УДК 294.3

DOI 10.31554/978-5-7925-0573-5-2019-2-9-23

Л. Е. Янгутов¹
Е. Ж. Баяртуева²

ПРОБЛЕМА ПУСТОТЫ В УЧЕНИИ СЭН ЧЖАО

Статья посвящена выдающемуся деятелю китайского буддизма Сэн Чжао, сыгравшему значительную роль в окончательном становлении буддизма в Китае и формировании собственно китайских философских принципов буддизма. Показано, что пустота, являющаяся ключевым понятием праджняпарамитской философии, стала центральным объектом споров последователей буддизма эпохи Восточная Цзинь, пытающихся постичь суть буддийского учения. Отмечена роль сочинений Сэн Чжао, шести школ и семи направлений (Люцзяцицзун) в трактовке понятия пустоты для его доступности китайскому менталитету. Показано отношение Сэн Чжао к версиям шести школ и семи направлений, его критика этих версий. Дан анализ сочинениям Сэн Чжао. В приложении предложен перевод сочинений Сэн Чжао.

Ключевые слова: Праджняпарамита, пустота, абсолютная, относительная истина, философия, сотериология.

L. E. Yangutov
E. Zh. Bayartueva

THE PROBLEM OF EMPTINESS IN THE TEACHING OF SENG ZHAO

The article is dedicated to the prominent figure of Chinese Buddhism, Seng Zhao, who played an outstanding role in the final formation of Buddhism in China and the formation of the actual Chinese philosophical principles of Buddhism. It is shown that the concept of emptiness, which is the key concept of Prajnaparamita philosophy, has become the central object of debate among the followers of Buddhism of the East Jin era, trying to understand the essence of Bud-

¹ Янгутов Леонид Евграфович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук», г. Улан-Удэ, Россия. E-mail: yanguta@mail.ru.

² Баяртуева Елена Жаргаловна – кандидат исторических наук, доцент Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Восточно-Сибирский государственный университет технологии и управления», г. Улан-Удэ, Россия. E-mail: lenabayar@mail.ru.

dhist teachings. The role of the writings of Seng Zhao and six schools and seven directions (Liujiqizong) in the interpretation of the concept of emptiness for its accessibility to the Chinese mentality is noted. Seng Zhao's attitude to versions of six schools and seven directions of his criticism of these versions is shown. An analysis of the writings of Seng Zhao is given. The appendix offers a translation of the writings of Seng Zhao.

Keywords: Prajnaparamita, emptiness, absolute truth, relative truth, philosophy, soteriology.

Сэн Чжао (384–414) – выдающийся деятель буддизма эпохи Восточная Цзинь (317–420). Один из самых именитых представителей переводческой и комментаторской школы Кумарадживы (343–413). Наряду с такими его учениками, как Сэн Жуй и Дао Шэн он внес большой вклад в распространении и становлении буддизма в Китае. Сэн Чжао был убежденным последователем и просветителем идей Праджняпарамиты, его перу принадлежат сочинения, вошедшие в сокровищницу китайской философской мысли. Это такие сочинения, как «Цзун бэнь и» (宗本义, Смысл основ (учения) школы), «У чжэнь кун лунь» (无真空论, О неистинности пустоты), «Баньжо у чжи лунь» (般若无直论, Праджня не имеет знания), «У бу цян лунь» (无不迁论, О неизменности вещей), «Непань у мин лунь» (涅槃无名论, О безымянности Нирваны), объединенные общим названием «Чжао лунь» (肇论). Сэн Чжао принадлежат также комментарии к сутрам и предисловия к переведенным Кумарадживой сочинениям. Сочинения Сэн Чжао приобрели большую известность и популярность среди приверженцев буддизма, стали ярким отражением философского мироощущения буддистов эпохи Восточная Цзинь (317–420).

Характерная особенность сочинений Сэн Чжао – они не представляют собой строгий комментарий к той или иной сутре. Эти сочинения явились в большей степени самостоятельным творчеством, в котором отразились попытки доходчивого для китайцев изложения истин Праджняпарамиты, в первую очередь, концепции пустоты с позиций традиционного китайского мировосприятия, а именно даосского. Сам Сэн Чжао до знакомства с буддизмом был приверженцем философии даосизма. Очевидно, этим объясняется широкое использование его терминов в своих сочинениях для пояснения буддийских идей. Однако даосские термины и понятия в сочинении Сэн Чжао отличались от тех, что были в переводах и комментариях предыдущих деятелей буддизма. Там понятия буддизма пытались заменить близким по смыслу понятиями даосизма. В сочинениях Сэн Чжао обнаруживаем творческий подход к понятиям и идеям даосизма, характеризующейся осознанным заимствованием ряда его принципов для изложения сути праджняпарамитского учения.

Сэн Чжао (僧肇) был родом из Чанъани, точнее из окрестностей Чанъаня (совр. г. Сиань, провинция Шэньси), родился в период правления императора Сяо У-ди династии Восточная Цзинь (384 г.), а умер во время правления императора Ань-ди в 414 г.

В биографических сведениях о Сэн Чжао говорится, что он родился в бедной семье, средства к существованию доставались ему тяжелым трудом переписчика. Однако за время этой работы ему удалось прочитать большое количество канонической литературы, которая оказала на него огромное влияние. Особый интерес у него вызвали сочинения Лао-цзы и Чжуан-цзы. Идеи, содержащиеся в канонах «Дао дэ цзин» и «Чжуан-цзы», стали для него мировоззренческим ориентиром в его образовании. Однако древние даосские мыслители не могли в полной мере удовлетворить духовные запросы Сэн Чжао. Он пытался найти более глубокие истины, которые он нашел в «Вималакирти-нирдеша-сутре», которая пропагандировала веру в Махаяну и была переведена Чжи Цянем в эпоху Троецарствия (220–280) под названием «Вэймоцзецин» (维摩诘经). Позже эта сутра была повторно переведена Кумарадживой, получив несколько иное название – «Вэймоцзесошощин» (维摩诘所说经). После знакомства с этой сутрой Сэн Чжао стал исповедовать буддизм, ушел из дома, постригся в монахи. Все свое время он посвящал изучению махаянских текстов и уже к 20 годам стал известным буддийским теоретиком в окрестностях Чанъаня. В то время проходили бурные диспуты в буддийских кругах, и многие монахи проходили тысячи ли, чтобы участвовать в диспуте с Сэн Чжао.

