно соленое — это есть раскрытие. Сказать, что вода это есть нечто несухое — это сокрытие, а сказать, что она мокрая — это есть раскрытие. Когда учения прибегают к методу абсолютного отрицания, то все они идут путем сокрытия, а прямо разъясняя истинное единство, следуют пути раскрытия.

Учение школ пустоты использует лишь скрывающие разъяснения.

Среди разъяснений учения о природе дхарм есть скрывающие и есть раскрывающие. Но скрывающие разъяснения не ясны, лишь вместе с раскрывающими обретают полноту. Нынешние ученые полагают скрывающие слова глубокими, а раскрывающие — мелкими, и поэтому вновь и вновь применяют отрицания. Говоря о сознании и Будде, говорят об отсутствии проявлений и признаков и доходят до слов, утверждающих, что ничто вообще не может быть постигнуто. Скорее всего, это происходит потому, что, полагая сокрытие и отрицание единственно чудесными, не желают сами обрести понимание субстанции Дхармы.¹⁴²

(После того как движение мысли остановилось, прибегают к скрывающим и раскрывающим методам в зависимости от ситуации. — *Цзун-ми*).

Седьмое — различие между познанием имени и познанием субстанции. Называемое Дхармой Будды и мирские дхармы все обладают именем и субстанцией. К тому же то, что в мире называется великим, ограничивается четырьмя элементами. Как сказано в «Праджняпарамита шастре»: «Земля, вода, огонь, ветер есть имена четырех элементов. Твердость, влажность, теплота и движение есть субстанции четырех элементов».

Возьмем, к примеру, воду. Допустим, некто спросил: «Я всякий раз слышу о некоей вещи, которая, если ее отфильтровать, станет чистой, если взболтать ее — замутится, если запрудить ее — остановится, дать ей волю — потечет, к тому же она может оросить влагой десять тысяч вещей, может смыть десять тысяч видов грязи. Что это за вещь?»

(Вопрос задан посредством перечисления функций и значений. — *Цзун-ми*).

Ответ: «Это вода».

(Ответ произведен посредством названия имени. — *Цзун-ми*).

Глупец полагает, что, узнав имя, он уже все понял. Мудрец же должен еще раз спросить: «Что есть вода?» (т. е. потребовать разъяснить ее субстанцию. — *Цзун-ми*).

Ответ: «Влажность есть вода».

(Указание дано преодолением субстанции. Таким образом, с помощью одного слова достигнута определенность понятия, и нет более других слов, которыми можно было бы ее заменить. Если сказать, что вода есть волна, чистота, мутность, застылость, текучесть, то чем бы эта формулировка отличалась от формулировки начального вопроса? — *Цзун-ми*).¹⁴³

С Дхармой Будды дело обстоит так же. Допустим, некто спросит: «Я всякий раз слышу, как в сутрах говорится о чем-то, заблуждение относительно которого приводит к загрязненности, прозрение которого есть очищение. Если упустишь его, станешь глупцом, если будешь совершенствовать его, станешь мудрецом. Это нечто может рождать все дхармы мира и все дхармы, выводящие из мира. Что это такое?»

(Вопрос задан посредством перечисления функций и значений. — *Цзун-ми*).

Ответ: «Это сознание».

(Ответ дан посредством называния имени. — *Цзун-ми*).

Глупец почитает, что, узнав имя, он уже все постиг, мудрец же должен снова спросить: «Что такое сознание».

(То есть потребовать разъяснения его субстанции. — *Цзун-ми*).

Ответ: «Осознание (кит. *чжи*) есть сознание».

(Ответ посредством указания на субстанцию. Это слово («осознание». — К. С.) наиболее точно, остальные слова менее подходящи. Если сказать, что то, что не есть ни природа, ни свойство, то, что может говорить и приходить в движение и т. п., есть сознание, то чем этот ответ будет отличаться от начального вопроса? — *Цзун-ми*).

Если исходя из этого разбирать имя и субстанцию воды, то оба они выражаются одним знаком, а остальное — это значения и функции.¹⁴⁴ С именем и субстанцией сознания дело обстоит так же. Один иероглиф *ши* (влажность) содержит в себе характеристики чистоты, бурления и так далее. Среди десяти тысяч функций и значений один иероглиф *чжи* (осознание) также охватывает собой десятки тысяч функций и значений, таких как гнев, сострадание, терпение, добро, зло, радость и страдание.¹⁴⁵

Ныне многие, изучающие Чань, сомневаясь, говорят: «Бодхидхарма учил лишь о сознании. Зачем Хэцзэ Шэнь-хуэй говорит об осознании?» Сомневающиеся таким образом разве не подобны тем, кто, сомневаясь, говорит, что, как они слышали, в колоде находится вода, и отказываются понимать, что в колоде пребывает влажность. Подумайте об этом! Подумайте об этом! Непосредственно необходимо осознать, что вода есть имя, но не сама по себе влажность, а влажность и есть непосредственно вода, а не имя, и объемлет собой и чистоту, и бурление, и волны, и нет такой характеристики, которую она (влажность. — К. С.) в себя бы не включала.

И также возьмем для примера сознание (кит. *синь*), которое есть имя, но не есть осознание, а осознание и есть само по себе сознание, объемлющее собой истинное, ложное, чистое, грязное, и нет ни одной характеристики, которую оно бы не содержало в себе.

Школы пустоты и дхармовых свойств соответствуют ученикам начальной школы и людям с малыми способностями и боятся породить в себе привязанность к словам, поэтому они лишь называют имя и прикрывают его отрицанием и стремятся широким перечислением его значений и функций достичь его сути.

Учения о природе дхарм соответствуют старым ученикам и людям со значительными способностями и велят, забыв слова, познать субстанцию, и поэтому одним словом прямо указывают на суть.

(Бодхидхарма говорил: «Укажу одно слово, чтобы прямо прояснить суть». Следующие поколения людей не поняли его мысли и все доискивались, что же это за «одно слово»? Ведь если сказать: «Прозрев сознание, станешь буддой», то это ведь четыре слова. Почему же названы одним? — *Цзун-ми*).

После того как познаешь субстанцию и на ее основании будешь разбирать значения и функции, то не будет ничего, во что бы ты ни проник.¹⁴⁶

Восьмое — различие между двумя истинами и тремя истинами. Школы пустоты говорят, что понятие всех мирских дхарм и дхарм, выводящих из мира, не выходит за пределы двух истин. Все учившиеся это знают и нет смысла вновь это разъяснять.

Учения о природе дхарм в общем сводят все природы, свойства и собственную субстанцию к трем истинам, определяя причинно обусловленные, обладающие цвето-формой дхармы как относящиеся к уровню мирской истины; обусловленные, не имеющие собственной природы, т. е. пустые, дхармы относятся к области высшей истины.

(Эти две едины с истинами школ пустоты и дхармовых признаков, и смысл их также не различается от вышеприведенного. — *Цзун-ми*).

Единая субстанция истинного сознания, не пустая и не обладающая цвето-формой, могущая быть пустой и могущая обладать цвето-формой, является высшей истиной Срединного пути.¹⁴⁷ Она подобна ясному зеркалу и у нее также есть три значения. Когда в зеркале отражаются тени, зеленое не примешь за желтое, безобразное и прекрасное сами собой отличаются друг от друга. Подобно тому, как тени в зеркале мирской истины не имеют собственной природы и совершенно пусты, а в зеркале высшей истины их субстанция постоянна и светла, не пустая и не зеленая, и не желтая, могущая быть пустой и могущая быть и желтой, и зеленой, то высшая истина Срединного пути есть то, о чем толкуется в «Сутре сетей Индры», «Большой праджняпарамите», «Сутре изначальных деяний» [Бэнь-е цзин]. Поэтому школа Тяньтай, основываясь на этих трех истинах, совершенствуется в трояком приостановлении активности сознание и трояком созерцании, и последователи этой школы достигают трех добродетелей.

Девятое — различие понимания пустоты и наличия в трех природах.

Три природы называются:

1) природа, относящаяся к сфере только различения и воображения (т. е. лишенная реального бытия. — *К. С.*). (Заблуждаясь в ощущениях, относящихся к реальности «я» всех дхарм, все вокруг принимаешь за реальность и всякую вещь принимаешь за истинно существующую. Это подобно тому, как больной ребенок принимает видимое им в зеркале отражение за живого человека, с костями и мясом и так далее. — *Цзун-ми*);

2) природа возникновения с опорой на другое. (В отношении этой природы говорят, что дхармы возникают на основе внешних по отношению к ним причин, свойств и оснований. Все они (дхармы. — *К. С.*) лишены собственной природы и есть лишь пустые признаки, подобно отражению в зеркале. — *Цзун-ми*);

3) природа совершенной истинной реальности. (Ясно проявляющая полноту и совершенство изначальной пробужденности истинного сознания, которое истинно-реально и обладает постоянством, подобно сиянию зеркала. — *Цзун-ми*).

Школы пустоты рассуждают следующим образом: «Всякий раз, когда сутры толкуют о наличии, они ограничиваются сферой природы только воображения и природы возникновения с опорой на другое, а каждый

раз, когда сутры толкуют о пустоте, то имеют в виду природу совершенной истинной реальности». Таким образом, по их мнению, три дхармы не имеют собственной природы.

Учения о природе дхарм полагают, что три дхармы в полной мере обладают значениями пустоты и наличия.¹⁴⁶ В природе только воображения имеется чувственный опыт, но нет опознания принципа; в природе возникновения с опорой на другое имеется признак, но нет истинной природы; в природе совершенной истинной реальности нет чувственного опыта, но есть осознание принципа, нет признаков, но есть истинная природа.¹⁴⁹

Десятое — различие понимания пустоты и наличия в отношении добродетелей Будды.

Школы пустоты говорят, что добродетелью Будды является пустота. Нет ни мельчайшей дхармы, которая бы называлась ануттара-самьяк-самбодхи (наивысшее полное пробуждение). Цвето-форма, видимое, слышимое — все ведут к неблагим путям. «Трактат о срединном воззрении» гласит: «Не есть скандхи, но и не вне скандх, субъект и объект оба не пребывают нигде. Татхагата не состоит из скандх, так в каком же месте находится Татхагата? То, что во вне всяких свойств и признаков, называется множеством будд».

Учения о природе дхарм полагают, что собственная природа всех будд обладает свойствами постоянства, блаженства, реальности и чистоты, истинно-реальными добродетелями десяти мудростей в десяти телах.¹⁵⁰ Их чудесные свойства и силы — все они неисчерпаемы, а собственная природа их изначально пребывает и не обусловлена никакими причинами и предпосылками.

Таким образом, изложены десять различий и два учения обрели ясность. Хотя я и разделил учения по их отличительным свойствам, однако не следует заблуждаться относительно того, что три доктринальных учения и три направления Чань есть Дхарма одного вкуса¹⁵¹.

Поэтому необходимо изложить три вида доктринальных учений и подкрепить их тремя видами чаньского понимания сознания, а затем, забыв о различии доктринальных и чаньских учений, обрести полную успокоенность сознания, достигшего состояния Будды. Когда достигнута полная успокоенность, любая мысль будет буддой, не будет ни одной мысли, которая бы не принадлежала сознанию будды. Если забыть об обоих (чаньских и доктринальных учениях. — К. С.), то каждое слово будет дхьяной, не будет ни одной фразы, которая бы не относилась к чаньскому учению.

Таким образом, естественно услышим об учении о совершенном уничтожении и отсутствии опоры в сознании. Согласно ему, осознание есть разрушение «я» и привязанности к чувственному опыту.

Услышав учение о приостановлении иллюзий и совершенствовании сознания, поймем, что осознание есть уничтожение дурной привязанности к «я». Когда разрушается привязанность к чувственному опыту, выявляется истинная природа.

Таким образом, учение о совершенном уничтожении есть учение, выявляющее истинную природу. Когда дурные привычки исчерпаны, обретается Путь Будды. Совершенствование сознания есть способ достижения состояния Будды. Мгновенное и постепенное, пустота и наличие, таким образом, не противоречат друг другу. Разве не подходят друг к другу Хэцзэ Шэнь-хуэй, Хуэй-нэн из Цзянси и Шэнь-сю как половинки верительной бирки?¹⁵²

Если сможешь уяснить учение таким образом, то что бы ты ни сказал людям, будет искусным методом; и что бы ты ни услышал от других, все будет волшебным лекарством. Лекарство относится к болезни так же, как освобождение к привязанности.

Поэтому добродетельные люди прежних времен говорили: «Если отвержен односторонности, то всякое слово будет для тебя как язва или нарыв, а если свободен, то всякий текст будет для тебя как чудесное лекарство». Освобождение — это ясное видение трех учений непротиворечивыми.

Некто спросил относительно вышеприведенного: «Будда говорил о мгновенном и постепенном доктринальных учениях, Чань тоже открывает мгновенные и постепенные врата. Из трех видов доктринальных учений какое мгновенное, а какое — постепенное?»

Я отвечаю: «Величие и незначительность Дхармы и смысла исчерпаны в трех видах учений». Лишь из-за того, что во время проповеди мире Величайшего церемонии и правила были различны, появились речи о непосредственном познании принципа, и учение это было названо мгновенным, а учения, основанные на следовании конкретным предпосылкам и условиям, получили название постепенных. Это не значит, что помимо трех учений есть еще какие-нибудь постепенные или мгновенные учения.¹⁵³

Постепенные учения предназначены для находящихся на нижней и средней ступенях мудрости, т. е. для тех, кто в то время не мог уверовать и прозреть чудесный принцип совершенного пробуждения. Это касается вышеописанных учений о небожителях, учений Малой Колесницы и школы дхармовых свойств (все вышеописанное относится к одному учению. — *Цзун-ми*), учения о разрушении свойств (это второе учение. — *Цзун-ми*). Когда их (слушателей. — К. С.) способности к восприятию мудрости созрели, была проповедана истина, не требующая дополнительных разъяснений, т. е. учения «Лотосовой» и «Нирвана» сутр.

(Это и мгновенное учение, основанное на конкретных условиях и предпосылках, составляют третье учение. Трансформирующее мгновенное учение объединяет в себе три вида методов. Добродетельные люди этих мест и Западного края, разделяя учение на три или пять периодов, имели в виду лишь одну категорию постепенных учений, не включая в классификацию учение «Аватамсака сутры» [Хуаянь-цзин] и других. — *Цзун-ми*).¹⁵⁴

Мгновенных учений опять же имеется два вида.

Первое — мгновенное учение, основанное на конкретных условиях и предпосылках.

Второе — мгновенное учение трансформирующего метода.

Мгновенное учение, основанное на конкретных условиях и предпосылках, имеет в виду то, что, встретив простолоудина, находящегося на высшей ступени, обладающего острой мудростью, можно непосредственно раскрыть ему истинную Дхарму, услышав которую, он мгновенно пробудится и обретет плод полного тождества с Буддой. Подобно тому как обретение высшего совершенного и полного пробуждения в первый момент сосредоточения описано в «Аватамсака сутре» или подобно тому как в «Сутре полного пробуждения» [Юань-цзюэ цзин] описано обретение состояния Будды в момент завершения созерцательных практик.

Однако практики этих учений соответствуют практикам вышеописанных двух учений в отношении постепенного искоренения низких привычек и постепенного пробуждения мудрости и добродетели. Ведь движимые ветром волны не могут отразить образа морской поверхности. Если ветер вдруг остановится, волны постепенно улягутся и мало-помалу сделаются ясным отражением.

(Ветер сравнивается с заблуждающимися чувствами, море — с природой сознания, волны сравниваются с аффектами, отражение уподобляется функции сознания. Именно этими словами этот процесс описан в «Трактате о пробуждении веры». — *Цзун-ми*).

То, что говорится в «Аватамсака сутре», а также в «Сутре полного пробуждения», «Буддхаушниша сутре» [Фо-дин цзин], «Шрималадэви сутре» [Шэн-би цзин], «Татхагатагарбха сутре» [Жулай-цзан-цзин] и в более чем двадцати других сутрах о преподавании неопределенного учения в зависимости от момента и условий, то это от начала до конца соответствует третьему чаньскому учению о непосредственном проявлении истинной природы сознания.

Мгновенное учение трансформирующего метода имеет в виду то, что когда, благодаря зрелым предпосылкам своих прежних жизней, Будда, пребывая на высшей ступени мудрости, обрел Путь, он в тот же момент мгновенно разъяснил отношения между природой, свойством, принципами и вещами, объяснил десятки тысяч заблуждений живых существ, десять тысяч путей бодхисаттв, ступени мудрецов и совершенномудрых, десять тысяч добродетелей всех будд, понял соответствие единой причины и моря последствий, разъяснил достижение пробуждения в первый момент сосредоточения и так далее. Все это есть совершенное мгновенное учение, содержащееся в «Аватамсака сутре» и «Дашабхуми сутре», а все остальное — не полно.¹⁵⁵

(Желая озадачить меня, некто сказал: «Мгновенное пробуждение и обретение состояния Будды противоречит учению сутр». Ныне я этим все разъяснил. — *Цзун-ми*).

В них (этих сутрах. — К. С.) говорится, что все дхармы являются дхармами реализации Единого сознания. Единое сознание есть Единое сознание всего множества дхарм. Природа и свойства совершенно сливаются,

пребывая в свободной естественности единого и многого, поэтому множество будд и живых существ пронизывают друг друга, чистая земля и грязная земля сливаются, а все множество дхарм взаимно содержат друг друга, каждая пылинка объемлет мир, свойство переходит в свойство безо всяких преград. Десять сокровенных врат вновь и вновь не исчерпываются. Все это называется не имеющим преград Дхармовым миром.¹⁵⁶

Что касается мгновенного и постоянного, то эти учения выделяют в отношении достижения состояния Будды. Если же развивать мысль о пробуждении и совершенствовании в отношении условий и предпосылок, то содержание этих понятий будет уже другим.

Среди вышеописанных направлений есть такие, в которых говорится: на основании постепенного совершенствования и обретения заслуг внезапно обретается мгновенное пробуждение.

(Это подобно тому, как постепенно откалывают от дерева щепку за щепкой, пока однажды оно вдруг не упадет. Или это еще подобно тому, как, постепенно подвигаясь издалека в сторону города, в один прекрасный день вдруг придешь в него. — *Цзун-ми*).

Есть другие, которые говорят: на основании мгновенного совершенствования обретается постепенное пробуждение.

(Это подобно обучению стрельбе из лука. Мгновенно научившийся посылает стрелу за стрелой, сосредоточившись, прямо в центр мишени. Постепенно обучающийся в течение долгого времени попадает то близко, то в центр мишени. Это называется «приведя в движение сознание, мгновенно совершенствоваться. Не ведя речи о заслугах, осуществлять мгновенное завершение». — *Цзун-ми*).

Есть и иные, говорящие: на основании постепенного совершенствования обретается постепенное пробуждение.

(Это подобно подъему на девятиярусную башню. По мере постепенного подъема постепенно расширяются пределы видимого. Поэтому некто сказал: «Если хочешь исчерпать силу глаз, видящих на тысячу ли, поднимись еще на один ярус выше». — *Цзун-ми*).

Есть еще и другие, но все они говорят об обретении пробуждения. Есть также еще и те, кто считает, что сначала должно присутствовать мгновенное пробуждение, и только тогда возможно постепенное совершенствование. Оно высвобождает пробуждение.

(Относительно уничтожения препятствий скажем, что это подобно тому, как солнце, вдруг выйдя, постепенно растапливает иней и росу. Относительно обретения добродетелей скажем, что это подобно тому, как родившийся «вдруг» ребенок уже имеет тело и шесть органов чувств, но, взрослея, постепенно обретает волю, привычки, заслуги и карму. — *Цзун-ми*).

Поэтому «Аватамсака сутра» говорит: «В первый момент сосредоточения можно обрести истинное пробуждение. Затем на пути трех мудрецов и десяти совершенномудрых постепенно совершенствоваться в реализации. Если не достигнуто пробуждение, то совершенствование не будет истинным совершенствованием».¹⁵⁷

(Ведь если с помощью не-истинного осуществлять нечто, то процесс осуществления не может быть назван истинным. Как же может совершенствование истинного не исходить из истинного? Поэтому в сутре сказано: «Если не слышал эту Дхарму, то сколько бы кальп не совершенствовался в праведных деяниях шести парамит, все равно, в конце концов, не сможешь обрести истинности. — *Цзун-ми*).

Есть еще и те, кто говорит, что мгновенное пробуждение и мгновенное совершенствование относятся к находящимся на наивысшей ступени мудрости, блаженным по природе, стремящимся к совершенной победе.

(Корни их победоносны и совершенствуются, потому что, пробудившись, стремятся победить. — *Цзун-ми*).

Услышав учение один раз, пробуждаются тысячекратно, обретают великую дхарани, у них не возникает ни одной различающей мысли, они обрубают предыдущий и последующий моменты.

(Уничтожение кармических преград подобно тому, как обрубая одну светло-зеленую шелковую нить, мгновенно обрубают десять тысяч нитей. Совершенствование добродетели подобно тому, как после окрашивания одной светло-зеленой нити все десять тысяч нитей мгновенно обретают такой же цвет. Хэцзэ Шэнь-хуэй говорил: «Обретение субстанции неразличающей мысли не рождается вслед за вещами». И еще говорил: «Любая мысль и изначальная природа взаимосвязаны, и поэтому добродетели, неисчислимые подобно песчинкам в реке, и восемьдесят четыре тысячи парамит в единый момент в равной степени обретают действенность. — *Цзун-ми*).

Эти люди сами уясняют три кармы. О том, чего остальные люди не видят «Ваджрасамадхи сутра» гласит: «Когда пустое сознание (кит. *кун синь*) недвижно (кит. *бу дун*) — это есть полнота шести парамит.

(«Лотосовая сутра» также говорит: «С помощью данных родителями глаз и ушей в совершенстве видят три тысячи миров» и так далее. — *Цзун-ми*).

Эти люди в состоянии судить, обратившись к следам вещей.¹⁵⁸ К этому роду относится школа Ньютоу великого наставника Фа-жуна.¹⁵⁹ У этого Пути есть два смысла.

Если совершенствоваться на основании пробуждения, то это есть высвобождение пробуждения. Если пробуждаться на основе совершенствования, то это есть обретение пробуждения.

