Реферат

«Буддизм в Китае и Японии»

Время проникновения буддизма в Китай трудно установить. Несомненно лишь, что во II в. буддизм там уже занимал прочные позиции; его принесли монахи-проповедники из Индии и из Центральной Азии. Разнородность источников китайского буддизма обусловливала и двойственность его вероисповедного характера: вначале он был в равной мере хинаянистским и махаянистским. В дальнейшем различие между этими направлениями здесь стерлось, как в силу того что первый, теряя свое своеобразие, все больше приближался ко второму, так и в силу процесса, который советский исследователь Л. С. Васильев назвал китаизацией буддизма.

Вначале проповедниками новой религии в Китае были иноземцы. С середины III в. началось регулярное посвящение в монахи самих китайцев. К этому времени уже существовали монастыри, на китайский язык были переведены десятки сутр и другие сочинения буддийской литературы. В течение ближайших столетий буддизм завоевывал все большее количество приверженцев. В конце V в. в Южном Китае было уже около 2 тыс. монастырей, где «спасалось» 32 тыс. монахов и послушников, в VI в. монастырей было уже 2846, а их обитателей 82 700 человек. На севере страны к VII в. насчитывалось 30 тыс. монастырей и около 2 млн. монахов и послушников. Наряду с мужскими монастырями появились и женские.

Государственные власти относились сначала выжидательно и пассивно к. распространению буддизма, но уже в конце IV в. император Сяо У-ди объявил себя буддистом и построил лично для себя дворцовый храм. Таким образом, буддизм стал государственной религией, правда, без того монопольного права, которым в других случаях пользуется государственная религия. В дальнейшем отношение государства к буддизму подвергалось в Китае колебаниям от наибольшего благоприятствования в одни эпохи до запрещения и преследований в другие. Период V—VIII вв. считается «золотым веком» китайского буддизма. Тем не менее на отдельных этапах его последователи подвергались ограничениям и даже преследованиям. Это происходило тогда, когда возраставшая экономическая мощь и идеологическое влияние буддийской религии ставили под угрозу силу светской власти в Китае, а богатство монастырей и храмов разжигало аппетиты императоров. В таких, случаях большое количество монастырей и храмов закрывалось, их имущество, и прежде всего земли, подвергалось секуляризации, монахи лишались податных и прочих привилегий. Подобные меры были предприняты в 446 г. императором У-цзуном.

Сильный удар был нанесен буддизму императорскими указами, датируемыми 842—845 гг. Ими предписывалось обращение в светское состояние огромного количества монахов, не удовлетворявших сформулированным в указах требованиям; в общем число «расстриженных» представителей духовенства (на самом деле им как раз после возвращения к светской жизни предоставлялась возможность растить волосы) достигало 260 тыс. Монахи, сохранявшие свое положение, обязаны были личное имущество сдавать в казну. Количество рабов, которое оставлялось при сохранившихся монастырях, строго ограничивалось и резко сокращалось: при каждом монахе оставлялся один раб, при монахине—две рабыни. Бронзовые статуи будд и других богов переплавлялись в монету, из железных изготовлялись сельскохозяйственные орудия, драгоценные металлы поступали в казну.

Золотой век китайского буддизма кончился, но сам буддизм не только не исчез в этой стране, а временами достигал новых успехов. Подъемом, в частности, были ознаменованы XIII—XVI вв., когда в Китае господствовало монгольская династия. Хубилай-хан не только принял буддизм, но и распорядился уничтожить даосские произведения, полемизировавшие с ним. В XIII в. в Китае вновь было около 40 тыс. монастырей и храмов с 400 тыс. монахов и 61 тыс. монахинь. Тем не менее в силу ряда причин буддизм в дальнейшем не занял в Китае господствующего положения. Его соперники — даосизм и в особенности конфуцианство — оказались сильнее. Дело даже не в том, что спорадически те или иные императоры выступали с указами, направленными против буддизма; так, изданный в 1662 г. императорский указ осуждал буддизм за неосновательность проповедуемых им идей. Главная причина того, что буддизм не стал в Китае господствующей религией, заключается в той гибкости, которую проявили в отношении к нему аборигенные религии Китая, — даосизм и конфуцианство.

