Джунлун – Трактат за Срединността

Автор: Нагарджуна (с коментар на Пингала, превод и коментари на Кумараджива)

„Джунлун“ (中論), или Мадхямика-шастра, е коментарът и преводът на Кумараджива върху Муламадхямикакарика (Фундаментални строфи за Средния път) на Нагарджуна. Това е един от най-дълбоките философски текстове в историята на човечеството.

Превод: Константин Иванов Стоилчев
Преводът е по (но не изцяло): AN ANNOTATED TRANSLATION OF THE CHUNG-LUN, with Nägärjuna's Middle Stanzas, a basic text of Chinese Buddhism, Brian Christopher Bocking, 1984

Глава 1. Изследване на причинността (16 строфи)

Въпрос: Защо е съставен този трактат?

Отговор: Има някои, които казват, че всички неща възникват от бога „Великото самосъществуващо битие“ [Маха-Ишвара]. Някои казват, че възникват от Вишну; други – че възникват от съчетание; трети – че възникват от времето; някои – от природата на света [Пракрити]; други – от трансформации; някои – спонтанно, а други – от атоми. Понеже се придържат към тези различни заблуди, те изпадат в погрешни възгледи – например, че нещата нямат причина или че имат погрешна причина, че са вечни или че са напълно прекъснати, и така нататък. По различни начини те излагат теории за „Аз“ и „мое“, но не познават истинската Дхарма [универсалния космически ред в индуизма и бужизма].

Буда, желаейки да сложи край на всички подобни погрешни възгледи и да разкрие Буда-Дхарма, първо преподаде дванадесетте звена на причинността в Дхармата на Шраваките; но също така, в полза на онези, които вече са приложили усилия, които притежават велик ум [Махаяна] и са способни да приемат дълбоката Дхарма, той изложи в „Махаяна-дхарма“ характеристиките на причинността – а именно, че всички дхарми нито възникват, нито изчезват, нито са еднакви, нито се различават и т.н.; те са напълно празни и лишени от каквото и да е съществуващо нещо. Както е казано в *Праджняпарамита Сутра*: „Буда каза на Субхути: Когато един Бодхисатва е установен на мястото на просветлението, той вижда дванадесетте звена на причинността като неизчерпаемостта на празното пространство“.

След смъртта на Буда, във вторите петстотин години на „формалната Дхарма“, способностите на хората отслабнаха. Те се привързаха дълбоко към всички дхарми и търсеха установени, фиксирани характеристики в дванадесетте звена на причинността,

петте скандхи [съвкупности], дванадесетте аятани [входа], осемнадесетте дхату [елемента] и т.н. Те не разбраха намерението на Буда и бяха привързани единствено към думите и буквите. Чувайки учението за пълната празнота в „Махаяна-дхарма“, те не разбраха причината нещата да са празни и така развиха съмнения и възгледи като: „Ако всички неща са напълно празни, как можете да правите разлика между грях и заслуга, кармично възмездие и прочие? Ако беше така, нямаше да има нито светска истина, нито истина на висшия смисъл“. Те се вкопчиха в характеристиката на „празнотата“ и породиха ненаситни привързаности, генерирайки всякакви грешки относно пълната празнота. Именно по такива причини Бодхисатва Нагарджуна състави този Трактат за срединността [*Мадхямика-шастра*].

(1v1) Строфа 1:

„Без възникване и без изчезване
Без постоянство и без прекъсване
Без единство и без различие
Без идване и без отиване“

(1v2) Строфа 2:

„На Онзи, който може да изложи този въпрос за причинността
и напълно да разруши всички празни раздумки,
прекланям глава в дълбок поклон:
На Буда, най-великия сред учителите.“

(1/2) С тези две строфи той почита Буда и излага накратко висшия смисъл.

Въпрос: Дхармите [явленията, нещата ...] са безбройни. Защо отрицанията се отнасят само до тези осем неща?

Отговор: Въпреки че дхармите са безбройни, чрез краткото изложение на тези осем неща той постига всеобхватно отрицание на всички дхарми.