Однако, что касается вышесказанного, то все эти рассуждения применимы лишь к нынешнему рождению. Если взглянуть в глубину предыдущих жизней, то будет лишь постепенность и не будет мгновенности. Ведь нынешнее мгновенное обретение есть проявление сил истечения (кит. *сюнь*; санскр. *васана*) от семян, постепенно закладывавшихся в течение многих жизней.¹⁶⁰

Есть еще те, кто говорит: «В Дхарме нет мгновенного и постепенного. Мгновенное и постепенное зависят от конкретного момента». О, как истинен этот принцип! Различие определено не в словах, а речь изначально шла о конкретных условиях и предпосылках. Тех, кто говорит о Дхарме, субстанции, мгновенном и постепенном, смысле и содержании имеется

очень много и у каждого из них своя причина. Не использовав твердого сверла, их не пробуравишь.

Что касается классификации четырех мгновенных и четырех постепенных учений из «Ланкаватара сутры» [Лен-цзя-цзин], то ее расширять не осмелюсь. Лишь скажу, что среди моих современников, рассуждающих о мгновенном и постепенном, многие не разбираются, о чем идет речь.

В доктринальных учениях есть мгновенное и постепенное в учении трансформирующего метода, а также мгновенное и постепенное, связанные с реакцией на конкретные ситуации и предпосылки.

В отношении людей можно выделить мгновенное и постепенное в отношении восприятия учения и искусных методов, ступеней мудрости, изначальной природы, обретения пробуждения, а также мгновенное и постепенное в отношении принятия намерения и практики совершенствования.

Между прочим замечу, что тем, кому учения о мгновенном пробуждении и постепенном совершенствовании кажутся противоречивыми, для разрешения сомнений не плохо было бы посмотреть на то, как мгновенно возникающий солнечный свет постепенно растапливает росу и иней, а также на то, как у «внезапно» родившегося ребенка (имеющего тело и все органы чувств. — *Цзун-ми*) постепенно устанавливаются воля, привычки (человек, облеченный в плоть постепенно приобретает навыки, изучает искусства. — *Цзун-ми*), а также на то, как постепенно стихают волны, когда угасает поднимающий их свирепый ветер, или как свет и благородство появляется вдруг, а церемониям и музыке надо обучаться постепенно (подобно тому, как потомок аристократического рода в малом возрасте чудит и нисходит до рабов; когда же он узнает о своем благородном происхождении из беседы родителей, его прошлые привычки (когда он еще не знал о своем благородстве. — *К. С.*) не могут мгновенно измениться, и необходимо последовательное обучение. — *Цзун-ми*).

Здесь я изложил суть учения о мгновенном и постепенном пробуждении необычайно сжато. Хотя основной смысл этого сочинения состоял в том, чтобы изъяснить чаньские учения и показать, что лишь школа Бодхидхармы проникла в суть Дхармы Будды, но поскольку сочинения разных школ отличаются друг от друга, ныне я собрал их в одну корзину, чтобы достичь полноты вещей и принципов.

Что касается учений о пробуждении, освобождении, совершенствовании и обретении реализации, то они также должны быть представлены целиком, во всем многообразии, поэтому необходимо собрать воедино и досконально изложить смысл описанных выше учений о мгновенном и постепенном пробуждении для того, чтобы кровеносные сосуды обрели единство в организме, чтобы ветви органично продолжали корни. Чтобы ветви продолжали корни, необходимо сначала исчерпать смысл тех и других.

Те три вида мгновенных и постепенных путей, содержащихся в вышеописанных учениях, откуда они возникли? Где находятся?

Для ответа на этот вопрос необходимо обозреть те смыслы, в которых эти понятия употребляются во многих учениях буддизма и чему они изначально призваны служить. Поэтому я и свел корни и ветви, начала и концы в одну корзину, чтобы все они одновременно обрели связность и ясность.

Откуда же все-таки произошло это учение?

Оно изначально излилось из Единого истинного сознания (кит. *ич-жэнь синь*) Мира Величайшего и, трансформируясь, дошло до слуха людей нашего времени и стало доступно взору нынешнего поколения. Смысл, о котором говорил он (Татхагата. — К. С.) может служить опорой и простолюдинам, и совершенномудрым. Хотя субстанция Единого истинного сознания под действием обусловленности пребывает в постоянном движении, трансформируясь, она распространяется повсюду и пребывает в сознании всех живых существ. Каждый должен лишь в собственном сознании умиротворенно сосредоточиться на осмыслении принципа, и тогда множество таковостей будут ясно видимы.¹⁶¹

(«Аватамсака сутра» гласит: «Размышляй о множестве таковостей, и множество таковостей проявятся». — *Цзун-ми*).

Далее. Обратимся к изначальному смыслу сутр, произнесенных Буддой. В мире Величайший сам говорил: *«Я изначально явился в мир из-за одного великого дела. Это великое дело заключается в моем желании заставить живые существа раскрыть в себе мудрость Будды и вывести их на Путь обретения мудрости Будды. Поэтому все множество моих деяний было всего лишь одним делом, все было лишь для того, чтобы с помощью мудрости Будды пробудить живые существа. И нет никакой другой Колесницы — ни двух, ни трех.¹⁶² Дхармы всех будд десяти направлений в трех мирах также таковы. Хотя с помощью бесчисленных искусных методов множества пояснений, сравнений и притч они объясняли свое понимание Дхармы живым существам, все эти Дхармы являются Единой Колесницей Будды. Поэтому, когда я в первый момент обрел совершенное пробуждение под деревом бодхи, я увидел, что все живые существа повсюду вокруг меня уже обрели совершенное пробуждение и что все живые существа вокруг меня обрели Паринирвану».*

(«Глава чудесного величия» [Мяо-янь пинь] «Аватамсака сутры» гласит: «Когда Будда в царстве Магадха на месте пробуждения впервые обрел совершенное пробуждение, земля вокруг него стала такой твердой, будто сделана из алмазов, а дерево бодхи торжественно предстало высоким с широкой кроной». «Глава о проявлениях» [Чу-сянь пинь] гласит: «Когда Татхагата обрел совершенное пробуждение, он увидел, что все живые существа повсюду...» и так далее, начиная с этого места. — *Цзун-ми*).

«Я увидел, что все живые существа, пребывая среди жадности, тупости, гнева и множества других аффектов, в достатке обладают мудростью Тела Татхагаты, которая постоянна, не загрязнена, не замутнена и обладает добродетелью».

(Это цитата из «Татхагатагарбха сутры» [Жулай-цзан цзин]. — *Цзун-ми*).

«Нет ни одного живого существа, не обладавшего бы в полной мере мудростью Будды, но из-за иллюзорных мыслей и привязанностей живые существа не могут ее реализовать. Я хочу научить их пути совершенномудрых, чтобы они навсегда освободились от иллюзорных представлений. Сам, облекшись телом, вижу, что необъятная мудрость Татхагаты не отличается от меня».

(Это цитата из «Главы о проявлениях» «Аватамсака сутры». Я лишь заменил слово *дан* (быть должным) на слово «делать», чтобы смысл был доступнее, а текст более гладким. «Лотосовая сутра» также говорит: «Изначально я дал обет, что все живые существа станут неотличимы от меня». — *Цзун-ми*).

Затем на месте пробуждения для этих и других живых существ Будда заговорил о всеобъемлющем Дхармовом мире¹⁶³, распространил учение о десяти тысячах добродетелей, украсил цветами изначальную природу и побудил живые существа, обретя десять тысяч добродетелей, постигнуть плода буддовости.

Будда сказал: *«В прошлые кальпы вы, так же как и я, возделывали благие корни, и те, кто с помощью четырех всеобъемлющих добродетелей обрел меня в море кальп (см. также текст «Главы чудесного величия». — Цзун-ми), сначала увидели мое тело (тело Вайрочаны, пребывающего в самадхи постоянного сострадания. — Цзун-ми), услышали мои слова (произносящие «Аватамсака сутру». — Цзун-ми) и все, обретя веру, вошли в мудрость Татхагаты. И даже в Джетавана, когда я вошел в самадхи многосострадающего учителя, все живые существа реализовали в себе дхармадхату¹⁶⁴ и спаслись из вод жадности и привязанностей и так далее, кроме тех, кто сначала следовал, совершенствовался и изучал путь Малой Колесницы (на Лотосовом собрании Будда сказал: «Те пятьсот шраваков, что были на собрании Величия цветка подобны глухим и слепым и не видели мира объектов Будды, и не слышали о всеобъемлющей Дхарме...» — эти слова как раз об этих последователях Малой Колесницы. А потом Будда сказал: «Ныне я также хочу, чтобы они услышали эту сутру и обрели мудрость Будды», и через сорок лет на Лотосовом собрании они все получили предсказание. — *Цзун-ми*»¹⁶⁵.*

(«Глава о проявлениях» гласит: «Мудрость Татхагаты лишь в двух случаях не может принести пользы. Так называемые две Колесницы проваливаются в глубокую яму недеяния, разрушают благие корни и не помогают живым существам, в результате чего живые существа тонут в водах ложных взглядов, жадности и привязанностей. Но и среди последователей этих Колесниц не было отброшенных. В «Разъяснении» сказано: «Те, кто в «Аватамсака сутре» назван изучающими Малую Колесницу, на Лотосовом собрании получил предсказание. Но и те, кто не был на этом собрании, также получают предсказание об этом. Это и называется «не было отброшенных». — *Цзун-ми*).

Таким образом, у живых существ корни тупы, а сами они подвержены привязанностям, ослеплены радостями и глупостью, и их трудно освободить. Я в течение двадцати одного года размышлял над этим. Но если я буду лишь восхвалять Колесницу будд, то другие погрузятся в страдание,

мне не поверят, поэтому будут поносить мое учение и мгновенно окажутся на неблагих путях. Если я буду изменять людей с помощью Малой Колесницы, то это учение коснется лишь одного человека (т. е. индивидуально. — К. С.), таким образом я впаду в скупость. Это также невозможно, вход и выход трудно осуществимы. Поэтому я задумался о многочисленных искусственных методах, применявшихся буддами прошлого, и понял, что будды прошлого улавливали и привлекали живые существа, а затем побуждали их следовать Путем Наивысшей Колесницы. Поэтому и я ныне должен был выбрать тот метод, в соответствии с которым должно говорить о трех Колесницах.

Когда я так подумал, мне явились будды десяти сторон света и звуками языка санскрита поддержали меня: «О, как прекрасны слова Шакьямуни! Первый из учителей Пути, он обрел эту наивысшую Дхарму. Он вслед за всеми буддами применяет силы искусных методов».

Услышав слова восхваления, я последовал замыслу множества будд и поэтому в Варанаси я повернул колесо учения, поведав о четырех благородных истинах, и спас пять человек, но постепенно во многих местах их число выросло до многих десятков тысяч.¹⁶⁶

(Это подобно повозке, запряженной бараном. — Цзун-ми).

Для ищущих индивидуального пробуждения я преподал учение о двенадцатичленном законе зависимого возникновения.

(Это похоже на повозку, запряженную оленем. — Цзун-ми).

Для взыскующих Большой Колесницы я преподал учение о шести парами-тах.

(Это подобно повозке, запряженной быком. Вышеописанные учения относятся к первой группе — к учениям сокровенного смысла, разъясняющим свойства, опираясь на истинную природу. Эти три повозки находятся как бы «в доме» и указывают на внешнее посредством условного учения о трех Колесницах. — Цзун-ми).

В середине проповеди я преподал глубочайшее учение о Праджняпарамите. Подобно тому, как моют золото или лепят горшок, я ввел высших из шраваков на путь устремлений малых бодхисаттв.

(Это соответствует второму учению сокровенного смысла о разрушении свойств и выявлении истинной природы. — Цзун-ми).

Видя, как их корни постепенно созревают, я на горе Гридхракута раскрыл учение о мудрости Татхагаты и всем окружавшим меня дал предсказание о том, что они достигнут совершенного полного пробуждения.¹⁶⁷

(Учение Единой высшей Колесницы подобно повозке, запряженной белым быком, стоящей на перепутье. Повозка условных учений Махаяны отличается от повозки истинного учения, запряженной белым быком. Более чем в тридцати сутрах и шастрах приводятся подробные объяснения. — Цзун-ми).

Кроме этого, я разъяснил учение трех Колесниц о Дхармовом Теле и ввел всех на равностный путь Единой Колесницы. Сейчас, когда я приближаюсь к исчезновению, под двойным деревом шала в Кушинагара, как Великий Учитель, взываю к вам и произношу решающую речь о постоянной природе дхарм. Все живые существа обладают природой Будды. Все, кто обладает

сознанием, непременно станут буддами. Безусловная Нирвана постоянна, блаженна, реальна и чиста. Все вы должны пребывать в спокойствии в сокровенном вместилище.

(«Лотосовая сутра» содержит учения двух Колесниц. «Нирвана-сутра» всеобъемлюще включает в себя шесть путей, собирает вместе все условное и приводит к истинности, поэтому учения необходимо рассматривать постепенно и по порядку. — Цзун-ми).

На собрании Моря величия цветка, многократно сострадая живым существам, я мгновенно обрел плод пробужденной природы, и между мной и живыми существами нет иных различий.

(Учение «Лотосовой сутры» и «Нирвана сутры» есть высшее выражение постепенных учений. Оно не имеет различий по глубине и мелкости с мгновенным учением Хуаянь («Аватамсака сутры»). Все они относятся к третьему учению, выражающему тождество истинного сознания с истинной природой. — Цзун-ми).

Те, кого я должен был спасти, спасены, для тех же, кто еще не спасен, я создал условия, чтобы они спаслись сами. И поэтому ныне под двойным деревом вхожу в великое спокойствие и умиротворенное уничтожение, возвращаюсь к корням и вновь обращаюсь к истокам. Совместно с буддами трех миров и десяти направлений буду пребывать в вечном сиянии и умиротворенности дхармадхату».

Я добавлю — то, что было на этих страницах, есть подлинные слова Будды, содержащиеся во многих сутрах. Однако по причине копирования мною текстов я в некоторых местах не избежал изначально отсутствующих соединений фраз, кое-где убрал, добавил или изменил два-три слова — и все. Только в тех полтора строках, где я обзирал учение «Аватамсака сутры» [Хуаянь цзин], я использовал заголовок сутры, чтобы разъяснить мысль Будды. Лишь в этом случае не приведены подлинные слова Будды. Поэтому я осмелился в соответствии с изначальными мыслями, изложенными самим Буддой, привести вышеизложенную классификацию учений на три вида.

Откуда берутся слова о единстве условного и истинного? Откуда берутся слова о двух учениях — начальном и конечном? Чаньские школы дополняют доктринальные учения — кто же скажет, что это не так? Мое устремление к гармонии имеет основание именно в этих словах Будды. Если, услышав эти слова, кто-то все-таки не избавится от сомнений, то я не буду повторять все снова.

Выше были приведены собственные слова Будды: «Все живые существа обретут истинное пробуждение» и «корни живых существ тупы, они глупы и слепы». Слова эти кажутся противоречивыми, поэтому прошу разрешить разъяснить их по порядку.

Боюсь, что поскольку Будда говорил различно, тексты друг на друга наслоились, а ныне для начала обратимся к патриарху древности бодхисаттве Ма-мину (Ашвагхоше. — К. С.), который в совершенстве разъяснил и сделал понятным учение о Едином сознании живых существ, его пробужденности и непробужденности. Естественным образом в полной

мере обладающие природой Будды живые существа пребывают среди тревог рождений и смертей. Присущий всем живым существам Будда пребывает в умиротворенной Нирване. Полностью мгновенно пробужденный дух смущается различающими мыслями. Полностью реализованное мгновенное пробуждение умиротворенно освещает сознание. Таким образом, сам пробудившись, поймешь, что противоречия в словах Будды вовсе не противоречивы.

Называемое шестью путями, тремя Колесницами простолюдинов, корнями мудрецов и совершенномудрых есть всеобщая полнота драгоценного сияния пробужденной природы сознания Единого дхармового мира, очищенного и пробужденного. Изначально нет имени «все будды» и нет имени «живые существа», но лишь из-за того, что это чудесное сознание естественным образом не следовало собственной природе, по причине того, что пробужденность была утеряна, стали происходить действия и свершаться воздаяния.

Таким образом, возникло имя «живые существа». Те, кто совершенствовался на Пути и обрел истинность, получили имя «все будды». Хотя они были обусловлены причинами, они не утратили собственной природы, поэтому обладали постоянством и не были пусты и иллюзорны. Они пребывали постоянно, безо всяких изменений и трансформаций и были неразрушимы. Все это благодаря реализации Единого сознания, которое поэтому и получило имя «истинная реальность».

К Единому сознанию всегда ведут два пути — Путь реализации истинной реальности и путь рождений и смертей, и никогда не было так, чтобы какой-либо из них отсутствовал. Однако на пути зависимого возникновения простолюдины и мудрецы не имеют определенности, что и называется изначально непробужденностью, поэтому и говорится, что аффекты не имеют начала.¹⁶⁸

Если же, обретя пробуждение, совершенствоваться и реализовать в себе природу Будды, то аффекты будут совершенно уничтожены. Поэтому и говорится, что аффекты имеют конец. Однако в действительности отсутствуют различения, изначально присутствует пробуждение, и нет ничего непробужденного и в этом безусловное равенство мудрецов и простолюдинов.

Поэтому Дхарма Единого сознания имеет два значения: истинной реальности и иллюзорного заблуждения.¹⁶⁹ Каждое из этих двух значений, в свою очередь, имеет еще по два значения. Поэтому постоянно присутствуют Путь истинной реальности и путь подверженности причинам.

Что касается двух значений, которыми обладает каждое из двух значений Дхармы Единого сознания, то истинная реальность обладает двумя значениями — неизменностью и подверженностью причинам. Иллюзорное заблуждение обладает значениями пустоты собственной субстанции и значением образования вещей. Говорится: по причине неизменности истинной реальности пустота субстанции иллюзорных представлений становится Путем истинной реальности. Из-за подверженности истинной реальности воздействию закона зависимого становления пустота субстанции иллюзорных представлений становится путем возникновения и уничтожения.¹⁷⁰

Основываясь на тождестве возникновения, уничтожения и истинной реальности, сутры говорят: «Нет будд и нет живых существ. Изначальная Нирвана постоянна и обладает свойством умиротворенного уничтожения».

Основываясь на трансформации истинной реальности в возникновение и уничтожение, сутры говорят: «Дхармовое Тело превращается на пяти путях. Это и называется «живые существа». Знающие о заблуждении и пробуждении, о различии простолюдинов и мудрецов пребывают на пути возникновения и уничтожения». То, что на этом пути выставляет напоказ свойства мудреца и простолюдина, то, в чем истина и заблуждение пребывают нераздельно, не будучи ни едиными, ни различными, называется «алайя-виджняна». Это сознание присуще всем, изначально постоянно и обладает свойствами пробужденности и непробужденности. Пробужденность есть основание трех Колесниц мудрецов, непробужденность есть основание шести путей простолюдинов.¹⁷¹

В общих чертах путь простолюдина состоит из десяти этапов (ныне изложим их в нужной последовательности и приведем сравнения со сновидениями. — *Цзун-ми*).

О первом из них говорится, что все изначально пробуждены и обладают истинным сознанием (т. е. подобны богатому и благородному человеку, обладающему прямою и мудростью, свободно живущему в собственном доме. — *Цзун-ми*).

Второй — из-за того, что им (живым существам. — *К. С.*) не встретился добрый друг, разъяснивший им Дхарму, они изначально пребывают непробужденными (т. е. подобны человеку спящему, но не понимающему, что он спит. Шастра говорит: «На основании изначально пробужденности возникает непробужденность». — *Цзун-ми*).

Третий — благодаря непробужденности, возникает различающая дхармы мысль. (Как будто спишь и во сне видишь дхармы. Шастра гласит: «Из-за непробужденности возникает три вида свойств. Это из них первое». — *Цзун-ми*).

Четвертый — поскольку возникает различающая мысль, создается возможность образования представлений и различения свойств объектов. (Это подобно сновидениям. — *Цзун-ми*).

Пятый — из-за наличия представлений возникают иллюзорные проявления органов чувств, тела и мира. (Это подобно видению во сне тела, испытывающего жадность и страдания, а также видению многих хороших и дурных дел и вещей. — *Цзун-ми*).

Шестой — неведение. Этот и последующие происходят из различающих мыслей, таким образом возникает приверженность к «определенно имеющемуся», которая называется приверженностью к дхармам. (Подобно тому, как во сне испытываешь привязанность к видимым вещам, принимая их за реальные. — *Цзун-ми*).

Седьмой — когда оформилась привязанность к дхармам, то видишь различие между собой и иным. Это называется приверженностью к «я». (Подобно тому, как видимое во сне чье-то тело, испытывающее страсти и страдания, непременно принимаешь за свое. — *Цзун-ми*).

Восьмой — принимаешь эти четыре великих элемента за свое тело, и поэтому жалеешь, чтобы жадность, любовь и другие, не противоречащие чувствам дхармические объекты, пропитали «я» и не боишься, что гнев и зависть и другое волнующие чувства объекты потревожат «я», начинаешь считаться с глупостью и множеством иных чувств. (Это и есть три яда. Как будто во сне видишь умиротворяющее, волнующее и иное, относящееся к некоему телу. То же самое относится к жадности и гневу. — *Цзун-ми*).

Девятый — по этой причине начинаешь совершать хорошие и дурные деяния. (Как будто во сне ворует, дерешься, ругаешься, либо же осуществляешь благие деяния и распространяешь добродетель. — *Цзун-ми*).

Десятый — когда дело сделано, его последствий трудно избежать. Подобно тому, как эхо и тень следуют за звуком и предметом, попадаешь в кармические пути страдания и радости на шести путях. (Это подобно понесению наказания за совершенное во сне воровство или драку, или во сне получить продвижение по службе за совершенные во сне благие деяния. — *Цзун-ми*).

Порядок возникновения этих десяти очень ясен и подобен взаимосвязанности между собой кровеносных сосудов. Выведя основные принципы и созерцая сознание, можно их видеть ясно и в последовательности.¹⁷²

Далее. Обретение пробуждения и последующее совершенствование и обретение плода имеет десять этапов отвержения ложного и обретения истины. Поскольку нет иного учения, то заблуждение и пробужденность различаются в последовательности, как гармонирующие и противоречащие. Сначала идет заблуждение относительно истины и следование за иллюзиями, то есть возникновение вслед гармонии с тончайшим постепенного достижения грубого. Последующее пробуждение от иллюзий и возвращение к истине есть Путь уничтожения, противоречащий грубому, постепенно ведущий к тончайшему¹⁷³. С помощью мудрости способной побеждать, начиная с мелкого, достигнешь глубокого. Грубые препятствия легко обойти.¹⁷⁴ Поскольку ничтожную мудрость можно опрокинуть, а тончайшие заблуждения трудно разрушить, глубокая мудрость должна уметь искоренять.

