Я. В. РАДУЛЬ-ЗАТУЛОВСКИЙ

КОНФУЦИАНСТВО
И
ЕГО РАСПРОСТРАНЕНИЕ
В ЯПОНИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Я. Б. РАДУЛЬ-ЗАТУЛОВСКИЙ
ДОКТОР ИСТОРИЧЕСКИХ НАУК

КОНФУЦИАНСТВО
И
ЕГО РАСПРОСТРАНЕНИЕ
В ЯПОНИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
МОСКВА · 1947 · ЛЕНИНГРАД

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР:
ЧЛ.-КОРР. АН СССР Н. И. КОНРАД

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Настоящая работа, как мне кажется, в известной степени заполняет давно отмечавшийся пробел в нашей востоковедной литературе. Обстоятельных монографий, посвященных конфуцианству и его распространению в Японии, до сих пор не было также в европейской и американской литературе.

Между тем конфуцианство как реакционное этико-политическое и философское учение играло совершенно исключительную роль в истории культурной, политической и государственной жизни ряда народов Дальнего Востока в прошлом и продолжает оказывать на нее огромное влияние и в настоящее время.

В работе мной руководило стремление к анализу более широкого круга материалов: первоисточников, относящихся к различным историческим периодам, комментариев на них и дальнейших комментариев на эти последние, исследований, посвященных специальным и отдельным проблемам, равно как и трактатов, книг, статей и другого рода произведений, ставящих перед собой также цели обобщений.

Несмотря на это, результаты работы, само собой разумеется, не могут претендовать на исчерпывающую полноту.

Самим изучением темы я обязан своему учителю члену-корреспонденту Академии Наук СССР Н. И. Конраду, любезно согласившемуся взять на себя труд редактора моего исследования. За все это я приношу ему свою сердечную, глубокую благодарность.

Приятным долгом считаю высказать здесь свою искреннюю признательность А. А. Петрову, читавшему рукопись настоящей книги и давшему мне ряд ценных указаний.

Я. Б. Радуль-Затуловский.

ГЛАВА

КИТАЙСКИЕ КЛАССИЧЕСКИЕ КНИГИ

Традиционная конфуцианская литература причисляет к источникам конфуцианского учения ряд произведений, признанных традицией классическими. Количество этих произведений не оставалось одним и тем же в различные периоды китайской истории.

Согласно ортодоксальному толкованию, первоначально существовало шесть классических книг — *цзин:* Ши-цзин 詩經 („Книга стихов"), Шу-цзин 書經 („Книга исторических преданий"), И-ли 禮儀 (Обрядник), И-цзин 易經 („Книга перемен"), Юэ-цзин 樂經 („Книга о музыке") и Чунь-цю 春秋 (Летопись „Весна и осень").

В 213 г. до н. э. Цинь Ши Хуан-ди, основатель государства Цинь, приказал сжечь все конфуцианские книги, а их толкователей и распространителей без всякой пощады умертвить. За исключением книг, имевших отношение к гадательной практике, носившей в то время священный характер, а также книг медицинского и сельскохозяйственного содержания, были сожжены все как явно конфуцианские произведения, так и произведения, имевшие конфуцианский отпечаток. Толкователи их погибали или погребенные заживо или от всевозможных пыток и позорных наказаний. Цинь Ши Хуан-ди рассматривал конфуцианство как оплот консерватизма, препятствующего его грандиозным политическим и экономическим мероприятиям. При Цинь Ши Хуан-ди Китай значительно расширил свои владения. Были подчинены не только „варварские" племена и предотвращены набеги кочевников, но и внутри страны твердой рукой были подчинены центральной власти, объединяющей весь Китай, различные княжества, самостоятельное существование которых не могло содействовать мощи и развитию огромной страны. Цинь Ши Хуан-ди построил грандиозные для того времени ирригационные сооружения. При нем была воздвигнута Великая китайская стена в целях обороны страны от набегов кочевников и охраны торговых путей на Запад. Цинь Ши Хуан-ди и его всемогущий советник Ли Сы 李斯 отлично понимали, что конфуцианская традиция, уже начинавшая оформляться к этому времени и освящавшая власть отдельных князей, — в том

случае, если с точки зрения конфуцианского этико-политического учения эти князья получили ее от „неба", т. е. по наследству, „законным" путем, а не вследствие „узурпации", — противостоит всякому новшеству, даже если оно жизненно-необходимо и связано с интересами огромного объединенного государства, каким являлась централизованная деспотия Цинь Ши Хуан-ди. Некоторые японские исследователи прямо подчеркивают, что Цинь Ши Хуан-ди по совету Ли Сы ввел новую письменность прежде всего в целях предотвращения возможности распространения конфуцианских текстов. Новый стиль письменности — „чжуань" — был преобразован в дальнейшем Чэн Мяо 程邈 и лег в основу современной китайской иероглифической письменности.

Потомки Конфуция, по свидетельству традиции, с большим риском для жизни могли хранить тексты, которыми занимался их знаменитый предок. Некоторые из текстов классических книг, которые собирал и будто бы „редактировал" Конфуций, были спрятаны и были обнаружены только впоследствии, другие же погибли безвозвратно. Традиция передает также, что некоторые потомки Конфуция унесли с собою в могилу сведения, которые могли бы пролить свет на подробности хранения классических книг в условиях запрета, а также на происхождение „восстановленных" и „воссоединенных" впоследствии классических текстов. Так, например, во время восстания Чэнь Шэна 陳勝 и У Гуана 吳廣, поднятого против Эр Ши Хуан-ди, второго императора династии Цинь, погиб дальний потомок Конфуция, которому приписывается авторство известного произведения Кун-цун-цзы 孔叢子.

После свержения династии Цинь конфуцианцы воспрянули духом, они апеллировали к народу в качестве страдальцев за „истину". Теперь конфуцианцы придавали исключительное значение проповедыванию конфуцианских идей безотносительно к тому, опирались ли проповедники на оригинальные тексты или сходные с ними списки или же на версии устной передачи. Для них важен был дух этих проповедей, важно было убедить князей и правителей, что они, конфуцианцы являются носителями духовного оружия в борьбе за установление незыблемого феодального порядка вещей, зиждящегося на осуществлении „веления неба" „просвещенным" монархом и за ограждение этого порядка вещей от всяких нарушений. Поэтому конфуцианцы охотно поддерживали любую версию различных пассажей из классических книг, служивших этой цели. Догматическая традиция тогда еще не оформилась, больше того, сама проповедь конфуцианских идей велась все еще полуоткрыто.

К политической значимости, которую конфуцианцы придавали довольно скудному и овеянному легендами, но действительно своеобразному index librorum prohibitorum, прибавлялся совершенно незаслуженный пиэтет, который приобретали эти запрещенные книги в народе, уже хотя бы потому, что они действительно представляли собою в течение

длительного времени строго запрещенный плод, выдаваемый конфуцианцами за райский целительный плод возвращения к векам мифической золотой старины.

Если принять во внимание, что конфуцианцы сознательно выдвигали напоказ отрицательные стороны своих злейших врагов — представителей школы *Фа* (*Фа-цзя* — „легисты", „законники"), пользовавшихся расположением правителей, и сознательно искажали их идеи, то станет еще ясней, почему запрещенные конфуцианские книги приобретали славу важных и жизненно-необходимых. Сторонники школы *Фа* всегда стремились дезавуировать антиисторический характер конфуцианских книг и проповедей. Еще знаменитый Шан Ян 商鞅 (III в. до н. э.), теоретик школы, обращал внимание на то, что пустой пиэтет и все условности этикета, которым блещут конфуцианцы, ничего общего не имеют с насущными и действительно жизненными интересами государства, если оно хочет существовать и развивать свою мощь. Государственная организация и усиление военной мощи — вот те насущные задачи, которые стоят перед страной, силы которой подтачивают и ослабляют конфуцианские начетчики и проповедники золотой старины. Проповедь возврата к старине является не только занятием праздных людей, но и вредным и даже преступным делом, препятствующим осуществлению государственных начинаний и мероприятий. Подражание старине, — говорит Шан Ян, — является отставанием, а отнюдь не продвижением вперед.[1] По мнению Шан Яна, средства, которые предлагают конфуцианцы для усовершенствования личности, управления поднебесной и умиротворения народа, принесли уже народу ничем неискупимый вред; они проповедуют идеи *Ши-цзина* и *Шу-цзина*, свои нравственные нормы и правила соблюдения обрядов, любовь и покорность по отношению к родителям и братьям и соответствующий этому показной этикет, но совершенно отрицают дух воинственности, дух борьбы за интересы государства.

Отрицание необходимости организации военной силы и пренебрежение войной, как каким-то постыдным, низменным делом (非兵羞戰), недостойным цзюнь-цзы — „благородных мужей" не может, разумеется, принести пользу государству, которое всегда должно стоять перед фактом возможности внешнего нападения на него.

Шан Ян и его последователи утверждали, что только твердое соблюдение закона, основанное прежде всего на применении наказаний, в состоянии совершенствовать нравственные качества народа. В государстве, где наказание не является основным принципом правления, жизнь деградирует, единство организации нарушается; на первый план вместо интересов народа выступают интересы князей и чиновников,

---

[1] Накаути Гиити. Сина тэцугакуси 中內義一, 支那哲學史. Токио, 1903, стр. 127.

которых фактически защищает конфуцианство. Перед законом все равны, — утверждает Шан Ян. Одни и те же наказания должны применяться и в отношении простых граждан, и в отношении министров и чиновников, так как привилегированное общественное положение ни в коем случае не может служить основанием ни для освобождения от наказаний, ни для смягчения их.

Эти идеи несомненно были передовыми в сравнении с конфуцианскими. Конфуцианцы не упускали случая, чтобы выставлять напоказ в качестве жупела крайности в рассуждениях „легистов" о наказаниях и карах. Дело не обходилось здесь без утонченных методов демагогии. Они ссылались на мифические письменные свидетельства о золотой старине, когда цари управляли народом, исходя исключительно из нравственных принципов, являвшихся проявлением и воплощением их личных совершенных качеств и т. п. Конфуцианцы наперебой предлагали князьям и правителям свои услуги в качестве советников — „идеологических оруженосцев", проводников идей „древних мудрецов" и их преемника Конфуция.

Известно, что знаменитое высказывание Шан Яна: „В благоустроенном государстве в деле правления не слушаются князей, а народ не следует за сановниками" — являлось реакцией на проповедь конфуцианцами идей *Чунь-цю*, исключающих всякий протест против деятельности князей, получивших власть от неба.

С неменьшей энергией выступал против конфуцианцев известный идеолог школы *Фа* — Хань Фэй-цзы 韓非子 (ум. в 233 г. до н. э.). Он в своей критике исходил из того, что проповедь искусственного перенесения условий существования общества в золотые века древности в современные условия является абсурдом. Все книги, трактующие об этой нелепой фантазии, могут нанести вред жизненным интересам государства, имеющим своей целью будущее, а не прошедшее. Сильное, объединенное государство, опирающееся на закон, а не на веления отдельных князей и интересы разобщенных княжеств, — вот политический идеал Хань Фэй-цзы.

Конфуцианцы, выступая против сторонников школы *Фа*, выставляли перед народом их положения, искаженные и доведенные до абсурда, и отталкивали своих слушателей от идей своих противников, как от ереси, которая может привести к величайшим бедствиям и страданиям народа.

Неудивительно, что в условиях полуоткрытой пропаганды сторонники конфуцианства распространяли собственные проповеди и толкования и выдавали их за оригинальные классические произведения или уцелевшие части этих произведений или за их копии, заслуживающие доверия.

Подобная пропаганда кистью и словом привела к выгодным для конфуцианцев результатам. Насколько последние были значительны уже в то время, можно судить хотя бы на основании того, что основатели

династии Хань, учитывая популярность конфуцианской проповеди в среде народа, не только не противодействовали этой проповеди и распространению конфуцианских книг, но стремились использовать конфуцианских ученых для осуществления своих политических мероприятий и планов, а затем полностью признали конфуцианское учение в качестве официальной государственной идеологии.

Гао-цзу 高祖, выходец из крестьян, выдвинувшийся в качестве полководца, а затем ставший первым императором династии Хань, показал прекрасный пример использования конфуцианского учения в политических целях.

„Гао-цзу, — пишет Дабс (Dubs), — лично не был конфуцианцем. Он, в особенности в свои ранние годы, разумеется, питал глубокое нерасположение к ученым педантам своего времени. В биографии Ли И-ци говорится о том, что до 207 г. до н. э. приблизительно тогда, когда Гао-цзу как раз выступил в качестве генерала, несколько ученых явились к нему в полных нарядах, в своих головных уборах ученых и что Гао-цзу, для того, чтобы показать свое презрение к ним, вдруг сорвал один головной убор и помочился в него. Рассказывается также, что в мае 205 г. Шу-сунь Тун пришел к Гао-цзу, одетый в свое платье ученого (конфуцианца). Гао-цзу выказал свое отвращение к этому таким образом, что Шу-сунь Тун изменил свое поведение и надел короткое платье, какое носил народ в Чу. Таким образом, Гао-цзу питал отвращение к виду конфуцианских ученых".[1] Однако этот могущественный полководец, не выносивший даже внешнего вида конфуцианских начетчиков, нашел тем не менее более целесообразным опираться на их популярность.

„В апреле 205 г. до н. э., — продолжает Дабс, — когда Гао-цзу прибыл в Ло-ян, именитый Тун, являвшийся сань-лао или старейшиной над народом, остановил его и, ссылаясь на изречения Конфуция, посоветовал объявить священный поход против Сян Юя в виду того, что последний был причиной казни своего повелителя императора И. Эта практика применения военной силы для наказания нечестивого правителя была типично конфуцианской. В *Шу-цзине* повествуется о том, что цари Тан и У организовали такой священный поход и основали свою династию благодаря этим действиям. Это представление оказалось по душе Гао-цзу. И так как он не в состоянии был один создать армию в 560 000 человек, то он создал коалицию пяти князей против Сян Юя, чтобы завладеть его столицей.

После этого опыта Гао-цзу не смотрел уже с пренебрежением на учение, которое помогло ему против своего противника. Конфуциан-

---

[1] Homer H. Dubs. The attitude of Han Kao-tsu to confucianism. Journal of the american oriental Society, V. 57, 1937, p. 176.

ство стало теперь для него полезной и пригодной философией".[1] При таких условиях конфуцианские книги получили свободный доступ к народу.

В четвертом году правления императора Хуй-ди, т. е. в 197 г. до н. э., прежние запрещения в отношении конфуцианских книг были официально отменены, при Вэнь-ди (179—156) и Цзин-ди (156—140) опять было разрешено пользоваться шестью классическими книгами, а при У-ди (140—86) сторонники *фа-цзя* были удалены от двора и с ответственных постов. Ко двору и в дома видной аристократии приглашались отдельные ученые и целые группы их, которые специально занимались изучением классических книг.

Конфуцианцы в это время развили совершенно исключительную деятельность. Они достигали крупных государственных постов и повсюду навязывали князьям и аристократии свои услуги в качестве ученых и советников. С неменьшим рвением принялись они за собирание списков классических произведений, запрещенных прежде, за сопоставление списков, признававшихся неаутентичными со списками, признававшимися как раз аутентичными. Конфуцианцы наперебой спешили предъявлять свои толкования, свои объяснения древних текстов.

Вместе с собиранием текстов, признававшихся древними и священными, началась эпоха подделок и фальсификаций.

Конфуцианская традиция утверждает, что после сожжения книг от „Книги о музыке" остались незначительные части и то, что осталось, было собрано и присоединено в виде главы к *И-ли* под названием *Йо-цзи* 樂記 („Записки о музыке" или „Трактат о музыке"). Вместо шести стали бытовать только пять классических книг, канонизированных в качестве „Пяти классиков" — *у-цзин* 五經.

В конфуцианской литературе обычным является утверждение, что во время царствования У-ди, представлявшего конфуцианским начетчикам наследственные синекуры, известный комментатор китайских канонических текстов Кун Ань-го 孔安國 будто бы извлек из стены разобранного дома Конфуция классические книги, написанные древнейшим, так называемым головастиковым письмом. В этой стене были „найдены" не только списки (и их варианты) *Шу-цзина*, *Лунь-юя* 論語 („Рассуждения и беседы Конфуция") и *Чунь-цю*, но, что не менее важно, и *Сяо-цзин* 孝經 („Книга о сыновней почтительности и служении родителям") — образчик патриархальных основ конфуцианской феодальной семьи. Все эти книги были изданы одним и тем же сверхпредусмотрительным Кунь Ань-го. Эти „находки" даже получили нарицательное наименование „Записи (найденные) в стене (дома) Конфуция" или лаконично — „Книги из стены" 孔子壁寫, 壁中書. Одни авторы считают, что перечисленные книги были найдены в 150 г. до н. э.,

[1] Там же, стр. 178.

другие авторы не оспаривают факта находки, но считают возможным установить даже более точную ее дату, а именно 154 г. до н. э.

Как бы там ни обстояло дело с распространением этого исторического анекдота, следует заметить, что даже те авторы, которые без рассуждений принимают его как действительный факт, всегда остаются в затруднении, когда возникает щекотливый вопрос насчет непонятной исключительности, которой наделяются тексты, найденные в развалинах дома Конфуция, в отношении графических приемов, который избрали их авторы. Как уже было сказано выше, традиция утверждает, что найденные тексты были написаны головастиковым письмом. Однако такой конфуцианский авторитет, как Лу Дэ-мин 陸德明 (550—625), утверждает, что все классические книги, равно как и их древние толкования, были написаны именно стилем чжуань. Текстов, написанных головастиковым письмом, по поводу употребления которого, кстати сказать, не существует каких-либо авторитетных доказательств, Лу Дэ-мин не имел перед собой. Не имел их перед собою и такой знаменитый конфуцианский авторитет, как Хэ Янь 何晏, который жил в III в. н. э. и, стало быть, раньше Лу Дэ-мина на целых два столетия. Все тексты, которые с таким рвением собирал Хэ Янь, а также его собственные комментарии на них, разумеется, написаны не головастиковым письмом, а иероглифическим стилем чжуань. Почему же Конфуций или переписчик, писавший по его указанию, избрали головастиковое письмо для написания классических текстов? Совершенно непонятно, почему одна линия канонических книг, о которых трактует конфуцианская литература, написана стилем письменности, легшей в основу современной письменности, в то время как другая линия тех же канонических книг была написана стилем, в отношении которого существуют самые причудливые догадки.

Известны, кроме того, повествования той же конфуцианской традиции о том, что найденные в доме Конфуция древние тексты не могли быть прочитаны или расшифрованы. Таким образом, предание о находке текстов древних классических книг, избежавших сожжения и уцелевших в стене дома Конфуция, остается только преданием и серьезного внимания не заслуживает, за исключением политической стороны этого исторического анекдота, который конфуцианцы сознательно поддерживают до сих пор. Каждый раз, когда возникала необходимость опираться в борьбе за укрепление феодального порядка вещей на какой-либо документ, которому надлежало поэтому придать канонический, священный характер, конфуцианцы обращались к своим „находкам“ в стене дома Конфуция и именно в этом мифическом доме „находили“ все новые документы. Как оказывается, они нашли здесь и *Цзя-юй* 孔子家語 — документ, долженствующий передавать беседы Конфуция. Это произведение, приписываемое Ван Су (III в. н. э.), признается большинством исследователей поддельным документом, несомненной фальсификацией.

По существу классическими книгами конфуцианства (вначале) признавались только две — *Ши-цзин* и *Шу-цзин*. Во времена ревностного почитателя и продолжателя Конфуция Мэн-цзы прибавилась еще одна классическая книга *Чунь-цю*. С легкой руки Мэн-цзы 孟子 конфуцианцы стали придавать ей исключительное значение.

При Сюнь-цзы 荀子 (III в. до н. э.) прибавились еще две классические книги — *Ли-цзи* и *Йо-цзин*. Начиная с Сюнь-цзы, во многом, правда, принципиально расходящегося с конфуцианцами своего времени, учение о конфуцианском „порядке вещей в обществе, правления и обрядов" и связанных с ним этических норм, а также конфуцианское учение о значении музыки, стало особенно занимать конфуцианских проповедников и писателей. Последние не обходились без ссылок на *Ли-цзи* и *Йо-цзин*.

Во времена династии Цинь (III в. до н. э.) конфуцианцы стали обращать особенное внимание на *И-цзин*. Принципы, лежащие в основе этой гадательной книги, стали истолковываться философски. Это было время, говорит один японский автор, когда производились настоятельные попытки „оконфуцианизировать" (儒教化) *И-цзин*. Спустя два столетия с лишним после Конфуция целый ряд писателей, придерживавшихся конфуцианских принципов в области своих этико-политических воззрений, стремился истолковать И-*цзин* как философское произведение. *И-цзин* приобрел славу классической или канонической книги.

Во времена династии Хань, как я уже говорил выше, собрание литературных памятников поощрялось и находило поддержку со стороны государства. В различных местах начали появляться по одной, а то и по две „классических" книги, что также свидетельствует о том, что конфуцианская догматика до династии Хань еще не оформилась и не сложилась в качестве канонического учения. Так, в ранний период правления этой династии появился *И-цзин*, переданный ученым из княжества Ци по имени Тянь Хэ 田何. Тянь Хэ принял комментарий на *И-цзин*, который принадлежал кисти ученого Сунь Юя 孫虞 (Цзы-чэн, 子乘) из Восточного У. Тянь Хэ слыл выдающимся знатоком *И-цзина* и считался даже главой определенной школы ицзинистов. Он так был поглощен этой книгой, покрытой таинственностью и мраком, что отказался от государственных постов, которые предлагал ему Хуй-ди, ради того, чтобы полностью посвятить себя ее изучению. *И-цзин* Тянь Хэ перешел в наследие к его земляку Ван Туну 王同, добавившему собственные комментарии. Ван Тун, Чжоу Ван-сунь 周王孫, Дин Куань 丁寬, Фу Шэн 服生 из княжества Ци — все эти лица являлись комментаторами *И-цзина* и распространителями его уже со своими комментариями.

Во времена династии Хань дело не ограничивалось комментариями названных выше лиц. Кроме варианта *И-цзина*, принадлежащего Тянь Хэ, в это время были распространены еще другие три варианта этой книги,

которые также пользовались доверием и также приобрели своих почитателей.

Ученик Дин Куаня — Тянь Ван-сунь 田王孫 в свою очередь не только комментировал *И-цзин*, но и преподавал его, знакомя слушателей с этим сочинением на основании собственных комментариев. Три его ученика и последователя Ши Чжоу (Чан-цин) 施讐 (長卿), Мэн Си 孟喜 и Лян-цю Хэ 梁丘賀 приобрели известность благодаря своим новым вариантам *И-цзина*. Существовало даже специальное название „наука *И-цзина* Ши, Мэна и Лян-цю", подчеркивавшее особенности комментариев этих авторов.

В эту эпоху стал широко известен еще один вариант *И-цзина*, принадлежащий Цзин Фану (Цзюнь-мин) 京房 (君明), занимавшему видные государственные посты и умершему в результате своей политической деятельности в темнице. Его комментарий на *И-цзин*, известный под названием *Цзин-ши и-чжуань* 京房易傳, отличается от предыдущих тем, что еще в большей степени акцентирует на так называемой теории *цзай-бянь* 災變 или *инь-ян-цзай-бянь* 陰陽災變, согласно которой с непрерывным взаимосталкиванием и взаимочередованием двух космических сил Инь и Ян связаны такие „небесные" бедствия, как засуха, „всепожирающий огонь", наводнения, землетрясения и т. д. и т. п. Этой идеи, кстати сказать, придерживались все упомянутые выше комментаторы без исключения, что также показывает, на каком философском уровне находились эти писатели и интерпретаторы *И-цзина*.

Во времена поздней династии Хань некоторые комментаторы во многом отделились от своих предшественников. Они обратились к *И-цзину* Фэя - *Фэй-ши-и* 費氏易, принадлежавшему к другой комментаторской школе — *гу-вэнь-сюэ-пай* 古文學派.

Комментаторы этой школы стремились доискиваться смысла текста *И-цзина* на основании изучения документов древней китайской письменности. Этого рода комментарии по существу ничего нового не внесли в дело дешифрования *И-цзина*. Однако с точки зрения состава *И-цзина* вариант *Фэй-ши-и* еще в то далекое от нас время показал, что он, этот состав, представляет собою произвольный подбор случайных текстов гадательной практики и различных комментаторских доксий.

Шу-цзин был передан цзиньским ученым по имени Фу Шэн 伏生. В XII столетии н. э. Чжу Си и, следуя ему, современные авторы придерживались комментария Фу Шэна и отрицали подлинность *Шу-цзина*, который ранее был „обнаружен" Кун Ань-го. Напротив, имеются единичные авторы в Европе и в Японии, которые признают текст *Шу-цзина* Кун Ань-го, а текст *Шу-цзина* Фу Шэна считают плодом „деятельности ученых, пользующихся субъективным методом в науке".

Текст *Ли-цзи* был передан комментатором из княжества Лу по имени Гао Тан-шэн 高堂生. Комментаторы приписывают *Ли-цзи* также Конфуцию. По существу же мы имеем дело здесь с текстом, при-

надлежащим одному или нескольким ортодоксальным конфуцианцам, которые преследовали единственную цель — собрать воедино лучшие из лучших перлов конфуцианской этики. Вот почему такие основные принципы этой этики, как строжайший запрет протеста, недопустимость восстания, недопустимость противодействия власти князя, убийства князя или правителя и т. п., обрамлены здесь целой системой правил этикета. Эти правила декорума совершенно обязательны при соответствующих встречах с власть имущими и у себя дома; они регламентированы до подробностей и систематизированы в качестве универсального этического канона. Разумеется подобная систематизация не могла появиться в один день. Она явилась также результатом сознательного отбора, сопоставления и толкования, производившихся не одним лицом, а многими конфуцианцами.

Сюнь-цзы, например, явился источником возникновения двух школ, передававших содержание канонических книг. Его ученик, по имени Чжун Пэй 中培, является одним из создателей так называемой луской школы *Ши-цзина*.

Во времена династии Хань комментированием *Чунь-цю* занимались пять не связанных друг с другом школ.

Первые комментарии на *Чунь-цю* Гун-яна 公羊 и Гу-ляна 穀梁 пользовались всеобщим признанием. Впоследствии место авторитетного комментария на *Чунь-цю* занял *Цзо-чжуань* 左傳. В период династии Хань этот комментарий проповедывался близким учеником Сюнь-цзы — Чжан Цаном 張蒼, который изучал его непосредственно у своего учителя.

Ши-цзин также комментировали представители четырех школ. До нас дошел только вариант *Ши-цзина*, принадлежащий Мао Чжану 毛萇 — Мао-ши 毛詩. Остальные варианты, по утверждению традиции, принадлежали различным авторам, из которых один жил в княжестве Ци, другой — в Лу и третий — в Хань. Ханьский комментарий связан с именем Хань Ина 韓嬰, который также находился под влиянием Сюнь-цзы. Словом, даже во времена Сюнь-цзы комментаторы, находившиеся под его влиянием, выдвигали один в одном, другой в другом месте различные комментарии. И это неудивительно, если вспомнить, что даже первые комментаторы — Гу-лян и Гун-ян — не придерживались совершенно одинаковой точки зрения.

Все это свидетельствует о том, что передача или введение в оборот шести книг, сделавшихся каноническими, не были сделаны одной и той же школой, а следовательно, и смысл, который вкладывали в них различные комментаторы, не мог быть одним и тем же.

Доханьские конфуцианцы, правильно говорит Такэути Ёсио, обращали внимание на *Ши-цзин* и на его основе учили этике, обращали внимание на *Чунь-цю* и на ее основе учили принципам политики, согласующейся с велением неба; на основе же *Ли-цзи* и *Йо-цзина* учили

правилам и этикету, на которых должны зиждиться управление государством и упорядочение семьи. Все это составляет то центральное, единое и единственное место, из которого исходят и куда возвращаются все рассуждения конфуцианцев того времени. Однако, продолжает Такэути, несмотря на то, что конфуцианцы ссылались на классические книги, направления созданных ими школ были различные; разумеется, не были одинаковы и точки зрения, исходившие от авторов комментариев. Затем, как совершенно правильно утверждает Такэути, различные мнения и толкования с течением времени пришли к некоторому единству.[1] Иными словами, начинает совершенно заметно оформляться и складываться конфуцианская традиция, и не происходит расчленения и дифференциации систематизированного и разработанного в деталях учения Конфуция, основанного на так называемых классических книгах. Напротив, неоспоримые данные свидетельствуют о том, что серия известных ныне канонизированных, классических книг, связываемых с именем Конфуция, только начиная с II в. до н. э., во времена ранней династии Хань начинает оформляться в качестве конфуцианского канона.

Рассмотрим некоторые из этих данных.

Некоторых конфуцианских ученых периода ранней династии Хань иногда в японской литературе называют „людьми широких идейных планов". Эти „широкие идейные планы", как оказывается, заключались в стремлении связать существовавшие в ту пору китайские книги единой направленностью и целеустремленностью. Этого рода конфуцианские ученые заявляли, что каждая из шести классических книг имеет свою специфику или исключительность, но что в последнем счете между ними нет идейных, принципиальных расхождений или противоречий. Дун Чжун-шу 董仲舒 (II в. до н. э.), например, в своем произведении *Чунь-цю фань-лу* 春秋繁露 говорит: „Благородный муж, даже если он является сыном неба (императором), должен знать, что нельзя посредством зла подчинять людей. В целях этого и собраны шесть классических книг. *Ши-цзин* создан для того, чтобы упорядочить его волю и намерения; *Ли-цзи и Йо-цзин* созданы для того, чтобы сделать чистым его воспитание, а *И-цзин и Чунь-цю* для того, чтобы сделать ясным его знание. Все шесть наук велики, каждая имеет свои превосходные стороны. *Ши-цзин* упорядочивает волю и намерения, поэтому здесь играют первую роль «материальные вещи»; *Ли-цзи* имеет своим предметом узаконенные установления, порядок вещей в обществе, правления и обрядов, поэтому здесь играют первую роль гражданские дела, законы и культура (文); *Йо-цзин* воспевает моральные качества, поэтому здесь играют первую роль обычаи и нравы; *Шу-цзин* освещает эффективную деятельность (хорошие дела), поэтому они играют здесь первую роль.

---

[1] Такэути Ёсио. Дзюкё ситё. См.: Сэкай ситё, 武內義雄, 儒教思潮. Токио, Иванами сётэн, т. III, 1929, стр. 114.

И-цзин имеет своей основой небо и землю, поэтому число играет здесь первую роль. Что же касается *Чунь-цю*, то она устанавливает правильное и неправильное, поэтому правление играет здесь первую роль".

В *Ли-цзи* приводится несколько иная характеристика классических книг. *Ши-цзин*, например, характеризуется как учение о добродетели и искренности, *Шу-цзин* — как учение о проникновенном знании глубокого, трудно понимаемого и т. д. и т. п. Интересно, что *И-цзин* определяется здесь как наука о проникновении в покой тончайшего (絜靜精微). Завершением шести классиков и даже их зеркалом признается *Чунь-цю*. Эта книга характеризуется как собрание суждений, которые на примере фактов определенной области объясняют те же принципы, те же вещи, о которых говорится во всех классических книгах.

Своеобразная характеристика содержания каждой из шести классических книг дается также в *Хань-шу* (раздел И-вэнь-чжи 藝文志). Здесь характеристика начинается не с *Ши-цзина*, а *Йо-цзина*, о котором говорится, что он устанавливает божественную гармонию и содействует человеколюбию. Однако на первое место все же выдвигается *И-цзин*, являющийся источником для всех остальных пяти классиков и „пяти постоянств", о которых они все трактуют.

Между тем *Йо-цзина*, как было сказано, тогда уже не существовало. То, что осталось от этой книги, составляло главу в *Ли-цзи*. Таким образом, классических книг осталось уже пять. Но во времена поздней династии Хань конфуцианцы решили, что нерезонно считать классическими пять уже известных книг и не считать канонической книгу, которая имеет хождение в качестве зафиксированных учениками изречений Конфуция и его дебатов с этими учениками. Речь идет о *Лунь-юе*, о котором мы ниже будем говорить отдельно. Так, к пяти прибавилась еще одна, шестая, каноническая книга, состоящая из различных суждений, приписываемых лично Конфуцию и его ближайшим ученикам; книга, лишенная плана и единства стиля, принадлежащая разным авторам, жившим в различное время. Вскоре к шести прибавилась еще одна - седьмая классическая книга — *Сяо-цзин* 孝經 („Книга о сыновней почтительности").

Так завершилась эта творческая и комментаторская деятельность конфуцианцев ко времени поздней Ханьской династии. В кругах феодальной аристократии было лестно не только выказывать почтение к этим книгам, но и блеснуть цитатой или произвести хорошее впечатление, читая из них наизусть целые пассажи и даже главы. Конфуцианская традиция стала еще более подчеркивать свой тезис об отношении Конфуция к авторству и „редактированию" этих книг. Последние твердо приобрели ореол классических или канонических книг.

В 176 г. н. э. текст пяти классических книг (из семи) был высечен на камне и тем самым закреплен в редакции, выработанной комментато-

рами Ханьского периода. Пять классических книг из семи были высечены на камне.

При династии Тан (618—907) деятельность конфуцианских писателей и комментаторов развивалась в различных направлениях. С одной стороны, они вели в это время борьбу за сохранение чистоты конфуцианского учения и за ограждение его от влияния буддизма и даосизма и новых струй скептического рационализма, родившегося в эту эпоху как реакция на конфуцианскую и буддийскую догматику, а с другой, — посвящали себя собиранию и сопоставлению текстов на предмет проверки и определения их древности и конфуцианской аутентичности.

Конфуцианские ученые сочли целесообразным произвести новую перегруппировку бытовавших уже в это время конфуцианских текстов, в результате которой уже получилось не семь, а девять классиков. К *Ши-цзину*, *Шу-цзину*, *И-цзину*, *И-ли* прибавились тексты *Чжоу-ли* 周禮 („Установления династии Чжоу"), *Сань-ли* 三禮 (комплекс *Да дай-ли* 大戴禮, *Дай-ли* 戴禮, *Ли-цзи* 禮記),[1] Сань-чжуань (комплекс трех комментариев на *Чунь-цю*) — *Цзо-чжуань*, *Гун-ян-чжуань* и *Гулян-чжуань*. *Лунь-юй* и *Сяо-цзин* сюда не вошли.

Что же касается комментариев *Цзо-чжуань*, *Гун-ян-чжуань* и *Гу-лян-чжуань*, то современные японские, равно как и китайские, ученые давно сомневаются в правдивости той оценки, которую дает этим текстам конфуцианская традиция. Последняя утверждает, что *Цзо-чжуань* является комментарием или интерпретацией *Чунь-цю*, принадлежащей близкому ученику Конфуция — Цзо Цю-мину 左邱明. Некоторые современные китайские ученые считают эту версию сомнительной, другие совершенно отрицают ее. Эти ученые допускают, что *Цзо-чжуань* является самостоятельным произведением, происхождение которого относится не к периоду Конфуция, а к последним годам ранней Ханьской династии. Другие ученые свидетельствуют, что *Цзо-чжуань*, сформировался из известной книги *Го-юй* („Сказания о странах") с добавлением многих поддельных пассажей.

Традиция также утверждает, что *Гун-ян-чжуань* и *Гу-лян-чжуань* представляют собою лично Конфуцию принадлежащую устную интерпретацию его сочинения *Чунь-цю*, которую ученики передавали из поколения в поколение, а при Ханьской династии уже ее зафиксировали. Целый ряд современных китайских исследователей считает эту версию анекдо-

[1] Ученик Хоу Цяна 后蒼, ханьский конфуцианец Дай Дэ 戴德, использовал версии о чжоуских установлениях, законах и обрядах и обрядник *И-ли* изложил их в сочинении, носящем его имя. Это так называемый *Да-дай-ли* — обрядник старшего Дай в отличие от *Сяо дай-ли* — обрядника младшего Дай Шэна 大聖 — племянника первого Дай. Обрядник *Сяо дай-ли* и есть *Ли-цзи*. Относительно состава этих обрядников и первоначального количества глав в обоих произведениях ведутся споры до сих пор. В настоящее время *Да-дай-ли* состоит из 39 глав, а *Сяо дай-ли* — из 49.

том. Эти ученые, как и следовало ожидать, открыто заявили, что в особенности *Гу-лян-чжуань* имеет сравнительно ничтожную ценность для изучения конфуцианства и, конечно, на основании этого комментария нельзя судить о личных высказываниях Конфуция.

Танский ученый Лу Дэ-мин нашел неприемлемой систематизацию перечисленных выше девяти классиков. Лу Дэ-мин считал, что *Лунь-юй* книга, которую традиция почитает как текст, отражающий высказывания самого Конфуция, и *Сяо-цзин*, трактующий о сыновней почтительности и служении родителям в духе учения Конфуция, должны обязательно войти в число канонических конфуцианских книг. Так возникли так называемые девять классиков Лу Дэ-мина, в число которых вошли: *Ши-цзин*, *Шу-цзин*, *И-цзин*, *Чунь-цю*, *Лунь-юй*, *Сяо-цзин* и *Сань-ли* — известные уже нам три обрядника. Лу Дэ-мин собирал бытовавшие в его время тексты, сопоставлял их в своем известном произведении „*Цзин-дянь-ши-вэнь*“ 經典釋文, отстаивал свою систематизацию и доказывал, что это и есть канонический компендиум конфуцианской мудрости, в котором исчерпывающим образом дано все, что необходимо для конфуцианского проповедника и начетчика.

Два столетия с лишним прошло со времени смерти Лу Дэ-мина, а борьба мнений среди конфуцианцев по поводу основных источников их учения не прекращалась. Напротив, течение конфуцианцев, занимавшихся проверкой текстов с точки зрения их древности и аутентичности, усилилось. Представители этого течения продолжали традицию своих ханьских предшественников, в результате деятельности которых в период династии Вэй, в середине III в. н. э., были снова высечены тремя стилями письменности — гу-вэнь, чжуань и ли-шу пять канонических книг.

В 10-й луне второго года правления под девизом Кай Чэн, т. е. в 838 г., был создан новый грандиозный памятник китайской культуры прошлого; снова тексты классиков были высечены на камне. Это — *Кай Чэн ши-цзин* 開成石經 — классики, высеченные на камне в годы правления Кай Чэн. Это было действительно грандиозное предприятие, на которое способно поразительное трудолюбие китайцев. Оно преследовало ответственную цель — соединить в одно целое многочисленные, разрозненные и отличающиеся друг от друга копии или списки древних текстов. В результате сопоставлений и изысканий, стоявших на уровне китайской филологической науки того времени, конфуцианские ученые подготовили сводный текст уже двенадцати классических сочинений. В это число вошли *И-цзин*, *Шу-цзин*, *Ши-цзин*, *И-ли*, *Чжоу-ли*, *Ли-цзи*, *Цзо-чжуань*, *Гун-ян-чжуань*, *Гу-лян-чжуань*, *Сяо-цзин*, *Лунь-юй* и древний словарь Эр-я 爾雅; все они вместе составляли 159 глав.[1]

---

[1] Дальнейшая история этих знаменитых стэл такова. При династии Мин (1368—1643) стэлы с высеченными на них текстами были перевезены в Чан-ань (древнее название г. Сианфу), в провинцию Шэньси. При перевозке и во время их водворения

В период династии Сун появилось уже тринадцать канонических книг. К прежним двенадцати была добавлена книга под названием *Мэн-цзы*, книга, носящая имя конфуцианского философа Мэн-цзы, жившего в III в. до н. э. (родился в 372 г.). Современные исследователи придерживаются мнения, что эта книга представляет собою записи, сделанные не самим Мэн-цзы, а его учениками.

Однако эта группировка тринадцати классических книг не считалась безупречной с точки зрения целого ряда видных конфуцианских ученых того времени и подверглась резкой критике. Это было время, когда неоконфуцианская метафизика переживала свой действительный расцвет. Неоконфуцианские идеалисты, ставившие себе задачей подвести философскую базу под древнее этико-политическое учение Конфуция, были заинтересованы в новой классификации древних текстов и стремились отделить собственно классические тексты — *цзин* — от текстов *цзы* — учителей или философов, не ставя, однако, между ними никаких идейных средостений. Напротив, считалось необходимым, для того чтобы так сказать, не доискиваться multum in parvo — в традиционных комментариях — *чжуань*, которые скорее надо отнести к текстам исторического характера — *ши*, и для того чтобы водворить на незыблемый священный пьедестал древние классические тексты, прежде всего собрать тексты философского характера, в которых, по мнению неоконфуцианцев, отражено древнее учение. Тексты цзинов являются, таким образом, сокровищницей зафиксированных идей и дел древнейших мудрецов, начиная с легендарных Яо и Шуня, а тексты *цзы* являются сокровищницей зафиксированных идей и дел основоположников конфуцианства, развивших идеи своих великих и мудрых предшественников. Так утверждали неоконфуцианцы. Результатом этого явилась и соответствующая классификация текстов по их содержанию.

Опять были выделены п я т ь книг, которые составили первую группу канона, а именно: *И-цзин*, *Ши-цзин*, *Ли-цзи*, *Шу-цзин* и *Чунь-цю*. Во вторую группу канонических книг — четверокнижие — *сы-шу* вошли *Лунь-юй*, *Мэн-цзы*, *Да-сюе* 大學 и *Чжун-юн* 中庸.

Да-сюе („Великое учение") и *Чжун-юн* („Учение о следовании середине") первоначально являлись двумя из четырех книг, прибавленных к *Ли-цзи* или *Сяо дай-ли*. Неоконфуцианские философы братья Чэн Хао 程 顥 (1032—1085) и Чэн И 程 頤 (1033—1177) изъяли их из этого произведения и включили в четверокнижие — *сы-шу*.

Касаясь вопроса о причинах замены Чэн Хао и Чэн И текста *И-ли* текстом *Ли-цзи*, современный модификатор учения Конфуция, профессор

на новое место стэлы очень пострадали. Были отбиты края плит, и части текста погибли. Их пришлось восстанавливать, сличая с письменными копиями и дополнять недостающее. После образования Китайской республики шаньдунский дубань Чжан Цзун-чан 張 宗 昌 сделал со стэл эстампажи, которыми пользуется сейчас наука.

Название книг		206—23 гг. до н. э.	25—220 гг. н. э.	618—960 гг. н. э.		960—1278 гг. н. э.	
	Первоначальные шесть классиков	Пять классиков ранней династии Хань	Семь классиков поздней династии Хань	Девять классиков династии Тан	Девять классиков Лу Дэмина	Тринадцать классиков династии Сун	Четверокнижие и пятикнижие
Ши-цзин	*	*	*	*	*	*	*
Шу-цзин	*	*	*	*	*	*	*
И-цзин	*	*	*	*	*	*	*
И-ли	*	*	*	*	*	*	*
Чжоу-ли				*	*	*	
Да-дай-ли *Дай-ли* *Ли-цзи*				*	*	*	*
Йо-цзин	*	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙
Чунь-цю	*	*	*	⊙	*	⊙	*
Цзо-чжуань				*		*	
Гун-ян-чжуань				*		*	
Гу-лян-чжуань				*		*	
Лунь-юй			*			*	*
Сяо-цзин			*		*	*	
Эр-я						*	
Мэн-цзы						*	*
Да-сюе (первоначально в Ли-цзи)							*
Чжун-юн (первоначально в Ли-цзи)							*

Яньцзинского университета Леонард Сюй говорит следующее: „Причина этого заключается в том, что хотя *Ли-цзи* и появилась позже, при династии Хань (206 до н. э. — 220 н. э.), но тем не менее она содержит в себе места, происхождение которых относится к эре Конфуция. Больше того, *Ли-цзи* не трактует единственно о вещах, свойственных одной династии, как это имеет место в *Чжоу-ли*, а о вещах, важных для всех времен, и не об обычаях, имеющих отношение к одному или нескольким служилым классам, а об обычаях, имеющих отношение ко всем. Таким образом, книга *Ли-цзи* заняла более важное место, чем *И-ли* и *Чжоу-ли*“.[1]

Так сложились широко известные в настоящее время пятикнижие — *у-цзин* 五經 и четверокнижие — *сы-шу* 四書.

Леонард Сюй составил таблицу, которая наглядно показывает, как формировались классические книги. Я воспроизвожу эту таблицу в несколько дополненном виде (стр. 20).

[1] Leonard Shihlien Hsü. The political Philosophy of Confucianism. London, 1932, p. 16—17.

ГЛАВА II

И-ЦЗИН, ЧУНЬ-ЦЮ И ЛУНЬ-ЮЙ — НАИБОЛЕЕ РАСПРОСТРАНЕННЫЕ В ЯПОНИИ КИТАЙСКИЕ КЛАССИЧЕСКИЕ КНИГИ

И-ЦЗИН

И-цзин 易經 или „Книга перемен" представляет совершенно исключительное явление в истории китайской культуры. Если бы существовала специальная библиографическая работа, в которой было бы собрано все, что написано об *И-цзине* на различных языках мира, то она составила бы огромный том.

Традиционная комментаторская литература еще в давно прошедшие времена предоставила *И-цзину* самое почетное место в числе так называемых классических книг.

Конфуцианская литература в Китае и в Японии смешивает воззрения Конфуция с идеями *И-цзина* и гордится этой своей „систематизацией".

И если *И-цзин* послужил основанием для метафизических построений неоконфуцианского идеализма XI—XIII вв., то он же служил и основанием для критики конфуцианства в целом с материалистических позиций, имевшей место в Японии в начале XVIII столетия, — явление, подобного которому до того времени не знала история китайской и японской философии.

Древнейший или основной текст *И-цзина* представляет собою специальную систему гадания, выраженную своеобразным графическим способом. Согласно традиции, было три варианта или гадательных системы *И-цзина*: *Лян-шань* 連山, *Гуй-цзан* 歸藏 и *Чжоу-и* 周易. Они существовали во времена династии Чжоу[1] и являлись будто бы развитием гадательных формул, выраженных мифическим царем Фу Си посредством трехступенчатых комбинаций двух черт — черты целой и черты разделенной надвое (▬▬ ▬ ▬).

До нашего времени дошел, согласно одним версиям, только чжоуский *И-цзин*, который и существует в современном научном обращении. Другие версии толкуют о том, что вариант *Лян-шань* возник во времена династии Ся (2205—1766), а *Гуй-цзан* — во времена династии Инь-Шан

[1] По традиционной хронологии с 1122 по 249 г. до н. э.

(1766—1122). Эти две системы *И-цзина* неизвестны современной науке. Некоторые ученые считают, что гадательные формулы известного нам *И-цзина* восходят к глубокой древности и могли существовать и даже быть распространенными во времена Чжоу.

Содержание основной части *И-цзина*, равно как и содержание комментариев, приложенных к нему впоследствии, так сказать, сросшихся с ним, имеет своим предметом схематическое противопоставление и сочетание целой черты, символизирующей положительное начало, и черты, разделенной надвое, символизирующей начало отрицательное.

Японский исследователь истории китайской философии, один из крупнейших знатоков „Книги перемен", Эндо Такаёси говорит следующее: „*И-цзин* различает двойственность противоречия: противоречие между положительным и отрицательным и называет положительное — *ян* 陽, а отрицательное — *инь* 陰. Концепция *инь* и *ян* представляет собою обобщение чрезвычайного порядка. Она заключает в себе природу, тела, состояния, местонахождение и т. д. Например, сила, крепость суть природные качества и поэтому заключается в *инь* и *ян*. Успех и неудача, расцвет и упадок, день и ночь, жара и холод — все это состояния, и они также заключаются в *инь* и *ян*. *Инь* и *ян* суть силы и представляют собою конкретную материю. Мужчина и женщина — это индивидуальности, но оба они заключаются в *инь* и *ян*. Таким образом, согласно концепции *инь* и *ян*, взаимопротиворечие является господствующим, существенным элементом вселенной. Нельзя исследовать его природу и состояние в самом раскрытии этого существенного элемента. Нельзя также доискаться из чего состоит его тело и где его местонахождение, несмотря на то, что все заключается в самих же *инь* и *ян*. В древности силе *ян* придавались качества мужской природы, а *инь* — женской природы. В чжоуском *И-цзине ян* в качестве мужского начала является божественным, идеальным, а *инь* в качестве женского начала является материальным и воспринимающим".[1]

Другой историк китайской философии Нинагава Тацуо говорит: „*И-цзин* является теорией, трактующей о вечном непрерывном становлении мира. Однако непрерывное становление мира не является слу-

---

[1] Эндо Такаёси. Основные принципы *И-цзина* и гадание (предсказывание судьбы) 遠藤隆吉, 易の原理及占筮. Токио, 1916, стр. 7.

