

ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТОЛОГИЧЕСКАЯ ШКОЛА
ПРИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ
УНИВЕРСИТЕТЕ

ЦЕНТР ПО ИЗУЧЕНИЮ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ
ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО БУДДИЗМА МАХАЯНЫ

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

БУДДИЗМ В ПЕРЕВОДАХ

АЛЬМАНАХ

Выпуск 2

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ



„АНДРЕЕВ И СЫНОВЬЯ“

1993

ТРАКТАТЫ

Сэн-чжао (384—414) — ученик выдающегося переводчика и буддийского мыслителя Кумарадживы, заслуженно пользуется славой одного из виднейших представителей китайской буддийской мысли. Хотя его произведения немногочисленны и кратки, но по своей интеллектуальной мощи и глубине содержания превосходят многотомные книги.

Среди наиболее выдающихся его сочинений следует назвать эссе «О неизменности вещей», «О мудрости незнания», «О пустоте неистинного», «О безымянности нирваны» и «Ша-стру Драгоценного Вместилища». Подлинность последних двух произведений отрицается, однако мы более склонны видеть в них следы эволюции взглядов Сэн-чжао от мадхьямики к принятию им концепции Татхагатагарбхи, которая определила дальнейшее развитие буддизма в Китае. Если в первом, «программном» сочинении «Основание учения» в основе рассуждений Сэн-чжао лежит понятие «истинного отсутствия», которое есть высшая реальность, «обладающая свойством отсутствия свойства», то в «Шастре Драгоценного Вместилища» «Истинное Одно» определяется как высшая реальность, источник всех дхарм, некий универсум, который он называет Татхагатагарбхой (*Жулай-цзан*). Однако и в этом последнем качестве Сэн-чжао сохраняет свою установку на «негативистскую», или «релятивистскую», диалектику мадхьямики.

Помимо того, что Сэн-чжао считается основателем китайской мадхьямики — «школы трех трактатов», некоторые авторы полагают также, что своей склонностью к интуитивному познанию реальности, а также своего рода «мистицизму» Сэн-чжао сыграл значительную роль в развитии китайского чань-буддизма. И действительно, цитаты из сочинений Сэн-чжао были обнаружены некоторыми исследователями при изучении записей речей чаньских наставников, в том числе в речах самого Линь-цзи.

Ниже читателю предлагается перевод двух сочинений Сэн-чжао. Первое из них — «Основание учения» (*Цзун-бэнь и*). В этом сочинении автор доказывает тождество всех обозначений истинной реальности, определяя ее как истинную, необусловленную пустотность, которая не может быть описана как наличествующая или отсутствующая, но не есть ни та, ни другая. Она (истинная реальность) есть также праджня-парамита, предмет мудрости, который не может быть познан логически или опытно, но лишь интуитивно. Интуитивное познание не есть познание эмпирического бытия, оно скорее связано с отказом от него и обращением к неразличающему со-

зерцанию. Осознание истинной реальности ведет к прекращению причинно-зависимого возникновения и обретению блаженства в нирване.

