

Модернизация конфуцианства, буддизма и даосизма в Китае (XX–XXI вв.)*

© 2020 г. Л.Е. Янгутов^{1**}, А.В. Чебунин^{2***}, А.К. Хабдаева^{3****}

¹ *Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Республика Бурятия, Улан-Удэ, 670047, ул. Сахьяновой, д. 6.*

² *Восточно-Сибирский государственный институт культуры, Республика Бурятия, Улан-Удэ, 670031, ул. Терешковой, д. 1.*

³ *Байкальский государственный университет, Иркутская область, Иркутск, 664003, ул. Ленина, д. 11.*

** E-mail: Yanguta@mail.ru

*** E-mail: chebunin1@mail.ru

**** E-mail: ayupost@yandex.ru

Поступила 02.04.2019

В данной статье представлено исследование основных тенденций развития традиционной китайской философии в XX–XXI вв. Показана трансформация идей конфуцианства, буддизма, даосизма, подвергшихся влиянию западной мысли. Указаны причины такой трансформации. Дан анализ философии «нового конфуцианства», раскрыты этапы ее формирования. Предложена экспозиция учения ключевых представителей нового конфуцианства, представленных тремя поколениями последователей учения Конфуция, испытывших влияние западных философов, в особенности И. Канта, А. Бергсона, М. Хайдеггера. Философия «нового конфуцианства» характеризуется как учение, которое пытается объединить традиционные ценности Запада и Востока, материального и духовного. Трансформация идей буддизма раскрывается в контексте анализа основных положений обновленного буддизма. Показаны причины движения за обновление буддизма, дана экспозиция взглядов главных идеологов обновления Ян Вэньхуэя (1837–1911) и Тай Сюя. Изложено содержание гуманистического буддизма, суть которого заключается в улучшении жизни человека в настоящей реальности, а не в будущем перерождении, а также необходимости служения интересам общества. Модернизация даосизма показана в русле общей модернизации традиционной китайской философии, в которой делается акцент на гуманистические ценности. Показано, что современное развитие философии даосизма затрагивает все стороны жизни человека, как физиологическую, так и социальную. Особое внимание уделяется взаимоотношениям человека и природы, человека и общества.

Ключевые слова: новое конфуцианство, обновленчество, буддизм человеческой жизни, неодаосизм, гуманизация, секуляризация, модернизация.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–4–197–207

Цитирование: Янгутов Л.Е., Чебунин А.В., Хабдаева А.К. Модернизация конфуцианства, буддизма и даосизма в Китае (XX–XXI вв.) // Вопросы философии. 2020. № 4. С. 197–207.

* Работа выполнена при поддержке РФФИ, грант № 19–011–00455 «Развитие философской мысли Китая в контексте его современной политической стратегии (конфуцианство, даосизм, буддизм, марксизм)».

Modernization of Confucianism, Buddhism and Taoism in China (20th–21th Centuries)*

© 2020 Leonid E. Yangutov^{1**}, Alexander V. Chebunin^{2***}, Ayuna K. Khabdaeva^{3****}

¹ Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, 6, Sakhyanovoi str., Ulan-Ude, 670047, Russian Federation.

² East Siberian State Institute of Culture, 1, Tereshkovoi str., Ulan-Ude, 670031, Russian Federation.

³ Baikal State University, 11, Lenina str., Irkutsk, 664003, Russian Federation.

** E-mail: Yanguta@mail.ru

*** E-mail: chebunin1@mail.ru

**** E-mail: ayupost@yandex.ru

Received 02.04.2019

This article presents a study of the main trends in the development of traditional Chinese philosophy in the XX–XXI centuries. The transformation of the ideas of Confucianism, Buddhism, Taoism, influenced by Western thought are shown. The reasons for this transformation are indicated. The analysis of the philosophy of “new Confucianism” is given, the stages of its formation are revealed. There is presented the exposition of the teachings of the key representatives of the new Confucianism represented by three generations of followers of the teachings of Confucius, who were influenced by Western philosophers, especially I. Kant, A. Bergson, M. Heidegger. The philosophy of “new Confucianism” is characterized as a doctrine that tries to combine the traditional values of the West and the East, material and spiritual. The transformation of the ideas of Buddhism is revealed in the context of the analysis of the main provisions of modern Buddhism. The causes of the movement for the renewal of Buddhism are shown. There are given the views of the main ideologists of the renewal Yan Wenhui (1837–1911), which called for democratizing Buddhist institutions, secularizing Buddhist education, using the achievements of Western culture, as well as his student Tai Xu (1894–1947), who put forward the idea of humanistic Buddhism. The content of the idea of Tai Xu about humanistic Buddhism, the essence of which is to improve a person’s life in real reality, and not in future rebirth, as well as its need to serve the interests of society, is presented. The modernization of Taoism is shown in line with the general modernization of traditional Chinese philosophy, which focuses on humanistic values. It is shown that the modern development of the philosophy of Taoism affects all aspects of human life, both physiological and social. Particular emphasis is placed on the relationship between man and nature, man and society.

Keywords: New Confucianism, Buddhism of the human society, Neo-Taoism.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–4–197–207

Citation: Yangutov, Leonid E., Chebunin, Alexander V., Khabdaeva, Ayuna K. (2020) ‘Modernization of Confucianism, Buddhism and Taoism in China (20th–21th Centuries)’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 4 (2020), pp. 197–207.

