

DOI: 10.55105/2500-2872-2025-1-6-16

## Восприятие проблем японского общества через призму «критического буддизма»

*А.П. Лугавцова*

**Аннотация.** В статье рассматривается «критический буддизм» – направление в японской буддийской философии, получившее распространение с 1980-х гг. и поставившее под сомнение «истинность» как самого японского буддизма, так и всей дальневосточной буддийской традиции из-за их грубых расхождений с индийскими корнями учения. Главными идеологами движения выступали Мацумото Сиро: и Хакамая Нориаки, профессора университета Комадзава и последователи школы Со:то:. Автор анализирует социальный аспект их критики, на начальных стадиях развития «критического буддизма» вызвавший наибольший резонанс. Утверждая, что из-за многовекового навязывания населению идей «природы Будды» и «исконного просветления» японский буддизм фактически породил и поддерживал угнетение *буракумин* (японских «неприкасаемых»), Хакамая и Мацумото обвиняли само учение и его приверженцев (включая себя) в отходе от настоящих заветов Будды, ключевым из которых являлось отречение от собственной самости ради другого. Распространение доктрин о мнимом равенстве, по Хакамая и Мацумото, закрепляло существующие в обществе проблемы, лишая верующих необходимости делать какой-либо морально неприятный выбор, поскольку, если во всем наличествовала «природа Будды», значит, и социальная дискриминация выступала угодным Будде положением дел. На примере разбора работ ученых показано, что какого-либо компромиссного варианта дальнейшего сосуществования буддизма в Японии с доктринами *хонгаку* и «природы Будды» идеологи «критического буддизма» не искали ввиду изначально еретического характера таковых и тяжести нанесенного обществу вреда. Также отмечено, что на тезисы «критического буддизма» ответил японский феминизм, добавив к проблеме «кастовой» дискриминации в буддизме проблему гендерной дискриминации. Автор делает вывод, что данное движение, хоть и не смогло осуществить фундаментальных изменений в буддологии и в обществе, носило важный характер, поскольку еще раз обозначило важность этического аспекта буддизма и общественный запрос на реформирование буддизма в Японии в целом.

**Ключевые слова:** Япония, буддизм, «критический буддизм», общество, дискриминация, современность.

**Автор:** Лугавцова Алёна Петровна, кандидат исторических наук, младший научный сотрудник отдела философии, культурологии и религиоведения, Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (ИМБТ СО РАН) (адрес: 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6). ORCID: 0000-0002-6531-4743; E-mail: alena.karnap@mail.ru

**Конфликт интересов.** Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

**Для цитирования:** Лугавцова А.П. Восприятие проблем японского общества через призму «критического буддизма» // Японские исследования. 2025. № 1. С. 6–16. DOI: 10.55105/2500-2872-2025-1-6-16

**Благодарности:** Исследование выполнено в рамках государственного задания (проект «Трансформация направлений и школ буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями России, Центральной и Восточной Азии (с периода распространения буддизма до современности: Россия – XVIII-XXI вв.; Китай – II-XXI вв.; Тибет – VII-XXI вв.; Монголия – XVI-XXI вв.)), № 121031000261-9).

## The perception of the problems of Japanese society through the prism of “Critical Buddhism”

*A.P. Lugavtsova*

**Abstract.** The article examines the so-called “Critical Buddhism,” which is a specific trend in Japanese Buddhist philosophy that has become widespread since the 1980s and has questioned the “truth” of both Japanese Buddhism itself and the entire Far Eastern Buddhist tradition due to their gross discrepancies with the Indian roots of the teaching. The main ideologists of the movement were Matsumoto Shirō and Hakamaya Noriaki, professors at Komazawa University and followers of the Sōtō school. The author analyzes the social aspect of their criticism, which caused the greatest resonance at the initial stages of development of “Critical Buddhism.” Arguing that Japanese Buddhism had actually created and supported the oppression of the *Burakumin* (Japanese “untouchables”) by imposing the ideas of “Buddha-nature” and “original enlightenment” on the population over the centuries, Hakamaya and Matsumoto accused the teaching itself and its adherents (including themselves) of departing from the true precepts of the Buddha, the key one of which was the renunciation of one’s own self for the sake of another. The spread of doctrines of imaginary equality, according to Hakamaya and Matsumoto, reinforced the existing problems in society, depriving believers of the need to make any unpleasant moral choices, since, if “Buddha-nature” was present in everything, then social discrimination was also a state of affairs pleasing to Buddha himself. By analyzing academic studies of the ideologists of “Critical Buddhism,” it is shown that they did not seek any compromise option for further coexistence of Buddhism in Japan with the doctrines of *hongaku* and “Buddha-nature” due to their initially heretical nature and the severity of the harm inflicted on society. It is also shown how Japanese feminism actively responded to the agenda of “Critical Buddhism,” adding gender discrimination, which had not gone away, to caste discrimination in Buddhism. The author concludes that this movement, although unable to bring about fundamental changes in Buddhology and society, was not in vain, since it once again highlighted the importance of the ethical aspect of Buddhism and the public demand for reforming Buddhism in Japan.

