

ДАЛЬНЕВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Ван Цин

Становление «японской философии» и «китайской философии»

Была ли в Японии философия?

Отрицательный ответ на вопрос о существовании в Японии явления, называемого «философией», давали не только представители Запада, но некогда и сами японцы. Среди них наиболее известным является высказывание японского мыслителя Нового времени Накаэ Тёмина (1847–1901) в его последнем произведении «Полтора года». Он писал: «В Японии с древних времен и до настоящего момента не было философии. Такие люди, как Мотоори (Норинага), (Хирата) Ацутанэ* были лишь исследователями древностей, которые только изучали старые гробницы и древние тексты; они имели смутное представление о законах жизни и мироздания. Такие, как Дзинсай и Сорай**, хоть и предложили новую интерпретацию конфуцианского учения (учения, связанного с трактовкой смысла китайских классических книг), все равно были только конфуцианцами. Среди буддийских монахов были и такие выдающиеся деятели, которые высказывали оригинальные идеи, учреждали школы, создавали изображения будд, однако все это происходило в рамках их религиозной деятельности и не являлось чистой философией. Сегодняшние Като (Хироюки) и Иноуэ (Тэцудзиро)*** и иже

* Мотоори Норинага (1730–1801) и Хирата Ацутанэ (1776–1843) – мыслители школы «национальных наук».

** Ито Дзинсай (1627–1705) и Огю Сорай (1666–1728) – представители школы «древнего конфуцианства».

*** Като Хироюки (1836–1916) и Иноуэ Тэцудзиро (1855–1944) – мыслители, связанные с Токийским императорским университетом и разрабатывавшие проблемы политического устройства государства и национальной морали.

с ними провозглашают себя философами, и другие люди также признают это, однако на самом деле они попросту импортировали без каких-либо изменений усвоенные ими западные учения. Будучи людьми, которые проглатывают все без разбора, они не дотягивают до того, чтобы называться философами¹.

Утверждение Накаэ Тёмина о том, что в Японии не было философии, оказало сильное влияние на японское общество. В 1967–1968 гг., когда вышло в свет издание «Лекции по философии в издательстве Иванами», последним в серии был добавлен том «Японская философия».

В результате в японском научном сообществе развернулись разного рода дебаты о том, что собственно следует подразумевать под «японской философией». Один из авторов, Хасимото Минэо в своей статье «Основные принципы метафизики» писал: «Разумеется философия – это новая наука, воспринятая с Запада со времени периода Мэйдзи, которая обладает универсальностью. Слово “японская” добавляется для того, чтобы акцентировать ее специфические особенности... Добавление перед философией или метафизикой слова “японская” вызывает определенные сомнения и представляется не слишком уместным»².

Как известно, японское слово *тэцугаку* (哲学) соответствует слову *philosophy*. Оно впервые было использовано для обозначения западной философии, начало знакомству с которой и ее исследованиям положил в Японии Ниси Аманэ (1829–1897), вошедший в историю как «отец современной японской философии». Ниси Аманэ утверждал, что «философия стоит над другими науками», «осуществляет общий контроль над всеми науками». Он сознательно избегал слов «наука о принципах» или «ученость (конфуцианская)», принятых в восточной духовной традиции и культуре, и перевел понятие философия сначала как китэцугаку (希哲学) (досл. – наука, уповающая на мудрость или наука, следования за мудрыми – прим. перев.)*, а впоследствии остановился на переводе *тэцугаку* (哲学). Тем самым он выразил собственное восприятие, относя данное явление к сфере философии, принадлежащей западной цивилизации, с которой столкнулись японцы, и которая в корне отличалась от восточной традиционной культуры.

* Еще одно значение иероглифа 希 – греческий (прим. перев.).

После Ниси Аманэ ключевыми направлениями общественной мысли эпохи Мэйдзи были идеология конфуцианского ренессанса, основным теоретиком которого являлся Нисимура Сигэки (1828–1902), и концепция возрожденной буддийской мысли, представленная в первую очередь Иноуэ Энрё (1858–1919). Отправной точкой этих учений, ориентированных на возрождение традиционной восточной мысли, прежде всего конфуцианской и буддийской, была критика поверхностной европеизации Японии того времени, а конечной целью – создание националистической идеологии, направленной на сохранение императорской системы. В этом русле существовала и так называемая система «чистой философии», или «общей философии», созданная Иноуэ Энрё и получившая развитие у Иноуэ Тэцудзиро.

