

Mādhyamika and Yogācara
A Study of Mahāyāna Philosophies. Collected Papers of G.M. Nagao
Sri Satguru Publications. Delhi. 1992

“Что остается” в śūnyatā: йогачаринская интерпретация пустотности

На протяжении всей истории Медитация в Буддизме занимает положение первостепенной важности. С самого начала было общепринято, что высшее достижение мудрости (*prajñā*) достигается либо при помощи, либо же сопровождается медитацией (*dhyāna, samādhi* и т.д.). Примеры такой идеи можно видеть в различных формулах, таких как “соединение умиротворения и прозрения (*śamatha-vipaśyanā-yuganaddh*)” и в последних двух в “трех дисциплинах” (*śīla-samādhi-prajñā*), в “пяти способностях” (*śraddha-vīrya-smṛti-samādhi-prajñā*) и “шести совершенствах” (*dāna-śīla-kānti-vīrya--dhyāna-prajñā*).

В качестве объектов медитации применялись такие различные вещи как “нечистота”, “дыхание”, “четыре истины”, и “три знака дхармы”, однако позже, в махаянском буддизме также стали использоваться такие понятия как “пустотность”. В качестве объектов для практики были широко рекомендованы “три двери (*trivimokṣa-mukha*)”, или “три сосредоточения (*tri-samādhi*)”, они состояли из “пустотности”, “беззнаковости” и “бесстрастности”. Среди этих трех, пустотность рассматривалась как нечто наиболее фундаментальное, воплощавшее остальные две. Хотя пустотность обычно рассматривается как “несуществование”, это не просто онтологическая или метафизическая концепция, но и определенно практическая. “Пустотность имеет далеко идущие последствия для религиозной жизни” как утверждает Ричард Робинсон.

Нагарджуна первым установил концепцию “пустотности” с высокой философской выразительностью, однако для него эта концепция была также значительна не только в философском и логическом контексте, но и в религиозно-практическом. Йогачарьи, как это и следует из названия были очень озабочены йогической практикой; унаследовав идею Нагарджуны относительно пустотности, когда они освещали некоторые черты йогической практики, такие как шесть парамит, и пр., похоже что пустотность стала основой их теории. Тексты Йогачарьи перечисляют “десять видов умственных отвлечений (*distractions, vikṣepavikalpa*)” в качестве препятствий для правильной медитации; однако и многие места *Prajñāpāramitā-sūtra* действуют как противоядия для этих препятствий, а также передают полный смысл *шуньяты*. Кроме того “шестнадцать видов пустотности”, которые изначально были описаны в *Праджняпарамита-сутрах*, являются важными в школе Йогачарья, где эта идея тщательно разрабатывалась. Однако в интерпретации пустотности есть много черт, которые характерны только для этой школы.

Пустотность была не только монополией Махаяны, поскольку этот термин появляется и в раннем буддизме. Слово “пустотность” не так уж трудно найти в Никаях и Агамах. Среди этих текстов *Cūlasuññata-sutta* (“Малое изложение пустотности”) привлекает наше особое внимание.

В этой сутре Владыка Бхагаван объясняет Ананде медитацию на пустотность, говоря: “Я ... придерживаясь (концепции) пустотности, и теперь, таким образом, придерживаюсь полноты”, этим он хочет сказать, что, когда монахи собираются в помещении где нет слонов, нет коров и пр., это помещение “пусто от слонов, коров и пр.” и еще “есть только это, которое не пусто, то есть одна вещь (которая не пуста, но) основана на монашеском уставе”. Точно также, когда монах практикует медитацию в лесу, он не видит ни деревни, ни жителей и занят только одной вещью которая не пуста и основывается на видении леса. Его ум радуется и свободен в тишине леса, он размышляет таким образом: “Беспокойства, которые могут возникнуть из видения деревни здесь не существуют ...” и еще “есть только этот уровень беспокойств, то есть, одна вещь, основанная на восприятии леса”. То есть,