Современное развитие Китая и выход его на передовые экономические позиции в мире обуславливает и его духовное влияние на мировую цивилизацию. В то же вре-

* The paper is supported by the Russian Foundation for Basic Research, Grant No. 19–011–00455 “Development of Chinese Philosophical Thought in the Context of its Contemporary Political Strategy (Confucianism, Taoism, Buddhism, Marxism)”.

мя корни современной китайской духовной культуры восходят к реформистскому движению, охватившему Китай в начале XX в., позволившему создать синкретическую идеологию. Это было связано с тем, что экономические, социальные и политические факторы, сложившиеся в Китае в конце XIX и начале XX в., связанные с его поражением в войнах с западными странами и Японией, обусловили новые тенденции в развитии его традиционной философской и общественно-политической мысли, коснувшиеся в первую очередь конфуцианства, даосизма и буддизма. Соответственно, изучение этих тенденций позволяет выявить духовные истоки современной духовной культуры Китая, позволившие сделать рывок в социально-экономической и политической области.

Поражение Китая вскрыло отсталость Цинской империи как в экономике, так в науке и образовании. Начавшееся проникновение японского и европейского капитала в страну еще более обнажило эту отсталость, поставив перед передовой интеллигенцией задачу поиска новых путей развития Китая. В философской и общественно-политической мысли началась переоценка духовного наследия. При этом, с одной стороны, осознавалась необходимость поиска новых форм, но, с другой стороны, сказывалось сильное давление традиций прошлого духовного наследия, пиетет перед которыми составлял особенность китайского менталитета, что обусловило борьбу между консервативно настроенной частью творческой интеллигенции и радикальной, призывающей перенять лучшие достижения западной мысли. Результатом такого противостояния явилась модернизация традиционных учений, обусловленная заимствованием западных ценностей и идей. Это в первую очередь коснулось конфуцианства, буддизма и даосизма, что обусловило появление в начале XX в. новых тенденций в развитии этих древних учений, формирование нового конфуцианства, буддийского обновленчества и трансформации философии даосизма. Суть этих новых тенденций составляет акцент на гуманистических ценностях, который стал характерным явлением китайской философии того периода. Этот акцент проявился в усилении внимания к проблемам человека, ценности человеческой жизни, ее этическим и социальным аспектам. О гуманистических ценностях стали говорить и конфуцианцы, и буддисты, и даосы. Каждое из этих учений утверждало гуманистические ценности с позиций собственных мировоззренческих установок, но характерным для всех трех учений стало обращение к философским идеям Запада, что определило новое лицо китайского духовного синкретизма.

Новое конфуцианство. Начало концептуальному оформлению «нового конфуцианства» положил Лян Шу-мин (1893–1988), выдвинувший положение о том, что нельзя игнорировать идейное наследие западной цивилизации, необходимо критически анализировать и использовать его в китайской культуре. При этом он настаивал, что в условиях модернизации необходимо сохранить этические принципы конфуцианства [Лян Шу-мин 2009]. Эти высказывания Лян Шу-мина прозвучали в контексте призыва к общественности обратить внимание на морально-нравственные принципы традиционной китайской культуры как основы китайского общества и сосредоточиться на образовании как главном методе реформирования китайского общества.

В эти же годы заявил о себе Сюн Ши-ли (1885–1968), предпринявший попытку объединить идеи китайской, индийской и европейской философии. В его работах делался упор на гуманистические ценности. Для конфуцианцев ценности имели традиционную значимость, восходящую к самому Конфуцию, в чьем учении человеколюбие (*жэнь*) и справедливость (*и*) занимали центральное место. «Новаторство» Сюн Ши-ли заключалось в объединении гуманистических традиций конфуцианства с западноевропейскими ценностями [Сюн Ши-ли 2006].

Ключевой фигурой нового конфуцианства периода антияпонской войны стал Фэн Ю-лань (1895–1990), рассуждавший не о новом конфуцианстве, а о новом неоконфуцианстве. Идеологическую модель неоконфуцианцев братьев Чэн и Чжу Си он дополнил идеями реализма и логического анализа. Концепции Фэн Ю-ланя были представлены в виде теорий «высшего принципа» (*Ли*), «энергии Ци», «сущности Дао», «полного собрания» (*Да цюань*). В рамках этой концепции принцип Ли представлял

собой основу всех вещей и явлений; Да цюань – сущность всех вещей и явлений; Ци – эмпирический материал всех вещей и явлений; сущность Дао – трансформационный процесс перехода принципа Ли и энергии Ци. Да цюань, Дао и Ци не постигаемы умом. Созданная Фэн Ю-ланем философская концепция нового неоконфуцианства, с одной стороны, обеспечила преемственность с идеями неоконфуцианства эпох Сун и Мин; с другой стороны, она знаменовала новую веху в истории китайской философии.

Исторической заслугой первого поколения новых конфуцианцев стало то, что они обратили внимание на значение традиционных духовных ценностей в условиях изменяющегося мира, положили начало открытому цивилизационному диалогу, показали связь традиционных морально-нравственных принципов с современными проблемами – экологической этикой и др. Труды новых конфуцианцев возродили интерес к историческому прошлому народа и нашли большой отклик в китайском обществе. Всюду по стране стали создаваться кружки, курсы по изучению философского наследия Конфуция, классических канонов и т. д. Появилось огромное количество монографий, статей, публикаций в средствах массовой информации, отстаивающих либо оспаривающих значимость традиционных духовных ценностей в условиях меняющегося мира.