В следующем сочинении «О неизменности вещей» (*У бу цянъ лунь*) он размышляет о том, обладают ли вещи собственной природой, влияет ли прошлое на настоящее и в целом разъясняет понимание причинности мадхъямиками. Сэн-чжао начинает свои рассуждения с опровержения обыденных представлений о постоянном и бесконечном движении мира. По его мнению, движение и покой — понятия тождественные. Более того, они лишены реального содержания, ибо вещи, чье движение они призваны описывать, не являются истинными сущностями. Происходит ли движение между настоящим и прошлым, иными словами, тождественна ли вещь сама себе в прошлый и настоящий момент? Нет, во всякий момент вещь иная, ибо есть лишь комбинация пустотных дхарм, обладающая «кажущимся бытием». Дхармы же не рождаются и не исчезают, но пребывают в покое. Поскольку, по учению Нагарджуны, дхармы не существуют, момент, непосредственно предшествующий настоящему, невозможен, и поэтому прошлый момент не может быть причиной настоящего. Таким образом, вещь «укоренена» в одном времени и не связана с предшествующим состоянием. Вещь не имеет собственной природы и пребывает в определенном моменте; под действием закона зависимого возникновения в следующий момент она становится другой вещью, причем в этом случае нельзя говорить ни о какой реальной сущности, переходящей из настоящего в прошлое. С точки зрения настоящего, прошлый момент иллюзорен и с настоящим не связан. Вещи не приходят из настоящего в прошлое, потому что прошлое не связано с настоящим, и не переходят из прошлого в настоящее, потому что настоящее не обусловлено прошлым. Таким образом, вещь пребывает в своем моменте, но, будучи подвержена трансформации, одновременно и не пребывает, она переходит из настоящего в прошлое, но и не переходит, потому что в процессе перехода возникает новая вещь. Это есть «уход, не требующий ухода». Таким образом, всякая вещь принадлежит своему моменту. Если бы прошлое и настоящее были связаны между собой, то настоящее содержалось бы в прошлом, а прошлое — в настоящем. Но так как все дхармы пусты, то настоящее не имеет прошлого, так же как и прошлое настоящего. По мнению Сэн-чжао и мадхъямиков, прошлое и настоящее не могут быть связаны как причина и следствие. Следствие, по утверждению Сэн-чжао, порождено причиной причины, относительно которой все прочее является следствием. Это подобно тому, как причиной горы является первая горсть земли в ее основании, а причиной пути является

первый шаг. Эта причина причины не пребывает ни в прошлом, ни в настоящем, это есть нечто истинно-реальное — предел истины (*бхутакопи*), который можно лишь интуитивно осознать. Благодаря истинной реальности этой высшей причины, добродетели Будды и Дао-путь в равной степени пребывают во всяком моменте и не теряют своего сияния.

Поскольку вещи, не будучи реальными сущностями, не возникают и не исчезают, но обладают лишь кажущимся бытием, между прошлым и настоящим нет никакой связи. Всякая вещь, не будучи реальной, не движется, но прочно связана со своим моментом узамы зависимого возникновения. Более того, само время для мадхьямиков нереально, ибо время есть лишь обозначение периода возникновения и исчезновения элементов, которые в действительности не возникают и не уничтожаются. Временного континуума нет, есть лишь череда мгновенного кажущегося бытия относительных вещей, цепочка не связанных между собой моментов, которые одинаково пустотны и обусловлены. Поскольку вещи неподвижны, Вселенная всякий момент представляет собой единое целое относительного бытия, в котором нет возникновения, но есть лишь трансформации. Обратной стороной этого мира иллюзии и неподвижности является вневременной и необусловленный абсолют, истинная реальность праджня-парамиты.

Таким образом, обоснование неподвижности вещей является фундаментальным аспектом учения мадхьямики, которым определяются другие положения этой теории. Вещи неподвижны именно в силу своей пустотности и относительности, а не в силу своей реальности.

Сочинение Сэн-чжао «О неизменности вещей» не содержит в себе полного описания учения мадхьямики, однако для облегчения понимания текста мы сочли необходимым предпослать переводу вышеприведенные замечания.

* * *

Основание учения

(Цзун-бэнь и)

Изначальное отсутствие (*бэнь у*), истинное свойство (*сать-ялакшана*, *ши-сян*), природа дхармы (*дхармата*, *фа-син*), пустотность природы (*син-кун*), собрание внешних причин (*юань хуэй*) — у всех этих слов смысл одинаков¹. Почему так? Все множество дхарм рождается из совокупности внешних причин. Совокупность внешних причин порождает все дхармы, так что нет ничего нерожденного. Когда эти причины устраняются, все погибает. Если нечто истинно есть

(*чжэнь ю*), то оно не подвержено гибели. Зная это, можно понять, что нечто, кажущееся нам действительным, на самом же деле по природе своей пусто и в этой пустотности постоянно (*син чан цзы-кун*)². Поэтому и говорят о пустотности природы. Поскольку природа пуста, говорят о природе дхарм, [которая и есть эта пустотность]. Истинным свойством является пустотность природы дхарм. Ничто не привело к пустоте сущностного свойства, оно само по себе есть отсутствие, поэтому и названо «изначальное отсутствие».

