

УДК 1(510) + 294.3 (510)
DOI: 10.18101/1994-0866-2020-2-37-45

О ВЛИЯНИИ БУДДИЗМА НА ПОЛИТИЧЕСКУЮ СТРУКТУРУ КИТАЙСКОГО ОБЩЕСТВА ЭПОХИ ТАН

© Мазур Татьяна Геннадьевна

кандидат философских наук, доцент,

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения

Российской академии наук

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

E-mail: mtbi@yandex.ru

В работе рассматривается вопрос о влиянии буддизма на политическую структуру китайского общества в эпоху Тан (618–907). На основе институционального и субстанционального подходов к социальной структуре общества выделены основные элементы политической структуры: политические институты (институт главы государства, институт исполнительной власти, институт государственной службы, институт права) и социально-политические группы (император, привилегированные сословия, непривилегированное сословие) танского общества, проанализировано влияние на них буддизма. Показано, что влияние буддизма на политическую структуру в эпоху Тан было незначительным. Буддизм не оказал существенного влияния на политические институты китайского общества, его появление не привело к образованию новой социально-политической группы и нового субъекта права в политико-правовых отношениях. В политической структуре танского общества буддизм существовал в традиционных для Китая социально-политических группах, представители которых являлись носителями его идей.

Ключевые слова: буддизм; религия; эпоха Тан; общество; политическая структура; политический институт; институт главы государства; институт исполнительной власти; институт государственной службы; институт права; социально-политическая группа.

Для цитирования

Мазур Т. Г. О влиянии буддизма на политическую структуру китайского общества эпохи Тан // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. 2020. Вып. 2. С. 37–45.

В отечественном китаеведении эпоха Тан (618–907) считается «золотым веком» китайского буддизма, периодом его наивысшего расцвета [1; 2; 3]. В этот период большое развитие получает буддийское искусство, философия, религиозная догматика и практика, возрастает роль буддизма в экономической, политической, социальной и культурной жизни страны [2, с. 25]. Говоря о влиянии буддизма на танское общество, в том числе на его политическую сферу, исследователи отмечают, что буддизм в этот период широко использовался императорами как дополнительное средство управления государством и обоснования легитимности своих притязаний на верховную власть [2, с. 29; 4, с. 43; 5, с. 129; 6, с. 30], вызывал интерес у представителей служилого сословия [7] и т. д.

Эпоха Тан не раз становилась предметом специального исследования, в том числе в контексте вопроса о распространении буддизма в Китае [4–17]. В то же

время анализ отдельных сфер танского общества с целью выявления степени влияния буддизма на их структурные элементы не предпринимался. Подобное исследование представляется актуальным в силу того, что позволяет наглядно продемонстрировать, какие сферы общества подверглись влиянию буддизма в большей степени, а какие — в меньшей, что способствует более глубокому пониманию процесса адаптации буддизма в Китае, его места и роли в китайской культуре.

В данной работе проанализируем, в какой мере буддизм оказал влияние на политическую структуру китайского общества в эпоху Тан. Исходя из институционального и субстанционального подходов к социальной структуре общества, в качестве основных элементов политической структуры будем рассматривать политические институты и социально-политические группы.

Основные политические институты китайского общества были сформированы уже в эпоху Хань (206 до н. э. — 220 н. э.). Среди таковых необходимо выделить, прежде всего, институт главы государства, институт исполнительной власти, институт государственной службы и институт права.