Поэтому следующие десять путей преодоления заблуждений идут в обратном порядке, разрушая предыдущие десять. Лишь первый из путей в следующих десяти почти не отличается от первых двух из предыдущих десяти. Ниже следует разъяснение десяти пунктов преодоления заблуждения.

Закончен свиток второй «Предисловия к собранию разъяснений истоков чаньских истин», часть первая.

Часть вторая

О первом из вышеуказанных десяти пунктов говорят: «Живые существа повстречались с благожелательным другом, который раскрыл и разъяснил им вышеупомянутое истинное сознание изначального пробуж-

дения. Услышав это учение когда-либо в прошлой жизни, ныне обретаешь понимание и пробуждение».

(Если в прошлой жизни этого учения не слышал, то, ныне услышав, не поверишь, а если поверишь, не поймешь.¹⁷⁵ Хотя все люди обладают природой Будды, но среди ныне живущих те, кто не верит или не понимает этого, относятся к этому роду. — *Цзун-ми*).

«Четыре великих элемента не есть “я”, пять скандх пусты. Вера — в собственную истинную реальность и три драгоценности».

(Вера в то, что изначально основа сознания не пуста и не иллюзорна, не претерпевает перемен и не различна — поэтому и говорится: «истинная реальность». В шастре сказано: «Нужно самому поверить в собственную природу и знать, что сознание, подверженное иллюзорным движениям, не отличается от мира объектов».¹⁷⁶ Еще сказано: «Вера в сознание бывает четырех видов. Первый (вера в основу сознания) означает изначально радостную сосредоточенность на истинной реальности.¹⁷⁷ Второй (вера в Будду) означает безграничные заслуги и добродетель, и постоянную сосредоточенность на близких и на почитании Будды. Третий вид (вера в Дхарму) приносит большую пользу и означает постоянную сосредоточенность на совершенствовании. Четвертый (вера в Сангху) означает возможность совершенствоваться в истинных деяниях, приносить пользу себе и другим, радовать близких. Пробудившиеся к пониманию первого из перечисленных видов и отбросившие два последних относятся к первому пункту таблицы. — *Цзун-ми*).

Второй — обретение сострадающей мудрости и принятие обета достичь пробуждения.

(Обретение сострадания есть желание спасти живые существа. Устремление к мудрости есть желание разъяснить и сделать понятными все дхармы. Принесение обета есть желание совершенствоваться в десяти тысячах деяний для накопления сострадания и мудрости. — *Цзун-ми*).

Третий — по отдельности совершенствоваться в даянии, соблюдении заповедей, терпении и продвижении по Пути, а также в приостановлении и созерцании, для того чтобы взрастить корни веры.

(Шастра гласит: «Имеется пять практик совершенствования: возможность обретения этой веры вместе с приостановлением и созерцанием образуют единую практику, поэтому шесть парамит образуют лишь пятерку. — *Цзун-ми*).

Четвертый — великое сознание бодхи проистекает из прояснения этого.

(Оно ясно проистекает из предыдущих трех состояний сознания. В шастре сказано: «Когда обретена вера, возникают три устремления. Первое — непосредственное устремление, то есть прямое сосредоточение на Дхарме истинной реальности. Второе — глубокое устремление, названное так по причине радостного собирания множества благих деяний. Третье — устремление глубокого сострадания, которое есть желание спасти все живые существа от бед и страданий». — *Цзун-ми*).

Пятый — исходя из осознания природы дхарм, обрести сознание, не подверженное мирским привязанностям и всему остальному («осталь-

ное» означает жадность, желания, гнев, злобу, лень, отсутствие сосредоточенности, тупость и глупость. — *Цзун-ми*).

Шестой — вслед за совершенствованием шести парамит, с использованием силы сосредоточения и мудрости (начальная практика называется приостановлением и созерцанием, а результат ее называется сосредоточением и мудростью — самадхи. — *Цзун-ми*) исчезают привязанности к «я» и дхармам (на начальном этапе практики, обратившись к теоретическим основам учения, наблюдаешь пустотность двух привязанностей. Ныне, обретя силу сосредоточения и мудрости, видишь пустоту собственного пробуждения. — *Цзун-ми*), исчезает противопоставление субъекта и объекта (постигаешь, что «я» — это пустота пяти скандх, которые постоянно пусты и постоянно иллюзорны. Постигаешь, что шесть видов цвето-формы не отличаются от пустоты, а пустота не отличается от цвето-формы. Поэтому дхармы постоянно пусты и постоянно иллюзорны. — *Цзун-ми*).

Седьмой — пребывая свободным в цвето-форме, можешь проникнуть во все и слиться со всем. (Когда ты заблуждался, то не знал, что все есть трансформация сознания, поэтому не был свободен. Ныне, достигнув мудрости двойной пустоты, можешь проникнуть во все. — *Цзун-ми*).

Восьмой — будучи свободен в сознании, постигаешь и освещаешь все (т. е. не видишь иного мира объектов, помимо своего сознания. Мир объектов есть лишь сознание. Пониманием этого обретается свобода. — *Цзун-ми*).

Девятый — полнота соответствия между искусными методами и сосредоточением мысли. Пробужденное сознание, сначала возникнув, не имеет начального образа. Оставив мысли о тончайшем, сознание обретает постоянное пребывание. Непосредственное пробуждение к истоку заблуждений называется абсолютным пробуждением.

(С самого начала, обретя устремление к пробуждению, совершенствуешься в отсутствии различающей мысли. Достигнув его, обретаешь плод. Обретя плод, входишь в состояние Будды. — *Цзун-ми*).

Десятый — когда сознание обрело отсутствие различений, исчезает различие между начальным состоянием непробужденности и пробуждением, поскольку оба они есть изначальное, равное самому себе совершенное пробуждение, неразрывное с изначальным, истинным и чистым источником сознания, с безначальных времен пребывающим в Дхармовом мире. Сознание соболезнует всему и проникает всюду, и поэтому названо почитаемым великим пробуждением.¹⁷⁸

Будда, не отличающийся от остальных будд, есть изначальный Будда. Поскольку в этом состоянии не возникает более новых ментальных конструкций, видно, что повсюду все живые существа одинаково обрели истинное пробуждение. Поэтому заблуждение и пробуждение имеют десять пунктов, которые взаимно опровергаются в обратной последовательности. Образ действий здесь очень ясен. Первый пункт этого рассуждения соответствует первому и второму в предыдущем. Эти десять в предыдущем рассуждении соответствуют первому в данном тексте. Остальные восемь опровергаются в обратном порядке. Первые восемь соответствуют первой

таблице. Первый (изначальное пробуждение) отрицает предыдущую не-пробужденность. В первом рассуждении непробужденность отрицала изначальное пробуждение. Истинное и иллюзорное взаимно противоречивы, поэтому были сначала внесены в два списка, но ныне я привел их в соответствие понятием пробуждения. Будучи приведены в соответствии, они соответствуют друг другу и в них не различается начальное состояние и пробуждение, поэтому я свел их в одну схему. Опять же, если следовать обратному порядку, то первое в данном рассуждении (т. е. пробуждение. — *Цзун-ми*) целиком отрицает предыдущие десять. Ныне, основываясь на принципах учения о мгновенном пробуждении необходимо непосредственно выявить изначальную субстанцию и разрушить понятие изначального заблуждения, поэтому я и сопоставил первое рассуждение второму.

(Выше было сказано: «Имеются небольшие различия» — они именно в этом. — *Цзун-ми*).

Таблица вторая. Из-за боязни страданий в колесе рождений и смертей обретаются три устремления сознания к спасению себя и других, и поэтому десятому пункту первого из рассуждений приведены в соответствие с шестью путями рождений и смертей. Третий пункт (совершенствование) и пятый пункт (практика) отрицают девятый (свершение деяний). Четвертый пункт (три устремления сознания) отрицает предыдущий восьмой (три яда).

(Сострадание уничтожает гнев, мудрость уничтожает глупость, принесение обета устраняет желания. — *Цзун-ми*).

Пятый пункт (обретение пустотности «я») отрицает предыдущий седьмой (привязанность к «я»). Шестой пункт (обретение пустотности дхарм) отрицает предыдущий шестой (привязанность к дхармам). Седьмой (обретение свободы в цвето-форме) отрицает предыдущий пятый (наличие мира объектов). Восьмой пункт (свобода в сознании) разрушает предыдущий четвертый (формирование способности представления). Девятый (освобождение от различающей мысли) отрицает предыдущий третий (возникновение различающего сознания). Поэтому десятый пункт (обретение состояния Будды, осознание отсутствия субстанциональных различий с Буддой, тождественноеначальному пробуждению) отрицает предыдущий второй пункт о непробужденности и соответствует предыдущему первому пункту об изначальной пробужденности.

Начальное и изначальное не разнятся друг с другом, но есть лишь проявления истинной реальности и называются Великим пробуждением Дхармового Тела, и поэтому изначальное не отличается от начального пробуждения по субстанции. Различия в прямом и обратном порядке построения рассуждений проистекают именно отсюда, из одной причины происходит множество плодов. Разложив же плод на десять частей, через его умаление достигнем истока.¹⁷⁹

«Нирвана сутра» гласит: «Устремление сознания и наивысший плод не различаются». «Аватамсака сутра» гласит: «В первый момент устремления сознания обретаешь совершенное полное пробуждение» (именно в этом смысле. — *Цзун-ми*).

Однако, хотя прямой и обратный порядок соответствуют друг другу, предыдущее и последующее дополняют друг друга, Дхарма и смысл делают друг друга ясными, я все же боюсь, что текст сразу понять будет трудно и он не столь ясен, тем более что начало и конец переходят друг в друга и их нелегко ясно различить. Поэтому я снабдил свои рассуждения еще и схемой с тем, чтобы у мудрецов и простолюдинов в оное мгновение в зеркале их сознания могло целиком отразиться содержание Великой Трипитаки.

Сверху в центре этой схемы имеются три слова «сознание живых существ», начиная с которых следует читать схему. Схема делится на две половины — значок киновари обозначает чистую, чудесную дхарму, а чернильный кружок обозначает загрязненную дхарму. Их следует изучать один за другим, как кровеносные сосуды, в их взаимосвязанности. Киноварь отмечается кружком и определяет порядок изложения десяти чистых дхарм. Чернильный кружок обозначает порядок изложения десяти загрязненных дхарм. Эти значки включены в текст данного сочинения, а различные точки и кружки всего лишь поясняют написанное. *

Детально изучив эту схему созерцания истины, сопоставив субъект и объект, достигнув мыслей о мудрости, осознав различие и тождество, истину и заблуждение, поняв, на каком пути пребывает «я», и в каком месте находятся Будда, и что они, обладая разной субстанцией¹⁸⁰, происходят из одного истока, естественным образом освободившись от привязанностей простолюдинов, не будешь чрезмерно привязан к положению мудреца, не погрязнешь в страстях и ошибочных воззрениях, не будешь отказываться от обретения сознания Будды. Таким образом, первые десять пунктов (первый раздел таблиц. — *Цзун-ми*) указывают на причины возникновения болезней аффектов в Дхармовом Телѣ, которые лечит единое собрание сутр (второй и третий пункты таблицы. — *Цзун-ми*). Эти причины постепенно накапливаются (привязанность к «я» и дхармам. — *Цзун-ми*) и доходят до девятого пункта (созидание кармы посредством трех ядов. — *Цзун-ми*) и мудрость уничтожается (получение воздаяния. — *Цзун-ми*).

Следующие десять пунктов представляют собой описание процесса того, как, приняв лекарство веры в Дхармовое Тѣло (первые три пункта подобны поту, выходящему у больного. — *Цзун-ми*), больной пропотекает и болезнь его уходит (это подобно возникновению устремления к пробуждению. — *Цзун-ми*). С помощью соответствующих методов (шести парамит. — *Цзун-ми*) болезнь постепенно изгоняется (см. с шестого по девятый пункты. — *Цзун-ми*) и достигается умиротворенное состояние (становление буддой. — *Цзун-ми*).

* Ниже должны следовать таблицы, которые в нашем издании вынесены в конец текста из-за их громоздкости. Вместе с тем читателю будет полезно взглянуть на них, чтобы дальнейшее чтение стало более понятным (прим. ред.).

К примеру, некий человек (Дхармовое Тело, охваченное путами. — *Цзун-ми*), множество корней которого пребывает в достатке (добродетели бесчисленные, подобно числу песчинок в Ганге. — *Цзун-ми*), молодой и сильный (т. е. Дхармовое Тело постоянно пребывающее в неизменности, не подверженное загрязнению. — *Цзун-ми*), знающий множество искусств (т. е. Дхармовое Тело, обладающее чудесными способностями, бесчисленными, подобно числу песчинок в Ганге. — *Цзун-ми*), вдруг заболел (пребывает в безначальном неведении. — *Цзун-ми*).¹⁸¹ Болезнь постепенно усиливается (см. семь пунктов. — *Цзун-ми*) и больной находится при последнем издыхании (десятый пункт. — *Цзун-ми*), только сердце у него теплится (т. е. в сознании-сокровищнице сохраняются семена мудрости, лишенной притока аффективности. — *Цзун-ми*).

Этот больной вдруг повстречал хорошего лекаря (великого благорасположенного друга. — *Цзун-ми*), знающего его судьбу (т. е. знающего, что сознание простолоудина есть сознание Будды. — *Цзун-ми*). И лекарь насильно натер его чудесным лекарством, и больной неожиданно пришел в себя (т. е. обрел пробуждение. — *Цзун-ми*). Сначала больной еще не может говорить (только что обретшие пробуждение люди не могут разьяснять Дхарму, отвечать на трудные вопросы и т. д. — *Цзун-ми*), но постепенно начинает говорить (т. е. может разьяснять Дхарму. — *Цзун-ми*), начинает ходить (т. е. следует Путем десяти парамит и ступеней. — *Цзун-ми*) и достигает умиротворенности (становится буддой. — *Цзун-ми*).

Этому вышеописанному искусству подвластно все. Оно включает в себя сверхъестественные способности и все виды мудрости и, одну за другой сопоставляя дхармы, не оставляет никаких сомнений и заблуждений.

Это есть знание того, что живые существа, не способные к чудесным деяниям, всего лишь охвачены болезнями и заблуждениями, порожденными кармой и сознанием-восприятием (кит. *ши*), но их собственное Дхармовое Тело в достатке обладает чудесными добродетелями.

Ныне глупец, желая затруднить меня, спросил: «Ты говоришь о мгновенном пробуждении и обретении состояния Будды — так почему же ты не испускаешь свет?»

Чем эти слова отличаются от того, когда человеку, еще не изжившему болезнь, велят заниматься физическими упражнениями? Так мирской лекарь, перед тем как предписать лечение, непременно изучает пульс, и если не соизмерять легкое и тяжелое в зависимости от состояния болезни, то как различать подходящее и неподходящее в сборниках медицинских правил? Если не определить степень заживления раны, то как выбрать подходящий способ лечения? И медицина Дхармы такова же.

Поэтому ныне я от начала до конца полностью изложил десять ступеней заблуждения и пробуждения, свел сутры и шастры в три категории по их глубине и сопоставил их с тем, чтобы пальцем указать на ладонь, убедить множество ученых улучшить свое умиротворенное сознание и Путь совершенствования с тем, чтобы освобождаясь, следуя

одному из Путьей, они непременно осознали беспрепятственность перехода одного учения в другое и не предавались бы уклонам в однообразие.

В суматохе и смуте нет ясного указания истинного Пути, поэтому необходимо в совершенстве познать исток. Чтобы различить горох и пшеницу, необходимо в тождестве увидеть различие и свести различие к тождеству. Тысячи образов в зеркале различаются, но не следует быть приверженным к красивому или уродливому. Зеркало освещает один образ, не следует быть приверженным к зеленому или желтому. Хоть тысяча вещей равно состоит из металла и между ними нет преград, тысячи отсветов одной жемчужины никогда не смешиваются. Основание устремлений, движение сознания и многое другое в мире воздушного пространства изгоняют мельчайшие проявления различающих мыслей. Видение цвета, слышание звука — подумайте сами, не подобно ли это тени и эху? Движения тела, возбуждение сознания — не ведут ли они сами по себе к Дхарме Будды?¹⁸² Прекрасный пир и грубая пища — не происходят ли эти понятия из собственной зависти и страсти? Жара и прохлада, мороз и тепло — смотри сам — не от того ли они, что ты не смог их избежать? И вплоть до выгоды и упадка, разрушения и славы, восхваления и поношения, страдания и радости, если изучить каждое из них, — не относятся ли они единственно к роду чувственно воспринимаемого? Непременно, если сам откажешься от этого, то цвет не будет похож на тень, а звук не будет похож на эхо.¹⁸³

Среди истинно обретших мгновенное пробуждение и неукоснительно следующим постепенному совершенствованию, никто не похож на бедняка, до самой смерти считающего чужие богатства, а самому не имеющему и полсвязки монет. Шестой патриарх говорил: «Будда преподавал все дхармы, чтобы спасти все сознания. У меня нет всех сознаний, зачем же мне все дхармы?» Нынешние люди, основываясь на этих словах, пренебрежительно относятся к обучению, но никто не смотрит, действительно ли они не имеют сознания?¹⁸⁴ Тех, кто не имеет сознания, не поколеблют восемь ветров. Когда у таких людей привязанности и жизненные привычки еще не исчерпаны, в случае пробуждения гнева, все равно не возникает стремление бить, ругать и враждовать с другими; когда пробуждается жадность, то нет стремления к стяжательству, и не рождается зависть при виде благополучия и славы другого. Постоянно отсутствует беспокойство по поводу голода и холода. Нет боязни из-за унижения или злодейства со стороны других и еще многого другого — вот это и называется отсутствием всех сознаний. Это и называется совершенствованием Пути.

Если обрести противоречивый, соответствующий и другие объекты и освободиться от жадности, гнева, страстей и зла, то это называется обретением Пути. Каждую из этих страстей следует изучить — если есть болезнь, ее надо лечить, если нет болезни, то и лекарство не нужно.

Меня спросили: «Раз жадность, гнев и другие аффекты пусты и это называется отсутствием всех сознаний, то зачем же лечить?»

Я ответил: «Допустим, ты ныне столкнулся с тяжелой болезнью. Раз страдания пусты, то и говорится, что болезни нет. Зачем же лечиться? Необходимо знать, что жадность и гнев хотя и пусты, но могут производить карму. Карма также пуста, но может вызывать страдания. Страдания также пусты, но переносить их очень трудно».

Поэтому в «Схеме» (Имеется в виду сочинение Цзун-ми «Схема передачи чаньского учения в Китае». — К. С.) сказано: «Субстанционально пустое образует вещи».

(Например, бес, живущий в стволе дерева, совершенно пуст, однако отчего же люди, увидав его, пугаются так, что бегут, падают на землю и разбивают себе голову? — *Цзун-ми*).

Карма пуста, но, будучи пустой, она вновь производит карму. Также необходимо знать, что адский огонь и пытки тоже пусты, но крайне мучительны. Если сказать, что некто и так переносит мучения, а, допустим, другой накалил в огне меч и рубит его — смог бы он перенести еще и это! Так и нынешние ученые — услышат какие-нибудь слова, которые не соответствуют их чувствам и понятиям, и уже не могут стерпеть. Так разве смогут они стерпеть удар раскаленного меча?

(И таких — девять из десяти. — *Цзун-ми*).

Меня спросили: «Выше мы обзрели три вида учений и три школы Чань, привели десять причин необходимости изучения сочинений, десять различий в отношении сансары, совершенствования и реализации, в десяти пунктах полностью и досконально разъяснили вещи и принципы. Усердного изучения этого достаточно для совершенствования сознания, зачем же еще читать собрание сутр и сводить во многие сотни свитков множество чаньских гатх?»

Я ответил: «Болезни и заблуждения живых существ неодинаковы, числом подобны песчинкам, разве их только восемьдесят тысяч? Неисчислимы и искусные методы множества мудрецов. Единое сознание, природа, свойство — каждое обладает неисчислимым, множеством значений, а все вышеизложенное — это лишь общее описание. Сведенное вместе оно не более, чем я изложил, но в применении обильно и многообразно. Что же говорить о том, что прежние мудрецы и нынешние выдающиеся учителя — каждый обладает своими сильными сторонами. Древние совершенномудрые и современные знатоки — каждый обладает чем-то выдающимся».

Поэтому я и собрал прекрасные записи множества школ. Некоторые из них повергают меня в беспокойство, но даже и они не были изменены. Только в тех местах, где смысл был утрачен, я прокомментировал и дополнил, если количество знаков было чрезмерно, я прокомментировал и изменил текст. В начале главы о каждой школе я изложил общий смысл ее учения. Назначение краткого извлечения — в объяснении широкого изложения. Нельзя, отказавшись от широкого изложения, сохранить краткое извлечение (в «Аватамсака сутре» сказано: «Раскинув сеть Великого учения, ловить рыбу небожителей и установить берег Nirваны». — *Цзун-ми*). Рукав поднимают, чтобы надеть одежду, нельзя, вы-

кинув всю одежду, оставить лишь рукав. Если только собрать свод и не сделать ему обозрения, то это — как сеть без ячей. Если сделать общее описание, не собрав общего свода, то это — как ячеи без сети. Обдумав и обзрев все это, избежишь ложного понимания, не создашь себе трудностей и преодолеешь представление о своем учении как о единственно хорошем. Не нужно предаваться односторонним изысканиям.

Если хочешь стать наставником людей, то необходимо изучить все от начала до конца. Любящие учение мужи, когда будут просматривать эту книгу, непременно должны одно за другим детально изучить изложенные в ней учения и понять, к какой школе какое учение относится. Если использовать все правильно, то это станет чудесным лекарством, если же использовать изложенное здесь ложным образом, то оно обратится во зло.