Еще до приезда Кумарадживы в Чанъань Сэн Чжао услышал о нем как «Великом Учителе, проповедующим учение о пустоте, отправился навстречу к нему, чтобы стать его учеником. Став учеником Кумарадживы, Сэн Чжао помогал ему в переводе буддийских текстов на китайский язык. Кроме того, как уже было сказано, он писал предисловия к переведенным Кумарадживой буддийским текстам, а также самостоятельные сочинения (о Сэн Чжао см.: [Фэн Юлань 1998: 270; Фан Литянь 1982: 111; Robinson 1967: 123–124]).

Работы Сэн Чжао получили высокую похвалу Кумарадживы, Хуэй Юаня и других современников. Кумараджива, прочитав сочинение «Баньжо у чжи лунь» (般若无直论, Праджня не имеет знания), воскликнул: «Мое понимание не отличается от твоего, а в стиле мы могли бы заимствовать друг у друга» [Robinson 1967: 124]. Император Яо Син, познакомившись с сочинением «О безымянности Нирваны», велел изготовить копии для того, чтобы распространить их в придворных кругах [Ibid.].

Первоначально произведения Сэн Чжао распространялись в буддийской среде по отдельности. Лишь во второй половине VI в. они были объединены общим названием «Чжао лунь» (肇论, Сочинения Сэн Чжао).

Названия сочинений Сэн Чжао, вошедших в состав «Чжао лунь», определяют тот круг проблем, к которым он обращался для объяснения сути буддийского учения: проблемы праджни, пустоты, нирваны, истины.

Главная цель этих сочинений – пропаганда праджняпарамитского учения, разъяснение трудных для китайского восприятия ее ключевых положений. Ко времени творческой деятельности Сэн Чжао сутры Праджняпарамиты, благодаря огромным усилиям буддистов эпох Восточной Хань (25–220), Вэй (220–265) и

двух Цзинь – Западной (265–316) и Восточной, уже имели более совершенные переводы, их основные принципы были представлены в различных комментариях. Весьма важен и тот факт, что Сэн Чжао уже мог познакомиться с содержанием сочинений Нагарджуны и Арьядевы, в которых изложены детальные философские и сотериологические положения Праджняпарамиты. Иными словами, китайцы получили возможность познакомиться с истинами Праджняпарамиты в том виде, в каком они были представлены в санскритских текстах. Перед буддийскими миссионерами Китая стояла задача донести эти истины до широких слоев китайского населения, китайских последователей буддизма.

Сэн Чжао, взявший на себя обязанность решить эту задачу, не мог обойти молчанием попытки объяснения праджняпарамитских истин предшественников, не высказать своего критического мнения в их адрес. В сочинении «О неистинности пустоты» он подвергнул анализу предыдущие попытки объяснения учения о пустоте, представленные различными течениями, группировавшимися вокруг праджняпарамитских сутр. Они получили известность как шесть школ и семь направлений (六家七宗, Люцзяцзун).

Шесть школ и семь направлений оформились в Китае в период Восточной Цзинь как первые попытки китайцев постичь проблему пустоты – одного из центральных понятий праджняпарамитских текстов. Здесь речь идет о шести школах, которые делятся на семь направлений. Первое направление – бэнь у цзун (本无宗, отсутствия корня), второе – бэнь у и цзун (本无异宗, различения отсутствия корня), третье – цзи сэ цзун (既色宗, акцентирования на внешних явлениях), четвертое – ши хань цзун (识含, содержащего сознание), пятое – хуань хуа цзун (幻化宗, иллюзорных превращений), шестое – синь у цзун (心无宗, отсутствия сознания), седьмое – юань хуй цзун (缘会宗, возникновения через причинность). Изначально их было шесть, однако первая разделилась на «отсутствия корня» и «различения отсутствия корня» [Чжунго фоцзя чжэсюэ ши 1981: 217]. Большое влияние на формирование этих школ и направлений оказало учение сюаньсюэ (玄学), представляющее собой онтологизацию даосской космологии.

Шесть школ и семь направлений представляли собой окольный путь постижения праджни, использующий принципы и понятия сюаньсюэ для облегчения понимания ее концепции пустоты. При этом понятия сюаньсюэ использовались не только в качестве эквивалента буддийских, но и в их собственном значении, которое включалось в контекст Праджняпарамиты, от чего ее учению о пустоте придавались специфические оттенки онтологии сюаньсюэ.

Наиболее ярко эти оттенки проявились в концепции двух первых направлений – бэнь у цзун (отсутствия корня) и бэнь у и цзун (различения отсутствия корня). Термин «бэнь у» (отсутствие корня) в первоначальный период распространения буддизма в Китае был очень популярным у переводчиков буддийской литературы. Он рассматривался и как другое название Праджни, и как эквивалент понятия «истинная таковость», и как характеристика природы дхарм. С пе-

риода Вэй и Цзин термином «бэнь у» стали переводить понятие «пустота». В этом значении он использовался и в концепциях двух направлений школы бэнь у [Тан Юнтун 1991: 170–171]. Оба направления утверждали, что корень (本, бэнь), составляющий изначальную природу сущего (有, ю), отсутствует (无, у). Отсутствие изначальной природы отождествлялось ими с пустотой. Их мнения расходились в обосновании самой сути отсутствия корня.