Иноуэ Тэцудзиро (1855–1944), соединив классический немецкий идеализм с китайским конфуцианством и индийским буддизмом, создал философскую систему, в основе которой лежала теория «феноменов как реальности». Находясь на стажировке в Германии, он с энтузиазмом воспринял учение Бисмарка и Штейна о централизации власти в государстве. Вернувшись в Японию, он на основе возрождения конфуцианской этики выдвинул националистическую теорию народной морали, пропагандировавшую преданность императору, любовь к Родине, верность и сыновнюю почтительность. Как один из комментаторов «Рескрипта об образовании» Иноуэ Тэцудзиро разъяснял, что основная суть высочайшего указа состоит в призыве к «осуществлению добродетелей сыновнего долга, братской любви, верности и преданности» и культивированию «духа общей любви к Родине». Он подчеркивал, что именно государственническая этика единства верности подданного и сыновней почтительности, основанная на доктрине *кокутай* (国体) (досл. «тело государства» – прим. пер.), соединившей в себе взгляд на государство как на большую семью, выраженный в словах «отношение подданных к императору подобно отношению детей к родителям», и органическую теорию государства, получившую формулировку «государство подобно плоти... император подобен душе, а подданные подобны четырем конечностям и ста костям», является сердцевинной высочайшего «Рескрипта об образовании»³.

Иноуэ Тэцудзиро был критически настроен по отношению к существовавшей в начале периода Мэйдзи тенденции переводов и внедрения в обиход англо-французской философской мысли. Он подчеркивал: «Со времени Реставрации Мэйдзи одни ученые проповедовали утилитаризм, другие отстаивали эгоизм. В результате то, что достигнуто – это разрушение общественной нравственности. Хотя эти ученые и не проникли до конца в суть данных учений, неизбежно происходило заражение духа общественной нравственности, подрывающее здоровье страны»⁴. Уделяя большое внимание исследованиям западной философии, Иноуэ в то же время описывал восточную традиционную этику как «восточную философию», тем самым все больше демонстрируя ее всему миру. Результатом его попытки объединения западной и восточной философии стала серия трудов по исследованию восточной философии, в которую вошли книги «Философия японской школы Оёмэй» (1-е изд. 1900 г.), «Философия японской школы Древней науки» (1-е изд. 1902 г.), «Философия японской чжусианской школы» (1905).

Иноуэ Тэцудзиро писал: «Я планировал составление истории восточной философии начиная с 13–14 годов эпохи Мэйдзи... По возвращении на Родину я все больше и больше ощущая необходимость исторического исследования японской философии прилагал усилия к выяснению истоков нравственных истин, установлению их связей с различными школами. Хотя в последнее время в нашей стране есть люди, которые являются приверженцами разного рода “измов”, унаследованных от Запада, тем не менее, что касается конкретного воплощения морали, то здесь дела обстоят не лучшим образом. Короче говоря, сведение воедино западной и восточной философии диктуется срочной необходимостью для сегодняшнего научного сообщества. Сегодня в связи с тем, что побеждает тенденция приверженности к переводной философии, следует уделить хоть немного внимания и восточной философии. Здесь важна и буддийская философия, и конфуцианская философия, такая как учение Ван Янмина, также не должна быть обойдена. Если посмотреть с этой точки зрения, то историческим исследованием японской школы Ёмэй* не следует пренебрегать.

* Здесь употребляется другое название школы Оёмэй, что является японской транскрипцией части имени Ван Янмина (прим. перев.).

Нравственное чувство нашего народа должно быть основано на широком распространении добродетелей, проникнутых духом восточной морали»⁵.

В противоположность Ниси Аманэ, который выявлял различия между восточной и западной культурами, Иноуэ Энрё и Иноуэ Тэцудзиро, сопротивляясь поверхностной вестернизации, выдвинули теорию гармонизации восточной и западной культур на основе возрождения традиционного восточного морального сознания. Их целью было создание монархического националистического учения, объединяющего сыновний долг и верноподданничество.

Нисида Китаро (1870–1945) и его ученики – Танабэ Хадзимэ (1885–1962), Ниситани Кэйдзи (1900–1990) и др., унаследовав питательные элементы традиционной японской духовной культуры и вступив в критический диалог с западной философией, создали оригинальную философскую систему и образовали школу, получившую в истории современной философии название «Киотоская школа».

В 1911 г. Нисида выпустил книгу «Исследование блага». В ней он, теоретически обобщив десятилетний опыт медитации, выдвинул понятие «чистого опыта», которое является ключевым понятием его философии. Оно явилось предпосылкой создания противовеса форме мышления, противопоставляющей субъект и объект. И в то же время с помощью этого понятия предпринимались попытки осмысления различных проблем современной западной философии. Философия Нисиды Китаро была системой со своеобразным теоретическим содержанием и логической структурой, опиравшейся на доктрины восточного буддизма, в частности дзэн-буддизма, но имевшей в качестве своего материала западную философскую мысль и созданной посредством западной логики. Поэтому ее оценивают как первую оригинальную японскую философию.

Современные западные философы, такие как Деррида (1930–2004), выступали против логоцентризма и метафизики европейской философии. Если под этим углом оценивать полемику Нисиды и его ученика Ниситани с европейской философией Нового времени, то получается, что критическое внимание японских ученых было сосредоточено как раз на тех моментах, которые стали объектом самокритики и для западной философской мысли. Таким образом стало

возможно появление «другого», отличного от западной философии, и в этом смысле философия Нисиды также вела диалог с «другим», в качестве которого выступала западная философия⁶.

