

УДК 299,5 (045)

ПРОБЛЕМА ДОБРА І ЗЛА В ДУХОВНІЙ ТРАДИЦІЇ КИТАЮ

ГОЛЕЦЬ О. Я.

Київський національний лінгвістичний університет

Проблема сутності і походження добра та зла є однією з базових проблем релігії в цілому і релігійної філософії зокрема. Запропонована стаття звертається до основних способів її представлення й вирішення в китайській духовній традиції. Основна увага в дослідженні приділяється тому, як формують і розглядають проблему сутності добра і зла такі системотвірні для китайської культури традиції, як даосизм, конфуціанство й буддизм.

Ключові слова: даосизм, конфуціанство, буддизм, дао, де, лі, махаяна, тхеравада, бодхисаттва, природа Будди, сансара, нирвана.

Проблема сущности и происхождения добра и зла является одной из базовых проблем религии в целом и религиозной философии в частности. Предлагаемая статья обращается к основным способам ее постановки и решения в китайской духовной традиции. Основное внимание в исследовании уделяется тому, как формулируют и рассматривают проблему сущности добра и зла такие системообразующие для китайской культуры традиции, как даосизм, конфуцианство и буддизм.

Ключевые слова: даосизм, конфуцианство, буддизм, дао, де, ли, махаяна, тхеравада, бодхисаттва, природа Будды, сансара, нирвана.

The problem of nature and the origin of good and evil is one of the fundamental issues of religion in general as well as religious philosophy in particular. This article addresses the main ways of presenting and solving this question in Chinese spiritual tradition. The research zeroes in on how the problem of good and evil is formulated and considered in the fundamental traditions which are fundamental for Chinese culture, such as Taoism, Confucianism and Buddhism.

Keywords: Taoism, Confucianism, Buddhism, Tao, De, Li, Mahajana, Theravada, Bodhisattva, Buddha-nature, samsara, nirvana.

Постановка проблеми. Проблема сутності й походження добра та зла є однією з базових проблем релігії в цілому і релігійної філософії зокрема. Запропонована стаття продовжує дослідження, присвячене аналізу основних способів представлення й вирішення цієї проблеми в різних релігійних традиціях. Основною метою статті є визначення того, яким чином китайська духовна традиція осмислює питання про добро і зло та яким є взаємозв'язок формування образу моральної, добродійної людини з базовими уявленнями традиції про природу добра та зла. Представлена стаття ставить завдання, з одного боку, з'ясування питання про природу добра та зла й обґрунтування образу "моральної"¹ поведінки людини в китайській духовній традиції, а з іншого – досліджує, наскільки узгоджується відповідь китайської традиції на вищевказані питання з основами монотеїстичної традиції.

Актуальність дослідження китайської духовної традиції спричинена як загальнотеоретичним інтересом до аналізу світоглядних підвалин однієї з найбільш впливових культурних традицій світу, так і швидкозростаючим рівнем впливу новітнього Китаю на характер розвитку сучасної цивілізації. Основну увагу в запропонованому дослідженні буде приділено тому, як формують та розглядають подібну проблематику такі системоутворюючі для китайської культури традиції, як даосизм, конфуціанство та буддизм.

¹ Термін "мораль" у представленій статті буде використовуватись як технічний, оскільки в китайських релігійно-філософських течіях використання поняття "мораль" має принципово інший контекст, аніж в європейській традиції. Під терміном "моральність" матиметься на увазі, передусім, відповідність певному заданому традицією зразку бажаної поведінки.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Представлене дослідження спиратиметься як на фундаментальні праці таких видатних російських дослідників, як Ф. Щербатської [18], Є. Торчинов [12–16], А. Кобзєв [1–2, 7], В. Малявін [8–9, 17], Б. Віноградський [9], так і на дослідження сучасних українських синологів В. Кіктенко [5–6], С. Капранова [4], В. Резаненка [10]. Також будуть використовуватися матеріали, зібрані й викладені в унікальному 6-томному дослідженні, присвяченому духовній культурі Китаю [1–2].