Первое направление бэнь у цзун возглавил Дао Ань. Он обратил внимание на утверждение основателя сюаньсюэ Ван Би о том, что «корень», являющийся началом «наличия», формируется из «отсутствия», выдвинул его в качестве своего главного аргумента. Но при этом Дао Ань делает акцент не на соотношениях «отсутствия» и «наличия», как это было представлено в учении Ван Би, а на сути «отсутствия», которое он рассматривает в праджняпарамитском контексте. Согласно его логике, если «корень» формируется из «отсутствия», а «отсутствие» предшествует проявленному множеству всего наличия, тогда изначальная природа всех дхарм должна быть пустой [Чжунго фоцзяо чжэсюэ ши 1981: 224]. Отсутствие здесь отождествлялось с пустотой. Лидеры направления бэнь у и цзун – Чжуфашэнь и Чжуфатай, как и Дао Ань, придерживались мнения о том, что изначальная природа вещей пуста, но, в отличие от него, они не были последовательными в отрицаниях проявленных характеристик «наличия». Свое внимание они заострили на положении о том, что «наличие» рождается в «отсутствии», а потому допускали возможность того, что в пустоте может родиться множество различия.

Идеологи направления синь у цзун (отсутствия сознания), основателем которого был Чжиминьду, понятие «пустота» связывали с отрицанием сознания как реально сущего, а потому выдвинули концепцию отсутствия сознания. Согласно их воззрениям, под «пустотой» необходимо понимать отсутствие сознания (синь у). Сознание в этом контексте рассматривалось как нереальное, не имеющее постоянной основы, а потому нереальными объявлялись духовные проявления, составляющие содержание сознания.

В противовес концепции «отсутствия сознания» направление цзи сы цзун (акцентирования на внешних явлениях), возглавляемое Чжи Даолинем, делало акцент на пустоте внешних явлений. Они считали, что формы/явления (色, сэ) не тождественны собственной природе. Формы/явления не имеют самости (цзы), не обладают природой собственного существования и, хотя имеют внешний вид, тем не менее пусты. Через пустоту формы/явления постигается истинная природа.

Принцип акцентирования на одном через игнорирование другого лег в основу другой оппозиции – направлений синь у цзун (отсутствия сознания) и ши хань цзун (содержания сознания), хунь хуа цзун (иллюзорных превращений). Их мнения расходились во взглядах на природу сознания. В отличие от синь у цзун адепты ши хань цзун и хунь хуа цзун настаивали на реальности сознания как духовной субстанции.

Направление ши хань цзун (содержания сознания), представленное Юйфакаем, отрицало воспринимаемые сознанием явления внешнего мира, т. е. отрицало

содержание того, что воспринимало сознание. Для обозначения «сознание» Юй-факай использует не иероглиф «синь» (心), как это делал Чжиминьду, а «ши» (识). Дело в том, что в буддийских текстах понятие сознания передавалось такими терминами, как «читта», «виджняна» и «манас». По словам О. О. Розенберга, «различные названия элемента сознания – читта, манас, виджняна – выражают только различные тонкости анализа: читта – единая форма сознания, виджняна – то же сознание, но рассмотренное с точки зрения его содержания, манас – содержание предыдущего момента» [1991: 153].

Дао И – глава направления хуань хуа цзун (иллюзорных превращений) усилил аргументацию реальности духовной субстанции. По свидетельству Ань Чэна, монах Дао И считал, что «все дхармы подобны иллюзорным превращениям (хуань хуа). А поскольку они подобны иллюзорным превращениям, постольку составляют условную истину. Дух сознания (духовная субстанция сознания) подобен истинному существованию, не является пустотой. Это абсолютная истина. Если дух (духовная субстанция) будет тождественен пустоте, то каким образом можно осуществлять учение? Кто будет совершенствовать Дао? Каждый может стать святым (достичь состояния Будды), поэтому знаем, что дух (духовная субстанция) не является пустотой» [Чжунго фочэо чжэсюэ ши 1981: 238].

И, наконец, седьмое направление юань хуй цзун (возникновения через причинность), которое представлял Юйдасу, идею пустоты обосновывало посредством буддийской концепции причинности. Пустота здесь отождествлялась с отсутствием. Ань Чэн об этом пишет следующее: «Седьмой Юйдасу сочинил трактат “О двух истинах возникновения через причинность”. В нем говорится: поскольку возникло через причинность, постольку существует (有, ю) – это условная истина. Поскольку [причина] разрушается, постольку отсутствует (无, у) – это абсолютная истина. Это подобно тому, что, соединив камни и дерево, строим дом. Но дом не имеет изначальной сущности. Поэтому существование (ю) – это только имя (名, мин), а отсутствие (у) – это реальность» [Там же].

Учения шести школ и семи направлений не могли не вызвать интерес Сэн Чжао. Он подвергнул анализу предыдущие представления о пустоте и выделил три, назвав их школами (家, цзя), не упоминая о направлениях (宗, цзун). Это школы синь у цзя (школа отсутствия сознания), цзи цзя (школа акцентирования на внешних проявлениях), бэнь у цзя (школа отсутствия корня). Сэн Чжао сконцентрировал свое внимание на понимании пустоты как отрицании корня, который олицетворяет пустоту изначальной природы дхарм, на отрицании сознания как реально сущего, а также на отрицании реальности внешних явлений, игнорируя отрицание реальности содержания сознания, иллюзорных превращений, а также обоснование пустоты через возникновение через причинность. Его критика учения этих трех школ – это критика попыток одностороннего решения проблемы пустоты. Сэн Чжао считал, что школа отсутствия корня концентрирует внимание на «отсутствии», полагая, что отсутствие тождественно пустоте, поэтому пустота, как и «отсутствие», лежит в основе всех вещей. Однако отсут-

ствие существования не есть истинное «наличие». Иными словами, пустота существующих вещей не есть истинное существование вещей, а пустота пустоты не является истинной пустотой. Ошибочность учения о том, что «отсутствие», отождествляемое с пустотой, является основой всех вещей и исходит, по его мнению, из неверного толкования содержания праджняпарамитских сутр, о том, что «дхармы не существуют и не не-существуют» [Чжунго фочзяо чжэсюэ ши 1981: 223].