Начиная с Нисиды и Киотоской школы современная японская философия завоевала свое право голоса в мире философии, однако японская «мысль» (思想) предшествующих эпох по-прежнему не смогла получить звание «философия». До сих пор исследования японской философии и исследования японской «мысли» представляют отдельные области, которые почти не взаимодействуют.

Причина подобного феномена «разрыва», возможно, в том, что в японской философии Новейшего времени началось осознание нехватки логики в традиционной конфуцианской мысли. Тем не менее она смогла пройти путь «от конфуцианского учения к философии». Кроме того, в отличие от исследований конфуцианства, которые развивались как исследования истории общественной мысли, философия была знанием, пришедшим с Запада, положение которого определяли образованные люди Японии новейшего времени. При этом она развивалась не как «история философии», а как «философия»⁷.

О кризисе «легитимности» китайской философии

С точки зрения исследователей китайской философии проблема «была ли в Японии философия» не рассматривается как «пожар на другом берегу», поскольку эта проблема ясно указывает на то, что «японская философия», так же как и «китайская философия», столкнулась с кризисом «легитимности». Она отчетливо демонстрирует, что западная философия Новейшего времени являлась противоположностью восточной традиционной мысли, и вопрос их объединения в действительности не ограничивался только Китаем, а является требующей неперменного решения всеобщей большой проблемой как для Японии, так и для Северной и Южной Кореи, всех стран Юго-восточной Азии, а также других стран Азии и Африки.

Как известно, Гегель и западные философы Новейшего времени, выступая с позиций европоцентризма, открыто заявляли, что в мысли деспотического Китая отсутствовали представления

о свободе и субъектности, поэтому не могла возникнуть и философия, которая является абстрактным знанием. Хайдеггер полагал, что восточная мысль не могла в полном смысле слова называться философией, т. к. отличительной чертой западной традиционной философии является «метафизика», разделяющая субъект и объект, а для восточной мысли характерно непонятливое мышление. Однако Хайдеггеру очень импонировала эта восточная «мысль», и он черпал из нее свои идеи, преодолевая генерализирующее мышление и метафизичность Запада. Французский философ Деррида, хоть и выступал против европоцентризма и метафизики Запада, в то же время утверждал, что в Китае была «мысль», но не было философии. Он говорил, что философия, зародившаяся в Греции, не является по своей сути обычной мыслью, и полагал, что китайская культура представляет собой разновидность цивилизации, которой чужд логоцентризм, и поэтому нет оснований считать китайскую мысль философией. Короче говоря, независимо от того, являлась ли исходная позиция выносящего суждение европоцентристской или нет, похоже, что во всем мире типичным является взгляд, что в Китае была «мысль», но не было «философии», и что перед «китайской философией» встает проблема «легитимности». Проблема кризиса «легитимности» возникла вследствие взаимодействия китайской и западной культур. В действительности по мере того, как западная научная культура шаг за шагом передавалась на Восток, не только философия, но и другие области, такие как литературоведение, историческая наука, экономика, политика и другие – все столкнулись со сходной проблемой.

В 1912 г. в Пекинском университете был основан философский факультет, и благодаря этому философия вошла в систему образования Китая в качестве самостоятельной дисциплины. В 1913 г. в правительственном постановлении Китайской Народной Республики, называемом «Установление для высших учебных заведений, выпущенное Министерством просвещения», говорилось, что философия как самостоятельная специальность подразделяется на китайскую философию и западную. Курс китайской философии включал в себя изучение «Чжоу и», «Ши цзина», «И ли», «Ли цзи», «Чунь цю», «Лунь юя», «Мэн-цзы», труды мыслителей периодов Чжоу и Цинь, учение конфуцианцев эпохи Сун. Первым произведением, посвященным истории китайской философии и написан-

ным с точки зрения современной науки стал «Общий очерк истории китайской философии» Ху Ши (1891–1962), опубликованный в 1919 г. В этой книге Ху Ши, прибегая к тщательному сравнительному анализу, дал изложение проблем определения философии, классификации истории китайской философии и места китайской философии в истории мировой философии. Он писал: «В исследовании проблем человеческой жизни существует наука, осмысляющая ее основы, занимающаяся поиском фундаментальных способов решения этих проблем. Эта наука называется философией». Ху Ши утверждал, что философия имеет такие подразделы как космология, теория познания, философия воспитания, философия политики, религиозная философия и т. д.

В «Истории китайской философии» (1931–1934 гг.) Фэн Юланя (1895–1990) дается глубокий анализ таких аспектов, как содержание и метод философии, философия и китайское учение о долге, особенности китайской философии и ее источники. Фэн Юлань также полагал, что «философия» – это по своему происхождению западное слово, поэтому при чтении лекций по истории китайской философии следует излагать ее, выделяя в древнекитайских учениях содержание, сходное с западной философией. По его мнению, западная философия в целом включала три основных составляющих – космологию, антропологию и теорию познания, поэтому и китайская философия соответственно включала эти же три составляющих. Подход к китайской философии через западную философию, начатый Ху Ши и Фэн Юланем, некоторое время спустя стал достоянием общественного сознания. Это также объясняется тем фактом, что «Очерк истории китайской философии» Ху Ши и «История китайской философии» Фэн Юланя были трудами, которые заложили основы такой области знания, как история китайской философии.