**Keywords:** Japan, Buddhism, Critical Buddhism, society, discrimination, modernity.

**Author:** *Lugavtsova Alyona P.*, Candidate of Sciences (History), Junior Researcher, Department of Philosophy, Culturology and Religious Studies, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (IMBTS SB RAS) (address: 6, Sakhyanovoi St., Ulan-Ude, 670047, Russian Federation). ORCID: 0000-0002-6531-4743; E-mail: [alena.karnap@mail.ru](mailto:alena.karnap@mail.ru)

**Conflict of interests.** The author declares the absence of the conflict of interests.

**For citation:** Lugavtsova, A.P. (2025). Vospriyatie problem yaponskogo obshchestva cherez prizmu «kriticheskogo buddizma» [The perception of the problems of Japanese society through the prism of “Critical Buddhism”]. *Yaponskiye issledovaniya* [Japanese Studies in Russia], 2025, 1, 6–16. (In Russian). DOI: 10.55105/2500-2872-2025-1-6-16

**Acknowledgments.** The research was carried out within the state assignment (project “Transformation of Buddhist Trends and Schools: History and Experience of Interaction with Religions and Beliefs of Russia, Central and East Asia (from the Period of Spread of Buddhism to the Present: Russia – 18th – 21st Centuries; China – 2nd – 21st; Tibet – 7th – 21st Centuries; Mongolia – 16th – 21st Centuries)” № 121031000261-9).

## Введение

«Критический буддизм» (批判仏教, *хихан буккё:*) – направление в японской буддийской философии, сформировавшееся в 1980-е гг. благодаря деятельности профессоров университета Комадзава<sup>1</sup>, санскритологов и буддологов Хакамаэ Нориаки<sup>2</sup> и Мацумото Сиро:<sup>3</sup>. В «критическом буддизме» «истинным» провозглашался только индийский буддизм, а дальневосточная буддийская традиция, частью которой выступает и японский буддизм, по сути отвергалась как еретическая и несовместимая с доктриной Будды о не-Я. Это было вызвано тем, что в ней огромное значение уделялось учению о Татхагатагарбхе, или «зародыше Татхагаты» (如来藏, *нё:райдзо:*, наличие «природы будды» в каждом существе), из которого выросла философия *хонгаку* (本覚思想, *хонгаку сисо:*), гласившая, что все существа изначально обладают «исконным просветлением». Основатели «критического буддизма», сами принадлежавшие к традиции Со:то:-сю: (曹洞宗, далее – Со:то:) учения Дзэн, расценивали идеи «природы будды» и *хонгаку*, а также все, связанное с ними, как псевдобуддизм, в связи с чем поставили перед собой задачу – обнажить антибуддийский характер двух ключевых идей японского буддизма и показать ложность навязанных ими идеалов.

Однако критика Мацумото и Хакамаэ заключалась не только в том, что эти доктрины противоречат духу «подлинного» учения Шакьямуни, отрицая присущие ему базовые черты (прежде всего концепцию всеобщей взаимообусловленности). Она уходит в сферу этики, поскольку идеологи «критического буддизма» считали, что навязывание определенного толкования данных доктрин, а также неверное понимание самими японскими буддистами основ учения их же патриархов, таких как До:гэн (1200–1253), основатель Со:то:, привели к тому, что буддизм в Японии утратил четкие моральные ориентиры, свойственные «истинному» буддизму, и стал глух к социальным проблемам. Именно в укоренившихся в людском мировоззрении идеях *хонгаку* и Татхагатагарбхи для Мацумото и Хакамаэ крылось оправдание уродливых и болезненных проблем японского общества, в частности, замалчиваемой социальной дискриминации.

## Зарождение «критического буддизма»

Необходимо отметить, что подход Мацумото и Хакамаэ к общественному долгу буддизма в Японии не был в полном смысле новаторским; еще до оформления «критического буддизма» были попытки переориентировать учение на социальные вопросы. Одним из примеров может служить основанное в 1899 г. «Братство новых буддистов» (新仏教同志会, Син буккё: до:сикай), фактически представлявшее собой ответ на вызовы новой эпохи Мэйдзи (1868–1912), на которые традиционные буддийские объединения реагировали достаточно инертно. Напирая на упадок, в котором пребывала современная им религия, члены «Братства» ставили целью искоренение религиозных предрассудков, запрет на вмешательство государства в дела

---

<sup>1</sup> Частный некоммерческий университет Комадзава (駒澤大学) является одним из старейших в Японии (основан в 1592 г.) и располагается в Токио. Изначально представлял собой учебное заведение для монахов школы Со:то:. В университете и сейчас буддизму уделяется большое внимание: помимо наличия факультетов и институтов буддологической направленности, при университете располагается музей истории и культуры Дзэн.

<sup>2</sup> Хакамаэ Нориаки (袴谷憲昭, р. 1943) – профессор факультета буддологии университета Комадзава по 2006 г., широко известный специалист по индийскому и тибетскому буддизму, в особенности по буддизму йогачары, автор более 100 научных трудов.

<sup>3</sup> Мацумото Сиро: (松本史朗, р. 1950) – профессор факультета буддологии университета Комадзава по 2020 г., специалист по истории и философии индийского буддизма, в особенности – философии мадхьямаки, автор более 50 научных трудов.