Следующим этапом развития идей нового конфуцианства стала публикация в 1958 г. «Манифеста китайской культуры людям мира» (*«Вэй чжунго вэньхуа цзингао шицзе жэньши сюаньянь»*, см. перевод А.В. Ломанова на сайте www.sinologia.ru). Его авторы Тан Цзюнь-и, Моу Цзун-сань, Чжан Цзюнь-май и Сюй Фу-гуань в противовес западным философам, заявлявшим, что китайская культура переживает свой закат, утверждали, что в ближайшем будущем ожидается ее очередной подъем. Западным мыслителям необходимо учиться у Китая, а в отношении оценки и анализа китайской культуры проявлять должное уважение и почтение. «Манифест» получил широкий резонанс в обществе и дал начало движению «возвращения к истокам» (*фаньбэнь кай синь*).

Развивая идеи неоконфуцианства периода Сун и Мин, представители второго поколения новых конфуцианцев сделали особый акцент на учении о сознании и природе, которое они рассматривали как основу китайской культуры. Так, в указанном «Манифесте» значилось: «Учение о сознании и природе представляет собой ядро китайской научной мысли и, являясь стержнем китайского мировоззрения, заключает в себе истинное обособление учения о единстве добродетели человека и Неба» [Хан Цян 1992, 63–68].

Моу Цзун-сань, по словам А.И. Кобзева, определяет сунско-минское неоконфуцианство как «учение о сердце и [индивидуальной] природе», допуская при этом и такое обозначение, как «учение о внутреннем совершенномудрии» (*нэй шэн чжи сюэ*), которое подразумевает восходящую к «*Чжуан-цзы*» оппозицию «внутреннее совершенномудрие (*нэй шэн*) – внешняя царственность [правильное правление] (*вай ван*)» и ставит в центр внимания первое [Кобзев 2002, 35].

Новые конфуцианцы выдвинули принцип нового управления (*синь вай ван*), под которым подразумевалась демократическая политика, построение демократического государства. Система научных знаний трактовалась как обязательное условие реализации означенного политического курса. Мыслители нового конфуцианства признавали, что в китайской истории недостаточно представлены идеи, которые можно заимствовать из системы современной западной демократии; слабо привлекаются достижения европейской науки и техники. По их замыслу, «для реализации модернизации необходимо в качестве демократического и научного основания принять идеализм конфуцианских моральных принципов Дао и Дэ. Применяя же западные рассудочность и методы управления, дополнять, усиливать и развивать конфуцианское учение о внутренней духовности [Го Ци-юн 2010, 51].

Ду Вэй-мин называет себя представителем третьего поколения конфуцианцев, сознательно избегая определения «новое конфуцианство». Им разработан ряд теорий: культурный Китай (*вэньхуа Чжунго*), диалог цивилизаций (*вэньмин дуйхуа*), пересмотр образовательной традиции (*цимэн фаньсы*), третий период конфуцианства (*жусюэ ди сань ци*), обновление конфуцианского учения (*жусюэ чуансинь*). Ключевым

вопросом его многочисленных работ является система духовных ценностей конфуцианства в условиях современного мира.

Развивая учение о третьем этапе развития конфуцианства, Ду Вэймин вложил большой вклад в дело модернизации и популяризации конфуцианства не только в Китае, но и во всем мире. Он признает, что предыдущие поколения новых конфуцианцев лишь сравнивали китайскую и западную философии. Между тем необходимо говорить о равноправном диалоге между ними. Святая обязанность его современников, по мнению исследователя, состоит в проведении таких полезных для обеих сторон конструктивных переговоров, проводимых на условиях равноправного сотрудничества. Ученый настаивает на том, что важнейшим условием цивилизационного диалога является умение слушать и слышать своего западного собеседника, отступив от требований признания конфуцианства в качестве единственной авторитетной доктрины. Задачу новых конфуцианцев Ду Вэй-мин видит в приложении усилий для включения конфуцианства в мировой многополярный диалог. Современному конфуцианству необходимо уйти от китайских или восточноазиатских территориальных ограничений, оно должно стать мировым учением [История 2012, 886–887].

В мировоззренческой позиции новых конфуцианцев заметно влияние западной философской мысли – идей И. Канта, А. Бергсона, М. Хайдеггера. Она представляет собой попытку объединения лучших культурных традиций Востока и Запада, достижения баланса между наукой и духовными ценностями, воплощения идеи единства морального и материального. Здесь переплетены нравственные нормы традиционной китайской мысли, идеи европейской философии и индийского буддизма.

Стремясь возродить традиционные конфуцианские ценности и вернуть их общественную значимость, новые конфуцианцы предлагают в качестве альтернативной модели развития концепцию «конфуцианского капитализма» (*жуцзя цзыбэньчжун*). Эта идеология сыграла немалую роль в реализации азиатского экономического чуда, «четырех малых драконов» (*сы сяо лун*) – Южной Кореи, Тайваня, Гонконга и Сингапура.