С начала распространения буддизма в Китае идеологи даосизма и конфуцианства проявляли к нему полную терпимость. Больше того, они даже использовали ряд элементов буддийского вероучения и культа в своем религиозном обиходе. Сам Будда был включен в даосский пантеон, где занял место рядом с Хаунди и Лао-цзы. Значительно меньшей была готовность конфуцианства к синкретизации с буддизмом, но серьезного сопротивления этому процессу оно тоже не оказало.

Буддийские проповедники иногда пытались отмежеваться от исконно китайских религий. Один из крупных буддистских деятелей Хуэй-юань, живший в IV в., заявил, что в сравнении с буддизмом конфуцианство, даосизм, как и все остальные учения, представляют собой лишь отбросы. Все же и он был не прочь включать в свои сочинения Даосские и конфуцианские термины и идеи. А в общем буддизм тоже не уклонялся от синкретизации с другими религиями, что значительно облегчало ему борьбу за распространение и особенно за влияние на народные массы.

Если эта синкретизация оказывалась возможной на богословско-философском уровне, то тем легче она осуществлялась в культовом обиходе и в сознании широких масс верующих: немалое количество храмов посвящено одновременно буддистским, даосским и даже индуистским божествам. Правда, в этих храмах изображения не буддистских божеств и святых занимают несколько подчиненное положение, если Будды стоят, то другие сидят и т. д. Тем не менее мирное сожительство богов разных религий символизирует сосуществование самих этих религий.

«Миролюбие» даосизма и конфуцианства в отношении буддизма облегчило последнему выживание и приспособление к условиям Китая. Но в периоды, когда буддизм достигал особой силы и начинал предъявлять претензии на монополию, возникала острая борьба между религиями. И в ходе истории коренным китайским религиям удавалось помешать буддизму занять господствующее положение.

Этому способствовало еще и то, что, проникнув в Китай, буддизм стал подвергаться процессу «китаизации» как в идеологии и догматике, так и в культе. Перевод священных книг на китайский язык не мог не повлечь изменений в его идеях, ибо специфическая, буддийская терминология выражалась на китайском языке привычным даосским лексиконом. Со временем все большее влияние на буддизм оказывало конфуцианство, и здесь дело было уже не в одной терминологии. В специфически китайском духе менялся пантеон буддизма, преобразовывались представления о сверхъестественном мире, об угодном богам поведении людей, о «надлежащем» культе.

Сам Будда все больше отходил на задний план, уступая место, правда, не даосским богам, но буддистским же бодисатвам, претерпевшим в условиях Китая специфические изменения. Интересен приводимый в монографии Л. С. Васильева подсчет количества изображений разных богов в храмовом комплексе Лунмыня: «Если в VI— VII вв. в дотанском Китае великий Будда по традиции еще стоял на первом месте (ему было посвящено 43 надписи, Майтрейе — 35, остальным еще меньше), то начиная с Тан картина изменилась. На передний план вышли типично китайские, т. е. получившие особую популярность именно в китайском буддизме Амитаба и Гуань-инь. В результате общий подсчет количества изображений и надписей в том же храмовом комплексе Лунмыня, который формировался в основном с V по IX в., дал следующие результаты: число надписей, посвященных Будде, в храмах Лунмыня равно 94, тогда как на долю Амитабы приходится 222, на долю Гуань-инь — 197. Только Майтрейя по-прежнему уступал Будде — ему посвящены 62 надписи».