Институт главы государства уходит корнями в протогосударственное образование Шан-Инь (XVI–XI вв. до н. э.), когда местом сосредоточения центрального аппарата власти становится ставка *вана*, считавшегося «главным среди живущих потомков всех умерших правителей» [18, с. 126–129]. Идеологическое обоснование права шанских *ванов* на власть обеспечивалось посредством культа Шан-ди — первопредка Шан-иньского рода и верховного божества [19, с. 31]. Свое дальнейшее развитие институт главы государства получает в следующую эпоху — Западная Чжоу (XI–VIII вв. до н. э.), когда чжоусцы, захватив власть, идентифицировали лично-иньского Шан-ди с местом его пребывания и выдвинули на передний план Небо как высшую абстрактную божественную силу, приписав именно ему верховное право распоряжаться делами на земле [18, с. 160]. Так, чжоуские *ваны* стали сынами Неба (Тянь цзы), а вся подвластная им территория — Поднебесной (Тянься) [19, с. 37]. Важным моментом в процессе институционализации верховной власти стала концепция «мандата Неба» (*тянь мин*), автором которой считается самый мудрый и известный из первых чжоуских правителей Чжоу-гун [18, с. 161]. Согласно ей, Небо могло лишить мандата на управление утратившего добродетель (дэ) правителя и передать его более достойному, что решило проблему обоснования преемственности власти и ее легитимации [18, с. 163]. Следующий шаг в становлении института главы государства в Древнем Китае был сделан Конфуцием, который усилил позиции государя за счет введения в систему государственного управления принципа «сыновней почтительности» (*сяо*). Согласно ему, государь является отцом для своих подданных, которые должны стремиться служить ему, а само государство должно строиться по образцу семейных отношений [19, с. 71]. В эпоху Хань Дун Чшуншу систематизировал все эти аспекты государственного управления и институт главы государства обрел свой классический вид. Порядок наделения главы государства полномочиями в этой системе основывался на том, что государственная власть имеет сакральный характер, является продолжением созидательной силы Неба [19, с. 76], и, будучи «сыном Неба», государь имеет право управлять Поднебесной. Однако выполнение государем обязанностей находится под постоянным контролем Неба, и Небо способно лишить государя, утра-

тившего свою добродетель, «мандата» на управление. Это положение легло в основу порядка прекращения полномочий главы государства. Что касается функций главы государства и вытекающих из них полномочий, то, как отец для своих подданных, император обладает верховной духовной, законодательной, судебной, исполнительной и военной властью. Являясь верховным жрецом, император осуществляет общение с Небом, совершает обряды, приносит жертвы в его честь, то есть выполняет роль посредника между Небом и обществом, и для сохранения этого статуса он обязан воплощать в себе наиболее ценные человеческие качества [11, с. 56; 20, с. 111; 17, с. 212].

В эпоху Тан порядок наделения полномочиями главы государства был таким же, как и в предшествующие периоды. Так, в «Ди фань» («Правила императоров»), политическом завещании Тай-цзуна (627–649), второго императора династии Тан, в полном соответствии с традицией говорится о божественном происхождении власти императора [11, с. 63]. Неизменными в рассматриваемую эпоху остаются и представления о «мандате Неба» и благой силе *дэ*, которой должен был обладать претендент на управление Поднебесной. Так, в своем завещании Тай-цзун утверждает, что его предшественник Гао-цзу, основатель династии Тан, обладал чудесными талантами подобно совершенным правителям древности, поэтому и обрел по воле Неба право основать династию [11, с. 63]. Порядок прекращения полномочий главы государства в Танскую эпоху также не отличался от предшествующей традиции. Так, Гао-цзу, как отмечается в завещании, не смог добиться полного порядка и гармонии в Поднебесной, обладая недостаточной устройственной силой *дэ*, и, как следствие, право на управление государством перешло к Тай-цзуну [11, с. 64]. Неизменными остались и функции главы государства. В эпоху Тан император считался сыном Неба, в руках которого сосредотачивалась вся верховная власть, и одновременно отцом своих подданных [6, с. 30]. В своем завещании Тай-цзун изображает императора «высшим творцом и арбитром социального и политического порядка», стремится передать идею всеобъемлемости его функций и задач, сведя их в две большие группы: социальные и космологические [11, с. 65].

Таким образом, правовой статус главы государства в Танскую эпоху не претерпевает заметных изменений. Тем не менее в нем можно выделить ряд моментов, в которых китайская традиция все же столкнулась с влиянием буддизма.

