

УДК 1(031)+221

DOI: 10.18101/1994-0866-2018-3-4-43-51

**КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ ДИСКУРС РАННЕГО КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА
О ВОЗДАЯНИИ
(ПО МАТЕРИАЛАМ СОЧИНЕНИЯ ХУЭЙЮАНЯ «О ТРОЙКОМ ВОЗДАЯНИИ»)**

© **Цыренов Чингис Цыбикдоржиевич**

кандидат исторических наук, научный сотрудник,

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6

E-mail: chts17@mail.ru

В статье на основе авторских переводов представлены результаты концептуального дискурс-анализа малоизученного полемического сочинения раннего китайского буддизма «Сань бао лунь» (三报论, «О тройком воздаянии»), которое сыграло важную роль в процессе инкультурации буддийского вероучения в китайской социокультурной среде эпохи Восточной Цзинь. Кратко изложена история создания исследуемого сочинения. Выявлены особенности религиозного дискурса и понятийного аппарата Хуэйюаня (334–416 гг. н. э.), идеолога буддизма, основателя южнокитайского монастыря Дунлиньсы и Общества Белого Лотоса, и Дай Аньгуна (Дай Куй, 326–396 гг. н. э.), отставного чиновника, скульптора, бывшего конфуцианца, перешедшего в буддийскую веру. Определены место и роль даосского дискурса в полемическом пространстве исследуемого текста. Установлено, что концептуальной основой нового для добуддийского Китая дискурса о воздаянии стал синтез китайских и индобуддийских элементов учения о воздаянии и теории причинности.

Ключевые слова: ранний китайский буддизм; Восточная Цзинь (317–420 гг. н. э.); буддийская антология «Хун мин цзи»; дискурс-анализ; Хуэйюань; Дай Куй; «Сань бао лунь»; учение о воздаянии; синобуддийский дискурс; даосский дискурс.

Проблема воздаяния, судьбы, а также путей и механизмов достижения счастья всегда занимала умы величайших мыслителей разных времен и народов. Эта вечная тема становится актуальной в смутный период Троецарствия и Шести династий после крушения империи Восточная Хань (25–220 гг. н. э.) и раскола страны на ряд мелких царств, борющихся друг с другом. Ортодоксальное конфуцианство эпохи Поздней Хань не смогло ответить на вызовы нараставшего социально-политического кризиса китайской государственности, а также полностью удовлетворить духовные, интеллектуальные и экзистенциальные запросы китайского общества того сложного периода. Иными словами, по мнению китайской элиты и образованной части китайского общества, ханьское конфуцианство временно утратило традиционную «монополию на истину», исключительное право на непререкаемый авторитет своей традиции. Влияние даосизма эпохи Поздней Хань, поддерживаемое вождями крестьянского восстания Желтых повязок, временно пошло на убыль после жестокой расправы над восставшими массами. В ранний период смутного времени Шести династий (229–589 гг. н. э.) в интеллектуальной жизни господствует «темное», или «сокровенное», учение сюаньсюэ, опираясь на конфуцианские начала, но развивая преимущественно даосские принципы естественности, единения с природой и «недеяния». В широкой же социальной среде преобладал религиозный даосизм, опирающийся на древнюю культовую практику шаманства и магии, народные верования. Со второй половины IV в. значительное, если не главенствующее, влияние в китайской

духовной жизни приобретает проникший в Китай еще в I в. н. э. буддизм, содержащий в себе оригинальные идеи индобуддийской религиозной культуры, концептуальный дискурс и систему ценностей.

Главным методом исследования текста «Сань бао лунь» будет дискурс-анализ. В терминологическом словаре «Теория и методология исторической науки» дается следующее определение: «Дискурс-анализ — это совокупность аналитических методов интерпретации различного рода текстов или высказываний как продуктов речевой деятельности людей, осуществляемой в конкретных общественно-политических обстоятельствах и культурно-исторических условиях [5].

Что касается самого сочинения «Сань бао лунь» («О тройком воздаянии»), оно сохранилось в самой ранней антологии текстов китайского буддизма под названием «Хунминцзи» («Собрание сочинений, светоч истины распространяющих»), который был составлен в 515–518 гг. н. э. придворным буддистом-историографом по имени Сэнью¹ (445–518 гг. н. э.) после знаменитой полемики о «бессмертии души» при дворе императора южнокитайской династии Лян по имени У-ди (508–509 гг.). Данный факт объясняется тем, что в период династии Лян буддизм фактически стал государственной религией, соответственно количество буддийских сочинений многократно увеличилось. Центральное место в этом сборнике занимают религиозно-философские сочинения крупнейших буддийских идеологов IV–V вв. — Даоаня (312–385 гг. н. э.), Хуэйюаня (334–416 гг. н. э.), Кумарадживы (344/350–413 гг. н. э.) и др.