Можно сказать, что кризис «легитимности» китайской философии явился результатом столкновения с западной философией, и эта проблема существовала с момента возникновения истории китайской философии как дисциплины. Однако в начале нашего века дискуссия, касающаяся «легитимности» китайской философии, снова привлекла пристальное внимание к этой проблеме.

В 2001 г. ученые Чжэн Цзядун и Чэнь Лай снова подняли проблему кризиса «легитимности» китайской философии, что вызвало широкую реакцию в философском сообществе по всей стране.

По их мнению, так называемый кризис «легитимности» китайской философии возникает в связи с поисками точек сцепления между западной научной моделью и языковой системой и категориями китайской мысли. Подробное разъяснение посредством модернистской научной лексики древнекитайской мысли и ее реструктурирование сводится всего лишь к подтверждению общих западных категорий и способов построения науки. Пэн Юнцзе, оглядываясь на основание модели истории китайской философии как области научного знания и последующую историю ее развития, указывал на то, что хотя модель китайской философии Фэн Юланя и Моу Цзунсяня (1909–1995) и стала магистральной в китайской философии, тем не менее эта модель представляет собой исследование в области сравнительной философии, в котором за образец берется западная философия. Эта модель – не более чем провозглашение того, что «в Китае имеется философия», и, в конечном счете, она не смогла реализовать до конца проект «китайская философия». Пэн Юнцзе, полагая, что если глобализации западной культуры, а также ее результатов уже невозможно избежать, то и «философия» более не является понятием, свойственным исключительно Западу. Она становится общим названием для определенной области научной мысли различных цивилизационных систем, существующих в мире, и в этом своем качестве она также уже получила широкое распространение и в Китае. Поэтому мы таким же образом, не сомневаясь, используем название «история китайской философии», однако основной момент заключается в том, что наше понимание особенностей развития истории китайской философии происходит через осознание проблемы существования самой китайской философии. Таким образом, через возрождение традиционной философской терминологии происходит интерпретация традиционной философии в собственных категориях. Сверх того, вычлененные из традиционной философии ее методы и теории повторно применяются в исследовании истории китайской философии⁸.

Чжэн Цзядун высказывал следующее мнение: «Неопровержимое свидетельство признания китайской философии в западном мире определяется тем, может ли она предложить сколько-нибудь оригинальные идеи с точки зрения проблем метафилософии (а во все не с точки зрения возможностей культуры), и, следовательно, может ли она бросить вызов развитию западной философии... Од-

новременно с обнаружением всеобщих проблем внутри традиции, мы должны выработать и соответствующую этим общим проблемам методологию»⁹.

Чжао Цзинлай утверждал, что если в новом тысячелетии устремления западных философов не приведут к формированию и распространению во всем мире понятия «философия» в широком смысле, если не будет преодолен европоцентризм, таящийся в понятии «философия», то невозможно будет дальнейшее продвижение подлинного философского диалога, связывающего культуры, и невозможно будет развитие философского знания людей XXI в. Цель, на которую должны быть направлены усилия «китайской философии», по его мнению, состоит в пробуждении интереса к ключевым проблемам всего человечества, включая китайцев, и предоставлении подходов к их решению¹⁰.

Как известно, слово «философия» в греческом и английском языках состоит из двух частей – любовь (*philo*) и мудрость (*sophy*). Однако поскольку философы по-разному понимают «мудрость», у них и разные взгляды на философию. На Западе также не существовало одной всеобщей единой философии. Разумеется, философия существовала в виде философской мысли различных ученых, идеи каждого из которых в конце концов сформировали «западную философию». Если рассуждать таким образом, то с самого начала философия была не абстрактной и безличной, а конкретной и обладающей своеобразием. Одним словом, универсальная «философия» может существовать только в учениях конкретных философов.

Постановка проблемы «легитимности» китайской философии была предопределена тем, что «философия» приравнялась к «западной философии». В реальности произошло смешение универсальности и специфичности. По этой проблеме удачно высказался Чжан Дайнянь в «Очерке китайской философии». Он считает, что «философия» есть родовое название определенного вида знания, а западная философия есть всего лишь один из многих примеров такого знания, но отнюдь не единственный пример. Если посмотреть с этой точки зрения, то все теории, осмысливающие проблемы мироздания и человеческой жизни, могут быть названы философией. Учения мыслителей Древнего Китая, например мистика (*сюань сюэ*), даосизм, учение о долге – все

