

Сравнительный анализ принципов буддизма и древней философии Китая

И.А. Канаев

Статья продолжает авторское исследование классической философии Китая при помощи языка современной теории познания и сопоставляет принципы буддизма и древнекитайской философии. Относительная завершенность и систематичность буддизма до его проникновения в Китай позволяет ограничиться общим очерком его ключевых понятий: причинность (*карма*), дискретность состояний сознания (*дхармы*), отсутствие самости (*анатмавада*), нераздельность состояния заблуждения (*самсара*) и пробуждения (*буддха*). Автор ставит под сомнение распространенную идею, что исходные принципы буддизма радикально отличны от предыдущей философской традиции Китая. Аргументация опирается на появившихся до проникновения буддизма классические трактаты конфуцианства: «*Чжоу и*», «*Да сюэ*» и «*Чжун юн*». Выбор источников обусловлен тем, что именно конфуцианство выступало с основной критикой философских идей и мировоззрения буддизма, и указанные тексты позволяют наиболее ярко проявить сходство и различия двух учений. В статье кратко рассмотрены идеи круга перемен (*чжоу и*), концепции постижения вещей (*гэ у*) и искренности (*чэн и*). В итоге, отмечается соответствие принципов буддизма и древней философии Китая. Таким образом, распространение буддизма на территории Китая утверждается не как вторжение чуждого мировоззрения, но как обновление и развитие культуры в соответствии с ее собственными основаниями.

Исследование поддержано Университетом Сунь Ятсена, г. Гуанчжоу, КНР.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: китайская философия, сравнительная философия, буддизм, конфуцианство, «Книга перемен», познание, личность, культура.

КАНАЕВ Илья Александрович – Университет Сунь Ятсена, Гуанчжоу, КНР, философский факультет. 135, Xingang Xi Rd, Guangzhou, 510275, Guangdong, Peoples R. China.

Кандидат философских наук, постдоктор КНР; научный сотрудник философского факультета Университета Сунь Ятсена.

ilyak@mail.sysu.edu.cn; kanaev@qq.com

Статья поступила в редакцию 2 марта 2019 г.

Цитирование: Канаев И.А. Сравнительный анализ принципов буддизма и древней философии Китая // Вопросы философии. 2019. № 4. С. 118–129.

Достаточно распространенный взгляд на историю буддизма утверждает, что, хотя китайская культура и была плодородной почвой для данного учения, все же «...в лице буддизма Китай впервые столкнулся с мировоззрением, принципиально чуждым ему по своим основным характеристикам и ценностным ориентациям. В результате сложнейшего многовекового процесса культурной адаптации буддизм не только сумел раз и навсегда вписаться в китайское общество, но и во многом трансформировать многие важные

аспекты китайского взгляда на мир. Во всяком случае, он принес с собой принципиально новую культурную информацию, которую китайская культура осваивала, адаптировала и перерабатывала в течение тысячелетия; плодом этого усвоения и свершившегося культурного синтеза во многом стало неоконфуцианство» [Торчинов 2000, 168]. Тем не менее, сравнительный анализ древних текстов китайской философии, полностью сформировавшихся до проникновения буддизма на территорию Китая в I–V вв., позволяет предположить, что идеи буддизма по своей сущности соответствовали основаниям древней культуры Китая. Данное положение не претендует ни на опровержение уникальности мировоззрения и практик ни одного из учений, ни на отрицание факта их плодотворного взаимообогащения на протяжении истории. Необходимо учитывать и накладываемые форматом статьи ограничения: невозможно обсудить всю специфику и историю анализируемых положений, можно лишь наметить исток и направление их развития. Исследование направлено на выявление глубинного соответствия принципов буддизма и древней философии Китая и призвано помочь по-новому взглянуть на их своеобразие.

Философия буддизма в достаточной мере сложилась до момента проникновения в Китай, поэтому возможно использовать общетеоретические работы для представления его основных идей. Ситуация с китайской философией иная: распространение нового мировоззрения стало серьезным вызовом для древних учений, в первую очередь для конфуцианства. Особенно хорошо это видно при анализе неоконфуцианских учений Чэн Хао и Чэн И (XI в.), Ван Ян-мина (XV–XVI вв.) и других; см.: [Chan 1969, 518–692; Кобзев 2002]. Полемика с буддизмом неизбежно включала новые идеи в сферу осознаваемого, что видоизменяло культурную традицию. Поэтому использование любых источников, появившихся после проникновения буддизма в Китай, будет вести к неточным выводам вне зависимости от отстаиваемой в них точки зрения. Апелляция к даосизму также не может предоставить объективные свидетельства: определенное сходство этого учения с буддийским подчеркивалось неоднократно, а используемые ими понятия китайского языка нередко переплетены между собой. Поэтому, наиболее подходящий для анализа материал – это исходное значение иероглифических знаков и канонические тексты конфуцианства.

В данной статье каждый анализируемый текст и даже каждый иероглифический знак рассматриваются как целостное произведение или символ, доступный для толкования. Так как для интерпретации древнего наследия используется язык современной философии, было бы опрометчивым утверждать, что раскрываемые смыслы тождественны какому-то исходному историческому значению. При философском рассмотрении текста или символа они даны субъекту познания как объективно существующий предмет восприятия. Факт его интерпретации есть взаимодействие с реальностью, результат которого зависит от предмета познания, равно как и от инструмента восприятия и собственных стремлений субъекта познания. Можно сказать, что данный предмет заключает в себе определенные возможности взаимодействия человека с окружающим миром. Так как реальность является неисчерпаемым источником возможностей действий субъекта, исследуемый предмет устанавливает ограничения возможных взаимодействий, а уже внутри данных границ происходит выбор конкретных возможностей интерпретации в зависимости от способностей субъекта познания. Такое понимание познания основано на стратегии деятельностного реализма, развиваемой В.А. Лекторским [Лекторский 2017].