Каким образом буддийские боги меняли свой облик и характер на китайской почве, можно видеть на примере Майтрейи. В китайском варианте этот грядущий Будда превратился в толстобрюхого идола с несколько идиотической улыбкой; по исконно китайским представлениям, большой живот должен был символизировать богатство и довольство, которые будущий приход Майтрейи на землю принесет людям. Другие буддийские боги тоже получали в китайском варианте функции далекие от метафизической бесплотности и от стремления к нирване; в частности, Амитаба должен был обеспечивать верующим посмертные райские удовольствия. Примечательную эволюцию пережил образ Авалокитешвары. Около VIII в. он превратился в богиню, по имени Гуань-инь, функцией которой являлось покровительство материнству и младенчеству, лечение от бездетности, а также доставка душ умерших в рай, глава которого Амитаба считался отцом этой богини. Вообще Гуань-инь воплощала в своем облике милосердие и благожелательность, уравновешивавшие в фантазии верующих психологическую нагрузку от чудовищных драконов, которых в буддийском пантеоне было много, особенно в его тибетском варианте, проникавшем в Китай не менее интенсивно, чем южный хинаянистский.

Идолопоклонническая фетишистская сущность буддийского культа богов нашла в Китае особенно яркое выражение. Буддийские храмы были здесь больше, чем где бы то ни было, заполнены статуями богов, которым воздавался фетишистский культ. При освящении нового идола ему смазывали глаза, рот, нос, уши, а иногда руки и ноги кровью или красной краской. Беттани сообщает о таких особенностях культа богов-идолов в Северном Китае, особенно в Пекине: «Принято всякие статуи, медные, железные, деревянные или глиняные, снабжать внутренними органами, согласно китайским, не совсем, впрочем, правильным, понятиям об анатомии; но головы у них всегда делаются пустыми (!). Брюшные органы окутаны большим куском шелка, исписанным молитвами или заклинаниями, и состоят из мешка с золотом, серебром, жемчугом и пятью главными сортами зерна». По существу здесь нет отличия от первобытного фетишизма и идолопоклонства. Сообщая эти и многие другие материалы о китайском буддизме, Л. С. Васильев пишет, что у крупного зарубежного ученого де Гроота вызвала удивление противоречивость буддийской идеологии в ее китайском варианте. В частности, оказывается, что в китайских источниках содержится немало упоминаний об участии буддийских монахов в военных действиях. Это-де никак не согласовывается с буддистскими заповедями «не убий», «не тронь ничего живого» и т. д. Примирение противоречия или, как кажется, считает вслед за де Гроотом и Л. С. Васильев, «необычного несоответствия» оказывается возможным благодаря одному тексту из писаний буддийского писателя начала V в. Кумарадживы. Он усмотрел в призыве к сохранению всего живого санкцию «в вооруженной борьбе отстаивать... подвергаемых опасности людей». Это объяснение выглядит наивным. «Несоответствие», так поразившее де Гроота, является правилом почти во всех религиях. Расхождение одних верований с другими является для буддизма не исключительной чертой, а, наоборот, прямо характеризующей его, как и всякую другую религию.

Выше уже говорилось о том месте, которое заняли в китайско-буддистских верованиях представления о рае; в соответствии с ламаистским учением он именовался «западным раем» — Сукавати, — полным всяких земных благ, v Несовместимость этого представления со всем духом буддизма и его ориентацией на нирвану подчеркивается еще и теми приемами, которыми верующий рассчитывал обеспечить себе место в раю. Кроме культовых приемов и обрядов группа верующих связывалась союзом и общей, данной друг другу клятвой: кто первый попадет в Сукавати, должен сделать все от него зависящее, чтобы при помощи непосредственных ходатайств перед Амитабой или другими способами добиться такого же места и для своих товарищей по братству. До норм буддистской или какой бы то ни было иной добродетели здесь довольно далеко.

Как известно, буддийские монахи именовались бхик-шу — нищие. Они должны были питаться подаянием, ходить в лохмотьях, не есть мяса и т. д. В дальнейшем эти установления приняли довольно забавный вид. Пройдя по городу с чашей для подаяния и собрав в нее несколько горстей рису, монах приносил его в монастырь, там он поступал в общий котел, где готовилась пища для рабов и младших послушников; сами же «нищие» вкушали обильный обед, тем временем приготовленный для них в монастырской кухне. Чтобы выполнять предписание о ношении лохмотьев, подвижники разрезывали свои дорогие шелковые одежды и сшивали их.

