

Е.С. Лепехова

Этика и религиозное сознание в философии Киёдзавы Манси (1863–1903)

Лепехова Елена Сергеевна – доктор философских наук. Институт востоковедения РАН. Российская Федерация, 107031, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12; e-mail: lenalepekhoa@yandex.ru

В статье рассматривается проблема соотношения этики и религиозного сознания в философии японского ученого, мыслителя и публициста Киёдзавы Манси (1863–1903). Анализируя различные этические системы (утилитаризм, интуиционизм, ригоризм и рационализм), в ходе размышления о том, что первично: общественная мораль или религиозное сознание, он приходит к выводу, что структура индивидуальной и общественной жизни должна основываться в первую очередь на принципах духовности (*сэйсинсюги*). Следование же только этическим нормам без осознания своего духовного начала представляется ему трудным, а порой и просто невозможным. Сама духовность в представлении Киёдзавы Манси несет в себе ясно выраженный буддийский смысл: это абсолютная трансцендентальная истина Будды Амиды Татхагаты, беспредельное (*мугэн*) начало, которое лежит в основе всего сущего и может определять этические нормы. Философские взгляды Киёдзавы Манси представляют особый интерес, поскольку демонстрируют наглядную ситуацию, как под влиянием социополитических условий меняются этические нормы и религиозные предпочтения в обществе и как в качестве ответной реакции представители наиболее образованной его части стремятся создать собственные стандарты нравственности и духовности, в которых религии отводится формирующая роль.

Ключевые слова: Киёдзава Манси, утилитаризм, интуиционизм, ригоризм, рационализм, Будда Амиды Татхагата, сэйсинсюги, мугэн

Проблема соотношения этики и религии всегда являлась одним из наиболее значимых в общечеловеческой культуре и философской традиции. Как правило, она затрагивает следующие аспекты: во-первых, существует ли некая этическая основа для религиозного сознания как такового. Во-вторых, в какой

степени собственно этические нормы определяются именно религией, создает ли она их или закрепляет уже существующие традиции, придавая им оттенок сакральности. Для западной философии эта проблема стала особенно актуальной в период Просвещения на фоне усилившейся тенденции к разделению науки и религии.

Вопрос взаимодействия этики и религии со временем стал актуальным не только для западноевропейской культуры, но также и для общественной жизни стран Востока, когда в конце XIX – начале XX в. многие из них познакомились с достижениями западной цивилизации. В этом смысле особенный интерес представляет Япония периода Мэйдзи (1868–1912), поскольку в результате свержения власти сёгуната Токугава (1603–1868) и восстановления императорского правления страна перешла от самоизолированного феодального общества, находившегося под угрозой колонизации европейскими державами, к новой парадигме современного индустриального государства, развивавшегося под влиянием различных западных идей, в том числе и философских. К сожалению, обратной стороной этого процесса, во многом стимулированного верхами общества, стало то, что многие японские традиционные ценности, в том числе и буддизм, подверглись переосмыслению и беспощадной критике со стороны партии реформаторов, ратовавших за прогрессивное развитие. Эта парадоксальная ситуация привела к тому, что в неизбежной полемике между буддизмом и христианством ведущую роль в качестве защитников (как и оппонентов) буддизма стали играть японские интеллектуалы, получившие всестороннее западное образование как в Японии, так и за ее пределами. Среди них, прежде всего, следует отметить Иноуэ Энрё (1858–1919) и Симадзи Мокураи (1838–1911)¹.

Однако только к 1890-м гг. появилось новое поколение японских мыслителей, которые осознали необходимость изучать буддизм в рамках сопоставительного анализа европейской философии и истории религии в целом, стремясь объединить их в рамках единой герменевтической парадигмы. К их числу относился и Киёдзава Манси. Как и большинство представителей японской интеллигенции того периода, он принадлежал к сословию самураев, его семья носила фамилию Токунага² и в своей среде занимала довольно низкое положение. Поскольку его мать входила в число прихожан амидаистской школы Дзёдо Синсю, в 1878 г. в возрасте 14 лет он решил принять сан буддийского священника. Его обучение проходило в монастыре Хигаси Хонгандзи 東本願寺, принадлежавшего к направлению Отани Дзёдо-Синсю 浄土真宗. Заметив его успехи в учебе, руководство школы в 1882 г. отправило его в Токио, где он обучался в Императорском университете. Там Киёдзава Манси прослушал курс западной философии под руководством Эрнеста Феннолозы (1853–1908). Основным направлением этого курса было изучение диалектической философии

¹ Blum M.L. Shin Buddhism in the Meiji Period // Cultivating Spirituality: A Modern Shin Buddhist Anthology. New York, 2011. P. 17.

² В 1888 г. он женился на дочери буддийского священника Киёдзавы и взял фамилию семьи жены.