Выход за установленные предметом ограничения также является одной из уникальных возможностей субъекта познания, а потому изучаемый предмет не может быть раз и навсегда определенной областью значений; скорее, он указывает направление движения, тогда как достижение результата очень во многом зависит от самого субъекта. Наглядной будет аналогия с принципами построения некоей геометрии. Очевидно, что выбирающий мерность и тип пространства основатель геометрии не может знать всех выводимых из его утверждений теорем: они не даны в аксиомах, но должны быть сформулированы последующими поколениями исследователей. Хотя возможность или невозможность доказательства зависит от выбранных оснований, применение теории на практике не только раскрывает изначально заложенный в

аксиомах потенциал, но и может привести к расширению пределов изучаемого предмета. Так, на основании геометрии на плоскости были открыты геометрии на сфере и др. Развитие культуры идет сходными, но куда более сложными путями. Многие идеи сначала утверждаются как гипотезы и затем уже подтверждаются успешностью практики, тогда как их формальное доказательство еще предстоит найти. При этом, выдвигающий гипотезу ученый как раз и является внешним для системы фактором, который делает возможным выход за установленные пределы. Поэтому попытка открытия нового знания лишь на основании подсчета и пересчета уже утвержденного будет либо переложением известного на другой лад, либо попыткой скрыть внесение личной интерпретации. В данной статье практическая применимость и понятность признается критерием достоверности. Древние символы и тексты используются как ориентир для движения и обретения нового знания.

Стремление к обретению знания есть одна из центральных идей философии буддизма. Начало пути к знанию признается умпостигаемым: систематическая форма изложения четырех благородных истин облегчает их восприятие и усвоение на рациональном уровне, см. [Философия буддизма 2011, 782]. Рациональное объяснение пути пробуждения во многом опирается на идею причинной связи внутренних состояний субъекта восприятия [Kalupahana 1945, 68]. Данное положение происходит еще из ведической философии и известно как концепция *кармы*, чье изначальное значение — жертвоприношение высшим существам [Философия буддизма 2011, 360]. С точки зрения современной теории познания идею *кармы* можно понять как общение с воспринимаемыми в виде личностных сущностей силами природы. Взаимодействие с ними направлено на достижение определенного результата, поэтому осуществление действия предполагает наличие знания о сути действия и его плоде (*пхала*). То есть в концепции *кармы* изначальное подразумевалось именно осознанное действие, совершаемое тем, кто обладает знанием, — ведающим брахманом. Однако независимо от того, осознаваемо действие или нет, неизбежен ответ окружающего мира на воздействие субъекта. То есть, осуществление действия всегда приводит к конкретному результату. Поэтому в ходе дальнейшего развития мысли концепция *кармы* стала охватывать любую активность человека. Возникший уже на закате ведической традиции буддизм отталкивается именно от состояния незнания — или же отсутствия осознания последствий собственных действий (*авидья*, «неведение» «...служит главным фактором закабаления в сансаре» [Там же, 82]). Избавление от неведения и достижение пробуждения является главной целью любой традиции буддизма. Поэтому буддизм нередко понимается именно как метод достижения знания о действиях и их результате (*праджня* — «понимание, различение» [Там же, 530]). Знание и осознание связи собственных действий и их последствий есть постижение причинной связи реальности; оно является основой обретения объемлющего знания.

В качестве теоретического основания причинной связи действий и их последствий теория познания буддизма предлагает разработанное описание внутреннего опыта субъекта познания как постоянной смены простейших состояний реальности, называемых *дхармами*: это «...индивидуализированные атомарные события, составляющие опыт живых существ и конституирующие процесс существования. Учение о [дхармах] подводило онтологическую базу под основные буддистские принципы изменчивости (*анатма*), отсутствия неизменной сущности (*анитья*) и неудовлетворенности (*дуккха*)» [Там же, 317]. Каждое состояние реальности представляет собой единство субъекта познания, действия восприятия и объекта познания. К примеру, «для буддийского мыслителя не существует отдельно “человека” и “солнца”, а есть некое единое поле опыта — “человек, видящий солнце”. Здесь солнце есть уже не внешний объект, пребывающий вне личности, а часть личности, включенная в нее через процесс восприятия» [Торчинов 2000, 32]. При этом типы возможных для переживания человеком состояний реальности конечны по числу, а их познание есть один из главных способов достижения мудрости («Мудрость означает различение *дхарм*» [Васубандху 120

2000, 317], также см.: [Философия буддизма 2011, 319]. В зависимости от способа классификации школы буддизма по-разному оценивают количество данных состояний, обычно их насчитывают около ста, что доступно для осмысления образованным человеком. Описание восприятия посредством феноменологического атолизма объясняет понимание познания не как процесса обогащения себя, как это утверждается в западной философии, но, наоборот — это воздержание от пребывания в состоянии неведения (*авидья*). Состояния реальности сменяют друг друга подобно кадрам видеоряда, и причинная обусловленность — это то единственное, что объединяет опыт конкретного субъекта познания в цельную длительность и творит историю личности [Торчинов 2000, 35].

