УДК 294

ББК 86.3

DOI 10.31554/2222-9175-2018-30-158-166

Л. Е. Янгутов, М. В. Орбодоева

**КОНФУЦИАНСТВО И ДАОСИЗМ В КОНТЕКСТЕ
ИХ ВЗАМООТНОШЕНИЙ С БУДДИЗМОМ
В ЭПОХУ ВЭЙ И ДВУХ ЦЗИНЬ**

Рассматривается сложившаяся обстановка в духовной сфере Китая после падения империи Хань и воцарения династий Вэй и двух Цзинь. Показана трансформация конфуцианства и даосизма в новых политических и социальных условиях, произошедшая под воздействием распространяющегося учения буддизма в Китае.

Ключевые слова: буддизм, конфуцианство, даосизм, трансформация, духовная сфера, социальная сфера, политика.

L. E. Yangutov, M. V. Orbodoeva

**CONFUCIANISM AND TAOISM IN THE CONTEXT OF ITS
RELATIONSHIP WITH BUDDHISM DURING THE WEI
AND TWO JIN EPOCHS**

The article considers a situation which formed in the spiritual sphere of China after the fall of the Han empire and the ascension of the Wei and two Jin dynasties. It shows a transformation of Confucianism and Taoism under new political and social conditions taking place under an influence of spreading Buddhist teaching in China.

Keywords: Buddhism, Confucianism, Taoism, transformation, spiritual sphere, social sphere, politics.

Эпохи Вэй (220–265 гг. н. э.) и двух Цзинь (265–410 гг. н. э.), наступившие после падения империи Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.), характеризуются упадком экономики некогда могущественного государства, который сопровождался разрухой и голодом, что, в свою очередь, приводило к нестабильности в духовной и социальной сферах. Это было время крушения сформированных веками государственных устоев с их четко налаженным механизмом политического,

административного и социального регулирования.

Такое положение усугублялось вторжением с севера кочевых племен. Происходило смешение пришлых завоевателей с коренными жителями, начинался процесс их ассимиляции на китайской культурной почве. Сложившаяся ситуация не могла не сказаться на состоянии прежних духовных ценностей и ориентиров. Произошли изменения в идеологической и духовной сфере.

ЯНГУТОВ Леонид Евграфович – доктор философских наук, профессор, заведующий отделом философии, культурологии и религиоведения Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН» (Улан-Удэ, Россия). E-mail: yanguta@mail.ru.

ОРБОДОЕВА Марина Валерьевна – кандидат исторических наук, младший научный сотрудник отдела философии, культурологии и религиоведения Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН» (Улан-Удэ, Россия). E-mail: orbodoevamv@yandex.ru.

Конфуцианство, ставшее в период Ханьской империи государственной идеологией Китая, после крушения империи начало терять свои идеологические и философско-мировоззренческие позиции. Возвышение учения Конфуция как государственной идеологии во многом было обусловлено политизированным характером его философии, выдвигавшей альтернативные учению легистов принципы государственного управления.

Политический аспект конфуцианского учения был усилен в ханьский период философом и государственным деятелем Дун Чжуншунем (190–179 гг. до н. э.), который считается Конфуцием эпохи Хань. Он дополнил учение Конфуция положением о «трех устоях и пяти постоянствах» (三纲五常, «сань ган у чан»). «Сань ган у чан» – это нормы социального поведения и социальных отношений. Сань ган (三纲), три устоя – это отношения между отцом и сыном, правителем и подданными, мужем и женой. У чан (五常), пять постоянств – это гуманность 仁 (жэнь); справедливость 义 (и); ритуал 礼 (ли); разумность 智 (чжи); благонадежность 信 (синь).