Обновленчество в буддизме. Как и в конфуцианстве, движение буддистов за обновление своего учения началось со стремления использовать достижения западной культуры и науки. Кан Ю-вэй, выдвигавший идею объединения традиционной конфуцианской идеологии с западными учениями, пристальное внимание уделял и буддизму [Борох 1984, 83]. Другой представитель реформаторского движения Лян Ци-чао (1873–1929) философию буддизма считал основой для проведения реформы в Китае. Он писал: «Расцвет современной европейской истории начался с двух значительных явлений: возрождения древнегреческой мысли – Ренессанса – и с возрождения первоначального христианства – Реформации. Поворотный момент истории нашей страны мог бы осуществиться тоже в двух направлениях: внедрение новой литературы и искусства и, с другой стороны, привнесение в нашу жизнь того рационального, что дает буддизм» [Welch 1968, 205].

Основателем движения за обновление буддизма в Китае стал Ян Вэнь-хуэй (1837–1911). Он был одним из первых китайских буддистов, побывавших в Европе и познакомившихся с европейскими науками. По возвращении в Китай Ян Вэнь-хуэй открыл в Нанкине буддийскую школу, для которой составил прогрессивную по тем временам программу обучения, которая предполагала выход за рамки традиционного образования. Его программа включала изучение западных наук, английского языка и литературы, заимствовала японский и европейский опыт преподавания религиозных дисциплин. Суть обновления буддизма, которое предлагали Ян Вэнь-хуэй и его последователи, заключалась в возрождении философских, сотериологических и социальных принципов буддизма в первоначальной чистоте, возвращении к его изначальным истокам, упрощении ритуальной атрибутики, освобождении от излишних наслоений пышной обрядности. Но, с другой стороны, обновленцы призывали внести изменения в свое учение, с тем чтобы оно соответствовало духу времени. Эти изменения касались демократизации буддийских институтов, секуляризации образования, повышения общеобразовательного уровня, изучения новейших достижений западной науки и культуры.

В этом русле продолжил разработку идей Ян Вэнь-хуэя его ученик Тай Сюй (1894–1947), который выдвинул концепцию гуманистического буддизма. Она была разработана в контексте требований демократизации и секуляризации буддизма. Центральное место в ней занимала теория «буддизма человеческой жизни» (*жэнь шэн фоцзяо*), который предполагал секуляризацию сотериологических установок буддизма. Сотериологический акцент здесь переносился на улучшение жизни человека в его настоящем рождении. Эта теория не отвергала семейные ценности, не призывала людей покидать свои дома и вступать в монашество. Как утверждал Тай Сюй, до сих пор считалось, что человек лишь после смерти обретает лучшую жизнь, получает хорошее перерождение. Такой буддизм не является истинным буддизмом. Это буддизм для мертвых (*сыдэ фоцзяо*), или буддизм для духов (*зуй ды фо-цзяо*). Он противоречит изначальным принципам буддизма. Его подлинная суть призвана служить реальной жизни человека [Тай Сюй 1954, 191].

Другой стороной «буддизма в человеческой жизни» стал «буддизм среди людей» или «буддизм в человеческом обществе» (*жэнь цзянь фоцзяо*), в котором акцент переносился на служение обществу. Тай Сюй здесь призывает буддистов не замыкаться на заботе о себе и личной карме, занять активную гражданскую позицию. Он полагает, что буддизм не может стоять в стороне от интересов общества, поскольку религия сама по себе является необходимой составной частью жизни этого общества. Более того, Тай Сюй призывал буддистов к участию и в политической деятельности, отстаивая интересы государства. Буддизм в человеческом обществе предполагал не только участие самих буддистов в светской деятельности, но и участие мирского населения в жизни буддийской сангхи. Важнейшей стороной такого «взаимного участия» считалась образовательная и благотворительная деятельность.

По словам Цзин Хуэй-фа, в истории развития буддизма в Китае было три переломных момента. Первый – это приспособление принципов индийского буддизма к китайской традиции, связанное с именем Дао Аня (312–385) в эпоху двух Цзинь (265–420 гг.), второй – обретение популярности среди широких масс, связанное с именем Хуэй-нэна (638–713) в эпоху Тан (618–907 гг.), наконец, третий, связанный с именем Тай Сюя – «буддизм человеческого общества», который определил современное развитие буддизма [Цзин Хуэй-фа 1954, 193].

Последователем идей Тай Сюя стал его ученик Чжао Пу-чу (1907–2000), который с 1980 по 2000 г. занимал пост председателя Буддийской ассоциации Китая. Чжао Пу-чу продолжил развивать принципы гуманистического буддизма, которые получили отражение в Уставе и деятельности возглавляемой им ассоциации. Первый пункт Устава ассоциации гласит, что ассоциация должна способствовать расширению участия последователей буддизма в различных сферах жизни на благо народа. Важнейшей целью работы ассоциации объявлялось активное участие в строительстве социализма, участие в жизни общества [Нагуслаева 2015, 33–37].

Теория «буддизма в человеческой жизни», декларирующая принципы гуманистического буддизма, получила отражение в докладе Чжао Пу-чу, прозвучавшем на 2-м совещании Исполкома БАК (1983 г.) в связи с 30-летием основания ассоциации. В этом докладе Чжао Пу-чу призвал следовать идеям гуманистского буддизма. Важным пунктом доклада явился призыв следовать курсу партии, поддерживать ее инициативы, активно участвовать в построении социалистической материальной и духовной цивилизации [Буддизм 2016, 307].