Развитие концепции непрерывной смены состояний реальности используется для обоснования идеи отсутствия личности (*анатмавада*, см.: [Философия буддизма 2011, 97]), которая гласит, что убеждения человека в существовании некой внутренней сущности являются не более чем заблуждением. Свойственные человеку состояния реальности могут быть классифицированы по пяти группам (*скандха*, см.: [Там же, 636]), которые формируют тело, ум и сознание человека. Любопытно, что некоторые представители современной когнитивной философии пытались решить проблемы дуализма ума и тела достаточно схожим образом: так, человеческая личность есть не более чем привычка оформлять опыт определенным образом (см.: [Райл 1949]), люди рассказывают о себе истории так, как если бы они обладали некой личностью (см.: [Dennett 2005]). Указанные теории успешно объясняли некоторые лабораторные данные и были полезны для критики картезианского дуализма, однако пока не продвинулись далее ограниченного применения в деле управления массовой культурой. В отличие от них, идея отсутствия личности (*анатмавада*) привела некоторые традиции буддийской мысли к утверждению недвойственности состояний омрачения (*сансара*) и пробуждения (*буддха*), см. [Nagaġuna 1995]. Это позволило снять одно из существенных противоречий: если проявленная реальность (*сансара*) есть нескончаемая череда смены состояний реальности (*дхарм*), тогда как пробуждение (*нирвана*) есть нечто постоянное и не подверженное влиянию других моментов, последнее есть нечто непознаваемое и недоступное из позиции первого. Однако если каждое состояние реальности не обладает самостоятельностью, но существует лишь благодаря причинной связи с другими, то ни одно из них не имеет полноправного существования — кроме единой полноты всех возможных состояний реальности. Эта полнота непроявленных возможностей и есть состояние пробуждения и достижение всеохватывающей ясности, тогда как в состоянии омрачения происходит замыкание в какой-то одной группе состояний и упускается из виду то, что существуют они лишь благодаря причинному определению другими состояниями. Санскритское слово *сансара* означает прохождение через различные состояния [Философия буддизма 2011, 601]. Таким образом, каждое омрачение индивидуально и личностно, тогда как пробуждение едино. Достигший состояния пробуждения более не ограничен рамками личности, поэтому и не зависит от закона причинности: все возможные состояния реальности осознаваемы, поэтому одинаково доступны. Так происходит избавление от бесконечного круга омрачения (*сансары*).

Идея непрерывного изменения неоспоримо признается как одна из ключевых в культуре Китая. Однако очень часто порядок трансформации считается непознаваемым или случайным. Показателен известный текст «О началах человека» Цзун Ми, жившего в IX в., см.: [Чаньские истины 1998, 12]. Подобные взгляды, как правило, оправдываются идеей невыразимости Изначального в традиции даосизма, но могут быть вызваны лишь непониманием различия между источником реальности и его проявлениями или же простой полемикой в борьбе за влияние. Несостоятельность подобных заявлений хорошо видна при изучении «Книги Перемен», которая признается основой всей культуры Китая; см.: [Wei Tat 1977]. Полный перевод книги на русский язык выполнен Ю.К. Щуцким [Щуцкий 2010]; на английском языке существует достаточное количество переложений, поэтических и прозаических. Классический текст принадлежит

Дж. Леггу [Legge 1879], а некоторые китайские ученые признают одним из самых удачных текст Р. Вильгельма [Wilhelm 1968]. Основой «Книги Перемен» является набор из 64 символов, известных как гексаграммы. Установление используемого в тексте порядка гексаграмм и первые суждения приписываются Вэнь-вану (XII–XI вв. до н.э.), отцу У-вана, который основал династию Чжоу (XI–III вв. до н.э.); суждения к отдельным чертам гексаграмм принадлежат Чжоу-гуну (XI в. до н.э.), который утвердил правление династии Чжоу. Обычно используемое название «*И Цзин*» обозначает этот раздел текста, по преданию составленный основателями династии Чжоу. Уже позднее были добавлены комментарии, многие из которых приписываются Конфуцию (VI в. до н.э.) или даются от его имени. К основному тексту «*И Цзин*» были добавлены поясняющие суждения («*Туань чжуань*»), разъяснения образов отдельных гексаграмм и черт («*Сян чжуань*»), объяснение порядка символов («*Сюй гуа*»; «*Цза гуа*»), а также раскрытие метафизических принципов реальности («*Си цы*»; «*Шо гуа*»); см.: [Чжоу и 2011, 1]. Наиболее вероятно, оформление текста произошло во времена династии Чжоу, и ко времени династии Хань (II в. до н.э., уже был сформирован канонический свод. Возможно, это стало одной из причин используемого в Китае названия «*Чжоу И*», что можно понять либо как «Перемены дома Чжоу», либо как «Круг Перемен». Собственно, смысл иероглифа *чжоу* – «круговращение, цикл» (исходная пиктограмма встречается уже на гадательных костях династии Инь-Шан, XVII–XI вв. до н.э.), она изображает поле с посевами и рот, вероятно, представляя идею периодичности обработки земли. В словаре «*Шовэнь цзецзы*» толкование этого знака как «сокрытого» выглядит вторичным [Xu Shen 2007, 61], а сохранившееся в современном языке использование понятия *чжоу* для обозначения временного периода, по всей видимости, сохранило исходный смысл. Указанные даты формирования «*Чжоу И*» подтверждаются археологическим открытием выполненного на шелке списка «Книги Перемен» в Мавандуе (1973 г.). Захоронение датируется II в. до н.э., а список, за исключением различного написания некоторых иероглифов и потерянных мест, по структуре соответствует известному ныне канону, включая и метафизический раздел «*Си цы*» [Ю Хао-лян 2013, 3, 107–159].

Несмотря на возможные разногласия относительно последовательности возникновения символов «Книги Перемен», с точки зрения формального устройства, базовым элементом системы является *триграмма*. Открытие триграмм приписывается Фу Си (XXVIII–XVII вв. до н.э.), который, по преданию, был первым легендарным владыкой Китая и установил основу культуры. Каждая триграмма – это неделимый символ из трех позиций, принимающих противоположные значения. Три позиции и два возможных значения оформляются в восемь возможных сочетаний, отображенных на круге *Багуа*. Восемь триграмм используются для представления восьми основополагающих состояний реальностиⁱ. Это наиболее элементарный уровень описания, который имеет дело лишь с рассмотрением предмета самого по себе вне его связи с запредельным и внешним. Взятые по отдельности, восемь триграмм есть чистые принципы организации состояния и не говорят ничего о факте взаимодействия, поэтому они не могут использоваться для описания предметов окружающего мира. Для такого описания уже используется сочетание двух триграмм, условно обозначающих состояния внутри и вне определенного предмета. Сочетание двух триграмм дает 64 шестипозиционных символа, называемых гексаграммами, которые и являются основой «Книги Перемен». В одной из канонических частей («*Си цы*») объясняется метод составления гексаграммы текущего момента. При этом, каждое составление предполагает и дальнейшее изменение ситуации: в зависимости от числового значения каждой черты гексаграмма может трансформироваться в любую другую, что демонстрирует завершение текущего события. Доступные 64 текущих состояния стремятся к одному из возможных 64 состояний реальности: таким образом, «Книга Перемен» предлагает 4096 изменяющихся состояний взаимодействияⁱⁱ.