религии и активное просвещение народа, что явно не вписывалось в политику государства и привело к тому, что нескольких участников осудили и приговорили к смерти в 1911 г. по обвинению в попытке переворота [Kitagawa 1966, p. 316]. В начале XX в. в Японии во всех сферах общественной жизни вспыхнул интерес к марксизму и другим движениям левого толка, и буддизм это тоже не обошло стороной. В 1931 г. Сэноо Гиро:, мирской последователь учения Нитирэн, основал «Новый буддийский молодежный союз» (新興仏教青年同盟, Синко: буккё: сэйнэн до:мэй), соединивший буддийские доктрины и основные положения социализма. По мнению Сэноо, капитализм, распространявшийся по стране, лишь множил страдания народа, а значит, был противен самой сути буддизма, который не должен игнорировать бедность и несправедливость [Лепехова 2022, с. 115]. Цель своего движения Сэноо, помимо борьбы с капиталистической системой, видел в реформировании находящихся в стагнации буддийских институтов и создании новой формы буддизма, преодолении конфликтов между разными школами. Эту форму могло бы помочь создать изучение политической философии социализма, которое пробудило бы буддистов от их «догматического сна», а буддизм, в свою очередь, дополнил бы социалистический атеизм и материализм гуманистической этикой. Открытая антиправительственная направленность «Союза» и тесная связь с левыми кругами в конце концов привели к его запрету и аресту Сэноо Гиро: в 1936 г. В 1942 г. Сэноо был освобожден из заключения, однако до своей смерти в 1961 г. вел затворнический образ жизни и не пытался вернуться к общественной деятельности [Лепехова 2022, с. 118–119].

Тем не менее сам Мацумото, говоря об отправной точке «критического буддизма», ссылаясь не на предшественников из XIX–XX вв., а на проблему дискриминации *буракумин* (部落民, потомки «нечистых»<sup>4</sup>), существующую в Японии с давних пор. В 1871 г. сословное деление в Японии было упразднено, и *буракумин* формально приравнивали к остальным японцам, однако в сознании людей это мало что изменило, негативное отношение к *буракумин* сохранилось до наших дней. Несмотря на общее улучшение положения за последние три десятилетия, во многом благодаря деятельности общественных организаций, таких как «Лига освобождения Бураку» (部落解放同盟 Бураку кайхо: до:мэй)<sup>5</sup>, большинству *буракумин*, в особенности женщинам, порой до сих пор затруднительно получить среднее образование, не говоря о высшем...», овладеть желаемой профессией или вступить в брак с уроженцем обычного района, и все это происходит при молчаливой поддержке японского буддизма<sup>6</sup>. Именно буддийские доктрины догматизировали склонность к разделению «чистого» и ритуально «нечистого» в японском обществе. С момента появления на островах буддизм занял в японском обществе нишу, связанную с похоронными ритуалами, и именно в этой области внес свой вклад в дискриминацию. «Нечистым» усопшим давали унижительные посмертные буддийские имена (戒名, *каймё*), которые включали в себя иероглифы со значением «зверь», «ничтожный», «раб» и много других видов оскорбительных выражений, в самих иероглифах зачастую добавлялись

<sup>4</sup> К *буракумин* относят потомков двух особых, фактически внесословных групп – *эта* (穢多, «переполненные грязью»), людей, так или иначе запятнавших себя нарушением буддийского запрета на убийство (к ним относились мясники, кожевники, дубильщики, палачи и др.) и *хинин* (非人, «не-человек») – тех, кто отсек себя от общества ведением непристойного образа жизни или единичным дурным проступком (попрошайки, проститутки, актеры, бродяги, беглые крестьяне, те, кто выжил после попытки самоубийства и др.).

<sup>5</sup> Начиная с 1969 г. благодаря усилиям Лиги властями Японии проводились мероприятия по «уравниванию» мест жизни *буракумин* с остальными районами, включающие в себя улучшение жилищной инфраструктуры в поселках *буракумин*, введение «уравненного» образования, организацию образовательных мероприятий в целях повышения уровня знаний населения в области прав человека и их защиты и др. С 2002 г. централизованные мероприятия по «уравниванию» были окончены, полномочия по их проведению переданы местным властям.

<sup>6</sup> Caste Discrimination: A Global Concern // A Report by Human Rights Watch for the United Nations World Conference Against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance. Durban, South Africa, September 2001. <https://www.hrw.org/reports/pdfs/g/general/caste0801.pdf> (дата обращения: 01.03.2024).

или убирались черты, что при первом же взгляде на надгробие давало понять, кто под ним лежит [Bodiford 1996, p. 9]. У буддийских священников, осуществляющих обряды погребения изгоев, имелись особые ритуалы, которые позволяли им сохранить «чистоту» и не запятнать себя взаимодействием с умершим<sup>7</sup>. Система регистрации населения при храмах (寺受け, *тэраукэ*), принятая в период Токугава, позволила буддийским храмам вести учет изгоев поколениями через «книги памяти» (посемейные некрологи, 過去帳, *какотё*;) и передавать эту информацию властям, более того, вычеркивать целые семьи изгоев из религиозной жизни поселения, учитывая их в отдельных «книгах». Храмы, расположенные в общинах *буракумин*, назывались «нечистыми» (穢多寺, *эта-дэра*), им не разрешалось поддерживать связь с храмами в районах, не относящихся к поселениям изгоев. Самим *буракумин* в храмах прививались идеи, что именно их карма виной тому, что нынешняя жизнь к ним столь жестока, а чтобы следующая жизнь была благоприятной, им надлежит проявлять терпение и смирение. Несмотря на подобное давление, среди буддийского духовенства вполне обыденными были воззрения, что *буракумин*, как *иччхантика* (一闍提, *иссэндай*), существам, лишенным «природы будды», попросту не дано спастись и обрести нирвану [Alldritt 2000].