Автор сочинения «О тройком воздаянии» Хуэйюань почитается в буддийской школе Цзинту («Чистая земля») как ее родоначальник, он известен как «старший Хуэйюань» в отличие от «младшего Хуэйюаня» — буддийского монаха династии Суй (581–618), при которой Северный и Южный Китай был под началом одной династии. Сведения о жизни и творчестве Хуэйюаня содержатся в «Гао сэн чжуани» («Жизнеописание высокочтимых монахов»), перевод данного жизнеописания был осуществлен видным китаеведом Ермаковым [3, с. 202–222]. В общей сложности Хуэйюань написал 14 произведений, которые частично или полностью вошли в корпус сочинений китайского буддизма под названием «Да цзан цзин». Краткий анализ основных сочинений можно найти в публикации Ю. К. Щуцкого [7]. В детстве Хуэйюань получил традиционное конфуцианское образование и серьезно увлекался даосской классикой, особенно это касается знаменитого древнего даосского трактата «Чжуан-цзы» [6, с. 135–321]. В 20 лет (354 г.) он стал буддийским монахом и начал постигать буддийскую мудрость у известного буддийского наставника Дао Аня (312–385 гг. н. э.). Позже Дао Ань направил его в Южный Китай в горы Лушань (совр. пров. Цзянси) с тем, чтобы проповедовать учение Будды на юге. Там в южнокитайских горах Лушань вдали от городской суеты и мирской пыли Хуэйюань основал буддийский монастырь под названием Дунлиньсы («Монастырь в Восточном лесу»). Будучи буддистом, Хуэйюань использовал яркие метафоры из «Чжуанцзы» для убеждения своих оппонентов из числа даосов и конфуцианцев в истинности буддийских религиозно-философских постулатов. В 402 г. 70-летний Хуэйюань основал знаменитое буддийское «Общество Белого Лотоса» («Байлянь шэ»), куда было допущено 123 монаха из числа

¹ Сэнью (445–518 гг. н. э.) — придворный историограф-буддист при династиях Ци (479–502 гг. н. э.) и Лян (после 502–557 гг. н. э.).

китайской придворной аристократии, среди них было 18 монахов-мудрецов. Это общество стало предтечей китайской школы Цзинту.

Насколько нам известно, существует один полный перевод сочинения «Саньбао лунь» на английский [9], а также одно полное переложение оригинального раннесредневекового текста трактата на современный китайский язык [10, с. 355–361]. Однако многие специалисты и даже сами авторы переводов отмечают, что в них встречаются некоторые неточности и вольные интерпретации отдельных фрагментов текста, которые обусловлены трудностями самого текста. Так, переводчики отмечают, что текст этот очень лаконичен и поэтому сложен для понимания, перевода и интерпретации, многие понятия и категории очень трудно адекватно интерпретировать.