Виклад основного матеріалу. Звертаючись до китайської духовної традиції, можна побачити, що філософська традиція в ній не протиставляється релігійній, а успішно її асимілює. Це яскраво виражено як в автохтонних китайських релігійно-філософських течіях (даосизм та конфуціанство), так і в буддизмі, який було розповсюджено в Китаї пізніше. Причому цікавим є те, що конфуціанство, початково проголошуючи себе суто раціональним вченням, з часом починає виконувати в суспільстві функцію релігії (з її міфологією, ритуалами та священними текстами) [1, с. 126–127].

Як було показано в статті, присвяченій дослідженню проблеми добра і зла в авраамічних релігіях², ці релігії наполягають на абсолютній благості трансцендентного Бога, і в них домінують два погляди на природу зла. Перший розглядає його як ілюзію відсутності блага, при цьому зло виступає як цілком позитивне начало, що бере свій початок від Бога і є необхідним для людини етапом її розвитку; другий пов'язує виникнення зла із недосконалістю матеріальної, тобто тварної природи світу, яка повинна бути переможена Просвітленим Духом [3]. Перша концепція бере початок із вчень іудейських пророків, друга розвивається під впливом неоплатонізму. Обидві ці концепції дуже важко застосувати до китайських філософсько-релігійних течій, оскільки, по-перше, китайська філософська традиція не визнає саму ідею трансцендентного Бога, звертаючись до іманентно присутнього в усьому безособистісного Дао, котре проявляється не через Волю, а через універсальну життєву енергію Ци. По-друге, для китайської філософської думки не притаманне звернення до опозиції дух–матерія (або божественне–тварне), а властиве уявлення про єдиний та цілісний космос, пронизаний потоками життєвої сили, космос, всі елементи якого перебувають у взаємозв'язку та гармонійній єдності, одночасно безперервно трансформуючись в своїй початковій енергійній пластичності [15, с. 195–198]. Отже, немає ані Бога, відповідального за зло, ані матерії, характеристикою якої була б недосконалість (і в її етичному прояві – зло). Тоді виникає питання: чи існують у китайській релігійно-філософській традиції поняття добра та зла в тому вигляді, в якому ми звикли їх бачити в європейській культурі?

У китайській релігійно-філософській думці етичні категорії знаходяться в одному ряду з категоріями онтологічними, що можна побачити уже в фундаментальній для китайської культури праці “Чжоу і”: “То інь, то ян – це називають Шляхом-дао. Продовженням цього є добро. Оформленням цього є індивідуальна природа” [2, с. 128]³. Згідно загальнокитайської концепції всезагальних змін (вона викладена вже в фундаментальному каноні китайської духовної традиції “І цзін” (“Книзі змін”), все суще знаходиться в процесі постійної мінливості, яка зумовлена фазами циклу “негативне – позитивне” (“інь – ян”) [16, с. 90–98]⁴. Слідом за виникненням поляризації “інь – ян”, як на це вказує вищезгаданий текст, з'являється добро. Відповідно, добро виступає одним з перших етапів саморозгортання Дао-Абсолюту в процесі становлення світу та розрізнення різних його аспектів. Але одночасно “Дао де цзін” вказує на антропологічний аспект цього розрізнення, уточнюючи, що лише коли люди дізнаються, що є добро, – з'являється і зло [8, с. 48]. Тобто основою для появи дихотомії добро – зло виступає саме усвідомлення добра як добра. Який же зміст тут має категорія “добро”?

² Див.: Голець О.Я. Проблема добра і зла в авраамічних релігіях [3].

³ Переклад з російської Голець О.Я.

⁴ Як вказує один з найвидатніших російських синологів Є. Торчинов, світова енергія “ци” поляризується. “Позитивний заряд” отримує назву “ян”, а негативний – “інь”. Торчинов вказує, що ці слова не можна розуміти як синоніми пар “добрий – поганий”, а треба розуміти, швидше, в сенсі “плюс” та “мінус”.