Гегеля, однако на молодого студента также оказали большое влияние труды Спинозы, Фихте, Шеллинга, Лейбница, Спенсера, Милля и Лотце³.

Из них он во многом почерпнул представления также о западных этических ценностях, и, возможно, вследствие этого вопрос соотношения между этикой и религиозным сознанием стал одним из ключевых в его философских воззрениях. Его этические сочинения были написаны в 1891–1892 гг. (24-й и 25-й годы Мэйдзи) и в 1899–1903 гг. Для ранних произведений характерен интерес автора к популярным в то время в Японии направлениям западной философии. В этих работах прослеживается увлеченность Киёдзавы религией, но упоминания буддийских идей встречаются там редко. Сочинения же второго периода, напротив, отмечены заметным влиянием буддийской философии, и в частности доктрин школы Дзёдо-Синсю. Это можно объяснить тем, что произведения первого периода были предназначены для широкого круга читателей, в то время как сочинения, созданные в последние пять лет его жизни, отражают его позицию, основанную на стремлении к духовности (*сэйсинсюги*) в духе буддизма. Среди этих трудов особенно выделяются две работы, в которых наиболее полно выражены взгляды Киёдзавы на отношения между этикой и религией: статья «Отношения между религией и моралью» («Сюкё то дотоку-но сокан 宗教と 道德の相関»), опубликованная в журнале «Мудзинто» в 1899 г., и статья «Взаимодействие между религиозной моралью (условной истиной) и обычной моралью» («Сюкётэки дотоку (дзюкутай) то фуцу дотоку то но косё 宗教的 道德 (俗諦) と 普通 道德 と の 交渉»), опубликованная в журнале «Сэйсинкай» в 1903 г. (последнем году его жизни)⁴.

И в этих статьях, и в других сочинениях Киёдзавы соотношение между этикой и религией строится, как правило, на основе разработки следующих трех проблемных вопросов:

- С точки зрения субъекта, кто или что может считаться авторитетом для нашей этической оценки?
- Каковы в действительности отношения между религией и этикой?
- Какую позицию должно занимать Дзёдо-Синсю в вопросах этики?

Ответ на первый вопрос был сформулирован в статье «Взаимодействие между религиозной моралью (условной истиной) и обычной моралью» следующим образом: когда индивид, построив в своем сознании идеальную морально-этическую систему, вдруг обнаруживает, что эта система не в состоянии разрешить проблему, стоящую перед ним. Здесь Киёдзава подвергает критике этические принципы Канта и Гегеля, в основе которых лежат универсализм и рациональность, указывая на то, что понятия добра и зла (*дзэнаку* 善惡), характерные для одной культуры, могут быть совершенно неприемлемы для другой. Более того, даже в рамках одной культуры они могут с течением времени претерпевать изменения. Соответственно, делает вывод Киёдзава, невозможно создать этическую систему, универсальную для всех мировых

³ Bloom A. Kiyozawa Manshi and the Path to the Revitalization of Buddhism // Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies. 2003. Vol. 5. P. 22.

⁴ Киёдзава Манси. Киёдзава дзэнсю [Полн. собр. соч.]. Т. 2. Токио, 1914.

культур, которая будет правильно функционировать во все исторические периоды⁵.

В качестве альтернативы он рассматривает так называемые «четыре принципа»: утилитаризм (*корисюги* 功利主義), интуиционизм (*тёккакүкё* 直覺教), ригоризм (*гэнсюкюсюги* 嚴肅主義) и рационализм (*дорисюги* 道理主義). Суть его методологии заключается в том, чтобы проанализировать практический эффект воздействия каждой из четырех систем взглядов на сознание посредством ответа на следующие вопросы: 1) как эти принципы отражают состояние сознания? 2) как с их помощью различают добро и зло? 3) могут ли они помочь в постижении беспредельного? Примечательно, что здесь для обозначения сознания Киёдзава использует понятие *рёсин* (кит. *лянсинь* 良心), изначально заимствованное из конфуцианской и неоконфуцианской философии. Эта категория, буквально означающая «благое сердце», в учениях китайских философов Мэн-цзы, Чжу Си (1130–1200) и Ван Янмина (1472–1528) обозначала врожденную способность человека различать добро и зло. В Японии периода Мэйдзи этот термин применялся при переводе западного понятия «сознание»⁶.