(1c14) Относно „без възникване“ – коментаторите излагат характеристиката на „възникването“ по различни начини. Някои казват, че причината и следствието са идентични; някои казват, че са различни; някои казват, че следствието съществува предварително в причината; някои казват, че не съществува предварително в нея; някои казват, че нещата възникват от себе си, други – че възникват от нещо друго, а трети – че възникват от двете заедно. Някои казват, че възникването съществува, докато други – че възникването е несъществуващо. Всички подобни начини на изложение на характеристиката на възникването са напълно погрешни и тези въпроси ще бъдат

разгледани подробно по-късно. Тъй като нито една фиксирана характеристика на възникването не е защитима, няма възникване. Що се отнася до „без изчезване“ – ако няма възникване, как може да има изчезване? Тъй като няма нито възникване, нито изчезване, останалите шест също са отречени.

(1c21) *Въпрос:* Ако „без възникване и без изчезване“ предполагат всеобхватно отрицание на всички дхарми, защо авторът повтаря изложението по отношение на останалите шест неща?

Отговор: Това е направено, за да се разкрие напълно смисълът на „без възникване и без изчезване“. Има хора, които не приемат „без възникване и без изчезване“, но вярват в „без постоянство и без прекъсване“. Едно задълбочено изследване на „без постоянство и без прекъсване“ показва, че те са идентични с „без възникване и без изчезване“. Защо? Ако една дхарма реално съществува, то е ясно, че тя не може да бъде несъществуваща. Ако тя е съществувала по-рано, а сега не съществува, това съставлява **прекъсване** [*нихилизъм*]. Ако нейната природа е съществувала и преди, това би било **постоянство** [*етернализъм*]. Ето защо той преподава „без постоянство и без прекъсване“ – за да въведе към смисъла на „без възникване и без изчезване“.

(2a3) Има хора, които макар да чуват тези четири начина за отричане на дхармите, въпреки това установяват дхармите чрез другите четири начина, но те също грешат. Ако всички [неща] бяха **едно** [идентични], не би могло да има причинно-следствени връзки; ако пък бяха **различни**, не би могло да има приемственост на характеристиките. Тези неща ще бъдат опровергани по различни начини по-нататък. Ето защо заявяваме „без единство и без различие“. Има и хора, които макар да признават тези шест начина за отричане на дхармите, все пак установяват дхармите по отношение на идването и отиването. Що се отнася до „идването“, те казват, че дхармите идват от бога „Самосъществуващо битие“ [*Ишвара*], от природата на света или от атомите и т.н. Що се отнася до „отиването“, те казват, че дхармите се завръщат в мястото на своя произход.

(2a8) Нещо повече, безбройните неща не възникват – и защо? Поради директното светско възприятие. Както виждаме със светските си очи, житото [зърното] не възниква „от само себе си“ в началото на една калпа [индийска епоха] – и защо? Без житото в началото на калпата, не би могло да има жито сега. Ако сега съществуваше жито отделно от онова в началото на калпата, тогава би имало възникване, но в действителност не е така, и следователно няма възникване.

Възражение: Ако няма възникване, тогава със сигурност трябва да има изчезване?

Отговор: Няма изчезване и причината за това се крие в директното светско възприятие. Както виждаме със светските си очи, житото, което е било там в началото на калпата, не е изчезнало. Ако беше изчезнало, сега нямаше да има жито; но в действителност има жито и следователно няма изчезване.

Възражение: Ако няма изчезване, тогава със сигурност трябва да има постоянство?

Отговор: Няма постоянство и причината за това се крие в директното светско възприятие. Както виждаме със светските си очи, нещата не са постоянни; например, когато житото покълне, семето изгнива [се разпада] и следователно няма постоянство.

Възражение: Ако няма постоянство, тогава със сигурност трябва да има прекъсване [нихилизъм]?

Отговор: Няма прекъсване и причината за това се крие в директното светско възприятие. Както виждаме със светските си очи, нещата не са „отрязани“ [прекъснати]. Например, кълнът израства от зърното и следователно няма прекъсване. Ако имаше прекъсване, нямаше да има приемственост на характеристиките.

(2a20) *Възражение:* Ако е така, тогава всички неща са едно и също.

Отговор: Те не са едно и също и причината за това се крие в директното светско възприятие. Както виждаме със светските си очи, нещата не са едно; например зърното не съставлява кълна и кълнът не съставлява зърното. Ако зърното съставляваше кълна и кълнът – зърното, те биха били едно, но в действителност не е така и следователно те не са едно.

Възражение: Ако не са едно, тогава със сигурност трябва да са различни?