Собирая этот свод, я с трудом избрал порядок изложения. Приемлемым мне показался порядок, основанный на методах обращения на Путь. Сначала я изложил основную суть, затем обзрел понимание каждой школы принципов и вещей, затем похвалил чудесное и прекрасное в ее учении и осудил ее ошибки и недостатки, затем разобрал ее практики совершенствования. В конце концов, основываясь на сопоставления методов, определил место каждой школы среди других. Ныне я желаю основать свой свод на этих принципах. Тогда я понял, что старшинство и порядок наследования учителей перепутаны, неточны и неудобны. После шести поколений многие излагали единую истину, а великий учитель Бодхидхарма преподавал четыре практики¹⁸⁵. Негоже помещать внуков в начале, а деда — в конце, как верхнюю ветвь дерева. Много дней я думал над этим обстоятельством и решил в начале поместить древо учений, отличных от учения Бодхидхармы. Опять-таки я исходил из того, что ту дхьяну и те принципы, которым обучают эти школы, не всегда можно проследить в течение поколений и определить как постоянные и непрерывные традиции.

Некоторые основываются на учении об обретении плода посредством совершенствования заслуг и добродетелей и распространяют такое учение среди людей.

Некоторые обретают освобождение, слушая чтение священных книг, и таким образом спасают живые существа (подобно чаньскому наставнику Хуэй-вэню¹⁸⁶. — *Цзун-ми*).

Некоторые отбрасывают следы и приближаются к изначальной природе и в один момент сразу избавляются от множества заблуждений (это учение передано Чжи-гуном великому мужу Вану-брахмачарину.¹⁸⁷ — *Цзун-ми*).

Некоторые возвеличивают свое положение и защищают Дхарму и направляют монахов и монахинь по всему государству (подобно лушаньскому Юань-гуну¹⁸⁸. — *Цзун-ми*). Их произведения либо воспевают высший Путь, либо сокрушаются по поводу заблуждений и глупости. Порой они только толкуют смысл сутр и шастр, а иногда лишь побуждают к

упражнению. Иногда они вылавливают противоречия и ошибки в других учениях, критикуют их так, что теряется истинное направление. Иногда они односторонне восхваляют какое-нибудь одно учение, не разъясняя сути множества вещей.

Хотя все учения Чань являются тенью и эхом Дхармы Будды и флейты их играют мелодию учения Будды, но на них нельзя всецело полагаться как на Дхарму, преподаваемую Шакьямуни (учение Тяньтай, хотя оно полно и закончено, не было включено в этот свод. — *Цзун-ми*). Восприятие передачи сознания имеется лишь в школе Бодхидхармы. Какое же учение является неполным? Чаньские практики совершенствования, похоже, принадлежат к одной школе, а передаваемое школой Бодхидхармы учение о сознании поистине пронизывает три доктринальных учения. Так зачем же вновь искать его начало (в начале его бытия были Кашьяпа и Ананда.¹⁸⁹ — *Цзун-ми*), близкое к Шакьямуни? Это учение передавалось лицом к лицу в течение тридцати семи поколений.

(Говорят, что в Западных землях было двадцать восемь патриархов. Это подробно разбирается в «Предисловии к наследованию патриархов» [Ся цзу чжуань]¹⁹⁰. — *Цзун-ми*).

И так по прямой линии достигло моего учителя (предаюсь мыслям о том, какое счастье быть тридцать восьмым восприемником Шакьямуни. — *Цзун-ми*). И поэтому в этом своде сначала было единственно записано учение школы Бодхидхармы, затем представлены различные концепции других школ, а затем записана печать наимудрейшего единого учения¹⁹¹. Это наимудрейшее учение помещено в конце, точно так же, как и в миру в деловых документах сначала идут суждения низших чиновников, а затем — резолюция высокопоставленного сановника (лишь рукописный текст свода превосходит десять свитков. — *Цзун-ми*).

Что касается изложения внутри раздела учения конкретной школы, то оно организовано в хронологическом порядке, с учетом высшего и низшего, правого и левого. В изложении сопоставлены мгновенное и постепенное, принципы и проявления дополняют друг друга и освобождают друг друга от пут. Сознание естественным образом нигде не пребывает. (Вималакирти говорил: «Жадная приверженность к созерцанию — это пути бодхисаттвы, применение искусных методов к живым существам — это освобождение бодхисаттвы». В «Йогачарья-бхуми» говорится: «Возрастание сострадания и возрастание мудрости освобождают друг друга от пут». — *Цзун-ми*).

Если Путь пробуждения и совершенствования полон, то и все практики освобождения становятся всеобъемлющими. Затем можно в общем обозреть иные учения для расширения и углубления знаний, а далее следует почтительно прочесть наимудрейшее учение, чтобы запечатлеть начало и конец. Разве же невозможно долгое время пребывать в этой истинной Дхарме? Хотя это и не входило в мои намерения, но устремлением к защите Дхармы, согласно чудесным принципам, пренебрегать не следует. Патриархи прошлого не должны отбросить мою заслугу вос-

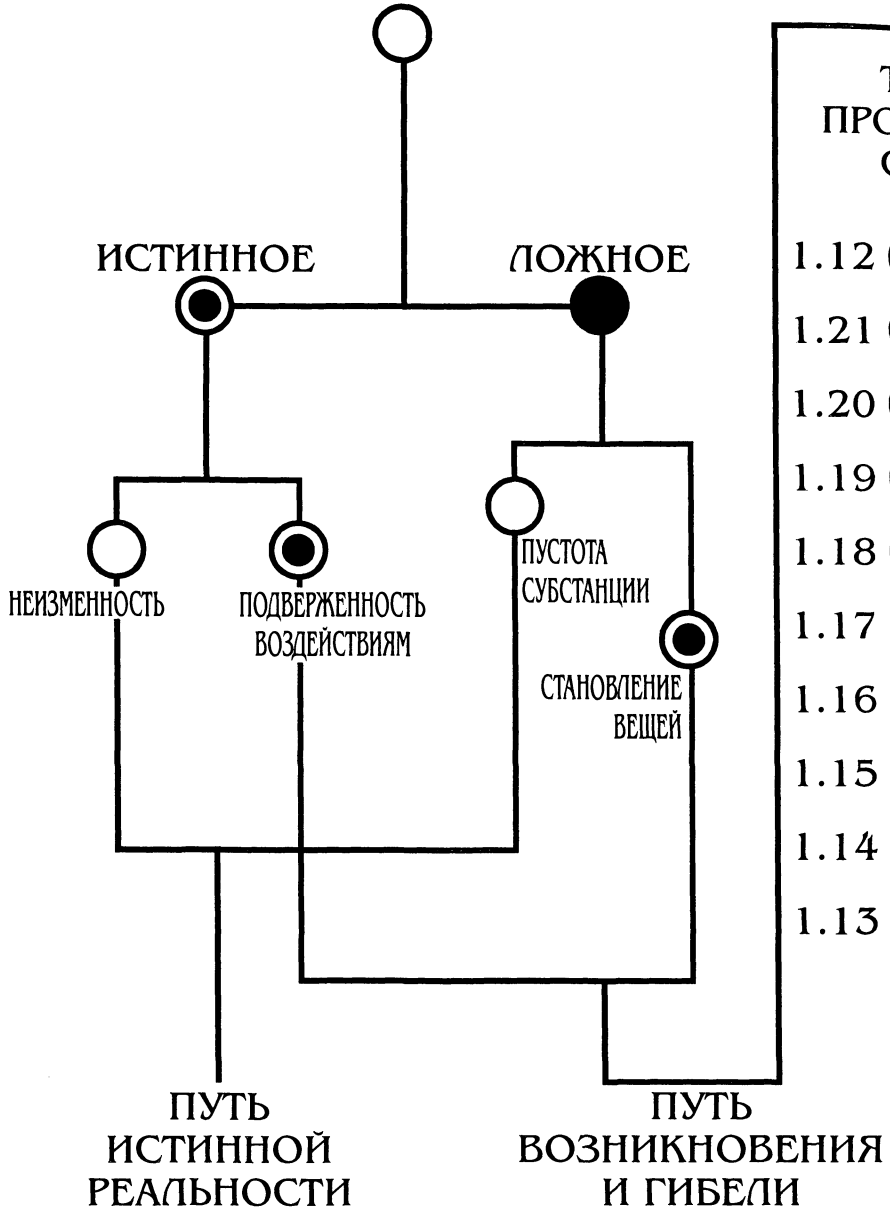
приемника и продолжателя, а ученые потомки не должны осудить меня за стремление облагодетельствовать их распространением Дхармы. Если мною не пренебрегут, не осудят и не отбросят, то желаю всем пребывать в едином положении и быстро достичь мудрости множества будд.

Закончен свиток второй «Предисловия к собранию разъяснений истоков чаньских истин», часть вторая.

СХЕМЫ ЦЗУН-МИ

Схема 2

СОЗНАНИЕ ЖИВЫХ СУЩЕСТВ



к схеме 3

Схема 1

ПРОБУЖДЕННОСТЬ

АЛАЙЯ-ВИДЖНЯНА

НЕПРОБУЖДЕННОСТЬ



Схема 3



Схема 4

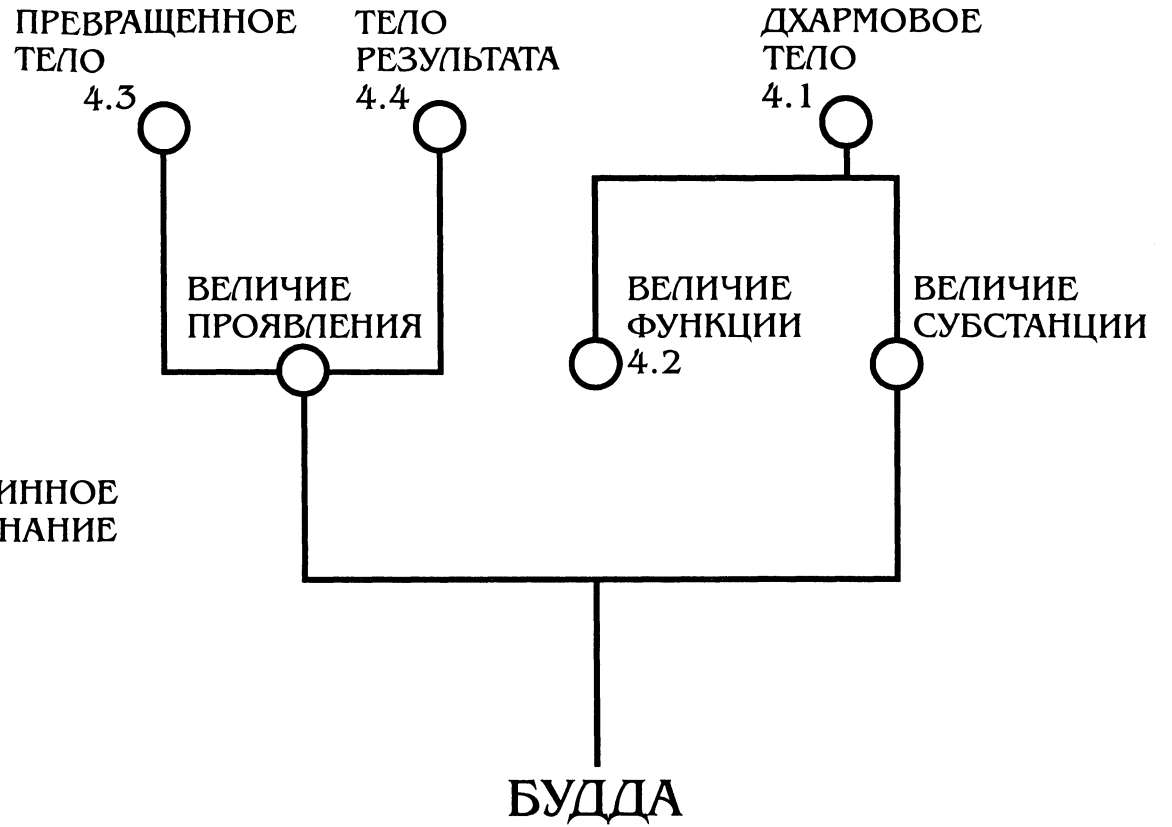
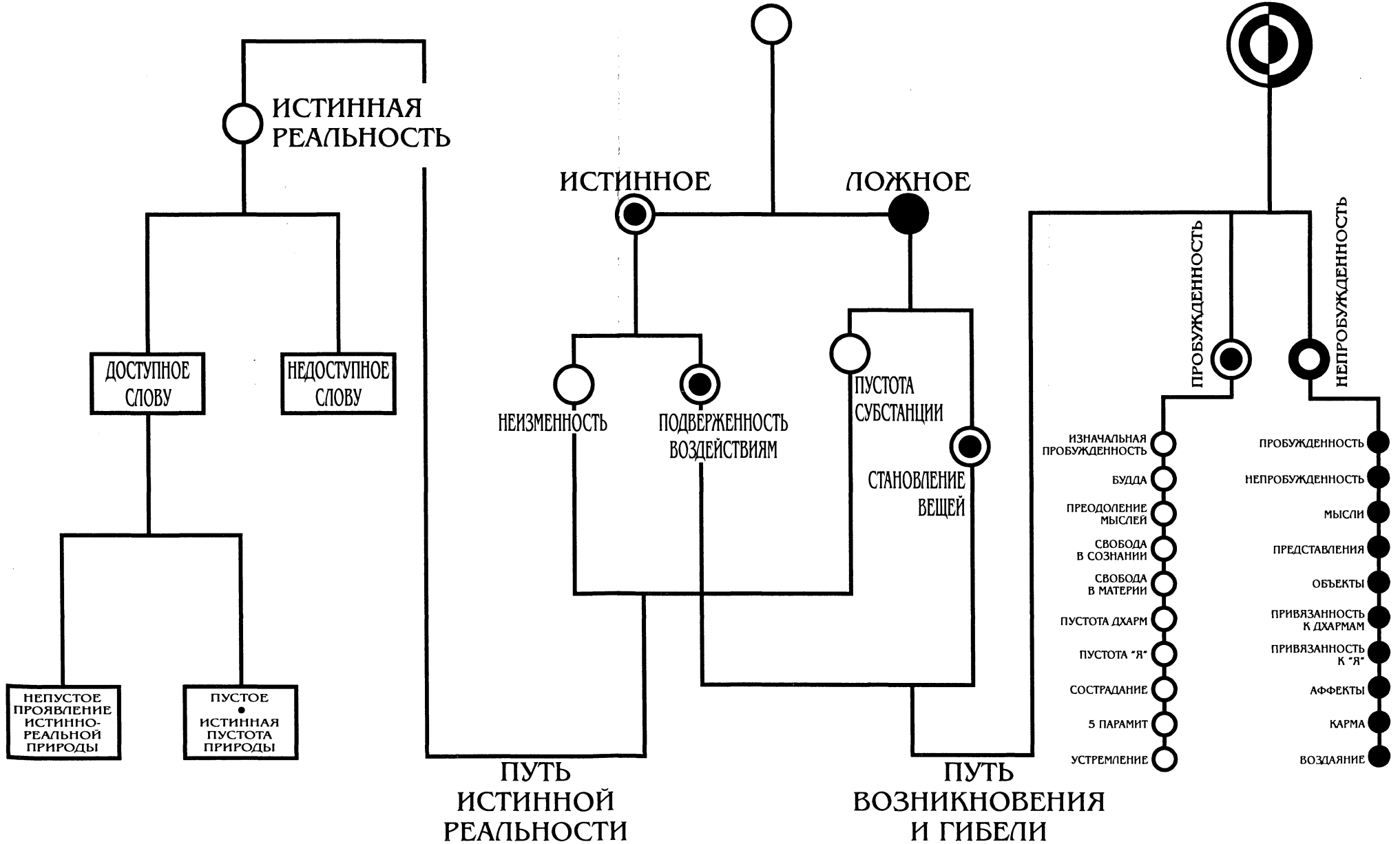


Схема 5

СОЗНАНИЕ ЖИВЫХ СУЩЕСТВ

АЛАЙЯ-ВИДЖНЯНА



АВТОРСКИЕ ПОЯСНЕНИЯ ЦЗУН-МИ К СХЕМАМ

СХЕМА ПЕРВАЯ

Возникновение омрачения

1.1. Все живые существа обладают истинным сознанием изначальной пробужденности и похожи на благородного и мудрого аристократа, пребывающего в собственном жилище.

1.2. Не встретив благорасположенного друга, который разъяснил бы им учение, живые существа изначально пребывают непробужденными и заблуждаются относительно истины. В шастре сказано: «Не обладают действительным знанием Дхармы истинной реальности. Подобны человеку, спящему в собственном доме и не сознающему себя».

1.3. Из-за непробужденности возникают различающие дхармы представления. Это подобно тому, когда спят и во сне видят дхармы. В шастре сказано: «Из-за опоры на непробужденность, сознание приходит в движение. Это называется «действие». Это первое из трех тончайших свойств».¹

1.4. Возникновение различающих мыслей порождает способность к восприятию подобно видению образов в сновидении. В шастре сказано: «Способность к восприятию возникает с опорой на движение. Нет движения — нет и восприятия».²

1.5. Из наличия способности к восприятию возникают ложные представления органов чувств, тела и мира. Это подобно тому, когда в сновидении различают субъект и объект, страдания и страсти, воспринимают множество благих и неблагих объектов.³

1.6. Живые существу, не зная, что объекты возникают из их собственного сознания, привержены к ним как к истинно-реальным. Это называется привязанностью к дхармам. Это подобно тому, как видимые во сне вещи принимают за истинно-реальные.

1.7. Утвердившись в привязанности к дхармам, живые существа видят различие между собой и другим и принимают субъект за «я». Это называется привязанностью к «я». Это подобно тому, как видя во сне некое переносящее страдания тело, принимают его за свое собственное тело.

1.8. Приняв четыре великих элемента за собственное тело, живые существа вожделяют к соответствующим их чувствам объектам и испытывают гнев по отношению к тем объектам, которые их чувствам противоречат. Это дополняется неразумностью и глупостью. Это подобно тому, когда испытывают гнев и вожделение к приятным и неприятным вещам, оказывающим воздействие на кого-то, видимого во сне.

1.9. Из-за воздействия трех ядов создается благая и неблагая карма. Это подобно тому, когда во сне подвергаешься воровству, ругани или избиению или же осуществляешь благие деяния и распространяешь добродетель.

1.10. Когда карма определена, ее трудно избежать. Она подобна тени и эху, следующим за вещью и звуком, поэтому и подвергаешься кармическим страданиям на шести путях. Полученное рождение нет способа изменить, поэтому от него нет спасения. Это подобно тому, как в сновидении, будучи пойман за воровство и драку, подвергнешься наказанию, а в награду за добродетельные дела будешь выдвинут на высокий чиновничий пост.⁴

Возникновение пробуждения

1.11. О мгновенном пробуждении говорится, когда живые существа встречаются с благонамеренным другом, раскрывающим им истинное сознание изначального пробуждения. Они слышали об этом в прошлой жизни, а ныне прозрели, что четыре великих элемента не есть «я», а пять скандх все пусты, и породили в себе четыре веры. Первая вера — в изначальное радостное сосредоточение на Дхарме истинной реальности. Вторая — вера в сосредоточение и почитание безграничных добродетелей Будды. Третья — вера в великую пользу Дхармы, постоянное сосредоточение и совершенствование. Четвертая — вера в способность Сангхи к правильным действиям и совершенствованию, вера в приближение обретения блаженства и постоянства, усердие и отсутствие лени.

1.12. Совершенство искусных методов. Состояние единства и сосредоточения мысли соответствует пробужденному сознанию. Изначальное устремление не имеет свойства начальности. Сознание лишено тончайших проявлений различий. Сознание постоянно присутствует и пробуждено относительно истока заблуждений. Это называется «наивысшее пробуждение». С начального момента сознания практикующие отсутствие различающего сознания в этом достигают совершенства.

1.13. Пробуждение сострадания и мудрости, принятие обета обрести Великое пробуждение и следовать постепенным практикам освобождения бодхисаттвы. В шастре сказано: «Пробуждение сострадания состоит в желании спасти живые существа, пробуждение мудрости состоит в желании познать все. Принятие обета есть желание совершенствовать десять тысяч практик на благо сострадания и мудрости».

1.14. Пять практик. Первая — соответствующее даяние. Вторая — воздержание от десяти зол. Третья — перенесение неблагих действий от других. Четвертая — усердие, отсутствие лени. Пятая — приостановление различающих мыслей и созерцание. Следует поселиться в спокойном месте и приостановить восприятие всех объектов, полностью сосредоточиться на только-сознании. Следует увидеть, что в мире не к чему стремиться и нечего желать. Пробудившись, следует понять, что можно остановить зло возникновения мыслей и, сосредоточившись, прекратить их.

1.15. Устремления, порожденные состраданием и мудростью. В шастре сказано: «Когда вера утверждена, порождаются три устремления. Первое — прямое устремление к непосредственному сосредоточению на Дхарме истинной реальности. Второе — глубокое устремление к наслаждению со-

вершением множества благих деяний. Третье — сострадающее устремление к спасению всех живых существ».

1.16. Когда нет привязанности к «я», исчезает различие между субъектом и объектом. Основываясь на принципе истинной реальности, можно осознать природу явлений. В совершенствовании — отказаться от признаков и свойств, чтобы познать, что природа и субстанция не подвержены тяге к мирскому и не загрязнены. Отказаться от гнева и лености, постоянно пребывать в состоянии умиротворения и просветленности и по порядку совершенствоваться в парамитах даяния, запретов, терпения, усердия созерцания и мудрости.

1.17. Дхармы не имеют собственной природы, постоянно пусты и иллюзорны. Понимание этого не отлично от понимания пустоты цвето-формы.

1.18. Сфера цвето-формы самой по себе реализует понимание того, что объекты возникают из сознания, поэтому силой созерцания и мудрости относительно всепроникающего свойства цвето-формы самой по себе изгоняются представления о «я» и дхармах.

1.19. Сфера сознания самого по себе не воспринимает внешних реальных объектов и, пребывая во всем само по себе, освещает все.

1.20. Сюда следует поместить два предыдущих пункта.

1.21. Реализация и отсутствие различий с начальным пробуждением по причине единого, изначального и равного пробуждения. Будда пребывает в изначально истинном и чистом источнике сознания, исчерпав песчинки действий и реакций на внешний мир. В будущем постоянно пребывает в мире дхарм (санскр. *дхармадхату*), испытывая всеобъемлющее сострадание. Он называется изначально пробужденным Владыкой.