Категорія “добро” в китайській філософії передається ієрогліфом “шань”, який етимологічно пов’язаний із образами барана та флейти, що символізують у китайській культурі єдність матеріального й духовного начал [2, с. 128]. Але вже у старокитайських учених флейта також символізує і мовлення, а баран – суспільно визнану практичну цінність. Як вказує один з провідних сучасних синологів А. Кобзєв, категорія добра в китайській культурі має не лише етичне, а й онтологічне та естетичне забарвлення [7, с. 118–119]. Можна сказати, що в китайській духовній традиції категорія “добро” (“шань”) подібна до давньогрецької “калокагатії” і означає не лише блага та добродійне, а й красиве і доброякісне. Відповідно, антонім “шань” – поняття “е” – означає і зло начало, але поряд із цим і потворне, порочне, неякісне. Саме ці установки пізніше розвиваються в усіх головних напрямках розвитку китайської думки [2, с. 128–129].

Якщо в питанні природи добра та зла як фундаментальних проявів саморозгортання Дао основні китайські національні традиції (конфуціанство, даосизм, моїзм) погоджуються, то принципово по-різному вони ставляться до питання “моралі” й “моральності”, тобто бажаної, поведінки [6]. Загалом, існує універсальне для китайської традиції розуміння “моральності” як “де” (благодать). “Де” виступає однією з фундаментальних категорій китайської духовної культури і, крім благодаті, означає й добродійність, і гідність, і моральну силу та внутрішню наповненість [2, с. 257]. Усі ці прояви де є ознакою найкращого способу існування будь-якої речі (в китайській традиції річчю вважається і людина, і, навіть, саме Дао) і маніфестацією Дао-Абсолюту. “Де” є індивідуалізованим проявом абсолютної повноти Дао, але через цю індивідуалізацію воно має відносний характер. “Де” різних людей не рівноцінні, а загальне де (наприклад сім’ї або держави) вважається принципово вищим, ніж де окремої людини (навіть якщо вона досконала) [2, с. 257–258]. Можна звернути увагу, що конфуціанство вбачає індивідуальний вимір реалізації добра у добродійній людській поведінці, що підпорядкована ритуалу (“лі”), обов’язку (“ї”) та іншим моральним нормам соціуму, то даоська традиція прямо вказує на штучний, конвенційний і репресивний характер етичних норм суспільства [2, с. 126–127]. Конфуціанці розглядають етичні цінності та імперативи в якості своєрідного каркасу усього космосу [16, с. 94–95], а один з основоположників даосизму, Чжуан-цзи, зауважує, що кожен мерзотник говорить про мораль, а зло проявляється там, де найбільше прагнуть до добра заради добра [17, с. 15–19]. Зло в цій традиції ототожнюється з насильством, і його джерелом у світі є, з точки зору даосизму, не відсутність моральних норм, а внутрішнє насильство, яке ґрунтується на прагненні опредметнити себе і світ. Якщо конфуціанство наголошує на тому, що зло з’являється в світі тоді, коли людина відмовляється від стародавньої мудрості, то даосизм пов’язує прояв зла в людині і світі саме із появою культури та вченості, які позбавляють людину природності й внутрішньої спонтанності та свободи [4].

У духовній культурі сучасного Китаю категорія “моральність” виражається через біном “даоде”, що поєднує і загальний принцип Дао, і його індивідуалізовані прояви. Видатний Сунь Ят-сен у пісні, що стала гімном спочатку Гоміндану, а потім і Китайської Республіки, закликав прагнути саме до “даоде” [2, с. 258].

Професійні синологи зазвичай розділяють китайську класичну філософію та китайську буддистську філософію [2, с. 158]. І якщо класичні духовні традиції Китаю (передусім даосизм і конфуціанство) розглядають добро, зло та “моральність” як маніфестації Дао-Абсолюту, то буддизм, який приходить в Китай на початку першого тисячоліття нашої ери і стає однією з найбільш впливових у Китаї релігійно-філософських течій, розглядає цю проблематику принципово іншим чином.