По мнению С.А. Горбуновой, «большой заслугой Чжао Пу-чу явилось то, что он в этот период не только реанимировал теорию “Буддизм в жизни людей”, выдвинутую Тай Сюем и его последователями, но и переосмыслил ее в соответствии с новыми условиями. Ее современная трактовка стала программой жизни и деятельности *сангхи* периода открытости и реформ. Главный акцент в ее содержании он сделал на сочетании в жизни монашества, как трудовой деятельности, так и духовного совершенствования; на “самовозращении монастырей” (*сы ян сы*), на развитии буддийского образования и научных исследований» [Горбунова 2008, 210].

Претворение в жизнь идей гуманистического буддизма в условиях периода реформ открытости после Чжао Пу-чу продолжили, сменившие его на посту председателя ассоциации И Чэн (2005–2010 гг.) и Ши Сюэ-чэн (с 2010 г.). Эти идеи гармонично вписались в политический и социальный курс коммунистического Китая, оказались созвучными современному курсу «реформ и открытости», стали доминирующими в нынешнем развитии буддизма. Его современные философские, сотериологические и социальные позиции невозможно рассматривать вне стратегического курса партии и правительства, нацеленного на построение гармоничного мира. Идея построения такого мира была озвучена Председателем КНР с 2003 по 2013 г. Ху Цзинь-тао в 2005 г. на Афро-азиатском форуме в Джакарте. Она нашла свое подтверждение в решениях последнего съезда КПК.

Идеи Тай Сюя, ставшие основным фактором современного развития буддизма, коснулись главным образом секуляризации сотериологической практики буддизма и гуманизации его социальных установок. Что касается его философской части, то здесь сохранился консервативный подход к базовым положениям, лежащим в основе единства мировоззренческих принципов. Главное требование обновленцев – это возврат к истокам, очищение буддизма от поздних наслоений, искажающих его изначальную суть. Начало очищения философских основ буддизма связано с именами его других учеников Ян Вэй-хуэя – Оуян Цзин-у (1871–1943) и Люй Чэна (1896–1989). Оуян Цзин-у обрушился с критикой на учения китайского буддизма, в особенности ту часть, которая касается учения о Татхагате-гарбхе, изложенной в трактате *«Махаяна шраддхотпада шастра»* (*«Да чэн ци синь лунь»*). По мнению Оуян Цзин-у, это учение, составляющее основу онтологии китайских школ Хуаянь, Тяньтай и Чань, является источником искажения буддизма. Призывая вернуться к первоначальному истоку буддизма, Оуян Цзин-у из всех школ китайского буддизма выделяет школу Вэйши, основателем которой был Сюань-цзан (602–664). Здесь он выделяет учение о «только сознании» (*вэйши*), полагая, что это учение представляет собой самый индианизированный вариант буддизма, близкий к его изначальным истокам. Люй Чэн посвятил свои работы учению о сознании (только сознанию), проблемам Абхидхармы, исследованию индийского буддизма, а также тибетского, который, по мнению обновленцев, ближе к индийскому буддизму.

Творчество Люй Чэна и Оуян Цзин-у дало толчок формированию «критического буддизма» (*пи пань фоцзяо*), который приобрел сегодня особую популярность в Японии. Японские профессора Комадзава Хакама Нориаки и Мацумото Сиро в середине 1980-х гг. объявили, что подлинным буддизмом является только индийский буддизм, призвав тем самым к переоценке «искаженного буддизма», «возвращению» к аутентичным индийским истокам. Свое направление они назвали критическим буддизмом. Сегодня аутентичные истоки буддизма, наряду с индийскими, связываются также и с тибетскими текстами, наиболее близкими к аутентичному буддизму. И это отражает общую тенденцию возрастания во всем мире интереса к тибетскому буддизму, который считается сохранившим систему буддийской философии в наиболее полном и неискаженном виде.

Модернизация даосизма. К началу XX в. даосизм переживал глубокий идеологический и институциональный кризис. В области идеологии даосская философия оказалась задавленной религиозными представлениями, где доминирующей была идея достижения бессмертия (сотериологического идеала религиозного даосизма) с соответствующими техниками внутренней и внешней алхимии. В результате даосизм главным образом был популярен среди простого народа, обращавшегося к нему для решения своих проблем – бытовых, хозяйственных, связанных со здоровьем [Моу Чжун-цзянь, Ху Фу-чэнь, Ван Бао-сюань 1991, 579–781]. В области институциональной организации даосизм переживал децентрализацию, формализацию и коммерциализацию, в результате чего идеологический авторитет даосизма уменьшался.

В подобных условиях религиозного кризиса даосская философия сохраняла консервативный характер с опорой на основоположников Лао-цзы и Чжуан-цзы. В контексте

социально-политических изменений конца XIX в. и начала XX в. адепты даосизма стали пытаться увязать свою философию с новыми веяниями, выделяя в ней те концепции, которые, на их взгляд, соответствовали потребности дня. Так, Янь Фу (1853–1921) подчеркивал демократический характер учения Лао-цзы, Чжан Тай-янь (1868–1936) выделял концепцию естественного равенства (*цзыцзай пиндэн*), У Юй (1872–1949) усматривал у основоположников даосизма антидеспотический пассивно-революционный характер.