СХЕМА ВТОРАЯ

В шаштре сказано: «Из-за непонимания единства Дхармового мира внешне рождаются различающие представления».⁵ Это называется неведением. Неведение загрязняет сознание. Сознание соответственно передается различениям и обусловленным размышлениям, связанным с органами чувств, телом, объектами, состоящими из пыли. Это подобно тому, как спящий человек во сне видит себя бедным, ограбленным, наблюдает другие превращения, множество видов горестей и радостей. Еще это подобно тому, когда в заблуждении ствол дерева принимают за человека. Духи и бесы различны. Когда тело не спит, то и не обманывается относительно дерева.

В сутре сказано: «Единый истинный мир объектов называется сознанием живых существ. Что же до сознания, то оно есть двух видов: первое — истинное, второе — ложное». В шаштре сказано: «Дхармой называется сознание живых существ. Это сознание содержит в себе мирские и выводящие из мира дхармы. Смысл Махаяны разъясняется при опоре на это сознание».⁶

В шаштре сказано: «Это сознание изначально по природе чисто, пусто, умиротворено и ясно. Осознание пробуждения подобно счастью и добродетели, украшающим себя знанием и мудростью». Богатый человек, спящий в собственном доме, также похож на ствол дерева посреди равнины.⁷

Вышеприведенное есть указание положений. Показаны положения внутри этой таблицы, из которых видно, что сознание живых существ есть природа Будды, охваченная аффектами. Данное рассуждение и сутры, рассматривают его как Вместилище Татхагаты и врата смысла (два смысла — истинный и ложный — соответствуют смыслу и принципам Пути истинной реальности и сознания-сокровищницы. — *Цзун-ми*). С двух сторон обозначены: природа сознания (истинная реальность. — *Цзун-ми*), свойство (алайя-виджняна. — *Цзун-ми*),⁸ загрязненность (все дхармы под рубрикой «непробужденность». — *Цзун-ми*), чистота (все дхармы под рубрикой «пробужденность». — *Цзун-ми*). В момент заблуждения чудесная чистая добродетель, лишенная притока аффективности, лишь скрывается, но не исчезает, поэтому истинная реальность изначального пробуждения присутствует в сознании, подверженном аффективности (то, что все живые существа обладают природой Будды, говорится именно в этом смысле. — *Цзун-ми*). В момент пробуждения, подверженные аффективности загрязненные свойства непременно исчезнут, поэтому неведение, восприятие и свойства, ложные мысли, карма и плод не пребывают на Пути истинной реальности. Лишь чистая чудесная добродетель пребывает в сознании истинной реальности, это и называется состоянием Будды.

СХЕМА ТРЕТЬЯ

3.1. Истинная реальность сознания есть великий общий признак Единого мира дхарм. В отношении содержания врат учения говорится: «Природа сознания не рождается и не исчезает». И еще говорится: «То, что называют природой сознания, постоянно лишено различающих представлений». Поэтому оно названо неизменным.

3.2. Все дхармы различаются при опоре на ложные мысли. Если отбросить ложные мысли, то не будет свойств и признаков всего мира объектов.

3.3. По этой причине все дхармы изначально находятся за пределами словесного выражения, за пределами именованя, не обуславливаются сознанием, в высшей степени равностны, неизменны и неразрушимы. Лишь это Единое сознание называется истинной реальностью.

3.4. Это потому, что все дхармы обладают полнотой неаффективной природы собственной субстанции. Еще говорится: «Поскольку выявлена лишенная иллюзорности пустотная субстанция дхарм, то постоянная, неизменная чистая Дхарма истинного сознания обладает полнотой».

3.5. Поскольку изначально все загрязненные дхармы не соответствуют друг другу, говорится, что преодолены все свойства различения. Поскольку созерцают не пустое и не ложное сознание, ложные различения не находят себе соответствия.⁹

СХЕМА ЧЕТВЕРТАЯ

4.1. Свойство собственной субстанции истинной реальности. Это потому, что оно обладает светом великой мудрости, освещающим весь Дхармовый мир, обладает в совершенстве истинным знанием постоянства, блаженства, реальности и чистоты и многими другими качествами. В достатке имеет превосходящие число песчинок в Ганге неисчислимые Дхармы Будды, среди которых нет ничего недостающего. Поэтому и названо Дхармовым Телом Татхагаты.

4.2. Функция истинной реальности, множество будд, пребывая в этом мире, осуществляли шесть парамит, спасали живые существа. С помощью великой мудрости искусных методов изгнали и уничтожили неведение и увидели, что их собственное Дхармовое Тело естественным образом обладает неисчислимыми функциями, простирающимися всюду. Таким образом, видя и слыша их, живые существа получают пользу.

4.3. То, что наблюдают простолюдины, следующие двум Колесницам, называется Превращенным Телом Будды (санскр. *нирманакайя*). Это потому, что они не знают о проявлениях превращающего сознания, поэтому и видят Будду в материальной оболочке, заимствованной у внешнего мира, но не могут этого полностью понять.

4.4. То, что наблюдают бодхисаттвы с момента первого устремления и до десятой ступени, называется Телом Результата Будды (санскр. *самбхогакайя*). Это тело обладает неисчислимыми формами, а формы обладают неисчислимыми свойствами. Свойства обладают тысячью благих проявлений. Тот мир, в котором Будда пребывает, также обладает множеством украшений, обладает безграничными и неисчерпаемыми проявлениями. Из-за полноты неаффецированных сил истечения и обретения изначального пробуждения Будда обладает свойством безграничного блаженства, поэтому оно и названо Телом Результата.¹⁰

ПРИМЕЧАНИЯ

ПРИМЕЧАНИЯ К БИОГРАФИИ ЦЗУН-МИ

¹ Пик Гуйфэн находится в уезде Куньсянь пров. Шэнь-си. Его форма напоминает нефритовый скипетр, отсюда и название. Под пиком находится храм «Соломенная хижина». Это место погребения наставника Цзун-ми.

² Нынешний уезд Наньчун пров. Сычуань.

³ Наставник Дао-юань из обл. Суйчжоу в нынешней пров. Сычуань оказал на Цзун-ми сильнейшее влияние. Под его воздействием Цзун-ми отошел от изучения конфуцианской литературы и чиновничьей карьеры и постригся в монахи.

⁴ «Сутра совершенного пробуждения» — один из важнейших текстов китайского чань-буддизма. Эта сутра не имеет санскритского оригинала и является китайским апокрифом.

⁵ Государственный наставник Цин-лян (Цин-лян го-ши) — почетный титул одного из основателей школы Хуаянь монаха Чжэн-гуаня (738–839).

⁶ Чакравартин — Вселенский правитель, вращающий Колесо.

⁷ Будда Вайрочана, как воплощенная истина, обладал сокровищницей цветов неизмеримого знания.

⁸ Пурпурный халат жаловался только высокопоставленным и заслуженным особам.

⁹ Персонаж не отождествлен.

¹⁰ О природе пробуждения, принципах и делах-вещах см. соот. прим. к переводу «Предисловия к собранию разъяснений истоков чаньских истин».

¹¹ Цзун-ми дает описание Нирманакайи — Превращенного Тела Будды, способного принимать любую форму для спасения живых существ. Срединный мрак (тиб. *бардо*; санскр. *антарабхава*) — состояние между смертью и новым рождением.

¹² Об этом см. соот. прим. к переводу «Предисловия к собранию разъяснений истоков чаньских истин».

ПРИМЕЧАНИЯ К ТРАКТАТУ ЦЗУН-МИ «О НАЧАЛАХ ЧЕЛОВЕКА»

¹ Т. е. живых, чувствующих существ.

² Слегка измененная цитата из § 16 раннего даосского философского текста «Дао-дэ цзин» («Книга Пути Дао и его благой силы дэ»), приписываемого Лао-цзы.

³ Т. е. Небо, Земля и Человек — творящая космическая триада китайской философии. Человек в ней поставлен в равное положение с Небом и Землей, поскольку он — единственное живое существо, способное к творчеству.

⁴ Цитата из § 33 «Дао-дэ цзина».

⁵ Имеются в виду небуддийские учения, проповедующие лишь связанное с миром изменений и становления, не знающие Пути к окончательному освобождению.

⁶ Т. е. буддийские и небуддийские учения.

⁷ Пневма (кит. *ци*) — квазиматериальная энергетическая субстанция, имеющая потенции как духа, так и материи. Единая субстанция универсума в традиционных китайских учениях.

⁸ Изначальный хаос (кит. *хунь дунь*) — исходное недифференцированное и абсолютно простое состояние пневмы *ци*, предшествующее ее телесному оформлению.

⁹ Инь-ян — два модуса *ци* (пневмы). В процессе космогенеза пневма поляризуется на инь-*ци* и ян-*ци*. Инь — женское, холодное, пассивное, мягкое и т. д. Ян — мужское, горячее, активное, твердое и т. д. Инь и ян находятся в процессе постоянного взаимоперехода и взаимопорождения: «Один раз инь, один раз ян — вот Дао-Путь» («Сицы чжуань» — одно из комментаторских приложений-«крыльев» к классической «Книге Перемен» — «Ицзинь»).

¹⁰ Здесь и далее намек на § 42 «Дао-дэ цзина»: «Дао рождает одно, одно рождает два, два рождает три, три рождает все сущее».

¹¹ Все сущее — дословно: «десять тысяч вещей» (кит. *вань у*).

¹² Результат (кит. *бао*) — аналог слова «плод» (санскр. *пхала*).

¹³ Дела, действия (санскр. *карма*).

¹⁴ Алая-сознание (кит. *алайе ши*; санскр. *алайя-виджняна*) — сознание-сокровишница, восьмое сознание в буддийской философии Виджнянавады, источник всех других эмпирических видов сознания, а также своеобразный накопитель всего объема опыта, приобретенного живым существом в предшествующих жизнях. Китайские переводчики, как правило, транскрибировали слово «алайя», но перевели слово «виджняна» (сознание) китайским словом «ши» с аналогичным значением. Этому принципу следует также Цзун-ми, что и нашло отражение в переводе.

¹⁵ Корень и вершина (кит. *бэньмо*) — то есть первичное и вторичное, главное и второстепенное.

¹⁶ Т. е. в конфуцианстве и даосизме.

¹⁷ Т. е. чувственно воспринимаемый универсум.

¹⁸ Пустота и отсутствие (кит. *сюй у*) — обычное обозначение Дао-Пути как всеобъемлющего и лишённого какой-либо оформленности первоначала. Слово «отсутствие» (кит. *у*) также обозначает некое потенциально сущее, неоформленное, предшествующее миру «десяти тысяч вещей». При этом само

Дао понимается то как синоним изначальной пневмы (кит. *юань-ци*), то как принцип развертывания и дифференциации пневмы.

¹⁹ Самоестественная спонтанность (кит. *цзы жань*) — одно из кардинальных понятий даосизма. Дословно означает: «то, что само по себе таково». Имеется в виду самотождественность Дао (досл.: «Путь») и основанного на нем мира, его спонтанность и стихийность. Здесь Цзун-ми ссылается на § 25 «Дао-дэ цзина»: «Человек берет за образец Землю, Земля берет за образец Небо, Небо берет за образец Дао, Дао берет за образец самоестественную спонтанность».

²⁰ Изначальная пневма (кит. *юань ци*). Изначально простое состояние пневмы. См. прим. 8, 9.

²¹ Предопределенность (кит. *мин*) — часто переводится также как «судьба», «веление», «мандат» (в сочетании *тяньмин* — небесная предопределенность).

²² Цзе и Чжоу — последние правители династий Ся (до XVI в. до н. э.) и Шан-Инь (XVI—XI в. до н. э.), прославившиеся своей жестокостью и свирепостью.

²³ Янь Хуэй — любимый ученик Конфуция (VI—V в. до н. э.), умерший в молодости.

²⁴ Бо И и Шу Ци — образцовые подданные, отказавшиеся служить новой династии Чжоу (с XII в. до н. э.), считавшейся ими узурпаторской, и добровольно умершие голодной смертью.

²⁵ Спонтанные трансформации (кит. *цзыжань шэнхуа*) — т. е. процесс постоянного естественного порождения, взаимоперехода и изменения всего сущего.

²⁶ Вероятно, имеется в виду философия даосского мыслителя школы Сюань сюэ (учение о сокровенном) Го Сяна (III—IV в. н. э.), утверждавшего спонтанную самотождественность каждой вещи как манифестации ее собственной природы и отрицавшего причинность.

²⁷ Святые-бессмертные (кит. *шэнь сянь*) — люди, достигшие религиозной цели даосизма — бессмертия как бесконечного пролления жизни через единение с Дао и радикальную трансформацию всех основных психосоматических параметров посредством определенной практики (гимнастика, дыхательные упражнения, сексуальная практика, созерцание, алхимия).

²⁸ Имеются в виду алхимические эликсиры, употреблявшиеся даосами.

²⁹ Великое благоденствие, или Великое равенство (кит. *тай пин*), — идеальное состояние общества, согласно даосской социальной утопии, предполагавшее осуществление уравнительного принципа (при определенном сохранении иерархии в общественном устройстве), минимализацию частной собственности при перераспределении избытков продукта. Центр такого общества — сакрализованный монарх, управляющий на основе даосских норм.

³⁰ Лао-цзы (VI—V в. до н. э.) — полубогатый создатель даосской философии (также Ли Эр, Ли Боян, Лао Дань). Чжуан-цзы (Чжуан Чжоу) — даосский философ IV—III в. до н. э. Чжоу-гун (XII в. до н. э.) — сановник мудрых основателей династии Чжоу Вэнь-вэня и У-вана и сам совершенный мудрец. Способствовал победе Чжоу над династией Шан-Инь. Образцовая личность для конфуцианцев. Конфуций (VI—V в. до н. э.) — основатель конфуцианства (кит. *жуцзя*). Также известен как Кун-цзы, Кун фу-цзы (учитель Кун, отсюда и европейское «Конфуций»), Кун Сю, Кун Чжунни.

³¹ Пять добродетелей (кит. у *дэ*) — гуманность, долг-справедливость, ритуальное благоговение, искренность, мудрость.

³² Шесть искусств благородного мужа (кит. *лю и*) — ритуал, музыка, стрельба из лука, управление колесницей, письмо, счет.

³³ Демоны и духи (кит. *гуй шэнь*) — образы, в которых после смерти продолжают существовать животные души (кит. *по*), становящиеся демоном, призраком, навем (кит. *гуй*), и разумные души (кит. *хунь*), становящиеся духом, божеством (кит. *шэнь*). Однако большинство китайских философов считало, что гуй и шэнь продолжают существовать по смерти тела недолго и вскоре гибнут окончательно, растворившись в земной и небесной пневме.

³⁴ Т. е. возможно возрождение в виде божества (кит. *жэнь тянь, тянь жэнь*; санскр. *дэва*), воинственного демона-титана (кит. *асюло*; санскр. *асур*), человека, животного, голодного духа (кит. *э гуй*; санскр. *према*) или обитателя ада. Любое из этих рождений предполагает смерть и следующее рождение в соответствии с совершенными действиями (кит. *е*; санскр. *карма*).

³⁵ «Ши цзин» — «Книга песен», канонический конфуцианский текст.

³⁶ «Шу цзин» — «Книга истории», «Книга записей», — канонический конфуцианский текст.

³⁷ «Ши цзи» («Записки историка») — крупнейший памятник исторической мысли древнего Китая. Написан великим китайским историком Сыма Цянем (145–86 г. до н. э.).

³⁸ «Юэ цзин» («Книга музыки») — конфуцианский канонический текст. В настоящее время не сохранился. Видимо, был уничтожен во время преследования конфуцианцев в III в. до н. э.

³⁹ Учение небожителей (кит. *жэнь тянь цзяо*; санскр. *дэваяна* (?)). Возможный перевод — «учение богов и людей». Имеются в виду популярные формы буддизма.

⁴⁰ Хинаяна (кит. *сяо чэн*).

⁴¹ Махаяна (кит. *да чэн*).

⁴² Дхармалакшана (кит. *фасян*). Китайский вариант Виджнянавады.

⁴³ Посян цзяо — имеется в виду Шуньявада (Мадхьямика).

⁴⁴ Единая Колесница (кит. *и чэн*; санскр. *экаяна*). Здесь — наивысшее буддийское учение, синтезирующее все остальные и включающее их в себя. Сам термин «Единая Колесница» возник в «Сутре лотоса благого Закона» [Садлхарма пундарика сутра], в которой она выступает символом высшей буддийской доктрины. В Китае вопрос о характере «Единой Колесницы» вызывал бурную полемику, особенно в школе Тяньтай (по названию горы Тяньтайшань, на которой был расположен центр этой школы) с VI в. н. э.

⁴⁵ Три мира — три мира буддийской космологии: мир желаний (кит. *юй цзе*; санскр. *камадхату*), мир форм (кит. *сэ цзе*; санскр. *рупадхату*), мир неформ (кит. *у сэ цзе*; санскр. *арупадхату*). В буддийской философии они рассматривались не только как миры, но и как соответствующие им состояния сознания. Мир желаний населен всеми живыми существами шести классов (см. прим. 34), остальные два — высшими божествами. В них может возродиться также буддийский созерцатель — йогин, достигший ступеней медитативного самоуглубления, соответствующих данным мирам.

⁴⁶ Десять злодеяний: убийство, воровство, прелюбодеяние, ложь, клевета, грубость, суесловие, алчность, злонамеренность, ложные взгляды.

⁴⁷ В буддизме выделялось несколько типов адов в зависимости от тяжести совершенных злодеяний. Но все они рассматривались как временные состояния, за которыми следует новое рождение в другой форме.

⁴⁸ Голодные духи (кит. *э гуй*; санскр. *према*). К этому рождению, по буддийским взглядам, ведут алчность, скупость и жадность.

⁴⁹ Пять постоянств (кит. у *чан*) — основные добродетели конфуцианства, см. прим. 31. Здесь так называются пять важнейших буддийских заповедей, сравниваемых ниже с нормами конфуцианства.

⁵⁰ Туфани — тибетцы.

⁵¹ Не убивать, не воровать, не прелюбодействовать, не лгать, не употреблять алкоголя.

⁵² Т. е. не совершать десяти злых дел (см. прим. 46), делать противоположное им.

⁵³ Шесть небес мира желаний — та часть камадхату (см. прим. 45), на которой находятся низшие божества, пребывающие в мире желаний.

⁵⁴ См. прим. 45.

⁵⁵ Дхьяна — медитация, созерцание (кит. *чань*, *чаньна*).

⁵⁶ Сосредоточение — также вид медитативного углубления. Четыре дхьяны соответствуют четырем стадиям медитативного углубления мира желаний, а восемь сосредоточений — четырем ступеням мира форм и четырем ступеням мира не-форм.

⁵⁷ См. прим. 45.

⁵⁸ Имеются в виду асуры, которые иногда не выделяются в отдельную категорию живых существ.

⁵⁹ Обыватели (кит. *фаньсу*; санскр. *притхагджана*) — «обычные люди», не только не буддисты, но и не придерживающиеся каких-либо других учений.

⁶⁰ Вероятно, имеются в виду прежде всего агамы, т. е. сутры хинаянской традиции.

⁶¹ Нейтральные (дословно: «не движущие», кит. *бу дун*), т. е. не приволяющие ни к благому, ни к дурному результату.

⁶² Т. е. непосредственно за совершением действия.

⁶³ Психика (санскр. *читта*). В оригинале стоит иероглиф «синь» (сердце), поскольку китайцы рассматривали сердце, точнее центр груди как сидалище разума. Иероглифом «синь» в буддийских текстах передаются различные санскритские термины: читта (психика), нама (имя, т. е. психическое в оппозиции к физическому, *рупа*) и в отдельных случаях — виджняна (сознание, обычно — *ши*).

⁶⁴ Хинаяна (кит. *сяо чэн*).

⁶⁵ Рупа (кит. *сэ*).

⁶⁶ Нама, читта (кит. *синь*).

⁶⁷ Три клеши, т. е. омраченности сознания — моха, рага, дवेशа (заблуждение, страсть, гнев).

⁶⁸ См. прим. 45.

⁶⁹ Кальпа (кит. *цзе*) — мировой период, мировой цикл. Также определенная фаза каждого мирового цикла. Кальпа пустоты — период, предшествующий началу очередного разворачивания мира из пустого бесконечного пространства (кит. *кун*; санскр. *акаша*).

⁷⁰ Гимн (кит. *сун*) — точное название этого текста определить не удалось. Поскольку словом «сун» передается санскритское «карика» (строфа, афо-

ризм), то возможно, что здесь имеются в виду карики «Абхидхармакоши» (Энциклопедии Абхидхармы; Абхидхарма — буддийская философская психология) индийского философа Васубандху (кит. Тяньцинъ или Шичинъ) — В.в.н.э.

⁷¹ Лакша — исключительно большая условная мера длины.

⁷² Яма — индийский бог смерти. Здесь имеются в виду нижние небеса мира желаний.

⁷³ Кальпы возрастания и убывания — условная мера огромных промежутков времени. За основу берется период времени, за который человеческая жизнь сокращается от «неизмеримой» до десяти лет и затем снова увеличивается до «неизмеримой». Применительно к периодам, когда люди отсутствуют, данная мера применяется как условная.

⁷⁴ Т. е. до второго неба мира желаний, соответствующего второму уровню медитативного углубления.

⁷⁵ Согласно буддийской космологии, первоначально земля была покрыта съедобным и очень вкусным «земляным пирогом». После того как люди его съели, они перешли к выращиванию злаков, и наступил новый этап огрубения человеческой природы.

⁷⁶ Данное утверждение Цзун-ми свидетельствует об использовании категории Дао в буддизме Хуаянь как синонима Единого сознания (кит. *и синь*) Будды, Татхагатагарбхи (кит. *жулай цзан*). Здесь Цзун-ми противопоставляет хуаяньское понимание Дао даосской его интерпретации.

⁷⁷ Лао-цзы — см. прим. 2, 30.

⁷⁸ См. § 42 «Дао-дэ цзина» и прим. 12 настоящей публикации.

⁷⁹ Небо, Земля и Человек.

⁸⁰ Три мифических совершенномудрых государя: Фу-си (создатель письменности), Нюй-ва (по некоторым мифам, создательница людей) и Шэнь-нун (создатель земледелия), или Фу-си, Шэнь-нун и Чжу-жун или Фу-си, Шэнь-нун и Гун-гун, или Суй-жэнь (изобретатель добывания огня), Фу-си и Шэнь-нун.

⁸¹ Танская империя — государство, в котором жил Цзун-ми. Династия Тан правила в Китае с 618 по 907 г.

⁸² Т. е. буддийских и небуддийских учений.