«Книга Перемен» включена в канонический свод текстов школы Ученых (*Жу цзя*, конфуцианство). При этом школа Пути (*Дао цзя*, даосизм) также очень высоко ценит текст «Книги Перемен», и возможно, внесла даже больший вклад в его распространение по всему пространству культуры. Основное внимание сосредоточено на непосредственном

восприятию и личной интерпретации символов, например, круга восьми принципов *Багуа*. «Книга Перемен» претендует на непредвзятое представление текущей ситуации при помощи случайного составления гексаграммы, поэтому она является практическим инструментом оценки соответствия внутренних состояний субъекта познания и действительного положения дел. Создание и использование такого инструмента было бы невозможным без предпосылки, утверждающей принципиальную познаваемость реальности и способность человека ее творчески изменять. Таким образом, «Книга Перемен» является одной из самых древних систем, которая на высоком теоретическом уровне описывает взаимосвязь событий окружающего мира и деятельности человека. По своей сути, знание круга перемен – это знание единства всего происходящего.

Конкретный пример причинной связи между действиями человека и порядком реальности (*Дэ*) представлен в «Великом Учении» – тексте, который, по мнению Чжу Си (XII в.), был составлен учеником Конфуция Цзэн-цзы в V в. до н.э.; см.: [Лунъюй, Да Сюэ, Чжун Юн 2015, 245]. В первой главе сказано: «Тот, кто искренне желает прояснить чистый Порядок для всего в Поднебесной, начинает с управления собственным государством. Тот, кто хочет верно управлять своим государством, начинает с ведения дел собственного рода. Тот, кто хочет вести свой род, начинает с тренировки и развития собственного тела и ума. Тот, кто хочет развить свое тело и ум, начинает с выпрямления собственного сердца. Тот, кто хочет выпрямить свое сердце, начинает с достижения искренности собственных состояний. Тот, кто хочет добиться искренности своих состояний, начинает с расширения собственного знания. Увеличение знания заключено в постижении вещей» [Канаев 2017, 155]. В китайской философии тема постижения вещей (*зэ у*) интерпретировалась в самых разных аспектах, но преимущественно толкованию подвергалось постижение (*зэ*). Понятие вещи (*у*) кажется интуитивно понятным, особенно для западного читателя, поэтому, заслуживает внимательного рассмотрения. Используемый иероглиф *у* встречается уже на гадательных костях династии Инь-Шан, он состоит из двух смысловых элементов: «бык» и «удар ножа». «Практический словарь гадательных писем Инь-Сюэ» объясняет смысл символа как действие пахоты [Ма Жу-сэнь 2014, 032], «*Шовэнь цзецзы*» – как «ведущий быка» [Xu Shen 2007, 54]. Пахота – действие по преобразованию окружающего пространства, она является практически универсальным признаком цивилизации. Таким образом, в китайской культуре понятие «вещи» использовалось в значении активного воздействия человека на окружающую его реальность, а не отдельного предмета с некоторыми свойствами. Более близким по значению является понятие «дела», «активности». В той же главе «Великого Учения» говорится: «Вещи имеют корни и ветви, дела имеют конец и начало» [Канаев 2017, 155]. Структура понятия «вещи» уже описана выше как действие пахоты; тогда как понятие «дела» в тексте передано при помощи иероглифа *ши*, изображающего руку и кисть – процесс письма. «*Шовэнь цзецзы*» дает определение данному иероглифу – «должность», сам же он выступает как определяющий для слова ученый (*ши*) [Xu Shen 2007, 140, 18]. В китайских текстах часто встречается парное понятие «дела и вещи» (*ши у*), указывающее на единство материальных объектов и восприятия. Таким образом, приведенный отрывок можно интерпретировать как описание двух сфер деятельности человека: физический и умственный труд. Постигание вещей оказывается не сортировкой подручных предметов и даже не классификацией явлений – но познанием собственных способностей посредством творческого преобразования окружения. Это не наличие отвлеченной информации, что вообще чуждо для культуры Китая, и даже не умение совершать некие действия. Основанное на вращении круга перемен знание – это способность выбрать правильный момент времени и занять точную позицию в пространстве так, чтобы вызвать нужное взаимодействие. Такое знание в первую очередь нацелено на действие в условиях конкретного события, тогда как логические основания или интуитивное происхождение знания вторичны. Можно сказать, что знание круга перемен – это осознание текущей ситуации и своего места в окружающем мире. Так, символ триграммы представляет данное единство как три начала реальности: Небо – Человек – Земля. Достижение предельного знания (*чжи*

чжи) есть непрерывная вовлеченность человека в совместное с Небом и Землей проявление реальности: «Когда вещи познаны и размечены, тогда знание достигает предела; когда достигнут предел знаний на выбранном пути, состояния становятся искренними; когда состояния искренни, сердце прямое; когда сердце прямо, тело и ум развиваются; когда собственное тело и ум развиты, дела рода идут верно; когда род ведется верно, государство управляемо; когда управляется собственное государство, вся Поднебесная покоится в мире» [Канаев 2017, 155]. Знание вещей и дел есть знание собственных способностей к действию в конкретной ситуации пространства-времени и понимание принижающей всю Поднебесную взаимосвязи. В свою очередь, незнание есть отсутствие такого чувства и понимания.