Во-первых, это известный в истории Китая спор о том, должен ли монах быть почтительным к императору. Эта полемика между буддийскими монахами и официальной властью, суть которой состояла в том, обязан ли монах наравне с другими подданными оказывать императору знаки почтения, вспыхнула еще в начале IV в., однако точка в ней была поставлена в эпоху Тан, когда буддийским монахам вменилось в обязанность почтительное отношение к императору [21; 22, с. 86]. Этот спор содержал в себе угрозу традиционным китайским политическим институтам, так как в своей основе касался не только места монаха в обществе, но места в нем самого императора. Как справедливо отмечает Т. Г. Комиссарова, «спор шел о том, останется ли сакральное обоснование власти китайского императора <...> прерогативой императора, или он должен будет разделить его с буддийскими священниками» [21, с. 49]. Как было сказано выше, в китайской традиции император предстал как «сосредоточие космических сил, фокус мирового круговорота», он

был посредником между миром небесным и земным, Сыном Неба, и его власть была неделима и не допускала противодействия [23, с. 105–106]. В буддийской концепции верховной власти монарх — это бодхисатва, чаккаватин, так же как и в Китае, самый достойный в моральном плане, но находящийся под постоянным контролем сангхи как хранителя и толкователя морально-нравственных законов [24, с. 129]. В императорском же Китае верховная власть, как указывалось выше, находилась лишь под контролем Неба, и только оно следило за тем, чтобы император сохранял добродетель, и только оно — никто из живущих на земле — могло лишить императора «мандата на управление». Таким образом, спор о том, должен ли монах быть почтительным к императору, затрагивал основы традиционного для Китая института главы государства, так как право монахов не оказывать почести императору ставило сангху не просто на один уровень с императором, а в моральном плане — выше императорской власти.

Во-вторых, буддизм в эпоху Тан все-таки затронул своим влиянием функции императора. Можно констатировать тот факт, что в эту эпоху их перечень расширился и к перечисленным выше добавилась еще одна — функция накопления «духовных заслуг» (*гун дэ*). Одной из форм проявления этой функции стало, как известно, строительство буддийских храмов, которое рассматривалось как накопление «духовных заслуг» и отдельным монархом, и династией в целом, то есть носило государственно-религиозный характер [14, с. 105–107].

Что касается института исполнительной власти как механизма управления государственными делами, то он в Танскую эпоху не претерпел изменений, связанных с влиянием буддизма. Как отмечает Ю. Н. Полохало, система государственного устройства и бюрократический аппарат в этот период складывались исходя из опыта, накопленного в древности [17, с. 211]. Структура исполнительной власти при династии Тан имела следующий вид. Ближайшими помощниками императора были два канцлера-советника, управление страной осуществлялось через три палаты: Совет Двора и Государственную канцелярию (законодательная власть), а также Кабинет министров (исполнительная власть) [17, с. 212]. Непосредственно исполнительная функция реализовывалась через шесть ведомств: ведомство ритуала, ведомство чинов, ведомство финансов, военное ведомство, ведомство наказаний, ведомство общественных работ. На уровне провинций были свои чиновные управы во главе с наместником-губернатором, при этом, помимо уездных, все чиновники назначались из центра и им же контролировались, что было важной особенностью централизованной административно-бюрократической системы Китая [17, с. 213].

Институт государственной службы в традиционном Китае — это исторически сложившаяся форма организации деятельности служилого сословия (*ши*) — социальной группы гражданских государственных служащих. Социальная группа *ши* выходит на передний план в эпоху Восточная Чжоу (VIII–III вв. до н. э.) как замена родовой аристократии в деле управления государством. Уже тогда закладывается одна из важнейших особенностей этой группы и института государственной службы: обязанность представителей этого сословия состоять на службе у государя для сохранения своего привилегированного статуса. Как подчеркивает С. В. Волков, это сословие являлось именно сословием *служащих*, в отличие,

например, от европейского дворянства — по большей части сословия людей, *имеющих право служить* [25, с. 204]. Большой вклад в становление института государственной службы в традиционном Китае был сделан Конфуцием, который выдвинул идеологическое обоснование права служилых-*ши* на власть, превратив силу *дэ* из благодати, ниспосылаемой Небом правителю, в принадлежность преобразованного и обученного человека — «благородного мужа» (*цзюньцзы*) — в меру внутреннего этического совершенства [26, с. 50–52]. В результате важной особенностью института государственной службы в Китае стала идея неразрывной связи мудрого правителя с достойным помощником. Аппарат служилого сословия превратился в административную опору власти, был обязан реализовывать политику государя [19, с. 75–76] и обеспечивал целостность и незыблемость самой политической системы. Еще одной важной составляющей института государственной службы в традиционном Китае стала система отбора на службу. Уже в эпоху Чжаньго (V–III вв. до н. э.) зародилась идея о том, что на государственную службу следует отбирать не по знатности происхождения, а посредством экзаменационных испытаний [23, с. 124]. Подобный метод отбора чиновников на протяжении длительного времени совершенствовался, функционировал наряду с другими методами и в эпоху Тан стал важным каналом отбора чиновников, превратившись впоследствии в неотъемлемую часть традиционного Китая [23, с. 124–125].