После установления КНР, в отличие от философии конфуцианства, в которой власти видели идеологический оплот традиционной феодальной системы, философия даосизма была объявлена наивным материалистическим учением, не противоречащим научному мировоззрению марксизма. Вследствие этого изучение даосизма стало проходить в рамках истории философии в контексте материалистического мировоззрения, где основное понятие «Дао» рассматривалось в качестве материальной основы мира. При прямой поддержке властей 14 апреля 1957 г. была создана Китайская ассоциация последователей даосизма (*чжунго даоцзяохуэй*), задачей которой было продвижение исследований даосизма, сбор и редактирование даосских источников, а также материалов о даосизме, проведение курсов для исследователей и педагогов и тому подобное. И хотя в годы культурной революции ассоциация была распущена, в мае 1980 г. она восстановила свою работу.

В то время среди даосских мыслителей особый авторитет имел представитель даосской школы «Совершенной истины» Чэнь Ин-нин (1880–1969). Получивший традиционное образование, он обобщил теорию и практику внутренней и внешней алхимии даосизма (*даньдао*), оформив их в «учение о бессмертии» (*сяньсюэ*). Одновременно он активно продвигал здоровый образ жизни, отстаивал традиционные духовные ценности под лозунгом единства трех учений – конфуцианства, даосизма и буддизма – и в то же время ратовал за научный подход. Он писал: «Религия как явление в будущем, если не изменит своей формы, то не сможет существовать. Вне зависимости, будь это даосизм, буддизм, протестантизм, католицизм, либо вера в духов и гадание, все это будет низвергнуто наукой» [История 1996, 386]. Он особо подчеркивал, что его учение не религия, поэтому рассматривал свое «учение о бессмертии» как некий прообраз и основание будущей идеологии здорового и нравственного образа жизни. Еще один мыслитель, оказавший влияние на развитие философии даосизма, Цзинь Юэ-линь (1895–1984), получивший образование в США, затронул базовую категорию даосизма – Дао, рассматривая ее с позиций западной методологии в контексте онтологии и гносеологии. Он приблизил понимание Дао к современным философским концепциям, можно сказать, «осовременил» философское осмысление базовой даосской и в целом китайской категории, что послужило своего рода мостом для смыслового диалога западной и китайской традиций; см.: [На Вэй 1994; Цзинь Юэ-линь 1940]. В данном контексте прослеживалась явная попытка примирить учение даосизма с современным научным мировоззрением.

После начала политики реформ и открытости, в общем русле гуманизации идеологии и философских исследований, исследования философии даосизма также вышли на совершенно новый уровень. Отказавшись от идеологического клише противостояния материализма и идеализма, китайские философы вернулись к многовековой комментаторской традиции. Появился целый ряд переводов и комментариев даосских классиков, где первое место занимали Лао-цзы и Чжуан-цзы. Трактовка их учений варьируется в весьма широком диапазоне. Абстрактность текстов Лао-цзы и Чжуан-цзы и полисемантность древнего языка позволяет китайским философам чувствовать себя очень вольготно в их толковании и проводить собственные идеи в формах даосской мысли.

Одновременно на основе работ предыдущего поколения мыслителей происходило и переосмысление философии даосизма в рамках современных философских тенденций. С 1992 г. начинает выходить сборник под редакцией тайваньского ученого Чэнь Гу-ина «Исследования культуры даосизма» (*«Даоцзяо вэньхуа яньцзю»*), который

объединил китайских и зарубежных исследователей, став площадкой не только философского исследования, но и рупором пропаганды даосской культуры в целом.

В рамках подобной тенденции интерес представляет исследование На Вэй «Интуиция даосизма и современная духовность» [На Вэй 1994]. На Вэй рассматривает философию даосизма с позиций западного интуитивизма, подчеркивает ее значимость для развития человеческой духовности, что, на наш взгляд, во многом предвосхитило идеи популярного сейчас на Западе и в России мыслителя Экхарта Толле и легло в русло общего направления гуманистического развития китайских философских идей.

В силу всеохватывающего характера философия даосизма практически касается всех сторон жизни человека, начиная с физиологии и кончая социальной деятельностью. Неудивительно поэтому, что современная тенденция коммерциализации серьезно затронула и сферу философских исследований даосизма. Фактически философия даосизма стала выступать в качестве регулирующих норм отношения человека и природы, человека и общества. В даосской философии люди стараются найти мистический инструмент решения всех физиологических, бытовых и материальных проблем. Появляются многочисленные научные и популяризаторские работы, предлагающие методы решения современных проблем на основе даосского мировоззрения и даосских техник, в значительной степени под влиянием западных деятелей. Учение даосизма переживает возрождение и переосмысление как в рамках традиционной научной философской мысли, так и с позиций новых, эзотерических веяний. Общая тенденция на возвращение и возрождение традиционной культуры обусловила всплеск научного и массового интереса к традиционным учениям – конфуцианству, буддизму и даосизму. В результате новые веяния обусловили изменение теории и практики даосизма под влиянием западных идей гуманизма и либерализма: происходит переоценка духовных ценностей даосизма в сторону физического здоровья человека и его материального благополучия, где духовная практика становится своего рода рыночным товаром. Этот процесс коммерциализации определил и другой процесс – демократизации даосизма, когда прежде тайное, мистическое учение становится доступным широким слоям населения. Подобные тенденции, с одной стороны, вдохнули новые силы в даосизм, с другой – повлекли за собой его обмирщение.

