

УДК 1(031)+221
ББК 87.3м(5Кит)+86.3

Леонид Евграфович Янгутов¹,
доктор философских наук, профессор,
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
(670047, Россия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6),
e-mail: chts17@mail.ru

Чингис Цыбикдоржиевич Цыренов,
кандидат исторических наук,
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
(670047, Россия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6),
e-mail: chts17@mail.ru

**О взаимоотношении буддизма с конфуцианством в период его становления
в Китае в эпохи Вэй (220–265 гг. н. э.), двух Цзинь (265–410 гг. н. э.),
Южных и Северных царств (420–589 гг. н. э.)².
(По материалам сочинений средневековых мыслителей)**

В статье рассматриваются проблемы распространения буддизма в Китае, его взаимоотношение с конфуцианством. Показано, что конфуцианство явилось основным идеологическим противником буддизма. В статье говорится о том, что менталитет китайцев, сформированный в добуддийский период истории Китая, по сути, был конфуцианским менталитетом. Именно с этим менталитетом столкнулся буддизм в начальный период его распространения в Китае. Главные нападки конфуцианцев приходятся на сотериологическую доктрину буддистов, которая стала совершенно новым явлением в их духовной жизни. Основная тема дискуссий касалась проблемы души. Кроме того, конфуцианцев не устраивала позиция буддистов по отношению к императору. Она отражала социальную позицию буддийской сангхи, имевшей в Индии независимый статус. Попытки буддистов сохранить этот статус неизменно приводили их к столкновению с государственной властью в лице его бюрократического аппарата, который продолжал сохранять верность конфуцианским принципам почитания государя. Поэтому столкновение сангхи и государства, по сути своей, были столкновениями социальных позиций буддистов и конфуцианцев. Рассматриваемые в статье эпохи Вэй, двух Цзинь, Южных и Северных царств характеризуются ожесточённой полемикой между конфуцианцами и буддистами, которая получила своё отражение в сочинениях представителей обеих сторон. Особое внимание уделяется сочинению Моу-цзы «Лихолунь», которое явилось первым письменным свидетельством полемики между конфуцианцами и буддистами. В нём были обозначены все основные направления будущих дискуссий между конфуцианцами и буддистами, которые получили своё отражение в сочинениях средневековых представителей конфуцианства и буддизма.

Ключевые слова: буддизм, конфуцианство, душа, тело, сангха, карма, сыновняя почтительность, сотериология, перерождение, воздаяние.

¹ Теоретико-методологическая часть, анализ сочинения «Лихолунь» и заключение выполнены Л. Е. Янгутовым, анализ содержания и терминологии более поздних синобуддийских сочинений проведён Ч. Ц. Цыреновым.

² Статья выполнена при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы». № 14-18-00444.

Leonid Yevgraphovich Yangutov¹,
Doctor of Philosophy, Professor,
Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the RAS
(6, Sakhyanovoy St., Ulan-Ude, Russia, 670047),
e-mail: chts17@mail.ru

Chinghis Tsybikdorzhievich Tsyrenov,
Candidate of History,
Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the RAS
(6, Sakhyanovoy St., Ulan-Ude, Russia, 670047),
e-mail: chts17@mail.ru

**On the Relationship Between Buddhism and Confucianism in the Period
of its Development in China in the Wei (220–265 AD), Jin (265–410 AD),
Northern and Southern Kingdoms Eras (420–589 AD)².
(Based on the Works of Medieval Thinkers)**

This article is about the problems of spreading buddhism in China, its relationship with Confucianism. It is shown that Confucianism was the main ideological opponent of Buddhism. This article describes the modification of the Chinese mentality, formed in the pre-Buddhist period of Chinese history, in fact, it was the era of building Confucian mentality. When Buddhism just came to China it was more about confucianism mind dominating over people. The main point of struggle of Confucians was about the soteriological doctrine of Buddhists, which was an entirely new phenomenon in their spiritual life. The main topic of soteriological discussions was the problem of spirit. Besides the Confucians could not accept the position of Buddhists towards the current place of the emperor. It reflects the social position of the Sangha (Buddhism), which had an independent status India. Buddhists were trying to keep this independent status but faced the problems in relations with officials who were keeping the principles of Confucianism. Therefore, the collision of the Sangha and Government, actually it was the direct clash of social positions of Buddhists and Confucians. The article describes the epoch of Wei, two Jin, Northern and Southern dynasties which characterized by the cruel controversy between confucians and buddhists. Particular attention was paid to Mou-tzu "Lihoulun", which was the first written evidence of the controversy between the Confucians and Taoists. In this work were marked all the main areas of future discussions between medieval Confucians and Buddhists.

Keywords: confucianism, soul, body, sangha, karma, filial piety, soteriology, rebirth, retribution.