Когда говорят о «не-наличии» (*бу ю*) и «не-отсутствии» (*бу у*), то это не то наличие, которое устанавливается при положительном взгляде на вещи, как обладающие постоянством, и не то отсутствие, которое является после устранения ложных взглядов. Если почитать наличие наличествующим, то отсутствие следует полагать отсутствующим, если же наличие есть не-наличие, то нет и отсутствия. Если созерцать дхармы, не считая существующим отсутствие, то это и будет осознанием истинного признака дхарм. Это называется созерцанием кажущегося существующим и неприверженностью к свойствам. Таким образом, свойство дхарм (*дхармалакшана, фа-сян*) есть свойство отсутствия свойства, сердце мудреца привержено к неприверженности. [Последователи] трех колесниц в равной степени обретают путь, созерцая пустотность природы [дхарм]³.

Пустотность природы [дхарм] есть истинное свойство всех дхарм. Видение истинного свойства всех дхарм есть истинное созерцание (*чжэн-гуань*). Уклоняющиеся от этого впадают в ложное созерцание (*я-гуань*). Не понимая этого, последователи двух колесниц впадают в заблуждение. Лишь третья колесница осознает дхармы как не имеющие различий [между собой], только сознанию свойственно различать большее и малое⁴.

«Упайя-праджня» (*оу-хэ пань-жо*) есть название великой мудрости⁵. Истинное свойство всех дхарм — это есть праджня, ненужность формального доказательства — это заслуга упайи. Преображение живых существ — это есть искусный метод, сила праджни в ее неподверженности мирской загрязненности. Врата мудрости созерцают пустоту, врата метода касаются [мирского] бытия. Касаясь мирского, метод никогда не был загрязнен, поэтому через его посредство, находясь в средоточии наличия, пребывают незагрязненными, созерцают пустоту, не пресыщаясь наличием, и поэтому, созерцая пустоту, не познают⁶. Такова сила созерцания — полнота всей мудрости! Сила созерцания — полнота всей мудрости! Так было всегда. Истина прекращения в нирване гласит о совершенном и непосредственном прекращении [причинно-зависи-

мого возникновения]. В ней [нирване] навечно исчезают рождение и смерть — поэтому и говорят о прекращении. И нет никакого другого прекращения!

О неизменности вещей. Часть I

(У бу цянь лунь ди-и)

Жизнь сменяется смертью, холод приходит вслед за теплом, все вещи находятся в постоянном движении, лишь чувственная природа человека постоянна. Я же полагаю, что это не так. Почему? *Суварнапрабхаса-сутра* гласит: «Дхармы не приходят и не уходят, пребывая вне движения». В поисках действий вне движения разве допустимо обращаться к действию в стремлении к покою? Необходимо искать покоя в движении. Стремясь к покою в движении, в движении же и пребудешь вечно умиротворенным. Избегая действия в устремлении к покою, обретешь спокойствие в движении. Ведь движение и покой никогда не различались между собой — лишь из-за ошибочных воззрений стали они отличны¹. Истинные слова тонут в мирских спорах, путь истинной веры искривляется и нелегко найти слова, чтобы выразить предел спокойствия и непостоянства. Почему так? Ведь известно, что говоря об истинном, входишь в противоречие с обыденным, потворствуя обыденному, искажаешь истинное. Извратив истину, впадешь в заблуждения, из которых нет выхода, противореча обыденным [взглядам], сделаешь речь свою пресной и безвкусной. Из-за подверженности внешним воздействиям простые люди не различают сохранение и уничтожение, а [ученые] мужи лишь разведут руками и потеряют интерес. Как же близка нам природа вещей, и как же трудно ее познать. Но насколько же это необходимо нам, не обретшим себя, чье сознание блуждает между крайними воззрениями движения и покоя!