Наибольшую логическую трудность представляет объяснение связи личного знания субъекта и событий окружающего мира. Для западной мысли характерно пренебрежение субъективными состояниями субъекта познания и стремление к открытию лишь объективных законов. Так, если есть причинная связь действий субъекта и событий реальности, она предполагается независимой от внутренних переживаний, которые могут рассматриваться лишь как причина совершаемых вовне действий, но не как сама действующая причина внешних событий. По умолчанию предполагается опосредующее звено в виде активности тела. В отличие от такой сложной связи внутреннего и внешнего, китайская философия предлагает их прямое взаимодействие. Для понимания его принципов, необходимо обратиться к указанной выше идее искренности мыслей (*чэн и*): «Что называется искренностью собственных состояний — не допускай самообмана: как при раздражении неприятным, так и при влечении к красивому. Это значит быть честным с самим собой» [Канаев 2017, 156]. Причина самообмана, равно как и попытки обмануть другого, — в несоответствии действительного положения дел с желаниями человека. Как правило, желаемое событие не может наступить в соответствии с естественным порядком перемен; обманывающий осознает или же чувствует это, поэтому, не имея достаточно сил для непосредственного изменения реальности, прибегает к обману или самообману. Это — упование на то, что возможно избежать реализации наиболее вероятного последствия уже свершившегося события и заменить его на желаемое положение дел. Таким образом, любой обман — это попытка привнесения в реальность субъективной причинной последовательности событий и замещение всеобъемлющего круга перемен его субъективной вариацией. Попытка обмана других людей является лишь одним из множества способов достижения поставленных задач, а реализация этих задач напрямую зависит от способностей тела и ума взаимодействующих людей. В этом случае субъект знает действительное положение дел и пытается изменить окружающий мир — это естественное положение вещей, как и любое событие мира, оно имеет лишь прямые причинные последствия. Тогда как самообман есть попытка заменить всю причинную взаимосвязь событий, поэтому является источником углубления конфликта и препятствий на пути естественного проявления реальности. Эту тему рассматривает посвященный метафизике второй текст Конфуцианского «Четверокнижия», который обычно переводится как «Доктрина Середины» (по преданию, основной текст составлен внуком Конфуция Цзы-сы в V в. до н.э.; см.: [Лунь-юй, Да Сюэ, Чжун Юн 2015, 286]. Обман признается уделом малого человека, тогда как мудрец способен пребывать в согласии с окружающим его миром. Это достигается либо посредством деятельной реализации желаемого, либо посредством умиротворения и принятия обстоятельств в том случае, когда они человеку неподвластны: «Истинный правитель в согласии со своим положением и не стремится к тому, что ему не соответствует. В достатке и почете, он следует тому, что приходит с достатком и почетом. В бедности и безвестности, он следует тому, что приходит с бедностью и безвестностью» [Канаев 2018, 132]. Так, отсутствие противоречия с окружающим миром дает возможность беспрепятственного проявления. Далее, в 17-й главе, сказано: «В Поднебесной только тот может полностью проявить свою природу, кто достиг искренности. Тот, кто может полностью проявить свою собственную природу, способен проявить природу человека. Тот, кто может проявить природу человека, способен полностью

проявить природу всех вещей и дел. Кто может проявить природу всех вещей и дел, способен соучаствовать Времени и Пространству в их создании и перерождении. Тот, кто может соучаствовать Времени и Пространству в перерождении и создании вещей и дел, становится наравне со Временем и Пространством» [Канаев 2018, 135].

Возможно ли рациональное обоснование того, что искренность открывает путь для действительного порождения реальности? Традиция определяет искренность как отсутствие самообмана, то есть следование кругу перемен. В первую очередь необходимо отметить, что здесь не предполагается отказ от реализации естественных стремлений тела и ума человека: они равноправны со всем окружающим миром, поэтому проявление собственной природы включено в объемлющий круг перемен (даосизм уделяет внимание гармоничному развитию тела, тогда как конфуцианство рассматривает должное поведение в обществе). Очевидно, что только отсутствие самообмана позволяет полностью проявить личные стремления. Но почему самореализация такой малой части реальности как человек позволяет стать наравне со Временем и Пространством? Чтобы понять взаимосвязь собственных состояний человека и единства окружающей реальности, необходимо вновь обратиться к рассмотрению процесса познания. Было показано, что восприятие не является пассивным претерпеванием воздействия окружающего мира, но есть определяемый стремлениями субъекта и доступным ему инструментом восприятия процесс реализации возможностей взаимодействия; см.: [Лекторский 2017]. Более того, в проявление знания вовлечено единство тела и ума субъекта познания, чьи состояния неизбежно изменяются в процессе взаимодействия с окружающим миром (*Embodied knowledge*). Каждое воспринимающее существо естественно вовлечено в круг перемен, но, возможно, лишь человек способен как обманывать себя, так и творчески изменять реальность посредством накопления и реализации знания; см.: [Ильенков 2009]. Поэтому, перед человеком и стоит задача обретения искренности, что дает сопричастность высшим принципам – неискоренимый в философии идеал достижения истины также нацелен на приведение к согласию человеческих представлений и реальности. Состояние искренности есть отсутствие препятствий на пути взаимоперехода внешнего и внутреннего (которые, соответственно, изображаются в гексаграмме как верхняя и нижняя триграмма). Более того, лишь внутри пределов собственных состояний человек может претендовать на наличие контроля: тяжело удержаться от получения доступного удовольствия – но можно; тяжело не гневаться на провинившегося – но можно; тяжело нарушить свой покой и отправиться на поиски нового – но можно. Выше была показана сложная структура изменений мира: достигшее предела переходит в свою противоположность, новое стремится к укреплению; все множество вещей и дел в своей уникальности согласны друг с другом. Перемены – это обозначение трансформации вещей и дел, что является наиболее абстрактным принципом реальности. При описании конкретных предметов и их сопоставлении что-то оценивается как изменяющееся, а что-то как длящееся. Мир природы и общества увлекает за собой населяющих его людей. Как правило обстоятельства определяют внутренние чувства и их видоизменение, и все же человек в силах удерживать определенное состояние. Конфуций говорил: «Будь прямым и не кривись – тогда сила и растет! Если в стране есть порядок и следует она Пути, не противоречь, храни установленное – тогда-то сила и растет! Если страна Пути не следует, не согнись до самой смерти – сила тогда и растет!» [Канаев 2018, 131]. Сила – это способность быть источником изменения, что необходимо предполагает переход внутреннего состояния во внешнее проявление. При достижении искренности, взаимопереход внутреннего и внешнего не имеет препятствий: действительное состояние реальности не искажается в восприятии субъекта – а его состояния могут стать причиной формирования окружающего в той мере, в какой он способен удерживать собственный предел. Сказано: «Длительная продолжительность не имеет предела. Тот, кто способен на это, не смотрит, но устанавливает правила; не двигается, но творит перемены; не действует, но совершает» [Канаев 2018, 135]. Таким образом, достигший высшей искренности преодолевает ограничения конкретной формы и становится наравне со Временем и Пространствомⁱⁱⁱ.