Когда в 1979 г. на третьей Всемирной конференции религий за мир в Принстоне (США) генеральный секретарь школы Со:то: Матида Мунэо настоял на удалении из итогового доклада фразы «Мы все должны быть глубоко обеспокоены тяжелым положением таких людей, как *буракумин* в Японии и неприкасаемые в Индии» и любых упоминаний о Японии в этом контексте, указывая, что эти слова оскорбительны для «национальной чести», это вызвало естественную, учитывая подобную историю угнетения со стороны буддизма, лавину негодования среди общественности, в особенности Лиги освобождения Бураку. Руководство школы Со:то: вскоре признало ошибку Матида и принесло публичные извинения, однако этого было явно не достаточно. Матида и другие лидеры Со:то: были допрошены и подвергнуты публичному порицанию Лигой освобождения Бураку на пяти собраниях «подтверждения и осуждения [преступлений]» (確認糾弾, *какунин кю:дан*), в ходе которых и были публично предъявлены доказательства вышеупомянутых дискриминационных практик школы Со:то по отношению к *буракумин*, имевших место в прошлом и продолжавших существовать в настоящем. Так, оскорбительные посмертные имена встречались даже на надгробиях 1940-х гг., а некрологи и книги памяти, в которых была изложена история поколений изгоев, регулярно предоставлялись частным детективам, которых нанимали компании, чтобы проверить, нет ли у кандидата в родне нежелательных лиц, или родители, оберегающие сына или дочь от возможного брака с партнером «дурных» кровей [Bodiford 1996, p. 4]. Наконец, на последнем собрании в 1983 г. Матида зачитал заявление, в котором признал свою личную предвзятость и обязался ликвидировать все формы социальной дискриминации во вверенной ему школе, для чего предполагалось тщательно изучить реальное положение дел и выявить идеологическую основу спорных практик в буддийских текстах. Для осуществления второй задачи в 1984 г. в специально собранный Подкомитет Комитета по доктринальным вопросам школы были приглашены авторитетные специалисты по буддологии, куда входили и Хакама с Мацумото. Последний описывал эту встречу так: «Думаю, не будет лишним сказать, что,

---

<sup>7</sup> У. Бодифорд приводит следующее описание такого секретного обряда монахов школы Со:то: по «Особым заметкам по надгробному напутствию не-людей» (非人引導の切紙, *Хинин индо:-но кириками*, ок. 1611), до 1973 г. хранившимся в тайне, для использования только внутри школы: «...вместо того чтобы способствовать обретению спасения усопшим... ритуал был призван оборвать любые кармические отношения между ушедшим и местными жителями. На теле [изгоя] и на входе в жилище размещались особые талисманы, разрывающие связи с родителями, семьей, соседями – всеми людьми по всем направлениям. Это делалось для того, чтобы умерший не вернулся неуспокоенным духом и не начал мстить тем, кто был несправедлив к нему при жизни». Бодифорд подчеркивает: в документе прямым текстом говорилось, что надлежащее надгробное напутствие, призванное направить душу усопшего верной дорогой, изгой могут заслужить только в будущем, когда обретут статус и достоинство настоящего человека [Bodiford 1996, p. 13–14].

когда нас вызвали в Административную штаб-квартиру впервые в жизни, мы с Хакамаэ снова осознали, что мы буддисты и члены школы Со:то:. Что касается меня, то до этого момента я почти забыл об этом, настолько был поглощен своей специализацией, то есть философией мадхьямики в Индии и Тибете. [...] В таких обстоятельствах я не чувствовал острой необходимости размышлять о том, что такое буддизм. Ставить такой вопрос казалось мне попросту бесполезным, абсурдным, потому что эта проблема никогда не может быть решена с точки зрения объективной учености. Но, когда я столкнулся с проблемой дискриминации, существующей в буддизме, моя точка зрения изменилась. [...] Возможно, мы могли бы просто отречься от буддизма школы Со:то:. Если бы мы не принадлежали к этой школе, то, разумеется, не несли бы никакой ответственности за дискриминационные практики священников Со:то: в прошлом. Однако быть буддистом, думали мы, значит нести ответственность за поступки, совершенные буддистами, а также быть последователями учения Будды, в отличие от небуддийских учений. По этой причине мы не могли не задуматься о фундаментальных различиях между буддизмом и не-буддизмом» [Matsumoto 2001, p. 374–375].

Как видно из воспоминаний Мацумото, они прекрасно понимали, что дискриминация в буддизме не была проблемой только школы Со:то:; поставленная Подкомитетом задача лежала за пределами различий между школами. Поэтому Мацумото и Хакамаэ решили выявить идеологическую основу социальной дискриминации в двух японских общепбуддийских доктринах, которым отныне была объявлена война.