Все отмеченные особенности института государственной службы — обязательность службы для сохранения привилегированного статуса, место посредника между мудрым правителем и народом и, как следствие, «охранника» существующих политических отношений, экзаменационная система как способ комплектования группы государственных служащих — мы находим и в Танскую эпоху. Так, биография Хань Юя (768–824), типичного чиновника-конфуцианца эпохи Тан, свидетельствует нам о его неоднократных попытках сдать экзамены для получения чиновничьей должности [5, с. 27–29], а его произведения — о стремлении служить государю и следить за соблюдением правильных устоев в государстве [27].

Институт права в Китае начал формироваться во второй половине первого тысячелетия до нашей эры [28, с. 3]. В эпоху Тан он получил свое дальнейшее развитие, что привело к появлению кодекса династии Тан — «Тан люй шу и», которым, как считает исследователь средневекового китайского права В. М. Рыбаков, завершился процесс конфуцианизации права, начавшийся в период Хань [12, с. 16]. В то же время В. М. Рыбаков допускает отдельные заимствования из буддийской религии в китайском праве, отмечая, что такой важный элемент кодекса «Тан люй шу и», как список десяти зол, в который были сведены преступления, считавшиеся наиболее опасными, оформился, по-видимому, не без воздействия буддизма и его десяти зол [12, с. 41]. Однако между этими двумя списками, на наш взгляд, нет никаких параллелей. Они различны и по своему содержанию, и по своей сути. В буддизме десять зол (десять (черных) грехов): 1) умертвление живого; 2) воровство, грабеж; 3) разврат; 4) ложные речи; 5) двусмыслие (лицемерие); 6) ругательства; 7) велеречивая речь (превратные слова и речи); 8) желания и страсти; 9) гнев и раздражение; 10) видение зла (исправление кармы, вера в возможность счастья) [2, с. 55–56]. К числу «десяти зол» в китайском праве относились: 1) заговор о мятеже против государя (*моу фань*); 2) великое непокорство,

бунт (*моу да фань*); 3) заговор, измена (*моу пань*) (измена императору, переход на сторону чужеземного государства); 4) неподчинение, непокорство (*э ни*) (преступления против кровных родственников); 5) преступления, противоречащие естественному порядку вещей (*бу дао*) (особо тяжкие преступления: убийство в одной семье трех человек, особо жестокие убийства посредством расчленения жертвы или ее трупа и т. п.); 6) выражение великого непочтения (*да бу цзинь*) (группа преступлений, направленных против *ли*, действующих социальных норм); 7) выражение сыновней непочтительности, непочтения к родителям (*бу сяо*); 8) несогласие, разногласие (*бу му*) (умысел убить или продать родственника, донос женой на мужа, донос на старшего родственника и т. д.); 9) несправедливость, неправедность (*бу и*) (преступления, совершенные друг против друга лицами, не состоявшими в кровном родстве, но связанными социальными нормами *ли*); 10) кровосмесительные половые связи (*нэйлуань*) [28, с. 46–49]. Из приведенных списков видно, что в буддизме десять зол (десять грехов) касаются жизни и поведения отдельного человека, затрагивают, главным образом, моральный аспект, в китайском праве десять зол относятся ко всему обществу, охватывая моральный, социальный и политический аспекты. В буддизме десять зол — это поступки, которые не позволяют отдельному человеку достичь гармонии как основы для последующих более высоких духовных практик. В китайском праве — это преступные деяния, которые разрушают установленный социальный порядок [28, с. 46].

Таким образом, все основные политические институты танского общества — институт главы государства, институт исполнительной власти, институт государственной службы и институт права — оказались практически не затронутыми влиянием буддизма, в своей основе оставались традиционно китайскими.