С падением династии Хань (汉, 206 г. до н. э. – 220 г. н. э.) центр общественной и культурной жизни продолжал сосредотачиваться в бывшей империи Хань, а позднее – в столицах царств Вэй (魏, 220–265 г. н. э.) и Западной Цзинь (265–316 г. н. э.) – Лояне, затем Чанъане. Это время характеризуется нестабильностью китайского общества, постоянными смутами, крушением прежних ценностей, образовавшимся вакуумом в духовной сфере. Сложившаяся обстановка способствовала распространению буддийских идей об иллюзорности всего сущего, фатальности

страдания и спасения в нирване. Конфуцианство и даосизм не могли оказывать достаточно сильного сопротивления чужеземному учению, их базовые положения подвергались новому осмыслению.

Конфуцианство, с крушением Ханьской империи, хотя и переживало кризис как её официальная идеология, тем не менее, не сошло окончательно с исторической арены, и в последовавшие после Хань эпохи продолжало сохранять свои позиции в социальной сфере, которая определялась устойчивостью выработанных Конфуцием принципов социальной регуляции. Дело в

¹ Theoretical and methodological part, the analysis of the work «Lihoulun» and conclusion are fulfilled by L. E. Yangutov, content analysis and terminology of later Chinese buddhist writings are made by Ch. Ts. Tsyrenov.

² The article was made possible with support of the Russian Scientific Foundation as a part of the scientific project «Buddhism in sociopolitical and cultural processes of Russia, Inner and East Asia: transformations and perspectives» № 14-18-00444.

том, что философия Конфуция явилась реакцией на разложение родоплеменных отношений и формирование государственности в Китае, когда родоплеменные моральные ценности вступили в противоречие с правовыми ценностями зарождающегося государства. В этих условиях требовалась новая социальная концепция, призванная стать регулятором взаимоотношений не только между правителем и подданными, но и между членами семьи (семья в период разложения родоплеменных отношений и формирования государственности приобретала новый социально-экономический статус), между членами общества и социальными группами. Выдающаяся роль Конфуция в историческом развитии Китая заключалась в том, что, выдвинув социально-этическую концепцию, соответствующую новому классовому состоянию общества, он сумел сохранить представления об общечеловеческих ценностях и внедрить их в сознание людей, которые уже начали делиться по классовому принципу. Это придало особую привлекательность детально разработанным Конфуцием и его последователями принципам социальной регуляции и способствовало их укоренению в общественном сознании китайцев. При этом последователи Конфуция обнаружили удивительную способность вбирать в себя идеи других философских школ и, в зависимости от конкретной ситуации, приспосабливать их к своим теоретическим и практическим разработкам, что придавало им гибкость и устойчивость. Поэтому не удивительно, что менталитет китайцев, сформированный в древний период их истории, по сути, был конфуцианским менталитетом и продолжал им оставаться на всём протяжении древности и Средневековья. Именно с этим менталитетом столкнулся буддизм в период его становления в Китае.

Весь период утверждения буддизма в Китае сопровождался бурными полемиками буддистов с конфуцианцами и даосами. Но если с даосами буддистам удавалось найти определённые точки соприкосновения, то с конфуцианцами у них постоянно происходили ожесточённые дискуссии, как в идеологическом плане, так и в практическом. Об этом ярко свидетельствуют письменные памятники той эпохи.

Одним из первых письменных свидетельств о взаимоотношении конфуцианцев и буддистов был трактат Моу-цзы (牟子)

«Лихолунь» (理惑论), написанный в конце эпохи Хань. Весьма характерным был тот факт, что автор трактата Моу-цзы – китаец по происхождению – вначале был приверженцем конфуцианского учения, хорошим знатоком даосской философии, но, ознакомившись с буддийским учением, стал его ярким приверженцем и защитником. В его трактате отразились все аспекты взаимоотношения буддизма с конфуцианством и даосизмом на ранней стадии его распространения в Китае. Основной акцент в трактате приходится на реакцию конфуцианского менталитета на буддизм.

Трактат написан в виде диалога между противником и сторонником буддизма. Вопросы противника, судя по всему конфуцианца, преследуют цель подвергнуть сомнению право буддизма на пребывание в Китае, а ответы отстаивают это право. Однако как вопросы, так и ответы двух оппонентов не отличаются глубиной знаний о буддизме, содержат поверхностные, а зачастую и наивные сведения о нём. Иными словами, диалог двух оппонентов отразил весьма низкий уровень знакомства китайцев с буддизмом, свойственный концу ханьского периода. Тем не менее, в трактате весьма отчетливо намечились основные темы будущих дискуссий конфуцианцев и буддистов. Первые вопросы трактата содержат попытки сравнения двух учений, в которых довольно недвусмысленно ставится вопрос о том, нужно ли китайцам новое чужеземное учение.

Моу-цзы как непосредственный свидетель тех дискуссий, которые разгорались между конфуцианцами и буддистами в период первоначального знакомства китайцев с буддийским учением, сумел очень точно отразить и обобщить все проблемы и противоречия, через преодоления которых буддизму приходилось утверждаться в Китае. Название «Лихолунь» (理惑论) можно перевести как трактат «О понимании и заблуждении» или же «О разрешении сомнений» [14].