практикуя “пустотность”, он обретает свободу от беспокойств (*daratha*) деревни и жителей, но единственно лес становится для него новым беспокойством, которое должно быть отброшено посредством дальнейшей медитации. Прибегая к такой медитации и отбрасыванию, он проходит через многие стадии, включая высшие стадии транса в “бесформном мире”, для того чтобы наконец достичь “сосредоточения беззнакового ума” (*animittaṃ cetosamādhiṃ*). На этой окончательной стадии он свободен от любой пагубы “истечения нечистот” (*āsava*) и достигают архатства. Но, тем не менее, остаются беспокойства (*daratha*) “шести чувственных полей, которые обусловлены жизнью и основаны на самом этом теле”. Таким образом, его телесное существо, от которого даже Архат не может избавиться, является его абсолютным беспокойством. На каждой только что описанной стадии развития, добавляется следующее утверждение:

Воспринимается, что когда нечто не существует, последующее (место) пусто по отношению к предыдущему. Далее приходят к пониманию, что нечто остающееся не существует как реальное существование.

В сутре эти строки повторяются восемь раз. Это означает, что пустотность - это несуществование с одной стороны, но, с другой стороны, нечто оставшееся, будучи реальным, не может быть отрицаемо. Пустотность включает как бытие, так и небытие, утверждение и отрицание. В сутре есть истинное определение пустотности:

Таким образом, Ананда, это становится для него истинной, безошибочной, полностью очищенной и несравненной, высшей реализацией (концепции) пустотности.

Не похоже что эта сутра привлекала внимание мадхьямики, однако в школе йогачарьев ей придается особое значение.

Прежде всего в Мадхьянтавибхаве (*Madhyānta-vibhāga*) излагается отношение между “нереальной идеей” (*abhūtaparikalpa*) и “пустотностью” (*śūnyatā*) в строфе I.1. Действительность повседневной жизни суммируется здесь как “нереальные идеи”, которые являются различием между и цеплянием за, двумя вещами – схватывающим субъектом и схватываемым объектом (*grāhaka, grāhya*). Такая двойственность, хотя и необходима для различения или концептуализации, не имеет совершенно никакой реальности. Пустотность здесь относится к “нереальной идее” или “воображаемому”. (Прилагательное “нереальное” используется для описания идей или представлений, которые выделяются как существующие вещи и которые “не-реальности” или же “пустотность”.) В то же время, это “нереальное представление” не смотря на то, что является пустотностью - постоянно действующее. Поэтому нереальное представление снова возникает в пустотности (MV I.1 /*abhūtaparikalpo 'sti, dvayaṃ tatra na vidyate/ /śūnyāta vidyate tv atra, tasyām api sa vidyate/*).

Несколько неясный аргумент повторяется в следующей строфе I.2. с несколько иной точки зрения:

*Поэтому все сущности ни исключительно пусты, ни исключительно не-пусты. Это так в силу существования (“нереального представления”), в силу несуществования (двойственности субъекта и объекта) и снова в силу существования (пустотности “нереального представления”), а также существования (“нереального представления” как местоположения пустотности). Вся эта схема называется Срединным Путем. (MV I.2 /*śūnyaṃ nāpi cāśūnyam tasmāt sarvam vidhīyate/ /sattvād asattvāt sattvāc ca, madhyamā pratīpac ca sā/*)*

Когда Васубандху комментирует эти строки, он утверждает:

Таким образом, (в этой строфе) характеристика пустотности была представлена в неискаженном виде, поскольку утверждалось: “Это воспринимается как то, что есть реально, когда ничего не существует в чем-то, последнее пусто относительно предыдущего, и далее, это понимается как реально таковое, когда, в этом месте, нечто остается – это существует здесь как реально существующее. (Есть санскритский оригинал.)”

Слова “поскольку утверждалось” предполагают, что отрывок, заключенный в ковычки, является цитатой из некоего авторитетного источника; и если это так, цитата становится ничем иным как идеей *Cūlasuññata-sutta*. Сходство между сутрой и этим отрывком очевидно. Васубандху также замечает, что в соответствии с отрывком из этой сутры, пустотность может быть “показана без искажений”. И интерпретация пустотности йогачарами в основном согласуется с точкой зрения этой сутры.