Осмысление проблемы воздаяния и счастья, которое в контексте дискурса раннего китайского буддизма можно обозначить через понятие благого кармического воздаяния, получило глубокое отражение в заочной полемике, начатой китайским неопитом из среды отставного чиновничества по имени Дай Аньгун (Дай Куи, 326–396 г. н. э.). В 394 г. н. э. 68-летний Дай Куи написал письмо иерарху южнокитайского буддизма Хуэйюаню под названием «Ши-и лунь» («О разрешении сомнений»). Очевидно, что оппонентом Хуэйюаня в данном случае выступил представитель обедневших образованных групп южнокитайского общества. А сам религиозный дискурс и уровень аргументации свидетельствуют о том, что буддизм здесь скорее рассматривается как элитарная философия в отличие от простонародного буддизма для неискушенных в философских спекуляциях широких народных масс с их слепой верой и наивным религиозным дискурсом. В этом письме Дай Куи выразил глубокое сомнение в истинности тезисов о незыблемости закона воздаяния за благие и дурные деяния, о причинно-следственной связи за каждое деяние человека, которые содержатся как в конфуцианской классике (в первую очередь в «Каноне перемен»), так и в индубуддийских сутрах. При этом он привел в пример собственную жизнь, несмотря на то, что он не делал ничего дурного и соблюдал все предписания буддизма, жизнь его все равно была полна страданий и лишений. Многочисленные примеры из китайских хроник, которые он привел в письме, также опровергали конфуцианский постулат о воздаянии. На основе всех этих свидетельств Дай Куи пришел к фаталистическим выводам: накопление благих и дурных деяний никоим образом не отражается на судьбе человека. Он пришел к заключению, что учение о воздаянии — это всего лишь гуманистическое учение, которое призвано сдерживать эгоистические устремления людей. По всей видимости, в своем письме Дай Куи выразил не только свои личные соображения, но и определенной части китайского общества той эпохи. Хуэйюань осознавал, что тезисы Дай Куя имеют объективную основу и способны подорвать основы буддийской доктрины среди образованной части китайского общества. Но при этом не спешил вступать в личную переписку с китайским неопитом, а сначала поручил эту миссию высокообразованному монаху Чжоу Сючжи из общества Белого Лотоса написать ответное письмо Дай Кую и попытаться убедить его в истинности буддийского закона воздаяния. Однако уровень риторики и аргументации монаха Чжоу Сючжи не произвел на Дай Куя должного впечатления. Тогда Хуэйюань был вынужден создать свое сочинение «Саньбао лунь», в подзаголовке которого написано, что цель письма — развеять сомнения мирян в законе воздаяния за благие и дурные деяния. В своем письме он подробно анализирует причины сомнений мирян в истинности буддийского

закона воздаяния, а также объясняет внутренние противоречия между теорией и повседневной практикой закона воздаяния.

Необходимо отметить, что буддийское учение о трех воздаяниях, изложенное в «Сань бао лунь», не было полностью разработано самим Хуэйюанем, при написании трактата он частично основывался на тексте индийского сочинения «Абхидхарма-хридая шастра» («Шастра сердца Абхидхармы») ¹, которое было доступно китайским читателям благодаря буддийскому переводчику по имени Самгхадева.

Именно с цитаты из этого сочинения начинается «Саньбао лунь»:

Сутра гласит:

Карма имеет три вида воздаяния:

Первое — это прижизненное воздаяние,

Второе — это воздаяние в следующей жизни,

Третье — это отсроченное воздаяние.

При прижизненном воздаянии все доброе и злое начинается в этом теле, т. е. тело и получает все это.

При воздаянии в следующей жизни сразу получает его.

Отложенное воздаяние может прийти через 2, 3, 100 или 1000 жизней.

И только потом получит воздаяние.

Далее следует описание особенностей воздаяния и его типы:

Получение воздаяния не имеет определенной главной причины.

[Воздаяние] непременно берет начало в сознании [человека].

У сознания нет определенной сферы ответственности.

Оно чувственно воспринимает объекты и события и реагирует [на них].

Реакция бывает медленной и быстрой.

Поэтому воздаяние бывает ранним и поздним.

Хотя раннее и позднее воздаяние имеют различия,

Они одинаково соответствуют всем совершенным деяниям и образуют со-ответствия-пары (дуй).

Соответствия бывают сильными и слабыми.

Поэтому легкость и тяжесть [воздаяния] неодинакова.

Таким образом, это система наград и наказаний природы.

Великий замысел тройного воздаяния.

Тот, кто не достиг всеобъемлющего понимания и не познал свет истины, не сможет найти врата (учения).