Если рассмотреть танское общество с точки зрения субстанционального подхода, то основными социальными группами-участниками политических отношений будут следующие: 1) император, находящийся на самой вершине политической пирамиды, в определенном смысле над обществом, между Небом и Землей; 2) привилегированные сословия (знать и служилое сословие *ши*) — те, кто осуществляет политическое управление; 3) непривилегированное сословие (свободные общинники, бесправные несвободные люди (рабы), неполноправное сословие свободных, занимавших промежуточное положение между ними) — те, на кого распространяется политическое управление.

Необходимо отметить, что появление буддистов в Китае не привело к созданию ими социальной группы, играющей сколько-нибудь значимую роль в политической сфере. В социальном пространстве танского общества буддизм был представлен малыми группами — буддийскими общинами, относящимися к различным школам буддизма. Не являлись буддисты и самостоятельным субъектом права, хотя в китайском языке к эпохе Тан уже существовали специальные термины для обозначения категории буддийских монахов и монахинь — *сэн* и *ни* (в отличие, например, от даосских — *даоши* и *нюйгуань*). В кодексе «Тан люй шу и» буддийские монахи были неотделимы от даосских монахов: «Всякий раз, когда указывается на даосских монахов и монахинь, буддийские монахи и монахини равно [имеются в виду]», — указывается в кодексе [12, с. 286]. Даже объединив буддийских монахов с даосскими в одну группу, Танский кодекс не предлагает им систему наказаний, учитывающую их статус, хотя традиционно согласно кодексам

законов «при судебных разбирательствах преступлений и вынесении приговоров надлежало строго учитывать сословный, ранговый, семейно-родственный и возрастной статусы как обвиняемых, так и потерпевших» [29, с. 305]. Буддийская сангха, таким образом, фактически никак не выделялась в качестве отдельной группы в политико-правовых отношениях в танском Китае.

Не приведя к образованию большой социальной группы в политическом пространстве Китая эпохи Тан, буддизм существовал в мировоззрении представителей всех социально-политических групп, но преимущественно на уровне массового сознания, не оказывая влияния на политику государства. Так, буддизм вызывал глубокий интерес у представителей служилого сословия — основной социально-политической группы китайского общества, однако затрагивал своим влиянием лишь чувственный, эмоциональный уровень их сознания, т. е. уровень общественной психологии, в то время как идеологический уровень сознания этой группы был занят конфуцианством как сословной идеологией [27]. На этом же общественно-психологическом уровне буддизм существовал и в среде представителей непривилегированного сословия. Однако буддизм в этот период проникал и на уровень специализированного сознания — уровень политической идеологии — благодаря тому, что императоры Танской династии нередко включали его положения в официальную идеологию государства.

Итак, несмотря на то, что буддизм действительно оказывал большое влияние на китайское общество в эпоху Тан, это влияние было неравномерным. Политическая структура танского общества осталась практически не затронутой буддизмом. Буддизм не смог оказать существенного влияния на политические институты танского общества. Появление буддизма в Китае не привело к образованию новой социально-политической группы и нового субъекта права в политико-правовых отношениях в эпоху Тан. Не внося изменений в политическую структуру танского общества, буддизм существовал в традиционных для Китая социально-политических группах, представители которых являлись носителями его идей.

Работа выполнена в рамках государственного задания (проект 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», № АААА-А17-117021310263-7).

Литература

1. Васильев Л. С. История религий Востока. М.: Университет, 2000.
2. Янгутов Л. Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 1998. 160 с.
3. Чебунин А. В. История проникновения и становления буддизма в Китае. Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 2009. 278 с.
4. Adsheed S. A. M. T'ang China: The Rise of the East in World History. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2004. 233 p.
5. Hartman Ch. Han Yü and the T'ang Search for Unity. Princeton: Princeton University Press, 1986. 460 p.