Некто сказал об этом так: «В *Аштасахасрика-праджня-парамита-сутре*» сказано: «Все дхармы изначально ниоткуда не пришли и никуда не уйдут». *Муламадхъямика-карика* гласит: «Созерцая данное, знаешь, что иное ушло, ушедшее же не достигнет настоящего»². Все это означает стремление к покою в движении, основанное на знании неизменности вещей. То, что люди называют движением, основано на понятии, что прошлые вещи не соответствуют [вещам] нынешнего времени, поэтому и говорится о движении и отсутствии покоя. То, что я называю покоем, также основывается на этом, поэтому я говорю о покое и не-движении. Движение и не-покой связаны с тем, что вещи не приходят, а покой и не-движение с тем, что они не уходят³. Так или иначе, причины всегда раз-

личны, а видимое [их следствие] всегда одинаково. Противоречие этому называется «тупиком», а следование этому называется «проходом». Осознав эту истину, столкнешься ли с еще какими-либо преградами?

Как же стары заблуждения, ранящие чувства людские! Истина перед нами, но не в силах мы прозреть ее! Ведь знаем, что ушедшая вещь не вернется, а говорим, что сегодняшняя вещь уйдет⁴. Ушедшая вещь есть та, что не придет, а куда уйдет сегодняшняя вещь? Почему так? Если искать прошлую вещь в прошлом, то в прошлом ее и обретешь, устремившись к прошлой вещи в настоящем, в настоящем ее не обнаружишь. Ее не будет в настоящем, ибо вещи не приходят, а найдя ее в прошлом, поймешь, что они не уходят. Настоящее же ищи в настоящем, ибо оно никуда не уходит. Это не значит, что прошлые вещи пребывают в прошлом, а не приходят туда из настоящего, нынешние же вещи пребывают в настоящем, а не попадают туда из прошлого. Поэтому Конфуций и говорил: «[Янь] Хуэй выглядит по-новому. Он иначе сложил руки в приветствии»⁵. Таким образом, ясно, что вещи ниоткуда не приходят и никуда не уходят. Поскольку ни одна мельчайшая пылинка не уходит и не возвращается, так какая же вещь способна к движению? Даже клубящийся туман, оседающий на горных кручах, и тот пребывает в покое, бурлящие реки не текут, дикие лошади, несущиеся под гром барабана, [на самом деле] недвижимы, луна и солнце неподвижны на небосводе — есть ли что-либо более удивительное.

Увы! Мудрец сказал: «Жизнь людская быстротечней речного потока». Поэтому шраваци, осознав непостоянство, положили его в основание своего учения, пратьекабудды обрели истину, вырвавшись из круга причинно-зависимых связей. Если десять тысяч движений не ведут к превращениям, следует ли искать превращений, следуя по Пути? В поисках же мудрых наставлений [видишь], что они скрытны, темны и их трудно осознать. Быть недвижимым в движении — это как уходя, оставаться. [О смысле этого] можно [лишь] гадать, но трудно фактически обосновать. Отсюда и возникают частые мысли об уходе, который не требует ухода, и определение ухода как пребывания, не требующего пребывания, столь частое у буддистов. Что же такое уход и возвращение, пребывание и оставание? Поэтому *Сатья-сиддхи* гласит: «Бодхисаттва, пребывая в постоянном, распространяет учение о непостоянстве». В *Махаяна-шастре* также сказано: «Все дхармы недвижимы, не уходят и не приходят»⁶. Эти два высказывания всеобъемлющи и едины в своем смысле. Разве можно говорить, что раз слова различны, то и смысл противоречив? Поэтому, говоря о постоянном, не пребывают в нем, говоря об

