Васубандху
Мипам Ринпоче
Дуджом Ринпоче
Джамгон Конгтрул

АБСОЛЮТНОЕ И ОТНОСИТЕЛЬНОЕ В БУДДИЗМЕ

УДК 294.321
ББК 86.35

Абсолютное и относительное в буддизме.
М.: Ганга/Сватан, 2012. – 192с.
Перевод с тибетского: Дмитрий Устьянцев.
Ред.: А.Орлов.

Предлагаемый сборник посвящен обсуждению взаимоотношения абсолютной и относительной истин в буддийской философии. В него вошли: комментарий Васубандху к знаменитому трактату Майтреи-Асанги «Разделение явлений и абсолютной реальности», «Две истины в традиции великой мадхьямаки» Дуджома Ринпоче, «Львиный рык утверждения пустотности другого» Мипама Ринпоче и «Две истины» Джамгона Конгтрула.

© Ганга, 2012
© Сватан, 2012

ISBN 978-5-98882-182-3

Содержание

Введение. Две истины: абсолютная и относительная. *Д. Устьянцев* 5

Васубандху. Комментарий к «Разделению явлений и абсолютной реальности» 27

Мипам Ринпоче. Львиный рык утверждения пустотности другого 105

Джамгон Конгтрул. Две истины 131

Дуджом Ринпоче. Две истины в традиции великой мадхьямаки 145

Словарь ключевых терминов 167

Комментарии 173

Малая колесница – вайбхашика

Прежде чем приступить к рассмотрению изложенного в «Дхармадхарматавибханге», следует обратиться к рассмотрению наиважнейшей темы буддийской доктрины: разделению двух истин – абсолютной и относительной.

Если попытаться очертить два этих понятия в общем, то относительная истина (saṃvṛti-satya) – это то, как вещи проявляются, и абсолютная истина (paramārtha-satya) – это то, какими вещи являются на самом деле[1]. Таким образом, все вещи или явления могу быть соотнесены с соответствующими типами восприятия реальности – заблуждающимся и просветленным, или очищенным от заблуждений.

Вначале мы обратимся к воззрениям философской традиции абхидхармы, и прежде всего к тем воззрениям, которые изложены в «Абхидхармакоше» Васубандху. Здесь абсолютное и относительное выявляются в результате эмпирического исследования объектов, после которого они либо исчезают как таковые, либо же остаются и продолжают существовать.

> Объект, наподобие горшка, [воды и т. д.], ментальный образ которого исчезает при разбиении или при мысленном исключении других [свойств], существует в условном (относительном) смысле; в противоположном случае он существует в абсолютном смысле[2].

Это следует понимать так, что относительное (saṃvṛtisat) существует как объективно умопостигаемое (prajñāptisat), но поскольку оно состоит из частей, подвержено физическому или аналитическому расчленению, то называется обусловленным. Таким образом, все состоящее из частей может быть уничтожено в результате физического разрушения, либо в результате логического анализа, пока не перестанет быть тем, чем являлось до этого. Абсолютное (paramārthasat) же, напротив, способно противостоять любому расчленению, физическому или интеллектуальному, и поэтому оно является безусловным и несоставным. Такими реальными вещами (dravyasat) в абхидхарме считаются мельчайшие частицы и мельчайшие моменты восприятия, или сознания. Примером абсолютной реальности может быть скандха формы (то есть чувственное как таковое), которую можно разделить на части, или от нее можно отнять свойство (дхарма) вкуса и т.д., но ум будет попрежнему ее воспринимать.

В абхидхармистском толковании термин «парамартха» обозначает то, что достигло своего наивысшего предела (uttama), разумея тем самым, что дхармы являются абсолютным существованием без возможности их дальнейшего расчленения. Описание дхарм как абсолютных указывает не только на их объективное существование, но и на их познаваемость в абсолютном смысле.

