

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Совет молодых ученых

Научно-методический отдел по работе с молодыми учеными
и специалистами университета управления
научных исследований СПбГУ

ЧЕЛОВЕК. ПРИРОДА. ОБЩЕСТВО АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

Материалы

*14-й международной конференции
молодых ученых 26–30 декабря 2005 г.*

В 2 частях

Часть I



Издательство Санкт-Петербургского университета
2006

НАЧАЛО ДАОССКО-БУДДИЙСКОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В КИТАЕ (I–III вв.)

Согласно традиционной версии, проникновение буддизма в Китай относится ко времени правления императора Мин-ди (58–75). Буддийская легенда гласит, что в 56 г. этот император увидел сон, в котором фигурировало некое золотое божество, оказавшееся Буддой. С Мин-ди традиция связывает и возникновение первого буддийского монастыря, якобы основанного двумя монахами из Западного края (Восточный Туркестан) — Дхармаратной (Чжу Фалань) и Кашьяпа Матангой (Шэ Мотэн). Монастырь, находящийся, как утверждается, на месте обители Кашьяпа Матанги в Лояне, столице империи, получил название «Монастыря белой лошади» (*Баймасы*) в память о масти животного, своим жалобным ржанием остановившего некоего иноземного правителя, собиравшегося разрушить обитель¹. Эта легенда подробно излагается в жизнеописании Кашьяпа Матанги, входящем в «Жизнеописания достойных монахов» (*Гао сэн чжуань*) Хуэй Цзяо (497–554)².

В действительности сведения о раннем периоде бытования буддизма на территории Китая достаточно скудны. Легенда точно указывает только район, из которого прибыли монахи, и само время проникновения буддизма в Китай. С Восточным Туркестаном в то время велась активная торговля, поскольку именно через этот регион проходил Великий шелковый путь. Буддизм в Восточном Туркестане получил распространение с началом миссионерской деятельности, инициированной североиндийским царем Ашокой (268?–231 гг. до н. э.). Таким образом, первые буддийские святилища в Китае, скорее всего, были построены для того, чтобы обеспечить религиозные нужды торговцев из Хотана и Ферганы.

Подтверждением знакомства с буддизмом в I–III вв. служит наличие таких слов, как *упасака*, *шрамана* и *Будда*, в датированном 65 г. письме чуского царя Лю Ина, правившего в Пэнчене в 52–

Зельницкий А. Д. — магистр религиоведения, младший научный сотрудник Государственного музея истории религии, ассистент кафедры философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ

71 гг.³ Другим фактом, свидетельствующим о появлении буддизма на территории Китая в указанный период, является упоминание о жертвоприношении Будде и Лао-цзы, совершенном ханьским императором Хуань-ди (147–167) в 165 г.⁴ Это событие можно рассматривать как первое свидетельство интереса императорской власти к новому божеству, которого можно было включить в государственную систему культов.

Хотя каких-либо существенных свидетельств и упоминаний о полемике буддизма и даосизма в I–III вв. не зафиксировано, несомненно, что буддизм уже стал объектом пристального внимания властей и представителей образованного слоя. Тем не менее, по мнению Е. А. Торчинова, намек на полемику с только что появившимся учением можно усмотреть в некоторых пассажах раннедаосского трактата «Тайпин цзин». В этом тексте, уже широко известном в I–III вв., содержится ряд инвектив против практики воздержания, нарушающей космический порядок, основанный на принципе взаимодействия начал инь и ян⁵. Однако однозначно этого утверждать нельзя, поскольку в трактате речь могла идти о каких-то течениях, возникших в самой даосской традиции.