они могут быть причислены к философии. Моу Цзунсань также считает, что, т. к. в философии существует разграничение между универсальностью и особенностью, научная мысль Китая отличается от западной научной мысли, и в рамках западной философии невозможно оценивать, была ли в Китае философия или нет. Он отмечал: «Вообще объяснение с помощью интеллекта и понятий активности человеческой природы, саморефлексия – все это есть философия. Если подойти с этим критерием, то само собой разумеется, что в Китае есть “философия”. Иначе говоря, философией могут быть названы все рефлексии в рациональной форме относительно мироздания и человеческой жизни. Отношение между западной и китайской философией сходно с отношениями между белой и желтой расами. Как белая раса не может отрицать желтой расы, так и, используя западную философию, невозможно подвергать сомнению существование китайской философии. Вместе с углублением исследований, мы должны отказаться от руководящей роли западной философии, и прибегая к характерным для китайской философии проблемам, особенностям и методам, говорить об истории “китайской философии”, благодаря чему “философия в Китае” превратится в подлинно “китайскую философию”»¹¹.

Если посмотреть на японскую философию, подытоживая ход ее развития, то после перевода Ниси Аманэ слова «philosophy» как «*тэцугаку*» и до эпохи Накаэ Тёмина Япония находилась практически на ступени восприятия и пересадки на собственную почву западной цивилизации. Поэтому на основании применения стандартов умозрения западной философии был получен вывод о том, что «в Японии философии нет». Иноуэ Энрё и Иноуэ Тэцудзиро, возродив традиционную восточную этическую мысль, создали объединяющий восточные и западные идеи проект, имеющий целью поддержание имперского абсолютизма. Нисида Китаро, выйдя за пределы каркаса западной культуры, создал оригинальную систему «логики абсолютного ничто». Философия Нисиды заняла в истории мировой философии свое место благодаря тому, что подвергавшаяся сомнению в самой западной философии модель разделения на субъект и объект, была осмыслена исходя из традиционной восточной буддийской мысли в качестве основы. Тем не менее то, что в Японии вплоть до Новейшего времени была «мысль»,

но не было философии, явилось предпосылкой, на которой твердо стоял японский научный мир. Если сравнить эту ситуацию с положением дел в Китае, то здесь дискуссия относительно кризиса «легитимности» китайской философии, проходящая последние несколько лет в китайском научном мире, помогла достичь общего понимания следующих моментов. Вместе с подходом к философии как к исследованию мышления об универсальности человеческой истины было определено место в мировом философском пространстве для «китайской философии» и сверх того были приложены усилия к диалогу с «западной философией», что естественным образом ведет к разрушению доминирующего положения философии, принадлежащей западной культуре.

«Японская философия» в Китае

Среди китайских ученых общепринято мнение, что из того, что в китайской традиционной науке не возникло такой области знания, как «философия», вовсе не следует, что в Китае не зародилась и «философская мысль». Родоначальник исследований японской философии в Китае, Чжу Цяньчжи, применяя исторический подход, осуществил детальный анализ японской традиционной научной мысли и в том числе прояснил систему и траекторию развития «японской философии». Его работы «Японская чжусианская школа» (1958), «Японская древняя наука и учение Ёмэй» (1962), «История японской философии» (1964), а также «Материалы по истории японской философии» в 2-х тт. стали трудами, заложившими основы изучения японской философии в Китае.

Чжу Цяньчжи также является основателем китайской «философии истории». Если говорить о его ранних исследованиях японской философии с точки зрения методологии, то обнаруживается их связь с философией истории. В «Философии истории» Чжу Цяньчжи подразделяет развитие философии истории на следующие периоды – истории религии, своей собственной истории, истории общества и истории науки. Развитие японской философской мысли он обобщает, выделяя три его этапа: «От ступени религиозных учений до ступени метафизики, от ступени метафизики до ступени науки».

По содержанию его книги «Японская чжусианская школа» и «Японская древняя наука и учение Ёмэй», как он ясно указывает, в значительной степени опираются на работы Иноуэ Тэцудзиро «Философия японской школы Оёмэй», «Философия японской школы Древней науки», «Философия японской чжусианской школы». Изданная в 1964 г. в издательстве Саньянь «История японской философии» также испытала большое влияние труда Иноуэ Тэцудзиро и Маруямы Масао «Исследование японской политической мысли».

Однако в то же время Чжу Цяньчжи прямо говорит о гораздо большем влиянии на его взгляды и позицию исследования Нагаты Хироси «История японской философской мысли». В нем Нагата Хироси высказывает свое отношение к утверждению Накаэ Тёмина, что в Японии нет философии. По словам Нагаты Хироси, если взглянуть на развитие в Японии философской мысли, то она, безусловно, находилась в зародышевой форме. Он ясно дал понять, что с точки зрения восприятия наследия прошлого в современной прогрессивной мысли ценность исследований японской философии невелика. С точки зрения изучения различных теоретических аспектов познания человеком природы, истории становления категорий, т. е. исследования истории человеческого познания история японской философии имеет ничтожное значение по сравнению с историей древнеиндийской и древнекитайской философии, не говоря уже о европейской. Тем не менее, исходя из того, что историческое прошлое передается в наследство современности, необходимо прояснять развитие разного рода идейных течений, которые находятся в живой связи с современной мыслью. Согласно Нагате Хироси, несмотря на вышеуказанные обстоятельства, исследование японской философии ни в коем случае нельзя назвать пустой тратой времени. Если планировать написание избирательной истории философии, извлекая философское содержание из истории японской идеологии, то все равно придется говорить об этических взглядах и политических теориях, которые оказали существенное влияние на развитие философских идей и направление различных идейных течений современной общественной мысли и находятся с ней в неразрывной связи, поэтому он полагал, что его книгу можно считать также и книгой по истории японской мысли в целом, включающей историю философии¹².