Отговор: Те не са различни и причината за това се крие в директното светско възприятие. Както виждаме със светските си очи, нещата не са различни. Ако нещата бяха напълно различни едно от друго, защо класифицираме нещата като филизи на жито, стъбла на жито и листа на жито, а не като филизи на дървета, стъбла на дървета или листа на дървета? Следователно те не са различни.

Обяснение към Глава 1: Логиката на Осемте отрицания

1. Връзката между Осемте отрицания

- **Преход към Постоянство/Прекъсване:** Ако нещо реално съществуваше, то не би могло да изчезне (това би било *постоянство*). Ако е съществувало, но вече го няма, това е *прекъсване*. Нагарджуна показва, че тези две крайности са логически невъзможни при липсата на реално възникване.

- **Единство и Различие:** Ако причина и следствие са *едно*, няма процес (нищо не се случва). Ако са *различни*, няма връзка между тях (приемствеността се губи).

2. Доказателство чрез „Светското възприятие“ (Примерът със зърното)

Пингала използва цикъла на житото, за да илюстрира Средния път между етернализма и нихилизма:

Състояние	**Наблюдение**	**Логически извод**
Без Възникване	Житото днес не е възникнало „от нищото“, а зависи от житото в началото на калпата.	Няма абсолютно ново начало.
Без Изчезване	Ако житото от миналото беше напълно изчезнало, днес нямаше да има посеви.	Нищо не се губи безследно.
Без Постоянство	Когато кълнът поникне, семето изгнива и се променя.	Нищо не остава вечно същото.
Без Прекъсване	Кълнът израства директно от зърното, запазвайки потока.	Няма пълно прекъсване на процеса.

Ключов извод: Ако имаше прекъсване, нямаше да има „приемственост на характеристиките“. Ако имаше постоянство, нямаше да има „промяна и растеж“.

По-нататък в текста, тези изводи ще бъдат подробно и логически изведени.

3. Важно пояснение - логика на Единството

Когато Пингала атакува идеята за Единството ("нещата не са едно"), той ясно показва, че го прави в рамките на конвенционалния свят на думите (теориите) и представите ни за обекти. Ето примери, където тази логика е неприложима:

- В Даоизма, Дао е първоизточникът и единното, безкрайно и неделимо Цяло. Използването на думите за описване на Дао води до фрагментиране (разпадане) на истината и загуба на връзката с Дао;
- Най-модерните съвремени математически модели на Вселената я описват като единно, неделимо и нелокално (без пространство и време) Цяло. Тези модели са следствие от квантовата неопределеност във вълновата функция. Това означава непознаваемост чрез анализ (разделяне на съставни части и характеристики);

- В това отношение, съвремени квантови модели на Вселената и Даоизма по философията си се доближават много близо и до космическия модел на суфите.

Ключов извод: Както в Доаизма, така и в Суфизма, и дори в съвремените математически квантови модели на Вселената, истинската реалност е заключена за обикновеното човешко, концептуално познание. Това цели да докаже и Нагарджуна. Затова трябва винаги да се има предвид, че логиката му [на опровержение] се отнася до конвенционалния свят на думите и идеите, и тяхното приложение, но не се разпростира върху ученията излизащи извън рамките на определеността.

Превод (продължение)

(2a26) *Възражение:* Ако няма различие, тогава със сигурност трябва да има идване?

Отговор: Няма идване и причината за това се крие в директното светско възприятие. Както виждаме със светските си очи, нещата не „идват“; например кълнът вътре в зърното не идва от никъде. Ако имаше идване, кълнът щеше да дойде от някое друго място, подобно на птица, която идва да кацне на дърво; но в действителност не е така и следователно няма идване.

Възражение: Ако няма идване, тогава със сигурност трябва да има отиване?

Отговор: Няма отиване и причината за това се крие в директното светско възприятие. Както виждаме със светските си очи, нещата не „отиват“. Ако имаше отиване, би трябвало да видим как кълнът си отива от зърното, подобно на змия, излизаща от дупката си; но в действителност това не се случва. Следователно няма отиване.

(2b4) *Възражение:* Въпреки че коментирахте значението на „без възникване и без изчезване“, бихме искали да чуем изложението на самия автор, съставил трактата.