Понимание единства реальности и человека является основой того, что древняя философия Китая не знала горечи от потери личности и крайне мало интересовалась темой посмертного существования. В этом просто не было необходимости, так как прекращение личного существования есть не более чем одна из стадий вращения круга перемен. Только тот, кто лишен знания, станет цепляться за какую-то конкретную форму, тогда как мудрец следует за переменами. Достижению данного умения посвящены и многие тексты даосизма. Например, в заключительной главе основополагающего трактата «Чжуан-цзы» говорится так: «Кто делает Время своим предком, Порядок своей основой, вступает прямо в Путь и предвещает Перемены – тот мудрец» [Чжуан-цзы 2015, 567]. Однако последующая традиция даосизма стала искать бессмертия тела, придумывая для этого самые вычурные практики. Впрочем, в традиции китайской философии есть точка зрения, радикально противопоставляющая философскую Школу Пути (*Дао цзя*) и религиозные практики даосизма (*Дао цзяо*) именно ввиду стремления последних к нарушению естественного круга перемен; см.: [Фэн Ю-лань 2018, 4]. В свою очередь, конфуцианство стало регламентировать все стороны жизни в ритуале: предполагалось, что так можно сохранить достигнутое процветание личности и общества. В итоге закостенелая империя была легко побеждена малыми силами захватчиков, и только революционные преобразования XX в. смогли вновь обновить культуру и общество. Попытка противиться естественному кругу перемен была временным забвением истока культуры.

Несоответствие между сутью культуры и догмами ее реализации приводит к поиску иных форм, отличных от выхолощенных и омертвевших следов прошлого. Довольно часто новые формы заимствуются из другой культуры. Распространение и творческое осмысление буддизма оказалась возможным из-за соответствия его принципов древней культуре Китая (среди современных публикаций сходные идеи отстаивает [Kim Jeong-Hee 2018]). Так, в древней китайской философии понятия «вещи» и «дела» выражают творческую деятельность человека, а «постижение вещей» – процесс познания собственных способностей в их связи с наличными возможностями, что в дальнейшем открывает путь развития самого себя и преобразования общества. Самозерцание и самоконтроль являются основой практики буддизма, и такой акцент на внутренней дисциплине полностью соответствует духу канонических школы Ученых (конфуцианства) и школы Пути (даосизма), который они во многом утеряли, сосредоточившись на ритуализированных внешних формах. Попытка регламентировать все действия лишь посредством ритуальных ограничений и правил неизбежно вступает в противоречие с внутренними стремлениями человека, а значит, ведет к отсутствию искренности – одного из оснований древнекитайской философии. Признание иллюзорности накладываемых личностью ограничений является одной из основных идей буддизма. Ее развитие до принятия тождества омрачения и пробуждения позволяет устранить противоречия между конкретной личностью и абсолютной реальностью. Такую же цель ставят перед собой и конфуцианство, и даосизм, различаясь лишь в методах ее достижения. Буддизм открыл еще один из возможных Путь, поэтому органично влился в культуру Китая и стал одним из «трех учений». Вызов исконно-китайским традициям даосизма и конфуцианства оказался для них крайне благоприятен, так как создал необходимость их собственного переосмысления и обновления. Таким образом, заложенное в буддизме стремление к развитию оказалось настолько сильным, что смогло способствовать обновлению всего Азиатского региона.

Наиболее важно то, что сам буддизм возник как попытка обновления индуизма, первоначально выступая его преемником и продолжателем. Лишь гонения со стороны клерикального брахманизма привели к разрыву традиций и последующему исчезновению буддизма с родной ему земли. По своей сути буддизм является творческим развитием разработанных в ведической традиции философских понятий, техник сосредоточения и самоконтроля, онтологических и эпистемологических теорий. А значит, при сопоставлении буддизма с конфуцианством и даосизмом можно говорить о

взаимодействии древних культур Индии и Китая. Их принято считать различными, если не противоположными – тогда как цель данной статьи показать возможность и обоснованность иной точки зрения. Несмотря на неоспоримую уникальность каждого пути, принципы буддизма как преемника ведической традиции находятся в согласии с самой основой китайского миропонимания. А значит, культура Вед и культура Перемен имеют намного больше общих оснований, чем принято считать. В чем источник глубокой внутренней связи культур? Различные философские направления предложат свои варианты решения данного вопроса: можно предположить тождество стадий развития общества, когда достижение определенного уровня культуры и производства открывает определенные способы осмысления реальности; можно предположить наличие общих исторических источников. Каждое объяснение есть осознание причинной взаимосвязи событий и явлений, а значит, шаг на пути удержания знания.