Однако здесь необходимо отметить, что дхармы в абхидхарме вайбхашиков и саутрантиков представляют собой лишь окончательный предел абхидхармистского анализа эмпирического существования. Если дхармы определяются как реальные и абсолютные, то это означает не то, что они обладают природой абсолютных сущностей, но то, что они далее не сводятся к любой

другой реальности, к некоему виду субстанции, которая лежит в их основе. То есть за ними не стоит никакая субстанция, из которой они бы возникали и в которую бы они возвращались. В палийской традиции каждая дхарма постулируется как отдельная единица лишь ради ее определения и описания, хотя на самом деле она ни в коем случае не является единичным явлением, имеющим самостоятельное существование[3].

Малая колесница – саутрантика

В собственном комментарии на трактат «Праманавартика» Дхармакирти утверждает следующее:

> Только то, что может выполнять функции (artha-kriyā) является абсолютно существующим. Поскольку, как далее будет объяснено, то, что определяет реальное (vastu) и нереальное – это способность или неспособность выполнять функции. То, что может выполнять функции – не распространяется (anvaya) [на многие вещи], ведь из того, что распространяется, результат не происходит (kāryasāmbhava). И поскольку не может выполнять функции – все общее (sāmānya) – не является реальным. Только отдельное (viśeṣa) является реальным, поскольку лишь оно может осуществлять [выполнение функций].

В этой философской традиции абсолютным является то, что может выполнять функции. Например, это непосредственно воспринимаемая (pratyakṣa) вещь, такая как горшок или колонна. Реальная вещь (а не ее

идея или мысль о ней), обладающая собственной, присущей только ей индивидуальной характеристикой (svalakṣaṇa), прежде всего, выполняет функцию объекта для непосредственного восприятия (сознания), осуществляющегося через органы чувств. Результатом этого является непосредственное чувственное восприятие реального объекта. По сути, главное и определяющее свойство абсолютного здесь то, что оно является объектом для непосредственного восприятия, а непосредственное восприятие, таким образом, является критерием выявления абсолютного объекта.

Не могущее выполнять функции, то есть воспринимаемое концептуально (kalpanā), подобное пространству или идее горшка, – является относительным. Это ментальный объект, соответствующий концептуальному восприятию, которое функционирует посредством двойного обращения, то есть для него объектом является то, что противоположно не являющемуся определенной конкретной вещью[4]. Это так называемый объект, имеющий общую характеристику (sāmānyalakṣaṇa), которая распространяется на многие схожие объекты[5]. Таким образом, относительное является объектом для концептуального, или умозаключающего восприятия (anumāna). Следовательно, концептуальное восприятие является критерием выявления относительного объекта.

Таково в самых общих чертах описание абсолютного и относительного с точки зрения саутрантиков, которые следуют логике, а именно последователей гносеологической школы Дигнаги и Дхармакирти.

Подытожив, можно сказать, что в малой колеснице мы имеем два взгляда на относительное и абсолютное. Вайбхашики, рассматривая реальность онтологически, представляют относительное как любую состоящую из частей совокупность дхарм, тогда как абсолютное для

них – это сами части, или частицы, которые не поддаются дальнейшему расчленению. Саутрантики, рассматривая реальность гносеологически, представляют относительное как объект для концептуального, опосредованного ментальными функциями, восприятия, тогда как абсолютное для них – это объект непосредственного, прямого восприятия, который имеет свою собственную природу грубого и тонкого непостоянства.

Великая колесница – читтаматра

В читтаматре, или йогачаре, абсолютное и относительное рассматривается в связи с теорией трех природ (trisvabhāva). В общем можно сказать, что в этой философской традиции абсолютное отождествляется с совершенной природой (pariniṣpanna), а относительное с воображаемой (parikalpita) и зависимой (paratantra) природами. Но чтобы лучше понять смысл этого, мы обратимся к трактату Майтреи-Асанги, который называется «Украшение сутр махаяны (Mahāyānasūtrālaṃkāra)».

> Всегда свободное от двойственности, основание для ошибочного (saṃniśraya) и никоим образом не выразимое (ābhilāpa) – само отсутствие измышлений (prapañcātmaka) и есть абсолютная реальность (tattva). Это также называется объектом познания (jñeya), объектом отбрасывания (heya) и объектом очищения (viśadhya), хотя и утверждается незагрязненным по своей природе. Устанавливаемое как очищенное от клеш, это подобно пространству, золоту и воде[6].