⁸³ Скандхи (кит. *юнь*), дословно: «кучи». Основные группы элементов (санскр. *дхарм*), определенное сочетание которых создает эмпирическую личность (санскр. *пудгала*). Всего скандх пять: одна (материя, *сэ*; санскр. *рупа*) относится к физическому (санскр. *рупа*), остальные четыре — к психическому (санскр. *нама*). Учение о скандхах — основа буддийской фундаментальной доктрины Анатмавада (кит. *у во*), утверждающей отсутствие субстанциальной неделимой души (санскр. *атман, джива*), или «я».

⁸⁴ Пять скандх — это материя (кит. *сэ*; санскр. *рупа*); ощущение, чувство (кит. *шоу*; санскр. *ведана*); способность различать и формировать представления (кит. *сян*; санскр. *самджня*); деятельный аспект психики, ответственный за кармическую активность (кит. *син*; санскр. *самскара*); сознание (кит. *ши*; санскр. *виджняна*).

⁸⁵ Дхарма (кит. *фа*) — одно из центральных понятий буддийской философии и психологии. Дхарма — элементарная единица психики субъекта, носитель одного (собственного) качества. Дхармы не субстанциальны (поскольку субстанция несет множество качеств), не отличны от несомого качества, причинно обусловлены и мгновенны. Различные школы буддизма разработа-

тывали свои перечни дхарм (в 75 и 100 единиц). Абхидхармистская теория включает в себя разработанные классификации дхарм (волнующиеся и не волнующиеся, с притоком аффективности и без притока аффективности, благие, неблагие, нейтральные и т. д.). В китайском буддизме слово «дхарма» также часто имеет значение «вещь» (например, в оппозиции «я» и *дхармы*).

⁸⁶ Данное место трактата содержит формулировку буддийской теории Анатмавады (см. прим. 83).

⁸⁷ Истина как она есть (кит. *чжэнь жу*; санскр. *бхутатхата*) — реальность в ее объективном, внерефлективном бытии. Это собственно махаянский, а не хинаянский термин.

⁸⁸ Архат (кит. *алохань*) — святой, достигший Нирваны, освобождения от сансары — циклических смертей и рождений. Цель буддизма Хинаяны.

⁸⁹ Корень (кит. *гэнь*; санскр. *индрия*) — обозначение органа восприятия.

⁹⁰ Восемь видов сознания — концепция, принятая в буддизме Виджнянавады. Это: шесть форм чувственного сознания, связывающего орган восприятия с воспринимаемым объектом (зрительное, слуховое, обонятельное, осязательное, вкусовое и ментальное; последнее в буддизме тоже считается чувственным), манас, или клиштамановиджняна («цепляющееся сознание», центр личности, объединяющее чувственные данные, ответственное за формирование представления о «я» и за активно заинтересованное отношение субъекта к внешнему миру) и алаяй-виджняна (сознание-сокровищница) — источник всех прочих видов сознания. Учение Виджнянавады создано философами Асангой (кит. Учжу) и Васубандху — V в. н. э.

⁹¹ Следы-впечатления (кит. *сюньси*; санскр. *васана*) — сложный термин буддизма Виджнянавады. Означает некие отпечатки (дословно: «воскурения, дым от курительной свечи»), оставляемые любым физическим, вербальным или ментальным актом эмпирического субъекта в алаяй-виджняне. В соответствующий момент эти отпечатки, хранящиеся в алаяй-виджняне как семена (кит. *чжун цзы*; санскр. *биджа*), вновь проявляются (благодаря особой силе сознания — *мати-шакти*), реализуясь в опыте как следствие совершенных ранее действий. Это приводит к новой кармической активности субъекта, которая закладывает новые отпечатки в *алайя-виджняну* и т. д.

⁹² Т. е. эмпирическую личность и по видимости внешние вещи.

⁹³ Т. е. ментального сознания (санскр. *мановиджняна*) и клиштамановиджняны (см. прим. 90).

⁹⁴ Махаяна (кит. *да чэн*).

⁹⁵ Нагарджуна (кит. Луншу, II в. н. э. (?)) — один из крупнейших буддийских философов, создатель философии Мадхьямики (срединное воззрение), или Шуньявады (учение о пустоте).

⁹⁶ Праджня-парамита (премудрость, переводящая на иной берег существования) — интуитивная мудрость, интуиция пустоты, ведущая к пробуждению (санскр. *бодхи*), а также тексты, излагающие соответствующее учение. Сутры класса «Праджня-парамиты» подготовили появление Шуньявады, в систематизированном виде разработанной Нагарджуной.

Бодхисаттва (кит. *пуса*) — существо, наделенное пробуждением и отказывающееся от достижения Нирваны во имя спасения всех живых существ. Также любой человек, имеющий установку на достижение пробуждения и спасения всех существ (кит. *пути синь*; санскр. *бодхичитта*).

⁹⁷ Т. е. главный текст Мадхьямики — «Мула мадхьямика карика» Нагарджуны [Чжун гуань лунь].

⁹⁸ Да чэн ци синь лунь [Махаяна шрадхотпада шастра] — текст, приписывающийся индийскому философу Ашвагхоше (кит. Ма-мин), но скорее всего написанный в Китае в VI в. Посвящен теории Татхагатагарбхи.

⁹⁹ Как ниже указывает Цзун-ми, подобного рода фразы есть в большинстве махаянских сутр.

¹⁰⁰ Маха бхерихкара париварта сутра.

¹⁰¹ Панчавимшатисахасрика (маха) сутра.

¹⁰² См. прим. 44.

¹⁰³ Вместителище Так Приходящего (Татхагатагарбха) — субстратное, или абсолютное, сознание Будды. Также зародыш буддовости, природа Будды в каждом живом существе. У санскритского слова «гарбха» два значения — утроба, лоно, матка и зародыш, что и обыгрывается в текстах. Китайцы при переводе выбрали значение «лоно» и перевели термин как «вместителище». Тибетцы предпочли перевод «зародыш». Так Приходящий (кит. *жулай*; санскр. *татхагата*) — один из эпитетов Будды.

¹⁰⁴ Аватамсака сутра [Хуаянь цзин]. По существу речь идет лишь об одной сутре класса Аватамсака — «Гандавьяоха сутре».

¹⁰⁵ Мир дхарм (кит. *фа цзе*; санскр. *дхармадхату*) — универсум как единое целое.

¹⁰⁶ Даосская реминисценция. Выражение *фань бэнь, хуань юань* (вернуться к корню, возвратиться к основе) очень характерно для даосских философских текстов. В философии Хуаянь восстанавливается отвергнутый ранее онтологический субстанциализм, но не на натуралистической (как в даосизме), а на идеалистической основе. Субстанциалистско-онтологическая установка, почти неизвестная в тибетском буддизме, чрезвычайно характерна для китайского буддизма с его упором на теорию Татхагатагарбхи.

¹⁰⁷ Еще одна даосская реминисценция. Ср.: «Сокрой и сокрой это вновь» [Дао-дэ цзин, § 1]; «Поэтому если вещи умяют, то они возрастают, если их увеличивают, то они умяются» [Дао-дэ цзин, § 42].

¹⁰⁸ Дхармовое Тело (кит. *фа шэнь*; санскр. *дхармакайя*) — абсолютное Тело Будды, Будда как Абсолют. В доктрине Татхагатагарбхи отождествляется с последней.

¹⁰⁹ Промежуточный мрак (кит. *чжун инь*; санскр. *антарабхава*) — состояние между смертью и новым рождением. На Западе более известно под тибетским названием *бардо* в том же значении.

¹¹⁰ См. прим. 7 и след.

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

¹¹² См. прим. 9.

¹¹³ См. прим. 20.

¹¹⁴ Тело Закона — см. прим. 108.

Тело Результата (кит. *бао шэнь*; санскр. *самбхогакайя*) — Тело, в котором Будда переживает блаженство Нирваны, общается с бодхисаттвами и иными высшими личностями, является йогином в медитации. В этом теле Будда проявляет себя на уровнях мира не-форм и мира форм для спасения живых существ этих планов.

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

ПРИМЕЧАНИЯ К СОЧИНЕНИЮ ЦЗУН-МИ «ПРЕДИСЛОВИЕ К СОБРАНИЮ РАЗЪЯСНЕНИЙ ИСТОКОВ ЧАНЬСКИХ ИСТИН»

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

² Природа Будды (кит. *фосин*; санскр. *буддхата*) — пробужденная природа Будды, содержащаяся в каждом живом существе и определяющая его способность к пробуждению (санскр. *бодхи*). Природа Будды существует на двух уровнях: 1) «ноуменальном» в качестве общего принципа и 2) «инструментальном», выражающемся в стремлении к ее очищению и выявлению индивидом.

³ Сфера сознания — сознание, из которого продуцируются объекты. Будучи свободно от притока аффективности, оно идентично с истинной реальностью природы Будды (кит. *фосин чжэнь-жу*; санскр. *буддхататхата*). Прекращение деятельности сознания выявляет изначальное единство с высшей реальностью Праджня-парамиты.

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

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

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

⁷ Природа дхарм (кит. *фа-син*; санскр. *дхармата*) — высшая реальность, не подверженная закону зависимого возникновения, лежащая в основе всех дхарм. Идентична реальности как она есть (кит. *чжэнь-жу*; санскр. *татхата*).

⁸ Сознание-сокровищница вместилища Татхагаты (кит. *жулай-цзан цзан-ши*; *татхагатагарбха алая-виджняна*). Этот термин обозначает фундаментальное положение дальневосточного буддизма о взаимной зависимости пробужденного и непробужденного аспектов сознания, сформулированного в развернутом виде в «Трактате о пробуждении веры в Махаяну». Как всеобъемлющий абсолют Татхагатагарбха обладает всевозможными благами свойствами, но содержит в себе также и источники заблуждения. На индивидуальном уровне функция Татхагатагарбхи как всеобщего вместилища выражается через восьмую форму сознания — сознание-сокровищницу, в которую в виде семян (кит. *чжун-цзы*) поступают зародыши последующей деятельности живого существа. Семена «истекают» из этого сознания под воз-

действием сил истечения (кит. *сюнь си*; санскр. *васана*). Будучи результатом взаимодействия пробужденного и непробужденного аспектов сознания, сознание-сокровищница содержит в себе благие и неблагие семена, но в своей основе это сознание идентично высшей реальности (санскр. *татхата*) и пробужденному аспекту Татхагатагарбхи. В непробужденном же аспекте алая-виджняна продуцирует причинно обусловленные дхармы и ведет к дальнейшему углублению заблуждений у живых существ.

⁹ Шесть парамит — шесть Путьей, переводящих через море сансары на другой берег (т. е. в Нирвану), поэтому они еще называются «шесть, переправляющих на другой берег» (кит. *лю дао би ань*). Первая из них — парамита даяния (кит. *бу-ши*; санскр. *дана-парамита*), вторая — парамита соблюдения заповедей (кит. *ши-цзе*; санскр. *шила-парамита*), третья — парамита терпения (кит. *шэнь-у*; санскр. *кшанти-парамита*), четвертая — парамита страдания (кит. *цзинцинь*; санскр. *вирья-парамита*), пятая — парамита созерцания (кит. *чань-дин*; санскр. *дхьяна-парамита*) и праджня-парамита (кит. *чжихуэй*) — парамита высшей мудрости. Обладание этой последней парамитой позволяет адепту различать истинную реальность. В Мадхьямике термин «праджня-парамита» являлся одним из определений высшей реальности.

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

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

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

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

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

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

¹⁶ Принцип равной пустотности «я» и дхарм характерен для Махаяны. С большой полнотой этот принцип изложен в «Трактате о пробуждении веры в Махаяну».

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

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

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

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

²¹ Нань-юэ — прозвище наставника Хуэй-сы (515–577), одного из основателей школы Тяньтай наряду с Чжи-и. Тройкое приостановление деятельности сознания и созерцания (кит. *сань чжигуань*; санскр. *тритья-шаматха-випашьяна*), основанное на трех истинах, — одна из базовых доктрин школы Тяньтай. Три истины: 1) истина пустотности всех вещей как продуктов зависимого возникновения, 2) истина реальности производных имен вещей и 3) истина единства вещей и их имен в отношении истинной реальности и Срединного пути. Экспликация этого положения содержится в «Махапраджня-парамита шастре» Нагарджуны.

Согласно концепции Мадхьямики, реальность как производная от различающего сознания может быть трех видов. *Первая* — реальность взаимобуславливающих свойств (кит. *сян дай ю*), т. е. все вещи определяются взаимобуславливающими парами оппозиций — «длинное и короткое», «это и то» и т. д. *Вторая* — эти определения как продукт различающего сознания являются пустыми и, следовательно, по логике Мадхьямики, конкретная вещь, определяемая ими, также пуста. Однако в процессе эмпирического познания сознание оперирует производными именами объектов, и в этом смысле имена реальны. *Третья* — будучи продуктами загрязненного различающего сознания, которое в основе своей имеет природу высшей реальности, имена и вещи также связаны с высшей реальностью и в этом смысле тождественны друг другу и абсолюту.

С положением о трех реальностях соотносится и теория познания Мадхьямики, разделяющаяся на три ступени: 1) отрицание, 2) анализ и 3) синтетическое понимание. Поскольку китайская школа Тяньтай была доктринально связана с Мадхьямикой, эти положения Нагарджуны были переработаны в русле религиозной и медитативной практики. Созерцательная практика Тяньтай строится на последовательном восхождении от первой истины к третьей, т. е. к окончательному постижению высшей реальности путем разруше-

ния крайних воззрений на реальность и нереальность — путем созерцание вещей как пустых, затем как не имеющих постоянной природы, временных, и далее как соотнесенных с высшей реальностью. Приостановление деятельности сознания (кит. *чжи*) означает приостановление притока аффективности, очищение и успокоение сознания.

²² Следование Путем Бодхидхармы сложно и требует длительной подготовки.

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

²⁴ То есть закон кармы.

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

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

²⁷ Под смыслом дхарм (санскр. *дхармартха*), вероятно, имеются в виду свойства или признаки дхарм, сродни лакшане.

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

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

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

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

³² Три причины теории Абхидхармы порождают различные плоды (кит. 20). Эти причины: благие и неблагие кармические действия, последовательное и постоянное воспроизведение какого-либо качества (силы привычки) и зависимые причины, порождающие мыслительные конструкции при взаимодействии органов чувств с их объектами. Три плода: 1) различные причины порождают различные следствия, 2) благие причины порождают благие воздаяния, 3) причины мудрости порождают плоды мудрости.

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

³⁴ Цзун-ми показывает, что Будда в своей проповеди оперировал словами как пустыми именами, которые все равно не выражают сокровенную суть учения. Слова не несут в себе абсолютной истины, истина учения познается сердцем. Под недеянием Цзун-ми, вероятно, имеет в виду недеяние сознания и обращение его к дхармам, не подверженным причинной обусловленности (кит. *увэй*; санскр. *асамскрита*).

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

³⁶ Наивысшее полное пробуждение (санскр. *ануттара-самьяк-самбодхи*) не является определенной дхармой, т. к. в этом случае оно было бы пусто и нереально, как и прочие дхармы. То же относится и к «Махапраджня-парамите».

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

³⁸ Ананда — один из наиболее последовательных и старательных учеников Будды, за свое рвение к учению получил прозвание «Многослышащий» (кит. *до вэнь*). Дхарани (отличать от дхарани-заклинания) — всеобщий контроль (кит. *цзун ши*) — термин Йогачары, означающий контроль над благими и неблагими проявлениями сознания, одна из ступеней йогической практики. Обратное действие мыслительного конструирования (кит. *юань фань*)

чжао) — перевод здесь скорее описательный. Согласно теории Виджнянавады, мир объектов оказывается плодом конструирования непробужденного сознания, в процессе которого из алая-виджняны воскурятся одни семена, но в результате действий индивида, подверженного аффектам, в нее закладываются и новые (своего рода «обратная связь»). В этом смысле не прекращается деятельность сознания и постоянно присутствуют актуальные и потенциальные (в виде семян) аффекты. Когда такая деятельность сознания прекращена, прекращается и возникновение представлений об объектах и их обратное действие на сознание, и наступает состояние пробуждения.

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

⁴⁰ То есть сутры, шастры и Виная.

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

⁴² Шесть сомнений (кит. *лю и*) — сомнения, происходящие от шести органов чувств. Три вида пяти сфер или объемов. Три вида — это, видимо, три вида признаков, определяющих восприятие: 1) признак зависимости (дым связан с огнем), 2) признак формы (длина, ширина и т. д.) и 3) субстанциональный признак (тепло есть субстанция огня). Пять сфер, или объемов (кит. *улян*; санскр. *панчапрамана*), — логический инструмент, с помощью которого обретается истинное знание об объекте, и, одновременно, источник знания. Понятие *прамана* в классической индийской логике интерпретируется как истинное знание, т. е. опыт, знание, произошедшее в результате измерения и сопоставления. В системе Ньяя видов объемов насчитывается четыре, в буддийской логике — пять: 1) сравнительный объем, 2) объем проявленных феноменов, 3) объем аргументов, основанных на авторитете, 4) объем сравнительных суждений и 5) объем постулированных истин.

⁴³ «Семь дхармических истин» — термин неясен. Восемь форм сознания (см. ниже). Девять видов пробуждения — различные сочетания мгновенного и постепенного в пробуждении и совершенствовании. Десять наставников — три учителя и семь свидетелей, чье присутствие необходимо для принятия монахом обетов бодхисаттвы. Искусные методы (кит. *фан бьянь*; санскр. *упайя*) — методы спасения живых существ, практикуемые бодхисаттвами.

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

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

⁴⁶ То есть следовали Пути Малой Колесницы и наделяли признаки (кит. *сян*; санскр. *лакшана*) собственной, реальной природой.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁸ Термин неясен.

⁵⁹ То есть школа Шуньявады, или Мадхьямики, и производные от нее направления китайского буддизма (например, Тяньтай).

⁶⁰ То есть школы Хэ-цзэ и Хуаянь.

⁶¹ То есть Северные школы Чань.

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

⁶³ То есть такие чаньские школы, как Баотан, Нютоу и др.

⁶⁴ То есть школы Хинаяны.

⁶⁵ Здесь имеются в виду различные направления чань-буддизма.

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

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

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

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

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

⁷¹ Органы восприятия — числом шесть — имеют три ступени развития своих способностей: нижнюю (лишнюю мудрости), среднюю (немудрую и не немудрую) и высшую (мудрую).

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

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

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

⁷⁵ В сравнительный объем Цзун-ми, видимо, включает также и аналогичное суждение, а в объем слов Будды включен объем авторитетных суждений. См. прим. 42.

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

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

⁷⁸ То есть в качестве конечной истины.

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

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

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

⁸² Цань-шан — имя не определено.

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

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

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

⁸⁶ Всеобщность сознания как источника заблуждений, пробуждения, а также как порождающего в своей деятельности объекты восприятия и обладающего истинной реальностью.

⁸⁷ Истина спасения рождается из совершенствования сознания.

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

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

⁹⁰ Только сознание реально, а возникновение, разрушение и другие дхармы есть лишь продукты его деятельности в непробужденном аспекте: сознание

создает способность к восприятию, ложные представления о воспринимаемых объектах, привязанность к «я», дхармам и т. д. Дхьяна в этом смысле тоже не тождественна сознанию, а является одним из его направлений.

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

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

⁹³ Цзун-ми перечисляет варианты понимания сознания разными буддийскими школами.

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

Восемь форм сознания (виды сознания, присущие органам восприятия, манас (различающее сознание) и алая-виджняна), являясь важнейшими инструментами познания и опыта, объединяются под общим названием царя-сознания (кит. *синь-ван*).

Помимо них, в каждом из восьми сознаний содержатся так называемые дхармы, определяющие психические процессы (кит. *синьсо вань фа*; санскр. *читта-сампраюкта-санскара-дхарма*), — в эту категорию входят дхармы, определяющие внутреннюю, эмоциональную жизнь индивида. Эти дхармы, которых в Виджнянаваде имеется одиннадцать видов, определяют эмоциональное восприятие мира и возникновение чувств (любви, гнева, ненависти). Они являются загрязняющим сознание фактором. Все эти понятия объединены под общим именем различающего сознания (кит. *юанью синь*).

Третьим в четырехчленной классификации выступает накапливающее и проявляющее сознание (кит. *ци ци синь*; санскр. *читта*). Оно связано с сознанием-сокровищницей в том, что накапливание кармических семян является также и его функцией — в этом смысле эти два сознания едины и часто употребляются как синонимы. Проявляющей эта форма сознания названа потому, что через ее посредство проявляются кармические семена в феноменальном мире и ведут к новым кармическим действиям, тем самым определяя облик индивида. Это сознание идет восьмым во внутренней классификации различающего сознания, но выступает также и самостоятельно в силу специфики своих функций. Поэтому Цзун-ми и вводит терминологическое различие.

Четвертое — это сознание-сердце (санскр. *хридайя*). Это и есть базовое для философии Цзун-ми истинное сознание (санскр. *бхутататхата-виджняна*). Оно изначально чисто, но может находиться в состоянии непробужденности. В этом качестве оно выступает как сознание-сокровищница, то есть создает и воспроизводит семена кармической деятельности, контактируя с иллюзорным миром объектов. В своем пробужденном аспекте это сознание прекращает конструирующую деятельность и, обращаясь само на себя, идентифицируется с высшей реальностью (санскр. *татхата*). Но оба эти аспекта объединяются в Татхагатагарбхе как во всеобщем универсуме и обладают общей природой.

Охваченное аффектами Дхармовое Тело Будды (санскр. *дхармакайя*) — аспект высшей реальности, абсолют. Идентично с Татхагатагарбхой какместилищем благого и неблагого.

⁹⁵ Цзун-ми обосновывает тождество всех четырех видов сознания через их соотносительность с истинным сознанием. Все эти формы сознания имеют под собой субстрат алая-виджняны (сознания-сокровищницы) как загряз-

ненного аспекта истинного сознания. На индивидуальном уровне Татхагатагарбха воспринимается через загрязненную алая-виджняну и как феноменальный универсум является тождественной ей. Таким образом, алая-виджняна идентична Татхагатагарбхе как индивидуальный аспект последней. С другой стороны, как абсолютная реальность Татхагатагарбха совпадает с реальностью Дхармового Тела Будды, охваченного аффектами. Следовательно, очищение алая-виджняны ведет к реализации незамутненного аспекта Дхармового Тела. Согласно теории Ашвагхоши непробужденность по природе своей идентична пробужденности (истинному сознанию). После устранения загрязненного аспекта истинное сознание реализуется как высшая реальность. Таким образом, истинное сознание в своих двух аспектах выступает как единственная реальность, а все остальные три формы (включая физическое сердце) — как его сущностные признаки (санскр. *лакшана*), которые пусты по определению (см. «Трактат о пробуждении веры в Махаяну»).