Таким образом, формирование модернизационных процессов в конфуцианстве, буддизме и даосизме стало прямым следствием влияния западноевропейской мысли, проникновение которой началось в конце XIX и в начале XX в. Первыми это влияние на себе ощутили социально-ориентированные конфуцианство и буддизм, впитавшие новые веяния философской гуманизации, а в конце XX в. трансформация затронула и даосизм. Модернизированные идеи нового конфуцианства, обновленного буддизма и неодаосизма оказались созвучными курсу «реформ и открытости» современного Китая, взявшего курс на сближение с западной цивилизацией, в основе которой лежат идеи гуманизма и либерализма.

Новые конфуцианцы показали, что традиционные конфуцианские ценности не теряют актуальности и востребованности в условиях стремительно меняющегося Китая. Они занимают достойное место в системе китайского мировоззрения, и, сохраняя значимость в административной сфере, представляют собой философию жизни, главной ценностью которой является человек.

Идеи обновленного гуманистического буддизма гармонично вписались в идеологический курс коммунистического Китая, стали доминирующими в современном развитии буддизма. Его философские и социальные позиции невозможно рассматривать вне стратегического курса партии и правительства, нацеленного на построение гармоничного мира.

Неодаосизм, не теряя сути своего теоретического содержания, в то же время впитывает современные научные концепции и гуманистические тенденции, приспосабливаясь к новым рыночным реалиям, где во многом становится своего рода регулятором как социальных отношений, так и в целом отношений с природой и космосом, где ему отводится первое место.

Одновременно с модернизационными процессами в философской и общественно-политической мысли Китая в его обществе все более усиливается интерес к собственной традиции. Китай начинает позиционировать себя как государство, способное не только усваивать духовные достижения других стран, но и активно продвигать собственные духовные традиции в рамках современных политических, социальных и культурных реалий. И есть все основания предполагать, что подобная тенденция в ближайшем будущем будет только усиливаться.

Ссылки – References in Russian and Chinese

- Борох 1984 – *Борох Л.Н.* Общественная мысль Китая и социализм. М.: Наука, 1984.
- Буддизм 2016 – Буддизм в социокультурных и политических процессах России, Внутренней и Восточной Азии / Под ред. Л.Е. Янгутова. Улан-Удэ: Бурятский государственный университет, 2016.
- Го Ци-юн 2010 – *Го Ци-юн.* Цзун лунь сянь дан дай синь жэсюэ сычао, жэнь у цзи ци вэньти и ши юй сюэ шу гуансян – цзянь тань во дэ кайфан дэ жусюэ гуань [Общий обзор идейного течения современного нового конфуцианства, его деятелей, а также осознание проблем и научного вклада – присоединяясь к рассуждениям о моих открытых новоконфуцианских взглядах] // Таньсо [Поиск]. 2010. Вып. 3. С. 47–56.
- Горбунова 2008 – *Горбунова С.А.* Китай: религия и власть. История китайского буддизма в контексте общества и государства. М.: ФОРУМ, 2008.
- История 1996 – Чжунго даоцзяо ши [История китайского даосизма] / Ред. Цин Ситай. Цзюань 4. Чэнду: Сычуань жэньминь, 1996.
- История 2012 – Чжунго мэнь сюэ ши [История традиции Мэн-цзы в Китае] / Ред. Ван Цицзюнь. Ч. 1–2. Цзинань: Шаньдун цзяоюй, 2012.
- Кобзев 2002 – *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М.: Восточная литература, 2002.
- Лян Шу-мин 2009 – *Лян Шу-мин.* Дун си вэньхуа цзи ци чжэсюэ [Культура Востока и Запада и их философия]. Пекин: Шану иньшугуань, 2009.
- Моу Чжун-цзянь, Ху Фу-чэнь, Ван Бао-сюань 1991 – *Моу Чжун-цзянь, Ху Фу-чэнь, Ван Бао-сюань.* Даоцзяо гунлунь – цзянь шо даоцзя сюешо [Основы даосизма – учение даосизма]. Цзинань: Цилушу, 1991.
- На Вэй 1994 – *На Вэй.* Даоцзя дэ чжицзюэ юй сяньдай цзиншэн [Интуиция даосизма и современная духовность]. Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ, 1994.
- Нагуслева 2015 – *Нагуслева Е.А.* Тай Сюй и его гуманистский буддизм // Вестник Бурятского государственного университета, 2015. № 6А. С. 33–37.
- Сюн Ши-ли 2006а – *Сюн Ши-ли.* Юань жу [Изначальное конфуцианство]. Пекин: Чжунго жэньминь дасюэ, 2006.
- Сюн Ши-ли 2006б – *Сюн Ши-ли.* Лунь лю цзин [К вопросу о конфуцианском каноне]. Пекин: Чжунго жэньминь дасюэ, 2006.
- Тай Сюй 1954 – *Тай Сюй.* Жэнь шэн фоцзя кай ти [Лекции о буддизме для человеческой жизни] // Тай Сюй дашицюань шу [Полное собрание сочинений учителя Тай Сюя]. Цзюань 3. Сянган: Цзунцзяо вэньхуа, 1954. С. 190–191.
- Хан Цян 1992 – *Хан Цян.* Цун чуань тун жусюэ дэ синь син лунь дао сяньдай синь жусюэ дэ дао дэ син шан сюэ [От традиционного китайского учения о сознании и природе до моральной метафизики современного нового конфуцианства] // Дун Юэ [Восточный пик]. Сборник статей / Под ред. Ван Чжи-дуна. 1992. Вып. 5. С. 63–68.
- Цзин Хуэй-фа – *Цзин Хуэй-фа.* Жэнь цзянь фоцзя чандаочже [Основатель буддизма человеческого общества] // Тай Сюй дашицюань шу [Полное собрание сочинений учителя Тай Сюя]. Цзюань 3. Сянган: Цзунцзяо вэньхуа, 1954. С. 193–194.
- Цзинь Юэ-линь 1940 – *Цзинь Юэ-линь.* Луньдао [Рассуждение о Дао]. Пекин: Шану, 1940.