В комментарии самого Асанги говорится, что Реальность, которая всегда свободна от двойственности – это воображаемая природа (parikalpita-svabhāva), поскольку она совершенно не существует (atyanta) как имеющая характеристику воспринимаемого и воспринимающего (grāhya-grāhaka-lakṣaṇa). Являющееся основанием для ошибочного (заблуждения) – это зависимая [природа], поскольку в ней и из-за нее происходит концептуализация (parikalpana). Невыразимое, само отсутствие измышления – это совершенная природа (pariniṣpanna-svabhāva). Соответственно, первая природа должна быть узнана (познана), вторая должна быть отброшена и третья, являющаяся чистой (viśuddha) по своей природе, должна быть очищена от случайных завес (загрязнений) (āgantukamala)[7]. Реальность, которая по своей природе чиста от случайных завес, можно сравнить с пространством, золотом и водой, которые также чисты по своей природе, хоть и подвержены загрязнениям. Далее утверждается, что нет ничего, кроме этой Реальности, которая, однако, из-за загрязнений клеш не узнается обычными существами и воспринимается как самсара.

Следует пояснить, что здесь абсолютная реальность описывается в прямой связи с воображаемой природой, поскольку она непосредственно узнается через нее, а точнее, через понимание ее истинной природы – несуществования (отсутствия, или пустотности). Вероятно, этим также подразумевается их нераздельность, то есть то, что абсолютное немыслимо без относительного.

Ошибочное представление выражается
Как подобное магической иллюзии (māyā),
А ошибка двойственности выражается
Как подобное сотворенной иллюзии (māyākṛta)[8].

В комментарии сказано, что ошибочное представление (abhūta-parikalpa) следует знать как аспект зависимой природы; оно подобно причинам заблуждения (bhrānti-nimitta) – палочкам, камушкам и т.д., которыми манипулируют посредством магических заклинаний. Аспект воображаемой природы – проявление (pratibhāsita) в этом ошибочном представлении ошибки двойственности воспринимаемого и воспринимающего, – следует знать как подобный [магическим] творениям (ākṛti) форм слонов, коней, золота и т.д., которые проявляются в этой магической иллюзии, словно реально существующие (bhāva).

Утверждается, что абсолютное подобно
Несуществованию того в том,
А относительное подобно
Наблюдению того в том[9].

Так же, как слоны и т.д. не существуют в этом магическом творении, абсолютное (paramārtha) утверждается как несуществование двойственности воображаемого в зависимом. И так же, как есть наблюдение (upalabdhi) слонов и т.д. как существующих в этом магическом творении, относительная истина (saṃvṛti) является наблюдением нереальности воображаемого. Таким образом, мы видим простую формулу абсолютного и относительного. Абсолютное – это несуществование воображаемой природы в зависимой, тогда как относительное связано с восприятием воображаемой природы в зависимой. Следовательно, зависимая природа является абсолютной или относительной в зависимости от качества восприятия, является ли оно очищенным или загрязненным.

Так же, как при отсутствии этого
Наблюдают появление причины этого,

Когда есть превращение основы,
То наблюдают ошибочное представление[10].

Когда нет магического творения, появление его причины – палочек и прочего – наблюдается как безошибочный (истинный) объект (bhūtārtha). И точно так же, когда достигают превращения основы (āśraya-parāvṛtti), ошибочное представление наблюдают как истинный объект, поскольку отсутствует заблуждение (ошибка) двойственности (dvaya-bhrānti). Освободившись от ложного видения реальности и узрев истинное, становятся независимыми от заблуждений и помрачений. Таким образом приходят к постижению абсолютного.

Далее мы снова рассмотрим эти три природы, но более детально. Вначале следует описание воображаемой природы:

Проявление внешних объектов из-за
[кармических] отпечатков, которые [возникают]
Вследствие концепции выражаемого объекта –
Такова определяющая характеристика воображаемого[11].