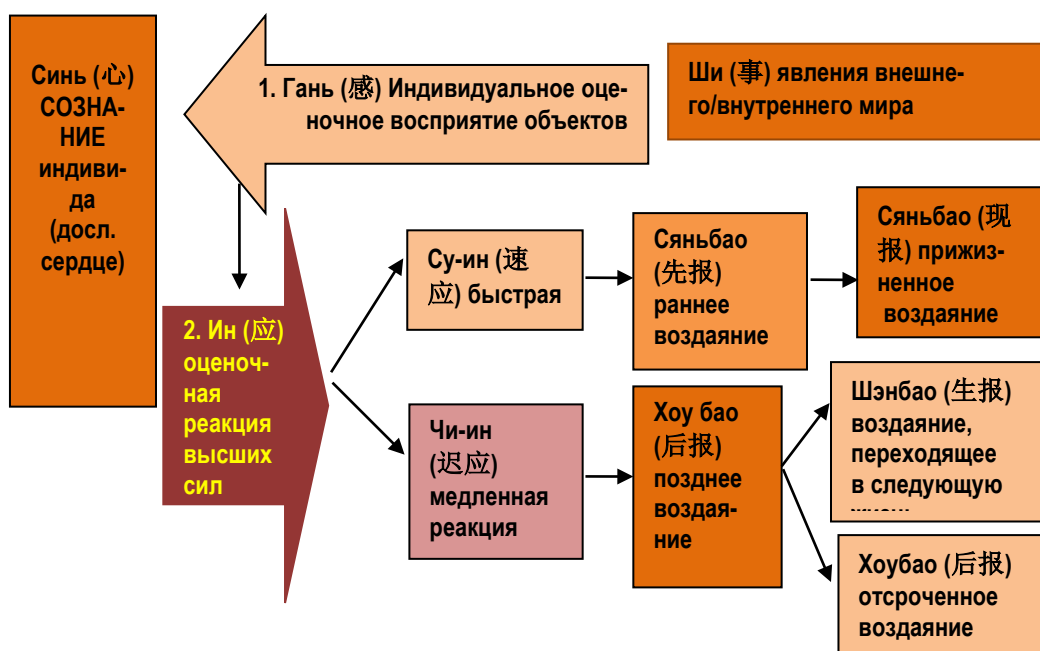
Как видно из данного фрагмента, автор описал психологический объяснительный механизм, проясняющий «правила игры», высшие нравственные правила, согласно которым некие высшие силы раздают людям либо благое и либо дурное воздаяние за те или иные деяния. Автор различает быстрое и долгое, лёгкое и тяжёлое воздаяние. При этом «лёгкость» и «тяжесть» воздаяния зависит от анало-

¹ Эта шастра была написана индийским монахом Дхармашри, который относился к школе сарваствивадов. Шастра Дхармашри сохранилась только в китайском переводе монаха Самгхадэвы, сделанном по просьбе Хуэйюаня в 384 г. в монастыре Дунлинь сы. Эта шастра состоит из 250 стихов, сопровождающихся прозаическим комментарием, сгруппированным по десяти главам. В нем выделено четыре крупных раздела, соответствующих четырем базовым положениям буддийской догматики (четырем Благодородным истинам), — Страдание, Возникновение страдания, Прекращение страдания, Путь, ведущий к полной победе над страданием.

гичных характеристик, связанных с подсознательными, неосознанными реакциями человека на внешние стимулы. Иными словами, Хуэйюань, по всей видимости, намекает, что одной из причин дурного воздаяния как раз являются эти неосознаваемые реакции ума индивида.

Исходя из логики рассуждений в данных фрагментах, мы построили схему базового понятийного аппарата сочинения «Сань бао лунь», в рамках которого Хуэйюань описывает механизм кармического воздаяния.

Схема 1



Самым сложным для понимания, перевода и интерпретации термином в предложенной схеме является знак *гань* (感), который, по мысли Хуэйюаня, запускает механизм оценочного (омраченного или неомраченного) восприятия на стимулы-сигналы внешнего мира оценочной реакции (*ин*). Следует отметить, что уже в традиционной китайской культуре добуддийского периода бином *гань-ин* достаточно часто упоминается как в даосских («Чжуанцзы», глава 15 «Полные суровых дум»; «Хуайнань-цзы»), так и конфуцианских («Записки о благочестии») классических текстах.

Метафизическое космологическое учение о резонансе воздействия и отклика (*гань-ин*) между категориально близкими вещами и явлениями (ноты и струны, эмоции и живые существа, природные и рукотворные материальные объекты) упоминается в целом ряде классических древнекитайских сочинений: «Шу цзин» («Канон истории»); «И-цзин» («Канон Перемен»); «Сюнь-цзы» («Книга мастера Сюнь [Куана]», Сюнь Куан, глава «Чжэн мин»); «Люй ши чунь цю» («Весны и осени господина Люй», Люй Бувэй); «Чуньцю фаньлу» («Обильные росы летописи «Весны и осени», Дун Чжуншу); «Хуайнаньцзы» («[Трактат] Учителя из Хуайнани»); «Гуань-цзы» («[Трактат] учителя Гуаня») и т. д.