Заповедь о равенстве людей и о всеобщем милосердии находила свое «воплощение» в существовании монастырского рабства. Рабы, безвозмездно трудившиеся для прокормления монахов, Состояли из Государственных преступников, из людей купленных монастырем у других владельцев, а также детей, проданных в рабство. Таким образом, религия, в которой проповедовалась любовь к ближнему, поощряла самые бесчеловечные нравы современной ей эпохи, а идеологи этой религии пользовались такими нравами для своего благоденствия и обогащения.

В истории китайского буддизма сказывалось его взаимовлияние с даосизмом и конфуцианством, особенно в той форме, которую последний принял в развивавшемся с XI в. неоконфуцианстве. Боги беспрепятственно кочевали из одного пантеона в другой, таким же образом мигрировали и представления о потустороннем царстве, и морально-этические нормы. Некоторая разнородность трех взаимодействовавших религий не только не мешала их сосуществованию, а, наоборот, создавала возможность известного разделения сфер влияния: конфуцианство больше распространялось на этику и социально-политическую жизнь, даосизм поставлял фантастико-мифологический материал, буддизм удовлетворял потребность людей в религиозном утешении. Синкретизация трех религий была различной на двух уровнях религиозности: богословско-философском и народно-культовом. Там, где рассматривались тонкости догматики, произносились проповеди для посвященных, сочинялись богословские трактаты, обучались будущие проповедники и богословы, различия между религиями оставались в силе. То обстоятельство, пишет Л.С. Васильев, что все три учения дожили до наших дней как раздельные доктрины, обязано в значительной степени именно тому, что различия между ними сохранялись на высшем уровне религиозной жизни. На нижнем же уровне синкретизм господствовал безраздельно. Верующий одинаково относился ко всем трем религиям и не всегда усматривал их различие. Он мог явиться в храм любой из них и обратиться через священнослужителя за помощью к любому из богов, принеся ему соответствующую жертву, курение, молитву и т. д. Л. С. Васильев считает, что здесь возник комплексный народный культ, который не мешал не только раздельному существованию трех религий, но и дальнейшему их дроблению.

В каждой из этих религий, особенно в буддизме, на всем протяжении их существования, образовывались различные школы, секты, направления, которые, в отличие от западных религий того же времени, не вступали в борьбу между собой, а мирно сосуществовали. В китайском буддизме особое распространение получили секта «чань» (то же, что японская «цзен») и секта воздававших особое поклонение Амитабе, обычно именуемая в литературе амитаистской сектой, или амитаизмом.

Проникновение буддизма в Японию датируется серединой VI в. По преданию, в это время из Кореи на Японские острова прибыло несколько буддийских монахов, привезших с собой изображения Будды и некоторые книги священного писания122. Видимо, однако, помимо Кореи источником буддийских идей для Японии служили и другие страны, в том -числе и Индия, так как эти идеи были не только махаянистскими, но и хинаянистскими.

В Японии того времени различные феодальные кланы боролись между собой за власть. Они старались использовать в своей борьбе и религию: некоторые монополизировали в этих целях жреческие функции в местных старинных культах, другие пытались ориентироваться на новые веяния и вновь возникающие культы. Последние с интересом отнеслись к появившемуся в стране буддизму.

Когда в конце VI в. властью в стране овладели ставленники клана Cora, уже принявшие буддизм, для распространения новой религии возникли благоприятные условия. В 604 г. принц-регент Сетоку-Тайси опубликовал законодательный кодекс из 17 отдельных указов, из которых второй повелевал населению почитать три буддийских святыни, — Будду, дхарму (учение) и сангху (общину, церковь). Он всячески поощрял распространение буддизма в стране, строил храмы, руководил изготовлением священных изображений и их расстановкой в крупнейших святилищах.

К 621 г. в Японии насчитывалось 46 буддийских монастырей и храмов, 816 монахов и 569 монахинь. В 685 г. был издан императорский указ, фактически возводивший буддизм в положение государственной религии. Согласно указу, во всех государственных учреждениях должны были быть воздвигнуты алтари с изображением Будды. В 741 г. император Синму распорядился о постройке буддистского храма в каждой провинции. Кодекс законов, изданный в 702 г., устанавливал равные для буддийских и синтоистских храмов нормы наделения землей. Таким способом было выражено равноправное положение старой, аборигенной для Японии, религии синто и сравнительно недавно завезенного буддизма.