Рассматривая утилитаризм, Киёдзава, по мнению М. Блума, опирался на взгляды Бентама и Милля, определяя добро как наслаждение, а зло как страдание⁷. Как утверждает Киёдзава, утилитаристская точка зрения подходит в качестве начального этапа, однако не может направить индивида к поиску духовных ценностей. Утилитаризму он противопоставляет интуиционизм, в котором добро познается интуитивно, не будучи при этом исключено из анализирующего опыта. В данном случае вновь прослеживается влияние представлений о добре Чжу Си, Ван Янмина, а также западных философов Шафтсбери и Мура. При этом, как утверждает Киёдзава, сам по себе принцип интуитивного знания добра и зла не прогрессивен, а следовательно, не является методом постижения высшей истины. Что касается ригоризма, то он отрицает гедонизм утилитаризма, вместо этого предлагая строгую приверженность устоявшейся морали. По мнению Киёдзава, этим характеризуется философия стоиков и Канта, однако наивысшее свое воплощение ригоризм находит в библейской идее «божественной воли»⁸. При этом, оценивая практическую пользу ригоризма как средства самодисциплины, Киёдзава высказывает сомнение в том, что тот может способствовать достижению *андзин*, или внутренней свободы.

Последний принцип, рационализм, стремится познать моральную истину посредством разума, однако, как утверждает Киёдзава, он также не является универсальным, поскольку указывает лишь на процесс, но не приводит к окончательному постижению истины. В итоге Киёдзава приходит к выводу, что в процессе поиска подлинных этических ценностей (*синсэй-но доги* 真正の道義) и сама цель, и сопутствующий ей процесс невозможны без обращения к религии⁹.

⁵ Blum M.L. Truth in Need: Kiyozawa Manshi and Soren Kierkegaard // The Eastern Buddhist. New Series. 2003. Vol. 35. No. ½. P. 78.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ Blum M.L. Truth in Need. P. 78.

⁹ Ibid. P. 82.

Рассмотрев этические системы, основанные на мировоззрении современных ему западных философов и китайских ученых-неоконфуцианцев, Киёдзава показывает их несостоятельность для применения в повседневной жизни из-за присущих им недостатков и обращается к религиозным ценностям. Первые категории такого рода были сформулированы им еще в его первой книге «Скелет философии религии» («Сюкё тэцугаку гайкоцу 宗教哲學骸骨») ¹⁰, опубликованной в 1892 г., где впервые прослеживается стремление Киёдзавы интегрировать буддизм в современную ему действительность. В качестве основных компонентов так называемого «религиозного сознания» (*сюкёсин* 宗教心) выступают понятия «беспредельного» (яп. *муэн* 無限) и «ограниченного» (яп. *юэн* 有限), где «беспредельное» отражает суть Будды Амиды, который, в свою очередь, в качестве «ограниченного» составляет суть всего сущего. По мнению Киёдзавы, западная концепция Бога и теории монизма, изложенные Спинозой, сами по себе не отражают идею духовности. Отношения между индивидуальным и беспредельным основываются на корреляции, а не на идентичности, как в монизме. Далее, разделение на субъект и объект автоматически происходит в сфере эпистемологии, но в отношении реальности оно должно иметь дальнейшее обоснование. Как пишет об этом сам Киёдзава Манси, разум (*дори* 道理), постоянно стремясь познать объект, не в состоянии остановить этот процесс ¹¹.

Знание является субъективным, поскольку все познается умом, но и субъективное, и объективное органично существуют вместе в универсальном беспредельном Абсолюте. В процессе религиозного пробуждения индивид переходит от обусловленных объективных представлений к осознанию внутреннего субъективного. В конце концов он трансформирует объективное и субъективное (малое «Я») в осознание Абсолюта (большого «Я»), в котором трансцендируется дихотомия субъекта и объекта. Впоследствии Киёдзава использовал это суждение для рационального обоснования двух концепций: «собственной силы» (яп. *дзирики* 自力) и «иной силы» (яп. *тарики* 他力) ¹². Считается, что первое понятие сформировалось у Киёдзавы под влиянием текстов Агама-сутр (яп. *Агон*) и философии древнеримского стоика Эпиктета, которого он считал самым значительным западным мыслителем и у которого заимствовал представление о разграничении желательного и нежелательного. К нежелательному относятся все явления внешнего мира, к желательному – духовное самосознание. Подобное разделение приводит человека к пониманию того, над чем он действительно имеет власть и что может (или не может) изменить. Соответственно, «собственная сила» у Киёдзавы основывается на самоотречении от всего внешнего (нежелательного) и самосознании внутреннего духовного просветления (желательного). Понятие самоотречения

¹⁰ Киёдзава Манси. Киёдзава дзэнсю [Полн. собр. соч.]. Т. 1. Токио, 1914.

¹¹ Цит. по: Акинори Тамура. 田村晃徳. 清沢満之の理性観 [Киёдзава Манси-но рисэйкан] // 印度學佛教學研究 [Индогоку буккёгаку кэнкю; Journal of Indian and Buddhist Studies]. 2005. Vol. 54. No. 1. С. 239.

¹² Bloom A. Kiyozawa Manshi. P. 28.

основывалось на представлениях в текстах Агама-сутр о решимости Будды Шакьямуни познать истину и связанном с этим его отказе от мирской жизни¹³.