В. Алексеев в своей работе „Учение Конфуция в китайском синтезе", посвященной разбору содержания книги Ху Ши „Очерки по истории китайской философии" пишет: „Основная идея «изменений» *И* лежит в постоянной смене явлений природы. Эта смена обусловлена движением. Движение происходит от взаимостолкновения и взаимодействия двух элементарных сил: силы твердой *ян* и силы мягкой *инь*, в совокупности составляющих путь природы и истины". К этому своему положению автор делает важное примечание: „Ху Ши совершенно правильно оговаривается здесь, что в этом он видит непосредственное влияние учения Лао-цзы о вещественно-природной самоестественности и самодеятельности вне вмешательства духа и бога". См. журн. „Восток", книга 3, Госиздат, 1923, стр. 136.

чайным. Оно не является также беспорядочным. Вообще в творении вселенной нельзя различать до и после, начало и конец. Во всем существует строгая связь; причина и следствие, начало и конец взаимосвязаны. В определенном порядке всего этого существует сокровенность. В связи с этим в философии *И-цзина* возникли в качестве закона развития категории «Великого предела» и двух начал. Два начала породили четыре образа. Четыре образа породили восемь триграмм. Восемь триграмм в сочетаниях породили шестьдесят четыре гексаграммы. Вся природа получила в них свое общее выражение. *И-цзин* имеет своим предметом этот закон развития. Поэтому вся вселенная воплощается в шестидесяти четырех гексаграммах. Шестьдесят четыре гексаграммы уже заключаются в восьми триграммах. Восемь триграмм заключаются в четырех образах. Четыре образа заключаются в *Инь* и *Ян*, а последние заключаются в изначальном «Великом пределе». Поэтому «Великий предел» в своем раскрытии образует все вещи. Все вещи вселенной в целом возвращаются к изначальному «Великому пределу». Именно потому, что вселенная (по *И-цзину*) исходит из одного начала, *И-цзин* представляет собою видоизменение идей Гераклита".[1] Древние китайцы, как и древние греки, в своих стремлениях дать объяснения мирового целого обращались к естественности, к природе. Китайцы созерцали природу, наблюдали ее явления, и результаты примитивной мыслительной работы, возбуждавшейся этим благородным стремлением познания природы, оформлялись в целый ряд натурфилософских систем, с той лишь разницей, что в Китае, в зависимости от общественно-исторических условий того времени, а также от конкретных культурных особенностей, эти системы, в отличие от греческих, облекались в своеобразную форму и имели свою окраску. В Китае подобные наблюдения природы сравнительно рано оформились в концепцию вековечного движения природы, противоречивости ее явлений.

В древнем трактате — комментарии на „Книгу перемен", приложенном к этой книге — *Си-цы-чжуани*, о котором нам придется еще говорить, мы встречаем в нескольких местах заявления как раз о том, что наблюдения природы порождали воззрения „совершенномудрых людей". „Совершенномудрые люди созерцали многообразие вселенной, рассматривали все ее формы и явления, изображали ее вещи и их качества (свойства). Это и было названо образами" (VIII, 1).[2] „Совершенномудрые люди", повествует этот древний, чрезвычайно интересный документ, наблюдали природу с сознательной целеустремленностью для того,

---

[1] Нинагава Тацуо. Очерки философии конфуцианства 儒教哲學概論. Токио, 1908, стр. 73.

[2] 聖人有以見天下之賾。而擬諸其形容象其物宜。是故謂之象 См. перевод А. А. Петрова в его книге „Ван Би". Изд. АН СССР, М.—Л., 1936, стр. 73.

чтобы действовать на основании ее закона: „Совершенномудрые люди созерцали движения вселенной, наблюдали их соединения и связи, чтобы действовать согласно их законам“ (VIII, 2).[1] Другой параграф этой же главы представляет еще больший интерес: „(Сначала) наблюдали и потом говорили; рассуждали и потом действовали“ (VIII, 3).[2] Здесь как бы перечисляются ступени мыслительной работы „совершенномудрых людей“: ступени созерцания, восприятия и возникновения рассудочных определений в сфере наблюдаемого и затем обращение этих отвлеченных определений на выполнение таких целей и действий, как, например, „самосовершенствование“ и „управление поднебесной“. Эти же цели составляют начало и конец философствования любого из известных истории китайских мыслителей как древних и средневековых, так и большинства современных.

Но нужно помнить, что приведенные мной цитаты почерпнуты из позже приложенного к *И-цзину* комментария, а не из основного его текста.

Каков бы ни был „запас“ этих отвлеченных определений, все же в некоторых местах трактата *Си-цы-чжуани* на первых порах заметно стремление привести эти определения в связь на основе размышления и, следовательно, здесь наблюдается некоторое движение мысли. „Уже размышление, — говорит Гегель, — есть движение мысли, переступающее пределы изолированной определенности, приводящее ее в соотношение с другими, благодаря чему эта определенность полагается в некоторой связи, но, помимо этого, сохраняет свою прежнюю изолированную значимость“.[3]

Стремление, о котором было сказано выше, заметно в целом ряде мест трактата *Си-цы-чжуань*, а также и в отдельных местах другого, приложенного к „Книге перемен“ комментария — *Шо-гуа-чжуани*. Однако уровень размышления здесь таков, что изолированные „определенности“, как правило, сохраняют, выражаясь языком Гегеля, „свою прежнюю значимость“, несмотря на то, что у нас создается впечатление и, кстати сказать, неправильное, что в этих местах уже имеет место система идей, проникнутых в результате философского размышления более или менее стройной связью. Сокровенное и неподвижное в своей основе „Великое предельное“, порождающее два начала — положительное и отрицательное, покой и движение, — и самые эти два начала и их взаимостолкновения и регулярное взаимочередование субстанциализируются и наделяются качествами определенного

---

[1] 聖人有以見天下之動。而觀其會通。以行其典禮。

[2] 擬之而後言。議之而後動。

[3] Гегель. Энциклопедия философских наук, § 81. Соч., т. I, стр. 135.

„набора“ (Гегель) конкретных предметов вроде неба, грома, ветра, огня воды, водоема и земли, предметов, которые ставятся рядом в качестве так сказать, полноправных первооснов бытия.

Но как бы там ни было, комментарий *Си-цы-чжуань* представляет собою попытку философского толкования основной части „Книги перемен“, а все существующие толкования этой книги, в особенности характеристика ее современными китайскими и японскими авторами типичными образцами которой являются приведенные выше высказывания Эндо Такаёси и Нинагава Тацуо, представляют собою попытку обобщенной философской оценки содержания трактата-комментария *Си-цы-чжуань*, распространенную и на содержание основной части *И-цзина*. Последняя же является гадательным текстом. Таким образом, таинственные и исключительно туманные гадательные формулы и приемы основной части „Книги перемен“ привели еще в древности к появлению комментариев и в том числе более раннего из них — *Си-цы-чжуани*.

Этот трактат-комментарий лег в основу огромного количества последующих комментариев, появлявшихся в древнее время и в средние века, а также в основу толкований, появившихся в новейшее время, которые трактуют *И-цзин* в качестве целостного произведения, проникнутого „единым философским содержанием“, как выражаются одни, или „единой идеей“, как осторожно выражаются другие авторы.

Точку зрения на основной текст *И-цзина*, как на гадательную книгу, разделяли и разделяют многие древние и современные китайские и японские философы и писатели. Не только исстари в странах Дальнего Востока, но и в Европе, эта безусловно правильная точка зрения стала выдвигаться на видное место, пожалуй, еще два столетия тому назад и во всяком случае теперь уже окончательно вытеснила всякие домыслы вроде того, что *И-цзин* является „фаллической теорией“ и т. д. и т. п.

Во времена Лейбница, например, в Европе не только встречались причудливые подражания комбинациям черт „Книги перемен“ в целях гадания, но существовали и мнения о заимствовании китайцами гадательных приемов *И-цзина* от других народов, применявших эти приемы в широких размерах еще якобы до того, как их заимствовали и видоизменили китайцы. При этом на основании совершенно нелепого толкования иероглифа 犧, обозначающего имя мифического императора (Фу) Си, которого китайская традиция считает „изобретателем“ своей письменности и составителем трехступенчатой комбинации черт — триграмм, сообщалось также, что этот мифический Фу Си есть никто иной, как Zoroastre или же Mercure Trismégiste, „мудрую идею о первоначальном творении“ (6 дней божественного труда и 7-й день божественного отдыха) которого, воплощенную будто бы в строе комбинаций черт *И-цзина* по прогрессии 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, китайцы не поняли

и исказили.[1] Лейбниц разделял эту, так называемую „бактрийскую" теорию происхождения *И-цзина*[2] и между прочим утверждал, что после Фу Си, еще в древние времена, в Китае одни искали в комбинациях черт „нечто вроде геомантии",[3] в то время как другие с почти подобными взглядами „суетились над этими знаками".

Гадания носили священный характер и сложились в специальное искусство предсказывания, которым владели люди, отличавшиеся „ученостью" и даром слова. Это искусство культивировалось в первую очередь при дворах князей и их вассалов. Гадательная практика составила своего рода учение, которое пользовалось, „набором конкретных принципов", взятых из наблюдений.

Смена света и тьмы, восход и заход солнца, луна и ее фазы, смена четырех времен года, звездное небо в различные времена года, гром и молния, приносящие бедствия и наводящие страх, разливы рек

---

[1] См.: Deux lettres du R. Père Bouvet à M. G. G. Leibniz. Gothofridi Guillelmi Leibnitii. Opera omnia. Genevae, MDCCLXVIII, t. IV, p. 105.

[2] Он пишет: „C'est pourquoi le Père Ruis dans son traité montre avec beaucoup de vraisemblance, que Fohi, a été ce grand Zoroastre Roi de Bactriane, et Chef des Mages Chaldéens..." (там же, стр. 96).

[3] Там же, стр. 207. Мне кажется, что употребление Лейбницем слова „геомантия" в связи с *И-цзином* также не является случайным. Книги, носившие „геомантический" характер (гадание на земле, песке и т. п.) и выдававшиеся за добросовестные парафразы „древнейшей восточной науки геомантии", появлялись на латинском, французском и немецком языках задолго до Лейбница. В 1609 г. в Страсбурге, например, Паулем Ледерцом была издана курьезная книжка под названием „Philosophia naturalis de Geomantia" некоего аббата из Шпангейма Иоаннеса Триттемиуса (в это время еще свежи были в памяти ужасы так называемых Hexenprozesse и им подобные процессы, и вряд ли аббат осмелился бы подписаться под гадательной книгой). Во введении автор говорит: „О происхождении этого искусства мы читали очень много суждений. Однако мы намерены изложить только мнение персидского философа Albethati (?) о том, что это искусство очень старо и впервые было изобретено сыном Ноя до потопа, а затем стало известно предкам, которые, исходя из 24 звезд против Востока, соответственно особенности каждой, отмечали точки и из них составляли фигуры". Все, кроме бога, может быть раскрыто благодаря комбинациям этих фигур, — уверяет автор. Этих фигур 16 и они представляют собою комбинации черты целой и точки вместо черты целой и черты, разделенной надвое, как в *И-цзине*. Так, например, в качестве „воздушных" фигур или „восточных" признаются комбинации ☴ ☲ ☵ ☳, а в качестве фигур „водяных" признаются комбинации: ☲ ☶ ☴ ☵, из которых комбинация целых черт ☲ считается полной и всемогущей. Эта же комбинация означает — понедельник. Страны Света, звезды, части тела и т. п. имеют характеристики мужского и женского начал. Хотя принципы комбинирования 16 фигур отличны от принципов комбинаций черт в *И-цзине*, тем не менее гадательная идея и графические приемы обозначения фигур подсказывают ту мысль, что среди гадательных версий, о которых понаслышке знал Триттемиус, версия о гадательной системе *И-цзина*, уже в измененном виде, могла занять заметное место. Здесь можно было бы, пожалуй, заподозрить следы версии о *Си-цы-чжуанц*, где говорится о том, что „совершенномудрые люди наблюдали небесные письмена".

и своевременное обилие осадков, горы, препятствующие связям, и реки, содействующие им, жизнь и смерть в природе, рождение и смерть людей, „универсальное" различие между женским и мужским началами, являющееся перенесением социального неравенства мужчины и женщины того времени на характеристику мужского начала в качестве сильного и светлого, активного и творческого и женского начала в качестве слабого и темного, пассивного и воспринимающего и т. д. и т. п. — вот те предметы и явления, которыми пользовались прорицатели, составлявшие символические комбинации черт и гадательные формулы. Демонстрируя полученные комбинации черты целой и черты, разделенной надвое, символизировавших положительное и отрицательное начала в этом „наборе конкретных принципов", прорицатели подсказывали судьбу, плохую или хорошую жатву, князьям и военоначальникам — удачу или неудачу в походах, удобное время для совершения расправ и казней, „благородным людям" — счастье или несчастье, простолюдину — удачу или неудачу в браке, казнь и разорение и т. д. и т. п.

Явлением противоположности света и тьмы с древнейших времен пользовались священнослужители в своих проповедях и поэты и философы в своих творенях. Ничего удивительного поэтому нет в том, что в практике прорицателей, составлявших комбинации противоположных по своему символическому значению черт, ссылки на противоположность света и тьмы играли отправную и основную роль.

Кстати необходимо отметить, что сама пиктограмма иероглифа *и* („перемены", „изменения"), входящего в название *И-цзина* („Книги перемен"), давно привлекает внимание ученых с точки зрения ее идеографической структуры. Можно думать, что их мнения по поводу того, что иероглиф 易[1] состоит из двух, оказавшихся связанными, частей, из которых верхняя 日 — *жи* — означает солнце, а нижняя представляет собою графическую модификацию иероглифа 月 — *юе* — луна, действительно научно состоятельны и исходят по существу из того, что древние китайцы, наблюдая явления природы и их изменения, приходили к идее о наличии в природе борьбы противоположностей. Фр. Энгельс писал: „*Свет и темнота* являются безусловно самой резкой и решительной противоположностью в природе, и, начиная с 4-го Евангелия и кончая lumiéres XVIII века, они всегда служили риторической фразой для религии и философии".[2]

Гадательная практика оформила свои элементы графически. Традиция в дальнейшем усложнила их, расширив их качества и свойства, и соответственно усложнила их графическое выражение.

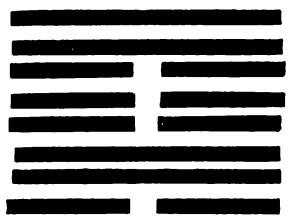
Целая черта — *ян*, символизирующая свет, мужское, сильное, твер-

---

[1] В надписях на древних колоколах и треножниках этот иероглиф изображался в виде знака , рельефно передающего его идеографическую структуру.

[2] К. Маркс и Фр. Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 435.

дое, творческое начало, и черта, разделенная на двое — *инь*, символизирующая темноту, женское, слабое, мягкое, пассивное воспринимающее начало, комбинируются друг с другом и образуют четыре простейших первичных комбинации или четыре образа.



太陽 Тай ян — Большое *ян*,
太陰 Тай инь — Большое *инь*,
少陽 Шао ян — Малое *ян*,
少陰 Шаоинь — Малое *инь*.

С течением времени развивалась китайская культура, и созерцание природы приносило свои плоды; расширялись примитивные натуралистические представления, по поводу которых, кстати сказать, повидимому, уже в X—VII столетиях до н. э. возникали дискуссии.[1]

Увеличивала свой „набор" „первооснов" и священная гадательная практика. Это были предметы и явления природы, которым она придавала значение первооснов бытия и причудливым способом использовала для создания новых комбинаций черт, как и прежде символизировавших движение природы по кругообороту. Создалась гадательная традиция, которая считала прежние простейшие комбинации недостаточными. Существовавшие первичные комбинации стали комбинироваться сперва с целой чертой — *ян*, а затем с чертой, разделенной надвое — *инь*.[2]

---

[1] Можно предполагать, что древнейший даосизм в такой же мере является отражением этой „дискуссии", как и глава *Хун-фань* в *Шу-цзине*. В этой главе натуралистические представления исходят из определенных первоэлементов в качестве составных частей вселенной. Этим первоэлементам соответствуют определенные качества, необходимые для правителя. Материалистическая в своей основе концепция древнейшего даосизма, напротив, рассматривает природу как единое целое, не расчленяет ее на первоэлементы и вообще отказывается признать монарха или правителя над народом, если народ будет жить согласно с естественностью или с природой.

[2] *Инь* и *ян* изображаются также в виде круга, разделенного на черную и белую части. Форма черной и белой частей должна показать, что эти силы взаимносвязаны друг с другом и проникают друг в друга. Белая точка на черной части и черная на белой части круга показывают, что в начале *ян* заложено начало *инь*, а в начале *инь* — начало *ян*. Европейцы давно знакомы с этими изображениями. Так, например, голландцы знали о них по календарю 1-го года эры правления под девизом Цзя Цин (1796 г.), составленному их соотечественниками в Китае.

См. „Al me nak voor het Ferst Jahr der Regiering van den keiser Kin-King beginende bu ons de g. Febr. 1798" 大清嘉慶元年時憲書 (рис. 1).

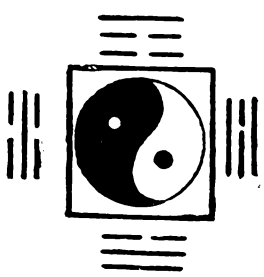


Рис. 1.

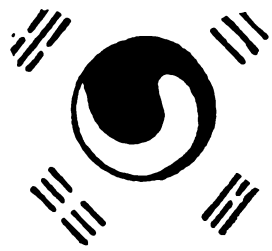
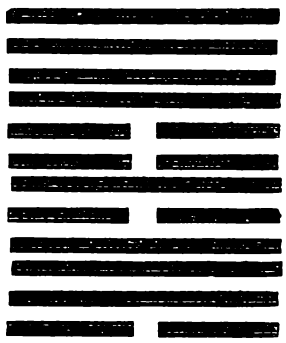


Рис. 2.

Первый прием сочетания породил четыре новых трехступенчатых комбинации черт или четыре триграммы.



乾 цянь — небо

艮 чэнь — гора,

離 ли — огонь,

巽 сунь — ветер, дерево.

Второй прием сочетания в свою очередь породил четыре новых грехступенчатых комбинаций или четыре триграммы:

兌 дуй — водоем,

坤 кунь — земля,

震 чжэнь — гром,

坎 кань — вода.

Гадательная традиция ограничивалась, повидимому, в течение значительного периода времени, этими восемью триграммами, из которых каждая в отдельности символизировала такие вещи и состояния, которые древние китайцы выделяли в своей примитивной практике и примитивном созерцании мирового многообразия, как уже было сказано, в качестве первооснов бытия.[1]

Современные европейские справочные издания нередко приводят эту диаграмму в раскраске. Смотрите корейский герб в „Dictionnaire encyclopédique", t. I (Pavillons et armes des états du monde). Paris, 1937 (рис. 2 на стр. 29).

[1] Мифы приписывают авторство триграмм древнему правителю Фу Си, жившему будто бы в 2852—2738 г. до н. э. В XI в., во времена Сунской династии, когда возник неоконфуцианский идеализм, и толкования древних текстов, в том числе и комментаторских, приняли новый характер, целый ряд философов пытался дать „новое" объяснение древним приемам образования триграмм и их последовательности. Речь шла о том, чтобы „объяснить" причину возникновения изменчивости и последовательности взаимочередования в кругообороте движения „основных элементов" или „первопринципов" бытия. В мистических рассуждениях по этому поводу оформились два варианта схем, идея которых заключалась в том, что небесный элемент является исходным, основным, в зависимости от которого происходит „взаимосмена" или взаимочередование, т. е. движение по кругообороту всей вселенной. В начале X в. Чэнь Туань 陳摶 составил схему под названием *сянь тянь ту* 先天圖 (см. рис. 3 на стр. 31), которую я здесь воспроизвожу. Чэнь Туань утверждает, что схема эта была изображена Фу Си (рис. 3).

Находившийся под огромным влиянием мистического даосизма Шао Кан-цзе 邵康節 (1011—1077) написал в свою очередь схему под названием *хоу тянь ту*

Гадательная практика не остановилась на восьми триграммах. Из трехступенчатых комбинаций были образованы шестиступенчатые (гексаграммы), число которых достигло 64 (всего 384 черты). Черты *ян* стали обозначаться в гексаграммах числом 9, а черты *инь* — числом 6. В настоящее время находятся писатели, которые стараются дать объяснение причине применения чисел 3, 6, 9 и 8 в гексаграммах. Однако далее наивных и смешных рассуждений дело у них не идет. Применение тройки объясняется тем, что это число якобы импонирует человеческому чувству; девять объясняется как круглое число, и т. д.

後天圖, в которой несколько видоизменил расположение диаграмм, но опять-таки утверждал, что схема принадлежит Фу Си. Ссылаясь на *Си-цы-чжуань*, Шао

1 — небо,
2 — водоем,
3 — огонь,
4 — гора,
5 — ветер,
6 — вода,
7 — гром,
8 — земля.

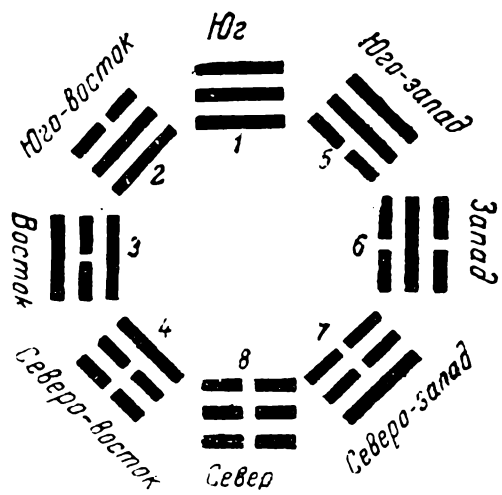
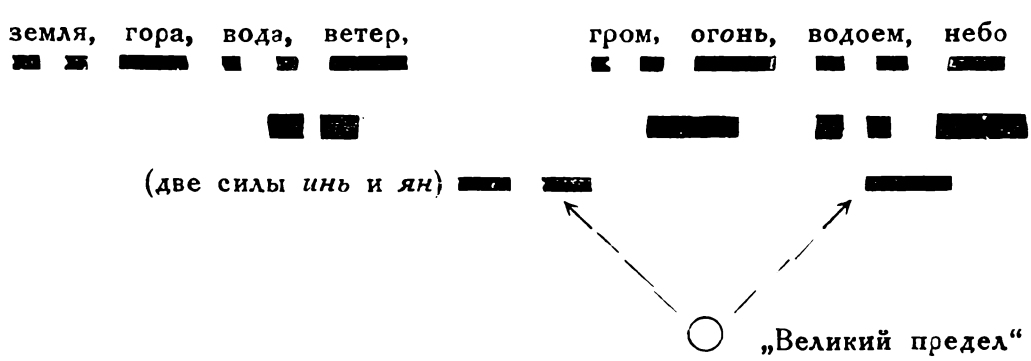


Рис. 3.

Кан-цзе отделывается туманным указанием на... обычное удвоение черт и строит их последовательность, исходящую из пустого внутри круга, символизирующего сокровенный „Великий предел“ таким образом (см. схему).

Схема



Никакого смысла в этой „наглядной“ последовательности комбинаций нет. Исключение составляет разве только указание на то, что сокровенный мистический „Великий предел“ является вечно покоящимся источником *инь* и *ян*, а также повторения тривиального утверждения комментария на *И-цзин — Шо-гуа-чжуань* о том, что 8 триграмм изображают родителей и их шестерых детей. Земля и небо поставлены, как это видно из вышеприведенной „систематизации“ Шао Кан-цзе, на краях схемы друг против друга в качестве мужа и жены, а между ними помещены их дети — большой мужской активности — гром, большой женской пассивности — ветер — дерево, средней мужской активности — вода, средней женской пассивности — огонь, малой мужской

Тому, что „Книга перемен“ является в основной своей части гадательной, имеются прямые свидетельства в самом ее тексте. В изречении к гексаграмме ䷃ 蒙 — *мын*[1] сказано: „Недоразвитость. Свершение. Не я требую недоразвитых юношей, а недоразвитые юноши требуют меня. В первом гадании возвещу. Второе и третье осквернит. Если осквернит, то не возвещу. Благоприятна стойкость.“[2]

В тексте упоминается также и о способе гадания или, правильнее сказать, об инструменте гадания. Речь идет о панцырях черепах, на которые наносились гадательные знаки. В гексаграмме ䷚ 頤 — *и*,[3] в изречении к нижней по расположению, но первой в гадательной комбинации черте говорится: „Вначале девятка. Оставив свою волшебную черепаху и созерцая меня, алчно раскроешь рот. Несчастье!“.[4] В гексаграмме ䷨ 損 — *сунь*, в изречении к пятой черте, говорится о черепахе, являющейся оракулом: „Шестерка пятая. Можно даже увеличить это. Черепаха в десять вязок монет не может ошибаться. Изначальное счастье“.[5]

В гексаграмме ䷱ 盆 — *и* точно так же говорится о гадательной черепахе-оракуле. В изречении ко второй черте сказано: „Шестерка вторая. Можно и приумножить к этому. Черепаха в десять вязок

активности — гора, малой женской пассивности — водоем. Известный неоконфуцианец Чэн-цзы отвергает это „объяснение“, а знаменитый философ Чжу Си прямо заявляет, что не знает и причин возникновения способа подобной комбинации черт.

Таким образом, в течение многих веков не могло установиться какое-нибудь правильное толкование смысла трехступенчатых комбинаций черт в связи с качеством, которое они символизируют, в то время как традиционная ссылка на какую-то „мудрость“ Фу Си, проявленную в этих комбинациях, повторяется повсюду. Из этого можно сделать вывод, что комбинации триграмм, служившие средством для гадания, оформились в Китае уже в древнейшие времена, задолго до образования письменности, вследствие чего их истинный смысл в гадательной практике остался неизвестным.

Больше того, имеющееся в *Шу-цзине* прямое указание на то, что гадания производились по знакам на панцырях черепах, признается в справочных изданиях энциклопедического типа в качестве свидетельства того, что не только эти комбинации, но даже дальнейшие их образования, а именно 64 гексаграммы существовали уже очень давно, и, следовательно, до появления такой древней книги, как *Шу-цзин*. См.: Тэцугаку дай дзисё. Японская философская энциклопедия, т. I. Токио, 1912, стр. 183.

[1] Японский комментарий объясняет этот иероглиф словом 蒙 相 „недоразвитость“, „слабое развитие“, „недалекий“, „глупый“.

[2] 蒙亨了匪我求童蒙，童蒙求我，初筮告再瀆，ロ則不告，利貞。Я в основном придерживаюсь перевода Эндо Такаёси. См. его „Эки но гэнри“, стр. 168.

[3] Согласно комментарию, название гексаграммы означает кормление, предоставление пищи, принятие пищи (... 人を養ひ，又は人に養はるレ所以).

[4] 初九舍爾靈龜觀我朶頤凶。

[5] 六五或盆之十朋之龜。弗克違元吉。

монет не может ошибаться. Вечность, стойкость — счастье. Царю нужно проникнуть (с жертвами) к богам. Счастье!".[1]

В изречении к пятой черте гексаграммы ䷰ 革 — *ге*[2] говорится: „Великий человек подвижен, как тигр, и до гадания он уже владеет истиной (правдой)".[3] Таким образом, и „великие люди" прибегали в то время к этим гадательным комбинациям для того, чтобы добиться „истины" или „правды", или для того, чтобы проверить или подтвердить свою „истину", свою „правду".

Стиль „Книги перемен" — это специфический стиль прорицаний и предсказываний. Различные гадательные изречения или прорицания исходят здесь от лица неизвестного автора или целого множества их. Прорицатель нередко прямо призывает в целях воздействия на чувства вопрошающего имя неба[4] или „веление неба",[5] или требует вознесения жертв и молитв богам и т. п. Встречаются, однако, случаи, когда изречения, как это мы видели выше в гексаграмме *мын*, исходят и от первого лица.

Лаконичность фраз основного текста „Книги перемен", подобной которой не знает ни один древний документ китайской письменности, облаченная в форму прорицания, обрамляется или подчеркивается в подавляющем большинстве изречений специфическим конечным восклицанием гадальщика: „Порицания не будет!" (无咎).

Нередко в изречениях при отдельных чертах или сплошь при всех чертах, из которых составлена гадательная комбинация, встречаются бледные поэтические образы[6] и примитивные лирические мотивы.[7] Среди

---

[1] 六二或盆之十朋之龜弗克違永貞告王用于帝吉。

[2] Название этой гексаграммы переводится словом „Смена" вследствие того, что верхняя триграмма означает водяной поток, а нижняя — огонь, т. е. явления, друг друга исключающие.

[3] 九五虎變，未占有孚。

[4] Например, в изречении к верхней черте гексаграммы ䷍ 大有 *да-ю* — „обладание большим" — говорится: „От неба благословение этому. Счастье! Ничего благоприятного!" Повидимому, „неблагоприятное" предсказывается вопрошающему по поводу третьего лица или другого события, в пользу которых дано благословение неба.

[5] В изречении к четвертой гексаграмме ䷋ 否 *пи* — „упадок" — говорится: „Девятка четвертая. Будет (небесное) веление (命). Порицания не будет. Во всех равных тебе (небесное) благословение".

[6] Так, например, в комбинации черт ䷴ 漸 *цзянь* — „течение" — героем изречений при всех чертах является лебедь, приближающийся то к берегу, то к скале, то к суше, то к дереву.

[7] В комбинации черт ䷼ 中孚 — *чжун-фу* — [„внутренняя истина (правда," т. е. правда, основанная на человеческих чувствах 中孚の以て人を感ずる所以を說 (см.: Эндо Такаёси. Эки но гэнри, стр. 211)], гово-

набора отрывистых и таинственных фраз и прорицаний они кажутся случайно проникшими сюда голосами жизни. Они кажутся отзвуками живой природы, проникшими через мистические нагромождения священных гадательных комбинаций. Исследователь, потерявший надежду найти в подобном тексте хотя бы отдаленнейший след какой бы то ни было философской мысли, старается задержаться на этих фразах. Изощренные пытки вроде отрезания носа и ушей, раздробление тела, отсечение ног, сочащиеся раны, клочья человеческого мяса, колодки, предсказывание благоприятных условий для казни и другие ужасы наполняют прорицания.[1] Да и кроме этого, тривиальные и, надо сказать, даже бессмысленные фразы по поводу „посылки невест", их проводов и подружек, непонятные отрывки предложений, где неопределенно говорится о жилье и частях его, о встречном дожде, несостоявшемся браке благодаря разбойнику, встречаются в изобилии. Например, в изречении при гексаграмме ䷉ 履 *ли* сказано: „Наступление. Наступи на хвост тигра, если не укусит тебя — сбудется!"

В изречении при 6-й черте гексаграммы ䷶ 睽 — *куй* сказано: „Наверху девятка. Увидишь свинью, покрытую грязью; бесы наполняют всю колесницу. Сперва натянешь лук, а потом отложишь его. Если бы не разбойник, то был бы брак. Если, выступая, встретишь дождь, то будет счастье". Разумеется, что приведенные тексты из „Книги перемен" не имеют никакого отношения к китайской философии.

Как известно, „Книга перемен" состоит из основного, более древнего, гадательного текста и так называемых „десяти крыльев" 十翼 *ши-и*, т. е. десяти комментариев, приложенных к нему в различное время.

Два „крыла" — *Туань-чжуань* 彖傳 и *Сянь-чжуань* 象傳, состоящие каждое из двух частей, не являются компактным текстом, который отличается хотя бы видимостью общего плана. *Туань-чжуань* представляет собою чрезвычайно лаконические высказывания, служащие своего рода комментарием к гексаграммам. *Сянь-чжуань* является не менее лаконичным комментарием образов как всей гексаграммы, так и изречений при отдельных ее чертах. Никаких философских идей в этих комментариях также не содержится. Затем следует знаменитый комментарий более позднего происхождения в сравнении с другими

рится о лебеде, кричащем в тени, и птенцах, вторящих ему. Здесь же говорится о голосах птиц, поднимающихся ввысь — к небесам. В комбинации ䷯ 井 *цзин* — „колодец" — имеется изречение от первого лица.

[1] Существует даже гексаграмма ䷔ 噬嗑 *ши-хо* — „Стиснутые зубы", прорицания к которой сплошь представляют собою дикое изуверское побуждение к исполнению своеобразных пенитенциарных мер такими приемами, как, например, „вырви брюшину и уничтожь нос! Порицания не будет" и т. д. и т. п. Это действительно образ „стиснутых зубов" пытаемых узников или преследуемых беглецов.

„крыльями", а именно — *Си-цы-чжуань* 繫辭傳. Этот комментарий также состоит из двух частей и, по мнению большинства авторов, является изложением „теории *И-цзина*". Комментарий — *Шо-гуа-чжуань* 說卦傳 отражает традицию объяснения триграмм, *Сюй-гуа-чжуань* 序卦傳 объясняет последовательность гексаграмм. *Цза-гуа-чжуань* 雜卦傳 представляет собою смесь различных высказываний о гексаграммах и, наконец, *Вэнь-янь-чжуань* 文言傳 дает толкование целого ряда знаков и слов, сопровождающееся этическими суждениями, не имеющими общего плана и связи.

Для наглядности воспользуемся примером с гексаграммой *тай* (泰) — расцвет, которую Эндō Такаёси специально приводит для этой цели.

Изображение гексаграммы — ䷊.

Гуань гексаграммы (彖) или лаконическое изречение, или прорицание при ней:

„Расцвет. Малое уходит, большое приходит. Благоприятствие — успех".[1]

Сян (象) или лаконическое гадательное толкование образов черт или просто прорицания или изречения при чертах:

1) „В начале девятка.[2] Вырывают тростник, за ним тянется все с корнем. Поход к счастью".[3]

2) „Девятка вторая. Охвати окраины! Надо перейти вброд реку. Не забывай дальних, (так как) дружбе конец. Будет уважение к целеустремленным действиям".[4]

3) „Девятка третья. Нет равнины, на которой не было бы неровностей. Нет ухода без возвращения. В трудностях будь стойким — порицания не будет. Не печалься о своей истине. В пище будет богатство".[5]

---

[1] 泰小往大來吉亨。 Японский перевод 泰は小往いて大來る吉に享る。 Эндō Такаёси. Экино гэнри, стр. 146.

[2] Девятка, как уже было сказано выше, символизирует начало *ян* (———), а шестерка символизирует начало *инь* (— —).

[3] 初九拔茅茹。以其彙征吉。 Японский перевод: 初九茅を拔き茹す其彙を以てする, 征はば吉。

[4] 九二包荒用馮河, 不遐遺, 朋亡, 得尙于中行。 Японский перевод: 九二荒を包み, 馮河を用ふ, 遐遺せず, 朋亡ぶ中行に尙ふ得。

[5] 九三无平不陂, 无往不復, 艱貞无咎, 勿憂其孚, 于食有福。 Японский перевод: 九三平の陂せざるなく, 往の復らざるなし, 艱貞咎なし其孚を憂ふる勿れ, 食に于て福有り。

4) „Шестерка четвертая. Легкомысленно действуя, не будешь иметь благополучия и благодаря (тебе) и окружающие. Нет предупреждения благодаря тому, что есть истина".[1]

5) „Шестерка пятая. Царь И отправлял невест и от этого было благополучие. Изначальное счастье".[2]

6) „Наверху шестерка. Городское укрепление обрушится в ров. Не применяй войско! В своем городе сообщи свое веление. Стойкость все-таки приведет к сожалению".[3]

За этими отдельными изречениями при гексаграмме и отдельных ее чертах, в которых, как мы имели возможность убедиться, отсутствует какой бы то ни было намек на философскую идею, следует обычно соответственно гексаграмма, первая и вторая части трактата-комментария на *И-цзин — Си-цы-чжуани*. Трактат *Си-цы-чжуань* касается проблем онтологии, космологии и этики и по замыслу его неизвестных авторов должен был явиться объяснением философской концепции „Книги перемен". В действительности же *Си-цы-чжуань*, представляющий собою наиболее молодую часть текста, является в общем самостоятельным произведением, в котором сделана попытка философской интерпретации основной части *И-цзина*.

Вот что в общих чертах можно сказать о составе „Книги перемен", высоко ценимой конфуцианством и комментирование которой традиция приписывает самому Конфуцию.

Исследователь не может механически распространять определение одного качественного состояния или уровня мышления или определенной исторической его стадии на более ранние стадии. В отношении „Книги перемен" не может считаться научно-состоятельным такой подход к ее характеристике, когда смешивают специфические представления древних китайцев о мировом целом, трансформировавшиеся на заре китайской истории в священную гадательную практику, применявшую сперва в качестве символов стебли растений, затем изображения полной и полой черт,[4] и еще далее (не позже чем в IX—VII вв. до н. э.) графические изображения усложненных комбинаций целой черты и черты, разделенной надвое, с мыслями, выраженными в некоторых сравнительно

---

[1] 六四。翩ㄖ不富，以其鄰，不戒以孚。 Японский перевод: 六四翩ㄖをして富まず，其鄰を以てす，戒めず以孚あり。

[2] 六五帝乙歸妹，以祉元吉。 Японский перевод: 六五帝乙妹を歸ぐ，以て祉あり，元吉。

[3] 上六城復于隍勿用師，自邑告命，貞吝。 Японский перевод: 上六城隍に復す，師を用ふる勿れ，邑より告命す，貞なれども吝。

[4] H. Hackmann. Chinesische Philosophie. München, 1927, S. 60.

поздних комментариях (III—II вв. до н. э.), и изображают все это в качестве философской характеристики или философского синтеза „Книги перемен" „вообще".

Си-цы-чжуань является именно таким сравнительно поздним комментарием, приложенным к *И-цзину*. Автор этого интересного и важного документа неизвестен, но печать деятельности комментаторов времен Ханьской династии (206 г. до н. э. — 221 г. н. э.) лежит на нем в такой же мере, как и на других древних китайских сочинениях. Исследователь, таким образом, не в праве рассуждать об *И-цзине* „вообще"; он обязан различать содержание основного текста этой книги и содержание каждого из так называемых „десяти крыльев" или комментариев.

В своей общей оценке древней китайской философии, включая и характеристику философского даосизма, Гегель не в меньшей степени обнаруживает свои реакционные взгляды, свое прусское филистерство и шовинизм, чем в оценке теоретического мышления индийского и славянского народов. Известно, что такими именно рассуждениями об *И-цзине* „вообще" является нелепая характеристика, которую Гегель дает этому древнему памятнику китайской культуры в своих „Лекциях по истории философии". В своих предвзятых суждениях Гегель по существу исходил из основного — гадательного текста „Книги перемен", а не из ее „десяти крыльев". В этом заключается одна из причин его антинаучной, антиисторической характеристики весьма заметных начатков китайского философского мышления, связанных с содержанием как раз приложений к древнему *И-цзину*, к которым Гегель, разумеется, никогда не имел доступа, и о чем даже не догадывался.

Китайские ученые, серьезные историки китайской философии, обходят, например, рассуждения Гегеля о китайском мышлении, и причина этого лежит не только в их обиде на оскорбительный тон высказываний Гегеля по поводу древней китайской философии (*И-цзин*, Конфуций), но и в явно пренебрежительном отношении этих ученых ко многому из того, что писали о китайской философии и ее источниках миссионеры, в частности, те, на которых ссылается Гегель. „Иезуитов, францисканцев и доминиканцев, — пишет Plath, — нельзя избирать себе в руководители при изучении древности, тем более, что этот предмет они трактуют, исходя из голой полемики и из партийной точки зрения".[1] Однако произведения этих лиц являлись, пожалуй, единственным источником, из которого европейцы в то время черпали свои сведения о Китае и его культуре. К ним обращался и Гегель.[2]

---

[1] Dr. J. H. Plath. Die Religion und der Cultus der alten Chinesen. München, 1862, Erste Abteil., S. 4.

[2] Как раз в том плане, как это имело место, например, у Мальбранша и Лейбница. Тенденциозный, антинаучный подход этих философов к источникам древней китайской культуры был хорошо известен Гегелю. Мальбранш в своем

Так, например, в своих „Лекциях по истории философии“ Гегель следует нелепому мнению Абель-Ремюза (Abel-Remusat) о чрезвычайно интересном и важном документе древней китайской философии — *Дао-дэ-цзине* 道德經[1] — произведении, не причисленном к каноническим книгам, но известном всему образованному миру.

Гегель, пользовался неполноценными материалами по древней китайской философии, и не пожелал отсеять плевелы и отобрать в них зерна истины. Правда, сочинение приписываемое обычно одному только мис-

---

„Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois“ самым беззастенчивым образом смешивает древние китайские философские идеи с неоконфуцианским идеализмом XI—XIII вв. и все это направляет против безбожия Спинозы, ибо, как он выразился, „система нечестивца Спинозы делает здесь большие опустошения“. Гегель с иронией отзывается о „временах Лейбница“, когда *И-цзин* и учение Конфуция „произвели фурор“. Лейбниц, ссылаясь на миссионеров, искал в древних китайских книгах дух христианского учения. Он мечтал о присоединении китайцев к объединенной вселенской церкви, закрывая глаза на то, что вместе с христианской проповедью миссионеры привезли в Китай бочки с порохом, пушки и новые средства разрушения. Правда, Лейбниц предвидел основательные упреки в том, что под маской изучения древних китайских источников в христианском духе он, как социальный лицемер, прикрывает истинные планы европейских дворов в отношении Китая и практику их святых представителей в этой стране. Поэтому он как бы в угоду общественному мнению и в качестве оправдания писал: „Они (китайцы. — *Як. Р.*) уступают и в области военного искусства, презирая все то, что делает человека дикарем, и таким образом обладают многим из учения Христа. Это их поведение было бы мудрым, если бы они одни существовали на свете, но теперь дело доходит до того, что и хорошему человеку надо овладеть искусством приносить вред, чтобы не навлечь на себя зла со стороны других (... Sapienter illi quidem si soli in orbi essent nunc eo redim, ut etiam bonos necesse sit artes nocendi colere, ne omnem rerum potestatem mali ad se trahant...)“.

[1] Название этой книги переводят различно. Голландцы, например, дают следующие переводы — „Het Boek van den Weg en van de Deugd“ или „Het Boek van net Principe en van zijn Werking“—„Книга о пути и нравственности“, „Книга о принципе и его влиянии“. Эти переводы представляют как бы равнодействующую многочисленных, соревнующихся в своих оттенках европейских переводов. Название *Дао-дэ-цзин* можно было бы передать, исходя из первоначальной идеи *дао* в философском даосизме, словами „Книга об естественном пути и нравственности“ или, что по существу еще правильнее, словами „Книга о природе и обществе“. Гегель ссылается на сочинение Ремюза „Mémoires concernant les Chinois“ (Paris, 1776). Эта книга вводила в заблуждение многих мыслителей того времени, интересовавшихся китайской философией и культурой. Ремюза „обнаружил“ в 14-м разделе *Дао-дэ-цзина*, произведения, приписываемого авторству Лао-цзы, жившего, как утверждает традиция, в VI в. до н. э., целостную идею... Иеговы (יהוה). Поводом для подобной мистификации послужили знаки: 夷 — *и* („гладкий“, „ровный“), 希 — *си* („редкий“, „тонкий“, „неуловимый“, „почти беззвучный“) и 微 — *вэй* („тончайший“, „мельчайший“), которые в *Дао-дэ-цзине* служат для характеристики природы *дао*; Ремюза предположил, что эти знаки в их фонетическом сочетании — *и-с-и-вэй* — означают будто бы не что иное, как Иегова. Интересно, что нашлись потом писатели, которые решили не отдавать Лао-цзы Иегове, а причислить его к лику христианских святых; они провозгласили новое „открытие“, заключающееся в том, что перечисленные выше знаки имеют значение „триединого христианского бога“.

сионеру Купле (Couplet),[1] бывшее тогда в моде, Гегель определил как парафраз, а Виндишмана,[2] восхвалявшего Конфуция как философского комментатора *И-цзина*, просто высмеял.

„Китайцы, — говорит Гегель в своих „Лекциях по истории философии", — занимались также абстрактными мыслями, чистыми категориями. Древняя книга *И-цзин*, т. е. книга принципов, служит при этом основой".[3] Говоря далее о комбинациях черт в *И-цзине*, он продолжает: „Эти значения черточек представляют собою совершенно абстрактные категории и, следовательно, самые поверхностные рассудочные определения. Надо, правда, принять во внимание, что чистые мысли осознаны, но здесь нет дальнейшего движения; на этих мыслях останавливаются. Конкретное не постигается здесь спекулятивно, а заимствуется из обычного представления, так как оно говорится согласно созерцанию и восприятию; таким образом, в этом наборе конкретных принципов невозможно найти осмысленного понимания всеобщих сил природы и духа".[4] Гегель идеалист — для него понятие, идея, дух производят реальное, материальное. „Конкретное потому конкретно, — говорит Маркс, — что оно есть сочетание многочисленных определений, являясь единством многообразного. В мышлении оно поэтому представляется как процесс соединения, как результат, а не как исходный пункт, хотя оно представляет собою исходный пункт в действительности и, вследствие этого, также исходный пункт созерцания и представления... Гегель поэтому впал в иллюзию, что реальное следует понимать как результат восходящего к внутреннему единству (der sich in sich zusammenfassenden), в себя углубляющегося и из себя развивающегося мышления, между тем как метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его духовно как конкретное".[5] Приведенные выше

[1] Confucius sinarum philosophus, sive scientia sinensis latina exposita. Studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet Patrum societatis Jesu. Parisiis, 1687. Спустя три десятка лет после того как вышла книга Гегеля „Лекции по истории философии", в которой он ссылается на Купле и Виндишмана, синолог Plath дал также отрицательную оценку книге Купле. Он указал, что переводы китайских классиков, сделанные иезуитами, неправильно отражают оригиналы, что они тенденциозны благодаря комментариям, вносимым в текст переводчиками.

Plath пишет: Die alten Übersetzungen der ersten Bücher des Sse-tsou von Couplet und aller von Noel (речь идет о работе последнего под названием „Philosophia Sinica", изд. в Праге в 1711 г.) leiden namentlich die letzere an demselben Fehler der Einmengung der Erklärungen und Paragraphen unter die Textes Wörte. (Religion und der Cultus der alten Chinesen. München, 1882, Erster Abteil., S. 12).

[2] Виндишман превозносит Конфуция в качестве „составителя" всех китайских классических книг, в том числе и комментариев к *И-цзину* (C. J. Hieron. Windischmann. Die Philosophie in Fortgang der Weltgeschichte. Die Grundlagen der Philosophie in Morgenlände. Bd. I. Bonn, 1827, S. 9).

[3] Гегель, Соч., т. IX, стр. 111.

[4] Там же, стр. 112.

[5] К. Маркс и Фр. Энгельс, Соч., т. XII, ч. I, стр. 191.

суждения Гегеля об *И-цзине*, разумеется, также основываются на методологических позициях, противоположных позициям философского материализма Маркса. Однако, не упуская, конечно, из виду гегелевской иллюзии, которую так ярко вскрывает Маркс, мы прослеживаем в цитированном высказывании философа специально об *И-цзине* также и правильные мысли. Речь идет о характеристике уровня или состояния мышления авторов *И-цзина*. Гегель утверждает, что в *И-цзине* дело не идет дальше поверхностных рассудочных определений, возникших в результате непосредственного созерцания и восприятия. Слова Гегеля „конкретное не постигается здесь спекулятивно, а заимствуется из обычного представления, так как о нем говорится согласно созерцанию и восприятию" надо, разумеется, понимать в том смысле, что абстрактные определения *И-цзина* не являются результатом большой мыслительной, теоретико-познавательной работы, результатом анализа, приводящего к синтезу научных определений. Только в таком синтезе абстрактные понятия как обобщения, как результат переработки „созерцания и представления в понятия" конкретны или действительно отражают конкретное — „сочетание многочисленных определений", „единство многообразного".