Ошибку школы синь у цзун (отсутствия сознания) Сэн Чжао видел в том, что она предполагает существование тьмы вещей, которая пребывает в «отсутствии». Это, он считает, большой ошибкой, поскольку упускается из виду пустота вещей. Акцентируя внимание на отсутствии сознания, адепты допускают наличие «тьмы вещей». Здесь Сэн Чжао не был оригинальным. Подобное обвинение выдвигали и современники адептов школы синь у цзун [Там же: 235].

И, наконец, ошибкой учения школы цзи сэ цзун (акцентирования на внешних явлениях), по мнению Сэн Чжао, является упущение адептами этой школы того факта, что форма и пустота взаимосвязаны, и телесно/сущностно (体, ти), и функционально (用, юн). Они обладают взаимозависимым существованием. Это две стороны одного и того же. «Тьма вещей» имеет условное существование, их природа пуста. Неизменная пустота содержится в тьме вещей, имеющей условное существование. Чжи Даолинъ – лидер школы цзи сэ цзун не достиг такого понимания. Хотя он и пытался соединить форму и пустоту, но не смог постичь их сущностную/телесную и функциональную взаимосвязь. В итоге пришел к выводу об отличии формы и пустоты «сы фу и кун». Сэн Чжао обвинил школу цзи сэ цзун в том, что она разрушила принцип условности существования формы. Природа проявления формы/вещей пуста, не истинна. Поэтому говорится, что данная форма должна стать формой. Изначальная природа формы/вещей пуста, является лишь условным существованием, поскольку существует благодаря причинности [Там же: 246]. Обвинив предыдущие учения в крайности и категоричности, Сэн Чжао обращает внимание на то, что понятие «пустота» не допускает крайности утверждения и крайности отрицания. Это демонстрируется им на примере единства абсолютной и условной истин. Сэн Чжао пишет: «В шастре “Да чжи ду лунь” (Праджняпарамита шастре) говорится, что все дхармы обладают внешним видом, они не могут обладать внешним видом. В шастре “Чжун лунь” (Шастра срединности) говорится, что все дхармы пусты и не не-существуют». Это абсолютная истина. Тот, кто ищет суть не-существования и не не-существования, не говорит об абсолютной истине как об избавлении от тьмы вещей, затыкании ушей и закрытии глаз для того, чтобы наступило безмолвие и пустота». Ссылаясь на шастру «Да чжи ду лунь», Сэн Чжао спрашивает, обладают ли отличиями абсолютная истина и условная истина? И отвечает на этот вопрос: не обладают» [Чжао лунь: цзюань 45]. Забегая вперед, отметим, что тема единства абсолютной и условной истин станет одной из самых главных тем школ китайского буддизма.

Другой аспект абсолютной истины, согласно которому абсолютная истина не опирается на слова и знаки, ее постижение тождественно постижению Праджни, характеризовал Праджню как мудрость, не обладающую вербальными характеристиками. Этот аспект понимания Праджняпарамиты, перекликающийся с даосским утверждением, что «знающие не говорят, а говорящие не знают», и позднее даосским (сюань сюэ) о том, что слово рождено в мысли, но не отражает ее подлинную суть, составлял важнейшую часть учения Праджняпарамиты. Поэтому не удивительно, что Сэн Чжао уделил большое внимание этой проблеме. Он посвящает ей специальное сочинение под названием «Баньжо у чжи лунь» (Праджня не обладает знаниями).

Под знанием Сэн Чжао понимает дискурсивное знание. Поэтому, говоря о том, что Праджня не обладает знанием, он имел в виду, что Праджня не относится к такому знанию, которое можно передать обычным путем, через слова, мысли и знаки. Праджня свободна от обыденного знания, от различных идей и понятий, но она есть высшее знание, когда речь идет о постижении реальной природы вещей. В этом смысле Праджня является абсолютным, полным, всеобъемлющим знанием – сарваджня. Таким образом, Праджня, с одной стороны, – это не-знание, с другой – абсолютное, полное всеобъемлющее знание. Чем же отличаются эти знания? Не-знание характерно простым людям, оно свойственно думающему (дискурсивному) сознанию. Думающее сознание сковано идеями, понятиями, словами и знаками. Поскольку оно сковано, постольку и ограничено. Ограниченное сознание не может быть полным и всеобъемлющим. Совершенномудрый не обладает думающим сознанием. Поэтому его сознание не сковано словами, знаками, идеями и понятиями, а потому оно не ограничено. А поскольку не ограничено, постольку не имеет никаких границ, нет пределов. Поэтому он может одновременно и полностью охватить все дхармы. Для простого человека на уровне его дискурсивного сознания всегда есть то, что ему известно. Но когда есть, что известно, тогда есть и то, что неизвестно. Сознанию совершенномудрого, свободного от дискурса, нет ничего, что известно, и нет ничего, что неизвестно. Сознание совершенномудрого – это сознание постигшего абсолютную истину. Сочинение Сэн Чжао «Баньжо у чжи лунь» по сути своей сочинение, поясняющее содержание теории двух истин, а именно один из ее аспектов – представление о невербальном характере постижения Праджни, ставшем ключевым в учении школы чань. Следующий объект внимания Сэн Чжао – это иллюзорность внешнего мира. Сэн Чжао находился под большим влиянием сочинений Нагарджуны, которые переводились в творческой лаборатории Кумарадживы. Об этом свидетельствуют его частые ссылки на шастры «Да чжи ду лунь» и «Чжун лунь». Свое доказательство иллюзорности внешнего мира Сэн Чжао строит в русле аргументаций Нагарджуны, которые хорошо известны под названием «негативной диалектики». Эти доказательства Сэн Чжао отразил в сочинении «У бу цян лунь» (О неизменности вещей), в котором через обоснование неизменности вещей отрицает такие важнейшие характеристики внешнего мира, как движение и время.

В сочинении «Непань у мин лунь» (О безымянности Нирваны) Сэн Чжао обращает внимание на традиционную для китайской философии проблему соотношения имен и реалий. Проблема решается в буддийском контексте. И имена, и реалии в равной степени пусты, а потому не имеют отношения друг к другу.