уходе — не перемещаются. Не-перемещение означает постоянное спокойствие, несмотря на движение, не-пребывание означает постоянное движение, несмотря на спокойствие. Спокойствие в движении есть неподвижность в движении. Движение в спокойствии есть не-пребывание в спокойствии. Именно поэтому Чжуан-цзы скрывался в горах, а Конфуций приближался к рекам, они понимали, что ушедшему трудно остаться, а как же можно покинуть настоящее и уйти [куда-то]?⁷

Поэтому созерцающее сознание мудреца видит не то, что видят обычные люди. В чем причина [этого]? Люди полагают, что человек в молодости и старости равен сам себе и в сто лет будет обладать теми же свойствами, [что и в юности]⁸. Людям свойственно помнить лишь о течении лет, забывая о том, что следует за [изменением] внешности. Именно поэтому, когда [некий] брахмачарин, покинувший свой дом, вернулся назад, убеленный сединами, соседи спросили его: «Осталось ли в тебе что-нибудь от тебя прежнего?», брахмачарин же ответил: «Я [лишь] подобен прежнему, но есть совершенно иной», соседи изумились и не поверили ему⁹. Те, кто имеют силу, устремляются вперед, взвалив на себя эту ношу. Глупцы не сознают этого, как же это назвать?¹⁰

Поэтому Татхагата из-за множества привязанностей, которые овладевают живыми существами, проповедовал с помощью слов для того, чтобы развеять сомнения, основываясь на понятии истинного сознания, не допускающего двойственности; [он] выдвинул множество различных учений¹¹. Мудрые речи [кажутся] противоречивыми, но смысл отнюдь не различен. По этой причине те, кто говорит о неизменной природе истинной реальности, и те, кто наставляет простолудинов в отношении непостоянства [всего мирского], хотя и следуют тысячью разных дорог и «поют разными голосами», совместно приходят к единству. А те, кто привержен к текстам, услышав о неподвижной [природе вещей], полагают, что прошлые вещи не соответствуют нынешним, а услышав о непостоянстве [вещей], утверждают, что нынешние вещи могут соответствовать прошлым¹². Что же это значит, когда говорят о прошлом и настоящем и о переходе их [вещей из одного в другое]? Говоря об уходе, который не требует ухода, обосновывают постоянство прошлого и настоящего и так объясняют их неподвижность. Уход, не требующий ухода, в том смысле, что вещи не переходят из настоящего в прошлое, объясняет, что [вещи] не приходят. То, что они не приходят, означает, что вещи не скачут туда-сюда из прошлого в настоящее, а неподвижность [их] означает то, что каждая вещь по своей природе пребывает в одном времени. И разве могут ввести в заблуждение все разноречивые тексты

и учения, коль скоро обретено подобное единство понимания? ¹³

Поэтому я называю уходом то, что другие называют пребыванием, и называю пребыванием то, что другие полагают уходом. Хотя уход и пребывание [по внешности] различны, их суть едина ¹⁴. Поэтому в сутре сказано: «Истинные слова кажутся противоречивыми, кто же поверит им? Но речам этим есть причина!» Какова же эта причина? Люди, пытаясь найти прошлое в настоящем, называют это «не-пребыванием» (*бучжу*), я же, ища настоящее в прошлом, полагаю это «не-уходом» (*бу цюй*) ¹⁵. Если настоящее достигает прошедшего, значит, в прошлом должно быть настоящее, если же прошлое достигает современности, то в настоящем должно быть прошлое. Из того, что настоящее не имеет прошлого, [видно], что [вещи] не приходят, из того, что прошлое не имеет настоящего, [видно], что они не уходят. Если прошлое не связано с настоящим, а настоящее не связано с прошлым, видно, что всякая вещь по природе своей пребывает в одном времени ¹⁶. Так что же может приходиться и уходить? И хоть и быстр круговорот небесных сфер, и четыре элемента сменяют друг друга, как будто несомые ветром, но и даже самая малая пылинка неподвижна!