„Набор конкретных принципов" или „чистые мысли", как выражается Гегель, с которыми имеет дело „Книга перемен", разумеется, еще не являются „осмысленным пониманием всеобщих сил природы и духа", вследствие того, что авторы ее останавливаются на непосредственном созерцании, не продвигаются в мышлении вперед, еще чужды научного философского анализа.

„... Философское сознание отличается тем, — говорит Маркс, — что для него логическое мышление, это — действительный человек, и логически осознанный мир как таковой — действительный мир..."[1] Насколько примитивно осознан в „Книге перемен" человек, насколько примитивно осознан здесь действительный мир, можно видеть из наиболее интересного и важного трактата-комментария — *Си-цы-чжуань*, всегда составляющего основу известных науке характеристик рассматриваемого памятника древней китайской культуры.

Си-цы-чжуань рассматривает окружающий мир, как единство неба и земли. Небо и земля являются противоположными началами, но в единстве этих противоположностей заключаются сущность вселенной и закон ее существования.

Мир находится в непрерывном действии, в непрерывном движении.

Сменяются небесные светила, уходит с небосвода солнечный диск, изливающий благотворный свет и живительное тепло, и восходит диск луны, тускло освещающий остывшую, засыпающую землю. Старому и малому видно с земли, рассуждали авторы *Си-цы-чжуани*, что именно

[1] Там же.

там — на небе, как на бескрайней арене, совершается удивительное зрелище: постоянно в определенные промежутки времени приходит и уходит солнце, приходит и уходит луна. Авторы *Си-цы-чжуань* поэтому определили небо как воплощение движения.

Земля же „воспринимает" солнечный свет и тепло, и она была определена, как воплощение покоя.

Движение и покой составляют неразрывное единство и имеют определенную закономерность:

„Движение и покой имеют постоянство".[1]

Движение является активным началом *ян*, а покой — пассивным, воспринимающим началом *инь*.

Единство противоположных и взаимосвязанных начал *инь* и *ян* и строгая закономерность их взаимочередования и смены составляют универсальный закон бытия.

„Один раз *инь* и один раз *ян*, это и называется путем".[2]

Кроме движения великих светил на определенных местах и в определенное время, на небосводе находится бесчисленное количество больших и малых звезд, исчезающих днем и вновь появляющихся ночью. Земля же и после разрушительных землетрясений остается твердой почвой под ногами, и попрежнему произрастают трава и злаки, и птица и зверь находят на ней свою пищу.

Удивление вызывало все это, и созерцавшие его определяли, что вопрошающий дух не может найти удовлетворения в обращении к покою, к земле, воплощающей неподвижное; он может найти его в обращении к движению, т. е. к небу, где это движение видно так ясно. Созерцавшие „высокое небо" считали, что оно служит началом, а „низкая земля" — концом творений.

Но творений бесконечное множество. Они появляются и умирают. На их место появляются другие и снова умирают. Так происходит бесконечно. Поэтому вечное небо может служить образом начала или рождения, а вечная земля — образом завершения или смерти.

Небо и земля составляют единство подобно супругам. „Жизненная сила" супругов создает потомство. Но люди смертны, а небо и земля бесконечны и бессмертны. Поэтому только в творениях неба и земли проявляются бесчисленные изменения и перемены.

Основой же изменений и перемен, по мнению авторов *Си-цы-чжуани*, является странствующая душа. Странствующая душа лежит в сущности взаимочередующихся сил *инь* и *ян*.

Духи добра и зла также не стоят над миром. Не следует искать их существования в сверхъестественном. Вечно и необходимо взаимочередуются *инь и ян*. Они находятся и там и здесь, — во всех напра-

---

[1] 動 靜 有 常. *Си-цы-чжуань*, 1, I, 1.

[2] — 陰 — 陽 謂 道. *Си-цы-чжуань*, 1, V, 1.

влениях. Повсюду происходят „сгущение“ и образование вещей, их собирание и разделение на группы. В этом слепом и безотчетном действии проявляются жизненная сила и „странствующая душа“ бытия. Одна смена *инь* и *ян* порождает доброе и отстраняет злое, другая порождает злое и отстраняет доброе. Нет сверхъестественной силы, которая бы целеполагала в этом творении доброго и злого, совершенного и несовершенного, а в области человеческих дел удачу и неудачу, успех и неуспех. Все заключается только в *инь* и *ян*. От них же поэтому и исходит существование „злых и добрых духов“.

„[Совершенномудрые люди] смотрели вверх, чтобы созерцать небесные письмена, смотрели вниз, чтобы исследовать контуры земли, и поэтому познавали причины скрытого (темного — *инь*) и явного (светлого *ян*). Исходили из начала и возвращались к концу, поэтому познавали принципы (слова) смерти и рождения. Жизненная сила создает вещи, странствующая душа создает изменения, — поэтому (исходя из этого) и познавали состояние злых и добрых духов“.[1]

Жизненная сила и „странствующая душа“ заключаются только в *инь* и *ян*. Нет божественного духа-повелителя, стоящего над изменениями и переменами во вселенной, но сама универсальность „пути“ *инь* и *ян* носит характер величия божественного духа. „Божественным духом он (путь) называется тогда, когда в нем нельзя измерить *инь* и *ян*“.[2]

Великий универсальный „путь“ светлого, мужского и сильного *ян* и темного, женского, слабого *инь* не есть простое чередование этих сил. Взаимосвязанные *инь* и *ян*, как противоположности сталкиваются и только таким образом порождаются вещи и изменения.

„Сильное и слабое взаимно сталкиваются и порождают(ся) изменения и перемены“.[3]

Бесконечное взаимодействие сильного и слабого, *ян* и *инь*, означает становление мира вещей, вечное движение по замкнутому кругу.

„Изменения и превращения суть образы движения вперед и назад“.[4]

Заходит солнце и восходит луна; заходит луна и восходит солнце.

„Солнце и луна взаимосталкиваются, и рождается свет. Исчезает холод — и тепло появляется; тепло исчезает — появляется холод. Холод и тепло взаимосталкиваются, и год завершается“.[5]

---

[1] 仰以觀於天文。俯以察於地理。是故知幽明之故。原始反終。故知死生之說。精氣爲物。遊魂爲變。是故知鬼神之情狀。 *Си-цы-чжуань*. 1, IV, 2.

[2] 陰陽不測之謂神.

[3] 剛柔相推而生變化。 Там же, 1, II, 2.

[4] 變化者進退之象也。 Там же, 1, II, 3.

[5] 日往則月來，月往則日來，日月暑推而明生焉

Так происходит движение во вселенной и рождаются мириады вещей. Эти „конкретные принципы“ являются результатом непосредственного созерцания и восприятия.

Однако натуралистические представления авторов *Си-цы-чжуани* о движении и становлении мира вещей не ограничиваются именно этими абстрактными определениями. *Инь* и *ян*, поднятые на высоту универсальных принципов движения и становления, превращаются в этом комментарии в символы определенных конкретных предметов, в их свойства. Сами же эти предметы приобретают характер определенных первооснов бытия, „возбудителей“ и „оплодотворителей“ всех вещей.

„Возбуждаются они [вещи] через гром и молнию; увлажняются (оплодотворяются) они через ветер и дождь. Солнце и луна движутся, — раз холодно, раз тепло“.[1]

Но все же как далеко отстоит это примитивное мышление от гадательных прорицаний основного текста *И-цзина!* Приходится поражаться, как могут еще современные авторы придерживаться догматической традиции и смешивать более поздние комментарии вроде *Си-цы-чжуани* с гадательным текстом так называемого чжоуского *И-цзина*, содержание которого восходит к очень глубокой древности. В *Си-цы-чжуани* молния, например, как это мы только что видели, превращается в абстрактное определение, означающее одну из конкретных „первооснов“ бытия.

И кстати надо сказать, что авторы *Си-цы-чжуани* не оставляют при этом места для мистики и магии.

Совершенно другую роль играет молния в гадательном тексте *И-цзина*. В изречениях при гексаграмме „молния“, — *чжэнь* (☳ 震) сказано: „Молния. Свершение. Молния приходит... Ах! Ах! А после смеются... Ха! Ха! Молния пугает за сотню ли, но она не опрокинет и ложки жертвенного вина“.[2]

В прорицании при первой черте гексаграммы говорится:

„В начале девятка. Молния приходит... Ах! Ах! А после смеются Ха! Ха! — Счастье“.

При второй черте говорится:

寒往則暑來暑往則寒來，寒暑相推而歲焉.
Там же, 2, V, 2.

[1] 鼓之以雷霆。潤之以風雨。日月運行一寒一暑。
Там же, 1, I, 3.

[2] 震亨，震來虩ㅁ後笑言啞啞，震驚百里不震匕鬯。 Японский перевод: 震は亨震來つて虩虎ㅁたり後には笑言啞啞たり，震百里を驚かす，匕鬯を喪はず。 Эндо Такаёси. Экино гэнри, стр. 222.

„Шестерка вторая. Молния приходит и ужасает. (Можно) сто тысяч раз лишиться богатств. Поднимешься на девятую высоту, не гонись! Семь дней минет — получишь!“

При третьей черте говорится:

„Шестерка третья. От молнии растеряешься! Если молниеносно будешь действовать, то беды не будет“.

Или, например, при последней черте сказано:

„Наверху шестерка. От молнии теряешь самообладание и пугливо озираешься. Если будет поход, то — к несчастью! Если молния не коснется тебя, а твоих соседей, то порицания не будет. И по поводу брака будут разговоры“.

Молния служит здесь не предметом рассуждений, а объектом гадания, риторическим словом в гадательных прорицаниях. Примеров, подобных приведенному, здесь множество, и все они свидетельствуют в пользу той точки зрения на *Си-цы-чжуань* и на основной текст *И-цзина*, которой мы здесь придерживаемся.

Итак, „совершенномудрые люди“, повествуют вначале авторы *Си-цы-чжуани*, признавали бесконечное движение мира. Они созерцали многообразие вселенной, рождение и смерть бесчисленных вещей, утверждали, что законом вселенной является непрерывное становление (生生之謂通). Вселенная не имеет предела, не имеют предела и ее „перемены и превращения“. Однако скоро обнаруживается из текста, что „на этих мыслях останавливаются“, что здесь нет дальнейшего движения.

В тексте *Си-цы-чжуани* сказано: „Совершенномудрые люди созерцали многообразие вселенной, рассматривали все ее формы и содержания, изображали ее вещи и их свойства. Это и было названо образами“.[1]

Образом творческого, как мы уже знаем, признается *ян*, а образом пассивно воспринимающего — *инь*. Оказывается, что земля как нечто пассивно воспринимающее, подражает образам творческого неба, — без этого нет изменчивости:

„Создающее образы называется творческим, подражающее им называется воспринимающим“.[2]

Комментарий *Шо-гуа-чжуань*, который конфуцианская традиция также возводит на пьедестал философского толкования *И-цзина*, прямо определяет творческое небо в качестве властелина, правителя или господина над вещами. При этом авторы этого комментария не только не обнаруживают каких-либо признаков философски мыслящих людей, но совершенно не поднимаются над уровнем толкования определенного „набора конкретных предметов“, которыми пользуется гадательный текст. Здесь говорится: „Возбуждаются они (вещи) громом, рассеиваются

---

[1] 聖人有以見天下之賾。而擬諸其形容。象其物宜。是故謂之象. *Си-цы-чжуань*, 1, VIII, 1.

[2] 成象之謂乾。效法之謂坤. Там же, 1, V, 7.

ветром, увлажняются (оплодотворяются) дождем, опаляются солнцем. Гексаграмма *гэнь* останавливает их, гексаграмма *дуй* радует их, гексаграмма *цянь* (乾 — небо) управляет (разрядка моя. — *Як. Р.*) ими, а гексаграмма *кунь* (坤 — земля) накопляет их в обилии".[1]

В *Си-цы-чжуани* нет этого подчеркивания роли неба в качестве властелина, управляющего вещами. Здесь фиксируется представление о том, что творческое небо, создающее образы, и пассивно воспринимающая земля, овеществляющая их, являются неравными, но совершенно неразрывными частями целого, находящегося в непрерывном изменении.

„На небе создаются образы, на земле образуются вещи (формы). (Так) проявляются изменения и перемены".[2]

Однако оказывается, что в изменчивости существует „Великий предел" или „Великое крайнее" как источник двух взаимосвязанных и взаимосталкивающихся начал. Этот „Великий предел" является источником не только для *инь* и *ян*, но и для „образов", которыми „совершенномудрые люди" именовали „исследуемые" вещи, источником „форм и содержания" многообразного мира.

„В изменчивости есть Великий предел, он рождает два начала. Два начала рождают четыре образа. Четыре образа рождают восемь гексаграмм. Восемь гексаграмм определяют счастье (успех и неудачу). Счастье и несчастье (успех и неудача) рождают великие дела (начинания, деятельность)".[3]

Содержание *Си-цы-чжуани* не позволяет, разумеется, смешивать этот трактат с комментарием *Шо-гуа-чжуань*. И совершенно ясно, что „Великий предел", о котором говорится именно в *Си-цы-чжуани*, является абстрактной определенностью натуралистического характера, наделенной качествами некоторой изначальной творческой силы. Это, как известно, и дало повод конфуцианскому идеализму времен Сунской династии для модификации „Великого предела" в духовную субстанцию, в мистическое неподвижное в своей основе первоначало, породившее движение или, иначе сказать, в неподвижного в своей основе перводвигателя вселенной.

Авторы *Си-цы-чжуани* трансформируют далее представление об едином „Великом пределе" в три предела или крайности, из которых каждая обладает своей естественной потенцией. Этими тремя крайностями или естественными потенциями являются земля, небо и человек. Всем видно,

---

[1] 雷以動之風以散之雨潤之日以烜之艮以止之兌以說之乾以君之坤以藏之。*Шо-гуа-чжуань*, гл. IV, § 5.

[2] 在天成象。在地成形。變化見矣。*Си-цы-чжуань*, 1, I, 1.

[3] 易有太極是生兩儀兩儀生四象四象生八卦八卦定吉凶吉凶生大業。Там же, 1, III, 5. См. также перевод А. А. Петрова в его книге „Ван Би". Изд. Ак. Наук СССР, М.—Л., 1938, стр. 65.

что под ногами находится почва — земля, а над головой — небо. Авторы *Си-цы-чжуани* поэтому определяют человека в качестве равноправной, но связующей или срединной потенции, находящейся между потенциями неба и земли, и графически изображают это представление комбинацией, состоящей из шести целых черт. „Изменения и перемены суть образы движения вперед и назад. Сильное и слабое — образы дня и ночи. Движение шести линий — путь трех пределов“ (потенций: неба, человека, земли).[1]

Человек не определяется здесь как высшее творение неба и земли. Напротив, духовные качества человека, его сознание и воля становятся рядом с потенциями неба и земли — в качестве отдельной универсальной потенции.

Рассуждения о трех пределах — небе, земле и человеке — служат своеобразным схематическим представлением целостности вселенной, исчерпывающейся, по мнению авторов *Си-цы-чжуани*, универсальными естественными потенциями непрерывного становления природы, а также великим духом „совершенномудрых людей“, созерцающих ее законы и проповедующих социальную гармонию и всеобщую любовь.

„Совершенномудрые люди созерцали движение вселенной и наблюдали его соединение и связи, чтобы действовать по их законам“.[2]

Вот почти все основное в *Си-цы-чжуани*, что комментаторы и писатели возводят в исключительные философские достоинства „Книги перемен“ в целом, хотя совершенно ясно и из того, что было сказано выше, что содержание *Си-цы-чжуани* вообще не может итти в сравнение с основным гадательным текстом книги по той простой причине, что этот последний имеет дело со священной практикой гадания, с мантикой, а *Си-цы-чжуань* с первыми благородными попытками осознания окружающего реального мира вещей.

Разумеется, что определение движения, как неотъемлемого свойства объективно существующего реального мира вещей и определение источника этого движения в пределах самого мира в виде взаимостолкновения двух противоположных, но взаимосвязанных и взаимопроникающих сил, уже является великим достоинством древнекитайской мысли.

Представления подобного рода уже были известны китайцам задолго до Конфуция. Попытки же философского их объяснения были сделаны после Конфуция.

Конечно, комментарий *Си-цы-чжуань*, возникший после Конфуция, еще не может претендовать на более или менее глубокомысленную

---

[1] 變化者進退之象也。剛柔者晝夜之象也六爻之動。三極之道。 *Си-цы-чжуань* 1, II, 4.

[2] 聖人有以見天下之動而觀其會通。以行其典禮。 Там же, 1, VIII, 2.

трактовку становления и движения природы. Все здесь сливается в абстрактной мысли об „абсолютном единстве и двойственности", как говорит Гегель. За первыми полетами мысли здесь следуют бессмыслица и оперирование уже известными нам комбинациями черт в качестве символов.

„Одним преимуществом, — говорит Гегель, — все символы непременно обладают: они намекают на мысли и вызывают в нас мнение, что таковые действительно существуют; таким образом, здесь начинают с мыслей, но затем сразу возносятся на облака, и философствованию тотчас же наступает конец. Если поэтому Виндишман восхваляет Конфуция за его комментарии к *И-цзину*, где утверждается полная взаимосвязь всех гуа во всем кругообороте, то против этого скорее приходится напоминать, что здесь не найти нам ни искры понятия".[1]

Подобная антиисторическая характеристика трудов неизвестных комментаторов *И-цзина* основывается будто бы на том обстоятельстве, что первые философствования, ясно заметные в *Си-цы-чжуани*, гаснут в круговороте комбинаций символических черт, которые в чжоуском *И-цзине* имеют гадательное значение и носят несомненно священный характер.

Всякий раз, когда исследователь имеет дело с древним китайским философским текстом, он стоит перед всегда реальной возможностью неправильно расшифровать смысл иероглифов, которые существуют в течение многих столетий и представлены в современной письменности без существенных графических изменений. Можем ли мы с уверенностью сказать, что древние авторы, хотя бы *Си-цы-чжуани*, не вкладывали в скупые сочетания иероглифов более обогащенные мысли, нежели те, которые могут быть раскрыты на основе доступного современной науке анализа древних иероглифов? Археологические раскопки, которые были осуществлены в конце династии Цин, сослужили немалую службу науке, но и тот значительный результат, который они дали, является каплей в море еще предстоящей работы по изучению древнейших китайских текстов с точки зрения истории теоретического мышления.

Гегель, стало быть, не только извращает действительные факты истории развития китайской научной мысли, но обнаруживает свою реакционность и консерватизм, утверждая, что „китайцы, повидимому, неспособны к какой бы то ни было самостоятельной научной мысли",[2] и что будто бы у китайцев отсутствует какая бы то ни была философия, и что о древнейшем памятнике китайской культуры — об *И-цзине*, на который в первых веках нашей эры были написаны комментарии философского порядка, можно говорить только „как о курьезе".[3]

---

[1] Гегель, Соч., т. IX, стр. 113.

[2] Гегель. Соч., т. X, стр. 230.

[3] Там же, т. IX, стр. 112.

Реакционные японские философы использовали рассуждения Гегеля в отношении характеристики древних источников китайской философии для того, чтобы встать в позу рыцарских „защитников" китайского классического наследия. Уже, начиная со времени японо-китайской войны 1894 г., они неустанно в сотнях специальных изданий повторяют одни и те же слова о том, что „великое конфуцианское учение нашло свое осуществление только в стране восходящего солнца".

Известный Иноуэ Тэцудзиро̄, человек, имеющий за спиной полвека неустанной борьбы с распространением и развитием прогрессивной общественной мысли в Японии, негодует, например, по поводу того, что Гегель говорит о другой китайской канонической книге — о *Лунь-юе*.

„Гегель, — пишет он, — в своей «Geschichte der Philosophie», критикуя *Лунь-юй*, писал: «...diese finden wir allenthalben, in jedem Volke, und besser, es ist nichts Ausgezeichnetes». Гегель не в состоянии был понять Конфуция. Он рассуждал, основываясь на крайне несовершенных переводах. Поэтому Гегель ни в малейшей мере не понял великой личности Конфуция. Он ошибся. Он совсем не знал ни истинного духа, ни истинного смысла конфуцианства".

ЧУНЬ-ЦЮ

Чунь-цю — „Весна и осень" — название летописи княжества Лу за время с 782 по 481 г. до н. э.

С точки зрения человека, отдающего себе отчет в своих суждениях, текст *Чунь-цю* не представляет положительно никакой философской ценности. Люди, не испытавшие на себе влияния догматического конфуцианства, читая эту книгу вправе удивляться применению слова „философия" в связи с *Чунь-цю*. Иначе же обстоит дело в сочинениях китайских авторов, придерживающихся конфуцианской традиции, равно как и в японской конфуцианской литературе. Здесь с давних пор *Чунь-цю* именуется не иначе, как „спасением рода человеческого", „сокровищницей истин, сияющих, как вешнее солнце и большие звезды", „мудростью, возвеличивающей правду и предотвращающей зло", „законом для самоусовершенствования благородных мужей", „законом поведения правителей и управления поднебесной" и т. д. и т. п.

Японские реакционные писатели, комментируя китайскую литературу, посвященную *Чунь-цю*, делают своеобразные обобщения. Эти обобщения сводятся к утверждению, что „великая философская ценность" *Чунь-цю* заключается как-раз в том, что это произведение рассматривает место, занимаемое каждым человеком в обществе, как „раскрытие самой природы", которое нельзя предусмотреть, предотвратить или изменить. „Законы неба" делают одного человека разумным, а другого неразумным, одного нравственно совершенным, а другого аморальным и т. д.

Этими качествами законы неба в состоянии наделять людей независимо от того, богаты ли эти люди или бедны. Однако, утверждают эти интерпретаторы, богатство и бедность суть только „состояния", в которых „пребывают" люди, благодаря тем же универсальным законам неба. Изменить что-нибудь в этом „раскрытии законов неба" человек не может. Изменить же свое „пребывание" на низшем нравственном уровне на „пребывание" на высшем всегда возможно. Достаточно только стремиться к примеру разумных и нравственно совершенных людей. Здесь „раскрытие законов неба", которые по самой своей природе представляют благо, всегда содействует человеку. Если правитель — „сын неба", император, потомок богов и т. д. и т. п. — следует законам неба и совершенствует свой „путь", то это значит, что и „раскрытие законов неба" происходит таким образом, что улучшается порядок вещей в государстве, общественная жизнь достигает гармонии, богатые приумножают свое имущество, а бедные достигают достатка. Так как основным связующим звеном между „велением неба" или законами неба и народом является император — сын неба или потомок богов, то законы неба, выражающиеся также в форме общественных отношений, имеют своим началом и концом именно сына неба, императора. Он является, продолжают конфуцианские комментаторы, фактическим и логическим воплощением „законов неба". Поэтому нарушение правления и власти сына неба, следующего „велению неба", является противоестественным и подлежит наказанию и мечом палача, и кистью изобличителя-мудреца.

Чунь-цю и является этим величайшим наказанием для нарушителей порядка вещей в государстве, каноном восхваления добра и преследования зла, зафиксированным кистью мудрого Конфуция. Так проповедуют конфуцианские комментаторы.

Как бы там на первых порах ни обстояло дело с отношением Конфуция к авторству этого канонического произведения, японские конфуцианские комментаторы немногим отличаются от китайских, за исключением того обстоятельства, что для японских конфуцианцев деление на совершенномудрых и несовершенномудрых правителей, известное китайской конфуцианской литературе, является неприемлемой и даже революционной идеей. Тэннō т. е. японский императо̣р — потомок богов — не может не быть воплощением божественного блага, утверждают японские конфуцианцы и синтоисты. Его персона не подлежит рассмотрению философа с точки зрения анализа ее социальной природы. Философ обязан всегда проповедывать божественность верховного правителя.

Что же имеется в *Чунь-цю*, в этом сочинении, которое реакционные японские писатели выдают за универсальную „позитивную философию" умиротворения народа и „управления поднебесной"?

Текст *Чунь-цю*, подразделенный на 64 раздела, состоит из несвязанных между собою фраз, представляющих летописные заметки, чрезвычайно лаконичные и нередко даже бессмысленные. При чтении текста

создается впечатление, что имеешь дело с дневником, предназначавшимся для личного пользования, а отнюдь не для опубликования.

Такие важные для того времени события, как войны между княжествами, союзы между ними или их расторжение, умерщвление одной стороной послов другой стороны, убийства одних князей и богатство других — все это нашло отражение в лаконичных записях летописи.

Землетрясения, солнечные затмения, стихийные бедствия также отмечены здесь. Наряду с этим встречаются и такого рода записи: „В день цзи-ю люди из Чжу схватили князя из Цзэн и использовали его [в качестве жертвы духам]“.[1]

Имеются и такие записи: „Мыши загрызли жертвенного быка, — бык умер; заменили быком для гадания“,[2] или „Прилетели грачи и свили гнезда“.[3]

Встречаются, однако, записи, смысл и предназначение которых во всяком случае имеют своим источником исключительно фантазию их писавшего. Такова, например, запись о появлении чудовища из реки и др. Например, в записи, отмечающей наиболее важные события, имевшие место в 16-м году правления князя Си (643 г. до н. э.), говорится: „В этой же (первой) луне шесть ястребов, летя задом, пролетели над столицей Сун“.

Разумеется, не эти записи делают *Чунь-цю* предметом особого почитания в конфуцианской комментаторской литературе. „Главными лицами в Чунь-цю, — говорит Н. Монастырев,[4] — являются, конечно, князья удела Лу. Луский князь постоянно называется гуном, хотя, на самом деле, носил титул Хоу. Это делалось потому, что князья по смерти получали высший титул и из уважения к князю своей родины (так как Чунь-цю была составлена лускими историографами). Князья других уделов при жизни носят настоящий титул; но когда говорится о погребении их, то обыкновенно называются Гуном, хотя бы при жизни имели лишь титул

---

[1] 己酉邾人執鄫子用之. Гу Лян, повидимому, „смягчает“ эту запись и объясняет ее таким образом, что вместо заклания князь отделался тем, что ему разбили нос и выступившей кровью окропили жертвенник (蓋卽其鼻以血社也). См. *Гу-лян-чжуань* в „Тринадцати классиках“ (十三經, 中華民國三年出版), Шанхай, 1914, стр. 44.

[2] Эта запись имеется в двух разделах — в разделе Дин-гун (15-й год правления) и в предшествующем ему разделе Ай-гун (1-й год правления).

[3] 有鸛鵒來巢.

[4] Отбрасывая совершенно несостоятельные рассуждения Н. Монастырева по поводу китайской мудрости „вообще“, я обширно цитирую автора „Заметок о Конфуциевой летописи Чунь-цю“, являющегося также автором первого и до сих пор единственного, хотя и несовершенного, перевода *Чунь-цю* на русский язык. Н. Монастырев — китаист конца прошлого века, высказал в своей работе, посвященной *Чунь-цю*, целый ряд несомненно интересных и заслуживающих внимания исследователя мыслей и соображений.

Цзы или Наны. Князья других уделов весьма часто называются просто: «человек», в наказание. Подобное наказание очень часто применяется к князьям удела Чу и Динь".[1] „Говоря о представлении князей одного другому, — пишет далее автор, — в Чунь-цю употребляются следующие выражения: «представляться» (кит.-чао, маньчж.-харгашамби). Это выражение употребляется тогда, когда князья представлялись Вану. Когда Лускому князю представлялись равные ему по степени князья или же князья, имеющие право на высший почет, то употреблялось это же выражение. Если Лускому князю представлялись князья, имевшие низший титул или менее сильные, или находившиеся не в очень дружественных отношениях с Лу, или, наконец, вассалы, то употребляется выражение, «прибыть для представления» (кит.—лай-чао, маньчж. — яму-данамо цзимби) например, «Цийский Хоу прибыл для представления» или: «Дзы удела Тэн прибыл для представления». Если же известный князь не заслуживает никакого почета, то о представлении его говорится только: такой-то «прибыл» (кит. — лай, маньчж. — дзихэ). Если записывается время прибытия известного князя, то это — знак большого уважения; но случается, что это же самое служит для выражения насмешки (см. толкования Гун Яна). Для выражения сильного порицания не записывается даже имя того удела, где княжит известный князь, прибывший для представления, но он называется только по имени, без прибавления титула, например, «Ши прибыл». Если известный князь принужден оставить свое государство и искать спасения в другом государстве, то о прибытии употребляется выражение: «прибыл», «прибежал» (ища спасения) (кит. — лай-бын, маньчж. — баймэ, цзимби). Это выражение употребляется в порицание. Если же прибывший князь достоин почета, то говорится: «прибыл» (кит. — лай, маньчж. — цзихэ). Но когда о бегстве князя говорится: «убежал» или «удрал» (кит. — бын, чу-бын), то это считается верхом наказания и порицания". И еще: „Говоря о смерти князя и других замечательных лиц, употребляются различного рода выражения. О смерти Вана говорится: «почил» (кит. — бын, что буквально значит: обрушиться подобно горе; маньчж. — уримби), например, «в 3 луне (720 года), в день белой собаки, почил император». Говоря о смерти Лускаго князя и княгини, употребляется выражение: «скончаться» (кит. — хун, маньчж. — бэдэремби), например, «В 11 луне в день светлозеленого зайца, скончалась княгиня по фамилии Цзы». О смерти других удельных князей и замечательных лиц говорится: «умер» (кит. — цзу, маньчж. — аку омби), например «умер Гун-цзы И-ши».[2]

И вот именно эту манеру или специальный прием записи событий, имеющих отношение к власти верховного правителя, конфуцианская лите-

---

[1] Н. Монастырев. Заметки о Конфуциевой летописи Чунь-цю. СПб., 1876, стр. 27.

[2] Там же, стр. 31.

ратура возводит в „философский“ шедевр. В литературе сложился даже специальный термин „чуньцюизм“.[1] Конфуцианские авторы в торжественных тонах трактуют его как „универсальную позитивную философию“ отношений между людьми в обществе. Верховная власть сына неба священна и только на нее, как на представляющую волю неба, может опираться общественная и государственная жизнь. Нерушимое подчинение и покорность власти сына неба — вот в чем заключаются основные принципы „чуньцюизма“. „Каждый сверчок знай свой шесток“ — вот основной принцип этой конфуцианской „философии“.

Идеи *Чунь-цю* получили свое „философское“ обобщение в теории так называемого „исправления имен“ (*чжэн мин*), модифицированной японскими конфуцианцами в так называемую „философию“ „великого долга и естественного принципа социального разделения людей“ (дайги мэй бун).

О конфуцианской теории „исправления имен“ мы будем говорить ниже.

ЛУНЬ-ЮЙ

Лунь-юй, или „Беседы и рассуждения“ Конфуция и его учеников, признается как произведение, принадлежащее кисти многочисленных учеников Конфуция, живших в различное время. Это всегда нужно иметь в виду при подходе к этой китайской канонической книге.

Традиция считает, что в *Лунь-юе* отражены подлинные высказывания Конфуция. И если можно согласиться с этими утверждениями конфуцианской традиции, то лишь помня, что текст *Лунь-юя*, прошедший через руки множества авторов, не свободен от многочисленных интерполяций. Эта своеобразная компиляция на протяжении десятков веков прикрашивалась конфуцианцами. Комментаторы стремились придать тексту книги некоторую стройность и в отношении стиля. Несмотря на это, текст, число изданий которого только в одной Японии положительно не поддается учету, совершенно неоднороден и в стилистическом отношении.

Из предисловия к *Лунь-юю* Хэ Яня, конфуцианского комментатора периода династии Вэй, видно, что во времена династии Хань (206 до н. э. — 23 н. э.) существовали три варианта текста: древнейший текст *Лунь-юя*, текст из княжества Лу и текст из княжества Ци.

Число глав, как указывает Хэ Янь, во всех трех вариантах было различно; различным было и количество иероглифов. Комментаторы, каждый по-своему, подходили к этим текстам, сопоставляли их и комбинировали. В итоге оформилась книга под названием *Лунь-юй*, обращающаяся в качестве классической книги конфуцианцев и в настоящее время.

[1] В. М. Алексеев. Утопический монизм и „китайские церемонии“ в трактатах Су Сюня (XI в. н. э.) (Из истории борьбы конфуцианства с революционной идеологией). Сов. Востоковед., III, Изд. АН СССР, стр. 145.

Какой именно из существовавших в древности трех вариантов, о которых говорит Хэ Янь, лег в основу дошедшего до наших дней текста *Лунь-юя*, — все же осталось неясным.

Существующий ныне *Лунь-юй* во многом отличается от других его списков, передававшихся по традиции, как достоверные копии того же текста. Невозможно сказать, являются ли дополнения, пропуски и ошибки, имеющие место в этих копиях, только свойствами самих этих копий или, напротив, что они в значительной своей части составляют отличительную черту именно *Лунь-юя*, бытующего в настоящее время, в особенности того варианта, который был принят в качестве образца при Сунской династии (960—1278) неоконфуцианцами.

Лу Дэ-мин, о котором я уже упоминал прежде, был первым конфуцианским ученым, обратившим внимание на расхождения, пропуски, дополнения, ошибки, которыми отличаются копии или списки *Лунь-юя*, бытовавшие в его время. В тринадцатитомном комментарии на классические книги Лу Дэ-мина произведение *Лунь-юй-инь-и* 論語音義 занимает два тома. Здесь нашли отражение различные варианты *Лунь-юя*, списки которых автор изучал путем сопоставления. В течение долгого времени никто из конфуцианских ученых не возвращался к вопросам, которые так занимали Лу Дэ-мина. Напротив, известно, что его попыткой сличить и сверить существовавшие в его время копии *Лунь-юя* явно пренебрегали.

Однако при династии Цин, когда возникла школа комментаторов, опирающаяся на анализ и на филологическое изучение древних классических произведений, работа Лу Дэ-мина была продолжена. Эта школа комментаторов осуждала деятельность конфуцианцев периода династий Сун и Мин в этом направлении, как построенную на чисто субъективном методе изучения и толкования классических текстов, и по существу продолжала традиции конфуцианской филологии времен династий Хань и Тан. Эту школу поэтому называют еще *гу-сюэ* 古學 „древняя наука".

Существовали и такие школы комментаторов, которые старались изучать *Лунь-юй* на основе исследования значений древних слов, их произношения, чрезвычайно тонкой в фонетическом отношении и сложной дифференциации тонов, а также на основе исследования надписей на древних колоколах, сосудах и памятниках. Благодаря этим изысканиям встала вновь на очередь задача собирания древних текстов и появилась возможность их нового сопоставления и проверки.

При династии Цин из числа последователей этого направления приобрел известность комментатор Сунь Ци-фэн 孫奇逢 (1584—1675), автор комментариев на четверокнижие — *Лунь-юй*, *Мэн-цзы*, *Да-сюе* и *Чжун-юн* — *Сы-шу-цзин-чжи* 四書近指. Сочинения *Сы-шу-као-и* 四書考異 ученого Чжэ Гао 翟灝 и *Ши-сань-цзин-цзяо-кань-цзи* 十三經校勘記 знаменитого цинского конфуцианца Юань Юаня 阮元 породили даже специальный стиль изучения классиков, и в том

числе *Лунь-юя*, путем сопоставлений и критической сверки текста в исследовательском плане.

Несмотря на сравнительно большие результаты, которые дала деятельность этих комментаторов и исследователей, все же привести к единству все существующие копии *Лунь-юя* так и не удалось. Уже то обстоятельство, что эти комментаторы были, по вполне понятным причинам, беспомощны как историки, заставляет нас не переоценивать их труды над выяснением происхождения *Лунь-юя*, а также их анализ текстологического составления книги.

Поэтому, когда исследователь имеет дело с *Лунь-юем*, на основании которого единственно и правомерно можно судить о воззрениях Конфуция, то ему приходится возвращаться к древним комментариям и сличать их с другими наиболее распространенными вариантами и комментариями на эту книгу.

Известно, что наиболее древним комментатором *Лунь-юя*, собравшим мнения комментаторов времени династий Хань и Вэй (220—264), является Хэ Янь. Большой популярностью пользуется также комментарий XI в., принадлежащий знаменитому неоконфуцианскому метафизику Чжу Си, который обычно называют новым комментарием. Сравнивать комментарий Хэ Яня с комментарием Чжу Си имеет смысл, когда речь идет о толковании содержания текста, но это сравнение ничего не дает для определения аутентичности целого ряда пассажей *Лунь-юя*. В этом отношении некоторых результатов исследователь может достигнуть при сопоставлении текста *Лунь-юя* у Хэ Яня с текстом, высеченным на танских стэлах.

Разумеется, что при этом вовсе не следует пренебрегать комментарием предшественника Хэ Яня — Чжэн Сюаня 鄭玄 (127—200 гг.).

Японские исследователи давно занимаются изучением текстов *Лунь-юя*, и в этом отношении заслуживает внимания тщательно выполненная работа Такэути Ёсио 武内義雄, основывающегося на текстах *Лунь-юя*, как он представлен у комментаторов периода династий Мин (1368—1628) и Цин (1644—1911).

Книга Такэути под названием „Ронго“ (*Лунь-юй*), вышедшая в свет в серии изданий Иванами сётэн в 1934 г., наглядно показывает путем сличения и анализа комментариев Чжэн Сюаня, Хэ Яня, Лу Дэ-мина и текста *Лунь-юя* на танских стэлах, что добавлено, устранено и пропущено в этих текстах, а также какие графические изменения допущены переписчиками в начертании целого ряда иероглифов. В своей работе Такэути использовал также тексты *Ши-цзи*, *Кун-цзы—цзя-юй*, *Вэй-шу*, *Хань-шу* и др.

Современные китайские и японские издания *Лунь-юя* являются стереотипом текста, высеченного на танских стэлах. Имея перед собою работу Такэути, мы всегда в состоянии не только выяснить существующие различия в известных науке вариантах *Лунь-юя*, но и в целом ряд ест лучше уяснить себе их смысл.

Я попытался сделать подсчет лакун, имеющихся в каменнописном тексте *Лунь-юя* в сравнении с его текстом у Хэ Яня, на которых останавливается Такэути, и насчитал их в 20 главах бытующего ныне *Лунь-юя* —131. Количество довольно внушительное. Сюда входят как иероглифы, являющиеся служебными частицами, так и иероглифы, имеющие важное значение в тексте.

Приводимые здесь таблицы (I, II и III) могут служить неплохой иллюстрацией тому, что говорилось о пропусках, добавлениях и замене иероглифов, которые встречаются в таком большом количестве при сопоставлении различных изданий *Лунь-юя*. Эти таблицы представляют собою репродукцию начала и конца шестой книги (или частей XI и XII глав современного деления) текста *Лунь-юя* на танских стэлах.[1]

Если сопоставить текст *Лунь-юя* у комментатора Хэ Яня с каменнописным текстом, то в части, зафиксированной в репродукциях, мы будем иметь следующие расхождения.

Таблица I, часть 1, строка 5 (глава Сянь-цзинь или глава XI, § 2).

В каменнописном тексте перед вторым иероглифом снизу нет иероглифа 者, который имеется в этом месте в тексте Хэ Яня.

Таблица II, часть 1, строка 9 (та же глава, § 4).

У Хэ Яня первым снизу является иероглиф 兄, а в каменнописном тексте этот знак заменен иероглифом 昆.

Таблица II, часть 1, строка 13 (та же глава, § 6).

У Хэ Яня перед вторым иероглифом снизу имеются шесть знаков 不遷怒不貳過; в каменнописном тексте эти иероглифы отсутствуют.

Таблица II, часть 1, строка 14 (та же глава, § 6).

У Хэ Яня перед вторым иероглифом снизу следуют опять шесть знаков 未聞好學者也, которые отсутствуют в каменнописном тексте.

Первые и вторые шесть иероглифов внесены, повидимому, в качестве дополнения в § 6 главы XI из § 3 главы VI.

Таблица II, часть 1, строки 14 и 15 (та же глава, § 7).

В каменнописном тексте (14 строка) после седьмого иероглифа сверху следуют четыре иероглифа 以爲之椁 (последний знак является первым иероглифом сверху в строке 15); в *Лунь-юе* Хэ Яня эти четыре иероглифа отсутствуют.

Таблица II, часть 1, строка 15.

В каменнописном тексте после третьего иероглифа сверху имеется знак 也; в тексте Хэ Яня этот знак отсутствует.

---

[1] Репродукции выполнены Лабораторией консервации и реставрации документов Академии Наук СССР с эстампажей, хранящихся в Рукописном отделе Института востоковедения Академии Наук СССР. На репродукции видны белые места отбитых кусков камня, вместе с которыми погибла немалая часть высеченного на нем текста.

Таблица II, часть 1, строка 17.

В тексте *Лунь-юя* у Хэ Яня после второго иероглифа сверху следует знак 可; в каменнописном же тексте он отсутствует. В той же строке третий снизу знак 槨 в каменнописном тексте обозначен как 椁.

Таблица II, часть 1, строка 18.

У Хэ Яня после пятого иероглифа сверху следуют два знака 吾以; в тексте танских стэл оба эти знака отсутствуют.

Таблица II, часть 1, строка 22.

У Хэ Яня перед вторым иероглифом снизу следует иероглиф 慟; в каменнописном тексте он отсутствует.

Таблица I, часть 2, строка 28.

У Хэ Яня перед первым иероглифом снизу имеется знак 事; в каменнописном тексте этот иероглиф отсутствует.

Таблица I, часть 2, строка 31.

В каменнописном тексте после второго иероглифа сверху следуют два знака 子子, причем первый из них дан вместо иероглифа 有.

Таблица I, часть 2, строка 32.

У Хэ Яня после первого знака (этот знак 樂, как видно из репродукции, был впоследствии уничтожен) имеется иероглиф 曰; в каменнописном тексте этот знак отсутствует.

Таблица II, часть 2, строка 35.

У Хэ Яня после второго иероглифа сверху следует иероглиф 鼓; в каменнописном тексте этот знак отсутствует.

Таблица II, часть 2, строка 38.

У Хэ Яня перед четвертым иероглифом снизу имеется знак 乎; в каменнописном тексте этот знак отсутствует.

Таблица II, часть 2, строка 44.

В тексте Хэ Яня после третьего иероглифа сверху нет знака 也; в каменнописном тексте он имеется.

Таблица II, часть 2, строка 45.

В тексте Хэ Яня после первого иероглифа сверху следует знак 也, а в каменнописном тексте он отсутствует.

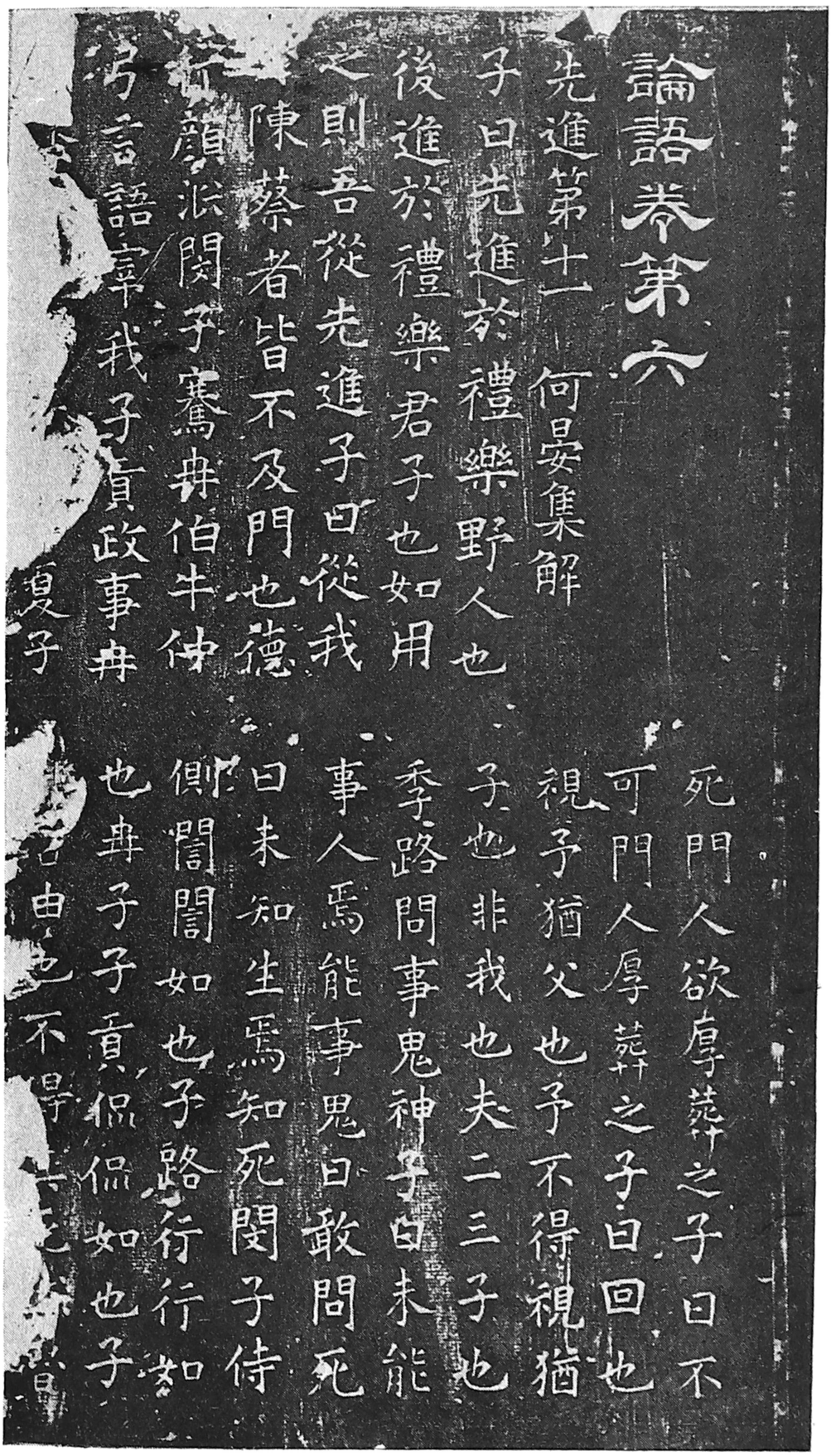
Таблица II, часть 2, строка 46.

В каменнописном тексте второй знак снизу — 億, а в тексте Хэ Яня — 憶.

Примеров, подобных перечисленным, множество. Они свидетельствуют о том, что существующие варианты текста *Лунь-юя* не одинаковы.