References

- Borokh, Lilia N. (1984) *Chinese social thought and socialism*, Nauka, Moscow (in Russian).
- Gorbunova, Svetlana A. (2008) *China: religion and power. The history of Chinese Buddhism in the context of society and the state*, FORUM, Moscow (in Russian).
- Guo Jiyun (2010) “Zong lun Xian dan dai xin rexue sichao, ren wu zi qi wenti and shi yu Xue shu gong xiang – jian tan tan wo de Kaifan de ruxue guan” [A general overview of the ideological trend of the

modern Confucianism, its leaders, as well as awareness of the problems and scientific contribution – joining the discourse on my openly new Confucianist views], *Tansuo*, Vol. 3, pp. 47–56 (in Chinese).

Han Qiang (1992) “Cong chuan tong ruxue de xin xing lun dao xiandai xin ruxue de dao de xing shang xue” [From the traditional Chinese doctrine of consciousness and nature to the moral metaphysics of the modern new Confucianism], *Dongyue Luncong*, ed. Wang Zhidong, Issue 5, pp. 63–68 (in Chinese).

Jin Yuelin (1940) *Lundao [Discourse on the Tao]*, Shangwu, Beijing (in Chinese).

Jing Huifa (1954) “Ren Jian Fojiao Chandaoji” [Founder of Buddhism of Human Society], *Tai Xu Dushiquan Shu [Complete Works of Teacher Tai Xu]*, Juan 3, Hong Kong, Zongjiao wenhua, pp. 193–194 (in Chinese).

Kobzev, Artem I. (2002) *The philosophy of Chinese neo-Confucianism*, Vostochnaya literatura, Moscow (in Russian).

Liang Shumin (2009) *Dong Xi Wenhua Zi Qi Zhexue [Culture of the East and the West and their philosophy]*, Shangwu yin shuguan, Beijing (in Chinese).

Mou Zhongjian, Hu Fuchen, Wang Baoxuan (1991) *Daojiao tonglun – jian sho daojia xueshou [Basics of Taoism – the teachings of Taoism]*, Qilushu, Jinan (in Chinese).

Na Wei (1994) *Daojia de zhijue yu xiandai jingsheng [Intuition of Taoism and modern spirituality]*, Zhongguo shehui Kexue Beijing (in Chinese).

Naguslaeva, Elizaveta A. (2015) “Tai Xu and his humanist Buddhism”, *Bulletin of the Buryat State University*, No. 6 (2015), pp. 33–37 (in Russian).

Qing, Xitai (1996) *Zhongguo Daojiao Shi [History of Chinese Taoism]*, Juan 4, Sichuan Renmin, Chengdu (in Chinese).

Tai Xu (1954) “Ren sheng fojiao kai ti” [Lectures on Buddhism for Human Life], *Tai Xu Dushiquan Shu [Complete Works of Teacher Tai Xu]*, Juan 3, Hong Kong, Zongjiao wenhua, pp. 190–191 (in Chinese).

Wang, Qijun (2010) *Zhonggou Meng Xue Shi [History of Meng Zi Tradition in China]*, Shandong jiaoyu, Jinan (in Chinese).

Welch, Holmes H. (1968) *The Buddhist revival in China*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Xiong Shili (2006) *Lun Liu Jing [On the Question of the Confucian Canon]*, Zhongguo renmin daxue, Beijing (in Chinese).

Xiong Shili (2006) *Yuan Zhu [Primordial Confucianism]*, Zhongguo renmin daxue, Beijing (in Chinese).

Yangutov, Leonid E. (2016) *Buddhism in the sociocultural and political processes of Russia, Inner and East Asia*, Buryat State University, Ulan-Ude (in Russian).

Сведения об авторах

ЯНГУТОВ Леонид Евграфович – доктор философских наук, профессор, заведующий отделом философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ.

ЧЕБУНИН Александр Васильевич – доктор философских наук, доцент Восточно-Сибирского государственного института культуры, Улан-Удэ.

ХАБДАЕВА Аюна Константиновна – доктор философских наук, доцент кафедры языковой подготовки Байкальского государственного университета, Иркутск.

Authors' Information

YANGUTOV Leonid E. – DSc in Philosophy, Professor. Chief researcher, coordinator of scientific works, Department of Philosophy, Cultural and Religious Studies, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude.

CHEBUNIN Alexander V. – DSc in Philosophy, Associate Professor, Department of History and Philosophy, East Siberian State Institute of Culture, Ulan-Ude.

KHABDAEVA Ayuna K. – DSc in Philosophy. Associate Professor, Department of Language Training, Baikal State University, Irkutsk.