В комментарии поясняется, что восприятие в связи с выражаемым объектом (yathā-jalpārtha-saṃjñā) – это лишь ментальное событие (caitasika). При этом внешний объект (artha) является объектом восприятия (ālambana) для данной концептуализации. Таким образом, вся эта воображаемая конструкция и ее причина, то есть кармические отпечатки (vāsanā), имеют природу воображаемого. Кроме того, воображаемое всегда связано с объектом (artha) и наименованием (nāma).

Далее зависимая природа описывается так:

Обладающее тройным и тройным проявлением,
Имеющее характер воспринимаемого и воспринимающего,

Ошибочное представление –
Так определяется зависимое[12].

«Тройное и тройное проявление» – это, соответственно, первая тройка: проявления слова (pada), смысла (artha) и объективного (deha); и вторая тройка: проявление ментального (mana), восприятия (udgraha) и концептуализации (vikalpa). Ментальная (manas) активность всегда подвержена беспокойствам. Восприятие (grāha) состоит из пяти видов сознания (vijñāna), тогда как концептуализация – это ментальное сознание (mano-vijñāna). Первая тройка проявлений имеет природу воспринимаемого (grāhya), а вторая – природу воспринимающего (grāhaka). Таким образом, зависимая природа характеризуется как ошибочное представление (abhūtaparikalpa)[13].

Воображаемое и зависимое – это то, каким образом проявляется (yathā khyāti), и то, что проявляется (yat khyāti). Воображаемое является таковым, поскольку есть лишь концептуализация, а зависимое характеризуется тем, что зависит от причин и условий[14]. Также о воображаемой и зависимой природах говорится, что первая всегда не существует (nityam asat), тогда как вторая существует, но не как реальная (sa ca na ca tattvato)[15]. В общем, исходя из описания двух относительных природ читтаматры, очевидно, что они рассматриваются с точки зрения функций ума.

Совершенная природа, которая часто рассматривается как абсолютная реальность, описывается так:

Несуществование и существование,
Равенство существования и несуществования,
Покой без покоя и отсутствие концепций –
Такова характеристика совершенного[16].

Из комментария следует, что характеристикой совершенной природы является таковость (tathata). Это несуществование всех явлений воображаемого, и это существование, поскольку несуществование этого (т.е. воображаемого) существует. Это равенство существующего и несуществующего, поскольку существование и несуществование нераздельны. Это отсутствие покоя (aśānta), поскольку есть случайные вторичные временные беспокойства (āgantukopakleśa), и это покой (śānta), поскольку они естественным образом очищены. Это отсутствие концепций (niṣprapañca), поскольку не является сферой концептуального мышления (vikalpāgocara), будучи отсутствием измышлений. Таковы три характеристики таковости.

В другом месте этого текста Асанга дает следующее определение абсолютного:

Ни существующее, ни несуществующее, ни то и ни другое,
Ни возникающее, ни разрушающееся, ни уменьшающееся,
Ни увеличивающееся, очищенное без очищения –
Такова характеристика абсолютного[17].

В комментариях к этим строфам говорится, что абсолютное имеет смысл недвойственности (advaya). И смысл этой недвойственности объясняется в пяти аспектах: Абсолютное не является существующим относительно характеристик воображаемого и зависимого (parikalpitaparatantralakṣaṇa), и оно также не является несуществующим относительно характеристики совершенного. Оно «ни то», поскольку нет тождественности (или единства) между совершенным, с одной стороны, а также воображаемым и зависимым, с другой; и оно «ни другое», поскольку между этими двумя (т.е. совершен-

ным с одной стороны, а также воображаемым и зависимым, с другой) нет различия. Оно ни возникающее и ни разрушающееся, поскольку Пространство дхарм (dharmadhātu) является несоставным (необусловленным) (asaṃskṛta). Оно ни уменьшающееся и ни увеличивающееся, поскольку пребывает как есть (tathāvasthatva) вместе с возникновением и прекращением полной обеспокоенности (saṃkleśa) и очищения (vyavadāna). Оно не становится очищенным, поскольку по своей природе не подвержено беспокойствам, и оно не является неочищенным, поскольку свободно от случайных беспокойств (āgantukakleśa).