Звертаючись до буддизму, необхідно мати на увазі, що історично існуючий буддизм – вчення надзвичайно різноманітне. Інколи концепції різних шкіл буддизму різняться настільки, що це нагадує або розділ на різні конфесії в межах основної релігії, або, як зазначають дослідники, це нагадує взагалі розділ на різні релігії [11]. Принципово по-різному у вченнях

основних буддистських шкіл інтерпретується й проблема походження й існування зла в світі та формуються принципово різні образи моральної, тобто бажаної, поведінки людини. Загалом, проблема зла в буддизмі існує у вигляді проблеми страждань та ілюзорних уявлень, що призводять до страждань, і добром, відповідно, проголошується стан благоді, в якому людина відчуває себе в гармонійній єдності з усім світом і вільною від страждань.

У класичному буддизмі тхеравади, в основі якого лежить проповідь Гаутами Будди, злу у вигляді страждань підкоряється все життя людини [11]. Страждання не є, як в інших релігіях, результатом гріхопадіння або чийсь злої волі, воно є характеристикою буття як такого. Так само, як і буття, страждання є безначальним, ніким не створеним і супроводжує всі прояви буття. Буддисти не заперечують існування приємних моментів у житті, але наголошують на тому, що приємність є дуже відносним, а страждання – абсолютним переживанням. Страждають у світі не лише люди, а й усі інші живі істоти (включаючи і духів пекел, і тварин, і, навіть, божества). Причиною страждань та, відповідно, присутності зла в світі класичний буддизм оголошує бажання, потяги, прив'язаності в найширшому розумінні [12, с. 20–22]. Фактично, в концепції буддизму тхеравади злу у вигляді страждання не протистоїть добро. В ній темі добра просто не залишається місця. Страждань можна уникнути, лише відмовившись від будь-яких потягів та бажань, припинивши будь-які прояви існування, тобто досягнувши нірвани. Саме стан нірвани, онтологічне звільнення, а не добро стає протиставленням світу страждань та зла.

Цікавим є те, що, як зазначає Ф.І. Щербатської, у ранньому буддизмі тхеравади нірвана асоціювалася із загуканням життя, що несло страждання як вічний спокій, вічна смерть без перероджень, як довгоочікуване звільнення від життя (причому, варто зазначити, що така трактовка посмертного стану зазвичай притаманна матеріалістичним, а не релігійним вченням, у буддизмі ж ця концепція вписана в релігійну концепцію спасіння) [18]. Але вже в буддизмі махаяни нірвана трактується як вічне життя, радісне звільнення від страждання, повернення людини до своєї істинної сутності. Тобто ми бачимо перехід від онтологічного песимізму до онтологічного оптимізму в межах одного релігійного вчення.

При цьому варто зазначити, що питання самої можливості існування страждання та зла і, відповідно, їх походження в класичному буддизмі тхеравади не розглядалися. Мало того, це питання вважалося некоректним через твердження про безначальність самої сансари. Ситуація принципово змінюється з розвитком найбільшої течії буддизму – махаяни. Махаянські школи буддизму (передусім йогочара та віджняптіматра) намагались віднайти корінь і джерело сансаричного існування загалом та емпіричних форм свідомості зокрема.

Одне з базових положень махаяни, надзвичайно впливове в китайському буддизмі, полягало в тому, що в усіх живих істотах реально присутня вища сутність, яку можна назвати “природою Будди”. Це положення передбачає, що всі живі істоти потенційно є просвітленими (Буддами) і необхідно лише реалізувати свою власну природу просвітлення. Теорія “першопочаткового Пробудження” стверджувала, що природа просвітлення притаманна будь-якому актуальному прояву свідомості так само, як вологість (природа води) притаманна будь-якій хвилі. Основою цієї природи просвітлення є т. з. Татхагатагарбха (це синонім абсолютної реальності, абсолютного Розуму), яка породжує і сансару, і нірвану, і є субстратом того і іншого станів. Принциповими атрибутами цього Абсолюту є Постійність (Нітья), Блаженство (Сукха), Самість (Атман) та Чистота (Шубха) [13, с. 286–292]. Але очевидним є те, що всі ці атрибути є протилежними фундаментальним характеристикам, які ранній буддизм приписує сансарі, – непостійності, стражданням, забрудненості тощо. Тоді виникає проблема, яким чином, якщо істинна природа існування всього сущого є досконалою, просвітленою та чистою, взагалі можливе існування сансари як джерела всього зла в світі?