В контексте понимания пустоты Сэн Чжао уделял большое внимание такому аспекту абсолютной истины, согласно которому она не опирается на слова и знаки, ее постижение тождественно постижению Праджни. Праджню он характеризовал как мудрость, не обладающую вербальными характеристиками.

Сэн Чжао пишет: «Что касается того, что есть не-знание и всезнание, то, чем еще она (праджня) может быть кроме как всезнанием (Будды)? Почему? Когда человек обладает обдумывающим сознанием, он окружен; когда он окружен, он ограничен; когда ограничения и окружения формируются, знания становятся ограниченными; когда знания становятся ограниченными, познание не может быть всеохватывающим. Совершенный человек не обладает обдумывающим сознанием. Так как у него нет (обдумывающего) сознания, он не окружен; так как он не окружен, он не ограничен; так как нет окружений и ограничений, у его знания нет границ; так как у его знания нет границ, у его познания нет пределов. Значит, он может одной мыслью охватить полностью и внезапно все дхармы» [1981: 310].

В сочинении «Непань у мин лунь» (О безымянности Нирваны) Сэн Чжао обращает внимание на традиционную для китайской философии проблему соотношения имен и реалий. Проблема решается в буддийском контексте. И имена, и реалии в равной степени пусты, а потому не имеют отношения друг к другу.

Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект XII.191.1.3 «Комплексное исследование религиозно-философских, историко-культурных, социально-политических аспектов буддизма в традиционных и современных контекстах России и стран Центральной и Восточной Азии», номер госрегистрации АААА-А17-117021310263-7).

Литература

- Robinson R. Early Madhyamika in India and China. – Madison, 1967.
Розенберг О. О. Труды по буддизму. – М.: Наука, 1991.
Сэн Чжао. У чжэнь кун цзун // Жэнь Цзиюй. Хань – Тан фоцзяо сысян лунь цзи. Пекин, 1981.
Тан Юнтун. Лисюэ, фосюэ, сюаньсюэ (Учение о ли, буддизм, сюаньсюэ). – Пекин, 1991.
Фан Литянь. Вэй, Цзинь, Наньбэйчао фоцзяо лунь цун. – Пекин, 1982.
Фэн Юлань. Краткая история китайской философии. – СПб., 1998.
Чжао лунь // Да чжэн синь сю да цзан цзин. Цзин 1858, цзюань 45.
Чжунго фоцзяо чжэсюэ ши (История философии китайского буддизма). Т. 1 / ред. Жэнь Цзиюй. – Пекин, 1981.

СЭН ЧЖАО
О НЕИЗМЕННОСТИ ВЕЩЕЙ
 (无不迁论, У БУ ЦЯНЬ ЛУНЬ)

Смерть, рождение, холод и зной следуют друг за другом (сменяют друг друга), вещи находятся в изменении, это обычное представление людей. Сам же я считаю, что это не так. Почему?

В «Панчавимшати-праджняпарамита-сутре» говорится: «Дхармы не уходят и не приходят, не пребывают в движении; человек, находясь в поисках не-движения, разве может объяснить движение посредством поиска покоя? Необходимо искать покой в том, что все пребывает в движении, поэтому хотя все движется, но (постоянно находится) в покое. Невозможно объяснить движение, стремясь к покою, поэтому хотя (пребываешь) в покое, но не покидаешь движения. Значит, покой и движение не различались с самого начала, но сомневающиеся (считают покой и движение) неодинаковыми. Из-за действия причинности истинные слова тонут в конце спора, Великий путь искажается из-за совершенного отличия, поэтому трудно говорить о пределе покоя и не-покоя. Почему?»

Говорят, что истинное противоположно ложному, придерживающийся ложного нарушает (идет наперекор) истинное. Нарушение истинного уводит в сторону от достоверного, и невозможно вернуться; противоположное (ложное) означает грубое и безвкусное.

Из-за действия причинности люди, придерживающиеся срединности, не различают существования и гибели (уничтожения), простые люди хлопают в ладоши и не проявляют интереса. (Хотя) близко (понимание этого), но невозможно понять эту природу вещей.

Попытаемся рассудить (следующим образом): «В «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутре» говорится: «Все дхармы первоначально пришли ниоткуда и уйдут в никуда». В «Шастре срединности» говорится: «Созерцая место, осознаешь, что ушло, ушедшее же не достигает (какого-либо) места». Это все является движением и стремлением к покою, основано на видении неизменности вещей.

Простые люди говорят о движении, считая, что вещи из прошлого не достигают настоящего, поэтому говорят о движении и о не-покое. Я говорю о покое, так как (тоже) считаю, что вещи из прошлого не достигают настоящего, поэтому говорю о покое и о не-движении. (Так как говорим о) движении и не-покое, значит, (вещи) не приходят; (так как говорим о) покое и не-движении, значит, они (вещи) не уходят. В таком случае то, что создано, не имеет отличия, то, что видимо, не имеет схожести; то, что противоречит (этому), называется «остановкой» (ошибкой) в понимании; то, что соответствует этому, называется «пониманием» (знанием). Следуя этому пути, (разве) вновь где-нибудь (остановишься)?

Ранят чувства людей старые сомнения, истина перед глазами, но не видят (они)! Ведь знают, что уходят вещи, но не приходят, и говорят, что сегодняшняя вещь может уйти! Ушедшая вещь не достигнет (настоящего), тогда каким образом сможет уйти сегодняшняя вещь?

Стремясь найти прошлую вещь в прошлом, (понимаешь, что) в прошлом она не отсутствует (находится в прошлом), доискиваясь прошлой вещи в настоящем, (поймешь,

¹ Переводы выполнены Е. Ж. Баяртуевой.

что) в настоящем (ее) нет. В настоящем (ее) нет, так как известно, что вещи не приходят (не достигают настоящего); в прошлом (она) находится, поэтому поймешь, что вещи не уходят. И вновь, стремясь найти настоящее, настоящее также (никуда) не уходит. То есть было сказано, что прошлые вещи находятся в прошлом, не из настоящего достигают прошлого; настоящая вещь находится в настоящем, не из прошлого (достигает) настоящего. Поэтому Чжун Ни (Конфуций) сказал: «Хуэй увидел новое, сложил руки в приветствии не как прежде». Отсюда ясно, что вещи не уходят и не приходят, поскольку между уходом – приходом и возвращением нет ни малейшей связи. Существует ли вещь, которая движется?