Примечания

¹ В тексте «Книги Перемен» указаны три начала существования: Небо – Человек – Земля [Чжоу и 2011, 648]. Каждое из начал описывается при помощи атрибута, а их сочетание может быть переведено как периоды Неба (тянь ши), гармония Человека (жэнь хэ), возможности Земли (ди ли). Данная структура наряду с общей логикой построения триграмм и гексаграмм является основой для интерпретации трех начал реальности как принципов Времени – Действия – Пространства. Каждый принцип может принимать одно из противоположных значений; для описания конкретного состояния реальности необходимо проявление всех трех начал, объединение которых изображается при помощи триграммы. Каждая линия триграммы обозначает одно из начал, а восемь возможных сочетаний объединятся в круге перемен (Багуа). Таким образом, триграмма является символическим изображением одного из восьми возможных принципов реальности. Существование иной реальности (другого) и акт взаимодействия при этом не рассматривается.

² Гексаграмма является символическим изображением состояния взаимодействия определенного предмета с окружающим миром. В гексаграмме верхняя триграмма означает состояние окружающего мира, а нижняя – внутреннее состояние; см.: [Wei Tat 1977]. Для составления гексаграммы требуется построить шесть линий, для чего используются четыре возможных числовых значения для каждой линии: 6, 7, 8, 9. Четные числа 6 и 8 обозначают прерывистой чертой: они олицетворяют мягкость и податливость, математическую делимость; впоследствии, их выражением стала идея Тьмы – Инь (исходное изображение – затененная сторона горы). Нечетные числа 7 и 9 обозначаются цельной чертой: они олицетворяют твердость и стойкость, математическую целостность; впоследствии их выражением стала идея Света – Ян (исходное изображение – освещенная сторона горы). Числа 6 и 9 олицетворяют состояние предельной полноты качества (предельный Свет – Тай Ян / предельная Тьма – Тай Инь), и, ввиду неизбежности перемен, должны превратиться в противоположное качество. Числа 7 и 8 олицетворяют появление нового качества в среде уходящего. Появившееся качество обладает большим потенциалом действия, и поэтому остаются неизменными в рамках ситуации (малый Свет – Шао Ян / малая Тьма – Шао Инь). Изменение в начальной гексаграмме соответствующих линий создаст новую гексаграмму конечной ситуации. В «Книге Перемен», после пояснения к каждой гексаграмме, даются комментарии к отдельным линиям – они имеют смысл только в случае выпадения на них чисел 6 или 9. Например, известен комментарий к первой гексаграмме Книги Перемен – «Творение» (обоснование такого перевода иероглифа Цянь см.: [Wilhelm 1968, 3]). Данная гексаграмма состоит из шести цельных линий и является состоянием максимально возможной твердости и яркости, однако если каждой линии соответствует число 9 – данное состояние скоро перейдет в полностью противоположное состояние мягкости и податливости, обозначаемой как вторая гексаграмма «Принятие» (Кунь; см.: [Wilhelm 1968, 10]), поэтому, и говорится, что дракон не имеет головы. Описанный в тексте метод подсчета чисел посредством перебирания стеблей тысячелетника крайне сложен и имеет своей целью успокоение ума составителя или зрителя. Также могут быть использованы другие методы случайного выбора чисел, к примеру, неоднократное подбрасывание трех монет. Сторонам монеты приписывается значения 2 и 3; сложение значений трех монет дает указанные числа. Так повторяется шесть раз для каждой черты, начиная с нижней.

³ Интересно проведение параллели между идеей удержания прямоты в китайской философии и традицией аскезы, идущей от самого истока Вед и развитой в буддизме; см.: [Философия буддизма 2011, 125]. В большинстве случаев аскеза направлена на воздержание от привычного или естественного действия. Тем самым накапливается сила практикующего. Ведические сказания предлагают много историй о том, что совершивший выдающееся усилие способен менять окружающую реальность.

Васубандху 2000 – *Васубандху*. Учение о карме. Предисл., пер. с санскрита и комм. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000 (Vasubandhu, *The Theory of Karma*, Russian Translation).

Лунь-юй, Да Сюэ, Чжун Юн 2015 – Лунь-юй, Да Сюэ, Чжун Юн 论语·大学·中庸. Пекин: Чжунхуа, 2015 (*Lun Yu, Da Xue, Zhong Yong*, in Chinese).

Сюй Шэнь 2007 – Сюй Шэнь 许慎. Шовэнь цзэцзы 说文解字. Шанхай: Шанхай гуцзи, 2007 (Xu Shen, *Shuowen Jiezi*, in Chinese).

Чаньские истины 1998 – Чаньские истины. Пер. с китайского, предисл. и комм. Е.А. Торчинова, К.Ю. Солонина. СПб.: Издательство СПбГТУ, 1998 (Selected Chan Texts, Russian Translation).

Чжоу и 2011 – Чжоу и 周易 [Книга перемен]. Пекин: Чжунхуа, 2011 (*Zhou Yi*, in Chinese).

Чжуан-цзы 2015 – Чжуан-цзы 庄子. Пекин: Чжунхуа, 2015 (*Zhuangzi*, in Chinese).

Щуцкий 2010 – *Щуцкий Ю.К.* И-Цзин. Древняя китайская «Книга перемен». М.: Эксмо, 2010 (*Zhou Yi*, Russian Translation).

Ю Хао-лян 2013 – Ю Хао-лян 于豪亮. Мавандуй бошу «Чжоу и» шивэнь цзяочжу 马王堆帛书《周易》释文校注 [«Книга перемен», текст на шелке из Мавандуй: транскрипция и комментарии]. Шанхай: Шанхай гуцзи, 2013 (Yu, Haoliang (2013) *Mawangdui Silk Text “Zhou Yi” Transcribe and Annotations*, Shanghai guji, Shanghai, in Chinese).

Chan, Wing Tsit (1969) *A Source Book in Chinese Philosophy*, Translated and Compiled by Wing-Tsit Chan, Princeton University Press, Princeton.

Legge, James 1879 *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism. Volume 16. The Yi King*, Clarendon Press, Oxford.

Nagarjuna (1995) *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna’s Mulamadhyamakakarika*, Translation and Commentary by Jay L. Garfield. Oxford University Press, Oxford.