Это обстоятельство тем более заслуживает внимания, что некоторые современные японские писатели и ревностные сторонники конфуцианства не следуют стереотипному изданию *Лунь-юя*, основанному исключительно на тексте танских стэл, а по собственному усмотрению комбинируют этот текст с текстом варианта Хэ Яня таким образом, что одни пассажи

6	5	4	3	2	1



論語卷第六

先進第十一 何晏集解

子曰先進於禮樂野人也
後進於禮樂君子也如用
之則吾從先進子曰從我
陳蔡者皆不及門也德
行顏淵閔子騫冉伯牛仲
弓言語宰我子貢政事冉
夏子

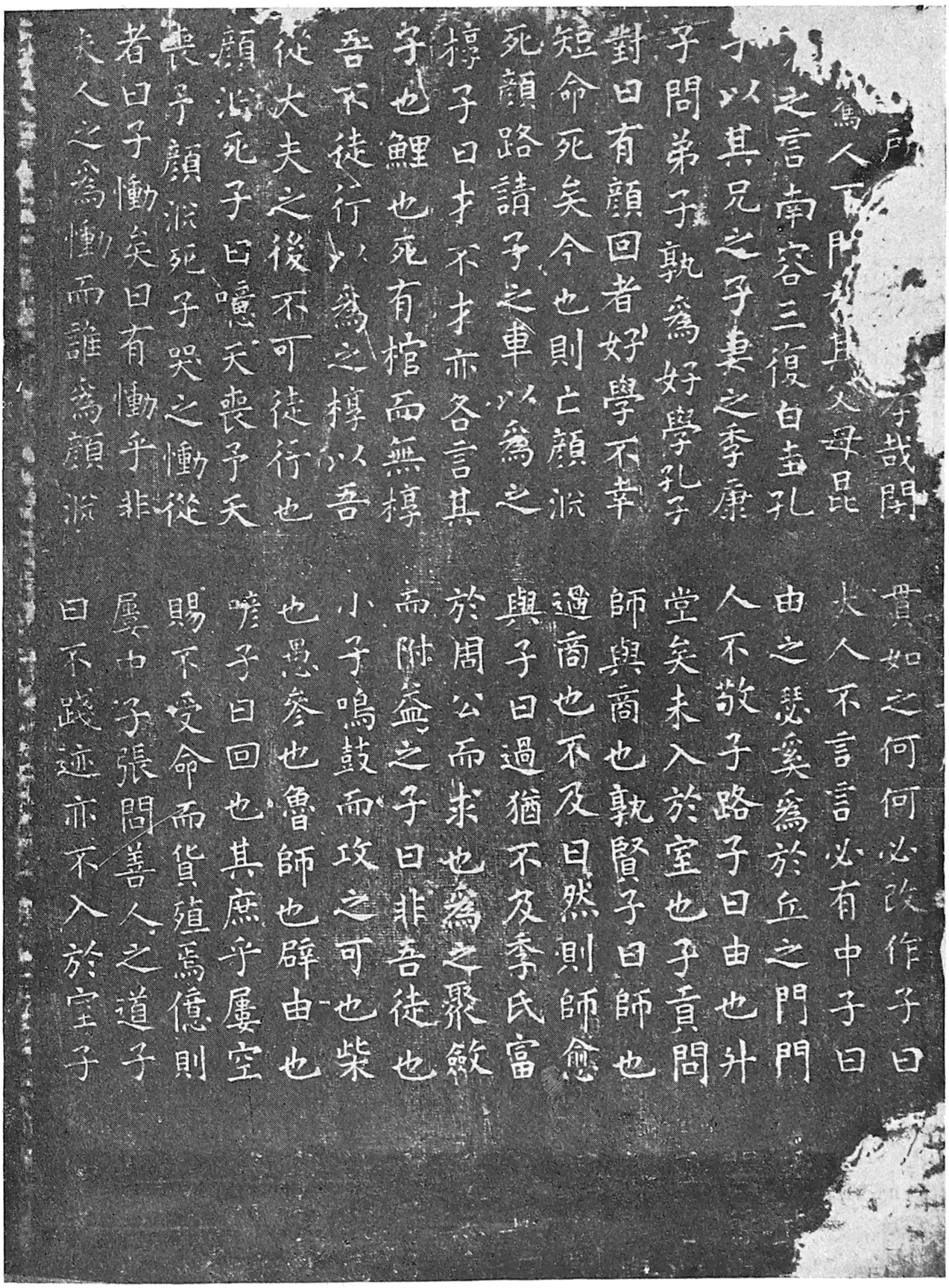
死門人欲厚葬之子曰不
可門人厚葬之子曰回也
視子猶父也予不得視猶
子也非我也夫二三子也
季路問事鬼神子曰未能
事人焉能事鬼曰敢問死
曰未知生焉知死閔子侍
側閒閒如也子路行行如
也冉子子貢侃侃如也子

часть 1

часть 2

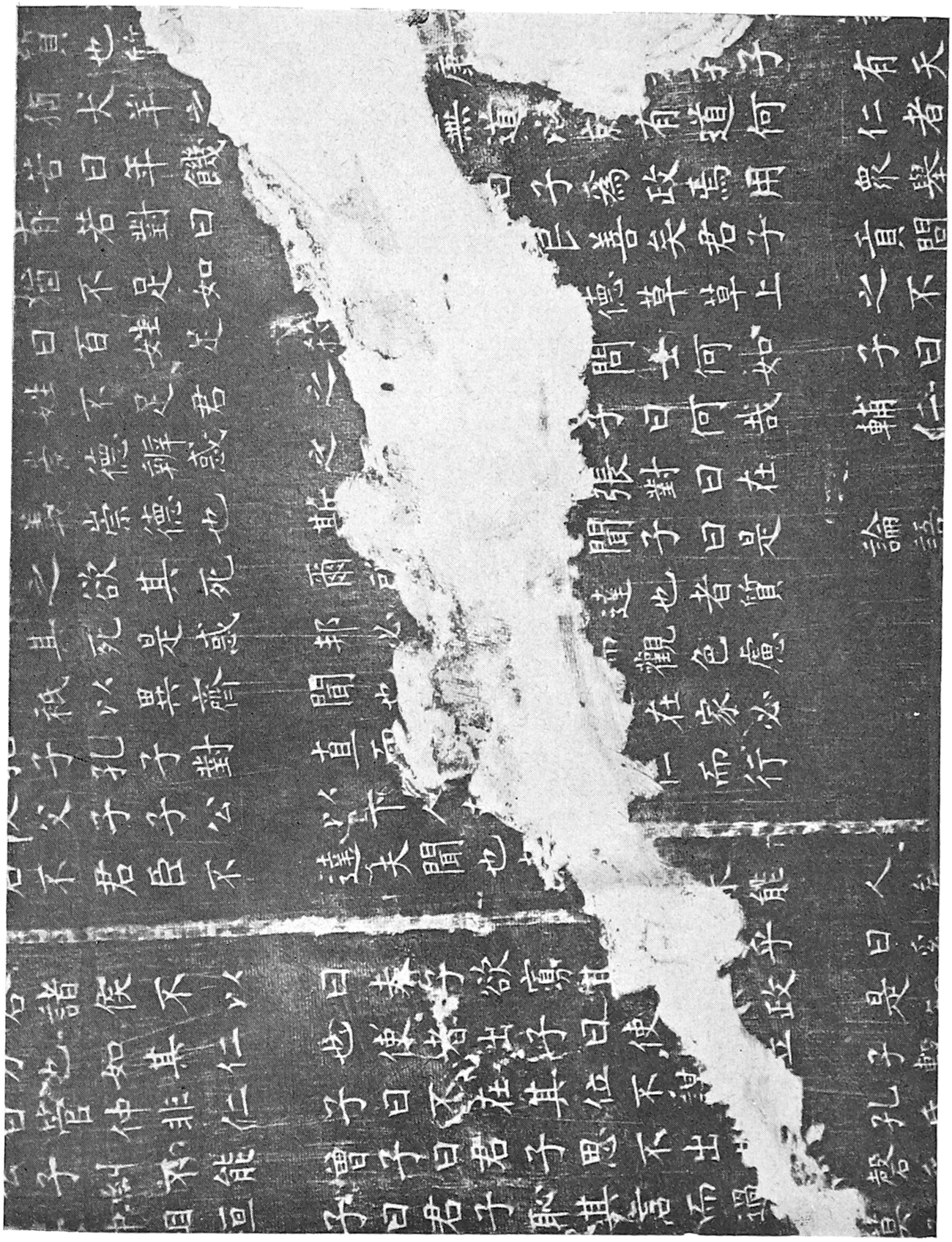
32	31	30	29	28	27	26	25	24	23

22	21	20	19	18	17	16	15	14	13	12	11	10	9	8	7



戶哉閔
爲人下門其父母昆
之言南容三復白圭孔
子以其兄之子妻之季康
子問弟子孰爲好學孔子
對曰有顏回者好學不幸
短命死矣今也則亡顏淵
死顏路請子之車以爲之
椁子曰才不才亦各言其
子也鯉也死有棺而無椁
吾不徒行以爲之椁以吾
從大夫之後不可徒行也
顏淵死子曰噫天喪予天
喪予顏淵死子哭之慟從
者曰子慟矣曰有慟乎非
夫人之爲慟而誰爲顏淵
貫如之何何必改作子曰
夫人不言言必有中子曰
由之瑟奚爲於丘之門門
人不敬子路子曰由也升
堂矣未入於室也子貢問
師與商也孰賢子曰師也
過商也不及曰然則師愈
與子曰過猶不及季氏富
於周公而求也爲之聚斂
而附益之子曰非吾徒也
小子鳴鼓而攻之可也柴
也愚參也魯師也辟由也
喭子曰回也其庶乎屢空
賜不受命而貨殖焉億則
屢中子張問善人之道子
曰不踐迹亦不入於室子

48	47	46	45	44	43	42	41	40	39	38	37	36	35	34	33



Репродукция части эстампажа конца VI книги (XII главы) текста *Лунь-юя* на Танских стэлах. Вместе с отбитыми кусками камня погибла немалая часть высеченного на нем текста.

остаются идентичными с текстом танских стэл, в то время как другие пассажи заимствуются из текста *Лунь-юя* у Хэ Яня.

Примером может служить комментарий на *Лунь-юй* члена Японской Академии наук Нэмото Митиакира,[1] фанатичного почитателя „великой конфуцианской мудрости и совершенномудрого Конфуция". Достаточно посмотреть соответствующие места и комментарии Нэмото Митиакира, чтобы наглядно убедиться в том, что одни параграфы полностью совпадают с текстом танских стэл, а другие — с текстом *Лунь-юя* у Хэ Яня или, наконец, представляют собою сочетание того и другого вариантов.

---

[1] См.: 根 木 通 明。論 語 講 義。 Токио, 1912.

ГЛАВА III

ОБ ОТНОШЕНИИ КОНФУЦИЯ К АВТОРСТВУ КЛАССИЧЕСКИХ КНИГ

Согласно догматической конфуцианской литературе, *Чунь-цю* и часть *И-цзина* написаны самим Конфуцием. *Ши-цзин*, *Шу-цзин*, *И-ли* и *Йо-цзин* составлены и просмотрены лично Конфуцием. Что же касается *Лунь-юя*, *Цзо-чжуань*, *Гун-ян-чжуань*, *Гу-лян-чжуань*, *Ли-цзи*, *Мэн-цзы*, *Чжун-юна* и *Да-сюе*, то эти произведения написаны ранними учениками Конфуция и всегда почитались как конфуцианские классики. Так в общих чертах утверждает конфуцианская литература.

Аутентичность целого ряда произведений из только-что перечисленных, как уже неоднократно подчеркивалось выше, оспаривалась давно. Наиболее смело высказывались сомнения на этот счет во времена Сунской династии. Отважиться на такой еретический акт в отношении конфуцианской догматики было не простым делом в то время. Но сомнения и отрицание аутентичности целого ряда произведений, которые почитала конфуцианская традиция, исходили из среды писателей и философов, широко известных в качестве убежденных конфуцианцев, выказывавших намерение укрепить конфуцианский канон, а не осквернить или расшатать его.

Такие сторонники конфуцианского учения, как писатель Оуян Сю, 歐陽修 (1007—1072), историк Сыма Гуан 司馬光 (1019—1086) и уже упоминавшийся нами философ Чэн И, открыто высказывали свои сомнения насчет аутентичности целого ряда конфуцианских классиков и отношения Конфуция к их авторству. Еще с бо́льшим рвением и убедительностью доказывали неаутентичность конфуцианских канонических книг ученые времен династии Цин (1644—1911) и в особенности ряд ученых наших дней. Такие известные писатели и ученые, как Янь Жо-чжу 閻若璩 (1639—1704), Яо Чжи-хан, Кан Ю-вэй 康有爲 (1858—1927), Ван Го-вэй 王國維 (1877—1927), Лян Ци-чао (Жэнь гун) 梁啓超 и целый ряд других в различном плане выступали против утверждений конфуцианской традиции о причастности Конфуция к авторству части канонических книг или даже ко всем этим книгам.

Когда в 1919 г. вышла в свет книга известного в Китае и за его пределами проф. Ху Ши „Очерки китайской философии“,[1] то она вызвала сенсацию не только в среде китайских писателей старой конфуцианской школы, но и в среде тех китайских писателей и философов, которые находились под влиянием методов исследования современной науки. Писатель и философ, такой же идеалист, как и Ху Ши — Лян Ци-чао (Лян Жэнь-гун), выступил на заседании философского общества с критикой книги Ху Ши, где в иронических тонах отозвался о „позитивном“ подходе автора к „истокам и источникам“ китайской философии. В этом выступлении, вошедшем в первый сборник лекций Лян Ци-чао в виде статьи под названием „Критика «Очерков китайской философии» Ху Ши“,[2] нас в данном случае интересует не столько принципиальное расхождение Лян Ци-чао с Ху Ши по вопросам общей оценки древнего конфуцианства, сколько отрицательное отношение Лян Ци-чао к произвольной модификации учения Конфуция, которую производит Ху Ши, считающийся с традиционным мнением о причастности Конфуция в качестве автора и редактора к древним классическим текстам.

Забавно читать, как безнадежный субъективный идеалист Лян Ци-чао обвиняет Ху Ши в субъективизме[3] при трактовке учения Конфуция. Конфуций в моем рассмотрении, говорит Лян Ци-чао, не тождествен Конфуцию в освещении Ху Ши.[4] Ху Ши „надевает европейский головной убор на древних поэтов Ши-цзина“. *Ши-цзин*, *Шу-цзин* и *И-цзин* существовали до Конфуция.[5] Конфуций, который вообще не ставил перед собою никаких метафизических проблем о вселенной и природе вещей,[6] никогда не занимался философией на основании чтения или штудирования книг, что доказывается содержанием *Лунь-юя*, а не утверждениями Ху Ши, превращающего Конфуция в ученого эрудита.[7] Таким образом, по мнению Лян Ци-чао, Конфуций не имеет отношения к происхождению таких произведений, как *Ши-цзин*, *Шу-цзин*, *И-цзин*, существовавших до Конфуция, и, разумеется, к происхождению *Лунь-юя*, написанного после Конфуция.

Ван Го-вэй, пользующийся, как исследователь в области китайской философии, истории и археологии, мировой известностью, в своей лекции, прочитанной в университете Цин-хуа, о происхождении *И-цзина*, указывал следующее: „Гуа-цы, яо-цы написаны в ранний период Чжоу. Десять крыльев (приложений к *И-цзину*), говорят, написаны Конфуцием или

[1] 胡適。中國哲學大綱. Шанхай, 1919.

[2] 評胡適之中國哲學綱(梁任公學術講演集一輯目錄), разд. IV, стр. 9—10.

[3] Там же, стр. 4.

[4] Там же, стр. 6.

[5] Там же, стр. 18.

[6] Там же, стр. 5.

[7] Там же, стр. 25.

по крайней мере написаны его семьюдесятью учениками".[1] Ван Го-вэй, придерживавшийся до конца дней своих консервативных воззрений, все же оставался верен своим выводам, к которым он пришел в результате научных изысканий. Он и не намеревался поэтому опровергать мнение других исследователей насчет того факта, что Конфуций не имел отношения к авторству *И-цзина*.

Проф. Ху Ши в книге „Развитие логического метода в древнем Китае"[2] утверждает, что обе части *Си-цы-чжуани* — комментария на *И-цзин* частично написаны самим Конфуцием, а частично изложены его учениками. С другой стороны, он считает *Лун-юй* единственно заслуживающей доверия книгой. Это, вместе с тем, не мешает ему ссылаться на *Сяо-цзин*, *Цзя-юй* и *Да дай-ли*, аутентичность которых Ху Ши все же отвергает.

Для того, чтобы дать хотя бы схематический обзор всей современной китайской и японской литературы, где ставятся вопросы об аутентичности китайских классических книг и об отношении к их авторству Конфуция, потребовалась бы специальная работа, в особенности, если принять во внимание горячую дискуссию по вопросам китайской истории, имевшую место в Китае в 1923—1926 гг. и привлекшую к себе внимание ученых ориенталистов всего мира.

Течение этой интересной дискуссии хорошо известно нашим ученым. В последующей китайской литературе ее результаты в области оценки древних источников китайской литературы были изложены в виде кратких схем в целом ряде произведений различных авторов, придерживавшихся самых различных точек зрения. Такую схему мы находим, например, у Леонарда Сюя, который далек от того, чтобы восторгаться „революционными выводами", как он выражается, к которым пришли участвовавшие в дискуссии такие ученые, как проф. Гу Цзе-ган 顧頡剛 и Цянь Сюань-дун 錢玄同.

Исследования проф. Гу Цзе-гана и Цянь Сюань-дуна показывают, что мнения критиков об источниках конфуцианства, в общем, сводятся к следующему: 1) *Ши-цзин* принимается полностью, и подлинность его не подвергается сомнению; 2) *Шу-цзин* включает в себе две приемлемых главы, „принадлежавшие кисти представителей древней литературы", а другие 25 глав, принадлежащие будто бы кисти тех же представителей древней литературы, полностью отвергаются; 3) *И-ли* рассматривается как приемлемый источник; 4) *И-цзин* содержит „десять крыльев" — приложений, „которые традиционное конфуцианство приписывают Конфуцию". Современные же ученые сомневаются в том, что они были

---

[1] 卦辭, 爻辭, 周初作。十翼相傳爲孔子作, 至少亦七十子後學所述也。 См. Гу-ши-бянь, т. I, стр. 265.

[2] The Development of Logical Method in Ancient China. Shanghai, 1922.

написаны Конфуцием. Однако все критики, замечает Сюй, придерживаются того убеждения, что приложения *Шан-туань-чжуань* и *Ся-туань-чжуань*, *Да-сян-чжуань*, *Сяо-сян-чжуань* написаны лично Конфуцием, а приложения *Шо-гуа*, *Сюй-гуа*, а также *Цза-гуа* являются подделкой; приложение *Вэнь-янь* содержит некоторые подлинные высказывания Конфуция, переданные его учениками.

Еще до дискуссии по вопросам древней истории китайские исследователи считали, что *Чунь-цю* является оригинальным произведением Конфуция.

Считалось также, что *Лунь-юй* написан учениками Конфуция и его можно принять за достоверный источник, хотя последние пять глав определенно вызывали сомнение. О *Сяо-цзине* подтверждалось, что это произведение не написано ни Конфуцием, ни его учениками, а конфуцианскими писателями Ханьской династии. Аутентичность *Кун-цзы — цзя-юй* совершенно была отвергнута. Было также отвергнуто традиционное утверждение о принадлежности *Чжоу-ли* авторству какого-либо... чжоуского князя. Было признано, что *Чжоу-ли* представляет собою плод компиляции, выполненной неизвестным конфуцианским ученым времен Ханьской династии. Утверждалось также, что *Да-дай-ли* принадлежит кисти *Дай-дэ*, жившего во времена той же династии Хань. Что касается *Ли-цзи* или *Шао-дай-ли*, то это произведение было приписано ученому Дай Шэну.

Еще до дискуссии китайские ученые высказывались в пользу того, что *Да-сюе* и *Чжун-юн* написаны конфуцианцами, жившими до Мэн-цзы. Эти книги считались аутентичными и сомнения не вызывали. Признавалось, далее, что *Цзо-чжуань* не принадлежит Цзо Цю-мину, о котором говорят как об ученике Конфуция. Было якобы установлено, что *Цзо-чжуань* является произведением, написанным неизвестным автором не раньше, чем в конце ранней Ханьской династии. Книга эта создана на основе известного текста *Го-юй* 國語 („Сказания о странах"). Несмотря на то, что она претендует или проникнута тенденцией служить комментарием на *Чунь-цю*, но таковым, однако, не является. „Материалы *Чжоу-ли* и *Цзо-чжуани*, — пишет Сюй, — являются извлечениями из *Го-юй* и других древних книг. Несмотря на то, что эти книги являются произведениями Ханьского периода, они дают много сведений по поводу древних обычаев, установлений и событий".[1]

Признавалось, что *Гун-ян-чжуань* является аутентичным текстом, а о *Гу-лян-чжуани* сложилось мнение, как о произведении низкого и сомнительного качества.

Что касается книги *Мэн-цзы*, не сразу причисленной к списку канонических книг, то было признано, что она является произведением

[1] Leonard Shihlien Hsü. The political Philosophy of Confucianism. London, 1932, p. 21.

учеников Мэн-цзы. Вместе с тем утверждалось, что большая часть текста принадлежит самому Мэн-цзы.

Далее, ученые категорически настаивали на том, что приближающийся к канону древний словарь *Эр-я* является произведением времен династии Хань, а не Цинь. Было признано совершенным абсурдом отнесение *Эр-я* к Конфуцию или даже к какому-нибудь... чжоускому князю, как это делала традиция.

В марте 1926 г. проф. Гу Цзе-ган издал первый том статей под названием *Гу-ши-бянь* 古史辨 („Дискуссия по поводу древней истории"). Здесь обстоятельно были представлены работы самого Гу Цзе-гана, затем работы Цянь Сюань-дуна, Ху Ши и целого ряда других исследователей, посвященные рассмотрению аутентичности древних классических произведений и других литературных памятников.

Работы Цянь Сюань-дуна произвели сенсацию, какую только могут произвести исследования ученого, если они расходятся и даже отвергают то, что веками освящала догматическая традиция.

Даже проф. Сюй, который „искренне верит" в свой „принцип свободного исследования" и „демократии" в науке, пишет: „В одной из своих статей проф. Цянь Сюань-дун дал следующие заключения, которые являются очень революционными по своей природе".[1] Речь идет о нашумевшей статье Цянь Сюань-дуна под названием „Ответ Гу Цзе-гану".[2] Исследования Цянь Сюань-дуна по существу не были никем опровергнуты, но заставили целый ряд ученых по меньшей мере считаться с его выводами.

В чем же заключаются выводы Цянь Сюань-дуна?

Проф. Сюй выделил основные пункты этих выводов и систематизировал их. Воспользуемся этой систематизацией:

1) Конфуций не имеет никакого отношения к авторству или опубликованию „шести классиков", хотя они и являются важной литературой конфуцианства;

2) *Ли* и *Шу*, о которых говорил Конфуций, совсем не являются теми самыми текстами, которые в наши дни известны как *И-ли* и *Шу-цзин*;

3) *Йо-цзина* никогда не существовало в природе, хотя есть данные, что Конфуций мог опубликовать некоторые статьи, посвященные музыке;

4) Конфуций читал много стихов, из числа входящих в нынешнее их собрание, известное под названием *Ши-цзин*;

5) совершенно сомнительно, чтобы Конфуций видел когда-либо *И-цзин*;

---

[1] Там же, стр. 22.

[2] 答顧頡剛先書. *Гу-ши бянь*, стр. 67–82.

6) *Чунь-цю* является только собранием хроникальных записей за период с 722 по 481 г. до н. э. и никогда даже не было прочитано серьезно Конфуцием;

7) *Ши-цзин* является собранием стихов неизвестных авторов и уже существовал до времени Конфуция, хотя он не свободен от интерполяций;

8) *Шу-цзин* первоначально представлял собою собрание государственных документов так называемого периода „трех династий";

9) текст *И-ли* возник, повидимому, во времена „борющихся царств" (491—249 гг. до н. э.). *Чжоу-ли* принадлежит Лю Синю, а девять десятых обеих *Дай-ли* были написаны при династии Хань в различное время;

10) комментарии-приложения к *И-цзину* были написаны после Конфуция;

11) *Лунь-юй* представляет собою единственно аутентичный источник для изучения идей Конфуция, но и он содержит в себе большое количество поддельных мест.[1]

Сам Леонард Сюй высказывает свое мнение между строками, передавая мнения других китайских ученых. Он не опровергает „революционные по своей природе выводы" Цянь Сюань-дуна, но все же стремится занять более осторожную позицию среди ученых, участвовавших в дискуссии 1923—1926 гг. Проф. Сюй резюмирует свои мысли следующим образом:

„Китайские ученые никогда не согласны между собой в вопросе об аутентичности конфуцианских классиков. С одной стороны, ортодоксальная школа считает, что *Шу-цзин*, *Ши-цзин*, *И-ли* и *Йо-цзин* были изданы Конфуцием и что приложения к *И-цзину* и *Чунь-цю* были написаны лично им. С другой стороны, школа высшего критицизма утверждает, что все эти книги никогда не были изданы или написаны учителем, а написаны или изданы последующими учеными. Таким образом, должно соблюдать большую осторожность при выборе и отклонении материалов для исследовательских целей. В изучении социальных и политических идей конфуцианской школы считается разумно надежным базироваться на нижеследующих книгах, при условии соблюдения осторожности в отношении каждого пассажа: на *Ши-цзине*, *Шу-цзине* (26 глав), *Лунь-юе* (частично), *И-ли*, *И-цзине* (частично), *Чунь-цю*, обеих *Дай-ли*, *Цзо-чжуани*, *Гун-ян-чжуани*, *Мэн-цзы*, *Сюнь-цзы* (частично), на *Да-сюе* и *Чжун-юне*. Отмечают, что первые 15 глав *Лунь-юя* (из 20) признаются как единственно заслуживающие доверия источники для изучения идей самого Конфуция. Отмечается также, что порядочное количество книг таких, как *Ши-цзин*, было написано задолго до Конфуция и что они не являются произведениями Конфуция или его уче-

[1] Leonard Shihlien Hsü. Political Philosophy of Confucianism. London, 1932, p. 23.

ников, хотя они были впоследствии инкорпорированы в то, что известно под названием «конфуцианских классиков»".[1]

Против того, что *Лунь-юй* является единственным источником, на основе которого приходится изучать воззрения Конфуция, спорить нельзя, и я придерживаюсь именно этой точки зрения.

Что же касается *И-цзина*, на основе которого многие японские конфуцианские философы и писатели вот уже больше трех столетий строят свои системы „японизированного конфуцианства", то анализ его содержания и сопоставление его как в части основного гадательного текста, так и в части приложенных к нему комментариев с содержанием *Лунь-юя*, несомненно, еще рельефнее подчеркнут то обстоятельство, что Конфуций не имел никакого отношения к созданию *И-цзина*. Лучше сказать, это сравнение покажет, что, идеи, заключающиеся в комментариях на *И-цзин*, никогда не занимали Конфуция, который не ставил перед собою теоретико-познавательных вопросов, а являлся проповедником определенного этико-политического учения.

---

[1] Там же, стр. 25.

ГЛАВА IV

КОНФУЦИЙ И ЕГО УЧЕНИЕ

Имя Конфуция очень многие продолжают окутывать флером экзотики и фантастики. Этому содействует, как известно, буржуазная западноевропейская синология, некритически следующая за китайской и японской догматической конфуцианской литературой. И надо прямо сказать, что мнения представителей этой синологии, претендующие на научный авторитет, мало чем отличаются от ходячих легенд о Конфуции, передаваемых изустно, и нередко весьма далеких от исторической действительности.

С другой стороны, может возникнуть вопрос или сомнение в том, является ли Конфуций вообще исторической личностью, вопрос, кстати говоря, затрагиваемый только единичными авторами. В этом отношении можно склониться к выводам историка китайской философии Ямадзи Айдзан. В главе „Конфуций — историческая личность" своего „Трактата о Конфуции"[1] Ямадзи приходит к выводу, что исследователь на основании существующих источников может создать представление о реальной жизни Конфуция. Ямадзи указывает, например на то, что в отношении Будды трудно представить себе какую-либо ясную картину его жизни при самом остром критическом анализе буддийских текстов, даже наиболее древних. В рассуждениях Ямадзи можно уловить верную мысль, заключающуюся в том, что историчность личности Конфуция подтверждают упоминания и специальные записи, принадлежащие различным его ученикам, потомкам, современникам и последователям. „Его учениками были люди, занимавшие положение в обществе и более или менее выдающееся положение в политической жизни того времени".[2] У Конфуция была семья. У него был сын Ли Бо-юй 鯉伯魚, о котором ясно упоминается в *Лунь-юе* — источнике, пользующемся наибольшим доверием и вниманием исследователей. Упоминание о сыне Конфуция в *Лунь-юе*, приводимое в виде диалога между ним и Конфуцием, дано в форме, достаточной даже для того, чтобы в известной

[1] 山路愛山。選集。Ямадзи Айдзан, Сэнсю̄, т. III, Токио, 1928.

[2] Там же, стр. 6.

степени определить и взаимоотношения между ними. Ли Бо-юй умер в 483 г. до н. э., при жизни Конфуция. В Лунь-юе говорится, что Конфуций выдал свою дочь замуж за своего же ученика Гун Е-чжана 公冶長 (прозвище Цзы Чжан 子長, из княжества Лу), не взирая на то, что последний, по подозрению в убийстве одного человека из Лу, находился в тюрьме.[1] Здесь же сообщается, что Конфуций выдал свою племянницу замуж за своего ученика Нань Жуна (南容, прозвище Цзы Жун 子容, родом из Лу). Он отзывался об этом ученике, как о сметливом человеке, который „не пропадет в стране, где есть закон, и избежит казни, где нет закона". Цзы Сы—сын Ли, внук Конфуция, признается обычно комментаторской литературой автором классической книги *Да-сюе* („Великое учение"). Ученики Конфуция и Цзы Сы играли, как было сказано выше, более или менее заметную роль в обществе или имели отношение к государственной жизни того времени, были „литераторами" и учеными и, выражаясь осторожно, могли в какой-то мере передавать и записывать некоторые идеи и штрихи учения Конфуция. „Подобно тому, — пишет Ямадзи Айдзан, — как представляют себе образ небесной звезды, находящейся далеко, так в потоке времени он (Конфуций) превратился в древнего героя и часто превращается из исторического человека в легендарную личность".[2] Ямадзи указывает на Сюнь Цина 荀卿,[3] который толковал „о периоде пяти царей", но не знал ничего ясного, конкретного об их правлении. Он толковал о политике династий Шан и Инь, но конкретно и подробно о ней знать не мог. Что касается Чжоу-гуна, то Сюнь Цин кое-что знал или слышал о его правлении. Словом, о наиболее древнем, несмотря на свои

---

[1] Чжу Си, комментируя это место и следуя другим комментаторам, говорит, что Конфуций женил Гун Е-чжана на своей дочери потому, что последний был невиновен. Он, однако, не повторяет, как, например, конфуцианский комментатор Хуан Кань 皇侃 (488—545 гг.), легенды о разговоре птиц, из-за которого якобы пострадал Гун Е-чжан [Лунь-юй, II, 5 в 漢文大系 (Камбун дайкэй), т. I, под ред. Хаттори Унокити 服部宇之, Токио, 1916, стр. 13—14; в дальнейшем это издание будем именовать сокращенно: КБДК]. Японские комментаторы Ōмати Кэйгецу 大町桂月 (см. его комментарий 論語 — Ронго. Токио, 1913, стр. 142—143) и Окада Масакадзу 岡田正三 (см. его 論語黃義 — Ронго кōги. Токио, 1934, стр. 98) с серьезным видом повторяют эту легенду, заключающуюся в следующем. Гун Е-чжан попал в темницу из-за того, что понимал разговор птиц. Возвращаясь из княжества Вэй в княжество Лу, он услышал в горах, которые переходил, разговор птиц между собою о том, что впереди у горного ручья лежит разложившийся труп человека, которым можно поживиться. Спустившись в деревню, Гун Е-чжан встретил плачущую старушку, которая поведала ему свое горе: сын ушел из дому и до сих не вернулся, и она горюет, не умер ли он. Гун Е-чжан рассказал ей о разговоре птиц. Старушка узнала в трупе сына, а власти, не поверившие в то, что человеку дано понимать разговор птиц, надели на, неповинного в убийстве, Гун Е-чжана колодки.

[2] Ямадзи Айдзан, Соч., т. III, стр. 6.

[3] Т. е. на Сюнь-цзы, жившего в III в. н. э.

штудии, Сюнь Цин знал совсем смутно или понаслышке и обстоятельнее знал о более близком. Пример с Сюнь Цином служит как бы лишним подтверждением: 1) возможности фальсификации более древних фактов китайской истории и 2) наоборот, достоверности более близких и значительных фактов, — в данном случае, историчности личности Конфуция, — фактов, которые подкрепляются исторической и хронологической близостью к указывающим на них источникам.

Несколько лет тому назад расист Гюнтер[1] и синолог А. Форке[2] выступили в печати с чудовищным утверждением или „гипотезой", как называет это Форке, что Конфуций совсем не... китаец, а принадлежал будто бы к... германской расе. Китайский сатирический журнал „Лунь-юй"[3] в своем номере от 1 ноября 1934 г. высмеял эти нацистские измышления в довольно остроумной форме, использовав для карикатуры целый ряд фонем, встречающихся в *Лунь-юе* и в *Да-сюе*, в качестве якобы дополнительных подтверждений, которые упустили из виду вышеуказанные обнаглевшие фальсификаторы...

„Конфуций, — говорит историк Сыма Цянь, — родился в [стране] Лу 魯, в области Чан-пин 昌平, в городе Цзоу 陬.[4] Его предок был человеком из [страны] Сун 宋 и назывался Кун Фан-шу 孔防叔. [Кун] Фан-шу породил Бося 伯夏; Бося породил Шу Лян-хэ 叔梁紇; [Шу-лян] Хэ заключил дикий брак (野合)[5] с девицею из рода Янь 顏 и породил Кун-цзы".

В примечаниях Шаванна (Chavannes) к переводу „Исторических записок" Сыма Цяня сделана попытка составить нечто вроде генеалогической таблицы Конфуция. Шаванн не объясняет сам, что эта попытка

---

[1] Günther. Die nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens. München, 1934.

[2] A. Forke. Der nordische Konfucius. Ostasiatische Rundschau, 1936. № 2.

[3] Сатирический журнал носит то же название, что и классический *Лунь-юй* („Суждения и беседы"). Такое „кощунство" указывает на свободное направление редакции.

[4] В комментарии Чэнь Цзы-луна 陳子龍 (1556 г.) к *Кун-цзы-ши-цзя* (孔子世家, к 47 главе труда Сыма Цяня) приводится следующее мнение Кун Ань-го 孔安國 (II—I вв. до н. э.; ему приписывают объяснение древнего текста *Лунь-юя*, найденного якобы в доме Конфуция приблизительно в 150 г. до н. э.): „Кун Ань-го говорит, что Цзоу это — город, которым управлял отец Кун-цзы (Конфуция) — Шу Лян-хэ". Что касается названия города, то Шаванн показывает, что Цзоу 陬, как он обозначен у Сыма Цяня, в *Лунь-юе* обозначен знаком 鄹; в главе III, 15, Конфуция называют „сыном человека из Цзоу (...聚人之子)".

[5] Непонятное по своей резкости с конфуцианской точки зрения выражение 野合 в отношении родителя Конфуция может намекать на недозволенный союз, адюльтер и т. п. (в японском словаре оно имеет как-раз такие синонимы — 私通, 密通). Шаванн объясняет это как выражение только большой разницы в возрасте престарелого Шу Лян-хэ и совсем молодой его супруги.

построения генеалогии Конфуция в первой или начальной ее цепи, основывающейся на *Цзя-юй* 家語, как бы преследует цель показать совершенно ясный разнобой в утверждениях различных авторов по поводу генеалогии и биографии Конфуция. Но впечатление неверия Шаванна в генеалогию Конфуция, основанную на традиционной конфуцианской литературе, возводящей Конфуция в божественного потомка обожествленных легендой древних царей, создается не только благодаря самому факту попытки построения такой генеалогии, но и прямо из содержания текста.

Цзя-юй — текст, долженствующий передавать беседы Конфуция, считается большинством ученых подделкой, фальсификацией и приписывается Ван Су (王肅 III в. н. э.). В *Цзя-юй* якобы собрано то, что заключалось в утерянном прежде старом тексте *Цзя-юй* и найденном впоследствии будто бы при разборке дома Конфуция, где каждый раз в связи с политикой, в связи с возникавшей необходимостью опираться в своей борьбе за укрепление феодального строя на какой-либо документ, которому надлежало придать поэтому канонический характер, конфуцианцы „находили" (и именно „в доме Конфуция") новые документы. В связи с этим оперирование с *Цзя-юй* в целях составления генеалогической таблицы и биографии Конфуция может только показать неосновательность притязаний догматического конфуцианства расширить генеалогию Конфуция на четырнадцать поколений до него и их стремлений обожествить его как потомка древних мифических царей. В действительности же немыслимо при отсутствии каких-либо достоверных исторических данных создать научно-приемлемую генеалогическую линию Конфуция даже за несколько поколений до него.

„Начиная с этого (т. е. с первой группы звеньев так называемой генеалогической цепи, заканчивающихся Шэнем, князем из Дин — 丁公申. — *Як. Р.*), — пишет Шаванн, — мы обнаруживаем значительное расхождение между *Цзя-юй* и Сыма Цянем: согласно первому, князь Дин породил Гуна — князя из Минь 公共 и Си — князя из Сян 襄公熙; этот последний породил Фу-фу Хе 弗父何 и Фан-сы — князя из Ли — 厲公方祀. Согласно Сыма Цяню (т. IV, стр. 232), князь Дин имел сыновей — Гуна, князя из Минь 閔公共, и Си, князя из Ян 煬公熙, которые наследовали трон. Князь Ян был казнен Фу-сы 鮒祀 (или по хорошему варианту, указанному Сю Гуаном, — Фан-сы 魴祀), который и сделался князем Ли. Сыма Цянь рассматривает этого Фу-сы (или Фан-сы) как сына князя Минь; он не указывает, какие отношения родства связывали Фу-фу Хэ и князя Ли (нужно отдать здесь справедливость Сыма Цяню: он не выдумал никаких отношений родства, чтобы связать Фу-фу Хэ и князя Ли. — *Як. Р.*). Мы можем отметить вместе с *Цзя-юй*, что Фу-фу Хэ был родной брат князя Ли, так как это, повидимому, подтверждается

пассажем из *Цзо-чжуани* (7-й год князя Чжао), где говорится, что Фу-фу Хэ имел больше прав, нежели князь Ли, занять трон в Сун. Это есть тот самый Фу-фу Хэ, с которым *Цзо-чжуань* (7-й год Чжао) выразительно связывает генеалогию Конфуция. Вследствие этого, Конфуций рассматривается как потомок принцев страны Сун, или, восходя еще выше, как отпрыск императоров династии Инь".[1] Примером исключительной шаткости построения такой генеалогии Конфуция, как это вытекает из текста, объясняющего ее, — генеалогии, которую в последних ее звеньях, к сожалению, Шаванн прямо не подвергает критике, может служить то обстоятельство, что пассаж по поводу Фу-фу Хэ, заключающийся в *Цзо-чжуани*, — в документе, в составлении которого принимали участие различные авторы, — окутан флером оракульского, притом весьма наивного, прорицания. На это уже давно обратили внимание исследователи.

Сыма Цянь, ссылаясь на *Цзо-чжуань* (7-й год Чжао гуна 昭公), говорит: „Когда Кун-цзы было семнадцать лет, большой чиновник из Лу Мэн Си-цзы заболел и, находясь при смерти, наставляя своего наследника[2] И-цзы,[3] сказал: «Кун-цю 孔丘 (Конфуций) является потомком святого человека, потерявшего свое владение (страну) Сун. Его дед Фу-фу Хэ владел прежде Сун и, хотя являлся (прямым) наследником, но уступил место князю Ли. Когда Чжэн Као-фу помогал князьям Тай, У и Сюань и благодаря трем декретам возвышался, он увеличивал свою почтительность. Вот почему на его (жертвенном) треножнике была надпись: „Перед первым повелением[4] я склоняю голову, перед двумя сгибаю плечи, перед тремя повелениями я совершенно сгибаюсь. Преуспеваю в срытии крепостей,[5] и никто не осмелится презирать меня. Приготовляю свою густую кашу в этой [посуде]; приготовляю свою жидкую кашицу в этой [посуде], чтобы принять ее в свой рот.[6] Такой была его почтительность. Я слышал, что хотя потомок святого человека[7] и не занял соответствующего ему места в мире, [среди своих

[1] Ed. Chavannes. Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien. T. V, Paris, 1905, p. 286.

[2] Своего сына.

[3] Мэн И-цзы.

[4] — 命 Здесь имеется в виду титул, чин, ранг. Указывая на существование различных титулов, Шаванн пишет: „D'après les Rites de Tai l'aîné (ch. XII, § 28, p. I v°) chez les marquis 侯 et les comtes 伯 les hauts dignitaires 卿 avaient trois nominations 三命, les grands officiers 大夫 avaient deux nominations 再命, les patriciens 士 avaient une nomination — 一命".

[5] Речь идет, повидимому, о борьбе против роста политической мощи вассалов, которые окружали свои владения стенами-крепостями.

[6] Если придерживаться комментатора Ду Юя 杜預 (III в. н. э.), то здесь имеется в виду намек на то, что даже такой человек отличается бережливостью и скромностью. Однако это никак не вытекает из текста.

[7] Подразумевается, по словам Шаванна, Чжэн Као-фу.

потомков] он обязательно будет иметь человека, одаренного проницательностью. Теперь Кун Цю [хотя и] молод, [но] весьма сведущ в порядке вещей в обществе, правления и обрядов и связанных с ними правил этикета и декорума, и не будет ли он этим человеком, одаренным проницательностью? Когда меня не станет, обязательно [возьми] его в учителя»".[1] Ямадзи Айдзан, прямо заявляющий, что *Цзо-чжуани* доверять нельзя, указывает, что в этом документе обнаруживаются не только различные стили изложения. На это обращали внимание и прежде.[2] Он утверждает, что все сказанное в нем относительно Конфуция является литературным приемом для пропаганды Конфуция, как героической, совершенной, почти неземной личности, слова и деяния которого должны являться политическим каноном, образцом и руководством для ученых.[3] По поводу пассажа из раздела „7-й год Чжао-гуна" в *Цзо-чжуани*, изложенного нами выше, Ямадзи Айдзан пишет: „Он (Мэн Си-цзы) сделал святыми Фу-фу Хэ и Чжэн Као-фу, которых считал предками Конфуция. С другой стороны, из дальнейшего никак нельзя объяснить, почему потомком святых людей с совершенными моральными качествами, если они не обретают в мире соответствующего им места, обязательно должен быть провидец, проницательный человек. Что касается уступки государства (случай с Фу-фу Хэ), и того, что, служа трем правителям, Чжэн Као-фу все более повышал свою почтительность, то все это сказано с целью превратить их в святых. И хотя Ду Юй по этому предмету высказывается в том смысле, что потомки совершенномудрого человека — это потомки иньского Тана, такое толкование не отходит от общего смысла. То-есть мысль автора заключается в том, что так как предки Конфуция были святые и все же не могли обрести соответствующего им места в мире, то Конфуций есть тот, кто обязательно должен появиться в мире. И если в это время Конфуцию было тридцать лет (мы пока применяем хронологию *Ши-цзи* к тому, что описывает *Цзо-чжуань*), то прорицание Мэн Си-цзы, слишком далекое от правдоподобия, должно быть названо прорицанием божества".[4] И должно, конечно, признать, что Ямадзи Айдзан в данном случае имеет все осно-

---

[1] „…吾聞聖人之後。雖不當也。必有達者。今孔丘年少好禮。其達者歟…" Термин 禮 я перевожу: „порядок вещей в обществе, правления и обрядов" и связанные с ними правила этикета и декорума.

[2] Ямадзи Айдзан, Соч., т. III, стр. 19, 22.

[3] Ямадзи Айдзан, повидимому, пользовался китайским комментарием Чэнь Цзы-луна, в котором по поводу этого пассажа приведены и комментарии Ван Су и Ду Юя, и допустил описку, поставив под комментарием первого фамилию второго. Ду Юй, написавший *Чунь-цю Цзо-чжуань-цзи-цзе* 春秋左傳集解, т. е. Сборный субкомментарий к комментарию на *Чунь-цю*, говорил о Чжэн Као-фу как о совершенном человеке. Ван Су же связывает Фу-фу Хэ с иньским Таном.

[4] Ямадзи Айдзан, Соч., т. III, стр. 23—24.

вания для едкой иронии: не он один среди японских и китайских историков китайской философии критически, правда, с различных позиций идеалистической философии, подходит ко всем построениям генеалогии и биографии Конфуция, принадлежащим традиционным конфуцианским комментаторам, часто интерполировавшим или фальсифицировавшим тексты. Ссылка Шаванна на *Цзо-чжуань*, с целью выяснения или определения родственных связей Фу-фу Хэ с сунским правителем, не может естественно рассматриваться как безапелляционный аргумент при попытке систематизировать или стройно согласовать противоречивые версии по поводу генеалогии Конфуция. Мы видели, как расценивает современный Шаванну японский автор оракульский тон *Цзо-чжуани* в приведенном нами пассаже, имея в виду, что *Цзо-чжуань*, как комментарий к *Чунь-цю*, пропагандирует Конфуция как совершенного, святого человека. Дело, конечно, не в том, что Шаванн, опираясь на *Чунь-цю* в специальном примечании к словам: „Когда Кун-цзы было семнадцать лет, большой чиновник из Лу Мэн Си-цзы заболел...", указывает на ошибку Сыма Цяня, допущенную им вслед за *Цзо-чжуани*, отнесшей это событие на семнадцать лет вперед и, следовательно, увеличившей тем самым возраст Конфуция до тридцати четырех лет; на основании этого, — пишет Шаванн, — „заключают, что он (Конфуций) мог быть отмечен Мэн Си-цзы как учитель и советник для своего сына".[1] Дело в принципиальном методологическом подходе к *Цзо-чжуани* (как и к другим текстам подобного рода) и в ссылке, хотя и с оговоркой, на этот документ, как на доказательство якобы непрерывной родословной линии от правителей страны Сун к Конфуцию. Ибо, как мы видели, Шаванн ссылается не на даты *Цзо-чжуани*. Наоборот, он показывает их ошибочность. Шаванн ссылается на этот комментарий, как на таковой. Мы уже показали, что именно он ясно подчеркнул, хотя бы такой убедительный факт, что, начиная со звена, так сказать, условной генеалогической цепи Конфуция — князя Дин, между *Цзя-юй* и Сыма Цянем существует „значительное расхождение" (une divergence notable), что уже ставит прямо под сомнение традиционное мнение о значении Фу-фу Хэ в генеалогической цепи и, вследствие этого, в конечном счете и связь Конфуция, через потомков Фу-фу Хэ, с легендарными иньскими царями. Согласно *Цзя-юй*, за Дином следуют Гун, затем Си, породивший Фу-фу Хэ и Фан-сы. Согласно же Сыма Цяню, за Дином следуют „Гун — князь Минь и Си — князь Ян", а Фан-сы (или, как объясняет Шаванн, он же Фу-сы) является, так сказать, чужеродным телом, попавшим в эту цепь.

Масперо (Henri Maspero) пишет о Конфуции: „Его род притязал на то, чтобы представлять собою родословную ветвь дома Сунских князей и через них восходить вплоть до древних царей династии Инь:

[1] Ed. Chavannes, t. V, p. 294.

первый предок передал свои права на трон (!) своему младшему брату, не будучи в состоянии казнить своего дядю, захватившего власть; один из его потомков, изгнанный из своей родины, благодаря одному могущественному министру, ненавидевшему его, бежал в Лу, где был хорошо принят и назначен на должность: он был прадедом Конфуция".[1] Не считая возможным называть имена, Масперо в критическом тоне кратко передает мнение традиционной конфуцианской литературы по поводу генеалогии Конфуция. Масперо, игнорируя все другие источники по этому вопросу, пытался на основе *Лунь-юя*, — признаваемого, как мы сказали, большинством ученых, в значительной его части, документом, заслуживающим доверия, — составить биографию Конфуция, но, как он сам говорит, разочаровался в этом предприятии. Он пишет: „Я пытался было написать биографию Конфуция на основе *Лунь-юя*, так как он является собранием наиболее древних традиций: но нечего говорить о том, что нельзя восстановить его жизнь на основании документа подобного рода. Последний имеет, однако, то преимущество, что не представляет факты ради них самих, но единственно лишь для того, чтобы изложить или собрать беседы по поводу учения и затем избавиться, в некоторой мере, от влияния со стороны фольклорных тем и тем религиозных, которые еще больше могли влиять на это произведение. Я думаю, вообще говоря, что жизнь Конфуция (не записанная) приобрела телесную оболочку в школе (конфуцианской) гораздо позже составления *Лунь-юя*, в подражание философским романам, которые были так в моде в конце Чжоу".[2] И как бы Криил (H. G. Creel), называющий всех ученых, несогласных с ним, „очень подозрительными «твердолобыми»" („hard-headed «scholars»... are very suspicious"), ни уверял, что „профессор Maspero в главе о Конфуции в «La Chine antique» дал сигнальный толчок ученым Запада к тенденции рационализировать Конфуция",[3] Масперо действительно нельзя отказать в самостоятельном, критическом подходе к традиционной конфуцианской литературе, касающейся генеалогии, биографии Конфуция и его учения.