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

⁹⁷ То есть тридцать два телесных признака, отличающих внешность Чакравартина (вселенского правителя) и Будды.

⁹⁸ То есть тридцать семь способов достижения высшего пробуждения, применяемых бодхисаттвами.

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

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

¹⁰¹ Здесь Цзун-ми описывает учение Северной школы Чань, основанной учеником пятого патриарха Хун-жэня, и такие ранние сычуаньские школы Чань, как Бао-тан (Бао-тан У-чжу) и Сюань-ши, которые полагали необходимым отказ от всякого контакта с миром объектов и очищение сознания от различающих мыслей, порождаемых внешними условиями. Практика этих школ включала концентрацию на одном объекте и последующее отождествление с ним, что было призвано устранить субъект-объектную дуальность.

¹⁰² Цю-на (Гунаварман) — индийский монах, прибывший в Китай около 432 г. Известен как переводчик. Говоря о различиях в разъяснениях, Цзун-ми имеет в виду тяньтайскую теорию тройственного приостановления и созерцания (кит. *саньчжи-гуань*; санскр. *тритья-шаматха-випашьяна*). Хуэй-чжоу, видимо, соответствует тяньтайскому Хуэй-сы.

¹⁰³ То есть благодаря беспрепятственному переходу из одного в другое. Этот переход становился возможен благодаря отсутствию реального предмета для возникновения эмоций — они все оказываются пустотными и потому тождественными.

¹⁰⁴ Здесь Цзун-ми описывает два чаньских учения. Первое учение трактует индивидуальное сознание как непосредственно тождественное Будде. При этом сознание выступает в двух качествах: в качестве истинной природы, являющейся безусловно реальной и неизменной, и ее субстанции (кит. *ти*), способной к превращениям и порождающей совокупность внешних свойств. Таким образом, Путь пробуждения заключается в приостановлении кармической деятельности и спонтанном осознании тождества с Буддой. Второе

учение, к которому тяготел и сам Цзун-ми, делает упор на принадлежность успокоенному сознанию некоего свойства интуитивного осознания, которое лежит в основании всей ментальной деятельности и является не-различающим, или беспредметным. Не будучи наполненным конкретным содержанием, которое иллюзорно по определению, это осознание (кит. *чжи*) обладает всезнанием. «Чудесными вратами» к осознанию служит достижение состояния не-различения (кит. *у-нянь*), которое есть непосредственное условие следования по Пути совершенствования и не-привязанности, ибо в этом состоянии исчезает все неблагое и аффективное, в том числе и привязанность к пробуждению.

¹⁰⁵ Три мира: мир желаний (санскр. *камадхату*), мир форм (санскр. *рупадхату*) и мир не-форм (санскр. *арупа-дхату*). Шесть путей перерождения: в аду, голодным духом, животным, асуром, человеком и небожителем. Термин «истинная природа» здесь означает истинную реальность (кит. *чжэньжэу*; санскр. *татхата*).

¹⁰⁶ Наиболее популярная форма буддизма для мирян, имеющая целью добиться благого перерождения для последующего совершенствования.

¹⁰⁷ Имеется в виду учение Малой Колесницы о субстанциональности дхарм и несубстанциональности познающего «я».

¹⁰⁸ То есть три яда обуславливают содержание разума (санскр. *манас*) — седьмого вида сознания. А тот, в свою очередь, обуславливает соответствующие реакции индивида, которые ведут к дальнейшему накоплению кармы. Кроме того, корнем заблуждений, по учению Малой Колесницы, является привязанность к собственному телу как обладающему истинным «я», что ведет к усугублению неведения и непониманию закона зависимого возникновения и благородных истин.

¹⁰⁹ То есть радость и несчастье всегда относительно, бытие же абсолютно страдательно, ибо человек лишь отчасти властен над законом кармы.

¹¹⁰ Согласно терминологии Хинаяны, вступивший в поток (санскр. *сротапанна*) — первый плод следования по Пути пробуждения. Характеризуется освобожденностью от привязанности к «я» и пониманием мира как образующего постоянно меняющимися комбинациями дхарм. Архат — последний плод на Пути Малой Колесницы — состояние неподвластности закону кармы и свободы от последующих рождений.

¹¹¹ В этом отрывке Цзун-ми дает экспозицию учения Виджнянавады в версии, существовавшей в его время в Китае Дхармалакшаны (школы дхармовых свойств), основанной знаменитым Сюань-цзаном. Согласно этому учению, восприятие мира происходит посредством восьми форм сознания, присущих каждому человеку. Важнейшим из них является восьмое — сознание-сокровишница (кит. *цзан-ши*; санскр. *алайя-виджняна*), в котором в потенциальном виде содержатся семена (кит. *чжун-цзы*; санскр. *биджа*) аффектов. Под действием сил истечения аффекты приходят в актуальное состояние и так воспринимаются пятью чувственными сознаниями (зрительным, вкусовым, слуховым, тактильным и обонятельным). Ментальное сознание и манас, воспринимая аффекты, продуцируют новую кармическую активность, которая в виде семян вновь закладывается в сознание-сокровишницу. При этом сознания воспринимают не собственно объект, а свое представление о нем, которое ложно принимается за реальность. Таким образом, сознания различают то, что они обуславливают или, иными словами, сознания трансформируются в свое содержание, а содержание этих трансформаций пола-

гается шестым и седьмым сознаниями за понятия истинно-реальных «я» и дхарм. Преодолением этого порочного круга служит созерцание только-сознания, которое позволяет преодолеть иллюзорные представления и субъект-объектное различие и осознать двойственную пустоту «я» и дхарм как созерцающего субъекта, так и созерцаемого объекта.

Четыре добродетели бодхисаттвы: 1) дана (кит. *бу-ши*) — даяние, имеющее целью подвести людей к осознанию истины, 2) приймавачана (кит. *ай-юй*) — сострадательная речь, 3) артхакритья (кит. *ли-син*) — действие на благо другим, 4) самана-артхата (кит. *тун-ши*) — сотрудничество с людьми и приспособление к их нравам и обычаям с целью открыть им истину.

«Четыре мудрости бодхи» — термин школы Дхармалакшана, обозначающий четыре вида мудрости будд: 1) всеобъемлющее зеркало мудрости будды Акшобхья, 2) всеобщая мудрость Ратнакету, 3) тончайшая мудрость созерцания Амитабхи, 4) совершенная мудрость Амогхасиддхи.

¹¹² «Сознание только-сознания» — сокращение от «сосредоточение на сознании только-сознания» или «созерцание только-сознания». Полное же название медитативной практики Виджнянавады — «Созерцание трех природ только-сознания». Согласно теории Виджнянавады, все объекты делятся на три группы (природы): 1) ложно существующие (подобно привидению) — так осмысливается Виджнянавадой обычная воспринимающая деятельность сознания, отождествляющая свое содержание со внешним миром — в этом смысле объект в сознании существует, но реально ему ничего не соответствует. Составляющие такой опыт дхармы являются «проектно сконструированными» (по выражению В. И. Рудого) либо же происходящими из воображения (кит. *пьянь-цзи со чжу*; санскр. *парикалпита*), 2) объекты, существующие временно и с опорой на другие, т. е. опыт, осмысляемый согласно закону зависимого возникновения (кит. *и-то ци*; санскр. *парамантра*), 3) объекты, обладающие истинным бытием, т. е. несуществующие, ибо не мыслятся в рамках субъект-объектной оппозиции (кит. *юань-чэн ши*; санскр. *паринисанна*). Созерцание, основанное на подобном делении, позволяло устранять ложное представление о реальности «я» и дхарм и отождествляло сознание непосредственно с истинной реальностью.

¹¹³ Лушаньский Юань-гун — знаменитый буддийский ученый Хуэй-юань. Буддхаяшас — монах из Кашмира, наставник Кумарадживы в «Абхидхарма-питаке». Однако в его биографии нет сведений о переводе им «Дхьяна сутры» Бодхидхармы. Под именем Тяньтай Цзун-ми имеет в виду третьего патриарха этой школы Чжи-и (531–597), который поселился на горе Тяньтай и основал там монастырь Го-цин сы. И-сю — неизвестен.

¹¹⁴ То есть они неразрушимы именно потому, что пусты.

¹¹⁵ В этом отрывке Цзун-ми кратко разбирает учение о Срединном пути — Мадхьямику, вводя одновременно критику Виджнянавады с позиции Мадхьямики. Согласно этому учению, основным препятствием, причем препятствием гносеологического характера, к обретению истинной реальности является привязанность к внешним признакам и свойствам вещей, которые в действительности пусты. Истинная природа (т. е. истинная реальность) может быть познана лишь интуитивным прозрением, в то время как дискурсивное познание оперирует лишенными реального содержания словами-понятиями, создавая все новые ментальные конструкции. На таком уровне истинная реальность не осознается и единственно реальным является закон зависимого возникновения («чудесная функция»). Однако из-за пустотности

всех дхарм, в том числе и дхарм, составляющих истинную реальность, и чудесная функция, и истинная реальность также пусты. В этом смысле они есть, но в то же время отсутствуют. Это и имеет в виду Цзун-ми, говоря, что они «не есть несуществующие, поэтому и говорится, что их нет». На обычном уровне они существуют и понимаются различно, но на высшем уровне они тождественны в своем отсутствии.

¹¹⁶ Восемнадцать дхату — восемнадцать классов элементов — шесть баз сознания (кит. *шад аятана*) с объектами своего восприятия и шесть форм восприятия (кит. *лю ши*; санскр. *шад виджняна*). Двенадцать нидан — двенадцатичленная схема закона зависимого становления: 1) неведение (кит. *у мин*; санскр. *авидья*), 2) движение, активность или расположенность к чему-либо (кит. *син*; санскр. *самскара*), 3) сознание (кит. *ши*; санскр. *виджняна*), 4) имя и форма (кит. *мин сэ*; санскр. *нама-рупа*), 5) шесть баз сознания (пять органов чувств и разум) (кит. *лю гэн*; санскр. *шад аятана*), 6) контакт (кит. *чу*; санскр. *спарша*), 7) восприятие (кит. *шоу*; санскр. *ведана*), 8) жажда, стремление (кит. *ай*; санскр. *тришна*), 9) приверженность (кит. *цю*; санскр. *упадана*), 10) существование (кит. *ю*; санскр. *бхава*), 11) рождение (кит. *шэн*; санскр. *джата*), 12) старость и смерть (кит. *лао-сы*; санскр. *джарамарана*).

¹¹⁷ Здесь скрытая цитата из «Праджня-парамита-хридая сутры».

¹¹⁸ В этом разделе Цзун-ми разбирает отношение Мадхьямики к Виджнянаваде, показывая их фундаментальное единство. Истинная пустотность (кит. *чжэнь кун*) в понимании Цзун-ми соответствует истинной реальности и может быть разъяснена как «не пустая пустота», как обозначение высшей реальности пустой лишь для сансарного индивида, обладающей полнотой свойств постоянства, блаженства, чистоты и реальности. Такая пустотность действительно не противоречит пустотности наличествующего феноменального бытия, образованного обусловленными дхармами, которые обладают комплексом свойств, служащих предметом анализа для Виджнянавады. Крайности негативизма Мадхьямики, по мнению Цзун-ми, преодолеваются понятием чудесного наличия (кит. *мяо ю*), т. е. наличия не-наличия (кит. *фэй ю чжи ю*), которое, как и истинная пустотность, является обозначением истинной реальности. Такое понимание чудесного наличия не противоречит наличию пустотности, т. е. констатации пустотности феноменального бытия. Таким образом, и Виджнянавада, и Мадхьямика приходят разными путями к непротиворечивому пониманию истинной реальности.

¹¹⁹ В этом отрывке термин «чудесное наличие» употреблен Цзун-ми в несколько ином смысле — под ним, вероятно, имеется в виду признаваемое Бхавивекой и в целом Мадхьямикой-сватантрикой «номинальное» существование ряда дхарм Абхидхармакоши. Из рассуждений Цзун-ми явствует, что эта концепция принималась и сватантриками и виджнянавадинами (Дхармапала). Через нее обосновывалась теория истинной пустотности — лишенной природы (т. е. свойств) истинной реальности. Дхармы существуют номинально, а истинная реальность безатрибутна.

¹²⁰ Современные ему чаньские контroversии Цзун-ми возводит к индийским учениям, видя путь преодоления противоречий в синтезе различных положений.

¹²¹ Обоснование единства видится Цзун-ми в несубстанциональности крайних воззрений, которые должны быть преодолены.

¹²² Термин этот происходит из «Махапраджня-парамита шастры», где он означает «твердо стоять и не порождать сознанием дхармы».

¹²³ Из сферы сознания возникают ложные представления об объектах. Когда же она замкнута на себе, сфера сознания становится идентична незамутненному аспекту Татхагатагарбхи, т. е. Дхармовому Телу Будды.

¹²⁴ Данный раздел трактата Цзун-ми посвящает описанию осознания (кит. *чжи*) как некоего интуитивного Пути постижения реальности. Происхождение этого термина у Цзун-ми можно возвести к приводимому им отрывку из «Аватамсака сутры», утверждающему наличие во всех живых существах природы пробуждения (природы Будды). Согласно концепции Татхагатагарбхи, природа пробуждения соответствует истинной реальности (кит. *чжэнь жу*) Дхармового Тела Будды, присущей всякому живому существу. Истинная реальность как невыразимая Дхарма недоступна различающему сознанию и может быть познана лишь интуитивно. Слова Цзун-ми о том, что «истинная природа не какой-нибудь деревянный чурбан или камень», и означают то, что истинная природа (или реальность) не есть объект (санскр. *вишая*), порождаемый трансформацией сознания, но нечто сокровенно принадлежащее сознанию. Цзун-ми в известном смысле противопоставляет осознание мудрости по нескольким позициям: 1) осознание как функция, происходящая от наличия в живых существах истинной природы, присуща всем живым существам. Мудрость понимается как различающее сознание и присутствующая мудрецам. 2) Предметом осознания является истинная природа или, по терминологии мадхьямиков, предел истины (санскр. *бхутакаоти*) — предел отсутствия причинной обусловленности, который, таким образом, познается через отсутствие различающей мысли (кит. *у-нянь*). Мудрость же действует методом различения, результатом которого для обычных людей является возникновение подтвержденного объекта, т. е. самоуверенность сознания в том, что оно созерцает истинно-реальный объект, что ведет к установлению субъект-объектных различий и порождает приверженность к «я». 3) Осознание, в отличие от мудрости, не связано с сознанием и не анализирует мир объектов сознания, а исходит из истинной природы и непосредственно ее освещает.

¹²⁵ Здесь Цзун-ми доходит до прямого отождествления осознания с Татхагатагарбхой, применяя к нему определения, которые в «Ратнаготравибхаге» прилагаются к пробужденному аспекту Татхагатагарбхи как к Дхармовому Телу Будды, изначально чистому, но охваченному аффектами (кит. *фа-шэнь цзай чань*). Осознание здесь можно описать как динамическое переживание тождества своего сознания с Буддой. Хотя на абсолютном уровне природа Будды в живых существах изначально незамутнена, однако на мирском уровне живые существа охвачены неведением, препятствующим обретению пробуждения. Поэтому Цзун-ми разъясняет «совершенное учение» «Аватамсака сутры» как сочетание двух истин — истины изначальной незамутненности и мирского неведения и заявляет, что для уничтожения мирского неведения необходимо учение о дхармовых свойствах, а для обретения тождественности сознания и Будды необходимо высвобождение осознания как не-различающего понимания. Окончательное освобождение достигается сочетанием интуитивного прозрения и постепенного совершенствования для устранения аффектов. Драгоценная природа — Татхагатагарбха как природа Будды.

¹²⁶ Здесь Цзун-ми цитирует в подтверждение своих слов трактат «Бао-син лунь» [Шастра Драгоценного Вместилища], приписываемый крупному авторитету китайской Мадхьямики, ученику Кумарадживы, Сэн-чжао. Муд-

рость отсутствия и есть осознание — свободное от различий даже базовых категорий пустоты и наличия, которые обе пусты, но также и определенным образом реальны. В подтверждение истинности своих слов Цзун-ми апеллирует к авторитету Бодхидхармы, которому, по мнению Цзун-ми, было присуще понимание сознания как проявляющего свою природу под воздействием интуитивного осознания. Здесь нужно заметить, что осознание не есть нечто приобретенное, но, наоборот, исконно присущее всякому живому существу. Поэтому, говоря об осознании, Цзун-ми употребляет термин «высвобождение», т. е. избавление осознания от преград аффектов и неведения, препятствующих сиянию истинной реальности.

¹²⁷ Ряса из цветных лоскутов — знак передачи Дхармы в чаньских школах.

¹²⁸ То есть Цзун-ми рекомендует прибегать к практикам, применимым к конкретной ситуации и духовному состоянию adeptов.

¹²⁹ То есть «Дхаммапада сутта» Палийского канона.

¹³⁰ В этом отрывке Цзун-ми конкретизирует введенное им в первой части трактата понятие истинного сознания, объявляя интуитивное осознание (кит. *лин чжи*) истинной природой сознания, высшей неразличающей мудростью. Это осознание не может быть обретоено дискурсивно (с помощью сознания, заключенного в телесную субстанцию и анализирующего внешний мир), но лишь прозрением. Истинное сознание есть Татхагатагарбха, содержащий в себе чистые и загрязненные дхармы. Субстанцией истинного сознания является осознание, энергией которого уничтожается всякое различие и обретается постижение истинной реальности и полнота чудесных сил. Осознание и пробужденный аспект истинного сознания едины. Десять сверхъестественных способностей (санскр. *дашабала*): 1) знание верного и ложного, 2) знание кармы всех существ, 3) обретение полноты дхьяны и всех видов самадхи, 4) обретение могущества всех существ, 5) знание устремлений всех существ, 6) знание их действительного положения, 7) знание функций и последствий всех законов, 8) познание добра и зла, 9) знание о конечной Нирване всех существ, 10) разрушение всяких иллюзий.

Четыре различения (кит. *сы-бянь*) — познание всех дхарм как 1) непостоянных (кит. *бу чан*; санскр. *анитья*), 2) не-реальных (кит. *бу во*; санскр. *анатма*), 3) не-благих (кит. *бу лэ*; санскр. *асукха*) и 4) не-чистых (кит. *бу цзин*; санскр. *ашубха*).

¹³¹ Это все популярные сравнения, объясняющие нереальность видимых объектов.

¹³² Три мира — прошлое, настоящее и будущее. Мир шести видов пыли — иллюзорный феноменальный мир. Цзун-ми цитирует из «Аватамсака сутры» фрагмент, поясняющий теорию происхождения объектов из сознания. Созерца объекты, сознание на самом деле созерцает свои представления об объектах, каковые в своей реальности остаются за рамками созерцания подобно вещам в себе.

¹³³ Истинное сознание есть Татхагатагарбха. Оно есть Единое истинное сознание (кит. *и-синь*), сочетающее в себе загрязненный и пробужденный аспекты. Загрязненный аспект есть внешнее проявление, порождающее внешние свойства, а истинная природа сознания, обретаемая интуитивным осознанием, есть высшая реальность Дхармового Тела Будды. Согласно теории Хуаянь, оба эти аспекта едины и переходят один в другой как принцип и внешнее проявление (кит. *ли-ши у-ай*). Таким образом, истинная природа

и внешние свойства также переходят друг в друга без препятствий. Этим Цзун-ми обосновывает принципиальное единство всех учений.

¹³⁴ Три учения — 1) учение о свойствах, 2) учение, разрушающее понятие свойств, и 3) учение, непосредственно проявляющее истинную природу.

¹³⁵ Смысл учения о свойствах (кит. *сян*; санскр. *лакшана*) в том, что свойства обладают некой реальностью как производные истинного по своей природе сознания. Поэтому это учение определяется термином «наличие». Разрушение понятия о свойствах (учение Мадхьямикн) подразумевает отрицание за свойствами, признаками, именами и прочим какую бы то ни было реальность. Следовательно, это учение интерпретируется через термин «пустота» (кит. *куи*). Свойства (кит. *сян*) происходят из истинной реальности, поэтому соотношение первого и третьего учений определяется как связь природы и свойств (субстанции и акциденции).

¹³⁶ В основу разъяснения различий между учением о пустоте и истинной природе Цзун-ми кладет известную ему из «Трактата о пробуждении веры» дихотомию Дхармы и ее смысла. Субстанцией учения (Дхармой Махаяны) «Трактат о пробуждении» называет сознание живых существ, а смыслом — величие субстанции (реальность и равенность дхарм), величие свойств и величие функций (см. «Трактат о пробуждении веры в Махаяну», пер. с кит. Е. А. Торчинова, СПб, 1997, с. 9–11). Смысл (кит. *и*) призван стать адекватным выражением Дхармы. Основное различие между школами пустоты и школами природы лежит в разной интерпретации ими Дхармы и смысла. В соответствии с учением Ашвагхоши Цзун-ми объявляет истинно-реальное сознание высшей истиной (санскр. *парамартха*), а все свойства и различения, как производные от сознания, оказываются мирской истиной (санскр. *самвриттисатъя*). Школы пустоты (прежде всего Мадхьямика), полагали, что дхармы не обладают никакой реальностью и не имеют под собой никакого истинно-реального основания, поэтому их апофатическая характеристика оказывается высшей истиной. Здесь Цзун-ми усматривает несоответствие, ибо, таким образом, изначально акцидентальный смысл становится высшим по отношению к истинной реальности — Дхарме — и дхармам как происходящим из реальности. В учении о природе все встает на свои места, и смысл, интерпретируемый как различение и свойства, занимает подобающее ему положение.

¹³⁷ Дхарма соответствует высшей истине и Единой Колеснице, а смысл — мирской истине и многим Колесницам.

¹³⁸ Истинная природа живых существ заключается именно в их сознании, наделенном изначальной пробужденностью.