Однако выражение “нечто остается” (*avaśi-ḥa*) действительно загадочное, поскольку шуньята в общем принимается как небытие (non-being), отрицательное по характеру, тогда как нечто остающееся, позитивно утверждает существование чего-то. Возможно, это нужно понимать как абсолютную реальность, которая никогда не опровергается, даже при крайности радикального отрицания. Это, например, похоже на ситуацию в которой невозможно отрицать тот факт, который отрицается. Это утверждение обнаруживается посреди отрицания, и это истинное существование. Поскольку это обнаруживается в отрицании.

MV I.13. по видимому, оставаясь с идеей, установленной ранее, излагает определение шуньяты:

Истинно, характеристика пустотности – это несуществование двойственности (субъекта и объекта) и существование (этого) несуществования. (/dvayābhāvo hi abhāvasya bhāvaḥ śūnyasya lak-anam/)

Таким образом пустотность охватывает не только “несуществование”, но и “существование несуществования”, которая оборачивается особой чертой интерпретации Йогачарьи. Идея добавления концепции “существования несуществования”, однако, была жестко атакована поздними мадхьямиками. По их мнению, истинный смысл шуньяты, это “несуществование”, то есть несуществование и только. Они добавляют, что “существование несуществования”, это не только лишнее, но также и абсурдно, поскольку приводит к внутреннему противоречию.

Однако в позднем китайском буддизме мы встречаем высказывание “Истинно пусто (и поэтому) необъяснимое существование”, что понимается как идентичное не-бытия и бытия, отрицания и утверждения, или как восстановление (recovery) существования из несуществования. На самом деле, в Праджняпарамита-сутре мы также читаем: “Форма – это пустота, сама пустота – это форма” (*rūpaḥ śūnyatā, śūnyatāiva rūpaḥ*). Нагарджуна также устанавливает истинное значение мирского явления в своей *Муламадхьямикакарике* (XXIV). Особенно в 18 строфе, он приравнивает шуньяту, изначально тождественную зависимому возникновению (*pratītya-samutpāda*), к другой идее, а именно “*upādaya prajñāptih*” (“приписывание обращенное к материальному” или ментальная конструкция) и наконец к Срединному Пути (То, что происходит взаимозависимо, мы называем пустотностью. Это приписывание, основанное на (чем-то материальном). Только это и есть Срединный Путь.). Вся схема этой строфы выглядит как прототип MV I. 1-2. приведенной выше. Идея “нереального представления” (*abhūtaparikalpa*) в последующем означает *upādaya prajñāptih*, где все человеческие устремления, включая религиозно-практические, должным образом утверждаются.

Йогачарья, с другой стороны, в своем освещении бытия и не-бытия, часто прибегает к теории “трех природ” (*trisvabhāva*). В некоторых случаях (*Mahāyānasūtrālakāra* XIV.34.) шуньята делится на три: “пустотность как небытие” (*abhāva-śūnyata*), “пустотность как

(не)таковость (*tathā-bhāva(abhāva)-śūnyata*)” и “сущностная пустотность (*prakṛti-śūnyata*)” и эти три затем соотносятся с “воображаемой природой (*parikalpita*)”, “зависимой от другого (*paratantra*)” и “совершенной (*parini-panna*)” соответственно. Таким образом пустотность объединяет все три природы (и все вместе представляет все состояния сущностей без исключения), особенно “небытие” и “бытие” в смысле парикаल्पиты и паратантры соответственно. “Нечто оставшееся”, упомянутое ранее, в точности связано с этой идеей паратантры (таковости, но пустого или не-таковости и поэтому пустого). И то и другое оказалось мешенью для атак со стороны мадхьямиков.