Концепция «собственной силы» у Киёдзавы неразрывно связана с понятием «иной силы». В представлениях о последней (как и ранее в описании «беспредельного» в «Сюкё тэтцугаку гайкоцу») также прослеживается влияние взглядов Эпиктета на Божественный разум (*логос*), который составляет суть основы бытия и управляет судьбой всего живого. Однако сам термин «иная сила» был заимствован из буддийского трактата XIII в. «Избранные записи скорбящего об отступничестве» («Таннисё 歎異抄»). Он был создан монахом Юйэн-бо 唯円坊 (1222–1289), принадлежавшим к школе Дзёдо-синсю, как сборник прижизненных высказываний основателя школы Синрана 親鸞 (1173–1268) с целью преодолеть разногласия, которые начались в школе после кончины Синрана. «Иная сила» здесь предстает в качестве идеи трансцендентного монотеистического Бога, что сближает ее с представлением о *логосе* у Эпиктета. По мысли Киёдзавы, понятие «иной силы» возникает у человека, когда он осознает предел своих возможностей и тщетность своих усилий. Отказ от мирского, внешнего («нежелательного») и устремление к внутреннему, духовному («желательному») неизбежно приводят от «собственной силы» к «иной силе»¹⁴.

Особого внимания заслуживает рассмотрение того, как понятия «собственная сила» и «иная сила» соотносятся с этикой и моралью в представлении Киёдзавы Манси. На первой стадии, как подчеркивает он, следование морали является необходимым, поскольку она выступает составной частью буддийских заповедей, но при этом парадоксальным образом сам индивид постепенно утрачивает интерес к тем сторонам морали, которые не связаны с его практикой. Когда же он соприкасается с иной силой, то главной его целью становится постижение сакральной сущности, поэтому, по словам Киёдзавы, всякие нормы поведения теряют свою важность для него. Но, с другой стороны, хотя религия нуждается в вере, ей никоим образом не нужна вера, пренебрегающая разумными основаниями. Даже более того, как подчеркивает Киёдзава в «Скелете философии религии», в случае, когда вера и рассудок противоречат друг другу, лучше, отбросив веру, выбрать рассудок (若し道理と信仰と違背することあらば寧ろ信仰を棄て、道理を取るべきなり)¹⁵. Это кажущееся противоречие между рациональным и религиозным, по его мнению, в действительности снимается именно в религии, связанной с понятием собственной силы, которая способна трансформировать их в единое целое. Здесь важно отметить, что под подобной религией Киёдзава понимал прежде всего амидаизм и школу Дзёдо Синсю, считая, что в соответствии с его критериями, в эту категорию нельзя отнести не только христианство, но и другие школы японского буддизма такие как Дзэн, Тэндай, Сингон и Кёгон¹⁶. По мнению М. Блума, в этом аспекте представления о религиозности Киёдзавы Манси совпадают

¹³ Bloom A. Kiyozawa Manshi. P. 26–27

¹⁴ Ibid. P. 26–28.

¹⁵ Цит. по: Акинори Тамура. Киёдзава Манси-но рисэйкан. С. 238.

¹⁶ Blum M.L. Shin Buddhism in the Meiji Period. P. 81.

с аналогичными взглядами Кьеркегора, который также считал, что этика перестает быть «абсолютным телосом», т.е. конечной целью в религиозной сфере существования¹⁷.

В более поздних сочинениях Киёдзавы Манси, например во «Взаимодействии между религиозной моралью...», подчеркивается, что «собственная сила» в действительности является частью «иной силы». В этом сочинении рассматриваются два основополагающих понятия школы Дзёдо-синсю: абсолютная истина (*синтай* 真諦) и условная истина (*дзокутай* 俗諦). Первая подразумевает истинную реальность изначального Будды Амиды, в то время как вторая связана с общественной моралью, направленной на гармоничное существование людей в мире и спокойствии. В Дзёдо-синсю было принято разграничивать эти два понятия для того, чтобы показать лояльность буддийских школ по отношению к государству. Киёдзава же, напротив, утверждал, что абсолютная истина и условная истина являются двумя сторонами одного целого. Так, моральные обязательства условной истины ведут к осознанию того, что истинное освобождение возможно лишь благодаря «иной силе», которая содержится в абсолютной истине. По мнению профессора Амы Тосимаро, подобная интерпретация теории двух истин явилась значительным шагом в развитии философии Киёдзавы Манси, поскольку позволила ему выйти за рамки этой общепринятой буддийской концепции, провозгласив главенство религиозных ценностей во всех сферах бытия¹⁸.