Эти положения подчеркивали идею верности служения государю, указывали на то, что государь является устоем для подданных, как муж для жены, а отец для сына. Конфуцианский принцип сыновней почтительности, дополненный «тремя устоями и пятью постоянствами», стал главным ориентиром в государственной деятельности служивых людей. На их особую значимость указывали введенные по инициативе Дун Чжуншу государственные экзамены на чиновническую должность, которые проверяли у претендентов знание конфуцианских канонов. Ярковыраженный апологетический характер конфуцианской концепции государственной службы всемерно поддерживался правителями Китая и культивировался среди служивого сословия. В чиновнической сфере конфуцианство стало идеологией служивого сословия – ши (士). Служивое сословие – это социальная группа образованных людей, в

обязанности которых входило служение государю. Формирование этого сословия началось в эпоху Восточного Чжоу (770–256 гг. до н. э.), в период разложения родоплеменных отношений и формирования государственности, когда в обществе наряду с представителями аристократических родов стала выделяться прослойка достаточно благородных по своему происхождению людей, привлекаемых к управлению государством [Мазур 2003: 15]. Отличаясь образованностью и способностью, они добивались привилегированного положения в обществе за счет служения государю, а не по праву рождения. Поэтому верная и добросовестная служба государю была единственным гарантом их привилегированного положения в обществе. Государственная власть понималась как непосредственное продолжение благой созидательной работы Неба – высшей сакральной ценности на всем Дальнем Востоке [Мартынов 1986: 79]. Выдвинутое Конфуцием учение о «сыновней почтительности» (孝, сяо) весьма ярко отразило соответствующие к тому времени нормативные принципы взаимоотношения государя с подданными, основанными на требовании почитания государя как своего отца и полном подчинении ему.

Крушение империи обусловило и крушение конфуцианства как его идеологического фундамента. Очевидно поэтому конфуцианство во многих исследованиях истории, культуры религии и философии послеханьского периода, как правило, упускается из виду, а если и упоминается, то лишь в контексте его взаимодействия с распространяющимся в Китае буддизмом. Между тем, утратив свою значимость в идеологической сфере, оно не сошло окончательно с исторической арены, а продолжало сохранять свои позиции в чиновнической сфере и повседневной жизни людей различных слоев общества. Слишком сильны были его позиции в среде служивого сословия.

Не исчерпало оно себя и в социальной сфере. Социальная значимость конфуцианства в повседневной жизни ки-

тайцев, представлявших различные слои общества, определялась устойчивостью выработанных Конфуцием принципов социальной регуляции. Дело в том, что философия Конфуция явилась реакцией на разложение родоплеменных отношений и формирование государственности в Китае, когда родоплеменные моральные ценности вступили в противоречие с правовыми ценностями зарождающегося государства. В этих условиях требовалась новая социальная концепция, призванная стать регулятором взаимоотношений не только между правителем и подданными, но и между членами семьи (семья в период разложения родоплеменных отношений и формирования государственности приобретала новый социально-экономический статус), между членами общества и социальными группами. Выдающаяся роль Конфуция в историческом развитии Китая заключалась в том, что, выдвинув социально-этическую концепцию, соответствующую новому классовому состоянию общества, он сумел сохранить представления об общечеловеческих ценностях и внедрить их в сознание людей, которые уже начали делиться по классовому принципу. Это придало особую привлекательность детально разработанным Конфуцием и его последователями принципам социальной регуляции и способствовало их укоренению в общественном сознании китайцев. При этом последователи Конфуция обнаружили удивительную способность вбирать в себя идеи других философских школ и, в зависимости от конкретной ситуации, приспосабливать их к своим теоретическим и практическим разработкам, что придавало им гибкость и устойчивость. Поэтому не удивительно, что менталитет китайцев, сформированный в древний период их истории, по сути, был конфуцианским менталитетом и продолжал им оставаться на всем протяжении древности и средневековья, включая эпохи Вэй и Цзинь. Однако после крушения империи Хань конфуцианство, продолжая сохранять свои позиции в по-

литической и социальной сферах, стало оттесняться буддизмом и в определенной степени даосизмом в философско-мировоззренческой сфере.

Новая страница в истории конфуцианства в эпохи Вэй и Цзинь началась с его взаимоотношений с буддизмом. Проблема конфуцианства и буддизма в период его становления в Китае получила достаточно широкое обсуждение в научной литературе. Главный вывод этих обсуждений состоял в том, что оно характеризовалось яростным противостоянием в начальный период, затем притирками и взаимовлиянием. Антибуддийские выступления в основном исходили от представителей конфуцианских бюрократических кругов. Споры буддистов и конфуцианцев касались как социальной сферы, так и духовной. В социальной сфере конфуцианцы выступали против независимого статуса укрепляющихся в Китае буддийских монастырей, в духовной сфере конфуцианцы подвергали нападкам основополагающую теорию буддийской сотерологии, теорию перерождения и связанную с ней идею бессмертия души как онтологической основы перерождения [1].