Практически сразу после начала распространения буддизма в Китае начинается переводческая деятельность, создавшая предпосылки к последующему взаимодействию даосской и буддийской доктрин. Переводческая деятельность раннего периода связана с именами Ань Шигао (II — начало III в.) и Чжи Ганя (II в.). Особенностью их переводов является использование терминологического аппарата, заимствованного из текстов даосской традиции. Данный метод был назван Ань Шигао «выверением смысла» (*гэ и*). В качестве примера использования данного метода можно привести перевод Ань Шигао «Сутры десяти охранительных законов» (*Ши бао фа цзин*). В этом переводе «десять законов» соотнесены с практикой осуществления «недеяния» (*у вэй*), а практика шести парамит — с шестью добродетелями совершенного дао (*чжэнь даодэ*). Буддийскую практику созерцания Ань Шигао обозначил даосским термином «хранение одного» (*шоу и*), а освобождение передал сочетанием *души*, которое является синонимом понятия «освобождения от трупа» (*шицзе*), одной из форм достижения бессмертия в даосизме⁶. Перевод названия «Сутры о вдохах, выдохах и сосредоточении», выполненный тем же автором, также содержит даосский термин *шоу и*, которым передается слово *дхьяна*.

В ранний период распространения буддизма в Китае переводчики прибегали и к методу интерполяции, позволявшему сделать текст более удобовоспринимаемым аудиторией. А. Масперо приводит в качестве примера вставку, сделанную Чжи Ганем в своем переводе «Жизни Будды». При описании встречи бодхисаттвы с предшествующим буддой Дипанкарой и грядущих перерождений будущего Будды, упоминаются «предок из леса письмен», т. е. Конфуций, и «наставник государства» (*даоши*), т. е. Лао-цзы⁷.

Именно такие интерполяции, скорее всего, способствовали формированию концепции «обращения варваров» (*хуа ху*), первое упоминание о которой встречается в докладе некоего Сян Кая императору Хуань-ди, сделанному в 167 г., т. е. через два года после совершения жертвоприношения Будде и Лао-цзы. В III в. Си Цзинем был составлен трактат «Об обращении варваров» (*Хуа ху цзин*), послуживший прообразом всех последующих текстов на эту тему⁸. Суть данной концепции сводилась к тому, что Лао-цзы, уйдя на запад, либо обучил Будду, либо сам им и является. Все это свидетельствует об определенных усилиях по адаптации новой доктрины представителями элиты.

В III в. было написано первое буддийское апологетическое сочинение, построенное в виде диалога с приверженцем традиционных ценностей, — трактат «Разрешение сомнений» (*Ли хо лунь*) Моу-цзы, появление которого свидетельствует о том, что в этот период буддизм уже обратил на себя внимание образованной элиты⁹. Л. Е. Янгутов обращает внимание на то, что Моу-цзы для характеристики Будды использует даосскую лексику. В приводимой этим исследователем обширной цитате о Будде говорится следующее: «Будда — это самый первый и выдающийся из всех, кто постиг дао, самый мудрый и святой из всех мудрых и святых <...> Он и существует, и не существует, может быть и большим, и маленьким, и круглым, и квадратным, и старым, и юным, и светлым, и темным. В огне не горит, когда ступает по лезвию, не режется; грязь к нему не пристает; не идет, а летает; когда садится, то сверкает пламенем, поэтому называется Буддой»¹⁰. Здесь заметно смешение буддийских характеристик (например, существует и не существует) и характеристик, традиционно применяемых к «совершенным людям» в даосских памятниках¹¹. Иначе говоря, для самих последователей буддизма в ранний период его рецепции гораздо удобнее было осмыслять свое учение в терминах и образах, выра-

ботанных в рамках даосской традиции. Следует, однако, добавить что, по мнению некоторых современных исследователей, косвенные указания на контакты образованной элиты и представителей буддийской сангхи можно встретить в работах такого известного мыслителя как Ван Би. Так, Анна Чэн обратила внимание на тот факт, что Ван Би для толкования «Дао дэ цзина» и «Чжоу и» использует те же бинарные конструкции, что и современные ему буддийские авторы, пытавшиеся при помощи таких сочетаний как «отсутствие» / «наличие» (*у/ю*) и «субстанция» / «функция» (*ти/юн*) передать смысл соотношения пустоты как подлинной основы сущего и мира явлений. Сами бинарные конструкции, по мнению французской исследовательницы, не выводятся непосредственно из комментируемых Ван Би текстов¹².