В концепции «религиозного сознания» Киёдзавы Манси понятия «собственной силы» и «иной силы» неразрывно связаны с «духовностью» (*сэйсинсюги* 精神主義), которая является основной темой большинства его сочинений. В первом выпуске журнала «Сэйсинкай» была помещена его статья «Сэйсинсюги», полностью посвященная рассуждениям о природе духовности. В основе ее, по мнению Киёдзавы, содержится стремление к абсолютному базису в жизни каждого человека, т.е. непоколебимой вере. Без этого базиса все попытки полноценно прожить свою жизнь будут обречены на провал, подобно «акробатическим трюкам на облаке»¹⁹. Далее следует неизбежный вопрос: где можно найти столь прочную основу? Как отвечает Киёдзава, лишь в беспредельном Абсолюте, полностью доверившись Будде Амиде. По его определению, *сэйсинсюги* – это путь духовного развития, посредством которого обретается этот абсолютный базис. При этом беспредельное невозможно назвать объективной реальностью, существующей вовне. Напротив, оно представляет собой скорее субъективное восприятие, которое пробуждается в человеке посредством веры. Киёдзава отмечает: «Поскольку беспредельное есть там, где его находит ищущий, то его невозможно определить как внешнее или внутреннее»²⁰.

¹⁷ Blum M.L. Shin Buddhism in the Meiji Period. P. 81.

¹⁸ Ama T. Towards a Shin Buddhist Social Ethics // Eastern Buddhist. 2001. Vol. 2. No. 33. P. 43.

¹⁹ Rhodes R.F. The Religious Philosophy of Kiyozawa Manshi // The Dao Companion to Japanese Buddhist Philosophy. Dordrecht, 2019. P. 552.

²⁰ Ibid. P. 552–553.

Те, кто обрел подобную прочную основу существования, могут найти в ней подлинное духовное удовлетворение и жить свободно и спонтанно, независимо от жизненных перипетий. Похожие мысли высказываются в дневнике Киэдзава Манси «Росэнки»²¹, где также содержатся рассуждения о жизненной основе, обретая которую перестаешь заботиться о жизни и смерти. Стоит только человеку довериться беспредельному, и тогда болезни и смерть, не говоря уже о более незначительном страхе перед неудачами и бесчестием, перестанут беспокоить его. Субъективные желания и поиск являются, по сути своей, признаками неудовлетворенности, которая в своей основе есть недоверие к Небу, непонимание того, что оно уже дало субъекту все необходимое. Если тот страдает от неудовлетворенности, ему следует заниматься самосовершенствованием, чтобы познать волю Неба.

Здесь Киэдзава оперирует конфуцианскими терминами «Небо» и «воля Неба» для усиления своей основной мысли о необходимости подчинения беспредельному в том случае, если субъект стремится научиться принимать любую ситуацию, в которой он оказывается. Как известно, в неоконфуцианстве существовало понятие «небесный принцип и человеческие желания» (*тянь ли жэнь юй* 天理人欲), согласно которому человеку изначально присущи такие неизменные нравственные принципы человеческого существования, как «гуманность» (*жэнь*), «справедливость» (*и*), «ритуал» (*ли*) и «мудрость» (*чжи*). Они назывались «небесным принципом» (*тянь ли*). Прочие же живые человеческие чувства обозначались как *жэнь юй* и оценивались большинством неоконфуцианцев (Чэн И, Чжу Си, Ван Янмин) негативно, как основной источник человеческих страданий, диаметрально противоположный и разрушительный для «небесного принципа»²². Возможно, что, ссылаясь на конфуцианское понятие «Небо», Киэдзава хотел также показать, что лишь пристрастие людей к своим эгоистичным желаниям мешает им в полной мере довериться беспредельному и преграждает путь к истинному счастью. Даже сами страдания не более чем иллюзии, возникающие из заблуждений, особенно мысль о том, что мы сами способны управлять своей судьбой. При этом Киэдзава подчеркивал, что путь *сэйсинсюги* не является разновидностью духовного эскапизма, бегства от реальности. Напротив, по его словам, чем прочнее становится вера человека в беспредельное, тем больше у него оснований для состояния безусловного счастья, которым он может делиться с окружающими. Духовность – это отнюдь не прерогатива отшельников или пассивных, индифферентных людей. Напротив, она должна привести к процветанию общества и государства посредством гармоничных взаимоотношений между людьми. *Сэйсинсюги* не является уходом от действительности, но, по замыслу Киэдзава Манси, представляет собой способ активного взаимодействия с окружающим миром.

В заключительной части «Сэйсинсюги» Киэдзава указывает, что путь духовности ведет к абсолютной свободе. Однако эта свобода отнюдь не означает безудержное потакание собственным эгоистичным стремлениям. Напротив,

²¹ Киэдзава Манси. Киэдзава дзэнсю [Полн. собр. соч.]. Т. 5. Токио, 1934–1935.

²² Зайцев В.В. Тянь ли жэнь юй // Духовная культура Китая. Энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия. М., 2006. С. 444–445.

как только субъект осознает себя как часть беспредельного, все, что связано с его эго, постепенно исчезает. Это позволяет ему гармонично жить, не конфликтуя с другими людьми, и легко выполнять социальные обязательства, не воспринимая их как тяжкую неизбежную ответственность²³.