Найбільш детальну та чітку відповідь на питання про те, яким чином у світі можливі страждання та зло, можна знайти в одному з найбільш відомих текстів філософії китайського буддизму під назвою “Махаяна шраддхотпада шастра” (“Трактат про пробудження віри

в Махаяну”). Цей трактат є одним з найважливіших текстів буддистської традиції Східної Азії (Китай, Японія, Корея, В’єтнам), і саме він мав дуже виразний вплив на весь процес формування далекосхідного буддизму [13, с. 286–288].

“Трактат про пробудження віри в Махаяну” проголошує початкове існування єдиної реальності, якою є Єдиний Розум (свого роду трансцендентальна реальність) [там само]. Незважаючи на те, що ця реальність наповнена повнотою благих якостей (“у лян гун-де”), саме вона є джерелом і сансари, з усіма її стражданнями, і нирвани, з усім її блаженством. Цей Єдиний Розум має два аспекти: пробуджений (просвітлений) та непробуджений (непросвітлений). Початкове Просвітлення являє собою субстанцію розуму, вільну від концептуалізуючого й розрізняючого мислення. Непробудженість, за своєю природою, також укорінена в єдиній реальності, але її природа є вторинною та несубстанціональною. Аспект непробудженості породжує відчуття ілюзорної незалежності від Істинної Єдиної реальності, яке дає початок розрізняючому мисленню та суб’єктно-об’єктній дихотомії. Все це, з точки зору буддизму махаяни, призводить до ілюзії розділеності із світом та ілюзорних прив’язаностей суб’єкту по відношенню до різних об’єктів й інших суб’єктів. Саме ця ілюзорна прив’язаність або відраза до чогось, чого, як нам здається, ми прагнемо або боїмося, й призводить до пристрастей, потягів та страждань. Але всі ці страждання укорінені лише в непробудженому аспекті реальності. Звернувшись до своєї власної просвітленої сутності, людина (але це стосується й інших живих істот) позбавляється ілюзії розділення із світом й усіх проблем сансаричного існування. Саме тому, для позбавлення від зла та страждань, китайський буддизм махаяни наголошує на необхідності всім живим істотам вдосконалювати своє серце-розум (“сінь”) для реалізації своєї власної істинної субстанціональної природи пробудження [13, с. 288–294].

Уявлення про правильну (моральну), з точки зору буддизму, поведінку прямим чином витікають з вищевказаних положень. Оскільки в усіх напрямках буддизму джерелом страждань проголошуються потяги й бажання та поведінка, що ними ініціюється, а також ілюзорне суб’єкт-об’єктне розрізнення, то основою “моральності” стає саме, з одного боку, цілеспрямована відмова від егоїстичних пристрастей і бажань, а з іншого, прагнення реалізувати свою істинну природу й досягти цілісності із світом. Основні параметри правильної (в тому числі і в моральному вимірі) поведінки викладені в класичному Восьмиричному шляху, складає четверту Благородну Істину Будди. Цей шлях складається з восьми шаблін, які складають три основні етапи: “Етап Мудрості”, “Етап Моральності” та “Етап Зосередження”. На “Етапі Мудрості” людина повинна не лише ознайомитись з буддистським вченням та прийняти його, а й раз і назавжди вирішити стати на шлях спасіння, керуючись вченням Будди. “Етап Моральності” – це етап, на якому людина, маючи певні знання, повинна втілити їх у своє щоденне життя [12, с. 28–30].

Рекомендації буддизму щодо моральної поведінки не відрізняються принципово від рекомендацій інших релігій (окрім того, що в буддизмі йдеться не про те, щоб не шкодити лише людям, а про те, щоб не шкодити й усім живим істотам взагалі). Також буддизм закликає людину і в суспільному, і в особистісному вимірах не звертатись до насильства, не красти, не брехати, не говорити нічого, що збурює ворожнечу, не вживати одурманюючих трунків, які роблять поведінку неконтрольованою, а свідомість позбавляють ясності, вести правильне сексуальне життя тощо. Але для буддистської духовної традиції, як і для багатьох інших релігійних традицій світу, просто моральної поведінки недостатньо [10, с. 31]. Обов’язковим для реалізації є також і третій етап – “Етап Зосередження”, на якому буддист повинен практикувати його (різні форми психопрактики спрямовані на звільнення від кола сансари), намагаючись досягнути цілісного та всеохоплюючого контролю над усіма психоментальними й психофізичними процесами та абсолютного зосередження і єднання зі своєю сутнісною природою.