Это равное положение было оформлено в указе, Изданном императрицей Сетоку в 765 г. Указ был настоящим богословским трактатом. Императрица провозглашала свою верность «трем сокровищам» буддизма — Будде, его вере и общине. Тут же, однако, она изъявляла свою преданность и синтоистским богам. Богослов-законодатель полемизировала со взглядом, по которому синтоистские боги не связаны с буддизмом, наоборот-де, в сутрах говорится, что боги сами исповедуют учение Будды. Практическим выводом из этих вероисповедных положений являлось указание буддийским монахам и синтоистским жрецам о совместном участии в богослужениях и празднествах. Установился своего рода компромисс между синтоизмом и буддизмом.

В указе императрицы Сетоку нашло отражение распространившееся представление о том, что синтоистские божества являются лишь перевоплощением буддийских богов и святых, а некоторые из этих божеств («ками») рассматривались даже как бодисатвы, т. е. не рядовые, а достигшие просветления и перевоплощения.

Идеологи буддизма не препятствовали синкретизации его с синтоизмом. Это была гибкая тактика, ибо, вместо того чтобы вести трудную борьбу за преодоление глубоко укоренившихся синтоистских культов, буддизм мог использовать их для своего укрепления и распространения. Благодаря такой тактике и ряду других благоприятных обстоятельств, буддизм в IX—XI вв. добился не только официального статуса государственной религии, но и вообще господствующего положения в Японии.

Япония покрылась густой сетью буддийских монастырей, представлявших собой большую экономическую, политическую и даже военную силу. Им принадлежали огромные земельные владения вместе с трудившимися на этих землях рабами и крепостными. При многих монастырях существовали вооруженные отряды наемников, которые под командованием монахов не только охраняли имущество служителей божиих, но выполняли и более агрессивные функции. Известно, что когда некоторые монастыри обращались к правительственным органам по какому-нибудь делу, они вместе с ходатаями направляли к соответствующему учреждению и вооруженный отряд. Такая практика была широко распространена в XI в.

В дальнейшем монастырские вооруженные отряды стали использоваться для внутренней борьбы между разными буддийскими сектами, базировавшимися в том или ином монастыре. Советские авторы С. А. Арутюнов и Г. Е. Светлов пишут: «Монастыри превратились в настоящие крепости, которые наводняли вооруженные монахи. Отряды монахов одних сект нападали на монастыри других сект и подвергали их разграблению. Так, в XV в. монахи секты Тэн-дай спустились с горы Хиэй, ворвались в Киото и сожгли монастырь секты Син, перебив значительную часть его обитателей. 1532 год стал свидетелем ожесточенной вооруженной борьбы между сторонниками Тэн-дай и Нитирэн, в которой последние потерпели поражение. Монахи по сути дела превратились в банды вооруженных разбойников, враждовавших друг с другом, терроризировавших население, разорявших страну так же как и банды светских феодалов». Теоретически эти вооруженные разбойники, конечно, не отказывались от буддистских правил поведения, предписывавших полный отказ от мирских благ и решительное запрещение не только убийства чего бы то ни было живого, но и нанесения ему какого-нибудь вреда.

Как и в других странах, буддизм в Японии распространился в виде многочисленных направлений, школ и сект. В дальнейшем одни из них исчезали, другие либо возникали на месте, либо проникали из других буддийских стран. В итоге выделилось несколько сект, завоевавших наибольшее количество приверженцев; среди них следует отметить Тэн-дай и Сингон, а также ряд сект, объединяемых общим наименованием амидаистских. В XII—XIII вв. большое распространение получила завезенная из Китая секта дзэн. В это время выступил с новой интерпретацией буддизма основатель секты, получившей свое наименование от его имени,— Нитирэн. Нет надобности останавливаться на отличительных чертах вероучений и. культа всех этих ответвлений, тем более что в ряде случаев трудно установить четкие различия. Существенно и то, что теоретические положения и предписания в практической деятельности сект и их приверженцев нередко превращаются в свою противоположность.