В контексте противостояния буддистов и конфуцианцев усиливались позиции даосизма, происходило становление даосизма как религиозного учения, но под влиянием буддизма. До проникновения буддизма даосская практика была направлена на поиски бессмертия, что дало толчок для развития китайской алхимии, которая сконцентрировала свое внимание на поисках эликсира бессмертия. В ней занимали большое место практики гаданий, заклинаний, наполненные мистицизмом, который в условиях нестабильности китайского общества, уставшего от постоянных войн, разрух, голода и неуверенности в завтрашнем дне, был весьма востребован и широкими народными массами, и образованной частью общества. Как писал В. М. Алексеев, «наибольшую популярность завоевал даосизм в той

своей религиозной фазе, которая имеет дело с заклинаниями и изгнанием злых бесов и всякой нечисти. Как всегда, народная религия стремится прежде всего ухватить реальную полезность культа. Уйти от мира в понимании народной религии – значит выработать в себе чудотворную силу против бесов, причиняющих болезни, несчастья и все зло жизни, и затем – овладеть драгоценным мечом, состоящим из мо-нет с кабалистическими надписями, уметь писать заклинательные знаки, запи-рять нечисть в коробки и горшки и т. д., в общем, избавлять людей от лиха» [Алексеев 1966: 135].

В. П. Васильев указывал и на то, что даосы заимствовали у буддистов учение о трех янах и двенадцати формах, что «по образцу буддистов и у даосов явились обеты; есть пять обетов: не убивать живых существ; не пить вина; не одобрять словами того, что не одобряешь сердцем; не воровать и не предаваться сладострастию. Есть десять добрых дел (у буддистов тела, слова – духа, но отличных от перечисляемых): 1) почтительность к родителям; 2) уважение к государю и учителям; 3) любовь ко всем тварям; 4) терпение; 5) чистота; 6) самопожертвование; 7) питание всех тварей (в т. ч. сеяние трав, сажание деревьев, разведение лесов; 8) разведение гостиниц по дороге (караван-сарай?); 9) доставление другим пользы, просвещение неразумных; 10) чтение священных (даосских) книг (трех драгоценностей), принесение курений, цветов и жертв» [Васильев 1872: 81–85]. В конечном итоге они превратили Лао-цзы в свое божество, как буддисты своего Будду [Там же].

В общественной и культурной жизни китайского общества, в условиях нестабильности, постоянных войн и набегов становились популярными близкие даосскому духу мотивы отшельничества, бегства от суетности. Большую популярность приобретала медитация. В аристократической и интеллектуальной среде получает распространение особый

стиль жизни «ветра и потока» (фэн лю), характеризующийся демонстративной отрешенностью от политических дел и повседневных забот, нарочитым равнодушием к богатству и почестям. Как пишет Т. Г. Степугина, «название 风流 фэн лю “ветер и поток” символизирует непостоянство, изменчивость и гибкость природных стихий. Человек уподобляется им, раскрывая свою собственную природу, следуя естественности (自然 цзыжань) и недеянию (无为 у-вэй). Представителей этого течения называли мин-ши 名士, что можно перевести как “славные мужи”, “знаменитые мужи”, “знаменитости”» [История Востока 2002: 81]. Их философия ярко выражена в следующих словах: «Жизнь – это плывущее бревно: она появляется на мгновение и внезапно исчезает. Заботы и дела мира беспорядочны и запутанны. Забудем о них. Даже на болотах голодный фазан не мечтает о парках.

Как могу я служить, утомляя свое тело и печалю свое сердце? Высоко ценят тело, а пустое имя презирают. Нет ни славы, не бесчестия. Самое важное – следовать своей воле и без раскаяния освободить свое сердце». В этих словах – глубокое разочарование в официальной культуре, в тех установках, которые предписывались официальным конфуцианством. Представители «фэн лю» считали, что жизнь одна и надо прожить ее в свое удовольствие. Это были попытки поиска альтернативы конфуцианству с его идеалом служения государству и обществу [Там же: 82].