Находясь под влиянием Нагаты Хироси и пройдя крещение в политических бурях, Чжу Цяньчжи приступил к исследованию японской философии и получил ряд новых результатов, применяя методологию марксизма-ленинизма. Воспринятые Чжу Цяньчжи точка зрения и метод были в целом проявлением политизированной идеологии. Научные достижения Чжу Цяньчжи были продолжены в книге Ван Шоухуа и Бянь Чундао «Учебник по истории японской философии». В этой книге дается новое понимание общих особенностей японской философской мысли и ее конкретных проблем. Механически применяя уже существующие выводы марксизма, авторы признавали, что в предшествующие новейшему времени эпохи в японском обществе существовала своеобразная философская интеллектуальная деятельность, и рассматривали эту деятельность как важную составную часть истории японской философии. Этот момент также обнаруживает четкое различие между китайскими исследователями японской философии и их японскими коллегами¹³.

В 2011 г. усилиями порядка сорока китайских исследователей, специалистов в области восточной философии, в издательстве «Жэньминь чубаньшэ» был выпущен 5-томный труд «История восточной философии». В нем впервые с позиции истории мировой науки было всесторонне и систематически осмыслено развитие философии прошлого и настоящего в трех больших культурных регионах – Южной и Юго-восточной Азии, Центральной Азии и Северной Африке. В частности, было проведено подробное изучение истории становления мысли древних цивилизаций – индийской цивилизации, цивилизации ареала распространения иероглифической культуры и арабо-мусульманской культуры, а также был создан целостный образ и прослежен ход развития восточных философий с древнейших времен до новейшего времени. В этом труде в продолжение подходов предшествующих исследователей «японской философии», в частности Чжу Цяньчжи, Ван Шоухуа и Бянь Чундао, подвергалась пересмотру и корректировке догматическая методология XX в. и интерпретация некоторых конкретно-исторических фактов.

Начиная с Новейшего времени и в Китае и в Японии постоянно ставились вопросы, касающиеся понимания «философии» вообще и содержания понятий «китайская философия» и «японская

философия». На фоне новой эпохи, называемой эпохой глобализации, в китайском и японском философских сообществах в связи с этой общей проблемой развернулись обсуждения и дискуссии. Они принесли ряд прозрений, касающихся исследования истории «философии» и преодоления «кризиса легитимности».

В японском научном мире существование «японской философии» было наконец-то безоговорочно признано в отношении философии Новейшего времени, представителем которой был Нисида Китаро. Следует заметить, что это означало определенный отказ в праве на философские высказывания не только японской, но и китайской традиционной научной мысли. Однако несколько лет назад изыскания, проводимые новыми конфуцианцами Тайваня, начали попадать в поле зрения японских исследователей философии. Гонконгские и тайваньские ученые, такие как Моу Цзунсань, проводя сравнительные исследования новоконфуцианской мысли и философии Нисиды Китаро, опубликовали ряд статей в издании «Исследования истории японской философии». И в Японии и на Тайване проводились совместные симпозиумы «Диалог между Киотоской философской школой и современным новым конфуцианством». Вероятно, с этого момента в японском философском сообществе будет стимулирован интерес к исследованиям возможностей современных философских построений на основе собственной культурной традиции, и, возможно, это станет толчком для нового направления в исследованиях японской философии¹⁴. В то же время было бы полезным изучение проблемы возможности становления новой «универсальной» философии, стоящей над культурными традициями Востока и Запада, которые в процессе столкновения и противостояния восточной традиционной мысли, в частности конфуцианской, и западной философии, взаимно обогащали бы друг друга и обращались друг к другу.

Примечания

- ¹ *Накаэ Тёмин*. Итинэн юхан (Полтора года) // Накаэ Тёмин сю (Собрание сочинений Накаэ Тёмина). Токио, 1974. С. 114.
- ² Цит. по: Ти-но дзахэдзюку – Нихон ни окэру тэцугаку-но кэйсэй то сонно каносэй (Система координат знания – формирование в Японии философии и ее возможности) / под ред. Фудзиты Масакацу. Киото, 2000. С. 3–4.