Утверждение похожее на то из Сутры, также появляется в других текстах Йогачарьи. В *Bodhisattvabhūmi* (из *Yogācārabhūmi*) объясняется “пустотность правильно понятая” (*sugḥītā śūnyata*). Здесь, хотя и нет свидетельства цитирования, отрывок полностью идентичен тому, что было в *Мадхьянтавибхаве*, там где подчеркивается неискаженный, истинный взгляд пустотности. (Есть отрывки из Бодхисаттвабхуми и Абхидхармасамуччаи на тибетском.) Основная идея далее выражается термином “форма” (*gūṛa*). Форма, которая в философии *Абхидхармы* считается реальной, пуста, поскольку это сущность, сконструированная мыслью. Однако все же что-то остается, нечто, хотя само по себе непостижимо, имеет реальность так как это обеспечивает место (*āśraya*) для приписывания (обозначения) (*prajñapti-vāda*) формы. Здесь интерпретация отличается от той что в *Мадхьянте*, но похоже что нет существенной разницы между идеями этих двух трактатов.

Пассаж, о котором идет речь, появляется также в *Абхидхармасамуччая* Асанги, который был сохранен во всей полноте в тибетском и китайском вариантах, но лишь частично на санскрите. Здесь это ближе к версии *Бодхисаттвабхуми* чем к *Мадхьянте*. В соответствии с более поздней интерпретацией, то, что отвергается - это “самость и обладание (*ātma-ātmīyatva*)” и то, что остается как реально - это “бессамость” (*anātmakatva*). Хотя и не существует ничего субстанциального (*ātmatva*) в таких сущностях как *скандхи*, *дхату* и *аятаны* – категории, устанавливаемые философией *Абхидхармы* – все же есть существование несуществования – то есть (реальность) “бессамости”. Процесс аргументации тождественен тому же “несуществованию и существованию несуществования” в *Мадхьянте*.

Наиболее интересная экспозиция шуньяты, в этой связи, обнаруживается в *Aryadeśanā-vukhyāraṇa* Асанги, которая есть только на китайском. В начале шестой главы “Установление пустотности” есть следующая строфа:

Когда (реализуется, что) здесь ничего не существует и все же нечто от этого остается – тогда недвойственность пустотности объясняется в соответствии с двойным доводом.

В комментарии, “двойной довод” (*yukti*) объясняется следующим образом: (1) два вида самости (*puṅgala-ātman*), личности и внешних вещей (*daharma-ātman*) не существуют, но (2) два вида бессамости (*nairātmya*) существуют. Такая пустотность объясняется как ни внешен существующая, ни как внешне несуществующая. Формулировка этого довода очень близка тому, что есть в *Абхидхармасамуччае*, и этот процесс снова полностью идентичен идее “несуществования и существования несуществования” в *Мадхьянте*.

Эта строфа по всей вероятности была составлена самим Асангой, и ее наиболее интересная черта заключается в следующем: хотя в этой строфе “нечто оставшееся” проявляется на манер, как это было видно в прежде упомянутых текстах, это утверждается как если бы это были слова самого Асанги. Однако уже ясно что эта идея прослеживается через трактаты Йогачарьи к *Cūlasuññata-sutta*. Это указывает на то, что данная сутра была им хорошо известна.

Когда Асанга написал комментарий к *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*, который называется *Kārikāśaptatī*, он использовал ту же идею “несуществования и существования несуществования” в нескольких строфах. В *Праджняпарамита-сутрах* очень часто можно видеть противоположные выражения (*vyatyasta-pada*), такие как:

Собственные и особые дхармы Будды ... как не собственные и особые дхармы Будды, были изложены Татхагатой. Поэтому они называются “собственные и особые дхармы Будды”.

То, что является истинным восприятием – это, определенно, не истинное восприятие. Поэтому Татхагата излагает “истинное восприятие, истинное восприятие”.

В этих положениях, то, что в начале отрицается – затем утверждается. Слово “поэтому” используется также для связи отрицания с его последующим утверждением. Принцип “несуществования и существования несуществования” будет обнаружен пригодной и полностью подходящей основой для интерпретации этих противоречащих выражений.