Поэтому и заслуги Татхагаты распространяются по мириадам миров и повсюду постоянно пребывают (*чан-цунь*), Даопуть пронизывает собой сотни кальп и повсюду сохраняет свою твердость (*ры*) ¹⁷. Основание горы лежит в первой горсти земли, путь совершенствования заключен в первом шаге, плод [совершенствования] не разрушится [и пребудет вечно] благодаря закону воздаяния ¹⁸. Воздаяние не меркнет, поэтому прошлые заслуги не изменяются. Не изменяясь, они не исчезают, а не исчезая, чисты в своем сиянии. Поэтому в сутре сказано: «Три беды можно стянуть шнуром, а дела и поступки неуничтожимы» ¹⁹. Верьте этим словам! Почему? Следствие не содержится в причине. Причина причины порождает следствие (*инь-инь эр го*). Следствие, [таким образом], порождается причиной причины, поэтому причина в прошлом не исчезает. Следствие не проистекает [непосредственно] из причины, и причина не переходит в настоящее. Причина не исчезает и не пребывает [в настоящем], то есть не перемещаясь сохраняет свою ясность. Какие же еще сомнения могут остаться для того, чтобы топтаться на месте, не зная, что выбрать между движением и покоем? Мироздание пребывает в круговороте, и нельзя сказать, что Мир недвижим. Водоворот вещей достигает Неба, но нельзя называть его движением. Если духом проникаешь в [природу] вещей, как же легко их познать!

ПРИМЕЧАНИЯ

Основание учения

¹ В этой фразе Сэн-чжао вводит определения истинной реальности. «Изначальное отсутствие» означает отсутствие у истинной реальности любой определенности, невозможность познать ее с помощью дискурсивного познания. «Истинное свойство» есть синоним «одного свойства» (*экалакшана, и-сян*) в значении «истинная реальность» (*бхутататхата*). «Природа дхармы» (*дхармата* или *дхармадхату*) — всеобщий принцип, лежащий в основе феноменального мира. «Собрание внешних причин» есть обозначение любой формы сансарического бытия, иллюзорного по своей природе, обусловленного присутствием каждому живому существу «семенем» истинной реальности.

² Истинной реальностью, по учению мадхъямиков, оказывается «пустотность» (*шуньята*).

³ Поскольку «пустотность» является основанием всякой вещи, наличие оказывается реально не существующим, т. е. оно не наделено своим основным свойством «наличествования». Соответственно и оппозиционное наличию понятие отсутствия также становится «не-отсутствующим». Поскольку все дхармы по своей природе пусты, но не есть «отсутствующие», то возникает «кажимость бытия» (иными словами «условное наличие» (*цзя ю*), пустотность которого интуитивно постигается мудрецом, следующим путем неприверженности к крайним воззрениям наличия и отсутствия.

⁴ *Три колесницы* — шраваков, пратьекабудд и бодхисаттв.

⁵ *Упайя-праджня* — сочетание двух терминов: искусные методы спасения, применяемые бодхисаттвами для спасения живых существ, и мудрость — праджня.

Методы эти разнятся в зависимости от конкретной обстановки и умственных способностей слушателей. Праджня — есть собственно мудрость. В понимании мадхъямиков истинная реальность, лежащая в основании дхарм, определяется также как праджня-парамита. Таким образом, пустотность всех дхарм оказывается содержанием праджни, которая есть в этом случае не столько само познание, сколько предмет познания, истинная реальность, не подверженная мирской загрязненности. Упайя же (искусные методы) есть, следовательно, способ познания, не нуждающийся в логическом дискурсе и формальных доказательствах, то есть интуитивный.

⁶ Прибегая к упайе, даже находясь в средоточии наличия, т. е. иллюзорного бытия, мудрец предохраняет себя от абсолютизации крайних воззрений наличия и отсутствия и оберегается от дискурсивного познания.