Раз так, то вихрь, прекращающийся в горных вершинах, постоянно пребывает в покое, реки, повсюду текущие, не текут (не двигаются), дикие лошади, летящие под грохот барабанов, неподвижны, солнце и луна, проходящие по небу, не кружат. Есть ли еще более удивительное?

Ах! Мудрец сказал: «Человеческая жизнь проносится стремительно, стремительнее речного потока». Поэтому шраваки, постигнув непостоянство, создали путь; пратьекабудды пришли от восприятия причинности к пониманию истины. Если (есть) десять тысяч движений, но нет превращений, разве найдешь превращение, опираясь на путь? Вновь найдешь слова мудрого, которые надежны и трудны для понимания.

Если движение, то покой, это похоже на то, что уходишь, но остаешься. Можно душой понять, (но) трудно в действительности найти! Отсюда, говоря об уходе, (мы должны понимать, что) уход невозможен, (это) постоянная мысль буддиста; говоря о пребывании, (мы должны понимать, что) пребывание невозможно. Разве можно говорить об уходе, но возможности вернуться, пребывании, но возможности остаться?

Поэтому в «Сатъя-сиддхи» говорится: «Бодхисаттва находится в постоянстве и распространяет учение о непостоянстве». В «Махаяна-шастре» говорится: «Все дхармы неподвижны, не уходят и не приходят». Эти высказывания ведут к одному смыслу, (эти) два выражения одинаковы (по смыслу), разве сказанное в (этих) сочинениях отличается и противоречит (тому, чтобы) этот смысл был достигнут? Отсюда, говоря о постоянстве, но нет пребывания, называем уходом. Но нет передвижения. Не-передвижение по сути, тем не менее является пребыванием и постоянно находится в покое; не-пребывание является по сути все же покоем и постоянным уходом. Будь то даже покоем и постоянным пребыванием, по сути, является уходом и не-передвижением; будь то даже уходом и постоянным покоем, по сути же и не пребывает в покое и не остается. В таком случае Чжуан-цзы восхваляет горы, а Конфуций заботится о реках, (оба) они думают, что ушедшему трудно остаться, разве (можно) говорить о том, что, устранив настоящее, можно уйти? Поэтому всевидящее сознание совершенномудрого видит не одно и то же, что и (простые) люди.

Почему? (Простые) люди говорят, что с детства до старости (человек обладает) одним и тем же телом, и до ста лет (у него будет) одна и та же сущность, только знают, что годы идут, не ощущая, что и внешность (изменяется) вслед (за годами). Поэтому-то, когда брахман покинул дом, и вернулся (уже) с поседевшей головой, соседи, увидев (его), спросили: «Прежний человек в (тебе) еще остался?» (На что) брахман ответил: «Я все еще как прежний, но нет (во мне) прежнего». Соседи поразились, не поняв смысл этих слов. Было сказано, что обладающий силой взваливает на себя и ускоряет шаг, глупый же не осознает (истинного) и спрашивает (какой смысл того и этого)?

Поэтому Татхагата по причине того, что чувства людей задерживаются с помощью различающих слов, выяснив, (какие) сомнения (их обуревают), используя истинное знание о не-двойственности, изложил (свое) многостороннее совершенное учение, непротиворечивое и не могущее отличаться, только оно (является) словами совершенномудрого!

Поэтому, говоря, что (свойство) истинного – не-передвижение (неподвижность) указывает на то, что ложное (условное) обладает движением. Хотя многотысячные пути имеют не одно начало, но достигают одного и того же. Тот, кто обнаружил в тексте (или) услышал о неподвижности, (может) сказать, что прошлая вещь не достигает настоящего; тот, (кто услышал) о движении, говорит, что настоящая вещь может достичь прошлого. Раз уж говорят о прошлом, почему стремятся к движению?

Отсюда, говоря об уходе, не требуется (истинный) уход, прошлое и настоящее постоянны, поэтому они неподвижны; говоря об уходе, не требуется (истинный) уход, говорим, что из не-настоящего достигаем прошлого, поэтому она (вещь) не приходит. Неприход означает, что не (происходит) перехода из прошлого в настоящее, неподвижность означает, что каждая природа пребывает в одном мире. Отсюда книги. Различные тексты, сто учений говорят по-разному, добившись кое-какого понимания этого, разве может ввести в заблуждение различие текстов?

Поэтому, когда люди говорят о пребывании, Я говорю об уходе; когда люди говорят об уходе, Я говорю о пребывании. В таком случае хотя уход и пребывание отличаются. Они достигают одного. Поэтому в сутре говорится: «Истинные слова как будто бы противоречивы, кто же поверит им? Те слова имеют основу». Почему?

Люди ищут прошлое в настоящем, говоря, что оно не пребывает; Я ищу настоящее в прошлом, зная, что оно не уходит. Если настоящее достигает прошлого, прошлое должно обладать настоящим; если прошлое достигает настоящего, настоящее должно обладать прошлым. Настоящее и отсутствие прошлого ведут к знанию о не-приходе; прошлое и отсутствие настоящего ведут к знания о не-уходе. Если прошлое не достигает настоящего, настоящее также не достигает прошлого, природа каждой вещи пребывает в одном мире, каждая ли вещь может уйти и прийти? Значит, четыре времени года с быстротой ветра (сменяются), небесные сферы стремительно (кружатся), но, достигнув смысла (даже хотя бы) на мельчайший волосок, (поймешь), что хотя и быстры (они), но все-таки неподвижны. Поэтому заслуги Татхагаты распространяются в десятках тысяч миров, но (пребывают) в постоянстве, путь (дао) пересекает сотни кальп, но он пронизан спокойствием.