Выражение своей природы «знаменитыми мужами» – мин-ши (名士) заключалось в эксцентричном поведении, стремлении к чувственным удовольствиям, неприятию общепринятых ценностей. И в то же время они стремились к духовному совершенствованию, были умны и образованны, стремились к познанию себя и мира. Они обладали утонченным вкусом, чутко реагировали на все происходящее вокруг и ценили красоту. Их умные разговоры получили

название «чистых бесед» (清谈 цин тань). «Знаменитые мужи» следовали желаниям своего сердца, говорили и делали то, что подсказывало им сердце, даже если со стороны это казалось неразумным. Они охотно выражали свои чувства, открыто говорили о дружбе, любви или неприязни к кому-либо, хотя в последнем случае старались выбирать наиболее изысканные и утонченные слова, отдавая дань старой китайской традиции остроумной насмешки и тонкого намека [Анашина].

С другой стороны, были и такие, что вслед за Чжуан-цзы считали, что «совершенномудрый не имеет эмоций» и изменения и превращения вещей не трогают его. Отказавшись от активной социальной и политической деятельности, «мудрецы» уделяли все свое внимание саморазвитию. Во время таких дружеских встреч они старались достичь состояния такой внутренней свободы, при которой теряют значение правила ритуала и социальные догмы. Веселясь и напиваясь допьяна, поэты испытывали творческое вдохновение и начинали с большей легкостью предаваться философским изысканиям. «Славные мужи» стирали границы между собой и миром природы. Они стремились к уходу от мирской суеты и отшельничеству, жизни в окружении природы, пусть и не всегда это удавалось реализовать на практике.

Мин-ши часто навещали даосских отшельников, но далеко не все из них хотели ими становиться. Сама идея одиночества, разлуки с друзьями была неприемлема для них. При этом им не была чужда идея бессмертия и поиска рецептов долголетия.

В этот же период формируется течение философской и общественной мысли, объединявшее философов, поэтов, писателей и других представителей интеллигенции, которое получило название «Чистые беседы». Этому течению было свойственно обсуждение как даосских, так и конфуцианских проблем. Дискутировались вопросы внутренней свободы человека в духе даосских идеалов

и одновременно вопросы соединения идеалов внутренней свободы с ценностями чиновника-конфуцианца; вопросы метафизики и этики; общественные и политические. Сторонники Цин Тань не были единомышленниками, их состав был довольно пестрым. По духовному родству они объединялись в кружки, наиболее известным из которых было объединение семи мудрецов из бамбуковой рощи (кит. Чжулинь ци сянь), состоявшее из известнейших мыслителей и поэтов.

Это был период поисков новых идей, нового отношения к традиционной философии. Из когорты мыслителей «Чистых бесед» вышли философы школы Сюань сюэ – учения о сокровенном, оказавшем огромное влияние на становление праджняпарамитских традиций в Китае [Малявин 1974]. Учение Сюань сюэ явилось отражением философской трансформации даосизма в период Вэй и Цзинь. Даосизм, подвергшийся критическому переосмыслению, переживал в этот период качественно новый этап в своем развитии, соответствующий новой социально-политической и идеологической ситуации. Существенным моментом в его истории была проблема взаимоотношений со все более укрепляющим свое положение в Китае буддизмом. В научной литературе эта проблема, к сожалению, ограничивается лишь выявлением видимых сходств между даосским и буддийским учениями а также общности двух типов мышления – даосского и буддийского, рассматриваемыми вне их конкретно исторического времени и содержания. При анализе взаимоотношений буддизма с даосизмом в период его распространения в Китае, как правило, берутся классические даосские тексты «Дао дэ цзин» и «Чжуан-цзы». А между тем даосское учение периода Вэй и двух Цзинь, непосредственно столкнувшееся с распространяющимся в Китае буддизмом, уже не было представлено исключительно идеями древних мудрецов Лао-цзы и Чжуан-цзы. В его философской мысли в этот период преобладало ком-

ментаторское направление, акцентировавшее свое внимание на онтологических аспектах даосских канонов. Происходил постепенный поворот от космологической проблематики к онтологической.