О неизменности вещей. Часть I

¹ В этом отрывке Сэн-чжао выступает против обыденного взгляда на вещи и мир в целом как на нечто пребывающее в постоянном движении. С точки зрения мадхъямики, абсолютизация различий между движением и покоем как крайними воззрениями является ошибочной. С другой стороны, движение и покой в буддийской философии не следует рассматривать как объективные состояния материи, но лишь как субъективные психические процессы, лишенные реального содержания и тождественные в качестве таковых. Именно приверженность сознания субъективным представлениям о движении и покое порождает кажущееся различие между ними. К тому же необходимо иметь в виду, что под движением и покоем Сэн-чжао понимает не столько движение и покой в пространстве, но более — во времени, тем самым ставя вопрос о соотношении прошлого, настоящего и будущего времени.

² Эти цитаты означают, что дхармы, не обладающие собственной природой, составляют комбинации — «вещи», обладающие «кажущимся бытием», возникающие и разрушающиеся под действием закона зависящего возникновения. Эти комбинации, в соответствии с буддийской теорией мгновенности, не постоянны, но меняются каждое мгновение, следовательно, в каждый последующий момент вещь иная, чем в предыдущий. Таким образом, дхармы возникают из пустоты или отсутствия, то есть «из ниоткуда» и уходят вновь в пустоту, то есть «в никуда». Это означает, что они не существуют как реальности. Цитата из *Муламадхьямика-карики* утверждает, согласно теории мгновенности, что «данное», т. е. настоящее, во всякий момент иное, данное состояние в каждый конкретный момент изменяется. В любое мгновение вещь не равна сама себе, но есть иная, причем эти мгновения не обуславливают друг друга.

³ Таким образом, движение есть процесс непрерывного изменения вещей в каждый момент. Движение понимается через несоответствие прошлых вещей нынешним. Но в действительности, по мнению Сэн-чжао, такое движение, будучи нереальным, не отличается от покоя — также иллюзорного состояния. Поскольку вещи реально не возникают, но обладают видимостью бытия и постоянно трансформируются, Сэн-чжао говорит, что они движутся и не пребывают в покое; поскольку вещи реально не исчезают, но лишь принимают новый вид, также не имеющий под собой реальной основы, говорится, что они пребывают в покое без движения.

⁴ Раз нет возникновения, значит нет и уничтожения.

⁵ То есть вещь равна себе в отдельный момент; в следующий момент, который становится прошлым, она уже иная. Вещь, данная наблюдателю в данный, «настоящий» момент, не соответствует себе в прошлом моменте. Вещь в прошлом и настоящем различна, т. е. это практически две разные вещи, никак не связанные друг с другом. Вещь не переходит из настоящего в прошлое, следовательно, всякое движение есть иллюзия. Янь Хуэй — любимый ученик Конфуция.

⁶ «Пребывая в постоянном...» — т. е. обретая осознание истинной реальности «... распространяет учение о непостоянстве» — т. е. объясняет, что все дхармы пусты и не имеют собственной природы. *Сатъя-сиддхи-шастра* — «Трактат об обретении истины» — сочинение буддийского мыслителя Харивармана (250—350). Переведено на китайский язык Кумарадживой в 411—412 гг.

⁷ То есть движение и покой — понятия относительные и тесно связанные друг с другом. Движение как трансформация сосуществует с покоем и наоборот. Движение и покой — это не фиксированные и фундаментально различные состояния, они не подразумевают «пребывания» (*чжу*), то есть некоей «укорененности» в себе. Чжуан-цзы — древнекитайский философ, основоположник даосизма. Конфуций — основатель конфуцианства. Образ реки в «Лунь-юе» является символом процесса вечного изменения и обновления.

⁸ То есть ошибочно полагают, что в человеке заключена некая субстанциональность, нечто такое, что делает личность реальной.

⁹ В древней Индии жизнь человека считалась состоящей из четырех стадий, из которых первая — стадия ученичества. Человек, пребывающий на этой стадии, назывался брахмачарином. Китайцы переводили это слово скорее по смыслу: «Брахмачарин — это тот, кто устремлен [к познанию] Брахмана» (*фаньчжи*).