Диалог в трактате происходит между самим Моу-цзы и безымянным оппонентом, судя по содержанию текста, конфуцианцем, который пытается подвергнуть сомнению право буддизма на существование в Китае. Уже в начале трактата оппонент задаёт вопросы относительно личности Будды, а также причины, указывающие на то, почему китайцы должны почитать его. Так, в трактате говорится: «Учение Будды достигло

уважения и величия, но в таком случае, – спрашивает он, – почему этому учению не следовали ни Яо, ни Шунь, ни Конфуций и почему они даже не упоминали о нём?» В своём ответе Моу-цзы пишет, что уделом Яо было долголетие, а уделом Шуня – долг, что Яо и Шунь также не упоминали о Конфуции и Лао Цзы [15, с. 9].

Начав с общих вопросов, оппонент постепенно втягивает автора трактата в полемику, подвергая сомнению те или иные аспекты буддизма. Особенно резким нападкам подвергались те положения буддизма, которые резко противоречили представлениям китайцев, связанным с культом предков, предполагающим крепкие семейные узы, продолжение рода и сыновнюю почтительность. Он пытается сравнивать высказывания Конфуция с положениями буддизма, находя их несоответствие конфуцианским истинам. Моу-цзы защищает эти положения, при этом последовательно говорит о возможности мирного сосуществования буддизма и конфуцианства. В своих ответах он не пытается опровергнуть конфуцианские посылки, а доказывает, что буддийские положения не противоречат конфуцианским. Такая позиция Моу-цзы явилась примечательной особенностью первых буддийских миссионеров в ранней истории буддизма в Китае. Первые миссионеры понимали, что любая попытка опровержения устоявшихся взглядов китайцев, воспитанных на конфуцианских принципах, потерпит неминуемое поражение. Поэтому они усиленно убеждали китайцев, что их учение не несёт ничего принципиально нового, что могло бы опровергнуть их традиционное мироощущение.

Так, например, в трактате затрагивается одна из самых острых проблем периода первоначального распространения буддизма в Китае – проблема противоречия между институтом монашества, предложенным буддистами, и традиционным конфуцианским принципом сыновней почтительности. Конфуцианский оппонент спрашивает: «В “Книге сыновней почтительности” говорится, что тело, волосы, кожу получаешь от отца и матери, поэтому не смей их повреждать... Ныне монахи бреют головы, а ведь это противоречит словам мудрых людей и не соответствует сыновней почтительности?» [15, с. 10]. Чтобы ответить на этот вопрос, Моу-цзы рассказывает следующую притчу: «В старину отец с сыном

переправлялись на лодке через реку. Отец упал в воду, тогда сын (вытащил отца из воды) схватил отца за макушку головы и перевернул его, чтобы вода вышла изо рта. Тем самым сын привёл отца в чувство» [15, с. 10–11]. Согласно логике конфуцианского учения о сыновней почтительности, сын, который схватил отца за «макушку головы» и перевернул его, поступил, крайне неуважительно по отношению к отцу. Это является грубейшим нарушением конфуцианского принципа сыновней почтительности. Но если бы сын не поступил так, то отец мог бы погибнуть. Значит, чтобы спасти отца, сын был вынужден нарушить принцип сыновней почтительности. Однако он своим поступком совершил благо по отношению к отцу. Он спас своего отца. Значит, как мягко утверждает Моу-цзы, принцип сыновней почтительности необходимо понимать гораздо шире. Здесь главный мотив не в соблюдении внешних признаков почтения, а в спасении ближнего, что является важнейшим принципом буддизма. Моу-цзы тем самым утверждал, что буддизм не против сыновней почтительности. В своей притче он показал, что главное – это не соблюдение внешних признаков почтительности, а спасение ближнего. Именно в таком духе впоследствии буддисты приспособляли этот важнейший конфуцианский принцип к своему учению. В конечном итоге этот принцип был истолкован как завет вывести родителей на путь «спасения», т. е. путь, указанный Буддой [4].

Попытки приспособить буддийские принципы к местным традициям стали одним из главных способов адаптации буддизма к китайской социокультурной среде. Моу-цзы очень точно угадал эти тенденции распространяющегося буддизма. Ведь принцип сыновней почтительности имел в Китае огромное значение. Опровергнув его, буддизм не смог бы завоевать симпатии со стороны китайцев.

Особое возражение у китайцев вызвало учение о перерождении, которое вступило в противоречие с их представлениями о душе. В популярном вероучении буддизма, оформившемся в Китае, признавалось наличие души как онтологической причины перерождений. Это положение вызвало большие возражения со стороны противников буддизма. Душа, согласно китайским воззрениям, покидала свою телесную оболочку. На основе этих представлений даосы искали

эликсир бессмертия, поскольку по представлениям китайцев дух «шэнь» не может обладать вечной жизнью в оторванности от тела. Не оставил без внимания это положение и оппонент Моу-цзы. Он говорит: «Путь Будды утверждает, что человек после смерти вновь рождается, а я не верю в правдивость этих утверждений». В ответ на это Моу-цзы приводит в пример один из похоронных ритуалов китайцев, согласно которому нужно было выкрикивать имя умершего, чтобы его душа вернулась назад. Затем Моу-цзы задаёт оппоненту вопрос: «Если (человек) умер, то кого же в данном случае зовут?». Оппонент отвечает: «Зовут его душу».