С другой стороны, как бы ни обстояло дело с доводами Масперо относительно того, что *Лунь-юй* составлен в подражание философским романам, имевшим большое распространение в конце эпохи Чжоу, совершенно бесспорен тот факт, что *Лунь-юй* составлен не при жизни Конфуция, а позже. И мы хотим особенно подчеркнуть здесь, что уже авторы *Лунь-юя*, составлявшие его как документ для потомства, заинтересованные в поддержании традиции и легенде о „золотом веке" древнего Китая, в обожествлении мудрых древних правителей Яо и Шуня, Юя и Тана, заинтересованные в идеализации легенд о порядке вещей

[1] H. Maspero. La Chine antique. Paris, 1927, p. 456.
[2] Там же.
[3] T'oung Pao, Vol. XXIX, 1932, p. 61.

в эпоху правления династий Ся и Инь, вынуждены были в *Лунь-юе* вложить в уста Конфуция следующие слова: „...О порядке вещей в обществе, правления и обрядов в эпоху династии Ся я мог [бы] говорить, но княжество Ци не дает для этого достаточных документов, я мог бы говорить о порядке вещей [в эпоху] династии Инь (т. е. о той династии, от последнего представителя которой пытаются вести генеалогию Конфуция. — *Як. Р.*), но княжество Сун не дает для этого достаточно документов (т. е. то княжество, от последнего правителя которого произошли якобы более близкие предки Конфуция. — *Як. Р.*), так как нет достаточных документов. Если бы их было достаточно, я мог бы ссылаться на них".[1] Следовательно, сам Конфуций, как сообщают нам авторы *Лунь-юя*, не располагал данными, чтобы на основании их говорить о жизни общества, о государственной жизни древнего Китая в эпоху династии Ся и Инь и о представителях последней.

Конфуций восторженно восхвалял древних правителей Яо и Шуня и говорил о том, что Яо возвышен, как государь, что только небо велико и только Яо соответствовал ему, что Яо исключительно обширен как деятель, что народ не в состоянии был охватить и постигнуть этой обширности его как правителя и не мог дать ей названия-определения[2]

---

[1] *Лунь-юй*. III, 9.

子曰。夏禮吾能說之。杞不足徵也。殷禮吾能說之。宋不足徵也。文獻不足故也，足則吾能徵之矣。 Я уже говорил о том, что перевожу термин 禮 не словами „церемонии, законы или правила жизни", а словами „порядок вещей в обществе, правления и обрядов и связанные с ними правила этикета и декорума" именно потому, что „церемонии, законы или правила жизни" трактуются этико-политическим учением Конфуция как неизменный порядок взаимоотношений людей в обществе, далее, как естественный незыблемый закон подчинения низшего высшему в семье и государстве.

Чжу Си говорит, что иероглиф 徵 объясняется иероглифом 證 („доказательство", „свидетельство"); иероглиф 文 иероглифами 典 籍 („классические книги", „записи", „древние книги"). И парафразируя слова Конфуция, он говорит: „...言二代之禮。我能言之。而二國不足取以爲證。以其文獻不足故也。文獻若足。則我能取之。以證吾言矣。 Что касается порядка вещей этих двух династий, то я мог бы говорить о них. Но в этих двух государствах недостаточно данных, которые можно получить, потому что там недостаточно документов. Если бы документов было достаточно, я мог бы их собрать для того, чтобы ими засвидетельствовать мои слова". КБДК, стр. 37—38.

[2] 蕩蕩乎民無能名焉. *Лунь-юй*, VIII, 18. Инь-ши 尹氏 комментирует это место таким образом, что „путь неба" велик и его нельзя полностью осуществить, только Яо был подходящим для управления „поднебесной" и народ не знал, каким названием охватить все его деяния и пр. КБДК, *Лунь-юй*, гл. III, стр. 14.

Цзяо Сюнь 焦循 (комментатор Мэн-цзы) говорит, что народ, почитая память Яо, не был в состоянии найти для него соответствующее имя и называл его божественным.

(п. 19). Он говорит далее о том, что при Тане и Юе было много выдающихся людей, и, главное, восхваляет Юя за его заслуги в деле сооружения каналов и водных бассейнов (п. 20). Однако заслуживающих доверия данных и сведений о действительном правлении этих легендарных „императоров" нет, подобно тому, как Конфуций не располагал какими-либо достоверными данными о правителях династии Инь, с которыми догматическое конфуцианство стремится связать родословную своего учителя. Уже Мэн-цзы, немало предававшийся фантазиям о жизни древнего Китая, писал: „От Яо и Шуня до Тана прошло свыше пятисот лет. Такие [люди], как Юй и Гао-яо, видели [их] и знали о них. Тан же знает об их [деяниях] по слухам. От Тана до Вэнь-вана прошло свыше пятисот лет. Такие [люди], как Инь и Лай Чжу, видели [их] и знали [об] их [деяниях], но Вэнь-ван знал о них по слухам. От Вэнь-вана до Конфуция прошло свыше пятисот лет. Такие [люди], как Тай-гун Ван и Сань И-шэн, видели [его] и знали его [деяния], но Конфуций знал о нем по слухам".[1]

Китайский ученый Chi Ch'ao-ting в своей книге „Key Economic Areas in Chinese History" рассматривает точку зрения известного китайского ученого Гу Цзе-гана по поводу различных версий о деятельности легендарного правителя Юя. Он пишет: „Смелый анализ и сравнения различных источников древней китайской исторической литературы привели Гу к отрицанию традиционного взгляда на Юя как на великого руководителя сооружений, который направил дико разлившиеся реки Китая в их русла, избавил Китай (северный Китай) от великого потопа и основал династию Ся. [См.: Ku Chieh-kang. Discussions in Ancient Chinese history. V. I. Peiping, 1930 (особенно стр. 59—142 и стр. 206—210)]. Гу выдвинул теорию, согласно которой традиционные версии по поводу древней истории Китая были построены в порядке последовательных наслоений писателями различных эпох... Что касается Юя, то Гу считает, что он был божеством в народной мифологии, в долине Ян-цзы, в периоде между династиями Инь и Чжоу, около XI в. до н. э. Легенда концентрировалась в K'waichi, которая называется Shaohsing, в провинции Чжэцзян. Народ Yüeh почитал Юя как своего предка, и предполагали, что его могила находится в K'waichi. Из K'waichi легенда была перенесена в T'ushan, в провинции Аньхуй, где, как предполагали, Юй созвал глав различных племен для встречи с ним. Из T'ushan она была перенесена в Ch'u (нынешняя провинция Хубэй), а из Ch'u в северный Китай. Перенесение легенды в северный Китай в большой мере является результатом частых соприкосновений северных государств в Ch'u, через войны или иным образом, со времени правителя Чжао из династии Чжоу. Возможно, что в этом заключается причина того, что со времени правителя династии Чжоу—Му имя Юя

[1] КБДК, т. I, Мэн-цзы, ч. II, стр. 34.

упоминается в наиболее аутентичных исторических записях северного Китая — в *Ши-цзине* и в реальных частях *Шу-цзина*. Таким образом, повидимому, поле деятельности и влияние Юя росли вместе с распространением легенды и стали универсальными, когда в эпоху позднейшего периода династии Чжоу легенда достигла сердца китайской цивилизации — долины Хуан-хэ. Гу убежден в том, что исключительные географические условия долины реки Янцзы — угрожающая опасность в лесах, опасность со стороны диких зверей и топей, бедствия от наводнений, в особенности в долине р. Цяньтан (тогда приток Янцзы) и постоянная неотступная нужда в регулировании орошений (water control) — дали почву для возникновения легенды о Юе и потопе... Будут ли положительные выводы Гу поддержаны или отвергнуты новыми данными в будущем, но его разрушающая критика традиционных версий легенд, пожалуй, успешно разрушает мистическую теорию, которая приписывает начало общественных работ по регулированию водных запасов в Китае милости и самоотверженной деятельности какого-нибудь императора-героя. В течение веков повторялись (подобные) утверждения ортодоксальных ученых (ясно, что здесь речь идет о конфуцианцах. — *Як. Р.*), и эта мистическая теория приобрела силу религиозного верования и стала большой помехой для научного изучения проблемы (истории и значения регулирования водных запасов. — *Як. Р.*)".

Так обстоит дело с выводами современных китайских ученых в отношении традиционных легенд о мифических древних правителях, среди которых правители Инь мало чем отличаются в смысле приписываемых им конфуцианскими комментаторами качеств и добродетелей от правителей других династий. Эти комментаторы имеют столько же оснований говорить о Конфуции, как о святом потомке божественных древних китайских правителей, сколько оснований, как мы видели, имел сам Конфуций говорить, например, о легендарном Юе, как о реальном, историческом императоре.

При определении даты рождения Конфуция всегда обнаруживаются противоречивые мнения как в японской и китайской, так и в европейской литературе. Излагать здесь все эти мнения нет, конечно, никакой надобности. Ямадзи Айдзан, придерживающийся европейского календаря, полагает, что Конфуций родился в 550 г. до н. э.[1] Такасэ Такэдзиро 高瀬武次郎 утверждает, что Конфуций родился в 22-м году правления Сян-гуна (князя Лу), в год курицы, в одиннадцатой луне, в день цикла крысы,[2] что соответствует 551 г. до н. э. Хаттори Унокити 服部宇之吉 считает, что Конфуций родился в 552 г. до н. э. Он пишет: „Конфуций родился в 21-м году Сян-гуна из Лу, зимой в 10-й луне в (день) цикла гэн-цзы (37-й день по циклическому китайскому календарю)

[1] Ямадзи Айдзан, Соч., т. III, стр. 136.

[2] См. его книгу 老莊哲學 Росё тэцугаку. Токио, 1908, стр. 29.

в Лу, в округе Чан Пин..."[1] Это мнение разделяет и Сэкино в статье, посвященной Конфуцию и опубликованной в официальной японской „Философской энциклопедии".[2]

У Сыма Цяня говорится: „Кун-цзы родился в 22-м году Лу'ского Сян-гуна". Комментатор Сыма Цяня — Чэнь Цзы-лун, ссылаясь на комментарий танского Сыма Чжэна (司馬貞), пишет: „В Соинь говорится: [Согласно] биографии, составленной Гун-яном, — Кун-цзы родился в 21-м году Сян-гуна, в 11-й луне, в [день] цикла гэн-цзы..."[3].

Как можно видеть из изложенного, одни авторы следуют за Сыма Цянем, а другие за Гун-яном. Шаванн утверждает, что противоречие здесь только видимое, но по существу его здесь нет совсем. Он указывает, что дело заключается лишь в том, что Гун-ян и Гу-лян, утверждающие, что Конфуций родился в 552 г. до н. э., придерживались чжоуского календаря, в то время как Сыма Цянь, утверждающий, что Конфуций родился в 551 г., исходил из календаря своего времени, согласно которому новый год начинался уже с десятой луны. Это, однако, не объясняет, почему дата рождения Конфуция определяется другими авторами не как 552 или 551, а как 550 г. до н. э. Масперо правильно, на наш взгляд, указывает на обстоятельства, не позволяющие принять ни одной из перечисленных дат рождения, ни общепринятой даты смерти Конфуция, т. е. 479 г. до н. э. Он прямо пишет: „En fait aucune des dates ne présente de garantie. Pour la mort, le jour et le mois ont seuls chances d'être exacts, ayant été peut-être conservés à cause des sacrifices anniversaires familiaux; c'est d'après eux que l'année a été recalculée plus tard, et c'est à cause de la différence entre le calendrier incorrect du V^{e} siècle et les calendriers mathématiques du temps (IV^{e}—III^{e} siècles a. C.) ou fut effectué ce calcul, que la date cyclique du jour ne s'accorde pas avec celles qui précèdent, car les reconstructions obtenues à l'aide de ces calendriers à intercalation regulier n'ont rien de commun avec les dates vrais du calendrier empirique employé au V^{e} siècle..."[4] И, доказывая, что упоминание даты рождения Конфуция в *Гун-ян-чжуани* и *Гулян-чжуани* является интерполяцией позднего времени на основании того, что в *Ши-цзи-соини* Сыма Чжэна прямо указывается на недостоверность определения возраста Конфуция, в связи с тем, что в *Чунь-цю* не указана дата его рождения, а также на основании указания Лу Дэ-мина, что в его время в некоторых экземплярах *Гун-ян-чжуани* этого пассажа с датой рождения Конфуция не было, Масперо заключает: „Даты, отно-

---

[1] 孔子及孔子教. Коси оёби Косикё. Токио, 1916, стр. 5.

[2] См.: 哲學大辭書, т. I, стр. 754.

[3] 索隱曰。公羊傳襄公二十年十有一月庚孔子生。

[4] H. Maspero. La Chine antique, p. 455.

сящиеся к Конфуцию, не более верны, чем даты, относящиеся к другим писателям древности; все, что мы можем сказать, это то, что он жил во второй половине VI века и в первой половине V века, без дальнейших уточнений...". И такой вывод является, на мой взгляд, наиболее научно-приемлемым.

Конфуций родился в бедной семье; со смертью отца[1] бедность ее еще более возросла. О раннем детстве его мы ничего не знаем, если не считать повествования Сыма Цяня о том, что Конфуций в детстве любил подражать в играх церемониалу исполнения обрядов жертвоприношений. Если основываться на словах Конфуция, как они изложены в *Лунь-юе* (глава Цзы-хань), то можно сказать, что ему, превращенному легендой в мифического божественного потомка древних иньских царей, не только не пришлось учиться или готовиться для занятия какого-либо государственного поста, но даже средства к существованию приходилось в юности изыскивать физической работой. В указанной главе (§ 7) Конфуцию приписываются следующие слова о самом себе: „...В юности я был низкого положения, поэтому был совершенен в низких занятиях..."[2] И далее здесь же говорится: Лао (Цзы-чжан, 子長) близкий ученик Конфуция, сказал: „Учитель говорил: «Меня не испытывали[3]

[1] Согласно некоторым источникам, Конфуцию было тогда три года.

[2] „...吾少也賤故多能鄙事... Накамура Тэкисай 中村惕齋 (1629—1702) — известный конфуцианец из Киото, комментируя это место, говорит: „Будучи низкого положения (卑賤), соизволил заниматься низкими работами «рыбной ловлей, охотой, звероловством и тому подобным»". 漢籍國字解全書; 論語 (Кансэки кокудзи кай дзэнсю; Ронго, изд. Васэда, 1910, т. I, стр. 162). В дальнейшем этот источник именуется мной сокращенно „Кансэки". Японский комментарий под ред. Хаттори Унокити (сокращенно мною названный КБДК, 14-е изд., 1916, стр. 22) говорит: „Так как в молодые годы я был беден и низок (貧賤), то что касается низких работ, то я был во многом искусен". Окада Масакадзу 岡田正三 в своем комментарии („Ронго", 1934, стр. 194) этот пассаж излагает еще яснее: „...В молодые годы я был низкого положения, поэтому был совершенен в делах, которыми занимается простой народ".

[3] „...牢曰。子云。吾不試故藝。

Известный комментатор Чжэнь Сюань 鄭玄, стремившийся в своих комментариях основываться на древних текстах и представляющий вместе с комментатором Ма Юном 馬融, так сказать, цвет комментаторской литературы поздней Ханьской династии, по поводу разбираемого места писал: „...試用也。言孔子自云。我不見用。故多技藝, т. е. «Испытывать значит применять». Конфуций сказал о себе самом: «Мне не находили применения, поэтому я изучил много ремёсел»".

Чжу Си объясняет разбираемое место так: 試用也。言由不爲世用。故得以習於藝而通之, т. е. „Испытывать значит использовать [на службе]. Сказано так потому, что [Конфуций] не имел в мире применения. Поэтому имел возможность изучать много искусств и к тому же их полностью постигнуть" (КВДК, т. I, *Лунь-юй*, гл. IX, стр. 24).

[для государственной службы], поэтому [я овладевал] различными искусствами»".[1] В *Лунь-юе* Конфуцию приписываются следующие слова: „В пятнадцать лет у меня появилось стремление к учению...".[2] И можно предположить, что, вследствие „низкого положения" Конфуция, он, не будучи слушателем или учеником какой-либо официальной школы для

[1] Относительно значения термина 藝 („искусство") я считаю целесообразным привести соображения Хаттори Унокити. В своей работе „Juism and Confucianism", Second Report of the Association „Concordia of Japan", p. 64—65 (Токио, июль, 1914), рассуждая по поводу происхождения термина, употреблявшегося, по его мнению, еще до Конфуция, для отличия человека, искушенного в шести искусствах: обрядах, музыке, стрельбе из лука, управлении колесницей, литературе и математике, Хаттори останавливается на значении этих шести искусств в общей системе просвещения и воспитания древнего Китая. Он пишет: „В одной главе *Чжоу-ли* 周禮, «Система управления династии Чжоу» (аутентичность этого документа оспаривается исследователями. — *Як. Р.*), где описываются функции министра внутренних дел и просвещения. мы читаем о «трех предметах для просвещения народа», т. е. о трех предметах народного просвещения в отличие от высшего просвещения. Эти три предмета заключаются в шести добродетелях, шести методах поведения и шести искусствах. В другой главе, где описываются обязанности провинциальных правителей, эти шесть добродетелей и шесть методов поведения объединены в одну категорию под названием «добродетели» (моральные качества. — *Як. Р.*) и метода поведения. Шесть же искусств составляют, в свою очередь, категорию и названы искусствами и совершенствами 道藝. Здесь мы встречаемся с контрастом между добродетелями и методами поведения и искусствами и совершенствами. При династии Чжоу народ просвещали, согласно этим трем предметам, и каждые три года каждый правитель (12 500 семейств составляли район) обязан был из среды молодежи выбирать показавших исключительно хорошие результаты в овладении искусствами и совершенствами или в достижении «добродетелей и методов поведения» и рекомендовать их императору. Последних почтительно называли «способными» (able или expert) и «добродетельными» (virtuous). Наилучшие из них определялись в императорскую академию, где они получали высшее образование совместно с наследниками, князьями и другими. По окончании учения они принимались на государственную службу, каждый соответственно его сильной стороне. «Добродетельные» стояли выше «способных» (могущих). Состарившись на государственной службе, эти люди оставляли свои посты и возвращались в родные районы, наделенные обязанностями просвещать народ. «Способные» (могущие) назывались *жу* 儒, а «добродетельные» назывались *ши* 士... Таково было положение до Конфуция". Но эпоха Конфуция была уже другая. *Ши* — „добродетельные" или достигнувшие „вершин морального воспитания" — ученые-начетчики, представляли собою в эпоху Конфуция уже другую социальную силу: это был слой ученой бюрократии, игравший значительную роль в государстве. Иначе, повидимому, обстояло и с подготовкой резервов этой ученой бюрократии для государственной деятельности через школу. Но для нас важно, на основании приведенного выше, показать, что термин 藝 или 藝史 уже задолго до Конфуция выражал социально-значимый, для государства необходимый комплекс знаний и умений, требовавшихся для занятий той или другой государственной службы. Конфуций не обладал ни теми, ни другими. Этот „низкий" и бедный по происхождению и положению человек, возведенный традиционным догматическим конфуцианством в божественного, совершенномудрого потомка легендарных, обожествленных царей, ничему этому не учился в какой-либо государственной школе и не „испытывался" для государственной службы.

[2] *Лунь-юй*, II, 4.

„благородных“, учился самостоятельно, пользуясь услугами частных учителей, обучавших за вознаграждение, выражавшееся в подарках, которые им приносили ученики.

Конфуций.

В 19 лет Конфуций женился, и через год у него родился сын, по имени Ли (другое его имя Бо Юй). Нужно было содержать семью, и Конфуций получил должность чиновника по наблюдению за общественными хлебными амбарами и общественными полями и скотом.[1] С этого Конфуций и начал свою деятельность в княжестве Лу.

[1] Сыма Цянь пишет: „Кун-цзы был беден и низкого положения. Став взрослым, он сделался скрибом (史 — так переводит этот термин Шаванн) на службе [у главы] фамилии Цзи; и счет и мера хлебов были верны; он сделался чиновником и выполнял свои обязанности ревностно и скота было много и скот плодился“ (см.: *Ши-цзи* под ред. Ван Лун-у, стр. 3). У Мэн-цзы (КБДК, *Мэн-цзы*, гл. 10, стр. 15) мы читаем:

Прежде чем перейти к изложению его учения и дальнейшей деятельности, необходимо остановиться в кратких чертах на эпохе, в условиях которой сформировалось учение Конфуция и протекала его деятельность.

Среди различных и сравнительно немногочисленных произведений японских авторов, посвященных этому вопросу, мое внимание привлекла статья Оикэ Ёсио 尾池義雄 „Учение Конфуция".[1] Указывая, что Конфуций родился в эпоху упадка Чжоу, Оикэ Ёсио рисует последнюю следующим образом: „Эпоха Чжоу — это эпоха феодализма, но культура [этого] феодализма была культурой каменной ступы (石臼, или ручной каменной мельницы. — *Як. Р.*). Мыслители говорят, что каменная ступа прикрепила рабов к пахотной земле. Это есть, поэтому, феодализм с системой рабской экономики. Рабовладение[2] — специфическая особенность [этого] феодализма. Последний в эпоху Чжоу установился на основе системы цзин-тянь (井田, так называемой „колодезной системы землепользования"). Рабы это — прежде покоренные народы, но никак не преступники. В связи с рабством насаждались планы обогащения исключительно через земледелие,[3] а, с другой стороны, народ разделялся на четыре больших сословия: воинов, ученых (служилых людей), крестьян, ремесленников и купцов, занятия которых блюлись и передавались по наследству".

И далее: „В начале Чжоу число вассальных владений составляло 1800, в эпоху Конфуция оно уменьшилось на 160 с лишним. Почему разрушались вассальные княжества? Потому, что развивались производительные силы, а вместе с этим развивалась торговля. С развитием торговли жизнь шла вперед и побуждала к внешним сношениям, а в связи с этим шла борьба за поглощение и подавление одного княжества другим. В этой борьбе погибло много вассальных государств".

„Когда Кун-цзы состоял служителем по наблюдению за общественными хлебными амбарами..." 孔子嘗爲季史矣。 У Мэн-цзы, следовательно, сказано не 季氏史 „скрибом на службе у [главы] фамилии Цзи", как у Сыма Цяня, а 季史, т. е. служителем по наблюдению за общественными хлебными амбарами. Согласно Соинь Сыма, Чжэн указывает, что в тексте говорится именно о служителе по наблюдению за общественными хлебными амбарами. 索隱曰。有本作委吏。主委積倉庫之吏。

[1] Ежемесячный сборник 東洋, т. XXXVI, 9, Токио, 1933.

[2] У Оикэ буквально: „система рабского капитала" или „система капитала, основанная на рабстве" 奴隷資本制, что в обоих случаях является абсурдом по существу. Из контекста же видно, что речь идет именно о рабовладении (Оикэ Ёсио, стр. 68).

[3] 重農政策 — что означает „системы [планы] физиократов" и является анекдотической модернизацией вышеуказанных идей древности, о которых фактически ведется речь в тексте.

Переходя к оценке причин упадка Чжоу, Оикэ пишет: „К какому же результату привело разрушение этих вассальных государств? Одни вассальные княжества погибали, а княжества, поглотившие их, разрастались. Такими государствами были Ци и Цзинь, ставшие внезапно гегемонами. Так как эти большие вассальные государства Ци и Цзинь стали гегемонами, то дом династии Чжоу, хотя и был, но его как бы и не существовало. Центральное правительство окончательно превратилось в бессильную нереальную вещь, существовавшую только по названию... В то время династия Чжоу уже представляла собою труп..."

Но Оикэ пытается дать более подробный анализ причин упадка Чжоу и разрушения множества вассальных княжеств.

„Необходимо объяснить, — пишет он, — почему разрушалась династия Чжоу — центральное правительство и мелкие вассальные княжества. С самого начала, с древних времен, Чжоу существовала за счет определенных доходов с каждого самостоятельного княжества. Эти определенные доходы черпались из цзин-тянь, а доходы с цзин-тянь оставались неизменными. Причем княжествам непосильны были эти подати. Из года в год число населения росло, жизнь шла вперед, а доходы оставались ограниченными и не увеличивались. Положение было безвыходное. Налоги взимались шелком с производства тканей; взимались налоги физической работой, выражавшиеся в привлечении народа к выполнению общественных работ, а также налоги с гор и водных источников и с лакового дерева. Притом эти налоги превышали в 2—5 раз доходы с цзин-тянь, поступавшие в виде налогов просом. И хотя эти налоги с каждым годом все больше разрастались, но они не удовлетворяли государственный бюджет. Центральное правительство и мелкие вассальные княжества одно за другим приходили в упадок; им ничего другого не оставалось, как погибнуть".

Наконец, Оикэ рисует экономическую политику Чжоу и отличие от экономической политики нового „гегемона — княжества Ци".

„Центральное правительство старалось всеми средствами поддерживать систему цзин-тянь. Существовали большие рынки, рынки утренние и ночные, приходили и уходили странствующие купцы. И в то время, как княжество Ци и другие придерживались политики содействия расширению торговли, разрушавшей и отбрасывающей систему цзин-тянь, как ненужную, центральное правительство продолжало придерживаться политики обогащения исключительно путем земледелия. Поощрялись должности начальников рынков, надзирателей за торжищами, инструкторов торговли и были установлены ограничения и препятствия для торговли. Те, которые развивали торговлю в условиях феодального общества, в связи с развитием денежного обращения, создавали международный рынок и вместе с развитием денежного обращения создавался новый класс — капиталисты (!). Вместе с производством и обменом товаров и с появлением силы денежного обращения росла и сила этих капита-

листов. В периоде же Чжоу, в связи с тем, что придерживались политики ограничения торговли, не могло быть и речи о создании такого нового могущественного класса".

Прежде чем рассмотреть оценку эпохи Конфуция, которую сделал Оикэ Ёсио, нужно указать, что его поспешные, категорические утверждения относительно существования цзин-тянь весьма слабо обоснованы.

Есть основания утверждать противное, а именно, что система цзин-тянь является построением Мэн-цзы, желавшего видеть в Китае строй, так сказать, „просвещенного" крепостничества, где закрепощенные крестьяне, как это мы узнаем из слов самого Мэн-цзы, кормят „благородных", управляющих ими на основании качеств своего разума, в соответствии с путем самого неба.

Некоторые китайские, японские и европейские авторы следуют за Чжао Ци (趙 岐), комментировавшим Мэн-цзы не на основании действительных исторических фактов, а исходившим из своего собственного понимания Мэн-цзы.

У Мэн-цзы (глава Тэн-вэн-гун, ч. I, § 13) говорится о том, что „[князь] послал Би-чжаня [к Мэн-цзы] спросить [у него] о колодезной системе землепользования". Комментируя это место и ничем не подтверждая своих слов, Чжао Ци говорит о том, что сановника из княжества Тэн послали „спросить относительно методов древней системы цзин-тянь, так как с течением времени вассальные князья отходили от древних записей и устанавливали каждый свою систему правления, почему и не была ясна система цзин-тянь".[1] Этой версии придерживается и японский комментатор Ясуи Соккэн.

Следовательно, мы имеем случай, когда в целом княжестве никто не слышал прежде о существовании колодезной системы землепользования и только Мэн-цзы мог рассказать о ее принципах князьям, которые о ней никогда не слышали и не знали. В каких же древних классических записях, текстах, т. е. в каких древних литературных памятниках трактуется о цзин-тянь? В существующей литературе не приводится ни один такой документ, который существовал бы до Мэн-цзы.

Леонард Сюй пишет: „The system of ching t'ien actually operated in an imperfect manner before the time of Confucius, but the system recorded in the Classics of Confucius (!) is largely a theory (разрядка моя. — *Як. Р.*). According to this scheme, a square li forms a ching (in ancient China the land was divided up in the form of ching or 井), and contains nine hundred mu. The central square of ching is called the public field; and the surrounding eight squares are called private fields to be assigned to eight families".[2] Следовательно, по мнению проф. Сюй,

---

[1] „... 時諸侯各去典籍。八自爲政. 故井田之道不明也". КБДК, т. I, Мэн-цзы. Тэн-вэнь-гун, стр. 11.

[2] The political Philosophy of Confucianism. London, 1932, p. 140.

та система цзин-тянь, о которой передают „классические книги Конфуция", есть „в значительной степени теория". И далее он объясняет: „Система цзин-тянь занимала важное место в экономической истории Китая. О ее первоначальных источниках мы находим указания в *Ли-цзи* (кн. III), у *Мэн-цзы* (кн. I, ч. 1, §§ 3 и 7; кн. III, ч. 1, § 3; кн. I, ч. 2, § 2; кн. VII, ч. 1, § 22), в комментарии *Гун-ян-чжуань* 15-й год князя Сюань".[1] Текст *Ли-цзи*, о котором якобы уже говорил Мэн-цзы, составлен только во II в. до н. э., следовательно, спустя несколько веков после Конфуция. Утверждения, что во время Конфуция существовала такая (имеется в виду даже оригинал ее) или подобная, ныне известной нам *Ли-цзи*, книга, остаются только утверждениями или догадками, если можно назвать догадкой настойчивое желание конфуцианских комментаторов, чтобы такой документ существовал до фактического его составления. Сам проф. Сюй в своей сводной таблице, где он относит генезис различных китайских классических книг к различным эпохам, как-раз *Ли-цзи* и комментарий Гун-яна относит к „девяти классикам танской династии" (618—907 г. н. э.). Известно, что в книгах *Да-дай-ли*, *Сяо-дай-ли* и *Ли-цзи* выражены различные направления, — если уместно здесь говорить о направлениях, — в изучении и применении правил этикета и религиозных обрядов. В этих книгах отражены толкования различных авторов, различных времен и частично последователей Сюнь-цзы. Следовательно, о „классиках Конфуция", как выражается Сюй, толкующих или объясняющих систему цзин здесь не может быть и речи.

Мне думается, что и приписываемое Вэй Яну (衛 鞅 полное имя — Гун-сунь Ян 公 孫 鞅), рядом с его административными нововведениями, „устранение им" в княжестве Цинь колодезной системы землепользования, при которой девятый „колодец" обрабатывался восемью семействами сообща для князя или „казны" (für die Krone bearbeiten), как говорит Хакман,[2] является, повидимому, некоторым развитием построений Мэн-цзы по поводу системы цзин-тянь, о которых Вэй Ян, кстати говоря, мог знать. Вэй Ян был современником Мэн-цзы. Мэн-цзы родился, если исходить из принятой хронологии, в 372 г. и умер в 289 г. до н. э. Если же принять во внимание, что Вэй Ян долго подвизался как чиновник в княжестве Вэй, а затем в 361 г. до н. э. был большим сановником в княжестве Цинь (принято считать дату его смерти 388 г. до н. э.), то можно предположить, конечно, что он родился немногим раньше или почти в одно время с Мэн-цзы и что он, во всяком случае, жил и проповедывал в одно время с Мэн-цзы. Сюй, как и некоторые другие авторы это делали до него, утверждает, что „система цзин-тянь индивидуалистична, так же как и социалистична".[3] Однако Сюй сам при-

[1] Там же, стр. 141.

[2] H. Hackmann. Chinesische Philosophie, S. 160.

[3] Leonard Shihlien Hsü. The political Philosophy of Confucianism. London, 1932, p. 142.

знает, что система, о которой „передают классики Конфуция", является, вообще говоря, „теорией". Он указывает далее на то, что конфуцианцы, основываясь на системе цзин-тянь, выработали во время Ханьской династии (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.) „идею местного самоуправления".[1] Сюй рисует в красках своеобразной утопии эту идею, как он ее себе представляет. Но как бы ни обстояло дело с идеей „социальной гармонии" системы цзин-тянь, как ее представляет проф. Сюй, для нас здесь важно иметь в виду, что он ведет речь не об эпохе Чжоу, а о периоде династии Хань.

Мэн-цзы.

Современный китайскии автор Фын Ю-лань в своей книге „История китайской философии", излагая высказывания Мэн-цзы об управлении государством и о цзин-тянь, пишет: „Что касается системы цзин-тянь, как она существовала раньше, то это (высказывания о ней Мэн-цзы. — *Як. Р.*) является измененной точкой зрения. Это изменение заключается в (рассуждениях об) экономической системе, носящей социалистический характер. Эта так называемая измененная точка зрения заключается в том, что если в древний период земля была собственностью царей и аристократии, а народ получал землю от аристократии, вырабатывал для нее «вспомоществование от земледелия», работал для нее в качестве крепостных, и поэтому система цзин-тянь, как она существовала раньше, была выгодной для аристократии, то идея Мэн-цзы заключается в том, что земля является собственностью государства, а народ, получая от государства землю, свободно обрабатывает ее. Продукция от общественного поля в каждом цзине может составлять жалованье для царя, министров и вассалов, «вместо того, чтобы они лично обрабатывали землю». Но крестьяне отрабатывали свое вспомоществование на общественной земле, как налог государственного характера, а не в качестве крепостных, которые служат своему господину. Система [цзин-тянь], основывающаяся на этой идее, является выгодной для народа,

[1] Там же, стр. 141.

дает возможность народу «кормить живых, хоронить мертвых и не роптать». Поэтому считать, что система цзин-тянь, о которой толкует Мэн-цзы, является тем, что практиковалось в древний период, нельзя. Сказать, что система цзин-тянь, о которой толкует Мэн-цзы, является идеей, построением, также нельзя. И то и другое в равной мере имело место... Точка зрения Мо-цзы (V в. до н. э.) на народ была направлена против системы правления династии Чжоу. Что же касается Мэн-цзы, то его взгляды на народ и на систему правления Чжоу имели новый смысл, заключали в себе новое толкование. В этом отношении Мэн-цзы и Мо-цзы неодинаковы".[1]

Но если говорить об этико-политической философии Мэн-цзы, то вся ее сущность фактически выражена в следующих его словах: „Одни работают разумом (сердцем), другие физически (силою). Те, которые работают разумом, управляют другими, а те, которые работают физически, управляются другими. Те, которые управляются другими людьми, кормят последних, а те, которые управляют, кормятся от других. Это всеобщий закон (принцип) вселенной".[2] Надо иметь в виду, что эти слова являются ответом Мэн-цзы Чэнь Сяну, пришедшему из княжества Сун в княжество Тэн, где, как мы уже сказали, никто не слыхал о существовании цзин-тянь, и несомненно выражавшему в своем требовании обязательного труда для всех без исключения, идеи, внушенные школой Мо-цзы.

И далее, в ответе упоминавшемуся выше Би-чжаню, сановнику из Тэн Мэн-цзы говорит: „Хотя территория княжества Тэн маленькая, но на ней есть и благородные и, конечно, есть деревенщина. Без благородных нельзя управлять крестьянами, а без деревенщины некому кормить благородных людей".[3] И еще: „...осуществлять управление [государством] нетрудно. Для этого не нужно ущемлять знатные фамилии,[4] ибо кого знатные фамилии любят, того любит все государство, кого все государство любит, того любит вся поднебесная".[5] Говорить поэтому

---

[1] См.: 馮友蘭. 中國哲學史. *Чжунго-чжэ-сюе-ши*, т. I, стр. 151—152.

[2] 故曰, 或勞心力, 或勞力, 勞心者, 治人. 勞力者治於人者, 食人者, 食人, 治人者, 食於人. 天下之通義也. См.: КБДК, *Мэн-цзы*, Тэн Вэнь-гун, ч. I, стр. 19.

[3] 夫滕壤地褊小將爲君子焉. 將爲野人焉。無君子。莫治野人。無野人。莫養君子。 Тэн Вэнь-гун, ч. I, § 14.

[4] Чжао Ци объясняет: „мудрых людей, министров и вассалов" (賢卿大夫). Чжу Си говорит о знатных домах чиновников (臣大家). КБДК, т. 1, *Мэн-цзы*, гл. Ли-лоу, ч. 1.

[5] 孟子曰。爲政不難。不得罪於巨室。巨室之所慕. 一國慕之. 一國之所慕. 天下慕之.

о каких-то „коммунистических“ идеях,[1] заключающихся якобы в толкованиях последователя Конфуция — Мэн-цзы по поводу цзин-тянь, как это делают некоторые, просто абсурдно. Система цзин-тянь, как о ней впервые трактует Мэн-цзы, рисуется в качестве идеи „просвещенного“ крепостничества, основывающейся на принципах „ван дао“, т. е. согласно Мэн-цзы, на твердой политике нераздельной власти „разумного монарха“.

Утверждение Оикэ Ёсио, что династия Чжоу основывалась на системе цзин-тянь, должно быть рассмотрено разве в том только смысле, что в особенности в последний период Чжоу крепостничество процветало. Оикэ Ёсио беспомощно смешивает феодализм с рабовладельчеством. Недостаточно разбираясь в этих вещах, Оикэ заставляет феодализм, прикрепивший рабов к пахотной земле, превратиться во времена Чжоу в... рабовладельческую формацию, основывающуюся на отношениях, связанных с системой цзин-тянь. Можно смело утверждать на основании данных, что в последний период Чжоу, во время Конфуция, рабы несомненно существовали, несомненно играли известную роль в жизни общества. Для утверждений же, что именно в Чжоу рабовладельчество являлось общественной формацией, данных нет. Наоборот, если исходить из ряда древних памятников, из материала и духа основного текста *И-цзина*, из *Ши-цзина* и *Чунь-цю*, то мы должны прийти к выводу, что в эпоху Восточного Чжоу (770—249 гг. до н. э.) мы имеем дело с зарождением, установлением и развитием феодального строя.

Работы некоторых китайских ученых, своеобразно толкующих древние памятники китайской письменности в целях их противопоставления утверждениям и свидетельствам факта установления и развития феодальных общественных отношений в эпоху Позднего т. е. Восточного Чжоу, весьма часто, и я сказал бы, даже почти сплошь и рядом, оставляют их авторов в неизменном затруднении, из которого они надеются выходить путем построений, оказывающихся плодом субъективных оценок и допущений или путем внешне оригинальных и категорических заявлений, но в действительности не состоятельных. Примером может служить обстоятельная книга Хоу Вай-лу, посвященная изучению истории древнего китайского общества. Хоу Вай-лу, в числе прочих весьма шатких доводов, выдвигает против положения об установлении феодальных отношений в эпоху Чжоу „вообще“ также свою так называемую теорию „цянь-го“ (遷 國) — „перенесения местонахождения правительства — столицы“. „«Цянь-го» является специфическим явлением древнего китайского общества,“ [2] — заявляет автор. „Разве это не под-

---

[1] См.: 松井等。支那社會思潮 в 世界思潮。Серия 岩波講座, т. I, Токио, 1928, стр. 163.

[2] 侯外廬。中國古典社會史論。五十年代出版社發行。1943, стр. 37.

крепляет идею об отсутствии феодализма" в Чжоу? — продолжает он. Аристократия, — говорит Хоу Вай-лу, — легко осуществляла перенесение столицы в другой город, поскольку она сама была лишена... земельной собственности. Что касается феодальных отношений, то они изображаются Хоу Вай-лу как „феодальные верхние одежды, сработанные ханьскими конфуцианцами" (封建外衣是漢儒製作的) и надетыми на общественный организм Чжоу. Хоу Вай-лу для своих целей рисует картину дифференциации условий жизни в различных княжествах древности, в том числе и в княжестве Лу, в котором, как известно, подвизался Конфуций. Однако это дифференцирование обращается как-раз против основоположений нашего автора. Развитие и выдвижение одних княжеств в сравнении с другими не позволяют говорить о Чжоу „вообще". Общественные отношения, существовавшие, например, в княжествах Ци, Цинь, Чу и прежде всего в княжестве Лу, нет оснований характеризовать как рабовладельческие в периоде жизни и деятельности Кун-цзы.

Китайский ученый — историк и археолог Го Мо-жо, как известно, отстаивает положения, согласно которым в раннем (Западном) Чжоу (1122—770) мы имеем дело с господствующими рабовладельческими отношениями. Он нашел в этом отношении последователей и у нас.[1]

В ответе на мой вопрос, предложенный в июле 1945 г., — как он конкретно характеризует общественные отношения в Китае в периоде Конфуция, д-р Го Мо-жо говорит: „Период жизни Конфуция есть период переходный от рабовладельческого общества к обществу феодальному". [2]

Линь Бо в своей работе „Краткий трактат о происхождении *ли* и *йо* (樂 — музыки) и развитии китайской науки о *ли*" утверждает, что „...вся обстановка во времена династий Цинь и Хань состоит в том, что рабовладельческое общество было полностью заменено феодальным".[3]

Как бы там ни обстояло дело с доводами в пользу подобных, и, нужно сказать, довольно четких характеристик, тексты заставляют меня утверждать, что феодальные отношения в Китае во времена Конфуция уже в ряде княжеств проявляют себя совершенно ярко и определенно, как господствующие общественные отношения.

Рабы действительно не являлись преступниками и, как правильно говорит Оикэ, они представляли собою, как правило, покоренных в войнах или, вернее, военнопленных. Но в это время существовал более дей-

---

[1] См. Л. И. Думан, Очерк истории Китая, сб. Китай. Институт востоковедения Академии Наук СССР. М.—Л., 1940, стр. 112.

[2] 孔子時代是由奴隸社會向封建社會轉移的時代。 Эту выдержку я публикую с любезного разрешения д-ра Го Мо-жо.

[3] 林柏。略論禮樂起源及中國禮學的發展。詳衆, т. IX, вып. XX, 1944, стр. 907.

ственный источник, порождавший рабов. Под влиянием развития меновых отношений члены разорявшейся крестьянской общины попадали не только в кабальную зависимость, как арендаторы (дяньху 佃戶), но часто, повидимому, как несостоятельные должники, попадали и в рабство.

В области землевладения вытеснение „родовых вождей", „родовых князей" народившейся феодальной аристократией, бюрократией — министрами, военачальниками (составлявшими уже новый слой служилых людей в связи с развитием феодализма в период Чжоу, шло заметными темпами. В эпоху Конфуция в связи со значительным развитием производительных сил, в сравнении с периодом Восточного Чжоу) в VIII в. создавались новые условия для происходившего перераспределения земельной собственности. Сама обработка земли в этот период, в связи с развитием ремесла и постепенным введением железных орудий, уже отличалась от прежних способов возделывания полей. Улучшались техника и методы специальных работ по орошению полей.

Развитие производительных сил вызывает и развитие обмена. Если принимать во внимание высказывания, приписываемые Гуань Чжуну 管仲 (VIII—VII вв. до н. э.), то можно думать, что уже в это время, в особенности во времена Конфуция, в Чжоу и в различных княжествах, фактически только номинально считавшихся вассальными, обмен был довольно развит. Так, например, в XXII книге Гуань-цзы говорится: „Наилучшими деньгами являются жемчуг и яшма, средними деньгами является золото, последними как деньги являются ножи и «бу»" (род железной лопаты. — *Як. Р.*).[1]

Во времена Конфуция пришедшие к жизни новые общественные слои — купечество и круги ученых, занимавшие государственные долж-

---

[1] 以珠玉爲上幣以黃金爲中幣,以刀布爲下幣. В династийной истории ранней династии Хань *Цянь-хань-шу* [автор Бань Гу, гл. 24 — „Экономический отдел" *Ши-хо-чжи* 食貨志 ч. I, комментарий танского Янь Ши-гу (изд. 1836 г.)] говорится о том, что „бу" означали деньги в виде тканей, употреблявшихся для изготовления одежды.

Книга Гуань-цзы, какой ее знают в наше время, состоит из 24 книг и 76 глав. В таком виде она бытовала в Китае в период династии Сун. При династиях Сун и Тан она существовала в виде 19, а также в виде 30 книг. Некоторые авторы относят ее происхождение к концу периода *Чунь-цю*. Первым издателем и редактором этой книги считают Лю Сяна 劉向 (I в. до н. э. — I в. н. э.). В связи с этим, в особенности в отношении каких-либо заключений о видах денег и их обилии, необходимо, на наш взгляд, быть очень осторожным. Кстати сказать, самого издателя и редактора Гуань-цзы — Лю Сяня долго преследовала idée fixe производить золото. Занимаясь в молодости магией, он вычитал в одной такой книге (из библиотеки опального в первый период династии Хань Хуай-нань-цзы 淮南子), попавшей в его руки, что можно магическим путем добывать золото, на что он и добился разрешения и поручения от императора. Потерпев неудачу в этом своем магическом предприятии, Лю Сян был предан суду и как фальшивомонетчик приговорен к смертной казни, от которой избавился благодаря выкупу и благоволению императора Сюань-ди.

ности и представлявшие довольно внушительную силу в среде феодальной бюрократии, уже играли большую роль.

Купечество участвовало в политической жизни княжеств и непосредственно в государственном управлении, вопреки всем феодальным традициям и правилам, не признававшим купцов и торговцев за людей. Роль купечества в политической жизни княжеств обусловливалась превращением его представителей в земельных собственников. Обогащение купцов происходило за счет вытеснения родовых феодалов и военно-феодальной аристократии, связанных с ленной системой. Ленную же систему подрывало не только купечество, превращавшееся в крупных земельных собственников. Политическая борьба, еще более разгоравшаяся в эпоху Конфуция, непрерывная феодальная междоусобица, приводившая к поглощению мелких феодалов крупными, не могли, конечно, содействовать обеспечению сохранности ленных владений, отданных князьям-вассалам на „кормление".

Чжоуское центральное правительство было бессильным в какой-либо мере сохранять переданные им князьям-вассалам ленные права. Для усилившихся княжеств (например, княжества Ци и Цзинь) связи с правительством прямо являлись бременем. Для княжеств, переживавших острую внутреннюю политическую борьбу, вследствие распада феодальной аристократии и усиления роли бюрократии и купечества, ленная система была препятствием для развития. Она шла в разрез с уже имевшим место свободным отчуждением земельных владений на основе свободной и часто вынужденной продажи. И если центральное правительство теряло реальную возможность обеспечения переданных вассалам ленных прав, то тем более мелкие княжества не в состоянии были их обеспечить, будучи поглощаемы, в процессе политической борьбы и феодальных междоусобиц, фактически самостоятельными княжествами.

На глазах у Конфуция разрушались последние остатки крестьянской общины. Город отделялся от деревни. Возникали крупные города — политические и административные центры: в княжестве Ци его столица — город Линь-цзы, в Чжао — город Хань-дань, в княжестве Цинь — город Сань-ян, в княжестве Вэй — город Да-лян и др.

Купечество играло в городе большую роль. Насколько уже во времена Конфуция тягостным оказывалось бремя паразитирующей феодальной бюрократии для народа, насколько сильной была эксплуатация крестьянства именно феодальной знатью и купечеством города, можно заключить, не рискуя в данном случае допустить больших ошибок, на основании свидетельств Хань Фэй-цзы (III в. до н. э.). В главе „Пять червей" 五蠹 Хань Фэй-цзы пишет: „Купцы и ремесленники производят сосуды из горьких тыкв, собирают огромные средства, накапливают и, выждав время, отнимают у землевладельцев их доходы. Вышепоименованные пять категорий это — только пять червей государства".

Хань Фэй цзы считал купечество и феодальную бюрократию угрозой для государства. Надо иметь в виду, что в его время уже появились странствующие из одного княжества в другое конфуцианские ученые — проповедники, занимавшие часто большие государственные посты. Но борьба Хань Фэй-цзы с этой бюрократией не была только борьбой с конфуцианскими идеями управления государством.

Не менее реакционная в своем существе, чем конфуцианская, теория Хань Фэй-цзы об управлении людьми, „природа которых дурна", на основе твердого и строжайшего закона, которому народ должен неукоснительно и слепо подчиняться под страхом наказаний, была направлена против „червей" государства — купцов и феодальной бюрократии, состоявшей не только из конфуцианцев.

Хань Фэй-цзы говорил: „В настоящее время те, которые занимаются наукой, изощряются в болтовне, не трудятся, как трудятся земледельцы, но в результате они богаты. Они не подвергаются опасностям, которые бывают в битвах, но пользуются подобающим уважением. Если так, то кто же не будет делать этого? Вот почему сто человек служат мудрости, а один работает. Если первых много — законы приходят в упадок; если и вторых мало — государство беднеет. В этом заключается причина смуты".