- ³ См.: Айдэйаридзуму-но сэйсэй – Иноуэ Тэцудзиро и Ониси Хадзимэ (Зарождение идеализма – Иноуэ Тэцудзиро и Ониси Иваи) // Киндай Нихон-но тэцугаку (Японская философия новейшего времени) // Гэндай тэцугаку сэнсё, 16 (Избранные труды по современной японской философии, 16) / под ред. Фуруты Хикару и Судзуки Тадаси. Токио, 1983.
- ⁴ *Иноуэ Тэцудзиро*. Дзюгэй Нихон ёмэйгакуха-но тэцугаку дзё (Предисловие к переосмысленной философии японской школы Ёмэй) // Иноуэ Тэцудзиро. Нихон ёмэйгакуха-но тэцугаку (Философия японской школы Ёмэй). Токио, 1900.
- ⁵ Там же.
- ⁶ Ти-но дзахёдзика – Нихон ни окэру тэцугаку-но кэйсэй то соно каносэй (Система координат знания – формирование в Японии философии и ее возможности) / Под ред. Фудзиты Масакацу. С. 8.
- ⁷ *Гуанхуй У.* «Чжэсюэ-чжи дао» цзян цзоусян хэчу, Ицзинду сюэпай чжэсю яньцзю дунтай юй дуаньсян // Шоужу 2011 нянь 1 юэ 15 жи Сянган дасюэ сяньдай юйянь цзи вэньхуа сюэюань «Дунъя шиюй-чжун 21 шицзи жибэнь чжэсюэ яньцзю-дэ сяньчжуан юй цзоусян» гоцзи сюэшу яньтаохуй цзыляоцзи (*Гуанхуй У.* Куда направлен «путь философии»? – Динамика и ожидания исследований философии Киотоской школы // Материалы международного научного симпозиума «Текущее состояние и тенденции исследований японской философии XXI века в странах Восточной Азии», Академия культуры и современного языка Гонконгского университета, 15 января 2011 г.)
- ⁸ *Пэн Юнцзе.* «Лунь Чжунго чжэсюэ сюэкэ цуньцзай-дэ хэфасин вэйцзи – гуаньюй Чжунго чжэсюэ сюэкэ-дэ чжиши шэхуйсюэ каоча», цзай «Чжунго жэньминь дасюэ сюэбао» 2003 нянь ди эр ци». Чжунго жэньминь дасюэ чубаньшэ (*Пэн Юнцзе.* Обсуждая кризис легитимности китайской философии как области знания – размышление о социологии познания в китайской философии // Вестник народного университета Китая, 2003, № 2).
- ⁹ *Чжэн Цзядун.* «Чжунго чжэсюэ»-дэ «хэфасин» вэньти // Чжунго чжэсюэ яньцзьянь, 2001, Чжэсюэ яньцзю цзачжишэ, 2001 нянь, ди 1–2 е (*Чжэн Цзядун.* Проблема «легитимности» «китайской философии» // Китайская философия. Ежегодник. 2001. Пекин, 2001. С. 1–2).
- ¹⁰ *Чжао Цзинлай.* Чжунго чжэсюэ хэфасин вэньти шуяо // Чжунго шэхуй кэсюэ. 2003 нянь ди лю ци. Чжунго шэхуй кэсюэ цзачжишэ (*Чжао Цзинлай.* Ключевой момент проблемы «легитимности» китайской философии // Общественные науки в Китае. 2003, № 6).
- ¹¹ См.: *Жэнь Милян.* Чжунго чжэсюэши яньцзю фаньши чуансинь – пин Чжан Дайнянь-дэ «Чжунго чжэсюэ даган» // Чжунго шэхуй кэсюэ сюэбао 2011 нянь 08 юэ 24 жи, Чжунго шэхуй кэсюэ чубаньшэ (*Жэнь Милян.* Изменение парадигмы исследования истории китайской философии – оценка «Очерка китайской философии» Чжан Дайняня // Вестник общественных наук Китая. 2011, 24 августа).
- ¹² См.: *Нагата Хироси.* Нихон тэцугакусисо си (История философской мысли Японии). Токио, 1938. С. 8, 9–14.
- ¹³ См.: *Лю Юэбин* Чжунго жибэнь сысян ши яньцзю 30 нянь // Жибэнь сюэкань. 2011 няньди, 3 ци (*Лю Юэбин.* 30 лет исследований японской мысли в Китае // Япония. Альманах. 2011. Вып. 3.)

- ¹⁴ Гуанхуй У. «Чжэсюэ-чжи дао» цзян цзоусян хэчу, Ицзинду сюэпай чжэсю яньцзю дунтай юй дуаньсян // Шоужу 2011 нянь 1 юэ 15 жи Сянган дасюэ сяньдай юйянь цзи вэньхуа сюэюань «Дунья шиюй-чжун 21 шицзи жибэнь чжэсюэ яньцзю-дэ сяньчжуан юй цзоусян» гоцзи сюэшу яньтаохуй цзыляоцзи (Гуанхуй У. Куда направлен «путь философии»? – Динамика и ожидания исследований философии Киотской школы // Материалы международного научного симпозиума «Текущее состояние и тенденции исследований японской философии XXI века в странах Восточной Азии», Академия культуры и современного языка Гонконгского университета, 15 января 2011 г.).