Моу-цзы вновь спрашивает: «Если дух возвращается, то (человек) оживает, а если дух не возвращается, то куда денется дух?». Оппонент отвечает: «Превращается в душу умершего (гуй)». Тогда Моу-цзы делает следующее заключение: «Это действительно так. В то время, когда тело умершего гниёт, душа не уничтожается. Тело подобно корням и листьям пяти злаков (хлебов), душа подобна семенам пяти злаков. Корни и листья вырастают, затем с необходимостью погибают. А семена – неужели могут исчезнуть?» [15, с. 11–12].

Здесь Моу-цзы пытается доказать тезис о том, что душа после смерти человека не исчезает вместе с телом, она является той онтологической основой, которая обуславливает перерождение индивида в другой телесной оболочке. Эти утверждения Моу-цзы противоречат каноническим текстам самого буддизма, который отрицает наличие души как субстанциональной основы перерождений, однако они были популярны среди китайцев в первоначальный период распространения буддизма в Китае.

Идея неуничтожимости духа стала одной из наиболее обсуждаемых тем в китайском буддизме. Трактат предвосхитил будущие ожесточённые споры о неуничтожимости души. Здесь были обозначены и все другие направления будущих дискуссий между буддистами и конфуцианцами. Характеризуя их, можно отметить, что в первом письменном апологетическом памятнике буддизма трактате «Лихолунь» был представлен «мягкий вариант» дискуссий буддистов и конфуцианцев. В нём прозвучала главная идея о том, что буддизм не противоречит китайскому менталитету. В последующие века эти дискуссии будут уже носить более жёсткий характер.

Противостояние возрастающему влиянию буддизма исходило главным образом от представителей конфуцианских бюрократических кругов. В период Восточной Цзинь, благодаря их деятельности, сложилось антибуддийское течение. Это было время, когда не были оформлены школы буддизма с их философскими доктринами, однако монастырское строительство начало процветать. У истоков антибуддийского течения стоял Цай Мо (312–384) – выходец из служивого сословия, высокопоставленный чиновник правящего дома династии Восточная Цзинь. Основными нападками Цай Мо на буддизм были обвинения его в варварском происхождении. В буддийской антологии «Гуанхунминци» Цай Мо открывает список главных противников буддизма. Другой наиболее влиятельный противник буддизма Хэ Чэнтянь (370–447) был также выходцем из семьи высокопоставленного чиновника, сам видный государственный деятель династии Сун (420–479) Южных царств. Он также настаивал на варварском происхождении буддизма. Эти обвинения были дополнены его доказательствами дурной природы жителей Индии, откуда пришёл буддизм.

В трактате «Моу-цзы» были намечены все направления будущих дискуссий между буддистами и конфуцианцами. Но если в трактате Моу-цзы эта полемика развернулась в рамках одного сочинения и изложена одним автором, то в последующие ближайшие эпохи Вэй, Цзинь и Суй она развернулась на страницах разных сочинений и была представлена непримиримыми соперниками.

Рассмотрим основные аспекты полемики буддистов и конфуцианцев, развернувшейся после трактата Моу-цзы «Лихолунь».

В период Восточной Цзинь между про-буддийски настроенным мыслителем-аристократом Ло Цзюньчжаном (292–372) и придворным историком-конфуцианцем Сунь Шэном (320–391) развернулась полемика. Поводом для неё стало сочинение Ло Цзюньчжана «Гэн шэн лунь» (更生论, «О перерождениях»), в котором он изложил своё понимание буддийской идеи перерождения. Из названия сочинения Ло Цзюньчжана видно, что главным предметом рассуждений была буддийская концепция сансары, где весьма вольно трактуется сансара, как продолжение жизни души после смерти тела. Здесь сказалось

традиционное представление китайцев о физической жизни как о высшей ценности для человека. Весьма примечательно, что, говоря о перерождении, Ло Цзюньчжан не коснулся вопроса о воздаянии («бао ин»), которое тесно связано с учением о благой или дурной карме. Он не затронул вопрос о влиянии поступков прошлой и текущей жизни на перерождение в будущей жизни.