Тема «духовности» находит продолжение в эссе «Духовность и три мира» («Сэйсинсюги то сандзэ 精神主義と三世», 1902), где Киёдзава подробно разъясняет, как следование духовности проявляется в повседневной жизни людей. По его словам, те, кто вступил на этот путь, принимают свое прошлое со смирением, пребывают в настоящем в безмятежности и смотрят в будущее с энтузиазмом. Людям свойственно переживать болезненные воспоминания прошлого, однако, по мнению Киёдзавы, это является результатом их неспособности принять прошедшие события. Боль и гнев, которые часто возникают при этом, всего лишь субъективные ощущения, которые можно контролировать и, как следствие, изменять. Как только человек придет к этому осознанию, все негативные эмоции исчезнут и он сможет принять свое прошлое со смирением и даже благодарностью. При этом, указывает Киёдзава, важно помнить, что *сэйсинсюги* отнюдь не означает приверженности прошлому, но подразумевает в полной мере проживание настоящего момента в удовлетворении и безмятежности. Это удовлетворение приобретает посредством веры, которая у Киёдзавы базируется на безграничном милосердии Будды Амиды – парадигме, которую он заимствовал из амидаистских источников. Безусловная вера в милосердие Будды Амиды освобождает людей от всех забот, позволяет им свободно преодолевать все трудности и препятствия и дает им энергию и силы для планирования будущего²⁴.

Сам вопрос веры подробно раскрывается в статье «Моя вера» («Вага синнэн 我が信念», 1903), также написанной для журнала «Сэйсинкай». Здесь Киёдзава Манси затрагивает проблему личной веры, которая для него опять же связана с Амидой Татхагатой (*Амида Нёрай*). Примечательно, что в описании Будды Амиды он отходит от традиционных буддийских представлений, изображавших последнего властителем Чистой Земли на западе, т.е. загробного рая. Вместо этого им предлагается другое восприятие Будды Амиды – как источника вселенской спасительной силы, которая позволяет верующему жить в этом мире в гармонии и безмятежности. С этой точки зрения Киёдзава описывает Амиду Татхагату в рамках трех категорий: 1) беспредельная мудрость; 2) беспредельное милосердие; 3) беспредельное могущество.

Первое, согласно Киёдзава, познается благодаря осознанию ограниченности собственного интеллекта. По его словам, он познал это на собственном опыте, пытаясь совместить религиозные убеждения с полученным им философским образованием. Это привело его к осознанию собственного невежества, невозможности определить, что является истинным или ложным, благом или злом. Поэтому он предпочел обратиться к вере в безграничную мудрость Татхагаты и выбрал свои религиозные убеждения.

Второе, беспредельное милосердие Татхагаты, освобождает субъекта от всех забот и наполняет счастьем. И третье, беспредельное могущество, дает ему силу жить, несмотря на все омрачающие его существование беды и злоключения. По словам

²³ Rhodes R.F. The Religious Philosophy of Kiyozawa Manshi. P. 553.

²⁴ Ibid. С. 554.

Киёдзавы, люди обязаны соблюдать этические принципы, которым сложно следовать в действительности: как он признается в статье, его собственный личный опыт (Киёдзава Манси был болен туберкулезом), осознание своей слабости и неспособности заботиться о семье едва не привели его к самоубийству. Лишь обращение к вере в беспредельное могущество Татхагаты привело его к осознанию возможности действовать, полностью положившись на Амиду Татхагату, не привязываясь к результатам своих действий и пребывая в состоянии «спокойного ума» (*андзин 安心*)²⁵.

Как указывает Киёдзава Манси, подлинный смысл религиозной веры заключается не в том, чтобы быть законопослушным гражданином или достойным членом общества, но в полном осознании своей истинной сути, которая имеет и социальную вовлеченность. Таким образом, трансформация общества возможна только благодаря духовному перерождению его субъектов. В этом отношении и священники, и миряне оказываются равными, поскольку фокус религиозной веры должен быть направлен на развитие духовности в настоящей реальности, а не на обретение посмертных заслуг в загробной жизни.