Отговор:

(1v3) Строфа 3:

„Дхармите [явленията, нещата ...] не се самопроизвеждат,
Нито възникват от други,
Нито от двете заедно, нито без причина.
Затова знаем, че няма възникване.“

(1/3) Относно „не се самопроизвеждат“: нещата не съществуват чрез възникване от собствената си субстанция, а неизменно зависят от множество причини. Нещо повече, ако възникваха от собствената си субстанция, тогава всяка отделна дхарма би имала две субстанции: едната ще бъде произвежданата, а другата – произвеждащата. Ако нещата се произвеждаха от собствената си субстанция без външни причини, тогава те не биха

имали нито причини, нито условия. Освен това, възникването на свой ред би имало друго възникване и би се получила безкрайна регресия на възниквания.

(2b10) Там, където няма „аз“ [себе си], няма и „друго“ – и защо? Съществуването на „другото“ зависи от съществуването на „себе си“. Ако няма възникване от себе си, тогава няма и възникване от друго. Възникването „от двете“ включва две грешки, а именно – възникване от себе си и възникване от друго. Ако нямаше причини и въпреки това безбройните неща съществуваха, това би било „постоянство“ [етернализъм], което не е правилно. Там, където няма причина, няма и следствие; ако нямаше причини и все пак имаше следствия, тогава даването на милостиня, спазването на обредите и т.н. биха могли да те завлекат в адовете, докато десетте злини и петте престъпления биха могли да доведат до прераждане в небесата, тъй като не би имало причинно-следствена връзка.

(1v4) *Освен това:*

„Тъй като никаква собствена природа на дхармите
не се намира сред причините,
то, понеже няма собствена природа,
няма и 'друга природа'.“

(1/4) Никаква собствена природа [*svabhāva*] на дхармите не се намира сред причините. Въпреки това, поради комбинацията от причини, получаваме номенклатура [наименования]. Собствена природа означава същото като собствена субстанция. Сред причините няма собствена природа и тъй като собствена природа не съществува, няма самопроизводство. Тъй като собствена природа не съществува, „друга природа“ също не съществува – и защо? Защото съществуването на „друга природа“ зависи от съществуването на собствена природа. Една „друга природа“ за това друго е всъщност негова собствена природа. Ако собствената природа е опровергана, тогава и „другата природа“ е опровергана, и следователно не може да има производство от друга природа. Ако собствената природа и другата природа са опровергани, тогава и идеята за двете заедно е опровергана. Да се каже „без причина“ е голяма грешка. Аргументи, призоваващи причина, могат да бъдат опровергани; колко повече, ако кажете „без причина“.

Възникването не може да бъде установено по нито един от тези четири начина и затова няма възникване.

Възражение: Един абидхармист би казал, че дхармите възникват от четири вида причини, така че защо казвате, че няма възникване? Кои са тези четири причини?

(1v5) Строфа 5:

„Има четири вида условия:
Причина [*hetu*], Обект [*ālambana*],
Непосредствено [*anantara*] и Доминиращо [*adhipati*].
Пето условие не съществува.“

(2b4) Всички дхарми, които възникват, се проявяват чрез тези четири условия. Ако търсим пето условие извън тях, то не може да бъде открито. В други учения се казва, че Бог [*Ишвара*], Времето[*Кала*] или Природата [*Пракрити*] са причини, но тук те не се приемат за условия.

Обяснение на четирите условия

1. Причинно условие (*Hetu-pratyaya*): Това условие се отнася до нещата, които имат силата да породят резултат. Например, когато казваме, че петте „скандхи“ [съвкупности] пораждат следващите пет скандхи в потока на съществуването, или когато зърното поражда кълна. Всяка дхарма, която действа като директна причина за появата на друга, се нарича причинно условие. Когато тези причини са налице, резултатът се появява; когато ги няма, резултатът не се появява.

2. Обектно условие (Ālambana-pratyaya): Какво е обектно условие? Всички дхарми [явления], чрез които възникват мисълта [*читта*] и менталните фактори, се наричат обектно условие. Както чрез цветовете и формите възниква зрителното съзнание, така и чрез звуците възниква слуховото съзнание; по същия начин миризмите, вкусовете и допирните обекти пораждат съответните съзнания. Всички дхарми, били те съществуващи, несъществуващи или и двете, които служат за опора на ума, са „обектни условия“.