Показательна в этом отношении судьба секты дзэн. В основе ее учения лежит призыв к самоуглублению и самосозерцанию, которое может привести человека к просветлению (в японской терминологии — «сатори»). Такая «деятельность» должна проходить в полной неподвижности: человек долгие часы сидит, поджав под себя ноги, стараясь ни о чем не думать и, в крайнем случае, сосредоточив внимание на одном из органов своего тела. В монастырях и школах, где послушники и ученики проходили курс «дзадзэн», господствовала жестокая дисциплина: сидевший в общем ряду в течение многих часов «просветляемый» подвергался ударам палки духовного наставника при малейшей попытке пошевелиться. Казалось бы, именно в дзэне должен был с наибольшей яркостью выразиться отрыв буддизма от жизни, абстрактность и аскетичность всего вероучения. Но как раз дзэн оказался той религиозной философией и практикой, которая в наибольшей степени соответствовала интересам феодального самурайства, а впоследствии —и японской буржуазии. Дух покорности и бессловесного подчинения, самодисциплины, физической выносливости, который культивировался дзэном в народных массах, вполне устраивал господствующие классы Японии на разных ступенях ее истории. Поэтому дзэн прочно вошел в идеологический обиход Японии, оказав влияние не только на политическую и военную идеологию, на литературу и искусство, но и на специфически японские виды спорта, например борьба дзю-до. Разумеется, первоначальный смысл «сатори» с его пассивным молчаливым самоуглублением остался в области «чистой» теории.

Расхождения между различными сектами приобретали важное практическое значение, когда дело касалось тактики в отношениях с другими религиями — с синтоизмом и японским вариантом конфуцианства, а также взаимоотношений между различными буддийскими же сектами. Сингон, например, проповедовала наибольшую терпимость в отношении синтоизма; в ее вероучение входило пантеистическое положение о том, что «все есть Будда» и что, следовательно, ничто не должно исключаться из этого вселенского комплекса; стало быть и синтоистские боги должны были в него включаться. Именно деятельность Сингон и сыграла главную роль в сближении и частичном слиянии буддизма с синтоизмом. И наоборот, Нитирэн проповедовал воинствующую нетерпимость в отношении к инакомыслящим: он именовал их предателями и дьяволами, призывал уничтожать всех иноверцев. Что же касается буддийского запрета убивать, то он легко согласовывался с призывами Нитирэна при помощи убедительного аргумента о том, что уничтожение неправильно верующего не есть убийство.

Различие интересов социальных и политических группировок находило свое идеологическое выражение в оттенках догматики многочисленных сект буддизма. При этом здесь не было прямой зависимости между смыслом того или иного из этих оттенков и интересами соответствующей группировки, значение имело лишь то обстоятельство, что борющиеся стороны выбирали то или иное вероучение в качестве своего отличительного признака, девиза, символа. Еще большее значение имели детали культа, в особенности произносимые верующими молитвенные, а по существу магические формулы. Для сторонников амидаической секты Юдзу Нэмбуцу в XII—XIII вв. залогом спасения верующего было, как учил основатель секты Хонен, повторение имени Амида в формуле «Наму Амида буцу!», означающей восклицание: «О, Амида Будда!». По преданию, первые последователи этой секты произносили спасительную формулу до 70 тыс. раз в сутки. Руководители секты утверждали, что при помощи такой благочестивой практики может спастись любой человек.

Для Нитирэна формула «Наму Амида буцу!» была греховной. Каждое ее повторение он рассматривал как долженствующее принести человеку многие годы адских мучений. Нитирэн требовал от верующих столь же неустанного повторения другой формулы — единственно спасительной: «Наму ме хо рэнгэ ке», которая переводится примерно так: «О, Сутра лотоса таинственного закона!». Ясно, что для верующих, которые должны выбирать между разными спасительными формулами единственную, главное заключалось не в их смысле, самом по себе бессмысленном, а в том, кто защищал ту или другую из них и на позицию какой группировки становится человек, принявший ту или иную формулу.