### «Татхагатагарбха» и «исконная просветленность» – не буддизм

Начав размышлять о том, что делает буддизм буддизмом, Мацумото пришел к выводу, что идеи «природы будды» и «зародыша Татхагаты» являются псевдобуддийскими<sup>8</sup>. Двенадцатизвенная цепь причинности, открывшаяся самому Будде под деревом бодхи, однозначно отрицает любую абсолютную основу, из которой происходят явления и которой Мацумото дал название *дхату* (санскр. dhātu) [Торчинов 2000]. Поскольку доктрина Татхагатагарбхи говорит о «природе Будды», которая присутствует во всех мыслящих существах и фактически выступает такой основой, она допускает существование *дхату*, становится *дхатувадой* – учением о *дхату* и не может относиться к буддизму [Swanson 1993, p. 120]. Хакамаэ распространил критику на теорию «исконного просветления», так как в ней, как и в доктрине Татхагатагарбхи, кроется зависимость от некоей абсолютной первоосновы, противоречащей антисубстанциальной сути просветления Будды [Swanson 1993, p. 126]. На основе этой теории Хакамаэ Нориаки написал статью «Некоторые размышления об идеологической подоплеке социальной дискриминации» (1986)<sup>9</sup>, положившую начало «критическому буддизму» как отдельному направлению. В этой статье Хакамаэ также подчеркнул, что основатель традиции Со:то:, До:гэн, критически воспринимал философию *хонгаку*, и это явно читается в его «Рассуждении о постижении Пути» (弁道話, *Бэндо:ва*, 1231), однако его последователи неверно истолковали труды своего патриарха и транслировали далее уже искаженное их понимание [Matsumoto 2001, p. 373].

<sup>8</sup> Религиозные воззрения «критических буддистов» стали темой многочисленных исследований и многолетних дискуссий, поэтому мы считаем необходимым дать краткую справку о них. Основными чертами «подлинного» учения Будды для «критического буддизма» являлись закон причинности, «взаимозависимого возникновения» (緣起, *энги*), согласно которому существование чего-либо в абсолютной независимости от других вещей или спонтанное возникновение невозможно, а также отречение от самости, бескорыстное превознесение другого над собой, являющееся незабываемым моральным императивом буддизма. Кроме того, отдельно подчеркивалась ценность Слова, которое выступало «искусным средством» (方便, *хо:бэн*) для достижения просветления.

<sup>9</sup> Первоначально это был доклад, зачитанный Хакамаэ в Центре борьбы за освобождение Бураку в 1985 г., затем статья была издана на английском языке в монографии [Hubbard, Swanson, 1997].

После этой статьи обоими авторами было опубликовано множество работ на стыке текстологии, истории, философии буддизма. В целом их критика всей дальневосточной традиции буддизма, отошедшей от «подлинной», индийской, делится на три направления – общепбуддологическая критика, критика, затрагивающая отдельные школы (в особенности Дзэн) и социальная критика [Shields 2023]. Каким образом из идеи «природы будды», надежды на спасение всех существ, могли вырасти уродливые формы угнетения тысяч людей? Мацумото ответил на этот вопрос так: учение о *дхату*<sup>10</sup> выступает своего рода учением о равенстве, поскольку утверждает, что все явления проистекают из некоего единого абсолютного первоначала. Однако фактически оно ведет к дискриминации, поскольку если все основано на едином первоначале, то добро и зло, богатство и бедность, правда и ложь на самом деле одно и то же, и нет никакой необходимости пытаться исправить то, что несправедливо. Более того, раз во всем в мире *дхатувады* так или иначе проявлено просветление, то социальная дискриминация тоже может пониматься как выражение истины! Поэтому, по Мацумото, современный японский буддизм сможет претендовать на часть подлинной традиции буддизма, только если полностью отринет ценность Татхагатагарбхи, поскольку превознесение мнимого равенства в утверждениях в духе «деревья и травы становятся буддами»<sup>11</sup> – это не пик японской буддийской мысли, а на самом деле прямая ее деградация и форма анимизма [Matsumoto 1989, p. 2–8]. Развивая описание ущерба, который нанесли японскому буддизму подобные примитивные идеи, Мацумото полемизировал с представителями «японизма», или «науки о Японии» (日本学, *нихонгаку*), в частности, с философом Умэхара Такэси (1925–2019), который часто представлял японский буддизм как олицетворение гармонии *ва* (和), свойственной японскому народу, воспевал его подлинно уравнилительный характер, видение «природы будды» даже в неживых вещах. Мацумото же подчеркивал, что идеи, которые на Западе служат визитной карточкой японской буддийской мысли, а именно *мунэн-мусо*: (無念無想, состояние полной отрешенности, «безмыслие и не-желание»), *тёккан* (直観, непосредственное, интуитивное постижение), *фурю*: *мондзи* (不立文字, отказ от опоры на письменные знаки), на самом деле основаны на доктрине Татхагатагарбхи и концепте *хонгаку* и, следовательно, не могут быть расценены как подлинные ценности буддизма. Более того, буддист не должен превозносить «гармоничность» культуры и «духа» Японии, поскольку от этого недалеко до нарушения заповеди об отречении самости: «Для меня Япония – это продолжение моего тела, моего разума, как я люблю их, так я люблю и ее. Как соблазнительно, как приятно купаться в этой любви! Однако любовь – это то, что должно быть направлено вовне, на других; если она сосредоточена на себе, она становится нарциссизмом, зацикленностью. [...] Как буддист я не должен любить Японию» [Matsumoto 1989, p. 111; Swanson 1993, p. 120–122]. Продолжая эту тему, в 1990 г. Мацумото, говоря о роли «Лотосовой сутры» в японской культуре, еще раз обозначил ключевые тезисы своей социальной критики, показав, к чему привело многовековое навязывание не-буддийских доктрин и их толкования в Японии:

- излишнее превознесение натурализма над гуманизмом (природы над человеком);
- восхваление эмпирического антирационализма (например, мистицизма Дзэн или тантрического буддизма), а не логики и интеллекта;
- восхваление тоталитаризма и обличение индивидуализма, насильственное насаждение идеалов в духе «гармонии» *ва*, что в свою очередь выступает благодатной почвой для национализма [Swanson 1993, p. 120–122].

Именно возвеличивание мнимого равенства, за которым скрывалось все то же поощрение «мифа об уникальности» Японии, привело к тому, что в угоду политической повестке японский

---

<sup>10</sup> В данном случае – идея о Татхагатагарбхе.

<sup>11</sup> 草木成仏之事, *со:моку дзё:буцу-но кото*, «осуществление природы будды травами и деревьями», тезис учения Тэндай, восходящий к «Лотосовой сутре».

буддизм утратил моральные ориентиры, поощрял дискриминацию, наконец, сотрудничал с японским милитаризмом, оправдывая его самые уродливые формы.

Хотя Мацумото неоднократно подчеркивал, что «критический буддизм» представлял собой результат деятельности творческого тандема с Хакамаэ, схожесть их взглядов на связь буддизма и социальной дискриминации не гарантировала схожесть их восприятия оппонентами. Мацумото, несмотря на достаточно определенную позицию по отношению к концептам «природы будды», «исконного просветления» и их роли в истории Японии, по мнению профессора Флоридского международного университета С. Хайне, всегда отличался исключительно научной, суховатой подачей материала в своих трудах, в отличие от Хакамаэ [Heine 2001, p. 134–135]. Осуждение Хакамаэ философии *хонгаку*, которая подрывала мораль японцев еще с незапамятных времен, носило характер столь яростный, что порой было сложно определить, кто автор статей – публицист или ученый. По Хакамаэ, многовековое использование мягкотелой толерантности привело к тому, что критиковать японские буддисты разучились вообще, и та форма, которую учение Будды приняло благодаря вредоносной идее *хонгаку*, была схожа с паразитом, поселившимся в теле льва: «... в Китае и Японии он [паразит] размножился и становился сильнее, приняв форму философии “исконного просветления” и ослабив льва до такой степени, что тот оказался на грани гибели» [Hubbard, Swanson 1997, p. 136]. Религиозный этос *хонгаку*, как отмечал Хакамаэ, – ровесник идеала *ва*, который начал пропагандироваться в Японии еще со времен правления Сётоку-тайси (ок. 574 – ок. 622), и оба являются врагами буддизма и подлинного мира, к которому он стремится. *Ва* для Хакамаэ – это своеобразная мера принуждения, которую влиятельные люди используют для поддержания статус-кво в обществе, а также ограничения любой критики. И *ва*, и *хонгаку* строятся на поверхностном синкретизме, где нет никакой разницы между плохим и хорошим, верным и неверным, пропагандируют некритическое принятие окружающего мира, чему Хакамаэ дал едкое определение «мешая *мисо* и дерьмо» [Накамаэ 1990, p. 110]. Поэтому, как и Мацумото, Хакамаэ считал, что именно насаждаемые веками ложные идеалы всеобщего равенства способствуют поддержанию несправедливости, зависимого положения низших слоев общества от капризов и причуд высших. Вместо этого буддист должен полагаться на веру, поскольку вера требует придерживаться непосредственно буддийских истин и отвергать то, что этим истинам не соответствует. Именно идеал *ва* привел к тому, что в Японии перед Второй мировой войной люди бездумно клали свои жизни на алтарь милитаризма и политических репрессий, потому что так было велено; буддийская же вера заставляет задействовать разум, критически относиться к несправедливым, неблагим деяниям, противостоять им словом и делом. В критике, в способности подвергать сомнению абсолютно все для Хакамаэ и заключалась подлинная сущность буддизма<sup>12</sup>, и он ей преданно следовал. Хакамаэ, как и Мацумото, также обрушился с критикой на Дзэн, говоря, что, по сути, вместо «развития» буддизма Дзэн есть олицетворение «перемолотого» под местный образ мышления обрубка учения, от которого отсекали начисто ключевой (критический) компонент, заменив его акцентом на пассивное «созерцание». Хакамаэ критиковал даже императорскую династию, поскольку для него она похожа на философию *хонгаку* – в центре находится незыблемое «нечто», а вокруг этого центра возникают неясные синкретические тенденции, основанные на идеале *ва* и не приемлющие инакомыслия. Буддист должен относиться к этой системе критически, поскольку она противоречит идеалам буддизма [Swanson 1993, p. 134–135].