3. Непосредствено условие (Anantara-pratyaya): Това условие се отнася до последователността в потока на съзнанието. Мислите, които вече са възникнали и са преминали, освобождават място за възникването на следващите мисли. Тъй като между преминалата мисъл и нововъзникващата мисъл няма интервал или друго препятствие, това се нарича „непосредствено условие“.

4. Доминиращо условие (Adhipati-pratyaya): Всички дхарми, освен самото възникващо нещо, са негово доминиращо условие. Защо? Защото самото съществуване на тези дхарми не възпрепятства възникването на дадено явление. По този начин те „доминират“ над процеса чрез своята ненатрапчивост. На по-специфично ниво, доминиращо условие са фактори като зрителния орган (окото) за зрителното съзнание, които имат решаваща роля за крайния резултат.

Превод (продължение)

(1v6) Строфа 6:

„Дали следствията [плодовете] произтичат от причини?
Или произтичат от не-причини?
Дали тези причини притежават следствия?
Или тези причини нямат следствия?“

(1/6) Ако, както казвате, съществуват следствия, дали те възникват от причини или от не-причини? Ако, както казвате, съществуват причини, дали тези причини имат следствия или нямат такива? И двете твърдения са погрешни. Защо?

(1v7) Строфа 7:

„Когато едно следствие възниква въз основа на дадена дхарма,
тази дхарма се нарича 'причина'.
Но ако такова следствие още не е възникнало,
как можем да не я наречем 'не-причина'?“

(1/7) Всички причини са неопределени [индетерминирани]. Защо? Защото, ако техните следствия още не са възникнали, те все още не могат да бъдат наречени „причини“. Единствено защото виждаме с очите си как следствията възникват от причините, ние ги обявяваме за такива. Те стават причини единствено по силата на следствията. Тъй като следствията идват след това, а причините предхождат, докато още няма следствие, как можем да наречем нещо „причина“?

Това е като стомната, произведена чрез съчетанието на вода и пръст. Тъй като виждаме стомната, знаем, че водата и пръстта са нейните причини; но ако стомната още не е произведена, как бихме могли да не обявим водата и пръстта за не-причини? Следователно следствията не възникват от причини. А ако няма възникване чрез причини, колко повече такова липсва без причини?

Обяснение на парадокса на стомната

Парадоксът със стомната (или каната) е един от най-класическите примери в индийската епистемология, който Нагарджуна използва, за да „събори“ концептуалната ни сигурност относно това какво е причина и какво е следствие.

1. Проблемът за релативната дефиниция (взаимната зависимост)

Логиката на Нагарджуна тук е следната:

- Ние наричаме пръстта и водата „причина“ само защото виждаме крайния резултат – стомната.

- Но ако стомната още не е направена, в самата пръст няма нищо, което да я етикетира като „причина“. В този момент тя е просто пръст.
- **Парадоксът:** Едно нещо става „причина“ едва *след* като се появи следствието. Но по дефиниция причината трябва да предхожда следствието. Ако статусът на причината зависи от следствието, тогава следствието е „причина“ за това причината да бъде наречена причина.

2. Проблемът за времевата последователност

Ако причината и следствието са две отделни неща във времето:

1. **Преди стомната:** Имаме пръст. Тя не е причина, защото няма стомна.
2. **След стомната:** Имаме стомна. Вече нямаме нужда от причина, защото стомната е факт.
3. **В момента на възникване:** Ако причината и следствието се срещнат в един и същ момент, те съществуват едновременно. Но ако съществуват едновременно (като двата рога на кравата), едното не може да бъде причина за другото.

3. Примерът с пръстта и пясъка

Нагарджуна пита: защо казваме, че пръстта е причина за стомната, а пясъкът – не?

- Обикновено отговаряме: „Защото от пръстта *може* да стане стомна“.
- Нагарджуна репликира: Къде е тази „възможност“? Ако тя е в пръстта, значи стомната вече е там под някаква форма (скрита). Ако е там, няма нужда от създаване. Ако я няма, тогава пръстта е точно толкова „не-причина“, колкото и пясъкът.

4. Философският извод

Този парадокс не цели да ни убеди, че грънчарите не могат да правят стомни. Той атакува нашата когнитивна грешка, че „причината“ е някаква реална, независима същност, присъща на обектите.