Основание горы предварено первой корзиной земли. Путь совершенства прокладывается, (начиная) с первого шага, плод посредством заслуг и деяний не может сгнить. Заслуги и деяния не могут разрушиться, поэтому хотя они находятся в прошлом, они не изменяются. Не изменяются, поэтому не передвигаются. Так как не изменяются. Поэтому сутра гласит: «Когда три вида несчастий распространяются, (их) можно подчинить, но деяния не могут исчезнуть». Верь этим словам!

Почему? Следствие не содержится в причине, причина причины порождает следствие. Причина не исчезает в прошлом. Следствие не содержится в причине, причина не приходит в настоящее. Нет уничтожения, нет прихода, через понимание не-движения достигаем ясности. (Есть ли) еще какие-либо сомнения об уходе и не-уходе, склонение или к покою или к движению? Отсюда цянъ и кунъ (Небо и Земля) находятся в постоянном круговороте, не говорим, что (они) не пребывают в покое, мощный поток вздымается до самого неба, не говорим, что он движется. Если можешь приблизиться к вещам, те не (так уж) далеки и их можно познать.

СЭН ЧЖАО
О НЕИСТИННОСТИ ПУСТОТЫ
(无真空论, У ЧЖЭНЬ КУН ЛУНЬ)

Постижение (учения) о пустоте, отсутствия рождения – это таинственное стремление глубокомысленной праджни, самая основа наличествующих вещей. Если мудрец не (обладает) особым даром постижения, каким образом (он) сможет приблизить (свой) дух к (пониманию) наличия и отсутствия (существования и не-существования)? Поэтому мудрец постигает (истину), пройдя душу и разум беспредельного, беспредельное не может быть задержано (чем-то), достигнутое (наших) глаз и ушей мы видим и слышим. Звук и цвет не могут быть сдержаны (ограничены), разве не их (существование) означает, что тьма вещей пуста. Поэтому вещь не может быть обузой для того, чтобы душа (мудреца) постигла это?

Мудрец действует в соответствии с истинным и справедливостью, беспрепятственно, но и не достигая; поиск единства приводит к согласию и соответствию. Беспрепятственно, но и не достигая, означает, что смешав разнородное, достигается совершенное, чистое; приход к согласию и соответствию означает, что прикасаешься к вещи и (ощущаешь) единство. Таким образом, десятки тысяч явлений хотя и обладают индивидуальными признаками, но не могут сами по себе различаться. (Так как) явления не могут сами по себе различаться, поэтому (мудрец) знает, что явления не являются истинными явлениями, (в реальности) не являются таковыми.

Отсюда, вещь и Я (объект и субъект) – это одна основа (начало), однако не представляющая единства, глубоко спрятанная. Приближение к ней через чувства (обычных людей) невозможно. Поэтому, склоняясь к этому рассуждению, приходим к учению о пустоте, (о котором) постоянно возникают различные, не похожие суждения.

(Говоря о) различных и не похожих суждениях, (возникает вопрос): есть ли такая вещь, которая может быть одинаковой? Все рассуждения соперничают (друг с другом) и по природе (своей) не являются одинаковыми. Почему?

Учение «синь у» (отсутствие сознания). Отсутствие сознания – это тьма вещей, тьма вещей не пребывает в отсутствии. Отсутствие достигается, когда душа пребывает в покое; ошибка (этого учения) в том, что вещь пуста.

Учение «цзи сэ» разъясняет, что сущность (сэ) не является самосущностью, поэтому, хотя и (говорим о) сущности, но ее нет. Говорящий о сущности считает, что сущность – это сущность. Разве обладающее сущностью (само) является сущностью или становится сущностью? Эти слова о сущности, которая не является самосущностью, не ведут к (пониманию) того, что отсутствие сущности является сущностью.

Учение «бэнь у» обожает рассматривать (категорию) «у» (отсутствие, не-существование). Прикоснувшись к (этому) учению, (начинаешь) с уважением относиться к (этой категории) «у». (Когда говорим о) не-наличии, наличие – это и есть отсутствие; (когда говорим о) не-отсутствии, отсутствие – это и есть наличие. Исследуя суть текстов совершенномудрых, (находим), что (они) направляют на истинный путь через (утверждение), что отсутствие наличия не является истинным наличием, не-отсутствие не является истинным отсутствием. Каким образом возможно не-наличие, (если) нет этого отсутствия? Это (учение) действительно хорошо объясняет отсутствие. Разве не говорим о сходном понимании реальности, т. е. чувствовании вещей?

Так как называем каждую вещь вещью, любая имеющаяся вещь может быть вещью; из-за того, что не каждая вещь является вещью, хотя (говорим) о вещи, но (она может и

не являться) вещью. Отсюда вещь не является именем, это реальность. Имя не является вещью, это действие абсолютной истины. Только абсолютная истина независима, чиста от имени. Разве можно поспорить со словами текстов (совершенномудрых)?

Невозможно молчать, все же снова сопоставлю эти слова (наличие – отсутствие). Наводим справки в шастрах: в «Праджняпарамита-шастре» говорится: «Все дхармы не обладают видом, и у них не может быть отсутствие вида»; в «Шастре срединности» говорится: «Все дхармы не наличествуют, но и не отсутствуют. Это истина первого значения. Ищущий суть не-наличия и не-отсутствия, разве говорит, что (нужно) избавиться от тьмы вещей, что (нужно) заткнуть уши, закрыть глаза, (чтобы наступили) безмолвие и пустота, а затем и абсолютная истина? В действительности, вещь может быть и ложной, и истинной, природа (ее) изменчива. Природа ее изменчива, хотя (говорим о) наличии, но (имеем в виду) отсутствие. Таким образом, когда (говорим о) не-отсутствии вещи, вещь не является истинной вещью. Вещь не является истинной вещью, каким образом она может быть вещью?» В «Вималакирти-нирдеша-сутре» говорится: «(Существует) признак природы пустоты, отсутствие признака разрушает пустоту». Так понимают вещь совершенномудрые. Тьма вещей сама по себе пуста, разве нужно разделять (понятия), чтобы понять это?