Конечно же во всех трактатах Йогачарьи говорится, что “несуществование” и “существование несуществования” дается как основной принцип для интерпретации пустотности в этой школе. И можно сказать, что добавление существования несуществования, хотя и является противоречивым объектом, произошло из “того, что осталось”, как об этом говорится в *Cūlasuññata-sutta*. Оставшееся в этой школе безусловно несет реальный смысл шуньяты и никогда не подразумевает никакого “реализма”, субстанциализм отвергается всеми мадхьямиками.

Различное использование данного выражения “нечто остается” появляется также в *Ratnagoṭra-vibhāga*. Идеи *Ратнаготры* считаются наиболее близкими к Йогачарье. Однако ее интерпретация данной идеи несколько отличается. Об этом и поговорим.

Отрывок для данного рассмотрения можно найти в комментарии к строфам I.154-155, в котором объясняется “пустотность татхагатагарбхи”. Татхагатагарбха, которая еще называется “элемент татхагаты” (*tathāgatadhātu*), “буддовость” (*buddhatva*) и т.д. абсолютно чиста относительно своей изначальной природы, поэтому нет ни осквернения которое необходимо удалить, ни чистоты, которая должна быть обретена. Как говорится в *Srīmālādevī-sūtra*, *татхагатагарбха* пуста по отношению к осквернениям, но не пуста по отношению к добродетелям буддовости, которые неописуемы и по количеству далеко превосходят количество песчинок реки Ганга. После этого следует отрывок в котором содержится “оставшееся”, хотя и не ясно цитата это или нет.

Разница между *Ратнаготрой*, с одной стороны, а также *Мадхьянтой* и другими текстами Йогачарьи, с другой, в понимании этого высказывания может быть сведена к двум пунктам.

1. Теория того, что *татхагатагарбха* пуста и не-пуста устанавливается на авторитете *Srīmālādevī-sūtra*, но отрицаемое здесь, это только осквернения, тогда как сама *татхагатагарбха* никогда не отрицается. Осквернения или загрязнения всегда второстепенны или случайны (*āgantuka-kleśa*), не присущи *татхагатагарбхе*, и поэтому нейтрализуются практикой медитации и пр. Однако сущность *татхагатагарбхи* вмещает неизмеримые добродетели Состояния Будды и эти добродетели вовсе не пусты.

В этом случае субъект отрицания и утверждения отличаются друг от друга, первый – это загрязнения, а второй – добродетель. Однако в *Мадхьянте*, одна и та же сущность (*abhūtaparikalpa*) является субъектом как для отрицания, так и для утверждения, несуществования и существования. Двойственность субъекта и объекта, которая является сущностной для *abhūtaparikalpa* – отрицается, и поэтому является шуньятой. А та сама пустотность того, что пусто никогда не отрицается – она никогда не является несуществующей. В этой сфере шуньяты *abhūtaparikalpa* обретает заново свою форму (shape), отсюда “существование несуществования”. В таком случае одна и та же вещь обладает видом “двойной структуры” бытия и небытия. Такая двойная структура обнаруживается в *abhūtaparikalpa* и в шуньяте; в своем аспекте небытия *abhūtaparikalpa* обязательно становится шуньятой, тогда как в аспекте бытия шуньята естественным образом становится *abhūtaparikalpa*.

Однако такая двойная структура невообразима в случае с *татхагатагарбхой*. Между славными добродетелями Состояния Будды и мирскими загрязнениями нет никакой связи. В *Ратнаготре* и ее предтече *Srīmālādevī-sūtra*, субъектом отрицания является загрязнение, а утверждением – Состояние Будды. Буддовость, сущность *татхагатагарбхи* не может одновременно быть и не быть – это “бытие” и только, чистое, постоянное и абсолютное.

2. Понимание “оставшегося” в Ратнаготре также не похоже на йогачаринское. В контексте Ратнаготры, то, что остается, постоянно становится чем-то оставшимся после того как все загрязнения разрешены; то есть, то, что остается, это “*татхагатагарбха*” в смысле добродетелей Будды, которые никогда не пусты. Это радикально отличается от *Мадхьянты Чулашуннаты* и других трактатов, поскольку в *Чулашуннате*, то, что остается – это абсолютно телесное существо, сильнейшее препятствие для человеческого духовного устремления, а в *Мадхьянте* – это нереальное представление, которое также представляет мир иллюзий. И то и другое, это мирские сущности и беспокойства (*daratha*), далеко отстоящие от *татхагатагарбхи*. Эти последние тексты предполагают, что загрязнение очень трудно, почти невозможно стереть – оно остается даже после того как достигается некоторый вид просветления. В отличие от этого Ратнаготра более оптимистична относительно возможности уничтожения загрязнений.