Комментаторская деятельность, направленная на онтологизацию космологических проблем даосизма, привела к формированию в период Вэй и Цзинь школы Сюань сюэ. Базисным положением онтологии Сюань сюэ явилось утверждение, содержащееся в тексте «Дао дэ цзин», согласно которому «тьма вещей Поднебесной рождена из наличия (ю), а наличие рождено из отсутствия (у)». Один из главных теоретиков Сюань сюэ Ван Би отождествил «отсутствие» (у) с центральной даосской категорией «Дао», заострив тем самым свое внимание на Дао как субстанциональной основе всего сущего, исключив его из космологического контекста. «Отсутствие» как субстанциональная основа всего сущего было выделено в качестве самостоятельной онтологической категории, рассматриваемой в неразрывном единстве с категорией «наличия», обозначающей проявленное бытие. Отношение «отсутствия» и «наличия» составило базисный каркас философской рефлексии Сюань сюэ. Онтологическая концепция Сюань сюэ явилась именно тем даосским учением, которое и было современным проникающему в Китай буддизму, и именно это учение оказало большое влияние на становление буддизма в Китае [Чжунго фочзяо чжэсюэ ши 1981: 224].

С другой стороны, буддизм в это время также не был представлен сутрами Будды в том виде, в каком они были составлены в Древней Индии. Истины древних канонов мучительно постигались в переведенных на китайский язык сутрах, весьма далеких от совершенства. При этом переводились на китайский язык преимущественно сутры праджняпарамитского направления, поскольку идеи Праджняпарамиты, провозглашающие наиболее приемлемый для китайского менталитета путь к спасению, были

наиболее востребованными в рассматриваемый нами период. Поэтому, говоря о сходстве даосизма и буддизма и общности типов мышления, необходимо иметь в виду не столько схожесть двух учений, обнаруженную в момент их первых контактов, сколько схожесть мироощущений китайцев, воспитанных на древних трактатах, с мироощущением буддийского миссионера, хорошо знакомого с истинным содержанием индийских сутр. Именно эта схожесть мироощущений явилась главной причиной, позволившей первым переводчикам буддийской литературы обратиться к понятиям и терминам даосизма для перевода буддийских сутр на китайский язык.

Взаимоотношения буддизма с даосизмом в период его первоначального становления в Китае – это, по сути, взаимоотношения формирующейся переводческой и комментаторской традиции буддизма с учением Сюань сюэ. А поскольку переводились и комментировались преимущественно сутры Праджняпарамиты, то точнее будет сказать, что взаимоотношения буддизма с даосизмом в период его первоначального становления в Китае – это взаимоотношения Праджняпарамиты с учением Сюань сюэ. Учение это, в свою очередь, оказало большое влияние на становление Праджняпарамиты в Китае. Ее адепты не могли не увидеть множество сходных черт между философией «отсутствия – наличия» и философией пустоты Праджняпарамиты. Уже сама постановка проблемы «отсутствия» и «наличия» в онтологическом аспекте, в котором «отсутствие» понималось как субстанциональная основа, а «наличие» – как проявленное сущее, была созвучной буддийской проблеме пустоты. Идея обладания личным бытием собственной природой (цзы син), тождественности ей (цзы жань) была созвучна концепции таковости (санскр. татхата, кит. жу). Принципы взаимодействия «отсутствия» и «наличия», рассмотренные через призму неразрывного единства оппозиций «ти» (субстанции) и

«юн» (проявления, функции), были близки буддийским принципам тождества нирваны и сансары, а принципы взаимоотношения «мысли» и «слов» – принципам взаимоотношения двух истин – парамартхасатьи и самвритисатьи и т. д.

Изначальная схожесть отдельных положений даосского и буддийского мироощущения, позволившая первым переводчикам буддийской литературы использовать даосские термины для передачи смысла буддийских понятий, усилиями адептов Сюань сюэ была расширена, углублена и непосредственно приближена к содержанию Праджняпарамиты, что позволило переводчикам Праджняпарамиты интенсивнее использовать даосские термины и понятия в интерпретации Сюань сюэ. Более того, понятия Сюань сюэ «цзы жань», «цзы син», «ду хуа», «цзы шэн», «бэнь», «ли» и др. использовались не только в качестве эквивалента буддийских понятий, но и в их собственном значении с буддийским оттенком. Учение Сюань сюэ оказало огромное влияние на комментаторское творчество буддистов эпохи Вэй и двух Цзинь, пытавшихся постичь суть Праджняпарамиты. Главным камнем преткновения для них была концепция пустоты праджняпарамитских сутр. Выдвигались различные версии объяснения концепции пустоты и перевода содержания самого понятия пустоты, а также различные варианты комментариев к праджняпарамитским сутрам. Постепенно вокруг той или иной версии понимания пустоты, того или иного лидера стали складываться отдельные группы единомышленников. Ожесточенные споры и поиски наиболее точного варианта понимания пустоты в конечном итоге привели к формированию из этих групп ряда комментаторско-переводческих течений, известных как люцзяцицзун (шесть школ и семь направлений) [Янгутов 2007: 71–77]. Концепция Праджняпарамиты в период Вэй и Цзинь была представлена различными течениями, пытающимися адекватно отразить содержание