Нагарджуна показва, че „причина“ и „следствие“ са чисто концептуални понятия (като „ляво“ и „дясно“ или „баща“ и „син“). Не можеш да бъдеш баща, преди да имаш син, но не можеш да имаш син, преди да си баща. Те възникват едновременно като концепции. В реалността няма „бащинство“, което да съществува само по себе си.

Превод (продължение)

(1v8) Строфа 8:

„Едно следствие, вече дадено [съдържащо се] в причината,

не може нито да съществува, нито да не съществува.

Ако по-рано е било несъществуващо, какво би произвела причината?
Ако вече е съществувало, защо би била нужна причина?“

(1/8) В причините няма нито предварително съществуване на следствията, нито предварително несъществуване. Ако едно следствие вече съществуваше, нищо не би могло да бъде наречено негова причина, тъй като то вече е налице. По същия начин, ако следствието е било през цялото време несъществуващо, не бихме могли да опишем нещо като негова причина, тъй като то не би произвело никаква по-нататъшна същност.

Възражение: Вие опровергахте причинността всеобхватно, но сега бихме искали да чуем отрицанието на тези причини една по една.

Отговор:

(1v9) Строфа 9:

„Ако не се произвежда нито съществуващо следствие,
нито се произвежда несъществуващо такова,
нито се произвежда такова, което е едновременно съществуващо-и-несъществуващо,
как можете да кажете, че има причини?“

(1/9) Ако причините можеха да произвеждат следствия, то те биха били от три вида: или съществуващи, или несъществуващи, или и двете. Както беше аргументирано в предходната строфа: ако следствието вече е съществувало в своята причина, не бихме могли да кажем, че е било произведено [защото вече го е имало]; ако пък е било по-рано несъществуващо, не бихме могли да кажем, че е било произведено [тъй като не е съществуващо и би могло да бъде също и безпричинно].

Що се отнася до „съществуващо-и-несъществуващо“ следствие – то също не може да бъде произведено. „Съществуващо-и-несъществуващо“ означава наполовина съществуващо и наполовина несъществуващо, но да се говори за двете едновременно е погрешно. Нещо повече – съществуването е противоположност на несъществуването, а несъществуването – на съществуването; как би могло да има една дхарма с две [противоположни] характеристики? Тъй като тези три начина за търсене на характеристиката на „производителя на следствието“ не водят до никъде, как можете да твърдите, че съществуват „причинни условия“?

Относно „непосредственото [последователното] условие“:

(1v10) Строфа 10:

„Там, където следствието още не е възникнало,
не може да е имало изчезване [прекратяване].
Но как може една изчезнала дхарма да бъде причина?

Следователно няма 'непосредствена причина'.“

(1/10) Всички дхарми на мисълта и менталните конфигурации се произвеждат последователно в трите периода на времето [минало, настояще и бъдеще]. Прекратяването [изчезването] на дхармата на настоящата мисъл съставлява „непосредствената причина“ за бъдещата мисъл. Но за какво би съставлявала тя причина, ако бъдещата дхарма още не е произведена? А ако тази бъдеща дхарма вече съществува, тя е вече произведена – тогава каква полза има от непосредствена причина?

Няма момент, в който дхармите на настоящите мисли да са в покой. Ако те никога не са в покой, как могат да действат като непосредствени причини? Ако пък бяха в покой, те биха били неактивни дхарми. Защо? Защото активните дхарми винаги притежават характеристиката на изчезването. Ако са изчезнали, те не могат да действат като причини. Ако кажете, че една изчезнала дхарма все още съществува, това предполага „постоянство“ [етернализъм], а при постоянството не би могло да има грях, заслуга и прочие.

Ако поддържате тезата, че самият момент на изчезване действа като причина, тогава този момент трябва да е наполовина изчезнал и наполовина неизчезнал. Извън тези две състояния няма трета дхарма, която да се нарече „момент на изчезване“. Нещо повече, Буда е учил, че „всички активни дхарми изчезват в последователни мигове; няма нито един миг, в който те да пребивават“. Как тогава можете да кажете, че една настояща дхарма е едновременно в точката на изчезване и не е в нея? Ако твърдите, че един миг не включва тези две състояния, вие отричате собствената си Дхарма [учение].