В рамках китайской традиции этот бином обычно переводится как «воздействии — отклик» или «закон резонанса», как его назвал видный советский китае-

вед И. С. Лисевич: «Мир древнего китайца всецело находился во власти «закона резонанса». Для сотканых из космического эфира и купающихся в океане ци родственных структур расстояние не было препятствием — импульс одной беспрепятственно передавался другой, и мир оказывался пронизанным бесчисленными внутренними связями, рожденными природой самого ци» [3, с. 34]. От себя добавим, что концепция «закона резонанса» наиболее подробно разработана в даосском трактате «Люй ши чуньцю», который был полностью переведен на русский язык советским китаеведом Г. А. Ткаченко [4]. Он определил гань-ин следующим образом: «гань-ин — стимул и реакция; явление «космического резонанса» — способность человека реагировать на изменение состояния окружающей среды» [4, с. 441]. Что же касается синобуддийского контекста и концептуального дискурса Хуэйюаня, то мы считаем, что здесь более точной формулировкой для концепции гань-ин будет термин «кармический резонанс». И хотя сам Хуэйюань не дал специального названия своей концепции, но фактически данный вариант глубоко и адекватно отражает сущность концепции. Хуэйюань синтезировал даосский принцип резонанса и индубуддийскую концепцию кармического воздаяния.

Кроме того, Хуэйюань провозгласил идею достижения так называемого «ответственного сознания» (цзэ синь 责任心), к которому необходимо стремиться, при этом все оценочные реакции на внешние и внутренние стимулы носят должный характер.

По общему правилу, которое в той иной форме формулировалось в различных текстах разных времен и народов, за благие деяния человек получает богатство и счастье, а за злые деяния — бедность и несчастье. Однако бывает и наоборот: случается, что благородные и честные люди живут в бедности и страданиях, а дурные и жестокие люди живут в богатстве и славе. Это сложный случай, противоречащий общему правилу, у Хуэйюаня объясняется следующим образом: «В жизни бывает, что кто-то копит благие дела, но получает несчастье, а кто-то творит жестокости, но получает радость. Все это объясняется тем, что еще не настало время прижизненной кармы, а все еще отзываются предшествующие деяния». В другом месте Хуэйюань отмечает, что «сила, взаимно порождающая счастье и несчастье, определена в давние времена». Этими тезисами Хуэйюань углубил и расширил китайское традиционное понимание концепции воздаяния. Дело в том, что в добуддийский и раннебуддийский период (III–V вв.) развития китайской культуры концепция воздаяния ограничивалась только тем, что можно проверить опытным путем:

«Мирские учения считают одну жизнь пределом, им не ясно то, что находится за пределами этой одной жизни. То, что вне пределов, им не ясно. Поэтому те, кто ищет принцип-ли, сами себя заключают себя в рамки зрения и слуха. Так прежние правители-ваны вникали в сердца народа и постигали все мелочи, считали глаза и уши самым главным».

В приведенном фрагменте «Саньбао лунь» излагается концепция сансары: жизнь человека не ограничивается одной только текущей жизнью, кроме нее есть бесчисленное количество предыдущих и последующих жизней.

Кроме того, примечательно, что Хуэйюань объясняет нарушения общего правила воздаяния за добро и зло в нижеприведенном фрагменте исследуемого сочинения фактором случайности:

善恶之报, 殊错而两行。 В механизмах воздаяния за добро и за зло порой происходят [непреднамеренные] сбои и всё идет двумя путями.

Здесь необходимо отметить, что выражение «две дороги» 两行, по всей видимости, связано с даосской притчей, которая в более полном виде встречается в даосских трактатах «Чжуанцзы» (глава 2 «О равенстве вещей») [1, с. 142], а в более краткой форме упомянута в другом даосском трактате «Ле-цзы» (глава 2, Желтый предок) [1, с. 65–66]. При этом разница между двумя вариантами данной притчи заключается в том, что в кратком варианте притчи не упоминается выражение *лян хан* («两行»). В результате контекстного анализа данного сочетания в обоих даосских трактатах мы пришли к выводу, что конкретное содержание этого сочетания может меняться в зависимости от конкретного контекста рассуждений. В случае с Хуэйюанем сочетание «две дороги», по всей видимости, подразумевает благое и дурное воздаяние.

Другой особенностью дискурса Хуэйюаня в «Сань бао лунь» стало то, что при раскрытии проблемы воздаяния он использовал термин «цзю пинь» (九品, досл. «9 категорий»):

«Стремление к добру и злу накапливается постепенно.