Wilhelm, Richard (1968) *I CHING or Book of Changes*, The Richard Wilhelm Translation, Rendered into English by Cary. F. Baynes, Routledge, London.

Ссылки – References in Russian and Chinese

Ильенков 2009 – *Ильенков Э.В.* Дialeктика идеального // Логос. 2009. №1. С. 6–62.

Канаев 2017 – *Канаев И.А.* «Великое учение». Великое учение. Перевод с китайского и примечания И.А. Канаева // Вопросы философии. 2017. № 11. С. 152–162.

Канаев 2018 – *Канаев И.А.* Китайский классический текст «Удержание Изначального» в свете современной теории познания. Удержание Изначального. Перевод с китайского и примечания И.А. Канаева // Вопросы философии. 2018. № 8. С. 127–138

Кобзев 2002 – *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М.: Восточная литература, 2002.

Лекторский 2017 – *Лекторский В.А.* Познание, действие, реальность // Вопросы философии. 2017. № 9. С. 5–23.

Ма Жу-сэнь 2014 – *Ма Жу-сэнь* 马如森. Инюсией цзягувэнь шиюн цзыдянь 殷墟甲骨文实用字典 [Иньские гадательные надписи на костях: практический словарь]. Шанхай: Шанхай дасюэ, 2014.

Торчинов 2000 – *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.

Философия буддизма 2011 – Философия буддизма: энциклопедия. Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2011.

Фэн Ю-лань 2018 – *Фэн Ю-лань* 冯友兰. Чжунго чжэсюэ цзяньши 中国哲学简史 [Краткая история китайской философии]. Пекин: Синьсин, 2019.

Voprosy Filosofii. 2019. Vol. 4. P. 118–129

The Comparative Analysis of the Buddhism and Ancient Chinese Culture Principles

Ilya A. Kanaev

The current paper elaborates the author’s research of the Chinese classic philosophy by the means of the contemporary Epistemology language. It represents the comparative analysis of the principles of the Buddhism and the Chinese philosophy. Relative completeness of the Buddhism worldview and scholar systems before its spreading across the China allows to

review only its key notions: causality (*karma*), discrete description of perception (*dharma*), the non-presence of the Self (*anatma*), the non-duality of illusion (*samsara*) and awakening (nirvana). The author argues the common idea that the principles of the Buddhism were radically different from the previous Chinese philosophical tradition. The argumentation grounds on the analysis of the classical Confucian texts that originated before the spreading of the Buddhism: “Zhou Yi”, “Da Xue”, “Zhong Yong”. Such choice of the sources is because Confucian philosophy was the main opponent for the Buddhism in centuries, and such comparison is optimal to reveal their differences and similarities. The paper provides the analysis of the changes cycle (*zhou yi*), the investigation of things (*ge wu*) and sincerity (*cheng yi*). The result is revealing essential similarity of the ancient Chinese philosophy principles with the main ideas of the Buddhism. Thus, it is claimed that the spreading of the Buddhism across the China was not the alien worldview invasion, but the renewing of the culture in accordance with its foundational principles. The research is supported by the Sun Yat Sen University, Guangzhou, PRC.

KEY WORDS: Chinese Philosophy, Comparative Philosophy, Buddhism, Confucianism, The Book of Changes, Cognition, Self, Culture.

KANAEV Ilya A. – Sun Yat Sen University, Dept. Philosophy, 135, Xingang Xi Rd, Guangzhou, 510275, Guangdong, Peoples R. China.

Ph.D., Postdoctor. Research Fellow at the Sun Yat Sen University, Dept. Philosophy.

ilyak@mail.sysu.edu.cn; kanaev@qq.com

Received on March 2, 2019.

Citation: Kanaev, Ilya A. (2019) “The Comparative Analysis of the Buddhism and Ancient Chinese Culture Principles”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 4 (2019), pp. 118–129.

DOI: 10.31857/S004287440004801-6

References

- Dennett, Daniel (2005) *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Feng Youalan (2018) *A Short History of the Chinese Philosophy*, Xinxing, Beijing (in Chinese).
- Ilyenkov, Evald (2009) *Dialectics of Ideal*, *Logos*, No 1 (2009), pp. 6–62 (in Russian).
- Kalupahana, David (1945) *Causality: the central Philosophy of Buddhism*, The University Press of Hawaii, Honolulu.
- Kanaev, Ilya A. (2017), “The Great Learning”, *The Great Learning, Daxue*, translated into Russian by Ilya A. Kanaev, *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (2017), pp. 152–162.
- Kanaev, Ilya A. (2018) “Chinese Classical Text *Inception Retaining* in light of Contemporary Theory of Knowledge”, *Inception Retaining (Zhong Yong)* Translated into Russian by Ilya A. Kanaev, *Voprosy Filosofii*, Vol. 8 (2018), pp. 127–138 (in Russian).
- Kim, Jeong-Hee (2018) “Significande of the Buddhist Doctrine of the Samsara introduced in China”, *Studies in Philosophy East-West*, Vol 90, pp. 57–74.
- Kobzev, Artem I. (2002) *Philosophy of Chinese Neo-Confucianism*, Vostochnaya literatura, Moscow (in Russian).
- Lektorsky, Vladislav A. (2017) “Cognition, Action, Reality”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 9 (2017), pp. 5–23 (in Russian).
- Ma Rusen (2014) *Yinxu Oracle Bones Practical Dictionary*, Shanghai daxue, Shanghai (in Chinese).
- Ryle, Gilbert (1949) *The Concept of Mind*, University of Chicago Press, Chicago.
- Stepaniants, Marietta T, ed. (2011), *Philosophy of Buddhism: Encyclopedia*, Vostochnaya literatura, Moscow (in Russian).
- Torchinov, Evgeny A. (2000) *Introduction into Buddhology*, Sankt-Peterburgskoye filosofskoye obshchestvo, Saint Petersburg (in Russian).
- Wei Tat (1977) *An Exposition of I-CHING*, China Academy of Translation, Hong Kong.