Але варто зазначити, що коли в буддизмі тхеравади бажаною (моральною) поведінкою проголошується просто незавдання шкоди всім живим істотам (щоб не започатковувати та не розвивати додаткового накопичення карми), то буддизм махаяни, який є найбільш впливовим у китайській духовній традиції, закликає виходити з принципової єдності самої людини із усім навколишнім світом і дбати не лише про своє власне просвітлення, а й про просвітлення всього світу. Ідеальною особистістю для послідовників Махаяни є вже не архат, що прагне до власного просвітлення, а бодгісаттва (“пробуджена істота”), просвітлений, який прагне досягнути ідеального стану Будди “на благо всіх живих істот” [12, с. 51–54]. Це формулювання стає надзвичайно важливим для більшої частини буддистських шкіл. Бодгісатвою може стати будь-яка людина (байдуже, чи це монах, чи мирянин, чи жінка, чи чоловік) – головне, щоб основним наміром її життя було досягнення стану Будди на благо всіх живих істот. Шлях бодгісаттви називається “бодгічітта” – прагнення досягнення стану Будди. “Бодгічітта” – це вміння бачити всі живі істоти як своїх “матерів”. Основою для такого сприйняття всіх живих істот є позбавлення від ілюзії розділення світу на “я” та “не я”. Бодгісаттва сприймає світ як єдине ціле, і в цьому розумінні він є єдиним цілим з усіма. Більшість махаянських шкіл вважають, що двома головними якостями бодгісаттви є Мудрість (праджня) та Співчуття (каруна), причому мудрість тут мається на увазі в її цілком практичному вимірі. Співчуття до всіх живих істот повинно реалізовуватися через “добірні засоби” (упая) допомоги іншим. Будь-яка допомога, з точки зору буддизму махаяни, має бути орієнтована на конкретну ситуацію та конкретну істоту, аби бути максимально доцільною й ефективною [12, с. 54–57].

Таким чином, можна зробити висновки, що, по-перше: і в традиції даосизму та конфуціанства, і в традиції китайського буддизму, незважаючи на відмінність їх поглядів на природу добра і зла й природу Абсолюту, спільним для них є те, що саме розрізнення добра і зла є вторинним актом, якому передує онтологічна неподільність Абсолюту. І добро (в буддистському варіанті – нірвана з її блаженством) і зло (буддистський варіант – сансара з її стражданням) для базових духовних традицій Китаю є проявами Абсолюту (в конфуціанстві та даосизмі – Дао-Абсолюту, а в буддизмі махаяни – Єдиного Розуму), який виступає їх основою і субстратом. Тобто можна сказати, що подібно до авраамічних релігій, китайська духовна традиція також вважає саме розділення добра і зла вторинним онтологічним актом. Хоча слід зазначити, що на відміну від буддизму, який вважає страждання універсальною характеристикою світу (не лише людського, а й світу духів, богів, тварин та ін.), даосизм та конфуціанство розрізнення на добро й зло відносять саме до ознак людського світу.

По-друге: для китайської духовної традиції основою і метою “моральності”, як і в авраамічних релігіях є прагнення до реалізації природи Абсолюту (Дао або Єдиного Розуму) в житті людини та суспільства. Але принциповою відмінністю є те, що коли для авраамічних релігій притаманне уявлення про те, що будь-яке істинне знання про природу людини та світу може відкрити людині лише Бог, то для китайської традиції притаманне переконання, що природа Абсолюту (чи то Дао, чи то буддистського Єдиного Розуму) є внутрішньо присутньою і в людині, і в оточуючому світі, і людина просто повинна відкритися для реалізації власної природи й природи світу, щоб реалізувати істинну природу. Для китайської традиції не притаманні уявлення про Волю Бога (або будь-якої вищої трансцендентної істоти), якій повинна підкоритися людина, аби реалізувати моральний ідеал. Тобто, уявлення про моральний ідеал людини для основних китайських релігійно-філософських традицій має, швидше, антропологічний, а не теологічний, як в монотеїстичній традиції, вираз.