В Ратнаготре, то, что остается буквально можно понять как простой арифметический остаток; загрязнение отделяется от *татхагатагарбхи* и оставшаяся разница – это Состояние Будды. Такое арифметическое действие не содержит ошибки. Однако принимая такое простое вычитание, факт, что после уничтожения загрязнений всегда остается новое загрязнение, не может быть адекватно объяснен. При таком вычитании нельзя увидеть диалектически двойной характеристики, которая является фундаментальной для пустотности.

Или же возможно представить это следующим образом: хотя Ратнаготра предлагает обсудить “пустотность *татхагатагарбхи*”, она не устанавливает определенно, что *татхагатагарбха* пуста; напротив, подчеркивается, что она “не пуста”.

В общем, то, что остается обретается практикующим когда он достигает пробуждения. Когда сознание обращается (*āśraya-parāvṛtti*) в силу тренировки и истинно становится чистой верой, истина *татхагатагарбхи* реализуется как “остаток”. Однако в соответствии с этой доктриной *татхагатагарбха*, это не то, что осталось, а скорее “то, что существовало с самого начала”. В доктрине шуньяты, все как раз наоборот. Когда шуньята становится реализована посредством *abhūtaparikalpa*, это *abhūtaparikalpa* вновь реализуется как всегда существовавшая в пустотности и снова как остающаяся навсегда в той же пустотности. Только когда такая реализация и ре-реализация беспокойств совмещаются, проявляется Состояние Будды и достигается *паринишпана*.

Только при наличии такой двойной характеристики бытия и небытия, пустотность может быть основанием таких старых махаянских высказываний как: “загрязнение тождественно бодхи”, “рождение и смерть тождественны нирване”, “в нирвану входят без разрушения загрязнений” и т.д. Двойная структура обнаруживающаяся в отношении между *abhūtaparikalpa* и шуньятой представляет тождественность или недвойственность самсары и нирваны. Если двойная структура мира, которая характеризуется как “пустотность”, не учитывается, эти махаянские высказывания остаются бессмысленными и парадоксальными.

Если также и в доктрине *татхагатагарбхи* эти высказывания считаются истинными, тогда из этого следует, что *татхагатагарбха*, которая часто рассматривается как высшее Существо, является “пустой и не-пустой”, а также, что “загрязнения – это *татхагатагарбха*”. Но для доктрины *татхагатагарбхи* это не приемлемо. В Ратнаготре “ум” обсуждается только в аспекте его “сущностной чистоты” (*citta-viśuddhi, citta-prakṛti*) и приравнивается к *татхагатагарбхе*. В “Пробуждении веры” (трактат, существующий только в китайской версии Парамартхи) *татхагатагарбха* обнаруживается в “обычном человеческом уме”. Этот ум определяется, как имеющий два аспекта: “ум таковости” и “ум самсары”, однако похоже, что в тексте больше выделяется “ум таковости” тем самым

человеческий ум приравнивается к *татхагатагарбхе*. И напротив, в Мадхьянте, “нереальное представление”, которое в сущности унижено по отношению к обычному человеческому уму, принимается и определяется как “пустое и не-пустое” как установлено выше. Оно также характеризуется как “сущностно ясное” (MV I.22). Однако эта ясность реализуется только когда нереальное представление отрицается как пустое и само вновь реализуется или обнаруживается через эту пустотность. Такой взгляд Мадхьянты не защищает высшее Существо, такое как Татхагата, - это взгляд, который достигается посредством рассмотрения *Чулашунната-сутры*.

Перевод: *Дмитрий Устьянцев*