Оикэ Ёсио ничем не подкрепляет своих утверждений о том, что династия Чжоу противопоставляла политике содействия развитию торговли в княжествах Ци и Цинь свою политику „обогащения исключительно путем земледелия". Однако его утверждение, что это земледелие зиждилось на системе цзин-тянь, не может рассматриваться, на основании вышеизложенного, как серьезный научный довод.

Д-р Го Мо-жо в своей последней работе под любопытным названием: „Самокритика в изучении Древнего периода", именно о системе цзин-тянь, как ее изображает Мэн-цзы, пишет следующее: „...То, что цзин-тянь заключала цзин, обрабатывавшийся восемью дворами, есть только утопическая идея Мэн-цзы".[1]

* * *

Конфуций жил, как мы видим, в эпоху острой внутренней и внешней политической борьбы между многочисленными княжествами, поглощавшими друг друга, в эпоху кровопролитных феодальных междоусобиц.

Как уже указывалось, он был чиновником по наблюдению за хлебными амбарами и полями в княжестве Лу. Согласно принятой хронологии, это имело место в 533 и 532 гг. до н. э. На этой службе Конфуций оставался недолго и можно полагать, что он сам оставил ее, решив посвятить себя проповеди своего учения. Уже в этом возрасте, ему было тогда 21—23 года, Конфуций складывался как идейный про-

[1] 郭沫若。古代研究的自我批判。羣衆。1943, т. IX, вып. XX, стр. 886.

тивник тех новых сдвигов в общественных отношениях, которые были связаны с зарождением и развитием феодализма в эпоху Чжоу.

Вокруг Конфуция сгруппировалась плеяда учеников, число которых, согласно традиции, достигало трех тысяч. Со своими ближайшими учениками Конфуций разделял впоследствии все перепитии своей борьбы как политического деятеля и проповедника. С некоторыми из них у него были столкновения в связи с различными тактическими приемами и планами, которые он пытался осуществлять с целью достижения бразд правления в том или ином княжестве. Обращаясь, например, к своему ближайшему ученику Янь Юаню, Конфуций сказал: „Если используют [нас для государственной деятельности], мы действуем, если отстраняют [нас], мы скрываемся. Только такие, как мы с тобой, способны на это".[1] Здесь же приводится диалог между Конфуцием и его учеником Цзы Лу, физическая сила которого, всегда направленная для защиты учителя, по отзывам самого учителя, превосходила его умственные способности.

Однажды, разочарованный в том, что в княжествах его учение, которое он всячески навязывал, несмотря на противодействие, не принималось, Конфуций сказал: „[Мое] учение не продвигается; сяду на плот и поплыву в море". Здесь важно, конечно, не то, что Конфуций, как это передают авторы *Лунь-юя*, хотел плыть именно в „море"; в этом изречении по существу подчеркивается, что новые сдвиги в общественных отношениях и политическая борьба шли вразрез с учением Конфуция. Цзы-Лу вызвался, по предложению Конфуция, сопровождать его, но был обруган Конфуцием за то, что он с беспечностью отнесся к такому предприятию, выявив храбрость, а не понимание серьезности положения, в котором Конфуций оказался с проповедыванием своего этико-политического учения.[2]

Можно указать на случай, когда из тактических же соображений Конфуций не всех своих учеников во всякое время готов был видеть на государственных постах. Так, например, находясь в княжестве Вэй, Конфуций был чрезвычайно опечален тем обстоятельством, что в княжестве Лу, на его родине, сын князя Цзи Хуань-цзы — Кан-цзы назначил на государственную должность его ученика Жань Цю.

Прибегая к необычным методам, с целью получить в свои руки бразды правления, Конфуций вынужден был иногда призывать небо в защиту от преданного ученика Цзы Лу. В этом отношении характерен весьма интересный случай, о котором рассказывается в *Лунь-юе*[3] и у Сыма Цяня.

В 496 г. до н. э., согласно Сыма Цяню, Конфуций прибыл в княжество Вэй. Чтобы добиться расположения князя Лин, он решил действовать через жену князя — известную распутную женщину Нань-цзы.

[1] *Лунь-юй*, VII, 10.

[2] Там же, V, 6.

[3] Там же, VI, 26.

Традиция говорит, что она предавалась разврату даже со своим красивым братом — сунским принцем Чжао. В соответствии с древней традицией, мужчина не имел права не только касаться руки чужой женщины, но и беседовать с ней наедине. Сам Конфуций, когда он был назначен,

Проповедующий Конфуций.

после прихода в 509 г. к власти в княжестве Лу князя Дин, правителем города Чжун-ду, установил строгий порядок тщательного соблюдения народом этой традиции: женщины и мужчины обязаны были ходить по различным сторонам улицы. И вот Конфуций, вопреки всему этому, в страстном стремлении к власти, избрал, несообразующийся со своей проповедью, прием: он пошел к Нань-цзы в ее половину, унизился до

того, что сопровождал ее чуть ли не в качестве слуги меньшего значения, чем придворный евнух Юн Цюй. Сыма Цянь старается не умалить авторитета Конфуция. Во-первых, — пишет он, — Конфуций получил приглашение от Нань-цзы явиться к ней, а поэтому ему, этой встречи не желавшему, нельзя было ослушаться повеления жены князя. Во-вторых, явившись на свидание с Нань-цзы, Конфуций не увидел ее, так как она якобы скрывалась за ширмой и только по позваниванию ее браслет и серег или других украшений он понял, что Нань-цзы ему дважды поклонилась. Как бы там ни обстояло дело, слышал ли Конфуций, что жена князя приветствует его за ширмой, или видел ее без всяких ширм, или беседовал с ней, но его ученик Цзы Лу, не понимавший тонкостей методов воздействия Конфуция на князя, стал укорять Конфуция. Как говорится в тексте, Конфуций призвал в свою защиту небо: „Если я сделал что-нибудь худое, пусть небо отвергнет меня, пусть небо отвергнет меня!" Сыма Цянь продолжает: „Спустя месяц с лишним пребывания Конфуция в Вэй князь Лин сделал выезд в экипаже, в котором находились он со своей женой и рядом с ними евнух Юн Цюй. Он (князь) приказал Конфуцию сесть в экипаж, который должен был следовать позади них. Они прокатили через всю торговую площадь". Повидимому чересчур были едки высказывания народа о Конфуции, провожавшем Нань-цзы в роли слуги, и даже преданный ученик Цзы Лу не мог разобраться в тонкости этого приема Конфуция.

Большое количество учеников, о которых говорит традиция, Конфуций приобрел не сразу. Конфуцианская литература указывает, что учеников у Конфуция стало очень много по возвращении его из Лояна — столицы Чжоу, куда он отправился после оставления им службы. Та же литература повествует, что Конфуций намеревался в Чжоу, именно при дворе чжоуского царя, изучать документы или другие материалы о порядке вещей правления и обрядов, о правлении древних чжоуских царей, а также наблюдать живое воплощение последних в царствующем представителе династии Чжоу. Как мы уже имели возможность убедиться, на основании текста *Лунь-юя*, Конфуций не располагал данными, чтобы говорить об общественных отношениях древнего Китая и древних китайских правителях. Согласно традиции, Конфуций в Лояне встретился с Лао-цзы, признаваемым за „основоположника философии даосизма", и вел с ним беседы. Источник этого предания — Сыма Цянь. Некоторые современные авторы пытаются использовать это предание, во-первых, с целью обосновать общность, хотя и незаметную прямо, между философскими идеями Лао-цзы и Конфуция, стремясь поднять учение Конфуция до уровня „позитивной" философии, базирующейся на учении о логике; во-вторых, с целью поднять авторитет Конфуция как философа, равного Лао-цзы, хотя и противоположного ему по своим идеям. Последнего рода попытки противопоставляются мнениям древних даосских философов (например, Чжуан-цзы), утверждавших, что Конфуций пришел

к Лао-цзы учиться и что последний обошелся с Конфуцием, как с неучем, достойным насмешек. Если некоторые даосы превращали, например, Лао-цзы в божество, что уже исключало возможность говорить о дате его земного существования, если традиция передавала о нем различные небылицы, вроде того, что Лао-цзы родился седым, после того как пробыл в утробе матери 72 года, то современные исследователи, несмотря на длительные изыскания, также не в состоянии с категорической определенностью назвать ни даты рождения Лао-цзы, ни даты его смерти. Большинство авторов как европейских и японских, так и китайских исходит из повествования Сыма Цяня.

Такасэ Такэдзиро, например, разбирая этот вопрос, указывает на утверждение некоторых авторов, что Лао-цзы существовал в эпоху „Чжань-го" и даже после Мэн-цзы, что „онтологические спекуляции Лао-цзы", будто бы выраженные „в его произведении" (имеется в виду *Дао-дэ-цзин*), были высказаны еще философами Ле-цзы и Чжуан-цзы и что в таких книгах, как *Лунь-юй* и *Мэн-цзы*, нет ничего, что говорило бы об эпохе и жизни Лао-цзы.[1] Но сам Такасэ Такэдзиро считает „наиболее удобным"[2] для определения даты жизни Лао-цзы исходить из версии о его встрече с Конфуцием, которую мы находим у Сыма Цяня. Он ссылается на главу *Чжун Ни-ди-цзы-ле-чжуань* из *Ши-цзи*, где первым среди лиц, проживавших в других княжествах, вроде некоего Лао Лай-цзы 老萊子 из княжества Чу 楚, с которым Конфуций считался и которого почитал,[3] приводится имя Лао-цзы, проживавшего в Чжоу. Такасэ Такэдзиро ссылается также на главу *Лао Чжуан-шэнь-ле-чжуань* 老莊申韓列傳.

В *Ши-цзи-ле-чжуани*, где говорится о том, что „Конфуций отправился в Чжоу, чтобы расспросить у Лао-цзы по поводу порядка вещей правления и обрядов",[4] Шаванн показывает, что синтаксический оборот 蓋... 云, примененный Сыма Цянем в фразе 蓋見老子云, означает, что здесь не говорится о действительном факте, а лишь выражено мнение самого автора, т. е. Сыма Цяня. Иными словами, Сыма Цянь, стоя перед фактом наличия двух традиционных версий, одной — относительно поездки, которую Конфуций предпринял в столицу Чжоу, и другой — относительно встречи Конфуция с Лао-цзы, установил, по собственному своему усмотрению, связь между этими двумя повествованиями и поэтому говорил: „Несомненно, что, посетив Чжоу, Конфуций, поль-

---

[1] 高瀨武次郎, 老莊哲學. Росо тэцугаку. Токио, 1909, стр. 28.

[2] Там же, стр. 29.

[3] Так именно комментирует японский комментатор слова Сыма Цяня 孔子之所嚴事周則老子. См. серию 漢文講義, Камбун-коги; 史記列傳講義 Сики рэцудэнкоги, изд. Кобунся, Токио, 1911, ч. I, стр. 89.

[4] Там же, стр. 29.

зуясь случаем, виделся с Лао-цзы". Шаванн, говоря о текстах, имеющих отношение ко мнимым беседам Конфуция с Лао-цзы, указывает следующее: во-первых, сам Сыма Цянь в своей биографии Лао-цзы (*Ши-цзи*, гл. LXIII) живо критикует обращение Лао-цзы к Конфуцию и суждение Конфуция о Лао-цзы по возвращении его в Лу. В *Цзя-юй* мы читаем о том, что Конфуций разделил желания Нань-гуань-цзин-шу отправиться в княжество Чжоу, чтобы справиться у сведущего Лао Тана по поводу порядка вещей правления и обрядов, а также по поводу музыки. С разрешения князя Лу Нань-гуань-цзинь-шу вместе с Конфуцием отправились в столицу Чжоу, причем Конфуций справлялся якобы о порядке вещей правления и обрядов у Лао Тана, а о музыке у Чжан Хуна. Шаванн указывает, что и в *Цзя-юй* и в *Ли-цзи* упоминается о встрече и беседах Конфуция с Лао-цзы. Об этой встрече рассказывается также у Чжуан-цзы. Шаванн прав, говоря о том, что до сих пор факт этой встречи не доказан. В книге Чжуан-цзы, указывает он, упоминается несколько раз о разговорах Конфуция с учеными даосами, которые каждый раз одерживали победу над ним. Эта традиция представляется Шаванну скорее как вымысел даосов, созданный специально для того, чтобы превознести Лао-цзы и высмеять Конфуция, представлявшего враждебную даосизму школу, и что весь этот пассаж со встречей и беседами Лао-цзы и Конфуция основывается лишь на фантазии даосов и изложенный в нем факт не может претендовать на историческую достоверность.[1] Сопоставляя источники и на основании их анализа, Такэути Ёсио в специальной главе „Сики рокодэн но хихан" 史記老子傳の批判[2] ясно указывает на ошибки Сыма Цяня в трактовке вопроса о свидании Конфуция и Лао-цзы.

Мы увидим ниже, что этико-политическое учение Конфуция не базируется на какой-либо теоретико-познавательной философской основе. Это учение Конфуция ни в коем случае не может итти в сравнение с философскими построениями, связываемыми с именем Лао-цзы.

Возвратившись в Лу, Конфуций застал в княжестве напряженное положение. Три фамилии феодалов — Цзы, Мэн и Шу вели острую борьбу против князя Чжао. Эта непримиримая политическая борьба трех крупных феодалов привела к тому, что князь Чжао после долголетней борьбы с ними, закончившейся поражением его войска, нанесенным превосходящими объединенными силами этих противников, вынужден был в 517 г. до н. э. спастись бегством в княжестве Ци 齊, где в это время правил Цзин-гун 景公. Спасаясь от войны, разгоревшейся в Лу, когда, повидимому, преследовались приближенные Чжао, Конфуций, вся жизнь и учение которого были посвящены борьбе даже с малейшими проявле-

[1] Ed. Chavannes. Les mémoires historiques de Se-ma T'sien, Paris, 1905, p. 300—301.

[2] 武内義雄, 老子原始. Такэути Ёсио. Роко гэнси. Токио, 1926, стр. 13—25.

ниями недовольства, направленного против феодализма, вслед за Чжао бежал в Ци.

Здесь не было еще одной Нань-цзы; Конфуций избирал другие методы, надеясь благодаря им притти к власти, хотя уже на службе у другого князя и в другом княжестве. Прежний господин Конфуция, князь Чжао, еще был жив и находился здесь же в Ци. Осторожно нащупывая почву и желая во что бы то ни стало попасть на глаза князю Цзин, Конфуций решил действовать через какого-нибудь знатного и влиятельного феодала княжества Ци. И он поступил на службу к феодалу Гао Чжао-цзы ӣ, как пишет Сыма Цянь, „сделался у Гао Чжао-цзы домашним слугой, в надежде благодаря этому связаться с князем Цзин".[1]

Конфуций изучал не только политическую систему княжества Ци, но также и воспитательные меры воздействия на массы. Среди этих средств совершенно исключительное место занимала музыка. Ни один из известных нам народов не придавал такого политического смысла музыке, какой придавали ей древние китайские правители и конфуцианцы.[2]

В *Лунь-юе* неоднократно приводятся суждения Конфуция о музыке. Так, например, Конфуций говорит о том, что если человек лишен гуманности, то бесполезно внешнее соответствие его поведения „порядку вещей правления и обрядов" и бесполезной вещью является также музыка.[3] Далее приводятся слова Конфуция относительно того, что образование необходимо начинать с поэзии, затем основывать его на практическом проникновении в „порядок вещей правления и обрядов" и завершать музыкой.[4] На вопрос Янь Юаня по поводу того, как должно упорядочить государственную жизнь, Конфуций ответил, что нужно для этого „руководствоваться времяисчислением династии Ся, ездить в колеснице династии Инь, носить шапку династии Чжоу, применять музыку Шао с пантомимами..."[5]

---

[1] 爲高昭子家臣。欲以通乎景公。 См.: *Ши-цзи* (Изд. Ван Юнь-у 王雲五。), стр. 4.

[2] „Согласно доктринам школы Конфуция, — пишет H. E. Krehbiel, — церемония и музыка являются наиболее живыми и действенными факторами исправления привычек... У китайцев, как и у греков, составление положений о музыке являлось делом государственным. Их поэты, как некогда поэты-музыканты Эллады, несли строгую ответственность за правильное толкование моральных, политических и религиозных взглядов, которых придерживалось государство" (Chinese music. The Talleyrand memoires. The century illustrated monthy magazine. V. XII, № 3, 1891, p. 451—452).

[3] *Лунь-юй*, III, 3.

[4] Там же, VIII, 8.

[5] Там же, XV, 10. Окада Масакадзу, следуя традиционной комментаторской литературе, объясняет, что „календари династии Ся, Инь и Чжоу были великолепны, но каждый имел свою особенность". Календарь Ся исходил из „рождения человека", т. е. начинал годовое времясчисление с циклического знака, под которым якобы родился человек. Равным образом календарь Инь исходил из знака земли, а календарь

Конфуций резко осуждал взгляд на „порядок вещей в обществе, правления и обрядов" (禮)[1] как только на внешнюю форму почтительности, выражающуюся в приношении подарков; он также осуждал взгляд на музыку как только на известное искусство владения инструментами.[2]

Внимательно читая *Лунь-юй* и другие источники, а также высказывания многочисленных комментаторов, можно заключить, что Конфуций как политический деятель и проповедник своего учения, направленного на поддержание и укрепление феодализма, интересовался именно политической, служебной ролью музыки. Он рассматривал музыку как возвышенное средство, пригодное для возвеличения и придания священного характера власти правителя, князя и всей системе феодального подчинения от низшего к высшему,[3] и даже как средство для

Чжоу из знака неба. Конфуций поэтому предпочитал календарь Ся остальным. Что касается „колесницы Инь", то Окада Масакадзу повторяет толкования комментаторов, согласно которым здесь идет речь о строгой экономии средств, простоте и вместе с тем о величии. При династии Инь колесницы были просты, а в Чжоу их с излишней роскошью украшали золотом и яшмой. То же самое касается чиновничьих шапок, которые носили в эпоху Чжоу. См.: 岡田正三。論語講義. Окада Масакадзу. Ронго коги. Токио, 1934, стр. 346.

[1] и [2] *Лунь-юй*, XVII, 11. Чжэн Сюань, комментируя это место, говорит, что 禮 не заключается только в том, чтобы приносить богатые подарки яшмой и шелком, а в „благородстве", на основании которого управляют народом и умиротворяют его (КБДК, комментарии на это место).

Ма Юн объясняет, что музыка заключается в „благородстве", а не „в колоколах и барабанах". И в то время как Ван Би 王弼 философствует по поводу того, что *ли* имеет своим главным предметом внутреннюю почтительность (禮以敬爲主), а музыка — гармонию (樂主於和), Чэн-цзы 程子 говорит: „Ли есть только порядок, музыка есть только гармония" (禮只是一箇序。樂只是一箇和).

[3] Maurice Courant в своей работе „Essai historique sur la musique classique des chinois" (Encyclopédie de la musique. I, Paris, 1921), написанной на основании китайских источников, дает много материала, иллюстрирующего вышесказанное. Courant приводит материалы, свидетельствующие, что в эпоху Чжоу императору по праву полагалось иметь специальный оркестр *гун- сянь* (宮縣). Он должен был располагаться при исполнении музыкальных пьес только в виде квадрата. Вассалам полагалось иметь оркестр *сянь-сянь* (軒縣), который должен был располагаться уже только тремя линиями, составляющими три стороны квадрата. Министрам и сановникам высшего ранга полагалось иметь оркестр *бань-сянь* (半縣), располагавшийся уже только двумя параллельными линиями. Прочие „благородные" — представители крупной бюрократии — имели право на оркестр *тэ-сянь* (特縣), располагавшийся обязательно только в одну линию. Музыка, исполнявшаяся при религиозных и дворцовых обрядах, включала в себя песнопения, т. е. исполнение различных гимнов, в сопровождении аккомпанимента, а также пантомимы, сопровождавшиеся пением и игрой на музыкальных инструментах. Ударяя в колокол и барабан, специальный музыкант исполнял девять больших пьес, из которых первыми исполнялись гимн императору и гимн жертвоприношения·

отвлечения эксплуатируемого и недовольного крестьянства, — такое недовольство звучит уже в ряде песен *Ши-цзина*, — от идей открытого недовольства и бунтов. Согласно существовавшей феодальной системе, Конфуций в связи со своим происхождением и положением не имел права лично заниматься музыкой. Но мы читаем в *Лунь-юе* (VII, 13), а также и у Сыма Цяня о том, что Конфуций вел беседы „с великим учителем музыки в княжестве Ци, изучал музыку", т. е. изучал ее применение и придавал музыке такое значение, что, отдаваясь ее пропаганде, гласит текст, „в течение трех месяцев не находил вкуса в мясе".[1]

Конфуций скоро приобрел в княжестве Ци славу идейного поборника феодализма и из личного слуги знатного феодала превратился в собеседника князя Цзина. В одной из бесед на вопрос Цзина о мнении Конфуция по поводу правления Конфуций ответил, что сущность правления заключается в том, чтобы „государь был государем; подданный — подданным: отец — отцом и сын — сыном". Князю это понравилось, и он воскликнул: „Великолепно! Поистине, если государь не будет государем, подданный — подданным, отец — отцом и сын — сыном, то хотя бы у меня был хлеб, буду ли я в состоянии пользоваться им?"[2] Ответ Конфуция, который с таким восторгом был принят князем, является основой основ всего его учения. Вот почему французские миссионеры, в особенности иезуиты, так страстно проповедовали и распространяли во Франции учение Конфуция в целях поддержания абсолютизма Людо-

---

[1] Тянь Бянь-шан-сюн в своей „Истории китайской музыки" указывает на социальную роль музыки в истории древнего Китая. См. 田邊尚雄中國音樂史. Под ред. Ван Юнь-у, 1937, стр. 81. Бо Линь в своем „Кратком трактате о происхождении *ли* и *йо* (музыки) и развитии китайской науки о *ли*" подчеркивает значение, которое придавалось музыке во времена Конфуция. Он ссылается при этом на *Дай-ли*, где объясняются причины возникновения различия между знатными и незнатными или высокопоставленными и низкопоставленными как неравенство между императором, аристократией, бюрократией и учеными и неравенство между всеми ними и низкопоставленным народом. Бо Линь приводит следующую выдержку — „Кормящиеся от трудов рук своих не могут стоять в храме предков императора" (...恃手而食者, 不得立宗廟...) и добавляет: „...массы таким образом находились вне *ли*". 林桷。格論禮樂起源及中國禮學的發展。羣衆, 1944, т. IX, вып. XX, стр. 906. „*Йо* (музыка), — продолжает он, — рассматривается как осуществление *ли*, и естественно содержит в себе неравенство между знатными и незнатными". Глава *Ба-и Лунь-юя*, — говорит Бо Линь, — свидетельствует, что Конфуций порицал Цзи Ши, применявшего при своем дворе количество танцоров, не установленное для его титула и ранга, а также сильные фамилии Мэн, Цзи и Шу, применявшие в своих храмах песнопения, дозволенные только при жертвоприношениях в храме предков императора. Бо Линь указывает, что „...*йо* имеет своим источником неравенство между высокопоставленными и низкопоставленными и, развившись задолго до Конфуция, в его время было явлением, выходившим за все пределы". Там же.

[2] *Лунь-юй*, XII, 11.

виков и отвлечения французской общественной мысли от борьбы с ним.[1]

Конфуций в беседах с князем рисовал идиллию феодального правления, при котором весь порядок этого правления, все правила этикета должны зиждиться на божественных принципах правления легендарных китайских правителей. Сыма Цянь повествует, что Конфуций излагал князю свою точку зрения на правление, которое должно зиждиться „на умеренном расходовании богатств", и что князь, разделявший взгляды Конфуция, был готов принять его на службу, передать ему для „кормления" специальный надел, но этому воспротивился министр Янь Инь. Указывая на Конфуция, он обратился к князю со следующими словами: „Ученые-начетчики (儒 者) являются смешными болтунами, и их [слова] нельзя принимать как образец и закон. Надменных, гордых, следующих только собственному мнению, их нельзя допустить к управлению низами. Придавая большое значение трауру, они предаются скорби и уничтожают пышность похорон. Нельзя допустить, чтобы они устанавливали обычаи. Говоруны, шатающиеся из одного места в другое, выпрашивая взаймы, они не могут управлять государством. После появления великих мудрецов [порядок вещей, правления и обрядов, а также музыка были совершенны], но когда дом Чжоу пришел в упадок, порядок вещей, правления и обрядов, а также музыка стали страдать недостатками и пробелами. Теперь же Конфуций умножает все, что относится к внешней форме и декоруму. Он усложняет правила и обряды такими, которые предписывают то вставать, то садиться, то двигаться быстро, то ходить плавно с распростертыми руками. Много жизней нехватило бы для того, чтобы их изучить. И в течение многих лет нет возможности доискаться смысла этих правил и

[1] „Это был момент, когда повсюду распространялись сочинения миссионеров, посвященные Китаю, когда искали рациональных принципов политики, не потому что (французы) имели намерение сражаться, или еще менее, разрушить абсолютизм Людовика XIV. Вопреки лойялизму (!) французов, здесь надо отметить, что существует много нищеты во французском государстве. Причина ли здесь в самом принципе абсолютизма, который плох, или только в применении этого принципа, которое было негодным? Китай, открытый отцами-иезуитами, должен был как-раз служить примером монархии, где государь, как и во Франции, абсолютный, но где абсолютизм производит замечательные результаты, как констатировали все путешественники. Или принцип, на котором покоится абсолютизм китайских императоров, оправдывал власть королей Франции... Пример Китая должен был, следовательно, усилить лойяльность французов и препятствовать обсуждению самих принципов правления". (Разрядка моя. — *Як. Р.*). (Pinot. La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France. Paris, 1932, p. 77). Хун Чэн-фу приводит диалог, который „повидимому, принадлежит Вольтеру", между французским королем и неким придворным: — „Что должно делать, чтобы обновить страну? — спросил король придворного. — „Нужно привить ей китайский дух, ваше величество!" — ответил тот. См.: Hung Cheng-fu. Un siècle d'influence chinoise sur la littérature française. Paris, 1934.

обрядов [которые он называет]. Князь, если вы намерены применить его для того, чтобы изменить нравы в княжестве Ци, то это не явится средством, чтобы поставить [благо] низкого народа на первую ступень [ваших забот].[1]

Янь Ин был, повидимому, государственным деятелем с довольно трезвым практическим умом. Его слова, как они изложены у Сыма Цяня, несомненно свидетельствует о том, что мертвящая система правил и обрядов, которые навязывал Конфуций, противоречила новым веяниям в жизни княжества Ци.

Под влиянием министра Янь Ина и видных сановников, Цзин-гун отказал Конфуцию в назначении его на государственную службу, и Конфуций вынужден был покинуть княжество Ци.

Он вернулся в княжество Лу. В Лу продолжалась жестокая политическая борьба между феодалами за власть. Сыма Цянь и другие источники свидетельствуют о борьбе, которую вел, например, против влиятельного феодала Цзи, присвоившего прерогативы власти князя, его первый управляющий Янь Ху.

Конфуций не был приглашен к занятию какой-либо государственной службы. Вместо Чжао-гуна, бежавшего в княжество Ци и умершего там, правителем княжества Лу стал в 509 г. до н. э. его брат — князь Дин. В течение многих лет после этого не утихала прежняя борьба, которую вели уже упоминавшиеся выше три сильных феодальных фамилии Цзи, Мэн и Шу, и в особенности Цзи, за сохранение своего могущества и политической самостоятельности в отношении власти князя.

Конфуций враждебно относился к фамилии Цзи, усиливавшей свое политическое могущество. Лишенный возможности выступать в качестве государственного деятеля против Цзи и других феодалов в защиту твердой власти князя, он отстранился на ряд лет от активной политической деятельности и, решив выждать удобного момента для выступления, весь отдался пропаганде своего учения. Среди его учеников уже были и такие, которые приходили к нему из других княжеств.

Согласно *Ши-цзи*, в 8-й год правления Дин-гуна (502 г. до н. э.) Гун-шань Бу-ню 公山不狃 — Гун-шань Фу-жао, о котором говорится в *Лунь-юе* (XVII, 5), объединился с упоминавшимся выше главным управляющим феодала Цзи — Ян Ху, чтобы восстать против Цзи. Через год, т. е. в 501 г., борьба окончилась поражением Ян Ху и победой Цзи. Но инициатор восстания Гунь-шань Бу-ню не прекратил борьбы и, захватив город Би, пригласил Конфуция явиться к нему.

Считая, что настал момент, когда он сможет осуществить на практике свои идеи о создании крепкой феодальной власти, он собрался отправиться к восставшим против Цзи. Основанием, согласно *Ши-цзи*, для такого намерения Конфуция служил якобы высказанный им

---

[1] *Ши-цзи*, стр. 4. (Разрядка моя. — *Як. Р.*).

довод, что даже древние императоры Вэнь и У, считающиеся основателями династии Чжоу, начали свою деятельность в маленькой местности. Против намерения Конфуция выступил его ученик Цзы Лу и задержал его. На упреки Цзы Лу Конфуций ответил словами, которые мы читаем в *Лунь-юе*: „...Он (Гун-шань Фу-жао) зовет меня попусту? Если применить меня [для государственной службы], я могу у него создать восточное Чжоу".[1]

Немало труда положили различные конфуцианские комментаторы, чтобы защитить авторитет „совершенномудрого Конфуция" от упреков в связи с намерением его служить восставшему против своего феодала-повелителя, так как всякое восстание против „законной" феодальной власти, каковы бы ни были его мотивы, с точки зрения этико-политического учения Конфуция и конфуцианства на всех этапах его развития, является вещью, совершенно не допустимой, смертью наказуемым злом. Особенно много в этом деле трудились японские комментаторы. Из дальнейшего изложения будет видно, что, например, в эпоху Токугава японская неоконфуцианская школа, вся философия которой сводилась к подведению, так сказать, теоретической основы под пресловутый принцип „дайги мэйбун" 大義名分, исходила именно из диктовавшейся ей необходимости тщательным образом защищать авторитет Конфуция в этом вопросе. С точки зрения этой философии, „дайги мэйбун" является „великим принципом" существования каждого человека соответственно его положению в обществе, соответственно „отличительному званию" (месту в обществе), которым он якобы оказался наделенным благодаря так называемой „способности" (кисицу) своей „второй природы", т. е. „способности" своего природного склада. Этот принцип лег прежде всего в основу исторического произведения знаменитого китайского философа Чжу Си (1131—1200) — *Тун-цзянь-ган-му* 通鑑綱目, являющегося только соответствующей переделкой исторического произведения политического деятеля Сунской эпохи Сыма Гуана 司馬光 (1019—1086) *Цзы-чжи-тун-цзянь* 資治通鑑. Но в основе основ того и другого лежит конфуцианский метод интерпретации исторических фактов, заимствованный из *Чунь-цю*, неразрывно связываемой с именем Конфуция. Правильнее было бы сказать, что этот метод интерпретации исторических фактов заимствован из этико-политического учения Конфуция, неразрывно связанного с духом *Чунь-цю*. Чжу Си освещал содержание выше указанного переделанного им произведения таким образом, что, не считаясь с действительными историческими фактами и вопреки им, то, что, с точки зрения конфуцианской морали, считалось хорошим и удобным, восхвалял, а то, что расходилось с ней, выставлял как образец зла, достойный осуждения. Получалось, что, несмотря, например, на то, что большая часть страны находилась под властью „узурпатора",

[1] *Лунь-юй*, XVII, 5.

на бумаге вместо него торжествовал тот, кто являлся „законным наследником“ с точки зрения того же конфуцианства. Целая школа японских авторов чжусианцев, особенно историков, в XVII—XIX вв. подражала Чжу Си именно в этом направлении.

Как же могло быть допущено, чтобы „совершенномудрый Конфуций“, боровшийся против всякого самомалейшего неповиновения низшего высшему, мог иметь намерение служить Ян Ху, восставшему против своего „законного“ хозяина-феодала Цзи? Конфуцианцы находили „выход“ из положения, объявляя Конфуция таким „совершенномудрым“, который на службе у любого правителя, каков бы он ни был, всегда показывал ценность своего учения, а не поддавался влиянию со стороны „противозаконного“.

Вскоре князь Дин назначил Конфуция правителем города Чжун-ду 中都 и, как повествует *Ши-цзи*, Конфуций как правитель сделался в течение одного года „образцом для всех“. Рихард Вильгельм (Richard Wilhelm) пишет: „Когда он вступил в должность, во всей жизни царил сплошной обман. Взаимоотношения между полами были более чем двусмысленные. На улицах было небезопасно. Через три месяца все изменилось. Меновые отношения стали образцовыми; все мелкие уловки, которыми прежде украшали обмен товаров, были устранены. Отношения между полами были упорядочены, и это шло так далеко, что даже на улицах мужчины и женщины ходили по различным сторонам — мужчины по правой, женщины по левой. Безопасность отношений между людьми была до того велика, что никто не рисковал присвоить себе потерянный другим предмет; потерявшему всегда возвращалось потерянное. Тяготами налогов и барщины облагали соответственно работоспособности. Административные дела были в порядке. Мертвых хоронили со всеми почестями. Всякая ненужная роскошь избегалась; гробы надлежало укладывать только на бесплодных холмах. Никакие могильные холмы не воздвигались... В течение нескольких месяцев слава об этом рае распространилась во многих странах... Если мы и должны эти легенды приуменьшить, исходя из реального, то во всяком случае успехи Конфуция были настолько выдающимися, что его князь предоставил ему пост министра: сначала по делам общественных работ, а затем юстиции“.[1]

Если мы, действительно, подойдем „с мерилом действительности“ к перечисленным выше легендам, то, как бы мы их не преуменьшали, легенды остаются только легендами. Если повествование Вильгельма называется „научным исследованием“, то что же называется фантазией?

Ши-цзи сообщает, что князь Дин поставил Конфуция во главе управления общественными работами или, как принято говорить, назначил его на пост министра общественных работ (司空), а затем министром

[1] Richard Wilhelm. Kung-fu-tze. Jena, 1921, S. XV—XVI.

или начальником управления по уголовным делам (大司寇). И мы можем представить себе, какое рвение обнаруживал Конфуций в своей борьбе за укрепление феодализма и нераздельной власти князя, хотя бы из того, что князь Дин назначил Конфуция на тот пост, который до него занимал крупный феодал Мэн,[1] боровшийся вместе с Цзи и Шу, как мы уже знаем, за свое политическое могущество в княжестве Лу еще при брате Дина — Чжао-гуне. Шаванн приводит указание *Цзо-чжуани* (1-й год Дин-гуна) на то, что, став министром юстиции, Конфуций соединил рвом могилу князя Чжао с могилами других членов княжеской фамилии и уничтожил этим результаты дел феодала Цзи, который, якобы вследствие ненависти к князю, изолировал его могилу от могилы прямых потомков княжеского рода.

Практика Конфуция как государственного деятеля и проповедника, как она изображается в ряде источников, рисует его человеком, весьма продуманно осуществлявшим свои планы. Он постоянно и в больших и в малых делах выступал под личиной поборника „порядка вещей в обществе, правления и обрядов", бесчисленных правил этикета, якобы указанных и установленных древними „совершенномудрыми" „сынами неба" — легендарными правителями. Причем характерно, что в своей проповеди укрепления феодального строя он апеллировал не к крупным феодалам, противоставлявшим себя силой вещей княжеской власти, а к недовольной этими феодалами служилой неродовитой аристократии, к менее зажиточной бюрократии.

Под многими деяниями Конфуция скрывались социальное лицемерие и политическое ханжество. Ученики его возводили это в священный вечный закон соблюдения пиэтета, связанного с феодальными отношениями, как они их себе представляли.

В *Ши-цзи* приводится в качестве положительного свидетельства о деяниях Конфуция следующий факт. Конфуций добился возвращения княжеству Лу ряда земель (на территории современной провинции Шаньдун), отнятых у него прежде в результате военных захватов княжеством Ци. Сообщается, что в 10-м году правления Дин-гуна (500 г. до н. э.) между Лу и Ци был заключен мир. Князья обоих государств Дин и Цзин должны были встретиться. Конфуций в качестве советника заявил князю: „Ваш подданный слышал, что в мирных условиях обязательно должно готовиться к войне, а в военных условиях обязательно должно готовиться к миру. В древности, когда правитель выступал из своей территории, он обязательно брал с собой своих офицеров для сопровождения его. Я прошу вас взять с собой справа и слева ваших главноначальствующих по военным делам". Это было исполнено. И вот здесь и начинается, если исходить из свидетельств Сыма Цяня, характерный эпизод, когда Конфуций ловко в качестве политического советника использовал

[1] Ed. Chavannes. Mémoires historiques ... P. 319.

для выполнения своих планов, казалось бы, такую невинную вещь, как церемонию преподнесения правителями друг другу вина при встрече. Исполняя эту церемонию, Цзин-гун при виде большого вооруженного отряда, приведенного с собою Дин-гуном, также распорядился, по предложению не менее смущенных своих военачальников, сопровождать церемонию подобающим исполнением военного гимна и военных танцев, специально положенных для случаев встреч военного порядка. Конфуций немедленно воспользовался этим фактом и, чтобы отвести внимание Цзин-гуна и его советников и военачальников от нарочито подчеркнутого политического смысла демонстрации постоянной военной готовности княжества Лу, запротестовал против содержания и исполнения гимнов и танцев, которые он назвал „музыкой варваров". Мы не знаем точно условий, побудивших княжество Ци заключить мир с княжеством Лу, но во всяком случае они не сводились к опасениям Ци, что Лу представляло будто бы угрозу благодаря Конфуцию, являвшемуся там государственным деятелем, как об этом толкует *Ши-цзи*. Однако лишь одно предположение, повидимому, может считаться правильным. Цзин-гун в связи с развитием в княжестве Ци более широких торговых отношений, в связи с процессом нового перераспределения земельной собственности, шедшей вразрез с ленной системой, разрушавшейся при непрерывных кровопролитиях в связи с выдвижением на государственную арену новой служилой бюрократии, боровшейся за свои права рядом с купечеством и против родовой аристократии, был поглощен внутренней политической борьбой в княжестве Ци и был вынужден заключить мир с Лу и прекратить военные действия.

Политические советники Цзин-гуна посоветовали ему сопровождать процедуру встречи исполнением гимнов и музыки, так называемой „музыкой внутреннего дворца". Эти гимны и музыка явились бы восхвалением в свою очередь богатства Цзин-гуна и были бы демонстрацией беспечности и мощи Ци. Воспользовавшись тем, что в этой демонстрации, в танцах приняли участие всевозможные фигляры, скоморохи, карлики и пр., как сообщает Сыма Цянь, Конфуций выступил против этой процедуры как против издевательства и насмешек над смыслом политического события — встречи правителей, и заявил: „Когда низкие люди сеют замешательство между правителями, то они заслуживают смертной казни. Я требую, чтобы приказ, который был дан чиновникам, был выполнен по закону". Кстати сказать, были казнены князем не политические его советники, а, как говорит Гун-ян..., шуты и карлики. Создалось напряженное положение исключительно благодаря Конфуцию, воспользовавшемуся политическим состоянием Ци. В результате Цзин-гун в целях поддержания мира поспешил вернуть Лу ряд прежде захваченных у него княжеством Ци земель.

Конфуций затем повел решительную борьбу против тех видных сановников Дин-гуна, политика которых расходилась с планами Конфуция

относительно укрепления власти князя. Одной из первых в этом направлении задач было разрушение укрепленных городов, принадлежавших трем фамилиям феодалов, с целью подавления политической и военной их силы. Характерны в связи с этим наставление Конфуция князю и его требование: „Подданный не должен иметь припрятанного оружия, вельможа не должен иметь городской стены в сто чжи [в окружности]".[1] Конфуций послал к вельможе Цзи своего ученика — Цзы Лу в качестве „советника" и, как сообщает *Ши-цзи*, с единственной целью подорвать его политическую и военную силу и через него воздействовать и на фамилии Мэн и Шу. Укрепленные города Мэн и Цзи были разрушены, их политическая самостоятельность ослаблена и военная сила сломлена. Огнем и мечом было подавлено восстание жителей города Би, организованное под началом Гун-шань Бу-ню, сопротивлявшегося подчинению власти Дин-гуна и Конфуция и даже атаковавшего столицу княжества Лу. Дин-гун находился полностью в руках Конфуция, который был возведен в ранг советника князя. Мы читаем в *Ши-цзи*, как этот, возведенный китайской конфуцианской литературой, а также современной японской конфуцианской литературой в божественного „совершенномудрого" человека, вынужден был выслушивать упреки своих учеников по поводу того, что имел самодовольный веселый вид (有喜色) торжествующего вельможи, достигшего желанной власти. Один из его учеников, обращаясь в связи с этим к Конфуцию, сказал: „Я слышал, что мудрец в несчастьи не предается печали, а когда его постигает счастье не предается ликованию".[2] Это было повторение слов, ранее слышанных от самого Конфуция. На вопрос своего ученика Цзы Чжана об отличительных качествах проникновенного (達) служилого человека из ученых, т. е. ученого, занимающего государственный пост, по сравнению с служилым человеком, который только „слышим" (聞), т. е. пользуется, если можно так выразиться, дешевой, шумной популярностью, не соответствующей его заслугам, Конфуций ответил, что этот последний тип служилого человека „принимает вид гуманного человека, в то время как его дела этому противоречат".[3] К этому следует еще добавить слова, сказанные Конфуцием в ответ на вопрос своего ученика Цзы Гуна: „Ученым на государственной службе можно назвать того, кто в своем поведении руководствуется чувствами стыда, а будучи послан в различные края, не опозорит повеление государя".[4] Ясно, что в вышеприведенных словах упрека, обращенных учеником к Конфуцию, как к самодовольному вельможе, подчеркивается ханжество учителя, добившегося власти на основе подавления недовольных политикой, которую он вел от лица князя. Об использовании Конфуцием власти для

[1] *Ши-цзи*, стр. 7.

[2] Там же, стр. 7.

[3] 夫聞也者色取仁而行違。*Лунь-юй*, XII, 20.

[4] Там же, XIII, 20.

подавления своих противников мы знаем, например, из свидетельств Сюнь-цзы, Сыма Цяня и Хуай Нань-цзы о том, что он казнил сановника из Лу — Шао Чжэн-мао, выступавшего против „порядка вещей, правления и обрядов" и связанных с ними правил декорума и поведения, которые Конфуцием проповедывались и культивировались.

Традиция повествует, что усиление власти в княжестве Лу благодаря деятельности Конфуция вызвало опасения и тревогу в княжестве Ци, с которым, как мы уже знаем, княжество Лу заключило мир. Чтобы сорвать дальнейшую деятельность Конфуция, князь Ци, по предложению советников, решился на хитрость. Он послал в подарок князю Лу восемьдесят красивых женщин, танцовщиц и музыкантш, а также тридцать четверок наилучших коней. Князь Лу и вельможа Цзи Хуань-цзы настолько увлеклись красавицами и лошадьми, что совершенно забыли о государственных делах, забыли о Конфуции, забыли послать сановникам после жертвоприношения соответствующие части мяса, что считалось нарушением священного закона. В связи со всем этим Конфуций якобы был вынужден оставить Лу. Мы, конечно, можем думать, что не танцовщицы и прекрасные лошади, как передает традиция, явились причиной оставления Конфуцием княжества. Вся его политическая деятельность, вся система этики, которую он проповедывал, расходились с общественными и политическими сдвигами, рельефно обозначившимися в этом феодальном княжестве. В *Лунь-юе* говорится: „Учитель (Конфуций) сказал: «Одно изменение в Ци и оно сравнится с Лу, одно изменение в Лу и оно достигнет пути»".[1] Комментатор Накамура Тэкисай (1629—1702) говорит, что отличительным качеством „нравов" жителей Ци была погоня за прибылями и выгодой.[2] Этот же комментарий повторяет и современный писатель Окада Масакадзу.[3] Несомненно, что здесь идет речь об экономическом развитии Ци, о развитии торговли, о роли купечества; все это никак не соответствовало учению Конфуция, практика которого не замедлила сказаться в Лу. Надо иметь в виду, что княжество Лу являлось соседом Ци; оно находилось с последним в тесной связи и в нем видное место все настойчивее занимала торговля.

В течение большого периода времени после оставления Лу, с 14-го года правления Дин-гуна до 11-го года правления Ай-гуна (т. е. с 495 по 483 г. до н. э.), Конфуций переходил из княжества в княжество; он проповедывал свое учение и искал возможностей еще раз притти к власти.

Здесь интересен, пожалуй, еще один эпизод, которого по обыкновению избегает касаться ортодоксальная конфуцианская литература. Конфуций, будучи задержан вместе со своими учениками в местности Куан (匡), подбадривал учеников, вопрошая о том, что разве не в нем

---

[1] Там же, VI, 22.

[2] См. комментарий на это место в „Кансэки" Ронге.

[3] См. его „Ронго кōги", стр. 141.

ли, в Конфуции, после смерти Вэнь-вана сосредоточено „просвещение“ (文王既沒。文不在茲乎)[1] и что если бы небо хотело уничтожить это „просвещение“, то разве он, Конфуций, был бы причастен к нему? Но небо не хочет, чтобы оно погибло, а поэтому — что могут ему, избранному небом, сделать жители Куана? Далее, как сообщают источники, когда в княжестве Сун его хотел убить военачальник Хуань Туй, Конфуций не менее торжественно заявил: „Небо передало мне моральные качества, что может мне сделать Хуань Туй?“ [2]

Когда Конфуций прибыл из Лу в Вэй, за его действиями стал присматривать надзор князя Лин. Как сообщает Сыма Цянь, Конфуций был оклеветан перед князем, и к нему был приставлен специальный чиновник, который сопровождал его повсюду.[3] И Сыма Цянь пишет: „Конфуций испугался, что будет обвинен в преступлении, и под конец десятого месяца оставил страну Вэй“. Конфуцианское небо оказалось бессильным помочь Конфуцию, т. е. помочь самому себе, когда оно в лице Конфуция вынуждено было спасать свои „моральные качества“ от колодок и темницы. Здесь, пожалуй, также к месту будет и пример того, как Конфуций понимал „небо“ для себя и для других.

Когда после целого ряда неудавшихся планов и предприятий Конфуций собирался в третий раз вернуться в Вэй, он попал в руки жителей местности Пу 蒲, восставших против Вэй. Восставшие жители Пу согласились отпустить пленника, если он даст клятву, что не отправится в Вэй. Конфуций дал такую клятву, был отпущен и немедленно бежал в Вэй. Его ученик Цзы Гун возразил: „Как можно нарушать клятву?“ Конфуций ответил: „Это вынужденная клятва, и боги не услышат ее“.[4] Традиция, сумевшая передать эти факты, вместе с тем оправдывает описанный поступок Конфуция. Кстати сказать, нарушив клятву, Конфуций перебежал в Вэй и здесь опять принялся навязывать князю свои услуги, заявляя, что если бы кто-нибудь из князей воспользовался его услугами, то в трехлетний срок он привел бы в надлежащий порядок дела правления. Князь Лин к браздам правления его не допустил. Я уже сказал, что Конфуций прежде бежал из Вэй. После его похож-

---

[1] *Лунь-юй*, IX, 5. Кун Ань-го объясняет знак 茲 знаком 此 („здесь“), означающим: „в Конфуции“, „в нем самом“, „в его личности“ (此自此其身也). Чжу Си объясняет, что под знаком 文 Конфуций понимал систему 禮 и 樂 — „порядок вещей в обществе, правления и обрядов“, а также музыку. И ссылаясь на Ма Юна, Чжу Си говорит, что Конфуций считал себя лицом, избранным небом после смерти древнего правителя Вэнь-вана для развития „просвещения“ (КБДК, т. I).

[2] *Лунь-юй*, VII, 22.

[3] Сыма Чжэн говорит, что к Конфуцию были приставлены вооруженные воины, которые угрожали или стесняли его повсюду и при входе и при выходе (謂以兵仗出入以劦夫子也) (*Ши-цзи*, стр. 8).

[4] Там же, стр. 10.

дений в Куан и Пу он вновь вернулся в Вэй, пытался добиться расположения князя Лина, добиться власти, действуя через Нань-цзы и унизившись до роли слуги, сопровождавшего князя во время его прогулки.