<sup>12</sup> Интересно, что Мацумото не разделял столь радикальные взгляды Хакамаэ и не одобрял того, что его причисляли к «критическому буддизму», подчеркивая, что название течения придумал не он, однако, как сам признавал, без его критики идеи Татхагатагарбхи «критический буддизм» бы не возник [Matsumoto 2001, p. 377–378]. Два «патриарха» движения настолько точно следовали его заветам, что при очевидной схожести взглядов на губительность влияния философии *хонгаку* и «природы будды» на японский буддизм подвергали критике в том числе и воззрения друг друга.

На деле демонстрируя, как с помощью слова следует обличать неверное понимание учения Будды, Хакамаэ еще раз очертил цели «критического буддизма»: никаких «полезных» толкований доктрин *хонгаку* и «природы будды» не существует, ни единая их частица не подходит буддийскому учению, они могут быть лишь удалены с корнем. Оспаривая ортодоксию доктрин Татхагатагарбхи и «исконного просветления», Мацумото и Хакамаэ видели в этом отправную точку для запуска реформирования учения, которое после «инцидента Матида» обнажило свою неприглядную изнанку. Избавление от культивируемого псевдобуддийскими доктринами ложного чувства всеобщего равенства и возврат к акцентированию на нравственной составляющей кармической причинности, по мнению идеологов «критического буддизма», смогли бы повысить необходимость осознания социальной ответственности. Именно об этом писал До:гэн, предостерегая о необратимости кармического воздаяния (業報, *го:хо:*), по законам которого добрые дела будут создавать благотворную карму, ведущую к положительным последствиям, и наоборот, злые деяния, порождающие отрицательную карму, приведут к возрождению в одном из трех дурных миров (ад, голодные духи или животные) [Heine 1994, p. 47–48]. Теории, согласно которым человек по своей «природе будды» свободен от последствий причинности, могут нести лишь вред как отдельному человеку, лишаемому этим заблуждением спасения, так и обществу, в котором они молчаливо поддерживают устоявшиеся веками предрассудки.

В этом отношении крайне интересно, что «критический буддизм» всколыхнул, помимо проблемы сословной дискриминации, еще и проблему гендерного неравенства. Ориентируясь на критику философии *хонгаку* и *ва*, исходящую от создателей «критического буддизма», идеологи японского феминизма напомнили, что именно данные этосы в значительной степени способствовали дискриминации по половому признаку в Японии [Swanson 1993, p. 141]. Поскольку в соответствии с духом *ва* бремя пребывания дома и сохранения «гармонии» семейной жизни ложилось на женщин, это препятствовало их освобождению от традиционных ролей, не говоря уже о бессознательном воздействии навязанных идеалов во всех аспектах повседневной жизни. Традиционно подчиненное, временами бесправное положение женщины в японском обществе во многом культивировалось именно буддийским подходом, согласно которому женщина по природе грешна и обязана подчиняться мужчине. К сожалению, как и в случае с *буракумин*, по данному вопросу меры правового регулирования и реакция общества идут разными темпами. По словам Кавахаси Норико, профессора религиоведения Технологического университета Нагоя, которая много лет занимается данной проблемой, «когда речь заходит о равенстве полов, религия в Японии заметно отстает [от политики]», и, хотя с момента принятия ключевых для японского феминизма законов прошло более 30 лет<sup>13</sup>, гендерная дискриминация в религиозных кругах никуда не делась (разделение труда и приобретения религиозной квалификации по половому признаку, имущественные сложности, возникающие у жен священников в случае смерти мужа, и т.п.) [Kawahashi 2016]. Проблема отношения к *буракумин*, несмотря на формальное завершение государственных мероприятий по их «уравнению» с прочими японцами, к сожалению, тоже сохраняется, что делает социальный аспект «критического буддизма» по-прежнему актуальным даже по прошествии трех десятков лет.

---

<sup>13</sup> В 1985 г. была ратифицирована Конвенция о ликвидации дискриминации в отношении женщин и принят Закон о равных возможностях в сфере занятости.