Эти принципы он сам пытался воплощать на практике, совмещая их со своей деятельностью преподавателя и публициста. После окончания университета в 1888 г. ему был предложен пост директора средней школы в Киото, принадлежавшей монастырю Хигаси Хонгандзи. Помимо обязанностей директора и буддийского священника, Киёдзава также вел курс по истории западной философии в «Такакура Дайгакурё» – семинаре для подготовки священнослужителей в Киото. Однако в 1890 г. он принял окончательное решение оставить пост директора школы и стал вести строгий аскетический образ жизни, при этом продолжая читать лекции в средней школе и в «Такакура Дайгакурё». Усилившийся интерес к религии и духовности стал причиной его растущего недовольства положением дел в системе Хигаси Хонгандзи. По мнению Киёдзавы, приверженность школы прежним феодальным устоям не соответствовала духовным потребностям современного общества и препятствовала модернизации учебного заведения. Он выступал за реформирование Хигаси Хонгандзи в духе западных преобразований, в частности за проведение выборов на административные должности. Вместе со своими друзьями он основал партию «Сиракава», которая издавала журнал «Временные слова для мира религии» («Кёкай дзигэн 教界時言»). Однако стремления Киёдзавы и его сторонников вызвали сопротивление в руководящих кругах школы, и он был вынужден оставить преподавательскую деятельность. Тем не менее благодаря своему строгому религиозному образу жизни и эрудиции он продолжал пользоваться большим авторитетом, и в 1899 г. буддийская школа Дзёдо Синсю снова пригласила его в Токио для содействия в открытии буддийского университета на основе системы западного образования (будущий университет Отани 大谷大学). В последние годы жизни у Киёдзавы Манси сформировался круг последователей, в число которых входили Нандзё Бунью 南条文雄, Сасаки Гэссё 佐々木月樵, Тада Канаэ 多田鼎, Акэгарасу Хая 暁烏敏, Сога Рёдзин 曾我量深 и Канэко Дайэй 金子大栄. Впоследствии они сформировали религиозное движение в рамках школы Отани, чей журнал «Мир

²⁵ Rhodes R.F. The Religious Philosophy of Kiyozawa Manshi. P. 554.

духовности» («Сэйсинкай 精神界») пользовался популярностью в периоды Мэйдзи и Тайсё²⁶.

Собственная жизнь Киёдзавы Манси как сочетание интеллектуализма и духовности стала образцом для подражания у его последователей, многие из которых стали священнослужителями в системе Хигаси Хонгандзи и преподавателями в университете Отани. Киёдзаву Манси часто сравнивают с известным датским философом Сёреном Кьеркегором за его рассуждения об определяющей роли духовности и призывы к церковным реформам, однако, на мой взгляд, первый имеет перед последним определенное преимущество, поскольку, рассуждая об этике и религиозном сознании, Киёдзавы Манси имел возможность сравнивать восточные традиции буддизма и неоконфуцианства, в которых он был воспитан, с философией Западной Европы. Возвращаясь к теме, затронутой в начале статьи, можно сказать, что для Киёдзавы Манси религиозное сознание является не просто формирующим определенные этические нормы фактором, но также и фактором «очищающим» от тех этических взглядов (например, утилитаризм, интуиционизм, ригоризм и рационализм), которые не содержат в себе опыта религиозного переживания. Размышляя о том, что первично: общественная мораль или религиозное сознание, Киёдзава Манси сопоставляет и оценивает различные этические системы и приходит к однозначному выводу, что жизнь, как индивидуальная, так и общественная, должна строиться в первую очередь на принципах духовности, без которой следование этическим нормам порой представляется просто невозможным. Более того, духовность в его представлении несет в себе ясно выраженный буддийский смысл: это абсолютная трансцендентальная истина Будды Амиды Татхагаты, беспредельное (*мугэн*) начало, которое лежит в основе всего сущего и может, по замыслу Киёдзавы, определять этические нормы. Однако, по существу, подобное отношение к Абсолюту представляется отрицающим в конечном итоге рациональные, социальные и, наконец, этические факторы. Заслуживающая, на наш взгляд, внимания особенность этических взглядов Киёдзавы Манси состояла не столько в том, что они сочетали критический осмысленный опыт западного и восточного философствования, сколько в характеризующем истинного философа осмыслении собственного жизненного опыта, использующего всю полноту японских буддийских духовных традиций с учетом произошедших за последние столетия историко-культурных и социальных изменений.

Список литературы

Акинори Тамура. 田村晃徳. 清沢満之の理性観 [Киёдзава Манси-но рисэйкан] // 印度學佛教学研究 [Индогаку буккёгаку кэнкю; Journal of Indian and Buddhist Studies]. 2005. Vol. 54. No. 1. 2005. С. 237-240.

Зайцев В.В. Тянь ли жэнь юй // Духовная культура Китая. Энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия / Ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. М.: Вост. лит-ра, 2006. С. 444-445.

²⁶ Bloom A. Kiyozawa Manshi. P. 26-28.

Киёдзава Манси. Киёдзава дзэнсю [Полн. собр. соч.]. Т. 1. Токио: Мугэсанбо, 1914. 480 с.

Киёдзава Манси. Киёдзава дзэнсю [Полн. собр. соч.]. Т. 2. Токио: Мугэсанбо, 1914. 590 с.

Киёдзава Манси. Росэнки [Дневник Киёдзавы Манси] // Киёдзава Манси. Киёдзава дзэнсю [Полн. собр. соч.]. Т. 5. Токио: Юкося, 1934–1935. 255 с.