В состав форм религиозного поведения, обеспечивающего верующему потустороннее спасение, у приверженцев амидаистских сект входили и добродетельные поступки. Здесь вовсе не имелись в виду поступки, характеризующие нравственный облик человека,— его трудолюбие и миролюбие, доброта и отзывчивость в нужных случаях. Подразумевались ритуальные «добрые дела» — «кудоку», охватывавшие различные виды благочестивой деятельности: переписка священных книг, изготовление моделей буддийских храмов, а также изображений будд в виде статуэток и портретов на бумаге или ткани. Эта практика имела громадное распространение; некоторые верующие в течение своей жизни изготовляли десятки тысяч таких фетишей и на этом основании считали место в райских чертогах заранее себе забронированным независимо от своего жизненного поведения или морального облика.

В период с XII по XVI в. буддизм занимал в Японии положение не только государственной религии, но и весьма влиятельной в экономическом и политическом отношениях силы. Он сохранял такое положение при помощи гибкой тактической линии. В раннее средневековье буддизм был таким же оплотом императорской власти, как и синтоизм, в вероучении которого культ императоров занимал центральное место. Когда с 1192 г. Япония оказалась под властью сегунов, а императорская власть превратилась в фикцию, буддизм сумел быстро перестроиться и взять на себя идеологическое обслуживание новой формы политического господства феодалов. Междоусобицы внутри феодального лагеря, длившиеся на протяжении XIV—XVI вв., создали для буддийских монастырей благоприятное положение. Выступая в качестве арбитров между различными феодальными кликами, принимая военное участие в междоусобных войнах, они сильно обогатились и постепенно превращались в решающую политическую силу. Так длилось до тех пор, пока во второй половине XVI в. не возобладали процессы, ведшие к объединению Японии. Крупный феодальный властитель Ода Нобунага, стоявший во главе объединительного движения, рассматривал положение буддийской церкви как одну из сторон той феодальной раздробленности, которая вообще царила в стране. Он предпринял ряд военных операций против наиболее крупных и богатых монастырей, в частности в 1571 г. разрушил монастырь на горе Хиэй. В дальнейшем были истреблены десятки тысяч буддийских священнослужителей.

С этого времени буддийская церковь перестала играть в Японии роль самостоятельной политической силы. В новых условиях она еще более верно служила сегунату и властвовавшим над народными массами феодалам клана Токугава, захватившим сегунатство в 1603 г. и удерживавшим его до переворота Мэйдзи в 1868 г. Со своей стороны, сегуны понимали, какое важное место может занимать буддизм и его духовенство в той системе классового угнетения, которую представляло собой японское феодальное общество. Они обеспечили ему это место законодательными мероприятиями.

Синтоизм был для сегунов несколько менее приемлем, поскольку был тесно связан с культом императоров. Но о запрещении или вытеснении синтоизма не могло быть и речи, ибо это было бы связано с сильными социальными потрясениями. Целесообразнее была тактика, избранная сегунами, соединение синтоизма и буддизма при гегемонии; последнего. Строились храмы синто-буддистского назначения, священники тоже облекались двойственными полномочиями. Официальным статусом объединенной церкви: оставался все же буддизм.

Положение буддийской церкви в стране было зафиксировано специальными узаконениями токугавских сегунов. В соответствии с ними каждый японец был прикреплен, по месту жительства к определенному буддийскому приходу, причем не имела значения принадлежность храма и. верующего к той или иной из сект. Государственное положение гражданина оформлялось документом, который выдавался ему приходским храмом. Посещение храма по, определенным праздникам было обязательным. Вся повседневная жизнь человека находилась под контролем приходского священника: без его позволения человек не мог вступать в брак, отправляться в путешествие и т. д. Неподчинение священнику или другое нарушение религиозной дисциплины могло повлечь за собой отобрание документа, что ставило человека в тяжелое положение.