В это же время разгорелась полемика между конфуцианским сановником Юй Бинем (296–344) и Хэ Чуном (292–346) относительно того, должны ли монахи кланяться императору. Юй Бин в 340 г. издал эдикт, предписывающий всем буддийским монахам Западной Цзинь выражать почтение цзиньскому императору. Суть аргументации Юй Бина сводится к тому, что ритуал поклонения и почитания напрямую связан с исконными китайскими традициями, и никто из цзиньских подданных не может быть исключением. В ответ на эту антибуддийскую инициативу группа чиновников составила представление на имя императора. Суть возражений заключается в том, что восточно-ханьские императоры (начиная с Минди, при котором буддизм начал проникать в китайскую среду) не заставляли буддийских монахов выражать полное почтение к своей драгоценной особе [2, с. 47–70]. Суть этих споров заключалась в том, что в Китай проникали не только религиозно-мировоззренческие и морально-этические принципы буддизма, с которыми столкнулся китайский менталитет, но и буддийские принципы социальной организации. Наиболее характерным отражением социальной позиции буддистов была сангха, имевшая в Индии свой специфический, независимый статус. Попытки буддистов сохранить этот статус неизменно приводили их к столкновению с государственной властью в лице его бюрократического аппарата, который продолжал сохранять верность конфуцианским принципам почитания государя. В ходе этой дискуссии фактически решался вопрос о том, обязаны ли буддисты подчиняться светским законам, стать частью существующей социальной и политической системы или могут сохранять свой независимый социальный статус [1, с. 69–73].

Следующая полемика состоялась между общепризнанным патриархом южного буддизма Хуэй Юанем (334–416) и его оппонентами – отставным чиновником и скульптором Дай Куй (Дай Аньгун) (326–

396), а также влиятельным восточноцзиньским сановником Хуань Сюанем (36–404). Она затрагивала проблемы воздаяния, не нашедшие своего отражения в сочинении Ло Цзюньчжана. Так, в 394 году разуверившийся в буддизме Дай Куй написал Хуэй Юаню письмо под названием «О сомнении в буддизме» («Ши и лунь», 释疑论). Дай Аньгун писал, что он всю жизнь соблюдал буддийские предписания, но жизнь его была полна страданий и трудностей. Отсюда он делал вывод о том, что все страдания были predeterminedены его судьбой из-за наличия разных видов частиц-ци (气), тонких, дающих мудрость и удачу (精气), и грубых, дающих глупость и невезение (粗气), а все его благодеяния никак не повлияли на его жизнь. Он говорил, что призывы буддистов творить благодеяния и отказаться от грехов играют роль увещевания ради мира и спокойствия среди людей. Хуэй Юань в ответном письме Дай Аньгуну изложил учение о трёх видах воздаяния (текущем, в последующем перерождении и отложенным на десятки и сотни жизней). Очевидно, с учением о тройном воздаянии китайские буддисты познакомились лишь в конце IV века н. э. Хуэй Юань объяснил все страдания Дай Аньгуна тем, что в прошлых воплощениях он совершил много прегрешений, поэтому нельзя ожидать быстрого прижизненного воздаяния за свои благодеяния в этой жизни.

Приблизительно в середине 90-х годов V века между Хуэй Юанем и Хуань Сюанем велась переписка, которая сохранилась под названием «Мин баоин лунь» (明报应论) и дошла до нас в составе первой буддийской антологии «Хунминцзи». Переписка была начата Хуань Сюанем, который стремился заручиться политической поддержкой главы южных буддистов Хуэй Юаня для узурпации трона династии Восточная Цзинь и основания новой династии влиятельного клана Хуань. Конфуцианец, судя по его письмам, хотел подкорректировать буддийское учение о воздаянии для оправдания своих планов. Суть содержания писем конфуцианца сводилась к следующему: буддийское учение о возмездии за смертоубийство не совсем истинно, так как: а) при лишении жизни страдает только брэнная оболочка души, состоящая, согласно индийской традиции, из четырёх великих элементов, а душа при этом не испытывает никакой боли; б) негативные эмоции (алчность, жадность и т. д.), будучи

причиной конфликтов и смертоубийств, заложены в самой людской природе, помимо их воли и поэтому нельзя наказывать их за эти врождённые качества.

Но Хуэй Юань дипломатично привёл доводы против подобной интерпретации и дал таким образом понять, что не поддержит кровопролития ни под каким предлогом.

Ответ Хуэй Юаня можно кратко изложить так: Буддийское учение о возмездии за смертоубийство истинно, так как: а) душа всё равно испытывает болевые ощущения; б) алчность и жадность не присущи изначальной природе человека, т. к. они, согласно буддийскому учению о 12 ниданах, являются восьмым звеном-следствием первой и главной причиной всех бед – неведения (авидья). Если человек сможет устранить эту коренную причину всех бед (неведение – авидья), то все её следствия, в т. ч. и 8-я нидана (алчность – тришна) исчезнут сами собой. В таком случае воздаяние будет только благим. Для этого нужно достичь состояния «ответственного сознания» («цзэ синь», 责任心) [8, с. 98]. Хуань Сюаню пришлось согласиться с доводами патриарха, но несколькими годами позже он снова попытался поставить сангху под контроль императора. Он написал и разослал «Письмо к восьми министерствам с обсуждением вопроса о почтительности монахов», в котором снова поднял буддийский вопрос. Чуть позже Хуань Сюань направил письмо того же содержания самому Хуэй Юаню. В своих ответных письмах главы министерств не поддержали Хуань Сюаня. Хуэйюань написал 2 письма: «Ответное письмо тайвэю Хуаню» (答桓太尉书) и «Монах не должен быть почтителен к императору» («Шамэнь буцзин ванчжэ лунь», 沙门不敬王者论), в которых он признал обязательное почтение только для буддистов-мирян, но не для ушедших из мира монахов («монашеская ряса не относится к мирским одеждам, чаша для подаяния не есть предмет императорской утвари»), к тому же монахи помогают монарху сохранять мир и спокойствие среди подданных. Хуань Сюань посчитал эти доводы справедливыми и отказался от своей идеи.