Ama T. Towards a Shin Buddhist Social Ethics // Eastern Buddhist. 2001. Vol. 2. No. 33. P. 35–53.

Bloom A. Kiyozawa Manshi and the Path to the Revitalization of Buddhism // Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies. 2003. No. 5. P. 19–33.

Blum M.L. Shin Buddhism in the Meiji Period // Cultivating Spirituality: A Modern Shin Buddhist Anthology / Eds. M.L. Blum, R.F. Rhodes. New York: State University of New York Press, 2011. P. 1–21.

Blum M.L. Truth in Need: Kiyozawa Manshi and Soren Kierkegaard // The Eastern Buddhist. New Series. 2003. Vol. 35. No. 1–2. P. 57–101.

Rhodes R.F. The Religious Philosophy of Kiyozawa Manshi // The Dao Companion to Japanese Buddhist Philosophy / Ed. by G. Kopf. Dordrecht: Springer, 2019. P. 537–563.

Ethics and Religious Consciousness in the Philosophy of Kiyozawa Manshi (1863–1903)

Elena S. Lepekhova

Institute of Oriental studies Russian Academy of Sciences. 12 Rozhdestvenka str., Moscow, 107031, Russian Federation; e-mail: lenalepekhova@yandex.ru

This paper deals with the problem of the correlation between ethics and religious consciousness in the philosophy of the Japanese scholar, philosopher and publicist Kiyozawa Manshi (1863–1903). Analyzing various ethical systems (utilitarianism, intuitionism, rigorism and rationalism), in the discourse about what is the primary one: public morality or religious consciousness, he comes to the conclusion that the structure of individual and social life should be based primarily on the principles of spirituality (*seishinshugi*). To the individual following only ethical norms without realizing his spiritual nature seems difficult, and sometimes simply impossible. Spirituality itself, according to Kiyozawa Manshi, has a clearly expressed Buddhist meaning: it is the absolute transcendental truth of the Buddha Amida Tathagata, the infinite (*mugen*) principle that underlies everything and can determine ethical norms. The philosophical views of Kiyozawa Manshi are of special interest, demonstrating a situation, influenced by the change of socio-political conditions, ethics and religious preferences in society where, in response, the most educated representatives sought to establish their own standards of morality and spirituality, in which religion played a formative role.

Keywords: Kiyozawa Manshi, utilitarianism, intuitionism, rigorism, rationalism, Buddha Amida Tathagata, seishinshugi, mugen

References

- Akinori Tamura. “田村晃徳. 清沢満之の理性観 [Kiyozawa Manshi no riseikan]” [Kiyozawa Manshi’s View of Reason], *印度學佛教學研究 [Indogaku bukkyo gaku kenkyu; Journal of Indian and Buddhist Studies]*, 2005, Vol. 54, No. 1, pp. 237–240. (In Japanese)
- Ama, T. “Towards a Shin Buddhist Social Ethics”, *Eastern Buddhist*, 2001, Vol. 2, No. 33, pp. 35–53.
- Bloom, A. “Kiyozawa Manshi and the Path to the Revitalization of Buddhism”, *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies*, 2003, Vol. 5, pp. 19–33.
- Blum, M.L. “Shin Buddhism in the Meiji Period”, *Cultivating Spirituality: A Modern Shin Buddhist Anthology*, ed. by M.L. Blum, R.F. Rhodes. New York: State University of New York Press, 2011, pp. 1–21.
- Blum, M.L. “Truth in Need: Kiyozawa Manshi and Soren Kierkegaard”, *The Eastern Buddhist. New Series*, 2003, Vol. 35, No. 1–2, pp. 57–101.
- Kiyozawa Manshi. *Kiyozawa Zenshu* [The Collected Works of Kiyozawa Manshi], Vol. 1. Tokyo: Mugesanbo, 1914. 480 pp. (In Japanese)
- Kiyozawa Manshi. *Kiyozawa Zenshu* [The Collected Works of Kiyozawa Manshi], Vol. 2. Tokyo: Mugesanbo, 1914. 590 pp. (In Japanese)
- Kiyozawa Manshi. *Kiyozawa Zenshu* [The Collected Works of Kiyozawa Manshi], Vol. 5. Tokyo: Mugesanbo, 1914. 255 pp. (In Japanese)
- Rhodes, R.F. “The Religious Philosophy of Kiyozawa Manshi”, *The Dao Companion to Japanese Buddhist Philosophy*, ed. by G. Kopf. Dordrecht: Springer, 2019, pp. 537–563.
- Zaitsev, V.V. “Tyan li jen yui”, *Duhovnaya kultura Kitaya: Entsiklopediya v 5 t. T. 1. Filosofiya* [The Spiritual Culture of China: Encyclopedia in 5 vols., Vol. 1. Philosophy], ed. by M.L. Titarenko, A.I. Kobzev, A.Ye. Lukyanov. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 2006, pp. 444–445. (In Russian)