Когда все это постепенно доходит до предела, тогда можно говорить о девяти категориях. Все, что касается девяти категорий, не входит в сферу действия прижизненного воздаяния».

Из данного несколько туманного фрагмента можно сделать три вывода: 1. Хуэйюань говорит о «накопительном» характере феномена воздаяния; 2. Хуэйюань говорит о термине «цзю пинь» как о чем-то хорошо известном для обоих участников дискуссии. При этом следует отметить, что в письме самого Дай Куя, в ответ на которое Хуэйюань и написал свой трактат, термин «цзю пинь» не упоминается; 3. Хуэйюань выводит понятие «девять категорий» за пределы прижизненного воздаяния. Отсюда следует, что это понятие относится именно к земной жизни, а также то, что Дай Куй мог полагать возможным достижение девяти категорий уже в этой жизни, что, по мысли Хуэйюаня, не соответствует истине.

Китайские переводчики «Сань бао лунь» отмечают, что перевод и интерпретация термина «цзю пинь» вызывают определенные трудности, так как он имеет три различных значения. Первое, светское значение этого термина при династиях Вэй и Цзинь: девять чиновных рангов. Возможно, Хуэйюань имел в виду данное мирское, светское значение. Во-вторых, в трактате «Хань шу» этот термин обозначал девять категорий, на которые подразделялись все люди по уровню просвещенности — от совершенного мудреца до простолюдинов и глупцов. В-третьих, в различных школах китайского буддизма «цзю пинь» обозначал девять ступеней святости, достигаемых после перерождения в буддийских Чистых землях, где нет зла и печали. С учетом того, что контекст упоминания термина «девять категорий» был связан с земной жизнью, можно уверенно сказать, что, скорее всего, Хуэйюань имел в виду именно девять чиновных рангов. Косвенно правильность данного предположения подтверждается известным тезисом об утилитарно-прагматическом подходе китайского этноса к религиозной сфере. В результате анализа аргументации Хуэйюаня можно сказать, что знание Дай Куя о буддизме в данном аспекте до полемики с Хуэйюанем заключалось в усвоении тезиса о перерождениях души. Но при этом Дай Куй, по всей видимости, считал, что счастье как благое воздаяние (благая карма) за благодеяния в этой жизни должно было

наступить уже в данной текущей жизни. Здесь очевидно, что китайский неопит рассматривал счастье исключительно как результат деяний, совершенных в текущей жизни, и никак не учитывал кармический макроконтекст трех миров (мир прошлого, настоящего и будущего), где совершалось бесчисленное множество благих и дурных деяний. В таком новом для китайца добуддийского периода буддийском макроконтексте задача подведения баланса благих и дурных деяний индивида и расчета вероятности благого кармического воздаяния уже не поддается эмпирико-прагматическому рациональному методу рассмотрения проблемы, она носит трансцендентный характер. В таком контексте случаи ненаступления счастья (т. е. прижизненного благого воздаяния) в данной жизни уже не воспринимаются как явная брешь и слабое место буддийской теории кармической причинности и воздаяния.

Однако, несмотря на все трудности понимания изучаемого текста, можно сказать, что Хуэйюань обосновывал истинность учения о прижизненном воздаянии путем перенесения воздаяния за деяния текущей жизни в область отдаленного и не поддающегося проверке будущего. Данный пункт является самым слабым в добуддийских учениях о воздаянии в Китае: достоверность учения о прижизненном воздаянии можно в принципе проверить на примере своей или чужой жизни, тогда как истинность закона воздаяния в следующей жизни, а также отложенного воздаяния проверить невозможно. Таким образом, можно сказать, что Хуэйюань расширил временные рамки традиционного китайского понимания закона причинности в прошлое и будущее, в определенной мере обосновал истинность буддийской концепции причинности и воздаяния.