В *Ши-цзи* говорится, что Конфуций собирался отправиться к вельможе Би Си, из княжества Цзинь, управлявшему городом Чжун-му 中牟,[1] когда тот восстал против своего правителя и призывал Конфуция. Цзы Лу остановил его и на этот раз.

Мы здесь опять-таки видим попытку Конфуция использовать восстание против передового, сравнительно с Лу, княжества Цинь, для осуществления на практике принципов своего учения.

Не добился Конфуций власти и в княжестве Чу, как и в других местах, несмотря на то, что соответственно феодальному этикету в обилии преподносил подарки различным правителям. Мэн-цзы, всячески превозносивший Конфуция, объяснял Чжоу Сяо 周霄: „Если Конфуций оставался без службы в течение трех месяцев, то имел скорбный вид, когда оставлял пределы [какого-либо княжества], он обязательно возил с собою подарки".[2] И далее: „Чжоу Сяо спросил: «Почему же Конфуций, оставляя пределы [какого-либо княжества], обязательно возил с собою подарки?». [Мэн-цзы] ответил: «Для служилого человека служба, что пахание для земледельца. Разве земледелец, оставляя пределы страны, бросает свою соху?» И Чжоу Сяо продолжал: «Страна Цзинь является государством, где также имеются чиновники, но я никогда не слышал, чтобы там так гонялись за службой.[3] Если же существует такое горячее стремление к службе, то какие трудности существуют для благородного мужа, чтобы служить?»". Мэн-цзы на это ответил, что не было того, чтобы древние люди не хотели служить, но что они считали злом добиваться службы „ненадлежащим путем", потому что получение службы „ненадлежащим путем" похоже на ужасное пове-

[1] Кун Ань-го говорит, что Би Си являлся „вельможей княжества Цзинь, управлявшим городом, принадлежавшим Чжао Цзянь-цзы" (*Ши-цзи*, стр. 10). Это же повторяют Чжу Си, Накамура Тэкисай и современные комментаторы. Шаванн считает утверждение Кун Ань-го ошибочным только в той части, где говорится, что город Чжун-му принадлежал вышеуказанной фамилии, а не двум другим фамилиям (см.: Les Mémoires historiques ..., t. V, p. 347).

[2] *Мэн-цзы*, гл. Тан Вэнь-гун, ч. II. Японский комментатор пишет: 載質は贄を軍に積む „Что касается знаков сай сицу, то они означают нагружение повозки подарками" (КБДК, т. I). (См. комментарий на это место).

[3] Если принять во внимание общий смысл слов Чжоу Сяо, то можно отметить, что конфуцианский „надлежащий" путь достижения „службы", который восхваляет Мэн-цзы, в силу вещей менее соблюдался в княжестве Цзинь, а также в Ци, чем в других княжествах. Я говорил вначале, например, что феодальный этикет не признавал купцов за людей, и соответственно их сословным правам они не могли приносить хороших подарков. Тем не менее в Ци и Цзинь купечество играло большую роль и в государственном управлении.

дение молодых людей, встречающихся тайком, без разрешения родителей. Мэн-цзы, этот рьяный проповедник конфуцианства, считал заслугой Конфуция его стремление достигнуть власти „надлежащим путем", т. е. по милости и благоволению князей.

В *Лунь-юе*[1] приводится много данных, рисующих Конфуция как чиновника, а также данных о его личной жизни. Здесь повествуется, что он, например, специальными жестами приветствовал других чиновников. Специально выработанной походкой, причем обязательно с растопыренными руками, он подходил на зов князя. Рассказывается также, что он входил в ворота княжеского дворца, всегда согнувшись, а проходя, не наступал на порог. С каким-то мистическим страхом, с затаенным дыханием подходил Конфуций к месту сидения князя и с растопыренными же руками возвращался на собственное место. Согнувшись, с трепетом неся княжеский стяг, он всегда держал его особым образом и передвигался с ним, не сгибая ног, ступая на пятки. Все эти движения и своеобразное выполнение декорума, вся эта дисциплина несомненно более всего выставлялись напоказ для других как образец уважения к власти.

Много говорится также о строгом правиле одевания, о различных видах и даже цветах одежды парадной и обыкновенной, которых придерживался Конфуций. После исполнения обряда омовения он менял не только одежду и пищу, но даже место сидения в комнате. „Хотя мяса [он ел] много, но мясо не преобладало у него над растительной пищей, только в вине он не ограничивал себя, но не напивался до буйствования. Покупного вина и мяса с рынка не употреблял".[2] Конфуций как-то спросил: „Во внешней жизни служить князьям и вельможам, во внутренней служить отцу и братьям, не осмеливаться не усердствовать в случаях похорон и не страдать от вина, что из этого свойственно мне?".[3] Если эти слова могли служить для авторов *Лунь-юя* сжатой характеристикой образа Конфуция как человека, то те же авторы *Лунь-юя* в другом месте дают не менее сжатую характеристику его учения: „Учитель учил четырем вещам: письменам, нормам поведения, верноподданности и искренности".[4] Содержание этой характеристики

[1] *Лунь-юй*, X.

[2] Там же, X, 8. 肉雖多。不使勝食氣。惟酒無量。不及亂沽酒市脯不食。

[3] Там же, IX, 15.

[4] 孔子以四教。文行忠信 *Лунь-юй*, VII, 24. Комментатор Ли Чун (李充) объясняет, что 文 — это принципы, изложенные в древних классических книгах; 行 — сыновняя почтительность, траур по умершим родителям, проявление внешней почтительности и уважения; 忠 — верноподданность (爲人臣則忠) и 信 — преданность в отношениях между друзьями. См.: КБДК, т. I (комментарии на это место).

мы постараемся раскрыть ниже. Здесь же нужно прежде всего ответить на вопрос, какие именно идеи лежали в основе философской спекуляции Конфуция, если говорят об учении Конфуция как об учении философском. На этот вопрос можно ответить следующим образом: во-первых, Конфуций не оставил после себя ни одного произведения, так как сам повидимому ничего не писал, в связи с чем естественно отпадает какая бы то ни было возможность судить о философских взглядах Конфуция на основании лично ему принадлежащих произведений; во-вторых, основанием для такого ответа в полной мере не могут также служить ни содержание *Да-сюе*, ни содержание *Чжун-юна* и *Мэн-цзы*, ибо эти канонические книги могут служить скорее для изучения развития конфуцианства после Конфуция; в-третьих, таким основанием может служить только значительная часть *Лунь-юя* — документа, признающегося с древних времен отражением идей и высказываний Конфуция, его бесед со своими ближайшими учениками и рассуждений последних; в-четвертых, в этом документе мы не встречаем никаких элементов научно-философского мышления, направленных на познание окружающего мира, на исследование природы. Мы не встречаем в нем никаких теоретико-познавательных идей. Наоборот, в *Лунь-юе* говорится, что Конфуций не касался проблем, имеющих отношение к изучению природы и мышления. Вот почему говорить о философском учении Конфуция в указанном выше смысле не приходится.

Современник Анаксимена и Гераклита, Конфуций не развивал подобно им изучения объективного мира. Обращение к природе как предмету наблюдения и изучения, характерное для досократиков, можно проследить и в Китае, задолго до Конфуция и Сократа, правда, с некоторыми отличительными особенностями.

Несомненно, что идеи древних китайцев о всеобъемлющих дуалистических космических силах *инь* и *ян* восходят своими корнями к стадии мифического мышления и именно к тому периоду, когда представления, формировавшиеся у членов тотемно-производственной группы, переносились на космос. Впоследствии вместе с развитием производительных сил, общественной жизни, когда в наиболее передовых китайских княжествах появились ученые, обращавшиеся к наблюдениям и изучению природы и ее бесчисленных явлений, когда появились первые попытки некоторого теоретического обобщения представлений о законах бытия, о становлении и движении, представления об *инь* и *ян* выросли до уровня идей об основных принципах бытия и как символы этих принципов, повидимому, легли в основу известных ба-гуа (八 卦)— восьми триграмм, которые в целом в свою очередь символизировали основные элементы природы.

Ряд исследователей относит возникновение этих восьми триграмм ко времени за 2000—3000 лет до н. э. Еще позже триграммы вошли в состав точно фиксированной системы гексаграмм, служившей уже

для мантических целей. Здесь нужно отметить известный и не менее любопытный трактат *Хун-фань* — „Великий план", вошедший в эпоху Чжоу в состав *Шу-цзина*, автор которого также неизвестен. Традиция, гласит, что „Великий план" был якобы получен легендарным императором Юем от неба. *Хун-фань* — памятник глубокой древности, долженствовавший, повидимому, служить чем-то вроде краткого, но вместе с тем строгого компендиума правил, на основе которых правитель призывался осуществлять мудрое управление жизнью государства. Здесь же делается попытка построить космогоническую схему, из которой вытекают определения качеств человека и принципов правления для правителя. Так, например, пять элементов: вода, огонь, дерево, металл и земля, из которых состоит вселенная, трансформируются в пять вкусовых ощущений и в пять видов деятельности человека: поведение, речь, зрение, слух и мышление — в плане осуществления нравственного образа жизни. Затем пять явлений: дождь, солнечный свет, жара, холод, ветер, трансформируются в соответствующие качества человека: усердие, аккуратность и добропорядочность, мудрость, размышление и совершенную мудрость. Если эти качества господствуют в обществе, значит явления природы протекают нормально, и жизнь людей процветает. В противном случае ненормально протекают и явления природы. Несвязность действий, граничащая с потерей всякой меры, соответствует непрекращающимся дождям, коварство — излишнему и продолжающемуся солнечному свету, бездействие и нерешительность — излишней и продолжающейся жаре, поспешность и горячность — длительным холодам, а невежественность и тупость — непрекращающимся ветрам. Кроме того, здесь излагается и астрономическая схема. И в связи со всем этим среди прочих добродетелей, необходимых для правления, говорится о восьми главных задачах правителя (八政): о питании народа (食), товарообмене (貨), жертвоприношениях (祀), руководстве общественными работами (司空), руководстве делом просвещения (司徒), о законодательстве по делам уголовным (司寇) и об организации войска (師).

Конфуций, как известно из *Лунь-юя*, рекомендовал своим ученикам *Ши-цзин* („Книгу стихов") и *Шу-цзин*, в состав которого входит трактат *Хун-фань*. Однако космогоническая система „Великого плана" совершенно прошла мимо него. Его не занимали также идеи древних триграмм, идея символов *И-цзина*. Итак, *Лунь-юй* является единственным документом, на основе изучения которого можно создать представление об учении Конфуция.

Лейбниц, например, являющийся первым из европейских философов, стремившихся строить свое изучение Конфуция на теоретической основе, исходил при этом из содержания других китайских классических книг, которые тенденциозно переводились и трактовались различ-

ными миссионерами еще в его время. Результат, к которому пришел Лейбниц благодаря такому изучению Конфуция, свелся к заключению, что школа Конфуция „утаила" существование какого-то другого, более раннего китайского философского учения и что Конфуций сознательно избегал говорить о философских проблемах из опасения их вульгаризации в массах, а поэтому и „впал в атеизм". Если исходить из этих утверждений Лейбница, то можно было бы предположить, что Конфуций проделал какую-то философскую „эволюцию", результатом которой явился его „атеизм".

Китайский ученый Ху Ши, усвоивший методы исследования европейских буржуазных ученых, стремится подходить к учению Конфуция с точки зрения „современной гносеологии". Пытаясь во что бы то ни стало сконструировать свою собственную схему китайской „науки логики", Ху Ши смешивает реальное с вымыслом, прошлое с настоящим и по своему усмотрению не только выставляет Конфуция в качестве философа рядом с Лао-цзы, но и того и другого растворяет в своей системе „опытной философии". На абсурдность такого преображения Конфуция профессором Ху Ши в свое время обратил внимание китайского ученого мира другой ученый и политический деятель Лян Ци-чао.

Современные японские профессора философии, рьяно проповедующие так называемую универсальную философию японизма, беспокоятся об авторитете учения Конфуция значительно больше китайских профессоров... Японские реакционные писатели противопоставляют учение Конфуция расширяющейся вширь и вглубь прогрессивной общественной мысли.

Рассмотрим, в чем же заключается содержание теоретико-познавательных проблем, которые Конфуций якобы выдвигает в *Лунь-юе* и выдвигал ли он эти проблемы вообще.

Прежде всего, если подходить к *Лунь-юю* текстологически, только с точки зрения его формального состава, то мы не найдем между известными в науке списками *Лунь-юя* идентичности, равно как не найдем во всех его двадцати главах единого стройного содержания. Об этом уже говорилось выше. Любой читатель, впервые соприкоснувшийся с текстом *Лунь-юя*, увидит, что он состоит из глав и параграфов, различных по своему содержанию, содержащих афоризмы, диалоги, суждения, высказанные по самым различным поводам. Только в некоторых параграфах наличествует намек на хронологию факта, события, явления, о котором идет речь. В подавляющем большинстве параграфов отсутствует всякий намек на временную и смысловую последовательность одного факта, события, явления по отношению к другому.

В различных главах и параграфах *Лунь-юя*, в высказываниях Конфуция и его учеников встречаются иероглифы 學 *сюе* („учение", „учиться") и 智 *чжи* („знание"). Рассмотрим „теоретико-познавательное" значение этих понятий в *Лунь-юе*.

Разбирая „единый вопрос об отношении познания, как всеобщего, к единичному сознанию“ в философии Платона, Гегель говорит о том, что Платон„... утверждает, что процесс учения, в собственном смысле, и то, чему мы видимо научаемся, мы в действительности лишь снова вспоминаем. К этому Платон часто возвращается, но главным образом он рассматривает этот вопрос в «Меноне», где он утверждает (p. 81, 84 Steph.; p. 349, 355, 356 Bekk.), что, собственно говоря, ничему нельзя вообще научиться, что учение есть вспоминание того, чем уже обладаем; смущение же, в которое приводит сознание, служит лишь стимулом к этому вспоминанию. Платон тотчас же сообщает вышеуказанному вопросу спекулятивное значение, так как он является у него вопросом о сущности познания, а не вопросом о том, правильно ли воззрение, что познание приобретается эмпирически“.[1]

И далее. „В одном смысле, «вспоминание» есть несомненно неподходящее слово, а именно в том смысле, что вспоминание означает воспроизведение представления, которым мы уже обладали. Но «вспоминание» (Erinnerung) имеет еще другой смысл, который указывается нам этимологией этого слова, а именно смысл *овнутренения себя* (inneres — внутреннее), ухождение в себя; это и есть глубокий смысл слова «вспоминание». В этом смысле можно несомненно сказать, что познание всеобщего есть не что иное, как вспоминание, ухождение в себя...“.[2]

Нас интересует здесь не этимология, к которой Гегель прибегает для подтверждения отождествления смысла слов Erinnern — „вспоминать“ и Erinnerung — „извлекать изнутри“, пользуясь непереводимой игрой слов, а лишь тот смысл слова „вспоминание“, которое Платон отождествляет с „учением“ — познанием, смысл, которому Платон, по выражению Гегеля, „тотчас же сообщает спекулятивное значение“ „ухождения в себя“, „овнутренения себя“.

Означают ли иероглифы 學 и 智 „вспоминание“, по Платону, с которым часто сравнивают Конфуция? „Сообщается ли тотчас же“ или когда бы то ни было в *Лунь-юе* этим понятиям „спекулятивное значение“ слова „Erinnern“ или „Er-innern“?

В *Лунь-юе* мы читаем: „Учитель сказал: «Ю, я хочу научить тебя знанию! То что знаешь, считай, что знаешь, то чего не знаешь, считай что не знаешь»“.[3] Если Вильгельм заявляет, что здесь идет речь о ясном различении между знанием и незнанием как „основы чистоты мышления“,[4] о различии, которое лежит в основе „всего учения нашего Канта“, то Окада Масакадзу утверждает, что в основе этих слов лежит именно

---

[1] Гегель, Соч., т. X, 1932, стр. 150.

[2] Там же, стр. 151.

[3] *Лунь-юй*, II, 17.

[4] Richard Wilhelm. Kung-fu-tze. Jena, 1921, S. 14.

идея Платона о сущности познания.[1] Токугавский конфуцианец Накамура Тэкисай, который, как известно, был одним из виднейших учеников Накаэ Тодзю, пропагандировавшего субъективно-идеалистическое учение Ван Ян-мина, говорит, что Конфуций в вышеприведенном высказывании подчеркивает только необходимость „обязательно добиваться знания".

Далее говорится: „Учитель сказал: «В тишине обогащать себя познаниями, учиться с ненасытностью, неутомимо просвещать людей, что из этого есть во мне?»".[2] В XI в. Чжу Си комментировал эти слова по-своему. Он говорит: „Иероглиф 識 значит 記 („вспоминать"; знак 記 употреблен здесь Чжу Си не в прямом его значении — „записывать", „записки", „мемуары" и т. д., а именно в значении „вспоминать", „воспроизводить"). Интуитивно постигать, т. е. без слов иметь все в своем сердце. Существует мнение, что 識 значит познавать: не говоря слов, объяснять в своем сердце. Прежние толкования приближаются к этому. Что касается знаков 何有於我, то они означают следующее: „«Что из сказанного является свойственной мне способностью?» Однако эти три вещи не являются пределом совершенномудрого человека, поэтому он (Конфуций) не осмеливался из скромности отождествлять себя с совершенномудрым и применял уничижительный стиль для выражения

---

[1] 岡田正三, 論語講義 Токио, 1934, стр. 45. Мусякодзи Санэацу говорит, что Конфуций в этом пассаже просто иронизирует над тем, что люди имели обыкновение в его время говорить, что они знают даже то, чего в действительности знать нельзя. (См. его Ронго, стр. 23). Проф. Нэмото Митиакира говорит, что Конфуций видел в таком предупреждении чуть ли не единственный метод изложения сущности своего учения. „Невозможно при всем желании исчерпывающим образом знать все". „Плохо думать, что знаешь, а в действительности не знать" — рассуждает он (Ронго кōги, 6 изд., 1911, стр. 64). Накамура Тэкисай говорит, что знак 智 означает 物を知るの道 („путь знания вещей"). Конфуций здесь имел в виду отличие знания от незнания. Причем, „если не знаешь, то нельзя успокоиваться на незнании, а обязательно добиваться знания. Достижение этого знания и есть путь (其を至す道あり)". (См.: Кансэки коку дзикай дзэнсю. Ронго, стр. 44). Накамура понимает под знаком 道 — путь „порядка вещей в обществе, правления и обрядов". Хуан Кань объясняет, что Цзы Лу был груб и глуп от природы и имел обыкновение выдавать незнание за знание (好以不知爲知也). Желая просветить Цзы Лу, Конфуций сказал ему эти слова. Доказательством того, что здесь идет речь о простом нравоучении, служит то, что Конфуций грубо обратился к нему, называя его Ю, а не Цзы Лу (КБДК, т. I, стр. 25).

[2] 子曰。默而識之學而不厭誨人不倦何有於我哉。 *Лунь-юй*, VII, 2. Нэмото Митиакира комментирует эти слова следующим образом: „В тишине обогащать себя знаниями, без устали просвещать людей, другого нет во мне. Кроме этих трех вещей, ничего другого нет во мне" (Ронго кōги, стр. 234). В том же духе древний комментатор Чжэн Сюань объясняет значение последних знаков 何有於我哉, а именно 我獨有之 — „Во мне только это имеется" или „только мне это присуще" (КБДК, т. I, *Лунь-юй*, гл. VII, стр. 59).

этой скромности".[1] Эти слова Чжу Си охотно использует Окада Масакадзу. Чжусианская метафизика ему также пригодилась для того, чтобы на ее основе подделать Конфуция под Платона.

Указывая на то, что сочинения Платона, *Лунь-юй* и *Мэн-цзы*, являются в одинаковой мере произведениями, написанными стилем, не принятым для философских трактатов, и находя, что в этих книгах в художественной поэтической форме трактуются логические проблемы, Окада Масакадзу считает... что Конфуций высказал философские идеи Платона и по поводу приводимой в *Лунь-юе* цитаты из *Ши-цзина*.[2] Приведем здесь этот параграф в переводе Такэути Ёсио 武内義雄: „Цзы Ся спросил: [В *Ши-цзине* говорится] «Лукавый прекрасный смех, прекрасный взгляд очей, превращают белое в разрисованное — что это значит?» Учитель (Конфуций) сказал: «Разрисовка (рисование, вышивание) следуют за белой работой (на белом фоне, за работой, исполненной белыми нитками)». [Цзы Ся] сказал: «[Покорность и искренность должны быть первыми], а порядок вещей в обществе, правления и обрядов и связанные с ними этикет и декорум следуют за ними, — так ли это?» Учитель сказал: «Кто вызывает мои мысли — это — Шан (т. е. Цзы Ся). Теперь можно с ним говорить о поэзии»".[3]

Чтобы увидеть вздорность подобной модификации высказываний Конфуция и полное отсутствие в них, как говорит Гегель о философии Платона, „единого вопроса (в данном случае лучше сказать, „какого-либо вопроса". — *Як. Р.*) об отношении познания как всеобщего к единичному сознанию", достаточно, не полемизируя с Окада Масакадзу, привести, кроме цитированных выше, еще целый ряд параграфов из *Лунь-юя*, в которых говорится о „знании" и об „учении".

Конфуций, например, говорит о том, что в любом селении найдутся люди, которые могут итти в сравнение с ним в отношении преданности и искренности (忠 信), но нет таких, которые любили бы учиться, как он.[4] Как и в других местах *Лунь-юя*, речь здесь идет именно об „изучении" „порядка вещей в обществе или в поднебесной, правления и обрядов", легендарной эпохи древних правителей Яо и Шуня. Изучение это, по мнению Конфуция, заключается в формировании своей личности на основе того, что соответствует поведению „благородного" в отличие от „неблагородного", „маленького человека" или „низкого человека" (小人). Конфуций говорил: „Начинай с поэзии, опирайся на порядок вещей в обществе, правления и обрядов и завершай музыкой". Значение понятия 學 („учение", „учиться"), означающее в *Лунь-юе* только достижение конфуцианских „устоев" в „порядке вещей в обществе (в поднебесной), правления и обрядов" и связанных с ними этических

[1] КБДК, т. I, гл. VII, стр. 60.
[2] *Лунь-юй*, III, 8.
[3] См. его Ронго. Изд. Иванами Сётэн, Токио, 1934, стр. 32.
[4] *Лунь-юй*, V, 27.

правил и декорума, ясно обнаруживается в диалоге между сыном Конфуция Бо Юем и Чэн Каном. „Чэн Кан спросил Бо Юя: «Как сын (Конфуция) слышали вы еще что-нибудь особенного [от отца]»? На это он ответил: «Еще нет». Однажды, когда он стоял один, я с почтительностью быстро проходил через комнату. [Отец] сказал: «Изучаешь ли [книгу] стихов?». На это я сказал: «Нет еще». — «Если не изучать (книги) стихов, то не о чем говорить». Я вернулся и принялся за изучение [книги] стихов. Другой раз, когда он опять стоял один и я с почтительностью быстро проходил через комнату, [отец] сказал: «Изучаешь ли порядок вещей в обществе (в поднебесной), правления и обрядов?» Я ответил: «Нет еще». — «Если не изучать *ли* — порядка вещей в обществе (в поднебесной), правления и обрядов и связанных с ними правил этикета и декорума, то не будет устоев». Я вернулся и принялся за изучение порядка вещей в обществе, правления и обрядов. Только эти две вещи я слышал".[1]

Никакой философии Платона мы не видим в этих „двух вещах", которые только и слышал Бо Юй от отца. Здесь нет и намека на рассуждения „об отношении познания как всеобщего к единичному познанию".

И в то время как это поучение или наставление, обращенное к сыну, заключается в том, что конфуцианские „устои" нужно искать в „порядке вещей в обществе (в поднебесной), правления и обрядов" и связанных с ними этикета и декорума, так сказать, „просвещенного" феодализма и что не о чем говорить другом, кроме как об этой идее, то и поучение, направленное Конфуцием к своему ученику Цзы Лу, где он подчеркивает его нерадивость и неуважительность, ставило себе целью способствовать достижению понимания тех же конфуцианских „устоев" на основе усвоения всех этико-политических наставлений Конфуция.

На вопрос князя Ай — кто из учеников Конфуция любил учиться — последний ответил, что таким был его любимый ученик Ян Хуй. Этот ученик „любил учиться, не переносил своего гнева на других и не повторял ошибок". Словом, этот ближайший и любимый ученик, по отзыву Конфуция, учился совершенствовать свое поведение.

Далее мы читаем: „Учитель сказал: «Если благородного мужа не уважают, значит он не величествен и не прочен в учении. Поставь себе за главное преданность и искренность. Не дружи с людьми, тебе неподобными. Если ты ошибся, то не бойся исправиться»".[2] Следовательно, прочность в учении, необходимом для „величия благородного мужа", заключается в постоянной „преданности и искренности". В этом же плане должно приобретать друзей и исправлять свои ошибки. Все то, что учит таким качествам, должно изучать с особенным рвением, оставив в стороне непристойную самоуверенность. Вот почему Конфуций говорил:

[1] Там же, XVI, 13.
[2] Там же, VI, 2, 8.

„Учись как будто ты не можешь достигнуть[1] [того, что изучаешь] и боишься его потерять".[2]

В первой же главе *Лунь-юя* говорится: „Учитель сказал: «О благородном муже, не гоняющемся за тем, чтобы сытно наедаться, не гоняющемся за домашней роскошью, сметливом в делах и осторожном в словах, поступающем так, чтобы иметь правильный путь, можно сказать, что он любит учиться»". Что в этих словах нет и грана философской спекуляции, мог бы увидеть, кажется, и такой писатель, как Окада Масакадзу.

„Учиться" значит совершенствовать себя в конфуцианском этико-политическом отношении соответственно конфуцианскому феодальному „порядку вещей в обществе, правления и обрядов", этикету и декоруму.

„Учитель сказал: «Учение без размышления бесполезно, размышление без учения опасно»".[3] Но чтобы уяснить себе содержание употребленного здесь термина, „размышление", мы приведем следующий параграф: „Цзэн-цзы сказал: «Мысли благородного мужа не выходят за пределы занимаемого им положения»".[4] Идеолог „японизма" Нэмото Митиакира восхваляет эту столь „глубокую" мысль Цзэн-цзы и откровенно комментирует его слова следующим образом: „То, что говорит Конфуций, означает, что если ты состоишь при дворе, то тогда ты можешь размышлять о политике. Он также говорит о том, что если нам не положено думать о политике в силу того, что мы не занимаем надлежащего поста, то мы не должны попусту рассуждать о государственном правлении..." И Цзэн-цзы говорит то же самое: „Будучи благородными мужами, мы не должны рассуждать о том, что выходит за пределы нашего положения (君子たるものは吾地位の外を考へるものでない). Мы должны думать только о том, что соответствует нашей особе. Сановник не может не думать о том, чтобы во всем служить своему государю".[5] И наконец, в *Лунь-юе* мы находим совершенно конкретное объяснение ближайшего ученика Конфуция — Цзы Ся, кого, с точки зрения учения Конфуция, должно называть „ученым". „Цзы Ся сказал: «Кто почитает достойного так, что изменяет свое поведение, кто служит родителям так, что напрягает при этом все свои силы, кто служит государю так, что самопожертвует и верен в слове в отношениях с друзьями, того, хотя бы говорили о нем, что он неученый, я обязательно назову ученым»".[6]

Но в *Лунь-юе* мы также находим и следующие слова: „Конфуций сказал: «Те, которые обладают знанием от рождения, составляют высшую

[1] Такэути Ёсио здесь поставил в скобки слова: „успеть за тем, что утекает". (См. его Ронго, стр. 81).

[2] *Лунь-юй*, VIII, 17.

[3] Там же, II, 15.

[4] Там же, XIV, 28.

[5] См. его Ронго кōги, стр. 515—516.

[6] *Лунь-юй*, I, 11.

ступень. Те, которые приобретают знание через учение, следуют за ними. Те, которые приобретают знание, несмотря на трудность науки для них, следуют за этими. Народ, который затрудняется и не учится, составляет низшую ступень»".[1]

Что же представляют собою эти люди, „обладающие знаниями от рождения"? Такими людьми являются „святые" или „совершенномудрые" 聖人 — *шэн жень*. „Благородный муж" должен благоговеть перед тремя вещами: перед „небесным велением", перед „великими людьми" и перед словами „святых" или „совершенномудрых" людей.[2] Сам Конфуций не смел себя причислять к таким „совершенномудрым", но он, неустанно просвещая народ, стремился стать „совершенномудрым".[3] Только „святой" или „совершенномудрый" человек „одновременно обладает знанием начала и конца" (有始有卒者其惟聖人乎).[4] Мы узнаём, что Конфуцию не приходилось встречать такого „совершенномудрого" человека, что он довольствуется тем, что может встретить „благородного мужа".[5] Какой же человек достоин имени „совершенномудрого"?

Ответ дается в диалоге между Конфуцием и его учеником Цзы Гуном: „Цзы Гун сказал: «Если бы кто-нибудь мог щедро давать подаяния народу и мог бы насытить толпу, то он был бы таким. Должно ли его называть гуманным?» Конфуций сказал: «Почему только гуманным? Обязательно святым (совершенномудрым). Уже Яо и Шунь болели об этом. Ибо гуманный человек, желая иметь свои устои, укрепляет

---

[1] 孔子曰。生而知之者。上也學而知之者次也。困而學之。又其次也。困而不學民斯爲不矣。 Нэмото Митиакира комментирует это место следующим образом. Люди от рождения подразделяются на три разряда, заявляет он с серьезным видом. Первый разряд составляют люди, которым наука вовсе ненужна; она излишня для них, вследствие того, что эти проникновенные провидцы рождаются со способностью постигать „путь" по интуиции. За этим высшим разрядом следует разряд людей, постигающих сущность „пути" благодаря учению. За последними следует разряд людей, которые учиться не любят. В молодости они отвернулись от учения, поэтому впоследствии учиться им стало очень трудно. Эти люди благодаря своему невежеству пренебрегают „порядком вещей в обществе, правления и обрядов" и связанными с ними этикетом и декорумом и делаются предметом насмешек. Кроме этих трех разрядов людей, говорит Нэмото, существует еще „самый низший сорт" людей. Они равнодушны ко всему и не учатся. Подобные рассуждения типичны для всех комментаторов *Лунь-юя* (ст.: Ронго кōги, 6-е изд., 1912, стр. 596). Комментатор Хуан Куан 皇侃 указывает, что в этом высказывании Конфуция речь идет о нелюбящих учиться и о тех, которые от природы неспособны, т. е. о людях, составляющих низы, т. е. невежественный народ (см. КБДК, т. I). Чжу Си говорит, что иероглиф 困 — это 不通 („непроникновенность", „непонятливость"). Люди по своему „естественному складу" не одинаковы, и поэтому они подразделяются на „четыре разряда".

[2] *Лунь-юй*, XVI, 8.

[3] Там же, VII, 33.

[4] Там же, XIX, 12.

[5] Там же, VII, 25.

устои других...»".[1] Словом, легендарные правители Яо и Шунь были такими „святыми" или „совершенномудрыми" людьми. „Святость" эта была дана им от рождения небом и заключалась в том, что они были призваны „небом" к установлению разумного „порядка вещей в обществе (в поднебесной), правления и обрядов", при котором „простой народ" (民) „маленькие" или „низкие люди" (小人) могли бы быть удержаны от разрушения „устоев". „Начало и конец", которыми одновременно обладает „совершенномудрый", и заключаются в знании того, как разумно „сохранить устои" правителя. Само „небо", заинтересованное в этом, награждает таким знанием избранных им людей от рождения. Эти избранные небом люди составляют „высшую ступень" в конфуцианском „порядке вещей в обществе, правления и обрядов". Вот почему в *Лунь-юе* мы читаем о том, что один министр назвал Конфуция „совершенномудрым". Цзы Гун подтвердил это, сказав, что Конфуций действительно совершенномудрый и что небо наградило его этим качеством.[2]

* * *

О значении понятий „небо" и „небесное веление", встречающихся в *Лунь-юе*, в европейской синологической литературе высказано много мнений. Особенно отличается в этом отношении литература, исходящая от христианских миссионеров различных направлений, объявлявших Конфуция то атеистом, то христианином, то поклонником Иеговы. Если подходить к анализу понятий 天 *тянь* („небо") и 天命 — *тянь мин* („веление неба") именно с такой точки зрения, то правильного объяснения их значения мы не достигнем.

В свое время иезуиты, как уже было сказано, распространяли конфуцианство в Европе, — во Франции, например, прямо в целях поддержания падающего престола Людовиков. Напротив, такие фантазёры, как Кабэ, превращали Конфуция в... „коммуниста".[3] Лейбниц превращал его в атеиста, а современные философы японизма, вроде Иноуэ Тэцудзиро и его учеников и последователей, не только превращают Конфуция в предвосхитителя учения Канта, но и в носителя идей, лежащих в основе „пути японских богов", — „пути", долженствующего якобы „спасти человечество", и т. д. и т. п. Уже все это настоятельно требует от нас правильного объяснения указанных выше понятий.

Толкования понятий „небо" и „небесное веление" в китайской, японской и европейской литературе настолько различны, что если

[1] Там же, VI, 28.

[2] Там же, IX, 6.

[3] Цзян Кан-ху в своей удивительно наивной лекции (записанной Ян Хун-цзяном) на тему: „Социальные идеи древних китайских философских школ", помещенной в первом сборнике лекций, прочитанных в „Обществе по изучению национальной науки" интерпретирует воззрения Маркса и отожествляет с ними учение... Конфуция. 國學研究會演講錄第一集, 1923, Шанхай, стр. 92—93.

пожелать совершенно отмахнуться от них и, абстрагируясь от того, что в них верно, неправильно выделять одно или два из высказываний Конфуция, только на первый взгляд не связанных прямо с вопросами этико-политическими, то можно было бы притти к совершенно неправильному выводу вроде того, что в основе этих понятий лежат идеи какой-то особой глубокой философии. Если судить о мировоззрении Конфуция на основе изучения *Лунь-юя*, то это мировоззрение носит религиозный характер. Учение Конфуция не является плодом философской спекуляции, плодом философского размышления в научном понимании этого вопроса. Конфуций не отличался от многих других своих современников в своей вере в небо и духов. Он отличался от них своей целеустремленностью и способами использования этой веры для проповедывания своего этико-политического учения. В этом отношении влияние его проповедей было действительно огромно.

Конфуций не был атеистом. Если, по предположению Лейбница, он проделал какую-то неизвестную для самого Лейбница философскую эволюцию и, по его выражению, „впал в атеизм", то можно было бы с такой же мнимой последовательностью предположить также обратное. А именно, что Конфуций, во-первых, пережил в какой-то более ранний период своей жизни полосу философских исканий, полосу попыток познать всеобъемлющую идею неба как всетворящую силу и ее связи с представлениями о единичном и всеобщем, с представлениями о закономерности в природе и обществе, и, во-вторых, что Конфуций в дальнейшем будто бы сознательно отказался от подобных попыток и „впал" в признание существования недоступной человеческому разуму высшей сознательно действующей, целеполагающей божественной силы.[1]

В *Лунь-юе* можно найти несколько высказываний, правда, только на первый взгляд не связанных прямо с этико-политическими вопросами, затем, по произволу толкуя их, положить в основу предположения о „философской эволюции" Конфуция. Что могло бы показаться существенным для допущения подобного предположения? Прежде всего вырванные из контекста слова Конфуция: „... в 50 лет я познал веление неба".[2] Следовательно, „веления неба", о котором много раз говорится в *Лунь-юе*, Конфуций в период, предшествовавший этому сроку, не знал. Он должен был, повидимому, пережить, если он был философом, полосу каких-то исканий или размышлений, прежде чем познать сущность „веления неба". Чтобы придать подобному построению вид научного, нужно было бы предположить, что условия первых периодов формирования личности

[1] Проф. Ху Ши утверждает, что идея „неба" Конфуция является „агностическим гуманизмом", приближающимся даже к позитивизму Конта (The development of the logical Method in Ancient China, p. 27). Историк китайской философии Фын Ю-лань, наоборот, считает, что „небо" Конфуция заключает в себе идею сознательно действующей, целеполагающей, божественной силы. (孔子在中國歷地位。1927).

[2] 五十而知天命. *Лунь-юй*, II, 4.

Конфуция чем дальше, тем больше содействовали тому, что Конфуций сознательно перенес свои представления о современных ему общественных отношениях как о вечном неизменном законе „веления неба", недоступном человеческому разуму, на то же „веление неба", или просто „небо", впредь означавшее для него всеобъемлющую, всеединую, сознательную, целеполагающую силу.

В тех же целях можно было бы привлечь цитату с восклицанием Конфуция „... Говорит ли что-нибудь небо! Четыре времени года сменяют друг друга, рождается множество существ. — Говорит ли что-нибудь небо!",[1] а затем известное место, где повествуется, что „Конфуций, находясь на реке, сказал: «Уходящее подобно этому: не останавливается днем и ночью»".[2] Все это можно было бы трактовать в том смысле, что в основе этих суждений лежат глубокие натурфилософские идеи Конфуция, изгоняющие „небо" из спонтанейного развития природы, из закономерного процесса какого-то абсолютного механического движения. А затем ровно на таком же основании можно было бы привлечь суждение Конфуция, в котором он торжественно заявляет, что небо наградило его высокими качествами и он не страшится врагов,[3] а также заявление Конфуция своим ученикам, что „небо" хочет, чтобы он, Конфуций, был „колоколом"[4] — провозвестником его истины, и все это истолковать в том смысле, что „философская эволюция" Конфуция прекратилась: он признал бога.

Разумеется, что произвольное предположение о якобы имевшей место „философской эволюции" Конфуция к атеизму или предположение об эволюции Конфуция от натурфилософского взгляда на мир к признанию существования над миром высшей божественной и целеполагающей силы не могут в какой-либо мере быть признаны научно обоснованными.

В *Лунь-юе* приводятся слова ближайшего ученика Конфуция Цзы Гуна: „От учителя можно было бы слышать о культуре и делах гражданских, но слов о природе вещей и небесном пути от учителя нельзя было услышать".[5] Далее говорится: „Учитель сказал: «Услышав

[1] *Лунь-юй*, XVII, 19.
[2] Там же, IX, 2.
[3] Там же, VII, 22.
[4] Там же, III, 24.
[5] 孔貢曰。夫子之文章可得而聞也。夫子之言性與天道不可得而聞也。 *Лунь-юй*, V, 12. Хэ Янь считает, что знак 章 необходимо объяснить через 明 („понятливость", „ясность"), а знак 文 означает присущие Конфуцию блестящие природные манеры держать себя и управлять собою. Хэ Янь говорит далее, что 性 — это жизненная сила, которую человек получает от природы. Что касается 天道 („небесный путь"), то он пишет: 天道者元享日新之道。深微。故不可得而聞也。 „Небесный путь — это путь солнца, возобновляющего свой восход и заход. Это глубокий и тонкий предмет, поэтому нельзя было слышать от него об этом".

утром о том, что такое путь (закон природы вещей), можно вечером и умереть»".[1] Как мы видим, еще авторы *Лунь-юя*, заинтересованные в возвеличении учения Конфуция и положившие начало традиционной конфуцианской доксографии, не в состоянии были сами что-либо использовать из современных им традиционных мнений о философских взглядах Конфуция и не в состоянии были приписать ему каких-либо теоретико-познавательных идей, несмотря на то, что *Лунь-юй* был написан не сразу, а различными авторами, в разное время. Более поздние авторы, пересматривавшие и интерполировавшие *Лунь-юй* в связи с распространением в то время различных философских идей (главным образом идей даосизма и школы *Фа-цзя* или „легистов"), несомненно имели возможность приписать Конфуцию какую-либо космологическую схему или даже метафизическую систему, хотя бы в общих ее контурах, в целях противопоставления другим течениям и полного обособления от них учения Конфуция, тем более, что для последователей конфуцианства такая необходимость действительно возникала.

Сам Конфуций и древнее конфуцианское учение были далеки от теоретико-познавательных вопросов. Модификация учения Конфуция на основе ясно очерченной философской системы была сделана лишь в XII в. н. э. китайским философом Чжу Си и его последователями.

Некоторые китайские и японские авторы пытаются приписать Конфуцию даже диалектические философские воззрения на природу и связать их с *И-цзином*, основываясь на уже приводившейся цитате: „Конфуций, находясь на реке, сказал: «Уходящее, подобно этому: не останавливается днем и ночью»".[2] Эти попытки ни на чем не основаны и являются фантазией. В *Лунь-юе* нет ни прямых, ни косвенных свидетельств в пользу того, что Конфуций в приведенных словах выразил идею диалектического развития природы; в *Лунь-юе* нет также данных о связи этой идеи с *И-цзином*. У Мэн-цзы, в учении которого несомненно есть

---

[1] 子曰。朝聞道。夕死可矣。 *Лунь-юй*, IV, 8. Хэ Янь говорит, что эти слова означают, что человеку до самой смерти не дано услышать о сущности пути вселенной (言將至不聞世之有道). Чжу Си говорит, что путь вселенной — это всеобъемлющий принцип природы всех вещей — ...道者事物當然之理。 Знак 道, встречающийся в тексте *Лунь-юя*, толкуют различным образом. В словах ученика Конфуция — Цзэн-цзы (IV, 15) „учение нашего учителя заключается в верноподданности и снисходительности" (夫子之道忠恕而已矣), объяснивших другим ученикам смысл слов Конфуция „мое учение одним пронизано" (吾道一以貫之), знак 道 употреблен для выражения социально-политического понятия. Некоторые комментаторы говорят, что 道 означает „путь древних китайских императоров". Что касается моего перевода знака 忠 словом „верноподданность", то я основываюсь также на комментарии Ли Чэна.

[2] 子在川上曰。逝者如斯夫。不舍晝夜。 *Лунь-юй*, IX, 16.

уже зачатки философской спекуляции, по поводу приведенного места мы встречаем целый пассаж,[1] где эти слова, приписанные Конфуцию, трактуются именно с точки зрения конфуцианского этико-политического учения.

В той же главе *Лунь-юя* сказано: „Конфуций редко говорил о выгоде, о велении (неба), о гуманности".[2] В этой фразе заключено намерение характеризовать Конфуция как человека, пренебрегавшего низменными вещами, с одной стороны, и избегавшего говорить о вещах, „постигнуть которые не дано человеческому разуму", — с другой. Конфуцианская гуманность — *жэнь* 仁 является отличительным качеством „благородного мужа", хотя и доступна для каждого стремящегося к ней,[3] и представляет собою, как увидим ниже, проявление, отражение неба в „благородных мужах". Последние же, согласно учению Конфуция, составляют основу общества, костяк всей общественной жизни. Текст *Лунь-юя* подтверждает наше определение значения конфуцианского понятия „небо". Конфуций, отзываясь о легендарном правителе Яо и сравнивая его с небом, говорит, что „только небо велико".[4] „Великое небо" как неперсонифицированная, всеединая, сверхъестественная сила влияет на природу и общество. Не обладая качествами, свойственными человеку, молчаливое и незримое, недоступное разуму человека небо устанавливает закономерность в природе, покоющуюся на абсолютном механическом движении составляющих ее элементов, неизменных в своей основе. В этом смысле и должно понимать ответ Конфуция Цзы Гуну на увещевания последнего продолжать проповедь: „... Говорит ли что-нибудь небо! Четыре времени года сменяют друг друга, рождается множество существ. — Говорит ли что-нибудь небо!"[5] Далее в беседе с вельможей Ван Сунь-цзя из княжества Вэй, Конфуций говорил: „...Если оскорбишь небо, то некому будет молиться".[6] Авторитет неба, по мнению авторов *Лунь-юя*, необходимо поддерживать: народ должен чувствовать над собою власть чего-то более сильного и могучего, чем самые властные и могущественные духи, и этой власти народ должен

---

[1] *Мэн-цзы*, гл. Ли-лоу, ч. II.

[2] 子罕言利與命與仁。 *Лунь-юй*, IX, 1. Хэ Янь объясняет, что 命 есть 天命 („небесное веление"). Син Бин 邢昺 объясняет знак 利, как царство или гармонию справедливости (利者義之和也者). По мнению Чэн-цзы, Конфуций редко говорил обо всем этом потому, что надежды людей на выгоду идут в ущерб справедливости. Что же касается веления неба, то его „сущность чрезвычайно тонка". Конфуций редко говорил и о гуманности потому, что ее „путь" обширен, велик.

[3] *Лунь-юй*, VII, 29.

[4] Там же, VIII, 19.

[5] 天何言哉時行焉百物生焉天何言哉. *Лунь-юй*, XVII, 19.

[6] 獲罪於天無所禱也. *Лунь-юй*, III, 13.

бояться прежде всего. Народ должен знать, и это самое главное, что только небо определяет для каждой вещи ее место в природе, для каждого человека его положение в обществе. „... Цзы-ся (ученик Конфуция) сказал: «Я слышал [от Конфуция], что ...богатство и знатность зависят от неба»“.[1] Народ не должен роптать на небо. Сам Конфуций говорил: „Не ропщу на небо“.[2] Именно это небо, определяющее, наделяющее и охраняющее богатство и знатность, избрало Конфуция в провозвестники и проповедники небесной истины повсюду. В *Лунь-юе* повествуется о том, что Конфуций, успокаивая своих учеников, огорчившихся его неудачами в связи с потерей им государственной службы, заявил, что во всей стране царят беспорядки и „небо хочет“, чтобы он, Конфуций, был „колоколом“,[3] зовущим следовать путем, указанным небом, для „умиротворения поднебесной“.

Конфуций и его ученики наделяли это „единственно великое небо“ качествами неограниченной власти определения для каждого человека его положения в обществе, наделения людей богатством и знатностью, бедностью и незнатностью.

Учение Конфуция стояло в стороне от метафизических проблем. Место философской спекуляции об основных принципах бытия в этом учении занимает проповедь непостижимого человеческим разумом „веления неба“, имеющая, совершенно очевидно, религиозный характер.

От воли неба или от „небесного веления“ зависит развитие всех вещей, созданных небом. Конфуций, например, говорил, что от „небесного веления“ зависит — будет ли развиваться его учение или нет.[4] Но при этом как будто возникает противоречие, которое пытались всячески подчеркнуть и использовать некоторые идеологи „японизма“. В *Лунь-юе* мы встречаем место, согласно которому „веление неба“, являющееся, как мы выше сказали, проявлением сознательной воли и активности абсолютной, сверхъестественной силы, вдруг приобретает отличные от „неба“ самостоятельные черты. Так, мы узнаём, что среди трех вещей, перед которыми должен благоговеть благородный муж, на первом месте стоит „веление неба“,[5] что „благородный муж“ только потому и может быть благородным, что признает существование „веления неба“.[6] Из слов самого Конфуция мы узнаем, что он „в 50 лет познал веление неба.[7] Но зато Конфуций, отзываясь о своем ученике Цзы Гуне, который, по утверждениям Сыма Цяня и Чжу Си, был ра-

---

[1] 富貴在天。. Там же, XII, 5.

[2] 不怨天。.

[3] 天將以夫子爲本鐸。. Там же, III, 26.

[4] *Лунь-юй*, XIV, 38.

[5] 畏天命...

[6] 不知命無以爲君子也...

[7] *Лунь-юй*, II, 4.