6. Халтаева О. Р. Буддизм и конфуцианство в политической практике танского Китая // Вестник Бурятского государственного университета. Педагогика. Филология. Филология. 2015. № 6а. С. 29–32.
7. Мазур Т. Г. Хань Юй и буддизм (к вопросу об индивидуальном уровне существования религии в обществе) // Буддологические исследования: религиоведческий альманах. 2019. Вып. 2. С. 84–90.
8. Weinstein S. Buddhism under the T'ang. N. Y.: Cambridge University Press, 1987. 256 p.
9. Шефер Э. Золотые персики Самарканда. Книга о чужеземных диковинках в империи Тан. М.: Наука, 1981. 608 с.
10. Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос в средние века (VII–XII вв.). М.: Наука, 1984. 336 с.
11. Попова И. Ф. Политическая практика и идеология раннетанского Китая М.: Восточная литература, 1999. 279 с.
12. Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и). Цзюани 1–8 / введ., пер. с кит. и коммент. В. М. Рыбакова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. 384 с.
13. Кычанов Е. И. Государственный контроль за деятельностью буддийских общин в Китае в период Тан-Сун (VII–XIII вв.) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М.: Наука, 1987. С. 71–90.
14. Мартынов А. С. Буддизм и двор в начале династии Тан (VII–VIII вв.) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М.: Наука, 1987. С. 91–108.
15. Зельницкий А. Д. Правовой статус даосских и буддийских священнослужителей в имперском Китае (на материале кодексов Тан и Мин) // Общество и государство в Китае. 2011. Т. 41, № 1. С. 364–368.
16. Зельницкий А. Д. Краткий очерк политики государства в области верований и ритуалов в Китае эпохи Тан (618–907) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2014. № 1. С. 65–75.
17. Полохало Ю. Н. Управление Китаем в эпоху Тан // Управленческое консультирование. 2005. № 4. С. 211–216.
18. Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайского государства. М.: Наука, 1983. 327 с.
19. Янгутов Л. Е., Халтаева О. Р. Религиозные верования в политической культуре императорского Китая Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2016. 156 с.
20. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М.: Наука, 1970. 484 с.
21. Комиссарова Т. Г. «Монах не должен быть почтительным к императору». Из буддийской полемики в Китае в IV–V вв. // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М.: Наука, 1987. С. 47–70.
22. Буддизм в социокультурных и политических процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2016. 456 с.
23. Малявин В. В. Китайская цивилизация. М., 2000. 632 с.
24. Корнев В. И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М.: Наука, 1987. 220 с.
25. Волков С. В. Служилые слои на традиционном Дальнем Востоке. М.: Восточная литература, 1999. 310 с.
26. Мартынов А. С. Основные категории классического конфуцианства // Классическое конфуцианство / пер. ст., коммент. А. Мартынова и И. Зограф: в 2 т. СПб.: Нева; М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2000. Т. 1. С. 35–94.
27. Мазур Т. Г. Конфуцианство как идеология «служилого сословия» в сочинениях Хань Юя (768–824): автореф. ... дис. канд. филос. наук. Улан-Удэ: 2003. 21 с.
28. Кычанов Е. И. Основы средневекового китайского права (VII–XIII вв.). М.: Наука, 1986. 264 с.

29. Илющечкин В. П. Сословно-классовое общество в истории Китая (опыт системно-структурного анализа). М.: Наука, 1986. 397 с.

MORE ON THE IMPACT OF BUDDHISM ON THE POLITICAL STRUCTURE
OF SOCIETY IN TANG CHINA

Tatyana G. Mazur

Cand. Sci., A/Prof.,

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies SB RAS

6 Sakhyanovoy St., Ulan-Ude 670047, Russia

E-mail: mtbi@yandex.ru

The article considers the impact of Buddhism on the political structure of society in Tang China (618–907). Based on the institutional and substantial approaches to the social structure of society, we have identified the main elements of the political structure: political institutions (the institution of the head of state, the institute of executive power, the institution of public service, the institute of law) and socio-political groups (emperor, the privileged estates, the unprivileged estates) of the Tangan society; analyzed the influence of Buddhism on them. It was concluded that the influence of Buddhism on the political structure of Tang China was inconsiderable. Buddhism did not have a significant impact on the political institutions of Chinese society; its appearance did not lead to the development of a new socio-political group and a new subject of law in political and legal relations. In the political structure of the Tang society Buddhism occupied a place in the Chinese traditional socio-political groups, which representatives were the carriers of its ideas. *Keywords:* Buddhism; religion; the Tang Era; society; political structure; political institution; institute of the head of state; institute of executive power; institute of public service; institute of law; socio-political group.