Если мы обратимся к тексту «Анализ средины и крайностей (Мадхьянтавибхага)», то в комментарии к нему Васубандху утверждает, что все составное (saṃskṛta) называется ошибочным (нереальным, или неистинным) представлением (abhūta-parikalpa), а все несоставное (asaṃskṛta) – пустотой (śūnyata). Пустота же представляет собой абсолютную реальность (tattva), где нет двойственности воспринимаемого и воспринимающего[18].

> Определяющая характеристика пустоты – это несуществование двойственности (dvaya-abhāva), а также существование этого несуществования (abhāvasya-bhāva)[19].
> Синонимами пустоты являются: таковость (tathatā), предел истинного (bhūta-koṭi), отсутствие признаков (animitta), абсолютное (paramārtha) и пространство явлений (dharmadhātu)[20].

Великая колесница – мадхьямака-рангтонг

В свете всего вышеизложенного точку зрения мадхьямаки, к которой мы теперь обратимся, можно рассматривать не как противостоящую воззрениям вайбхашики, саутрантики или читтаматры, но как другой, альтернативный подход в рассмотрении реальности. В данной системе взглядов внимание заостряется на несколько иных аспектах того, что является истинным и неистинным, абсолютным и относительным.

Кратко основной тезис традиции «срединности» можно выразить так: «Все вещи пусты, поскольку взаимозависимы». И Нагарджуна, основатель этой традиции, в самом начале своих «Корневых строф о срединности (Муламадхьямакакарика)» характеризует взаимозависимое возникновение как отсутствие прекращения и возникновения, исчезновения и постоянства, прихода и ухода, различия и тождества. Таким образом, мадхьямака утверждает срединность между существующим и несуществующим, на основании которой отрицается субстанциальность, но устанавливается всеобщая взаимная зависимость (pratityasamutpāda), или пустотность (śūnyata).

Если мы зададимся вопросом, что это за вещь или субстанция, которая пуста (объект отрицания), то по сути это так называемое «самобытие, или собственная природа (svabhāva)», которая по определению не является произведенной (рожденной) и не зависит ни от чего другого. Пустотность же означает, что все явления, то есть все то, что предстает перед нами как объективно и субъективно воспринимаемое, не имеет самобытия (niḥsvabhāva) вследствие уже упомянутой тотальной относительности и взаимозависимости.

Относительное с точки зрения мадхьямаки – это все, что связано с неведением, или заблуждением, закрывающим реальность всех вещей, или скрывающим истинное положение вещей – Таковость, или Реальность (samantā-dvaraṇam, tattvācchādana). Это зависимая природа всего сущего (paraspara-saṃbhavanaṃ), а также, это условное, или общепринятое (saṃketa, loka-vyavahāra), иначе говоря, способ восприятия и описания реальности.

Что же касается абсолютного, которое собственно скрыто от глаз обычного живого существа, то Нагарджуна определяет его так:

Это не узнается (происходит) из другого – покой;
Это не измышляется посредством измышлений;
Это свободно от мыслей и без разделения[21] –
Такова характеристика Реальности (tattva)[22].

Во «Вступлении на срединный путь (Мадхьямакаватара)» Чандракирти разница между абсолютным и относительным описывается следующим образом:

Все сущее воспринимается как обладающее
двойной природой,
Посредством истинного или ошибочного видения;
Объект истинного видения – это то, как есть
(tattva),
А объект ошибочного видения – относительное[23].

Две истины зависят от способа восприятия, однако, они не отличаются по своей сути. Таким образом, абсолютное выходит за пределы концепций и отвлеченных рассуждений, но в свете истинной реальности (дхарматы) оно тождественно всему явленному (т.е. всем дхармам). Поэтому относительное и абсолютное – это различные аспекты одного и того же. Исходя из этого можно сказать, что одно без другого немыслимо, и

без относительного абсолютное немыслимо и недостижимо. Нагарджуна выражает это в своих строфах так:

Абсолютное не может быть показано
Без опоры на общепринятое.
Без постижения абсолютного
Не может быть достижения нирваны.