Как уже говорилось, серьезного внимания к деятельности последователей буддизма со стороны представителей даосизма в I–III вв. не зафиксировано. Помимо самого характера ранних китайских переводов буддийских текстов, содержащих большое количество даосской лексики, это обстоятельство, возможно, связано также и с процессами институциональных преобразований в рамках даосизма, в первую очередь с появлением во второй половине II в. старейшей даосской школы «Небесных наставников»¹³.

Таким образом, в период ранней рецепции буддизма в Китае интерес к новой доктрине у представителей власти и элиты проявился практически сразу. К III в. интерес к буддийскому учению у представителей образованной элиты можно считать вполне сформировавшимся, что косвенным образом подтверждается характером вопросов, на которые пытается ответить в своем произведении Моу-цзы.

¹ Как указывает Хуэй Цзяо, раньше этот монастырь назывался Чжаотисы (см.: *Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов / Пер. с кит., исслед., коммент. и указатели М. Е. Ермакова. Т. 1 (Раздел 1: Переводчики). М., 1991. С. 101).*

² Там же. С. 100–101. — Интересно, что в исторических анналах действительно сохранились сведения о сне императора Мин-ди, которые, однако, не соответствуют буддийской легенде. Так, согласно «Хоу Хань шу» Фань Е, император увидел во сне своих недавно умерших отца и мать (см.: *Кравцова М. Е. Храмовое строительство в древнем и раннесредневековом Китае: легенды и факты (к социально-политической истории китайского буддизма) // Восток: философия, религия, культура. СПб., 2001. С. 156–157).*

³ Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000. С. 174–175.

⁴ Там же. С. 176; Торчинов Е. А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. 2-е изд., доп. СПб., 1998. С. 250.

⁵ Торчинов Е. А. Даосизм. С. 255.

⁶ Maspero H. Le Taoïsme et les religions chinoises. Paris, 1972. P. 445.

⁷ *Idem.* Le Taoïsme. Melange postume sur les religions et l'histoire de la Chine. Paris, 1950. P. 192.

⁸ См.: Торчинов Е. А. Даосизм. С. 256.

⁹ Как указывает Л. Е. Янгутов, возражения оппонента Моу-цзы касались нарушения принципа «сыновней почтительности» и вопроса посмертного существования в буддизме (Янгутов Л. Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. Улан-Удэ, 1998. С. 9).

¹⁰ Там же.

¹¹ Ср., например, характеристику «совершенного человека» в «Чжуан-цзы»: «Даже если загорятся великие болота, он не почувствует жары. Даже если замерзнут великие реки, ему не будет холодно. Даже если молнии расколуют великие горы, а ураганы поднимут на море волны до самого неба, он не поддастся страху. Такой человек странствует с облаками и туманами, ездит верхом на солнце и луне и уносится в своих скитаниях за пределы четырех морей» (Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст., примеч. и указатели В. В. Малявина. М., 1995. С. 71).

¹² Cheng A. Bouddhisme et pensée des lettrés au III^{ème} siècle: Le cas de Wang Bi (226–249) // Bouddhisme et Lettrés dans la Chine médiévale / Ed. par Catherine Despeux. Paris; Louvain, 2002. P. 7–23.

¹³ Появление этой школы связывается с откровением, якобы полученным магом Чжан Даолином от Лао-цзы в 142 г. При этом, однако, следует заметить, что количество и содержание начальных обетов, принимаемых новым членом общины, совпадают с буддийской *панча шила* (не убивай, не кради, не пей вина, не лги, не развратничай).