¹⁰ То есть ношу понимания непостоянства и нереальности человеческого существования.

¹¹ Вообще эта фраза представляется довольно двусмысленной. Видимо, упреки в недостаточной ортодоксальности, адресованные Сэн-чжао позднейшими мыслителями, имеют свое основание. Его апелляция к «истинному сознанию», лежащему в основании всех учений, хотя и недостаточно репрезентативна, однако указывает на склонность Сэн-чжао

к теории Татхагатагарбхи, нашедшей свое выражение в рамках школы Хуаянь. В дальнейшем эта склонность Сэн-чжао к «онтологии» Татхагатагарбхи выразилась еще яснее в его сочинении «Шастра Драгоценного Вместилища» (*Бао-цзан лунь*).

¹² То есть придерживаются крайних взглядов на то, что вещь, пребывая неизменной в настоящем и прошлом, не оказывает влияния на настоящее. Другой крайний взгляд состоит в том, что вещь, будучи изменчивой, оказывает влияние из прошлого на настоящее.

¹³ То есть вещь не обладает субстанциональной основой, которая переходит из настоящего в прошлое, и способна обуславливать «следующее настоящее». Таким образом, нынешняя вещь никак не связана с прошлой и пребывает только в настоящем моменте, и в этом смысле она неподвижна, ибо в следующий момент это уже другая вещь. Прошлая же вещь аналогичным образом пребывает в прошлом.

¹⁴ То есть уход (переход из настоящего в прошлое) и пребывание (в одном времени) тождественны. Переходя из настоящего в прошлое, вещь становится «пребывающей в прошлом». С другой стороны, содержанием «пребывания» является постоянный переход в новое пребывание. Уход и пребывание, таким образом, есть две стороны одного процесса. Истинно же нет ни пребывания, ни ухода.

¹⁵ Вещи «не пребывают», то есть не обладают постоянством, и не уходят, ибо укоренены в одном времени.

¹⁶ В соответствии с небуддийскими философскими учениями Индии следствие полностью содержится в причине, и, следовательно, в случае если прошлое обуславливает настоящее, то настоящее должно пребывать в прошлом, а прошлое целиком находиться в настоящем, ибо прошлое есть ушедшее настоящее. Если бы «настоящие» вещи достигали прошлого, то прошлое было бы тождественно настоящему; если бы вещи в прошлом соответствовали бы вещам в настоящем, то не было бы различий между прошлым и настоящим. Эта позиция абсурдна, и буддисты выдвинули концепцию «несвязанности причины и следствия», из которой Сэн-чжао и выводит заключение, что раз прошлое и настоящее между собой не связаны, то и вещи не переходят из настоящего в прошлое. Иными словами, прошлая вещь не есть причина настоящей вещи, которая, в свою очередь, не обуславливает будущую вещь, ибо вещи реально не существуют.

¹⁷ То есть заслуги Татхагаты и Дао-путь существуют в каждый момент, поскольку есть выражение истинной реальности.

¹⁸ Здесь Сэн-чжао вводит буддийское понимание причинности, разбираемое им далее. Согласно этому представлению, предшествующее и настоящее не имеют непосредственных причинно-следственных связей, но следствие определяется «причиной причины», подобно тому, как в основании горы лежит первая горсть земли, а путь начинается с первого шага (ср. «Трактат Аристотеля о причинах»).

¹⁹ По учению мадхъямиков, ничто во Вселенной не может возникнуть или исчезнуть, ибо не обладает реальной сущностью, но подчинено закону зависимого возникновения. Таким образом, прошлое не обуславливает настоящее, но оба они в равной степени обусловлены, и вещи, присущие этим периодам, таким же образом независимы друг от друга и строго индивидуальны в каждый момент и не идентичны сами себе. Поэтому нельзя говорить об их движении как о движении реальных сущностей — их движение пустотно и не ведет к реальным перемещениям, поэтому вещи неподвижны.