Нирвана, которая часто представляется чем-то абсолютным, и которая определяется как результат отбрасывания (prahāṇa) клеш, а также прекращение или угасание (nirodha) пяти скандх, в мадхьямаке рассматривается неоднозначно. Исходя из того, что для данной философской традиции утверждение обозначающего и обозначаемого (abhidhāna-abhidheya), а также познающего и познаваемого (jñāna-jñeya) – это лишь ошибочная мысленная конструкция, то нет никакого объективного и самостоятельного существования (svabhāva) чего-либо относящегося не только к самсаре, но и к нирване. Поэтому нирвана, которая иногда характеризуется как результат отбрасывания и прекращения, на самом деле не существует. Однако Нагарджуна все же описывает нирвану, но, чтобы уйти от противоречий концептуального мышления, делает это посредством отрицания:

Нет отбрасывания и нет обретения,
Нет постоянства и нет уничтожения,
Нет прекращения и нет возникновения –
Именно так описывается нирвана.[24]

В мадхьямаке нирвана определяется как успокоение всех концепций (sarvaprapañca-upaśama). И утверждается, что пока в уме происходит хоть какая-то мыслительная активность, нирвана не может быть достигнута. Отсюда приходят к выводу, что пустотность, в ее широком понимании отсутствия не только самобытия, но и концепций, охватывает собой не только самсару, но и

нирвану, становясь новым принципом абсолютного для всей мадхьямаки.

Очень важный аспект рассмотрения мадхьямакой самсары и нирваны, а также относительного и абсолютного состоит в том, что они утверждают их нераздельность. Нагарджуна говорит так:

Являющееся пределом нирваны,
Является пределом самсары.
И между ними нет ни малейшей разницы,
Пусть даже очень тонкой.[25]

И еще:

Эти вещи, которые приходят и уходят,
Зависимые и причинные,
Будучи независимыми и беспричинными
Описываются как нирвана.[26]

Из этого утверждения можно сделать вывод, что мир, в котором мы находимся, и который называется самсарой, по сути, и есть нирвана, если отброшены все концепции, измышления и рассудочная деятельность. Нирвана, или абсолютная реальность, – это то, что за пределами концепций, но в то же время она тождественна самсаре, которая в абсолютном смысле не отличается от нирваны.

Нирвана и самсара одинаково пусты. Так мы приходим к общему пониманию относительного и абсолютного, самсары и нирваны, в рамках мадхьямаки, как диалектически нетождественных и нераздельных.

Великая колесница – мадхьямака-жентонг

Теперь мы обратимся к другой философской традиции, называющейся «Великая мадхьямака», или «Пустота другого (жентонг)», которая в своих воззрениях главным образом опирается на трактаты Майтреи-Асанги, на «Собрания восхвалений (bstod tshogs)» Нагарджуны, а также на сутры третьего поворота Колеса учения, такие как «Татхагатагарбха-сутра», «Махапаринирвана-сутра», «Шрималадэви-сутра» и т.д..

Важным моментом здесь является то, что три природы, развернутые и обоснованные в читтаматре, классифицируются относительно двух истин следующим образом: Воображаемая природа, которая связана с измышлениями двойственного восприятия, не существует, подобно сновидениям; зависимая природа, само заблуждающееся сознание, существует, но лишь как относительное, или условное; и совершенная природа, свободное от измышлений самоосознавание (so so rang rig pa), или самоосознающее изначальное осознавание (rang rig ye shes), не существует условно[27], но существует как абсолютное. Первая природа пуста от несуществующих концепций; вторая – от возникающих проявлений; тогда как третья, изначально являющаяся природой всех дхарм (дхармата), хотя и пуста от всего обусловленного, но не пуста от своей собственной совершенной природы.

В рамках традиции мадхьямака две истины, относительная и абсолютная, соответствуют проявлениям и пустотности (snang stong). В данном же случае, согласно традиции Великой мадхьямаки, две истины, соответствующие способу пребывания и способу проявления (gnas[28] snang), определяются следующим обра-