## Заключение

Эффект, произведенный «критическим буддизмом» как в Японии, так и за ее пределами, был значительным, но непродолжительным, подобно яркой вспышке – к началу XXI в. накал дебатов стал заметно угасать. Основная реакция на движение всегда была внутри академического сообщества, и религиозоведческая дискуссия между японскими противниками движения, сторонниками (в большинстве своем выходцами из университета Комадзава), западными учеными, многие из которых не разделяли взгляды Мацумото и Хакамаэ, но однозначно отмечали ценность их критики «изнутри» как буддологов, знатоков буддийских текстов и практикующих буддистов, спустя десять с лишним лет утратила остроту. Несмотря на очевидную ценность поднятия многих спорных вопросов и обнажения насущных проблем, к социальному аспекту «критического буддизма» оппоненты отнеслись наиболее неоднозначно. Признавая, что в японском буддизме действительно наличествовали дискриминационные практики по отношению к *буракумин*, многие ученые утверждали, что однозначно возлагать ответственность за это на буддийские доктрины – несколько однобокое мышление, поскольку проблема не в самой философии *хонгаку*, а в том, как ее интерпретируют, в каких условиях ее интерпретируют именно так, а не иначе, и нападки только на абстрактные идеи опасно упрощают ситуацию [Hubbard, Swanson 1997, p. 291]. К тому же с течением времени пути Мацумото и Хакамаэ разошлись, что совсем подкосило движение: первый отошел от собственно «критического буддизма» в сторону более абстрактной «критической теологии», второй от восхваления До:гэн перешел к Хо:нэн (1133–1212), патриарху японского амидаизма, а после – и вовсе к литературоведению. Тем не менее можно уверенно утверждать, что «критический буддизм» сыграл значительную роль в переоценке этического аспекта японского буддизма. Его целью являлось желание реформирования учения ради пользы общества, и, хотя порыву ветра не удалось сдвинуть гору, «критический буддизм» еще раз дал понять, что буддизм в Японии, перед которым стоят конкретные социальные задачи, может и должен измениться, и модель этих изменений должна исходить из переосмысления самой традиции.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Лепехова Е.С. Буддизм и социализм в философии Сэно Гиро (1890–1961) // *Философский журнал*. 2022. №15(2). С. 109–121.
- Торчинов Е.А. Введение в буддологию: курс лекций. Санкт-Петербургское философское общество. <http://anthropology.ru/ru/edition/vvedenie-v-buddologiyu-kurs-lekciy> (дата обращения: 15.03.2024).

## REFERENCES

- Lepekhova, E. (2022). Buddhism i sotsializm v filosofii Seno Giro (1890-1961) [Buddhism and Socialism in the Philosophy of Seno'o Giro (1890–1961)]. *Filosofskii zhurnal*, 15(2), 109–121. (In Russian).
- Torchinov, E. (2000). *Vvedenie v buddologiyu: kurs lektsii* [Introduction to Buddhology: A course of lectures]. Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshhestvo. Retrieved March 15, 2024, from <http://anthropology.ru/ru/edition/vvedenie-v-buddologiyu-kurs-lekciy>. (In Russian).

\* \* \*

- Alldritt, L. D. (2000). The Burakumin: The Complicity of Japanese Buddhism in Oppression and an Opportunity for Liberation. *Journal of Buddhist Ethics: On-line Conference on "Socially Engaged Buddhism"* (April 7–14, 2000). Retrieved May 7, 2024, from <http://kusala.online-dhamma.net/%E6%96%87%E5%AD%97%E8%B3%87%E6%96%99/%E5%8D%97%E5%82%B3%E4%BD%9B%E6%95%99%E5%9C%96%E6%9B%B8%E9%A4%A8%20Theravada%20Buddhism%20E-Library/054%20%E9%9B%9C%E8%AA%8C%20Magazine/Journal%20of%20Buddhist%20Ethics/JBE/www.jbe.gold.ac.uk/7/alldritt001.html>.
- Bodiford, W. (1996). Zen and the Art of Religious Prejudice: Efforts to Reform a Tradition of Social Discrimination. *Japanese Journal of Religious Studies*, 23/1–2, 1–27.
- Hakamaya, Noriaki. (1990). *Hihan bukkyō* [Critical Buddhism]. Tokyo: Daizō Shuppan. (In Japanese).
- Heine, S. (1994). "Critical Buddhism" (Hihan Bukkyō) and the Debate Concerning the 75-fascicle and 12-fascicle Shōbōgenzō Texts. *Japanese Journal of Religious Studies*, 21/1, 37–72.
- Heine, S. (2001). After the Storm: Matsumoto Shirō's Transition from "Critical Buddhism" to "Critical Theology" (Review Article). *Japanese Journal of Religious Studies*, 28/1–2, 133–146.
- Hubbard, J. & Swanson, P.L. (Eds.). (1997). *Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Kawahashi, Noriko. (2016, January 7). When It Comes to Gender Equality, Religion in Japan Lags Behind. *Divinity School, the University of Chicago*. Retrieved June 6, 2024, from <https://divinity.uchicago.edu/sightings/articles/when-it-comes-gender-equality-religion-japan-lags-behind>.
- Kitagawa, J. M. (1966). *Religion in Japanese History*. New York: Columbia University Press.
- Matsumoto, Shirō. (1989). *Engi to kū: Nyoraizō shisō hihan* [Causality and Emptiness: A Critique of Tathāgatagarbha Thought]. Tokyo: Daizō Shuppan. (In Japanese).
- Matsumoto, S. (2001, May 2). Critiques of Tathāgatagarbha Thought and Critical Buddhism. *Public lecture at the Divinity School, the University of Chicago*. Retrieved April 20, 2024, from <http://repo.komazawa-u.ac.jp/opac/repository/all/14431/jbs033-20.pdf>.
- Shields, J. M. (2023). A Century of Critical Buddhism in Japan. *Faculty Contributions to Books*. Retrieved May 25, 2024, from [https://digitalcommons.bucknell.edu/fac\\_books/261](https://digitalcommons.bucknell.edu/fac_books/261).
- Swanson, P. L. (1993). "Zen is Not Buddhism": Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature. *Numen*, 40 (2), 115–149.

---

Поступила в редакцию: 01.07.2024

Received: 01 July 2024

Принята к публикации: 26.01.2025

Accepted: 26 January 2025