Говоря о проблеме соотношения души и тела, необходимо отметить, что конфуцианцы были заинтересованы в жёсткой привязке души к телесной форме для того, чтобы доказать полную зависимость души от тела (вплоть до того, что душа гибнет

сразу после смерти организма). Доказывая зависимость души от тела, конфуцианцы утверждали, что душа человека возникает только после рождения его тела. А отсюда следует, что когда это тело прекращает своё существование, то и душа также угасает, т. к. лишается своего материального субстрата. Китайские буддисты же напротив были заинтересованы в разграничении души и тела, т. к. отсюда вытекает, что душа не зависит от бренного тела.

В этой связи следует сказать о том, что в сочинении «Шамэнь буцзин ванчжэ лунь» Хуэй Юань опроверг два взаимосвязанных конфуцианских тезиса: 1) душа неразрывно связана с телом; 2) душа угасает после смерти тела, подобно огню, который гаснет после выгорания хвороста.

Первый тезис Хуэй Юань опроверг с помощью практического примера с наследственными свойствами отцов и детей. Он сослался на легендарных правителей древности по имени Яо и Шунь. Сын императора Яо по имени Даньчжу внешне был похож на своего отца, но отцовский ум не передался сыну, а совершенно мудрый правитель Шунь взял от своего глупого отца по имени Гусоу только внешность, но не его глупость. Отсюда следует, что душа не связана неразрывно с телом, т. к. по наследству передаются только внешние данные. А мудрые и глупые души вселяются в определённые тела по принципу причинно-следственного кармического закона [9, с. 331].

Второй тезис Хуань Сюаня выражен следующим образом:

Душа и тело подобны огню и хворосту. После выгорания хвороста огонь гаснет. После смерти тела душа угасает [7, с. 310].

Своими корнями эта метафора восходит к главе «Яншэн» трактата «Чжуан-цзы» (нач. III в. до н. э.), а также к произведению ханьского философа-материалиста Хуань Тяня (桓谭, 43 г. до н. э. – 28 г. н. э.) «Синь лунь синшэнь» (新论形神, «Новые суждения о форме и душе»). «Синь лунь синшэнь» дошло до нас в составе первой синобуддийской антологии под названием «Хунминци». Долгое время буддисты не могли противопоставить этому тезису какой-либо более убедительный контраргумент. В пятой части сочинения «Шамэнь буцзин ванчжэ лунь» Хуэй Юань сделал из вышеупомянутой метафоры диаметрально противоположный вывод:

Огонь не гаснет после выгорания хвороста, а переходит на другую порцию хвороста, таким же образом душа не гибнет после смерти тела, а переселяется в другое тело [9, с. 332].

Это было значительной, но всё же по большому счёту временной победой китайских буддистов над своими оппонентами. После Хуэй Юаня тезис о бессмертии души был развит сановником-буддистом Чжэн Даоцзы (364–427), который приблизительно в 420-х годах написал полемическое сочинение под названием «Шэньбуме лунь» (神不灭论, «Рассуждения о бессмертии души»). Чжэн Даоцзы доказывал, что душа каждого существа зародилась ещё до возникновения его тела, и соответственно жизнь души не зависит ни от рождения, ни от смерти данного конкретного организма [14].

В 433 г. Хуэй Линь написал сочинение «Бай хэй лунь» («О Белом и Чёрном учениях»). Конфуцианство здесь представлено как «байсюэ» (белое учение), а буддизм как «хэйсюэ» (чёрное учение). В этом сочинении Хуэй Линь устами буддиста объявил, что учение Чжоу-гуна и Конфуция гораздо глубже, чем буддийское. Здесь высказывается традиционный антибуддийский тезис о смертности души. После появления сочинения Хуэй Линя другой противник буддизма, сановник-конфуцианец Хэ Чэнтянь (370–447) для поддержки тезисов Хуэй Линя написал своё сочинение «Да син лунь» («О постижении сущности-син»), в котором обрисовал традиционную конфуцианскую картину мира, где всё мироустройство объясняется с помощью важнейших китайских традиционных категорий (Небо – тянь (天), человек – жэнь (人) и Земля – ди (地)). При этом человек ставился выше всех остальных живых существ (чжуншэн), заботился о разумной эксплуатации этих биоресурсов, и потому буддийская идея воздаяния за лишение жизни более низких существ не имеет под собой никаких оснований.

Эти два сочинения вызвали шквал негодования среди пробуддийски настроенных мыслителей и сановников, в ответ на него все сторонники буддизма написали свои гневные опровержения. Среди них необходимо назвать сочинения монаха-отшельника Цзун Бина (375–445), а также сановника-буддиста по имени Янь Яньчжи (384–456) и др.