Существуют ложные, пустые имена (земля, вода, огонь, ветер). Однако в текстах Манджушри, содержащихся в «Трипитаке», оно (имя) одно, оно едино, поэтому «Панчавимшати-праджняпарамита-сутра» гласит: «Истина первого значения – это отсутствие установления, отсутствие результата; условная истина, напротив, – это наличие установления, наличие результата. Наличие результата – это ложное название отсутствия результата, отсутствие результата – это истинное название наличия результата. Поэтому истинное имя, хотя и истинное, не наличествует; поэтому ложное имя, хотя и ложное, но не отсутствует. Отсюда слово “истинное” не испытывает на себе наличия, слово “ложное” не переносит отсутствия. Два слова не начинаются с одного, два принципа не возникают из разного». В «Праджняпарамита-сутре» говорится: «Абсолютная истина и условная истина обладают ли отличиями? Ответ: нет».

Эта сутра не отличает одну (истину) от другой, разъясняя абсолютную истину через не-наличие, условную через не-отсутствие. Разве существуют две истины?

Тогда тьма вещей в результате обладает таким не-наличием, обладает таким не-отсутствием. Поэтому хотя (говорим об) обладании, (на самом деле это) не обладание; поэтому хотя (говорим об) отсутствии, (на самом деле это) не-отсутствие.

Поэтому Тун-цзы со смехом сказал: «(Как можно) говорить, что дхармы не наличествуют и не отсутствуют. Под действием причинности все дхармы существуют». В одной из сутр говорится: «Колесо Дхармы не наличествует и не отсутствует, т. е. колесо не вращается». Это глубокомысленные слова всех сутр.

Почему? Если говорить, что вещь не существует, то (тогда) ложный взгляд не вызывает сомнения. Если говорить, что вещь существует, то тогда обычный взгляд становится необходимым. Так как вещь не отсутствует, ложный взгляд становится ошибочным. Так как вещь не наличествует, обычный взгляд не требуется. Отсюда (говорим о) не-наличии и не-отсутствии, (т. е.) верим в абсолютную истину. В «Дашасакхасрик-праджняпарамита-сутре» говорится: «Осознание (пустоты) – это (осознание) не-наличия и не-отсутствия». В «Шастре срединности» говорится: «Вещь возникла в результате действия причинности, поэтому она не наличествует, она вышла из причины, поэтому она не отсутствует».

В соответствии с высшим принципом (абсолютной истиной) это так. По причине того, что это (действительно) так, наличие, если это истинное наличие, если это постоянное наличие, разве можно искать причину, а затем начать свое существование?

Сравним с абсолютным отсутствием, если это постоянное отсутствие. Разве возможно искать причину, а затем (начать) отсутствовать? Если наличие не может само существовать, оно ожидает причину, а затем начинает свое существование, поэтому знание о таком наличии – это (знание) не об истинном наличии. Наличие, не-истинное наличие хотя наличествует, о нем нельзя сказать, что оно наличествует. (Поговорим о) не-отсутствии, когда пребывающее в покое движется, можно говорить об отсутствии; тьма вещей, если отсутствует, не должна возникнуть. Если она возникла, то тогда (она) не отсутствует из-за действия причинности, (мы можем говорить) о не-отсутствии.

В «Праджняпарамита-сутре» говорится: «(Так как говорим о) всех дхармах, всех причинах, мы должны говорить о том, что должно быть наличие; но (говоря о) всех дхармах, всех причинах, не должно быть наличия. Доискиваясь до сути этих слов – «отсутствие» и «наличие», разве можно судить о них как о прямых противоположностях.

Если должно быть наличествующее, это и есть наличие, нельзя говорить об отсутствии; если должно быть отсутствие, это и есть отсутствие, нельзя говорить о наличии. Говоря о наличии, имеем в виду ложное наличие, понимая это как не-отсутствие; берем отсутствие через определение не-наличия. В этом одном случае два названия. Отсюда тысячи дхарм в результате обладают этим и в результате не наличествуют. Почему? Стремясь говорить, что это наличествует, то (нужно признать, что) наличие – это не истинное рождение; стремясь говорить, что это отсутствует, то (мы должны признать, что) явления уже сложились (приняли форму). Сформированные явления не являются отсутствием, а являются не истинным, не реальным наличествующим. Таким образом, здесь был объяснен смысл неистинной пустоты.

Поэтому в «Панчавимшати-праджняпарамита-сутре» говорится: «Ложные имена всех дхарм неистинны. Например, человек-призрак не отсутствует, человек-призрак не является настоящим человеком. Через имя (приходим к пониманию) вещи, вещь не обладает соответствующей имени реальностью. Через вещь (приходим к пониманию) имени, имя не достигает в результате вещи. Вещь не обладает соответствующей имени реальностью, (она) не является вещью; имя не достигает в результате вещи, (оно) не является именем. Отсюда имя не соответствует реальности. Реальность и имя не соответствуют (друг другу), на чем тогда держится тьма вещей? В «Шастре срединности» говорится: «У вещей нет (деления) на “ту” и “эту”, но человек с помощью “этого” создает “это”, с помощью “того” создает “то”. “То” – это и есть (созданное) через “это”, а через “то” делается “это”. “То” и “это” не обозначают одно имя, но сомневающийся (в этом) заботится непременно о личных помыслах. Поскольку постигли, что “то” и “это” не существуют, какие еще вещи могут существовать? Отсюда утверждается, что тьма вещей не истинна и с самого начала обладает ложными именами. Совершенномудрый пройдет сквозь тысячу изменений, но не изменится, испытает десятки тысяч сомнений, но останется чистым, так как тьма вещей сама по себе пуста, пустота вещей – это не ложное (понятие)».

Поэтому в «Праджняпарамита-сутре» говорится: «Удивительный, миром почитаемый Будда! Неподвижное истинное проявление является местом пребывания всех дхарм. Не покидать истинного, а пребывать (в нем), пребывание и есть истинное. Тогда далек ли путь (к истинному)? Соприкосновение с (любым) явлением и есть истинное. Далек ли совершенномудрый (Будда)? Воплощен в любом духе».