Таким образом, буддийская церковь превратилась в важную часть государственного аппарата Японии. Это была в полном смысле слова духовная полиция, при помощи которой сегунат держал под контролем не только жизнь и деятельность подданных, но и их мысли.

К этому времени в Японию стали проникать европейцы, пытавшиеся вести проповедь христианства. Одновременно с официальным узаконением буддизма был издай указ о запрещении христианства в стране, что было мероприятием не столько религиозного, сколько общеполитического государственного значения: правители Японии ставили преграду проникновению в страну европейских влияний.

Формально все же государственной религией в Японии признавалось конфуцианство. Феодальным властям Японии больше импонировало политическое, чем религиозное содержание этого учения. По существу конфуцианство так осталось в Японии политическим и этическим учением, религиозные же потребности верующих удовлетворялись буддизмом и подчинившимся ему синтоизмом, что целиком соответствовало интересам японского феодализма, на протяжении столетий воплощенного политически в форме сегуната.

В XIX в., когда в условиях постепенного развития буржуазных отношений сегунат стал приходить в упадок, поколебалось и положение буддийской церкви. В ряде провинций господствовавшие в них оппозиционные по отношению к сегунам князья стали предпринимать антибуддийские действия, ориентируясь на реставрацию синтоизма как самостоятельной религии, которую можно было бы объявить государственной. Так, в 1843 г. князь провинции Мито ликвидировал на своей территории 190 буддийских храмов и приказал перелить на пушки их колокола; тут же были запрещены некоторые буддийские обряды, в том числе похоронные, — вместо них предлагалось прибегать к синтоистскому ритуалу. Были приняты меры к консолидации синтоистского духовенства, и преимущественно его антибуддистских элементов. Революция Мэйдзи (1868 г.), уничтожившая сегунат и установившая в Японии самодержавие микадо, имела одним из своих последствий преследование буддийской религии и духовенства.

Была взята линия на воскрешение синтоизма как государственной религии. Таким образом буддийской церкви был нанесен серьезный удар. Указом микадо буддийское и синтоистское богослужения были строго разграничены, буддийским священникам запрещалось выполнение синтоистских церемоний. Буддийско-синтоистские храмы были переданы в руки синтоистского духовенства, причем последнее подверглось чистке с целью удаления пробуддийских элементов. Большое количество земель, принадлежавших буддийским храмам, правительство конфисковало, а многие храмы ликвидировало. Так, в префектуре Тояма в 1870 г. было 1730 буддийских храмов, а в 1871 г. оставалось только 7. Микадо демонстрировал и собственный отказ от буддизма. Он ликвидировал буддийское святилище в своем дворце, удалил из дворца статую Будды, отменил ранее проводившийся буддийский праздник императора.

Однако вскоре императорской Японии пришлось ослабить, а затем и прекратить свою антибуддийскую политику. Выяснилось, что буддизм пустил прочные корна в быту и сознании народных масс, которые в ряде случаен оказывали сопротивление властям, вступаясь за права и прерогативы буддийской церкви. В некоторых случаях властям приходилось быстро отменять свои антибуддистские мероприятия. Когда в 1868 г. прописка населения по буддийским приходам была заменена пропиской по синтоистским, это вызвало такое сопротивление населения ряда провинций, что уже в 1873 г. реформа была отменена и принят порядок, по которому прописка производится в храме той или иной религии в зависимости от того, какой существует в данной местности. Организованный сразу после переворота и преобразованный вскоре в министерство департамент по делам синтоистской религии, ставивший ее своим существованием в исключительное положение, был упразднен, а все религиозные вопросы переданы в ведение министерства просвещения. Наконец, принятая в 1889 г. конституция провозгласила принцип свободы совести, каковым буддизм был опять легализован, правда, уже на равных основаниях с синтоизмом. К тому же буддийская церковь потеряла значительную часть своих материальных богатств.

Видимо, в этих условиях руководители буддийской церкви поняли, что надо удерживать те позиции, которые еще можно отстоять. Они стали доказывать правительству свою полную лояльность в отношении существующего строя и свою готовность проповедовать культ императоров не менее активно, чем синтоизм.