Литература

- 馮友蘭 『中国哲学史新編』 人民出版社 1982年版。(Фэн Юлань. Новое издание истории китайской философии. Пекин: Жэньминь, 1982).
- 張岱年 『中国哲学大綱』 中国社会科学出版社 1982年版。(Чжан Дайнянь. Очерк китайской философии. Пекин, 1982).
- 景海峰 《“中国哲学合法性”讨论中的几个问题》《拾薪集》，北京大学出版社，2007年(Цзин Хайфэн. Некоторые проблемы дискуссии о «легитимности китайской философии. Пекин, 2007).
- 王路 『从冯友兰的哲学观看中国哲学史研究』 『哲学研究』 2000年第8号。哲学研究杂志社 (Ван Лу. Взгляд на исследование истории китайской философии с позиции философии Фэн Юланя // Философские исследования. 2000, № 8).
- 郑家栋 《“中国哲学”的“合法性”问题》中国社会科学院哲学研究所編 『中国哲学年鑑 (2001)』 (Чжэн Цзядун. Проблема «легитимности» «китайской философии» // Китайская философия. Ежегодник. 2001. Пекин, 2001).
- 張立文 『中国哲学的“自己讲”、“讲自己” – 论走出中国哲学的危机和超越合法性问题』 『中国人民大学学报』 2003年 第2号。中国人民大学出版社 (Чжан Ливэнь. Китайская философия говорит сама, говорит о себе – обсуждение проблем выхода из кризиса китайской философии и преодоления проблемы легитимности // Вестник народного университета Китая. 2003, № 2).
- 乾春松 『关于中国哲学“合法性”的讨论』 『江海学刊』 2002年第4号。江海学刊杂志社 (Гань Чуньсун. К вопросу о дебатах по поводу «легитимности» китайской философии // Журнал Цзянхай, 2002, № 4).
- 趙景来 『中国哲学的合法性问题研究述要』 『中国社会科学』 2003年 第6号，中国社会科学出版社 (Чжао Цзинлай. Ключевой момент проблемы «легитимности» китайской философии // Общественные науки в Китае. 2003, № 6).

彭永捷 『论中国哲学学科存在的合法性危机 – 关于中国哲学学科的知识社会学考察』 『中国人民大学学报』 2003年 第2号。中国人民大学出版社 (*Пэн Юнцзе*. Обсуждая кризис легитимности китайской философии как области знания – размышление о социологии познания в китайской философии // Вестник народного университета Китая, 2003, № 2).

藤田正勝 編 『知識の座標軸 – 日本哲学の形成と可能性』 晃洋書屋 2000年(Система координат знания – формирование в Японии философии и ее возможности / Фудзита Масакацу ред. Киото, 2000).

藤田正勝、卞崇道、高阪史朗 編 『東アジアと哲学』 京都 : ナカニシヤ出版, 2003年 (Философия восточной Азии / Фудзита Масакацу, Бянь Чундао, Косака Сиро ред. Киото, 2003).

野家啓一、卞崇道、尾関周二 編 『近代哲学に挑戦 – 東アジアの観点から 出発』 学文社 2007年11月 (Вызовы современной философии – с точки зрения восточной Азии / Ноэ Кэйити, Бянь Чундао, Одзэки Сюдзи ред. Токио, 2007).

高阪史朗 『近代という躰』 京都 : ナカニシヤ出版, 1997年6月 (*Косака Сиро*. Неверная поступь, именуемая современностью. Киото, 1997).

高坂史朗 『儒教とPhilosophyの葛藤 – 東アジアの思惟構造の特性』 『季刊日本思想史』 第66号 2004年) (*Косака Сиро*. Конфуцианское учение и философские разногласия – особенности структуры восточноазиатского мышления // История японской мысли. Ежеквартальник. 2004, № 66).

劉岳兵 《中国日本思想史研究30年》，《日本学刊》2011年第3期 (*Лю Юебин*. 30 лет исследований японской мысли в Китае // Япония. Альманах. 2011. Вып. 3).

任蜜林 《中国哲学史研究范式创新 – 评张岱年的《中国哲学大纲》》 《中国社会科学报》2011年08月24日 (*Жэнь Милян*. Изменение парадигмы исследования истории китайской философии – оценка «Очерка китайской философии» Чжан Дайняня // Вестник общественных наук Китая. 2011, 24 августа).

吳光輝 《“哲学之道” 将走向何处? – 京都学派哲学研究的动态与断想》 (收入2011年1月15日香港大学现代语言及文化学院《东亚视域中21世纪日本哲学研究的现状与走向》国际学术研讨会资料集) (*Гуанхуй У*. Куда направлен «путь философии»? – Динамика и ожидания исследований философии Киотоской школы // Материалы международного научного симпозиума «Текущее состояние и тенденции исследований японской философии XXI века в странах Восточной Азии», Академия культуры и современного языка Гонконгского университета, 15 января 2011 г.)

Пер. с япон. Л.Б.Кареловой