Вашият Абидхармист говори за дхарма на изчезването, дхарма на неизчезването, дхарма в точката на изчезване и дхарма извън нея. Дхармата в точката на изчезване включва настоящите дхарми, които предстои да изчезнат; дхармата извън точката на изчезване включва останалите настоящи дхарми, плюс миналите, бъдещите и неактивните. Поради тези причини няма „непосредствени причини“.

Относно „обектното условие“:

(1v11) Строфа 11:

„Според истинската и фина дхарма,
преподавана от всички Буди,
в тази дхарма, лишена от причини,
как може да има обектни условия?“

(1/11) Буда учи в Махаяна, че характеристиките на дхармите [обектите] – дали имат цвят или нямат, дали имат очертания или нямат, дали са „с изтичане“ [замърсени] или „без

изтичане“, дали са активни или неактивни – всички те взаимно влизат в дхарма-природата [природата на нещата]. Или: [обединението на] всичко е напълно празно и затова няма характеристики и няма условия. Това е точно както всички потоци се вливат в океана и се сливат в една есенция. Вие може да вярвате в реалността на дхармите [обектите], но онова, което е преподадено като „изкусно средство“ [изкуствено разграничение на обекти], не съставлява абсолютната реалност. Следователно няма обектни причини.

Коментар към строфа 11

В коментарът към тази строфа отново се вижда близостта на древните космически представи на Махаяна будизма до съвременните квантови научни модели, в които Вселената се представя като неделимо цяло без определени времеви, пространствени и т.н. характеристики.

Забележете, че обектните условия са оборени по твърде различен начин от останалите условия, тъй като обектните условия са дефинирани като реално (обективно) съществуващи, т.е. извън сферата на менталните понятия и думите. Това отново показва, че логиката и опроверженията на Нагарджуна се отнасят до конвенционалния свят на думите (теориите).

Относно „доминиращата причина“:

(1v12) Строфа 12:

„Тъй като дхармите нямат собствена природа,
характеристиката на 'съществуване' не се проявява.
Да се твърди: 'понеже това нещо съществува,
онова нещо съществува' – не е правилно.“

(1/12) Във връзка с учението на сутрите за дванадесетте звена на причинността, да се казва, че „поради съществуването на това нещо съществува онова“, е погрешно. Защо? Тъй като дхармите са произведени от причини и нямат своя фиксирана природа. Щом нямат фиксирана природа, те нямат характеристиката „съществуване“. Където липсва съществуване, как можете да кажете „това съществува, следователно онова съществува“? Следователно няма доминираща причина. Буда е говорил за тях само в съответствие с разграничението, което обикновените хора правят между съществуване и несъществуване.

(1v13) Строфа 13:

„В причините и условията, взети заедно или поотделно,
напразно ще търсите следствието.
Ако следствието не съществува вътре в условията,
как можете да кажете, че произлиза от тях?“

(1/13) „Заедно“ означава: в причините, взети в комбинация, няма следствие. „Поотделно“ означава: в причините, взети една по една, също няма следствие. Ако в причините няма следствие, независимо дали се разглеждат общо или поединично, как можете да кажете, че следствията произтичат от тях?

(1v14) Строфа 14:

„Ако поддържате, че причините нямат следствия [в себе си],
и въпреки това следствията възникват от тях –
тогава защо тези следствия да не
произтичат и от 'не-причини'?“

(1/14) Ако търсите следствията в причините и не ги намирате, защо тогава да не произтичат и от не-причини? Като аналогия: в глината няма стомна, но защо тогава стомната да не произлезе от млякото?

(1v15) Строфа 15:

„Ако следствията възникват от причини,
а тези причини нямат собствена природа –
тогава следствията възникват от неща без собствена природа.
Как тогава могат да възникват от 'причини'?“

(1v16) Строфа 16:

„Следствията не възникват от причини,
и не възникват от не-причини.
Тъй като следствията не съществуват,
причините и не-причините по същия начин не съществуват.“

(1/16) Следствията възникват от причини, но тези „причини“ нямат собствена природа. Ако нямат собствена природа, те не са дхарми [реални неща]. Ако не са дхарми, как могат да пораждат? Следователно следствията не възникват от причини. Що се отнася до „не възникват от не-причини“: отричайки причините, ние споменахме „не-причини“, но в действителност няма такива дхарми като „не-причини“. Ако няма възникване от нито едно от двете, тогава няма и следствия. А щом няма следствия, няма нито причини, нито не-причини.