¹³⁹ Об этом см. вторую часть первого свитка данного сочинения. Осознание есть безоъектная мудрость, имманентная пробужденному по своей природе сознанию. Осознание как аспект пробуждения равно присуще всем и поэтому превосходит мудрость. Осознание высвобождается в результате пробуждения и, не зная различений, обретает всезнание. Мудрость есть знание различений, а осознание есть нечто большее, чем не-различение мадхьямиков — это есть реализация собственной истинной природы.

¹⁴⁰ По учению Хуаянь, в основании всякого феномена и любого ментального различения лежит субстрат истинной реальности, выражающийся в присущем всем живым существам изначальном пробуждении. В связи с этим построением отсутствие «я» (понимаемое шире как отсутствие реальности)

становится лишь относительным в смысле отсутствия активно действующего субъекта, конкретной личности, которая, однако, обладает истинной реальностью (истинным «я»), благодаря присутствию в ней истинной природы. Эта природа, как конечная реальность, обладает качествами постоянства, чистоты и блаженства. Реализация ее есть Нирвана.

¹⁴¹ Цзун-ми осуждает апофатический подход мадхьямиков к описанию реальности. На его взгляд прямое и непосредственное именование абсолюта как обладающего всей полнотой благих свойств вполне соответствует сути дела.

Осознание является природой сознания потому, что осознание тождественно незамутненному аспекту сознания, есть прямое выражение наличия природы Будды в человеке.

¹⁴² Субстанция или суть Дхармы именно в том, что это абсолют, обладающий полнотой благих качеств, относительно которого неуместны отрицательные характеристики.

¹⁴³ Здесь вводится различие между именованием вещи и ее субстанцией. Имя не соответствует субстанции, оно не отражает сущность вещи. Это положение в развернутом виде излагается в «Алмазной сутре», согласно которой «множество пылинок, не есть множество пылинок, это и называется множеством пылинок». Так же и Цзун-ми — «вода не есть вода», — т. е. имя «вода» не есть вода, сущностью воды является влажность, объемлющая собой все множество характеристик и функций.

¹⁴⁴ Сущностью воды является влажность, все же остальное является ее производным.

¹⁴⁵ Осознание, которое есть истинная реальность, объемлет собой всю деятельность сознания, которая является производной от него.

¹⁴⁶ Осознание есть субстанция сознания. Реализовав в себе осознание, человек реализует состояние Будды, ибо осознание всеобъемлюще.

¹⁴⁷ Интерпретация трех истин у Цзун-ми несколько отличается от традиционной тьянтайской концепции трех истин как истины пустоты (кит. *кун*), истины условного именованья (кит. *цзя мин*) и истины срединности (кит. *чжун-дао и*). Истоки тьянтайского учения о трех истинах лежат в учении Мадхьямики о том, что «все дхармы пусты, они также обладают условными именами, это и составляет суть Срединного пути». Цзун-ми строит теорию трех истин на основании своей теории сознания. Реальность, таким образом, приобретает тройственное деление. Все дхармы происходят из истинной реальности сознания, но они пусты. В качестве реально воспринимаемых сущностей они не имеют собственной природы, кроме подлежащего им всем субстрата истинной реальности. Сами по себе вещи пусты, но они реальны как происходящие из абсолюта — «высшей истины Срединного пути», — сознания, которое, трансформируясь, приобретает все множество обликов. В целом же концепция Цзун-ми напоминает тьянтайскую, чего он и сам не отрицал.

¹⁴⁸ Три дхармы, то есть три природы, по мнению мадхьямиков, исчерпываются понятиями пустоты и наличия и не имеют иного содержания, помимо этого.

¹⁴⁹ Сочетание в познании всех трех природ, каждая из которых по отдельности не является всеобъемлющей, создает необходимое единство мировосприятия, сводя воедино чувственный опыт, сущностные свойства и истинную природу.

¹⁵⁰ Будда как высшая реальность обладает свойствами постоянства, блаженства, реальности и чистоты и тождественен Нирване.

Десять Тел Будды — школа Хуаянь приводит несколько классификаций десяти тел. В данную случае мы приводим следующую классификацию: 1) тело живых существ, 2) тело страны, 3) тело кармы и воздаяния, 4) тело шраваков, 5) тело пратьекабудд, 6) тело бодхисаттв, 7) тело Татхагаты, 8) тело мудрости, 9) Дхармовое Тело (санскр. *дхармакайя*) и 10) Тело Пространства (кит. *сюй-кун*; санскр. *акаша*). В этих десяти телах Будда объемлет собой три мира.

Десять мудростей Будды: 1) обычное знание, 2) пробужденная мудрость, 3) мудрость мира форм и 4) отсутствия форм, 5–8) четыре мудрости четырех благородных истин, 9) понимание других, 10) мудрость, прекращающая веру в себя или для себя, — мудрость Нирваны. Существуют и другие концепции десяти мудростей Будды.

¹⁵¹ Учение о вкусах было разработано школой Тяньтай в рамках ее теории классификации учений. Подробнее см.: Го Чао-шунь. Совершенное мгновенное учение Чжи-и // Чжун-хуа фо-сюэ сюэ-бао. Тайбэй, 1992, № 5, с. 121–149. Цзун-ми употребляет это выражение для того, чтобы показать единство Чань и философии Хуаянь как ведущих к достижению состояния Будды одним — совершенным и мгновенным — Путем.

¹⁵² Цзун-ми таким образом утверждает взгляд на необходимость мгновенного пробуждения, сопровождаемого постепенным совершенствованием, возможность которых обоснована философским дискурсом. Таким образом он строит свое совершенное и полное учение.

¹⁵³ В этом Цзун-ми отрывке пытается примирить антагонизм постепенного учения Северной школы и мгновенного учения Южной школы. Говоря, что эти учения предназначены для разных людей, Цзун-ми выступает против абсолютизации мгновенного учения в выступлениях Шэнь-хуэя. При этом Цзун-ми распространяет разделение учений на постепенные и мгновенные не только на Чань, но и весь комплекс буддийских теорий.

¹⁵⁴ В разряд постепенных учений Цзун-ми включает учения народного буддизма, Хинаяну, школу Дхармалакшана и учение Мадхьямики. Вслед за ними Будда, по мнению Цзун-ми, проповедовал учение о мгновенном пробуждении, основой которого должны стать благие корни прошлой жизни. Высшим из мгновенных учений является учение трансформирующего метода, заключенное в «Аватамсака сутре».

¹⁵⁵ Из этого отрывка следует, что различие мгновенного и постепенного учений не абсолютны, ибо всякое мгновенное пробуждение основывается на постепенном возвращении благих корней в прошлых жизнях и невозможно без этого. Высшее выражение мгновенного учения — учение трансформирующего метода — названо так потому, что его целью является не достижение состояния блаженства для себя, но спасение, трансформация живых существ, их преобразование на основе присущей им природы изначального пробуждения. Только практика, имеющая такую альтруистическую цель, заслуживает названия мгновенного и совершенного учения.

¹⁵⁶ Поскольку все множество дхарм обладает единой природой (Единым сознанием), производным от которого они являются, дхармы субстанционально едины. Свойства и признаки также не являются чем-то отдельным от истинной природы, но природа, оставаясь единой, трансформируется во множественность. Единство и множественность не являются противополо-

ложностью, но единство истинной природы пребывает во множестве феноменальных проявлений, а множество неразрывно с единым истоком. В силу тождественности основания, вещи не отделены друг от друга, но каждая из них, содержа в себе абсолют, объемлет все вещи. Между вещами нет преград — они едины и тождественны, и таким образом, без преград переходят друг в друга. Так Цзун-ми характеризует высший из четырех миров дхарм — «мир, где вещи переходят друг в друга без преград». Свойства этого мира определяются десятью сокровенными вратами. Построение теории десяти врат является крупнейшим достижением мысли школы Хуаянь. Содержание этой теории в том, что поскольку все дхармы возникают при опоре друг на друга, они все возникают одновременно и в одном месте. Все дхармы происходят из Единого сознания, поэтому единое и многое включают друг друга. Таким образом, все дхармы, кроме породившего их истока, лишены субстанциальности, для них не существует разделения на ложное и истинное, единое и многое, а свойства их переходят одно в другое без преград. В законченном виде учение десяти сокровенных врат было сформулировано Сянь-шоу Фазаном в сочинении «Разъяснение пяти учений».

¹⁵⁷ Таким образом Цзун-ми обосновывает взаимообусловленность мгновенного пробуждения и постепенного совершенствования. В этом построении он, несомненно, отходит от радикальных взглядов Шэнь-хуэя на мгновенное пробуждение.

¹⁵⁸ Т. е. способны достичь совершенного пробуждения, не выслушав проповеди совершенного учения, но руководствуясь лишь «следами» — учением, проповеданным Буддой для людей, не готовых к принятию высшего Пути.

¹⁵⁹ Нютоу — одно из самых значительных направлений раннего чань-буддизма. Основанное Фа-жуном (594–657), учение проповедовало мгновенный Путь. В рамках этой школы в середине VIII в. была составлена знаменитая «Алтарная сутра Шестого патриарха».

¹⁶⁰ Т. е. мгновенное пробуждение в этой жизни есть плод длительного совершенствования в предыдущих жизнях.

¹⁶¹ Всякое проявление феноменального мира содержит в себе зерно реальности. Наиболее полно это учение сформулировано в тяньтайском учении о десяти таковостях, или истинных реальностях.

¹⁶² Таким образом, в понимании Цзун-ми учение буддизма о зависимом возникновении (санскр. *pratitya-samutpada*) призвано порочь живым существам реализовать природу Будды. Посредством учения о зависимом возникновении вскрывается присущая всем живым существам изначальная пробужденность.

¹⁶³ Всеобъемлющий дхармовый мир — обозначение истинной реальности, мир, где единое объемлет множественность, а многое заключает в себе единство.

¹⁶⁴ Дхармадхату — обозначение истинной реальности как природы всех дхарм.

¹⁶⁵ В «Лотосовой сутре» содержится предсказание, что все живые существа, не исключая даже ичхантиков, обретут Нирвану и станут буддами.

¹⁶⁶ Имеется в виду первый поворот колеса Дхармы — учение Малой Колесницы о четырех благородных истинах.

¹⁶⁷ Второй и третий повороты колеса Дхармы — для пратьекабудд и бодхисаттв. Уподобление учений телегам происходит из «Лотосовой сутры». Ус-

ловное учение (кит. *цзоань*) — учение, не содержащее в себе конечной истины, в противоположность истинному учению (кит. *шун*).

¹⁶⁸ Здесь имеется в виду заключительная проповедь Будды — проповедь «Лотосовой сутры» и предсказание всем живым существам достижения состояния Будды.

¹⁶⁹ На пути рождений и смертей все подвержено изменчивости, так что отсутствует сосредоточенная устремленность к реализации природы Будды. Аффекты не имеют начала, ибо они происходят из неведения, а состояния, предшествующего неведению, нет. Аффекты не обладают онтологическим статусом, ибо истинной реальностью является лишь истинное сознание.

¹⁷⁰ Здесь Цзун-ми вновь обращается к дихотомии Дхармы и смысла — субстанции и акциденции.

¹⁷¹ Из-за постоянного сочетания в сознании пробужденного и непробужденного аспектов возможны два пути — Путь реализации истинной реальности и путь подверженности внешним воздействиям. Истинная реальность, как универсум, понимается двояко — как абсолют, не подверженный изменениям, и как некая субстанция, подверженная обусловленности и трансформациям. Благодаря неизменности абсолюта истинной реальности, осознается пустотность заблуждений, но поскольку реальность изменчива, она в сочетании с функцией образования вещей, присущей заблуждению, создает путь рождений и смертей. Из этого построения вытекает субстанциальное тождество истинной реальности и мира рождений и смертей, а разница между Нирваной и сансарой, Буддой и живыми существами оказывается лишь видимостью. Ни будды, ни живые существа не существуют как отдельные друг от друга онтологические сущности.

¹⁷² Основой единства Нирваны и сансары является сознание-сокровищница (санскр. *алайя-виджняна*), чей пробужденный аспект соответствует изначально чистому Татхагатагарбхе, а непробужденный порождает кармическую активность. Теория алайя-виджняны как сочетающей в себе пробужденность и заблуждение содержится в «Трактате о пробуждении веры».

¹⁷³ В построении своей схемы деятельности сознания Цзун-ми в целом следует за «Трактатом о пробуждении веры». Его схема исходит также из наличия в сознании изначально пробужденности, но он несколько упрощает схему Ашвагхоши (см. Peter N. Gregory. Sudden Enlightenment Followed by Gradual Cultivation — Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Buddhist Thought, Honolulu, 1987, p. 312).

¹⁷⁴ Под тончайшим, вероятно, имеются в виду тончайшие заблуждения бодхисаттв, о которых толкует «Трактат о пробуждении веры». Эти заблуждения присущи пробужденному сознанию, однако, если их не преодолеть, они ведут к нарастанию загрязненности.

¹⁷⁵ Преодоление грубого заблуждения ведет к осознанию истины.

¹⁷⁶ Мгновенное пробуждение в нынешней жизни подготовлено совершенствованием и прошлых рождениях.

¹⁷⁷ Т. е. все иллюзорные объекты, порождаются деятельностью непробужденного аспекта сознания-сокровищницы.

¹⁷⁸ Основу сознания составляет присущая ему истинная реальность. Путь обретения состояния Будды насчитывает десять стадий, каждая из которых характеризуется присущим ей состоянием сознания. *Первая* стадия — присущее всем живым существам изначально пробужденное сознание, которое

раскрывается благодаря учению, услышанному от благого друга. Таким образом, осознание изначальной пробужденности открывает возможность к совершенствованию на основе веры в Будду и дает уверенность в достижении Нирваны. *Вторая* — обретение сострадания и принятие обетов, что создает возможность для исполнения шести парамит. *Третья* — в результате исполнения шести парамит возникает устремление к пробуждению (санскр. *бодхичитта*), которое есть реализация великого сострадания. *Четвертая* и *пятая* — результатом совершенствования на Пути парамит является освобождение от двойственной привязанности — к «я» и дхармам. На этом этапе адепт обретает состояние сосредоточения и мудрости и практически осознает усвоенную им прежде теоретически пустотность «я» и дхарм. Под пустотой собственного пробуждения имеется в виду то, что пробудившееся сознание более не представляет собой субъекта и в этом смысле пусто. Освобождение от привязанности к «я» и дхармам показывает, что все объекты есть лишь производные от сознания. *Шестая* — таким образом исчезают преграды между сознанием и материальным миром, ибо и то и другое — пусто. *Седьмая* — следствием освобожденности в цвето-форме является освобожденность сознания, т. е. знание о том, что вне сознания нет объектов восприятия, а все объекты есть лишь способность восприятия. *Восьмая* — когда достигнута свобода сознания, наступает сосредоточение мысли, к которому приводит вся совокупность использованных ранее искусных методов. *Девятая* — в этом состоянии сознание отбрасывает тончайшее неведение и обретает отсутствие различающей мысли, которое и есть наивысшее пробуждение. *Десятая* — достижение состояния Будды, в котором исчезает различие между пробуждением и непробуждением, а истинное сознание обретается в качестве высшей реальности (санскр. *дхармадхату*).

¹⁷⁹ Сопоставляя процессы возникновения заблуждения и пробуждения, Цзун-ми показывает изначальную субстанциальную тождественность пробужденности и непробужденности. Именно эта тождественность, единосущность пробуждения и омраченности и делает возможной практику совершенствования и конечное достижение плода буддовости.

¹⁸⁰ В этом контексте иероглиф *ти* (субстанция) уместней передать словом «содержание» в смысле конкретного наполнения того или иного состояния.

¹⁸¹ Определение человека как «Дхармового Тела, охваченного путами» призвано подчеркнуть присутствие в человеке зерна истинной реальности — Татхагатагарбхи. «Дхармовое Тело, охваченное путами» — классическое определение Татхагатагарбхи из «Ратнаготравибхаги». Свойством Татхагатагарбхи является наличие в ней мудрости, лишенной притока аффективности, не подверженной влиянию аффектов и, таким образом, остающейся чистой и тождественной истинной реальности.

¹⁸² Здесь Цзун-ми излагает классическое учение чань-буддизма о том, что все вещи и проявления вещей есть Будда в своей целостности. Это учение развивал Шэнь-хуэй, но свое полное завершение оно получило в высказываниях основоположника классического чань-буддизма Ма-цзу Дао-и.

¹⁸³ Прозрев истинную природу чувственно воспринимаемого, адепт может осознать, что оно не то, чем кажется, но вся полнота природы Будды.

¹⁸⁴ «Отсутствие сознания» (кит. *у-нянь*), или «отсутствие различающей мысли», — ключевое понятие чань-буддизма. Освобожденное от различений сознание и есть природа Будды.

¹⁸⁵ Имеется в виду трактат Бодхидхармы «О двух входах и четырех практиках».

¹⁸⁶ Хуэй-вэнь — буддийский деятель времен Северного Ци (V–VI вв.). По преданию, обрел пробуждение, читая «Да чжи-ду лунь». Позже почитался как основатель школы Тяньтай. Ему принадлежит заслуга разработки теории тройственной истины.

¹⁸⁷ Имеются в виду Бодхидхарма и Лян У-ди.

¹⁸⁸ Крупнейший буддийский деятель Ши Хуэй-юань (334–416), основатель направления Чистой Земли. Жил в обители в Лу-шань, провинция Хунань.

¹⁸⁹ Кашьяпа и Ананда традиционно почитались чань-буддистами как два ученика Будды, к которым перешло сокровенное учение, переходящее от сознания к сознанию. Это учение, по мнению Цзун-ми, явилось вершиной и квинтэссенцией всего буддизма и объемлет собой смысл всех остальных школ.

¹⁹⁰ «Ся-цзу чжуань» — неустановленное сочинение.

¹⁹¹ «Наимудрейшее единое учение» — учение о мгновенном пробуждении и постепенном совершенствовании, подкрепленное хуаяньской философией, т. е. учение, развивавшееся в рамках школы Цзун-ми.

ПРИМЕЧАНИЯ К АВТОРСКИМ ПОЯСНЕНИЯМ ЦЗУН-МИ

¹ «Три тончайших» — выражение из «Трактата о пробуждении веры», обозначающее свойства изначального неведения. Первым из них является действие, т. е. деятельность непробужденного сознания, из которого проистекают свойства способности к восприятию и возникают объекты восприятия — второе и третье тончайшее.

² Возникает второе тончайшее.

³ Возникает третье тончайшее.

⁴ Вышеперечисленные шесть состояний соответствуют шести видам омраченности, называемым в «Трактате о пробуждении веры» (см. «Трактат о пробуждении веры в Махаяну», с. 22).

⁵ Единый дхармовый мир — синоним всеобъемлющей истинной реальности. Относительно слова «внезапно» возможны многие толкования. Наиболее предпочтительный — «внезапный» в смысле «не имеющий начала во времени» (подробнее см. «Трактат о пробуждении веры в Махаяну», с. 22, 74).

⁶ Это также выражение из «Трактата о пробуждении веры», обозначающее сознание как универсум, содержащий в себе как пробужденные (благие) и непробужденные (неблагие) элементы (подробнее см. «Трактат о пробуждении веры в Махаяну», с. 9, 65).

⁷ В целом данная часть схемы содержит экспозицию учения «Трактата о пробуждении веры» о сознании, которое имеет два аспекта. Пробужденное сознание не подвержено рождением и смертям, а замутненное сознание подвержено им. Оба эти аспекта нераздельны по причине опоры их на вместилище Так Приходящего и названы алая-виджняной. Помимо замутненной алая-виджняны, сознание содержит в себе еще аспект истинной реальности, который Цзун-ми описывает как истинное сознание и пустотность иллюзорного различения.

⁸ Цзун-ми называет алая-виджняну свойством (кит. *сян*) в том смысле, что она является производной от истинной реальности вместилища Так Приходящего.

⁹ Рассуждения Цзун-ми о пустотности и не-пустотности дхарм соответствуют учению «Трактата о пробуждении веры». Реальность не-пуста, ибо обладает полнотой благих свойств, и в то же время пуста, ибо свободна от различений (подробнее см. «Трактат о пробуждении веры в Махаяну», с. 12).

¹⁰ Будда как истинная реальность обладает величием субстанции. Величие субстанции выражается в том, что она обладает всепобеждающей мудростью. Будда объемлет собой все многообразие свойств истинной реальности и поэтому обладает величием свойств. Функцией Будды является спасение живых существ, распространение благой мудрости и искоренение неведения. Субстанция, свойства и функции Будды являются субстанцией, свойствами и функцией истинной реальности. Непосредственным выражением истинной реальности Будды, объемлющим субстанцию и свойства реальности, является Дхармовое Тело (санскр. *дхармакайя*), функция же акцидентальна и воплощается в разных телах, в зависимости от уровня развития тех, к кому обращен Будда: Тело Результата (санскр. *самбхогакайя*) обращено к бодхисаттвам, а Превращенное Тело (санскр. *нирманакайя*) — к простым людям. Это учение также воспринято Цзун-ми из «Трактата о пробуждении веры».

СОДЕРЖАНИЕ

БИОГРАФИЯ ВЕЛИКОГО УЧИТЕЛЯ С ПИКА НЕФРИТОВОГО СКИПЕТРА (перевод К. Ю. Солони́на)	3
О НАЧАЛАХ ЧЕЛОВЕКА (перевод Е. А. Торчинова)	5
Глава I. Об уничтожении приверженности к мелкому	11
Глава II. Об отбрасывании всех односторонних и мелких учений	14
Глава III. Непосредственное прояснение истинного истока	22
Глава IV. О возможности связать начала и концы	23
ПРЕДИСЛОВИЕ К СОБРАНИЮ РАЗЪЯСНЕНИЙ ИСТОКОВ ЧАНЬСКИХ ИСТИН (перевод К. Ю. Солони́на)	27
СХЕМЫ ЦЗУН-МИ	101
ПРИМЕЧАНИЯ	109

Научное издание

ЧАНЬСКИЕ ИСТИНЫ

Перевод с китайского *Е. А. Торчинова, К. Ю. Солонина*

Редактор *А. Е. Величенко*
Верстка *И. В. Коловский*

Издательство Санкт-Петербургского технического университета.
Лицензия № 020593 от 07.08.97 г.
Подписано в печать 15.10.98. Объем в п. л. 6,5.
Тираж 1000 экз. Заказ № 584.
Отпечатано с готового оригинал-макета в Издательстве СПбГТУ.
195251, Санкт-Петербург, Политехническая ул., 29.