центральной праджняпарамитской идеи о пустоте. Эти течения, известные как «шесть школ и семь направлений» (кит. «люцзяцицзун»), широко использовали идеи и понятия Сюань сюэ, поскольку проблема соотношения «отсутствия» и «наличия» стала весьма созвучной проблеме пустоты. Концепция «шести школ и семи направлений» по сути своей представляла окольный путь постижения Праджни при помощи понятий и принципов Сюань сюэ, и понятия эти использовались не только в качестве эквивалентов буддийским понятиям, но и в их собственном значении, которое включалось в праджняпарамитский контекст.

Таким образом, эпохи Вэй и двух Цзинь характеризуются сложными взаимоотношениями между набирающим силу на китайской земле буддизмом и традиционными учениями конфуцианством и буддизмом. Это был период формирования новых ценностей, обусловленных падением могущественного Ханьского государства с его сложившимися политическими, социальными и культурными устоями. Крушение этих устоев дало возможность успешного распространения нового, иноземного учения в китайской среде, не знавшей до этого иноземного влияния. До буддизма китайцы относились ко всему иноземному так, как выражено в изречении Мэн-цзы: «Я слышал, что варвары изменялись [под влиянием] Китая, но я не слышал, чтобы варвары изменяли [что-либо] в Китае» [Древнекитайская философия 1972: 239]. Буддизм привнес в Китай совершенно иную религиозную культуру, иные представления о социальных взаимоотношениях. Поэтому было неудивительным резкое невосприятие его ценностей со стороны конфуцианцев, чье влияние на социальную сферу было достаточно сильным. Буддизм был вынужден приспособливаться к конфуцианским принципам социального обустройства. Вместе с тем, обнаружившееся сходство буддийского мировосприятия с даосским дало ему возможность адаптироваться

на культурной и религиозной почве Китая. С другой стороны, под влиянием буддизма даосизм, оттесняемый на задний план в период конфуцианского господства в эпоху Хань, приобрел новое дыхание, наполнив свое учение религиозным содержанием. Эпохи Вэй, Цзинь стали переломными в историческом развитии Китая, обусловленными не только

крушением империи Хань и падением прежних ценностей, но и вхождением в политическую, социальную и культурную сферу нового иноземного учения – буддизма, имеющего такие же богатые и древние традиции, что и Китай, который, словами Мэн-цзы, «изменял варваров, но не изменялся под их влиянием».

Работа выполнена в рамках государственного задания ФАНО России (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», номер госрегистрации № АААА-А17-117021310263-7 (“Comprehensive study on the religious, philosophical, historical, cultural, and sociopolitical aspects of Buddhism in the traditional and modern contexts of Russia, Central Asian and East Asian countries”).