ЛІТЕРАТУРА

1. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / [ред. М. Л. Титаренко, Б. Л. Рифтин, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов, Д. Г. Главева, С. М. Анисеева]. – М. : Вост. лит., 2006 – 2010. – Т. 2. – Мифология. Религия. – 2007. – 869 с.

2. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / [гл. ред. М. Л. Титаренко]. – М. : Вост. лит., 2006–2010. – Т. 1. – Философия. – 2006. – 727 с.
3. Голець О. Я. Проблема добра і зла в авраамічних релігіях / О. Я. Голець // Вісник Черкаського університету. – 2013. – № 31(284). – С. 93–102.
4. Капранов С. В. Специфіка інтелектуальної діяльності давньокитайських філософів-чжуцзи (за деякими ранніми джерелами) / С. В. Капранов // Схід і діалог цивілізацій. До ювілею Ю. М. Кочубея: Збірник наукових статей / [Упорядники: О. Д. Василюк, Н. М. Зуб]. – К. : Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАНУ, 2012. – С. 125–133.
5. Кіктенко В. О. Конфуціанство та / або комунізм: перспективи політичного розвитку Китаю / В. О. Кіктенко // Східний світ. – 2013. – № 2–3.
6. Кіктенко В. О. Сучасні методологічні підходи до вивчення китайської філософії і науки / В. О. Кіктенко // Китаєзнавчі дослідження: [Збірка наукових праць]. – К. : Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України, Українська асоціація китаєзнавців, 2012. – С. 4–11.
7. Кобзев А. И. “Полезно-прекрасное добро и вредно-безобразное зло” / Артем Кобзев // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / [ред. М. Л. Титаренко, Б. Л. Рифтин, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов, Д. Г. Главева, С. М. Анисеева]. – М. : Вост. лит., 2006–2010. – Т. 2. – Мифология. Религия. – 2007. – С. 118–123.
8. Лао-цзы. Дао-Дэ цзин. Книга о пути жизни / [пер. В. В. Малявина]. – М., 2013. – 704 с.
9. Малявин В. В., Виноградский Б. Б. Антология даосской философии / Владимир Малявин, Бронислав Виноградский. – М., 2013. – 448 с.
10. Резаненко В. Ф. Понятійно-категоріальний апарат релігійно-філософських вчень Китаю: до проблеми адекватного розуміння / В. Ф. Резаненко // Китайська цивілізація: традиції та сучасність / [За ред. Матвеевої Л. В.]. – К. : Інститут сходознавства НАНУ, 2009. – С. 19–28.
11. Розенберг О. О. Труды по буддизму / О.О. Розенберг. – М., 1991. – 295 с.
12. Торчинов Е. А. Введение в буддологию / Евгений Торчинов. – СПб. : Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
13. Торчинов Е. А. Доктрина происхождения зла в буддийском “Трактате о пробуждении веры в Махаяну” / Евгений Торчинов // *Miscellanea humanitaria philosophiae* [Очерки по философии и культуре. К 60-летию профессора Юрия Никифоровича Солонина.]. Серия “Мыслители”, выпуск 5. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 284–296.
14. Торчинов Е. А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания / Евгений Торчинов. – М., 1990. – 352 с.
15. Торчинов Е. А. Парадигмы классической китайской философии в компаративистском аспекте / Евгений Торчинов // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. [Сборник к 75-летию профессора М. Я. Корнеева. Серия “Мыслители”]. Выпуск 11. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С. 192–209.
16. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Евгений Торчинов. – СПб. : “Азбука-классика”, 2005. – 480 с.
17. Чжуан-цзы. Ле-цзы / [Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В. В. Малявина]. – М. : Мысль, 1995. – 439 с.
18. Щербатской Ф. И. Концепция буддийской нирваны / Федор Щербатской // Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. – М., 1988. – С. 199–262.