Буддист-отшельник Цзун Бин, которому Хэ Чэнтянь направил работу Хуэй Линя для ознакомления, написал ответное сочинение «Да Хэ Хэньян шу» («Ответное письмо Хэньянскому Хэ»), а также довольно пространное сочинение «Мин фо лунь» («О разъяснении буддизма»). В них Цзун Бин привёл своё опровержение антибуддийских тезисов Хуэй Линя. Цзун Бин отрицал смертность души после смерти тела, сущностное различие между даосским понятием «отсутствие-у» и буддийским понятием «пустота-кун», а также утверждал, что «хотя у конфуцианства и буддизма разные пути, но их цель совпадает» [11, с. 121]. Другой китайский сановник Янь Яньчжи для опровержения сочинения Хэ Чэнтянь («Да син лунь») написал ему письмо-сочинение «Ши да син лунь» («Относительно "Рассуждений о постижении изначальной природы [человека]"»). В нём высказывается мысль о том, что понятие «всё живое» («чжуншэн») охватывает и людей, а потому никто (кроме мудрого императора) не имеет права лишать кого бы то ни было жизни, т. к. за этим, по буддийскому вероучению, последует возмездие [13, с. 19–26].

В конце V века противник буддизма конфуцианец Фань Чжэнь написал свое знаменитое сочинение «О смертности души» («Шэньме лунь»). В ответ на него сторонники буддизма сановник Сяо Чэнь (476–512), придворный историк Шэнь Юэ (441–513), а также чиновник по имени Цао Сывэнь написали свои сочинения в защиту буддийского вероучения. Фань Чжэнь в конце V века высказал несколько тезисов против буддистов:

1) душа (шэнь, 神) – это всего лишь функция живого материального субстрата (чжи, 质);

2) хотя термины (мин, 名) «душа» и «тело» различны, но субстанция (ти-ти, 形体), которую они обозначают, едина (名殊而体一);

3) тело (形) и душа (神) подобны ножу – дао (刀) (или лезвию – жэнь-дао 刃) и его острию – ли (利) [3, с. 127].

Применение Фань Чжэнем терминов школы мин-цзя (мин-名, чэн-称 и ти-体) в контексте проблемы статуса души и тела свидетельствует о новом этапе развития конфуцианского полемического дискурса. Китайский буддист и сановник-аристократ Сяо Чэнь указал Фань Чжэню на то, что сравнение телесной формы и души с ножом и его остриём некорректно, т. к. по логике

вещей в данной метафоре сначала у ножа исчезает острота (т. е. душа), а сам нож (вещественная основа) при этом остаётся, такая ситуация противоречит здравому смыслу [12, с. 174–181]. Следовательно, душа не исчезает после смерти телесной формы: «Ведь наличие остроты у ножа есть результат затачивания. Поэтому [нож] может рассекать водяных змей в воде и разрубать свирепых тигров на суше. Если исчерпать остроту при постоянном использовании, то непременно сломаются его остриё и боковины, меч станет тупым. Если это так, то острота исчезнет, а нож останется. То есть, когда говорят, что душа погибает, а тело остаётся, как можно говорить, что острота остаётся, когда [уже] нет лезвия, а также то, что имена (у души и тела) различны, но субстанция едина?». Кроме того, если нож заточить, то у него снова появится острота. Таким же образом и душа может возродиться в другом теле [6].

В заключение следует отметить, что полемика между буддистами и конфуцианцами, развернувшаяся на протяжении на-

чальных веков распространения буддизма в Китае, весьма ярко отразила длительный и сложный процесс внедрения буддизма в китайскую духовную традицию. Самые ранние сочинения, как апологетов буддизма, так и его противников, показали невысокий уровень знакомства китайцев с буддийским учением и в области сотериологии, и в области философии. Однако с каждой эпохой их уровень и глубина знаний о доктринах буддизма всё более возрастала. В этом плане рассмотренные источники представляют большую ценность в исследовании истории распространения буддизма в Китае, в понимании интеллектуальной обстановки Китая в периоды Вэй и Цзинь, характеризующихся сложной идеологической ситуацией, связанной с тем фактом, что конфуцианство в на тот момент утратило статус официальной идеологии Поднебесной, но не потеряло окончательно свои позиции в идеологической и социальной сферах, а буддизм делал усилия для своего окончательного утверждения в новой для него среде.