Все вышеизложенное дает основание сделать следующие выводы. Во-первых, было выявлено, что концепт «счастье» является одной из важнейших категорий в рассуждениях Хуэйюаня. При этом Хуэйюань рассматривает данный концепт в новом для раннесредневекового китайского сознания контексте загробного воздаяния. Сочинение «Сань бао лунь» сыграло важную роль в процессе адаптации буддийского учения в китайской культурной среде. Вместе с тем необходимо отметить, что остается много вопросов в плане понимания и интерпретации некоторых понятий этого сочинения. Во-вторых, из тезисов, выдвинутых Хуэйюанем в данном трактате, следует, что адресат Хуэйюаня не имел четких и глубоких представлений об индо-буддийском учении о воздаянии. В-третьих, в рамках изложения индобуддийского дискурса по проблеме воздаяния Хуэйюань смог с учетом традиционного китайского учения и макрокосмического резонанса стимулов и реакций (гань-ин) заложить основу для развития плодотворного концептуального дискурса о воздаянии и судьбе в раннем китайском буддизме.

Статья выполнена в рамках государственного задания ФАНО России XII.191.1.3. Комплексное исследование религиозно-философских, историко-культурных, социально-политических аспектов буддизма в традиционных и современных контекстах России и стран Центральной и Восточной Азии, номер госрегистрации № АААА-А17-117021310263-7 ("Comprehensive study on the religious, philosophical, historical, cultural, and sociopolitical aspects of Buddhism in the traditional and modern contexts of Russia, Central Asian and East Asian countries").

Литература

1. Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. «Ле-цзы», «Чжуан-цзы» / пер. Л. Б. Позднеевой. М.: Наука, 1967. 404 с.

2. Ермаков М. Е. Мир китайского буддизма. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. 240 с.
3. Лисевич И. С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и Средних веков. М.: Наука, 1979. 266 с.
4. Люйши Чуньцю (Весны и осени господина Люя) / пер. с кит. Г. А. Ткаченко. М.: Мысль, 2010. 525 с.
5. Поршнева О. С. Дискурсивный анализ // Теория и методология исторической науки. Терминологический словарь / отв. ред. А. О. Чубарьян. М.: Аквилон, 2014. С. 95.
6. Чжуан-цзы. Ле-цзы / пер. с кит. В. В. Малявина. М.: Мысль, 1995. 439 с.
7. Щуцкий Ю. К. Даос в буддизме // Религиозный мир Китая. Исследования, материалы, переводы (памяти Е. А. Торчинова) / под ред. И. С. Смирнова. М.: ИВКА РГГУ, 2006. С. 166–180 (Orientalia et Classica: труды Института восточных культур и античности. Вып. 9).
8. Fang Litian (方立天). Хуэйюань цзи ци фосюэ (Хуэйюань и его учение о буддизме). Пекин: Жэньминь чубаньшэ, 1983. 345 с.
9. Liebenthal, Walter. Shih Huiyuan's Buddhism as set forth in his Writings // Journal of the American Oriental Society. 1950. Vol. 70, № 4. С. 243–259.
10. Liu Lifu (刘立夫), Wei Jianzhong (魏建中), Hu Yong (胡勇) «Хун мин цзи» / исследование и коммент.: в 2 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй чубаньшэ, 2013. Т. 1. С. 355–361.

CONCEPTUAL DISCOURSE OF RETRIBUTION IN EARLY CHINESE BUDDHISM
(based on Huiyuan's work "The Treatise on the Three Rewards")

Chingis Ts. Tsyrenov

Cand. Sci. (History), Researcher,

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies SB RAS

6 Sakhyanovoy St., Ulan-Ude 670047, Russia

E-mail: chts17@mail.ru

The article presents the results of the conceptual discourse analysis of the little-studied polemical work of early Chinese Buddhism "San bao lun" (三报论, "The Treatise on the Three Rewards"), which played an important role in the process of Buddhism enculturation into the Chinese socio-cultural environment of Eastern Jin. A brief description of the origin of this work is given. We have revealed the features of religious discourse and conceptual apparatus of the ideologist of Buddhism, founder of the South Chinese Donglin Temple and the White Lotus Society Huiyuan (334–416 AD), and the retired official, sculptor, former Confucian, who converted into the Buddhist faith, Dai Angun (Dai Kui, 326–396 AD). The place and role of the Taoist discourse in the polemic space of "The Treatise on the Three Rewards" are determined. It is established that the synthesis of the Chinese and Indo-Buddhist elements of the doctrine of retribution and the theory of causality became the conceptual basis of the new for pre-Buddhist China discourse of retribution.

Keywords: Early Chinese Buddhism; East Jin (317–420 AD); Buddhist anthology «Hong ming ji»; discourse analysis; Huiyuan; Dai Kui; «San bao lun»; doctrine of retribution; Sino-Buddhist discourse; Taoist discourse.