Примечание

I. Подробно об этом: Янгутов, Цыренов 2015.

Литература

- Алексеев В. М. Китайская народная картина / В. М. Алексеев. – М.: Наука, 1966. – 260 с.
- Анашина М. Фэн лю – стиль жизни и мышления / М. Анашина // <http://anashina.com/fengliu/>
- Васильев В. П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм / В. П. Васильев. – СПб.: Типография В. С. Балашева, 1873. – 183 с.
- Древнекитайская философия. Т. 1 / ред. Л. В. Литвинова. – М.: Мысль, 1972. – 363 с.
- История Востока. В 6 т. Т. 2: Восток в Средние века. – М.: Восточная лит-ра, 2002. – 716 с.
- Мазур Т. Г. Конфуцианство как идеология «служивого сословия» в сочинениях Хань Юя (768–824): автореф. дис. ... канд. филос. наук / Т. Г. Мазур. – Улан-Удэ, 2003. – 24 с.
- Малявин В. В. К вопросу о взаимодействии буддизма с китайской традицией / В. В. Малявин // Тезисы Всесоюзной буддологической конференции. – М.: Наука, 1987. – 257 с.
- Малявин В. В. О понятии Цин Тань / В. В. Малявин // Общество и государство в Китае. – М.: Наука, гл. ред. вост. лит-ры, 1974. – С. 90–97.
- Мартынов А. С. Учения и религии в Восточной Азии в период Средневековья / А. С. Мартынов, Е. Б. Поршнева // Народы Азии и Африки. – 1986. – № 1.
- Янгутов Л. Е. Традиции Праздника парамиты в Китае / Л. Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. – 272 с.
- Янгутов Л. Е. О взаимоотношении буддизма с конфуцианством в период его становления в Китае в эпохи Вэй (220–265 гг. н. э.), двух Цзинь (265–410 гг. н. э.), южных и северных царств (420–589 гг. н. э.) (по материалам сочинений средневековых мыслителей) / Л. Е. Янгутов, Ч. Ц. Цыренов // Ученые записки Забайкальского государственного университета. Сер.: Философия, социология, культурология, социальная работа. – 2015. – № 4(63). – С. 114–121.
- Чжунго фочжэо чжэсюэ ши. Т. 1 / ред. Жэнь Цзиюй [История философии китайского буддизма]. – Пекин, 1981.

References

- Alekseev V. M.* Kitajskaya narodnaya kartina / V. M. Alekseev. – M.: Nauka, 1966. – 260 s.
- Anashina M.* Fe'n lyu – stil' zhizni i myshleniya / M. Anashina // <http://anashina.com/fengliu/>
- Vasil'ev V. P.* Religii Vostoka: Konfucianstvo, buddizm i daosizm / V. P. Vasil'ev. – SPb.: Tipografiya V. S. Balasheva, 1873. – 183 s.
- Drevnekitajskaya filosofiya. T. 1 / red. L. V. Litvinova. – M.: My'sl', 1972. – 363 s.
- Istoriya Vostoka. V 6 t. T. 2. Vostok v srednie veka. – M.: Vostochnaya lit-ra, 2002. – 716 s.
- Mazur T. G.* Konfucianstvo kak ideologiya “sluzhivogo sosloviya” v sochineniyax Xan' Yuya (768–824). Avtoref. dissert. k.filos.n. – Ulan-Ude', 2003. – 24 s.
- Malyavin V. V.* K voprosu o vzaimodejstvii buddizma s kitajskoj tradiciej / V. V. Malyavin // Tezisy' Vsesoyuznoj buddologicheskoy konferencii. – M.: Nauka, 1987. – 257 s.
- Malyavin V. V.* O ponyatii Cin Tan' / V. V. Malyavin // Obshhestvo i gosudarstvo v Kitae. – M.: Nauka, Gl. red. Vost. lit-ry', 1974. – S. 90–97.
- Marty'nov A. S.* Ucheniya i religii v Vostochnoj Azii v period srednevekov'ya / A. S. Martynov, E. B. Porshneva // Narody' Azii i Afriki. – 1986. – No. 1.
- Yangutov L. E.* Tradicii Pradzhnyaparamity' v Kitae / L. E. Yangutov. – Ulan-ude': Izd-vo BGU, 2007. – 272 s.
- Yangutov L. E.* O vzaimootnoshenii buddizma s konfucianstvom v period ego stanovleniya v Kitae v e'poxi Ve'j (220–265 gg. n.e'), dvux Czcin' (265–410 gg. N. E'), yuzhny'x i Severny'x czarstv (420–589 gg. n.e') (po materialam sochinenij srednevekovy'x my'slitelej) L. E. Yangutov, Ch. Cz. Cyrenov // Ucheny'e zapiski Zabajkal'skogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya, sociologiya, kulturologiya, social'naya rabota. – 2015. – No. 4(63). – S. 114–121.
- Zhonggo fojiao zhaxue shi / Red. Zhen' Ziyu. [Istoriya filosofii kitajskogo buddizma]. – Pekin, 1981. – T. 1.