Список литературы

1. Комиссарова Т. Г. Монах не должен быть почитателен к императору: из буддийской полемики в IV–V вв. // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987. С. 47–70.
2. Меньшиков Л.Н. Бяньвэнь о воздаянии за милости. М., 1979. Ч. 1. 420 с.
3. Цыренов Ч. Ц. Сяо Чэнь и его сочинение «Возражения на “Рассуждения о смертности души”» // Вестн. Бурят. науч. центра СО РАН. 2013. № 1. С. 174–181.
4. Цыренов Ч. Ц. Религиозно-философская полемика конфуцианца Хэ Чэнтяня и буддиста Янь Яньчжи (IV–V вв. н. э.) // Вестн. БГУ. Сер.: Востоковедение. Улан-Удэ, 2014. № 8. С. 19–26.
5. Янгутов Л. Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. Улан-Удэ, 1998. 160 с.
6. Янгутов Л. Е., Бадмаева Д. Б. Трактат «Лихолунь» и добуддийские верования китайцев // Вестн. БГУ. Сер.: Философия, социология, политология и культурология. 2007. № 13. С. 6–14.
7. K. K. Ch'en. The Chinese transformation of Buddhism. Princeton: Princeton University Press, 1973. 345 p.
8. Лю Лифу. Хун дао юй минцзяо. «Хунминцзи» яньцзю. Пекин, 2004. С. 127.
9. Моу-цзы. Лихолунь / под ред. Лю Лифу // Хунминцзи. Пекин, 2013. 352 с.
10. Сяо Чэнь. Нань шэньме лунь / под ред. Лю Лифу // Хунминцзи. Пекин, 2013. 1014 с.
11. Хуань Тань. Синьлунь-синшэнь / под ред. Лю Лифу // Хунминцзи. Пекин, 2013. 352 с.
12. Хуэй Юань. Минбаоин лунь / под ред. Лю Лифу // Хунминцзи. Пекин, 2013. 352 с.
13. Хуэй Юань. Шамэнь буцзин ванчжэ лунь / под ред. Лю Лифу // Хунминцзи. Пекин, 2013. 352 с.
14. Цзи Чжичан. Анализ взаимодействия конфуцианского и буддийского стилей мышления в сочинении Хуэй Линя «Бай хэй лунь» // Вэнь юй чжэ. 2011. № 18. С. 201–240.
15. Цзун Бин. Минфолунь / под ред. Лю Лифу // Хунминцзи. Пекин, 2013. 352 с.
16. Чжэн Даоцзы. Шэнь бу ме лунь / под ред. Лю Лифу // Хунминцзи. Пекин, 2013. 352 с.

References

1. Komissarova T. G. Monakh ne dolzhen byt' pochtitelen k imperatoru: iz buddiiskoi polemiki v IV–V vv. // *Buddizm i gosudarstvo na Dal'nem Vostoke*. M., 1987. S. 47–70.
2. Men'shikov L.N. Byan'ven' o vozdayanii za milosti. M., 1979. Ch. 1. 420 s.
3. Tsyrenov Ch. Ts. Syao Chen' i ego sochinenie «Vozrazheniya na "Rassuzhdeniya o smertnosti dushi"» // *Vestn. Buryat. nauch. tsentra SO RAN*. 2013. № 1. S. 174–181.
4. Tsyrenov Ch. Ts. Religiozno-filosofskaya polemika konfutsiantsa Khe Chentyanya i buddista Yan' Yan'chzhi (IV–V vv. n. e.) // *Vestn. BGU. Ser.: Vostokovedenie*. Ulan-Ude, 2014. № 8. S. 19–26.
5. Yangutov L. E. *Kitaiskii buddizm: teksty, issledovaniya, slovar'*. Ulan-Ude, 1998. 160 s.
6. Yangutov L. E., Badmaeva D. B. Traktat «Likhulun'» i dobuddiiskie verovaniya kitaitsev // *Vestn. BGU. Ser.: Filosofiya, sotsiologiya, politologiya i kul'turologiya*. 2007. № 13. S. 6–14.
7. K. K. Ch'en. *The Chinese transformation of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 1973. 345 p.
8. Lyu Lifu. *Khun dao yui mintszyao. «Khunmitszi» yan'tszyu*. Pekin, 2004. S. 127.
9. Mou-tszy. *Likhulun' / pod red. Lyu Lifu // Khunmitszi*. Pekin, 2013. 352 s.
10. Syao Chen'. *Nan' shen'me lun' / pod red. Lyu Lifu // Khunmitszi*. Pekin, 2013. 1014 s.
11. Khuan' Tan'. *Sin'lun'-sinshen' / pod red. Lyu Lifu // Khunmitszi*. Pekin, 2013. 352 s.
12. Khuei Yuan'. *Minbaoin lun' / pod red. Lyu Lifu // Khunmitszi*. Pekin, 2013. 352 s.
13. Khuei Yuan'. *Shamen' butszin vanchzhe lun' / pod red. Lyu Lifu // Khunmitszi*. Pekin, 2013. 352 s.
14. Tszu Chzhichan. Analiz vzaimodeistviya konfutsianskogo i buddiiskogo stilei myshleniya v sochinenii Khuei Linya «Bai khei lun'» // *Ven' yui chzhe*. 2011. № 18. S. 201–240.
15. Tszun Bin. *Minfolun' / pod red. Lyu Lifu // Khunmitszi*. Pekin, 2013. 352 s.
16. Chzhen Daotszy. *Shen' bu me lun' / pod red. Lyu Lifu // Khunmitszi*. Pekin, 2013. 352 s.

Статья поступила в редакцию 15.03.2015