счетливым купцом, говорит о нем следующим образом: „Цы (Цзы Гун) не мирится с велением неба, увеличивает свое богатство, и расчеты его часто бывают правильны".[1] Следовательно, человек, богатство которого зависит от неба, может не мириться с „велением неба". Здесь „веление неба" как будто не идентично с проявлением сознательной, непреодолимой воли неба. Причем такое „веление неба" может быть истолковано скорее как проявление сознательной воли человека, не зависящего от неба. Кроме того, мы узнаём, что человек своей собственной волей может по своему разумению наполнить содержанием небесное веление. Идеологи „японизма", вроде Хаттори Унокити, пытались использовать это мнимое противоречие, трактуя этико-политическое учение Конфуция в новой модификации, а именно как отражение неизменных идеалов японской действительности в прошлом и настоящем. „Небесное веление", говорят подобного рода писатели, согласно конфуцианскому учению, является выражением самосознания божественного „я" каждого японца и самоосуществлением этого „я" через божественное „я" японского государства. Такая интерпретация учения Конфуция использовалась в качестве „философского" оправдания агрессивных действий японской военщины в Китае. В действительности же никакого противоречия здесь нет. Употребление различными авторами *Лунь-юя* знака 命 — то в значении судьбы, рока, то, наоборот, в значении волевого акта человека, не соответствует, конечно, значению термина 命, как он воспринимается на основании содержания подавляющего большинства мест *Лунь-юя*, где он встречается.[2] В главе VI, 2 приводятся слова Конфуция, в которых он со скорбью отзывается о своем умершем ученике Ян Хуе, который умер по велению неба, прожив недолгую жизнь. В этой же главе мы читаем: „Бо Ню был болен. Учитель лично пришел справиться о его здоровье, взял через окно его руку и сказал: «Гибель его — это веление. Этот человек болен такой болезнью!»". Знак 命 здесь употреблен, конечно, в значении термина 天命 — небесного веления, всесильного и недоступного разуму. Цзы Лу спросил как-то Конфуция о смерти. Конфуций ответил: „Мы не знаем, что такое жизнь, как же знать, что такое смерть".[3] В этом ответе Конфуция некоторые авторы склонны были видеть идеи агностицизма, с чем, конечно, нельзя согласиться. Конфуций был настолько далек от идей „стыдливого материализма", насколько он вообще был далек от философских, от теоретико-познавательных проблем. Он верил в веление неба, благоговел перед

[1] Там же, XI, 18.

[2] Комментируя § 5 главы XII, Хуан Куан говорит: „Небо и веление неба — одно и то же. Смерть и жизнь — это веление неба, богатство и знатность — это небо. И от веления неба и от неба скрыться нельзя. Смерть и жизнь приходят сразу, поэтому говорится «веление». Богатство и знатность в сравнении со смертью и жизнью — величественные вещи, поэтому говорится, что они — от неба" (КБДК, т. I, *Лунь-юй* гл. XII, стр. 32).

[3] *Лунь-юй*, XI, 11.

ним и сознательно проповедывал эту веру. Проповедь благоговения перед небом и его велением по существу означала проповедь нерушимости феодального строя, при котором повседневный „порядок вещей в обществе, правления и обрядов", этикет и декорум должны зиждиться на деятельности „благородных мужей", освященной авторитетом „веления неба", — вечной всемогущей и недоступной человеческому разуму силы. Вот почему в этико-политическом учении Конфуция небо легко уживается со всевозможными духами, которым оно как бы передает известную силу охранителей предустановленного „порядка вещей в обществе, правления и обрядов" и связанных с ними правил этикета и декорума, укрепляющих феодальный строй. Духи эти в большинстве своем являются душами умерших предков, почитание которых является первым конфуцианским долгом. Таким же долгом после смерти родителей является сохранение нерушимости заведенных ими порядков.[1] В *Лунь-юе* приводятся слова ученика Конфуция Цзэн-цзы: „Цзэн-цзы сказал: «Если мы будем старательны в отдании последнего долга [родителям] и будем вспоминать об умерших [служа их духам], то мораль народа направится к лучшему»".[2] В другом месте говорится: „Приноси жертвы духам предков так, как бы они присутствовали при этом. Учитель [Конфуций] сказал: «Если я не принимаю участия в жертвоприношениях, то это, как будто я и не приносил жертвы»".[3] В главе VIII, 21 говорится: „Конфуций сказал: «В Юе я не нахожу никакого недостатка. Он употреблял скромную пищу, но с наивысшей сыновней почтительностью относился к духам»". Согласно Конфуцию, существуют духи гор и рек,[4] духи земли и др.[5] Вместе с тем в *Лунь-юе* мы читаем: „Учитель не толковал о чудесном, о сверхъестественных силах и духах".[6] Конфуций не только не считал нужным толковать

[1] Там же, I, 11.

[2] Там же, I, 9.

[3] Там же, III, 12.

[4] „Учитель сказал по поводу Чжун-гуна следующее: «Теленок от пестрой коровы, если он рыжий и притом с рогами, хотя бы люди и не воспользовались им [для жертвоприношения], разве духи гор и рек погнушались бы им»" (*Лунь-юй*, VI, 4).

[5] Там же, III, 21.

[6] 子不語怪力亂神. *Лунь-юй*, VII, 20. Буквальный перевод этой фразы следующий: „Учитель не толковал о чудесном, о силе, смутах и духах".

Ван Су говорит, знак 怪 значит 怪異 („мистическое", „чудесное"). О знаке 亂 он пишет: „Смута — «это означает, что подданный убивает своего господина, сын убивает своего отца»" (КБДК, т. I, соответствующий комментарий). Ясуи Соккэн указывает: „Приведенный знак 力 („сила") здесь не имеет смысла (если брать его непосредственное значение). В действительности он означает — 怪力 („сверхъестественные силы")". Наоборот, известный писатель Мусякодзи Санэацу 武者小路實篤 в своей книге „Лунь-юй, как я его чувствую", 論語私感, восхваляя Конфуция, считает, что вся эта фраза вообще является болтовней (冗言談).

о духах, но для поддержания их роли охранителей конфуцианского *ли* — „порядка вещей в обществе, правления и обрядов" рекомендовал держаться от них в отдалении, не приставая к ним с назойливыми требованиями. Мусякодзи Санэацу говорит, что Конфуций „не подобен писателю, которого могли бы читать массы", поэтому невозможно судить о его взглядах на предметы, перечисленные в главе VII, 20, в том духе, как их трактуют неизвестные авторы *Лунь-юя*. Таким образом, мы видим что Конфуций проповедывал почтение и благоговение перед различными духами и, в первую очередь, перед духами предков. Я уже сказал, что эти духи должны явиться, так сказать, охранителями феодальных отношений по конфуцианскому образцу и грозой для тех, кто нарушает их. Вот почему Конфуций наделяет этих духов, при одинаковой их важности для своего учения, различными достоинствами, рангами соответственно сложившейся в его время сословной иерархии. Весь народ обязан почитать духов предков, но каждая семья имеет своих духов. Духи же обязательно соответствуют общественному положению семьи. „Учитель сказал: «Приносить жертвы чужим духам, это значит льстить...»"[1] „Перед отправлением вельможи Цзи на гору Тай-шань для принесения ей жертвы учитель обратился к Жань Ю и сказал: «Не можешь ли ты отклонить его?» Тот ответил: «Не могу». Тогда учитель сказал: «Увы! Неужели дух горы Тай-шань хуже Линь-фана (т. е. Жань Ю)?»".[2] О вельможе Цзи, против которого боролся Конфуций, как против непокорного княжеской власти, мы уже знаем из ранее изложенного. Цзи в знак демонстрации своего могущества и самостоятельности осмелился принести жертву духу горы Тай-шань, присвоив тем самым права, принадлежавшие исключительно князю Лу. В главе III, 2 мы читаем: „Три фамилии убирали жертвенные сосуды при песнопениях Юн. Учитель сказал: «[При императорском жертвоприношении] присутствуют и князья, а император преисполнен величия. На каком же основании применяют эти песнопения в храме трех фамилий?»". „Три фамилии" — это уже известные нам сильные фамилии Цзи, Шу и Мэн, не подчинявшиеся княжеской власти. Они осмелились после жертвоприношения духам своих предков применить песнопения, практиковавшиеся после жертвоприношений духам предков Чжоуских правителей.

Конфуций придавал исключительное значение политическому смыслу исполнения обрядов, в особенности обряду жертвоприношений.

по поводу воззрений Конфуция (стр. 105). Окада Масакадзу передает знак 力 знаками 腕力 („грубая сила"). Ōмати Кайгецу объясняет этот же знак словами 匹夫の勇 („храбрость простолюдинов", или „смелость невежественного народа"). Вслед за Чжу Си он повторяет, что Конфуций говорил только о том, что в действительности должен постоянно практиковать „совершенномудрый" человек (см. его комментарий Ронго, стр. 241).

[1] *Лунь-юй*, II, 24.

[2] Там же, III, 6.

различным духам. „Цзы Гун хотел уклониться от приношений в жертву живого барана при объявлении в храме предков о наступлении первого числа каждой луны. Учитель по этому поводу сказал: «Цы дорожит бараном, а я дорожу порядком вещей в обществе, правления и обрядов»".[1] Любопытен в этом отношении и следующий текст: „Кто-то спросил о значении великого жертвоприношения [духам предков императора]. Учитель ответил: «Я не знаю. Для того, кто знал бы его значение, управление поднебесной было бы легко, как показать это», и он указал на ладонь".[2]

Политическая целеустремленность Конфуция в его проповеди почитания духов[3] обнаруживается из следующего текста *Лунь-юя*, который, кстати сказать, на мой взгляд, часто переводят неверно, не учитывая толкований ряда древних конфуцианских комментаторов, усвоивших и ясно выразивших этот же конфуцианский дух. „Фань Чи спросил: «Кого можно назвать разумным (知)?» Учитель ответил: «Разумным можно назвать того, кто прилагает исключительное рвение к тому, что полагается (務) человеку — почитает духов, но держится он них в отдалении»".[4] Чтобы не поколебать божественного авторитета духов, охраняющих феодальный политический строй, в глазах простого народа, этих „маленьких людей", как любил выражаться Конфуций, он требовал не обращаться к духам со всевозможными просьбами и материальными требованиями.

---

[1] Там же, III, 17.

[2] Там же, III, 11.

[3] Конфуций в совершенстве знал порядок исполнения жертвоприношений божествам и духам, а также декорум, установленный для этого; всегда требовал соблюдать их от других и в первую очередь от высокопоставленных особ. В *Лунь-юе* мы читаем: „Вэйский князь Лин спросил Конфуция по поводу воинского строя. Конфуций ответил: «Что касается сосудов и инструментов, употребляющихся при жертвоприношениях и во время церемоний, то об этом деле я осведомился прежде. Что же касается войска и его подразделений, то этого дела я еще не изучал»". Кун Ань-го объясняет знак 陳 словами „законы построения шеренг в армии"(軍陳行列之法也). В этом же духе высказывается Лу Дэ-мин. Чжэн Сюань объясняет этот знак в сопоставлении со знаками 軍 旅, из которых первый означает боевую единицу, состоящую из 12 500 воинов, а второй — боевую единицу из 500 воинов. Чжу Си, объясняя этот же знак, также говорит о формировании армии и ее частей (см.: КБДК, т. I, соответствующий комментарий). Комментаторы подчеркивают, что Конфуций умалял свои познания в военном деле исключительно потому, что не желал содействовать военной авантюре князя. Что же касается знаков 俎 豆, то Чжу Си объясняет их знаками 禮 器 („сосуды и инструменты, употребляемые при исполнении обрядов и церемоний"). Ясуи Соккэн говорит, что сочетание этих иероглифов означает 祭器 — „сосуды и инструменты, употребляющиеся при богослужениях". Однако в этом контексте, продолжает он, указанное сочетание означает „принципы исполнения обрядов и церемоний".

[4] *Лунь-юй*, VI, 20. Комментатор Бао Сянь 包咸 говорит, что почитать духов — значит не надоедать им назойливыми требованиями. То же самое говорят Хуан Кань и Лу Дэ-мин (КБДК, т. I).

Китайские и, в особенности, японские авторы имеют обыкновение сравнивать Конфуция с Сократом. Как бы ни обстояло дело у этих авторов со сравнениями Конфуция с Сократом, Конфуций действительно имеет с Сократом нечто общее. Это общее обнаруживается в трех отношениях.

Сократ не оставил после себя сочинений. Сведения об его учении, вошедшие в раннюю историко-философскую литературу, носят доксографический характер и почерпнуты из источников, из которых одни более, другие менее аутентичны. Конфуций также не оставил после себя сочинений. Приписываемые ему древние классические китайские произведения ему не принадлежат.

Сократ отошел от научного исследования природы, составлявшей основной предмет у греческих философов, живших до него. Основным предметом его рассуждений, как и Конфуция, стал человек. Конфуция также не занимали, как я уже говорил, натурфилософские идеи, которые интересовали многих китайцев как живших до него, так и его современников.

Учение Сократа о морально совершенном, „благородном человеке", стоящем выше невежественной толпы с ее необузданными страстями, о человеке, долженствующем только вместе с подобными себе избранниками осуществлять управление всей государственной жизнью, — это учение было направлено против афинской демократии. Этико-политическое учение Конфуция о „благородных мужах", обладающих совершенными моральными качествами и единственно которым может и должна принадлежать политическая власть и руководство народом, было направлено исключительно на укрепление такого общественного порядка вещей, при котором народ — „мелкие люди", „стесненные бедностью" и „поднимающие восстания",[1] постоянно могли бы быть удержаны в подчинении. На них должен быть распространен конфуцианский „гуманизм", проявляющийся в умелой эксплоатации народа, в поддержании патриархального духа и культивировании традиционных обрядов, в возведении в культ почитания духов предков.

В *Лунь-юе* мы читаем: „Учитель сказал: «Для благородного мужа существуют три предмета, которых [он] боится. [Он] боится небесного веления, боится великих людей, боится слов совершенномудрых людей»".[2] Смысл этих слов становится совершенно понятным из второй части этого параграфа: „Низкий человек не признает веления неба и не боится его, с беззастенчивостью относится к великим людям

[1] *Лунь-юй*, VIII, 10. Комментатор Бао Сянь говорит, что люди, любящие храбрость, когда их стесняет бедность и низкое положение, обязательно поднимают восстание (см.: КБДК, т. I).

[2] 君子有三畏畏天命畏大人畏聖人之言. *Лунь-юй*, XVI, 8.

и с презрением к словам мудреца". Благородным мужем, по мнению конфуцианцев, является тот, кто относится к „великим людям", т. е. к людям, занимающим высокое положение в обществе, как к особам, наделенным этим „достоянием" благодаря велению неба, с постоянным почтением. Благородный муж не отвращается от слов, поддерживающих существующий строй, если даже они исходят от любого человека.[1] Благородный муж, в отличие от „маленького человека", совершенствуется в понимании „порядка вещей в обществе, правления и обрядов", в литературе и музыке.[2] В отличие от „маленьких людей", не способных, но стремящихся к знатности, благородный муж беспокоится о своей неспособности, а не о том, что он неизвестен. В *Лунь-юе* подчеркивается, что простой народ, без всяких к тому оснований, стремится к власти, которой он пользоваться не должен и не может.[3] Он стремится к удовлетворению своих низменных грубых страстей и потребностей. Его не интересуют высшие идеалы, в то время как „благородный муж скорбит о том, что по смерти его имя не будет прославлено".[4] Основная задача „благородного мужа" заключается в „умиротворении народа", так как об этом уже скорбели „совершенномудрые" легендарные правители Яо и Шунь. Для этой цели „благородный муж" совершенствует себя.[5] Совершенствуясь, он ищет причину своих неудач в самом себе в то время как „маленькие люди" ищут причину своих страданий в других. „Маленький человек", говорит Конфуций, тяготится бедностью и поднимает восстание; так же поступает и негуманный человек, когда его очень ненавидят. „Маленький человек, когда его угнетают трудности, самовольничает",[6] в то время как „благородный муж" спокойно переносит трудности". „Благородный муж" изучает значение „пути" (道) и любит людей.[7] В чем же заключается значение „пути", на изучение которого „благородный муж" основывает свою любовь к людям? Прежде всего в справедливости. Справедливость, о которой идет речь, составляет сущность „благородного" человека; она полностью соответствует конфуцианскому *ли* — „порядку вещей в обществе, правления и обрядов". Соответственно этому „благородный муж" проявляет и свою искренность.[8] Что же касается любви к людям, то она должна основываться на проявлении качеств „золотой" конфуцианской „середины": гуманность по отношению к людям у „благородного мужа" не может быть связана с чувством скорби, точно так же, как знание необходимости „порядка вещей

[1] Там же, XV, 22.
[2] Там же, XI, 25.
[3] Там же, III, 19.
[4] Там же, XV, 19.
[5] Там же, XIV, 45.
[6] XV, 1.
[7] XVII, 4.
[8] Там же, XV, 17.

в обществе, правления и обрядов" не должно быть увязано с заблуждениями по поводу его значения, а храбрость не может быть связана с чувством страха.[1] Любовь к людям, основывающаяся на изучении конфуцианского „пути", есть лишь разновидность метода политического господства „благородных" над „неблагородными" — „маленькими людьми". В *Лунь-юе*, мы читаем: „Учитель прибыл в [город] У-чэн и, услышав звуки музыки и пения, усмехнулся и сказал: «Для чего употреблять нож для убивания быков, чтобы зарезать курицу»? Цзы Ю возразил ему: «Учитель, когда-то я слышал от вас, что человек, занимающий высокое положение, если он изучил путь, то любит людей, а человек, занимающий скромное положение, когда он изучил путь, то [высшему] им легче распоряжаться». Тогда учитель сказал: «Ученики мои, слова Яня правильны, а то, что я сказал прежде, — шутка»".[2] Музыка и песнопения, вся система обрядов, примененная Цзы Ю в целях воспитания населения У-чэна в духе следования конфуцианскому пути, должна была содействовать осуществлению конфуцианской „любви" к людям, с помощью которой „благородному мужу" легче распоряжаться „маленькими людьми".

Если „справедливость" (義 — *и*) является сущностью „благородного" человека, обязательно стремящегося к „пути", а любовь к людям является венцом следования этому „пути", то каким же образом у „благородного" появляется ненависть? „Цзы Гун сказал: «Благородный муж также ненавидит?» Учитель [Конфуций] ответил: «Да, ненавидит! Он ненавидит людей, говорящих дурно о других, ненавидит тех, кто, принадлежа к народным низам, зло говорит о высокопоставленных, ненавидит храбрости, не согласующейся с *ли* — порядком вещей в обществе, правления и обрядов, ненавидит решительных и смелых, но ограниченных»".[3] Такими „решительными и смелыми, но ограниченными" являются те люди, которые восстают, когда их угнетает бедность. Буквально таким же духом проникнуто конфуцианское восхваление „благородного мужа".[4] „Благородный" здесь восхваляется за то, что в отличие от „маленького человека" он обладает спокойствием, не заносчив и думает о „достижении истины". „Учитель [Конфуций] сказал: «Благородный муж заботится об истине (道), а не о хлебе. Существует земледелие, но и в нем скрыта возможность голода, но вот существует учение, в котором скрыта возможность получения жалованья (благополучия). Благородный муж сокрушается о пути и не сокрушается о том, что он беден»".[5] Такой конфуцианский „благородный муж" стоит выше „мелких людей", думающих о хлебе, и выше ученой бюрократии, гоняющейся за „жалованьем". Он верит только в веление неба, наделяющего каждого человека по своей

[1] Там же, XIV, 30.
[2] Там же, XVII, 4.
[3] Там же, XVII, 24.
[4] Там же, VIII, 10.
[5] Там же, XV, 31.

воле, верноподданнически исполняет свой долг перед государем,[1] призванным небом вести государство по конфуцианскому пути. В число добродетелей, которыми должен обладать этот „благородный муж", поставленный над людьми, входят не только добродетели, формирующие его личность, как, например, отвращение от сладострастия в молодости, от споров в возмужалом возрасте и от любостяжания на старости.[2] Для него особенно важны грациозные и негрубые движения, искреннее выражение лица и благопристойная речь. Все это должно внушить к нему уважение со стороны „маленьких людей", над которыми он поставлен. „... Добродетели благородного мужа это — ветер, а качества маленького человека это — трава, и ветер, гуляющий по траве, непременно пригибает ее".[3]

Что составляет „философскую" основу проявления качеств „благородного мужа"? Это учение о морали в широком смысле или о „великой морали" и о гуманности (德, 仁). В чем же заключаются существо и значение морали в широком смысле? Мораль в широком смысле или „великая мораль" — небесного происхождения.[4] Небо в состоянии наградить человека совершенными качествами. Совершенные качества, проявленные во всем modus vivendi „благородного мужа", составляют мораль в ее широком смысле или „великую мораль" (大 德). Эти небесные качества воплощены в „благородном муже" для ограждения „небесного веления" от его нарушения со стороны остальных людей, не наделенных этими качествами, так как с этими людьми „благородный муж" вынужден вступать в различные отношения.

Совершенные качества большого человека или его „великая мораль" являются постоянной границей моральных качеств, соответствующих конфуцианскому общественному устройству, „порядку вещей в обществе, правления и обрядов". Мораль „маленького человека" не может быть этой границей. „Маленькому человеку" неприсуща потенция „благородного мужа" для обладания совершенными качествами „великой морали", „Мораль, заключающаяся в следовании неизменному срединному пути. как она совершенна! Она давно уже редка среди народа!"[5] „Неизменный срединный путь" „древних монархов" и есть конфуцианский „порядок вещей в обществе, правления и обрядов".[6] В *Лунь-юе* мы встречаем

---

[1] Там же, XVIII, 7.

[2] Там же, XVI, 7.

[3] Там же, XII, 19.

[4] Там же, VII, 22. Конфуций так и говорит: „Небо породило во мне моральные качества..."

[5] 中庸爲德也其至矣乎。民鮮能久矣。. *Лунь-юй*, VI, 27.

[6] Хэ Янь говорит, что иероглиф 庸 означает 常 („постоянство"), а иероглиф 中 означает — „гармонию", когда совершенные моральные качества повсюду и постоянно господствуют. Бунты и беспорядки, продолжает он, царят в мире, путь древних монархов отброшен, что свидетельствует о том, что народ давно лишен моральных качеств,

образцы „великой морали“ или совершенных качеств великих людей. Тай Бо, как передает традиция, старший сын родоначальника Чжоуской династии Тай-вана, восхваляется Конфуцием как человек великой морали на том основании, что он трижды отказывался от престола, бежал от гнева своего отца, но не пожелал выступить против властелина династии Шан.[1] Конфуций восхваляет Вэнь-вана, внука родоначальника Чжоуской династии Тай-вана, за то, что тот не изменил долгу и продолжал подчиняться династии Инь, несмотря на то, что обладал большой частью территории страны.[2]

Монарх, правящий на основе такой конфуцианской морали, подобен „северной звезде, к которой склоняются другие звезды“.[3] „Благородный муж“, обладающий потенцией совершенных качеств „великой морали“ в своей „груди“, должен придерживаться указанных моральных качеств,[4] совершенствовать их[5] и расширять их,[6] ибо простой народ — враг морали. „Конфуций сказал: «Деревенщина — враг морали»“.[7] Простой народ — „маленькие люди“ необузданы в своих страстях и не умеют развивать моральные качества. Из ответа Конфуция своему ученику Цзы Чжану мы узнаем, что для возвышения моральных качеств существует основной руководящий принцип — „преданность и искренность“ (主忠信徙義德也).[8] Таким образом, проявление качеств благородного мужа основано на специфической потенции, дарованной ему небом для достижения, совершенствования и распространения „великой морали“ соответственно конфуцианскому общественному устройству, „порядку вещей в обществе, правления и обрядов“, а также для укрепления и ограждения этого порядка.

О значении термина *жэнь* 仁, как и о значении термина *ли* 禮, написано больше, чем о какой-либо другой категории учения Конфуция. Различные авторы исходят при этом в равной мере из *Лунь-юя*, *Да-сюе*, *Чжунь-юна*, *Чунь-цю* и *Мэн-цзы*, т. е. из произведений, несомненно

необходимых для того, чтобы следовать „неизменным путем“. Чэн-цзы говорит, что знак 中 означает „не откланяться“, а знак 庸 означает „неизменность“ (不易之謂庸), причем первый знак выражает понятие „истинный путь поднебесной“, а второй — понятие „установленный и определенный закон поднебесной“ (天下之定理). Чжу Си цитирует эти слова в подтверждение своего комментария. Что касается японского комментария Яс и Соккэн, то он полностью основывается на Чжу Си (КБДК, т. I).

[1] *Лунь-юй*, VIII, 1.

[2] Там же, VIII, 20.

[3] Там же, II, 1.

[4] Там же, VII, 6.

[5] Там же, VII, 3.

[6] Там же, XIX, 2.

[7] 鄉原德之賊也。

[8] *Лунь-юй*, XII, 10.

отличающихся друг от друга. О значении термина *жэнь* высказаны самые различные мнения и тем не менее удовлетворительного объяснения этой категории мы не имеем до сих пор.

На мой взгляд, я правильно здесь поступаю, когда определяю для себя *Лунь-юй* в качестве единственного текста, на основании которого должно объяснить смысл, вкладывавшийся в термин *жэнь* различными и неизвестными авторами этого произведения. Этот термин встречается множество раз в самых разнообразных контекстах. В одном месте этот термин употреблен в таком нелепом сравнении качеств рассудительного или умного человека и человека „гуманного", что порою кажется совершенно бессмысленным искать далее более глубокого его объяснения. Однако обстоятельное изучение *Лунь-юя* дает возможность притти к определенному, наиболее соответствующему истине, объяснению термина *жэнь*. Гу Хун-мин пишет: „Китайское слово *жэнь*, которое мы все время (в книге „The Discourses and Sayings of Confucius". — *Як. Р.*) переводили словами «нравственная жизнь и нравственный характер», означает буквально: «гуманизм»".[1] Такое определение значения *жэнь* как „гуманизм" известно было и прежде очень многим авторам. Большинство буржуазных писателей продолжает придерживаться его до сих пор.

Если и допустимо оперировать словом „гуманизм" для объяснения конфуцианского термина *жэнь*, то исключительно при том условии, что с самого начала будет оговорено, что это слово отнюдь не выражает понятия „гуманизм" в современном философском его понимании. Конфуцианский „гуманизм" имеет свою особенную природу. Его классовую сущность можно понять, исходя из этико-политического учения Конфуция в целом.

Прежде всего мы узнаём из *Лунь-юя*, что „благородный муж" не может быть благородным, если он не гуманен, что гуманность всегда с ним и он никогда не расстается с ней. „Учитель сказал: «Люди желают богатства и знатности, но благородный муж ими не пользуется, если они достались незаконным путем. Люди отвращаются от бедности и низкого положения, но благородный муж не отвращается от них, если они незаслужены. Может ли благородный муж носить это имя без гуманности? Благородный муж ни на час не расстается с гуманностью; в тревоге и разорении гуманность обязательно с ним»".[2] Мы уже знаем, что „богатство и знатность (зависят) от неба". „Благородный муж", преисполненный конфуцианской гуманности, здесь не противостоит любостяжанию и надменному тщеславию правителя и его вассалов, являющихся высокопоставленными (цзюнь-цзы), „благородными" людьми, а противостоит „низменным страстям" „маленького человека" — „неблагородного", стремящегося к богатству и знатности против веления неба, т. е. незакон-

[1] *Лунь-юй*, VI, 21.
[2] Там же, IV, 5.

ным путем. Если „маленькие люди" не в состоянии терпеть веления неба — своей бедности, то благородный муж, наоборот, будет выносить и терпеть его, сознавая якобы, что оно не заслужено. Здесь констатируется наличие „незаслуженной бедности и низкого положения", а в качестве выхода из этого состояния проповедуется конфуцианский „гуманизм": совершенные моральные качества — для „благородного мужа", покорность, верноподданность и почтительность, заменяющие сознательное признание веления неба, — для „маленького человека". „Янь Юань спросил: «что такое *жэнь*?» Учитель сказал: «Победить себя и вернуться к следованию *ли* — порядку вещей в обществе, правления и обрядов и связанных с ними правил этикета и декорума это значит — овладеть *жэнь*. В тот день, когда [человек] победит себя и вернется к следованию порядку вещей в обществе, правления и обрядов, мир вернется к *жэнь*. Обладание *жэнь* зависит ли от себя или от людей?» Янь-Юань сказал: «Позвольте спросить, что заключает в себе *жэнь*?» Учитель ответил: «На то, что противоречит *ли* — порядку вещей в обществе, правления и обрядов и связанным с ними правилам этикета и декорума не смотри, того, что противоречит им не слушай, того, что противоречит им, не говори, того, что противоречит им, не делай»".[1] Если перечисленные „добродетели" означают „гуманизм" для управляемых, то, согласно учению того же Конфуция, принципы „гуманизма" правителя должны базироваться прежде всего на основе повеления „мудрого" монарха. „Чжун Гун спросил: «Что такое *жэнь*?» Учитель ответил: «Вне дома веди себя как будто ты принимал знатного гостя, распоряжайся народом как будто ты участвовал при великом жертвоприношении; чего не желаешь себе, не делай другим. Тогда и в государстве и дома против тебя не будут роптать»".[2] „Сыма Ню спросил: «Что такое *жэнь*?» Учитель ответил: «*Жэнь* это осторожность в словах». Сыма Ню возразил: «Разве осторожность в словах называется *жэнь*?» Учитель ответил: «Что трудно сделать, разве о том можно говорить без осторожности?»".[3] Далее мы узнаем, что „гуманизм" правителя заключается в том, что он должен отстранять от управления непрямолинейных, нечестных людей и выдвигать к кормилу правления прямолинейных и честных людей.[4] „Гуманным" может быть правитель в том случае, если он осуществляет „разумную" политику какими угодно средствами. „Цзы-Лу сказал: «Когда Хуань-гун убил княжича Цзю, то Шао Ху убил себя, а Гуань Чжун остался жив. Нельзя ли назвать это *жэнь*?» Учитель сказал: «Благодаря Гуань Чжуну Хуань-гун соединил удельных князей не силой оружия. Кто в такой степени обла-

[1] (Разрядка моя. — *Як. Р.*) Там же, XII, 1.
[2] Там же, XII, 2.
[3] Там же, XII, 3.
[4] Там же, XII, 22.

дал *жэнь*, как он?»"[1] „Цзы Гун сказал: «Повидимому, Гуань Чжун не обладал *жэнь*. Когда Хуань-гун убил княжича Цзю, то он не только не в состоянии был умереть вместе с ним, но даже сделался министром у его убийцы». Учитель ответил: «Гуань Чжун, как министр Хуань-гуна, сделал его властелином над удельными князьями, объединил и привел в порядок всю страну, и народ до сих пор пользуется его благодеяниями. Если бы не Гуань Чжун, мы ходили бы с распущенными волосами и запахивали бы левую полу (как „варвары"). Разве можно подходить к ним с рассуждениями о верности друг другу простолюдинов мужиков и баб, убивающих себя в оврагах и рвах в полной неизвестности»".[2] Гуань Чжун нарушил свой долг по отношению к убитому Цзю, сыну князя, но, сделавшись министром у его старшего брата Хуань-гуна, повидимому, более способного, проявил поведение конфуцианского „разумного" правителя.

Радивость, рачительность и умение управлять вообще еще не составляют *жэнь*. Из диалога Мэн У-бо и Конфуция мы узнаём характеристику Цзы Лу — ученика Конфуция как человека способного управлять „княжеством, располагающим тысячью колесницами", но что это, однако, не значит, что он „гуманен".[3] Такая же характеристика дается здесь Цю, способному управлять городом, состоящим из тысячи семейств, Чи, способному „принимать иностранных гостей во дворе". „Гуманным" в конфуцианском смысле может быть тот, кто в состоянии подняться на высоту понимания и осуществления *жэнь*, как всеобщего принципа взаимоотношения людей, как принципа политического, который должен обязательно соответствовать конфуцианскому общественному порядку вещей и вытекать из него. Без этого политического принципа „гуманности" бесполезен весь конфуцианский „порядок вещей в обществе, правления и обрядов". „Если человек не гуманен, что толку в порядке вещей в обществе, правления и обрядов? Если человек негуманен, что толку в музыке?"[4] Отсюда становится понятным смысл следующих слов: „Что благородный муж лишен гуманности, такое бывает, но никогда не бывает, чтобы маленький человек был гуманен".[5] Вот почему становится также понятным весьма плоский смысл следующей фразы, написанной на первый взгляд как будто под влиянием возвышенного поэтического вдохновения: „Для народа более важна гуманность, чем огонь и вода; я видел, как попадают [в огонь и воду] и умирают, но не видел, чтобы умирали от гуманности". „Маленькие низкие люди", — „простолюдины" „мужики и бабы, погибающие в оврагах в полной неизвестности", храбрость которых направлена на устройство восстаний, — эти люди лишены конфуцианского *жэнь*, т. е. не действуют согласно политиче-

[1] Там же XIV, 17.
[2] Там же, XIV, 18.
[3] Там же, V.
[4] Там же, III, 3.
[5] Там же, XIV, 7.

скому принципу конфуцианского „гуманизма". С другой стороны, не все благородные мужи, несмотря на то, что они обладают потенцией для достижения совершенств „великой морали", дарованной небом, сознают выгоду от применения этого политического принципа, который якобы должен внести социальную гармонию в обществе. Наверху, на высшей общественной ступени, правитель, „благородный муж", проявляет *жэнь* — конфуцианский „гуманизм", умело и с достоинством „принуждая" (使) „низких людей", а внизу этот простой народ, „пасомый" разумным правителем, проявляет свою покорность, верноподданность или „искренность". Именно в этом заключается основной смысл конфуцианского „гуманизма", этого важнейшего политического принципа, на котором должна базироваться, согласно учению Конфуция, социальная гармония.

Видное место в учении Конфуция занимает также принцип *и* 義 (яп. *ги*) („долг", „справедливость"), который является более конкретным выражением принципа *жэнь*. Значение конфуцианского долга и справедливости можно уяснить себе, сопоставив различные места *Лунь-юя*. „Учитель [Конфуций] сказал: «Благородный муж знает долг, а маленький человек знает выгоду»".[1]

В этой же главе говорится, что для благородного мужа не существует никаких предубеждений, а существует лишь сознание долга. В главе XII, 20 говорится, что настоящий, „проницательный" человек (夫達也者) любит справедливость. Этот „проницательный" человек, любящий „справедливость", действует соответственно конфуцианскому долгу. Справедливость и долг, осуществляемые „благородным мужем", обладающим качествами „великой морали", являются залогом его победы в его смелых мероприятиях. „Цзы Лу сказал: «Предпочитает ли благородный муж храбрость?» Учитель сказал: «Благородный муж ставит долг превыше всего. Благородный муж, обладая храбростью, но, не имея сознания долга, делается мятежником, маленький человек, обладая храбростью, но, не имея сознания долга, делается разбойником»".[2] Вот почему Окада Масакадзу с таким увлечением комментирует это место: „Служилый человек, обладая чувством храбрости и забывающий про справедливость, поднимает восстания; люди, когда они обладают храбростью и забывают про справедливость, становятся разбойниками".[3] Принцип

[1] *Лунь-юй*, IV, 16. Любопытно, что комментатор Омати Кайгэцу использовал свой комментарий на эту цитату даже для таких вещей, как рекламирование... токиоского трамвайного общества и для борьбы... с бесплатными пассажирами. Он с серьезным видом пишет: „Когда садятся в трамвай, должно платить за проездной билет. Если нет денег на проезд в трамвае, то как бы ты ни был утомлен, на трамвай не садись. Это самый простой пример сознания долга благородным мужем". (См. его Ронго, Токио, 1911, стр. 131—132).

[2] *Лунь-юй*, XVII, 23.

[3] 役人は勇氣があつて正義を忘れると亂を起し，民衆は勇氣があつて正義を忘れると盜人になる。(См. Ронго кōги. Токио, 1935, стр. 396—397.)

конфуцианской справедливости и долга заключается в служении государю и вышестоящему начальству. *В Лунь-юе* говорится: „... не служить — значит отрицать долг. Нельзя нарушать отношений между старшим и младшим, как же можно нарушить долг между государем и подданными? ... Благородный муж службою исполняет свой долг".[1] Исполняя свой долг в качестве государя или его чиновника, „благородный муж" должен знать, что конфуцианская справедливость и конфуцианский долг не разрешают нарушать „золотой середины" качеств „разумного" правления. „Учитель спросил Гун Мин-цзя о Гун-шу-вэнь-цзы: «Верно ли, что твой наставник не говорит, не смеется, не берет (взяток?)». Гун Мин-цзя возразил: «Рассказавший (это) перешел границы. Мой наставник говорит во-время, и его слова не надоедают людям. Когда весел, он смеется, и людям не надоедает его смех. Берет, когда это справедливо, и люди не тяготятся тем, что он берет». Учитель сказал: «Таков он? Неужели он таков?»".[2] И далее мы читаем: „Учитель сказал о Цзы Чане, что он обладал четырьмя качествами благородного мужа: скромностью в своем личном поведении, почтительностью в служении вышестоящим, милостивостью в воспитании народа и справедливостью в отношении использования его на работы".[3] Накамура Тэкисай, комментируя это место, объясняет, что справедливость Цзы Чана заключалась в том, что при нем „каждый сохранял свое общественное положение (各その分を守りて ...)" и пользовался покровительством со стороны правителя обязательно в соответствии с принадлежностью к определенному сословию и вообще соответственно всему „порядку вещей в обществе, правления и обрядов", этикету и декоруму независимо от того, жил ли он в столичном городе или в провинции, был ли он знатный или незнатный (者鄙貴是の禮節).[4]

Принцип *и* („долга"), как я уже сказал, является конкретным выражением конфуцианского *жэнь*. В качестве такового он является вместе с тем и определенным политическим принципом, установленным небом. На основании этого принципа для каждого человека „справедливо" определено свое место в обществе: наверху, на верхней ступени общественной лестницы находятся „сын неба" — монарх и его вассалы, чиновники и прочие „благородные мужи". Они „разумно" управляют и умело принуждают народ к работам. Внизу, на низшей ступени общественной лестницы находятся „маленькие люди" — простой народ, покорная масса. Масса покорно повинуется правителям, не благодаря грубой силе принуждения, а благодаря проявлению правителями по отношению к ней своих качеств „великой конфуцианской морали".

---

[1] *Лунь-юй*, XVIII, 7.
[2] Там же, XIV, 14.
[3] Там же, V, 15.
[4] Кансэки, стр. 90.

Я говорил только что о принципах *жэнь* и *и*, являющихся в учении Конфуция основами „управления государством" и „умиротворения поднебесной". Посмотрим теперь, в чем заключается сущность понятия *чжэн* 政 („правление", „политика"), с которым мы сталкиваемся в *Лунь-юе*.

Первое, на что здесь необходимо обратить внимание, — это лапидарное, но исключительно важное для характеристики учения Конфуция, указание, данное им „благородным мужам": „Народ можно заставить следовать [за собой], но нельзя заставить его знать — для чего".[1] Народ, согласно этому учению, является темной массой, массой невежд, которые не в состоянии понять того, что они делают.

Эти „маленькие люди", по мнению конфуцианцев, представляют собою силу, угрожающую устоям феодальных правителей, устоям конфуцианских „благородных мужей". Ценя храбрость, народ восстает против тех, кто является причиной его невыносимых условий существования, его бедности и нищеты. Конфуций говорил: „Любящий храбрость, страдающий от нищеты восстает".[2] Поэтому „благородный муж" ради сохранения собственного благополучия должен подходить к народу, руководствуясь уже знакомым нам конфуцианским „гуманизмом".

„Цзи Кан-цзы спросил о сущности правления. Учитель на это ответил: «Правление есть исправление. Если вы будете показывать пример правильности, то кто осмелится поступать неправильно?»".[3]

---

[1] 子曰。民可使由之，不可知之... *Лунь-юй*, VIII, 9. Хэ Янь объясняет знак 由 знаком 用 („использовать", „применить"); таким образом, фразу — 可使由 — он объясняет словами 可使用 — „народ можно заставить применить" свои силы для чего-либо, но нельзя заставить его понять, для чего он их применяет. Обыкновенный народ этого знать не в состоянии. Чжу Си, вся философия которого по существу сводилась к подведению философской основы под политические принципы китайского феодализма, говорит: „То, что народ можно заставить следовать [за собой], лежит в самой природе идеального начала вселенной *Ли*. Поэтому, конечно, нельзя заставить его знать, почему это так". 民可使之由於所理之當然。而不能之知其所以然也。 (КБДК, т. I). Окада Масакадзу пытается обелить эту конфуцианскую теорию. Он начинает с повествования о том, как китайская наука пышно расцвела в Японии в эпоху Токугава. Правительство покровительствовало ее развитию. И вот именно потому, что китайская наука следовала отрицательному порядку вещей политики токугавского феодализма она была „бесцеремонно искажена". Окада утверждает далее, что в то время этот текст толковали так: „народ нужно заставить следовать (за собой), но не должно давать ему знать, для чего". В действительности же, говорит он, нужно понимать этот текст в том смысле, что „человеческий путь" (人道) нельзя объяснить широкой массе и что в этих словах лишь выражена скорбь Конфуция, по поводу того, что масса даже неспособна осознать „блестящий путь", скрывающийся под словом „монарх" (Ронго, кōги, стр. 179—180).

[2] 好勇疾貧亂。 *Лунь-юй*, III, 10.

[3] Там же, XII, 17.

Правление должно осуществляться на основе конфуцианского „гуманизма". Поэтому в это понятие „правильности" входит обязательное условие применения ее к личности соответственно положения этой личности в обществе. Подобная „правильность", например, должна соблюдаться в отношении применения наказаний (хотя в главе II, 3, говорится о том, что Конфуций предпочитает „правление на основе морали" „поддерживанию порядка посредством наказаний") для того, чтобы у народа появилось „чувство стыда" и чтобы народ „исправился". Далее мы узнаём о требованиях Конфуция, направленных к правителям, об удалении из государственного аппарата людей „нечестных и непрямолинейных" и о возвышении „честных и прямолинейных",[1] о почитании своих родителей, и т. д. Образцом „такого честного и прямолинейного" служилого человека является служилый человек 士 — *ши* (представитель бюрократии из ученых), „скромный в своем поведении и который, будучи послан в любую местность, не опозорит веления государя"[2] и т. п. Даже „мелкие людишки" (硜硜 小人) могут подойти к разряду таких служилых людей, если их „слова обязательно искренние". Правление должно быть основано на возвышении такого рода мелких людей. Служилые люди, даже из разряда „ограниченных маленьких людей", если их „слова искренние" и если к ним „великодушно относится правитель", могут сослужить ему ценную службу. Они будут содействовать удержанию народа в покорности, так как их преданность при приближении их к государственному „пирогу" более надежна, чем преданность ненасытной, алчной и вероломной аристократической верхушки, постоянно претендующей на политическую самостоятельность и особые привилегии, несмотря на свое невежество и совершенную неспособность к государственной деятельности. Выдвижение служилой бюрократии из ученых и неродовитой аристократии не являлось изобретением Конфуция. Начиная с периода *Чунь-цю* и до периода *Чжань-го* включительно, как я уже говорил вначале, между княжествами велась ожесточенная борьба. Каждое из борющихся княжеств, в особенности княжества, относительно более передовые, в своей политической борьбе нуждались в „способных и талантливых", выдающихся в искусстве „диалектики и в познаниях", как говорит Сано, служилых людях. Последние вытесняли из государственного аппарата многих представителей аристократической бюрократической верхушки, несмотря на то, что те принадлежали к древним знатным фамилиям и получали свои синекуры по наследству. Среди вышеуказанного рода служилых людей в княжестве Ци, например, известны были такие имена, как Чунь Юй-кунь 淳于髡, Цзоу Янь 騶衍, Шэнь Дао 愼到, Тянь Пянь 田駢, Хуань Юань 環淵 и др., составляв-

[1] Лунь-юй, II, 19, 20.
[2] Там же, XIII, 20.

шие цвет тогдашней интеллигенции Известны были такие имена, как Фань Суй 范雎, Су Цинь 蘇秦, Чжан И 張儀 и др. Конфуций имел в виду, конечно, не таких служилых людей. Он требовал выдвижения к государственному кормилу людей, способных осуществлять его собственное учение на практике. Недаром большое количество его учеников состояло на государственной службе.

Сугубо политическая ориентация Конфуция на подобного рода служилых людей неразрывно связана с его борьбой за снискание „верности народа своему государю". Верность народа, основанная на покорности и искренности по отношению к правителю, является основным предметом этико-политического учения Конфуция. „Цзы Гун спросил, в чем заключается правление. Учитель ответил: «В достаточности пищи, в достаточности войска и в том, чтобы заставлять народ быть верным». Цзы Гун сказал: «А если нельзя обязательно на этом остановиться и приходится от чего-либо из этих трех вещей отказаться, то в первую очередь от чего [можно отказаться]?» [Конфуций] ответил: «Отказаться от войска». Цзы Гун сказал: «А если нельзя обязательно на этом остановиться и приходится от чего-либо отказаться, то в первую очередь от чего из этих двух вещей [можно отказаться]?» [Конфуций] ответил: «Отказаться от пищи. Спокон веков все умирают, но если не будет верности народа, то [правление] лишится устоев»".[1] Военная мощь и достаточность пищи еще не обеспечивают сохранности „устоев" государства.

Наоборот, они вредны, по мнению Конфуция, если не заставить народ быть покорным и верным, руководствуясь в отношении его конфуцианским „гуманизмом". Характерно в этом отношении и то обстоятельство, что Конфуций призывал своих учеников в борьбе за снискание этой „верности" народа показывать примеры скромности: отказаться от излишней роскоши, удобств в жилье и пище и т. п. Он даже торжественно заявлял, что считает удовольствием „есть грубую пищу" и вместо удобной постели иметь „под головой свой локоть". Ученики обязаны были играть эту роль „друзей" народа во имя сохранения „устоев" государства и „умиротворения страны". В этих же политических целях Конфуций, например, торжественно декларировал свое отношение к богатству, „доставшемуся незаконным путем", как к „проходящему облаку". „Богатство и знатность зависят от неба", и народ должен быть спокоен насчет того, что те из его поработителей, которые не проявляют конфуцианского „гуманизма", продолжают богатеть, так как такое богатство непрочно и является лишь „облаком", исчезающим по „велению неба", но, разумеется, отнюдь не благодаря действиям народа. Конфуций был, повидимому, хороший агитатор и искусный собеседник. Целый ряд его учеников также отличался этими качествами. Масса служилых людей из так называемых ученых, выходцы из незажиточных

[1] *Лунь-юй*, XII, 7.

фамилий, каждый на свой лад, в своей интерпретации, и в своих интересах распространяли в народе проповеди и афоризмы Конфуция. Эти проповеди и афоризмы в прикрашенном виде, а часто в виде, чрезвычайно отдаленном от оригинала, все же попадали на заранее подготовленную обстоятельствами почву. Крестьянство неимоверно страдало. Все тяготы непрерывных кровопролитных княжеских войн и усобиц в первую очередь падали на него. Забитое и загнанное, терзаемое феодальной аристократией и купечеством, чуждое, по своей классовой природе, духу и целям конфуцианского этико-политического учения, крестьянство тем не менее ловило каждое случайно оброненное слово в этих проповедях против богатства, против аристократии и военачальников, идущих против „веления неба", и приписывало этим словам свой смысл, свои чувства. Конфуцианские проповеди велись под флагом возврата к какой-то золотой патриархальной старине, к какому-то мифическому, давно минувшему веку благоденствия, когда народ шел безропотно за своими царями, которых небо наделило мудростью и титанической силой укрощать природные стихии, когда было вдоволь мяса и текли реки меда, приносились богатые жертвы богам и священная музыка услаждала слух. Словом, все было тогда не так, как теперь. Крестьянство, которое вообще не признавалось за людей, слушало рассказы об этих проповедях, проникавшие сюда из города в передаче бродячих конфуцианских ученых. Крестьянство вкладывало в эти рассказы свои собственные чаяния сегодняшнего дня и свои мечты о будущем, о лучших условиях своего существования. Так распространялось имя неведомого проповедника по имени Кун-цзы — „учитель Кун", создавались легенды о его мудрости, личных качествах, перипетиях его злоключений в борьбе за „истину". Недаром Масперо пишет: „Я думаю, вообще говоря, что жизнь Конфуция (не записанная) приобрела телесную оболочку в школе (конфуцианской. — *Як. Р.*) гораздо позже составления *Лунь-юя*, в подражание философским романам, которые были так в моде в конце Чжоу".[1] Легенду о Конфуции, как о поборнике справедливости и „равенства", распространяли некоторые фантазеры и в новейшее время. Они пытались даже изобразить Конфуция в роли „коммуниста". Это — смехотворное занятие безответственных фантазеров, над которым совершенно правильно издевался гениальный Маркс. Кабэ, например, утверждал, что Конфуций в Китае и Зороастр в Персии, задолго до Христа, провозгласили великий принцип альтруизма в качестве руководящего принципа для поведения каждого человека в общественной жизни. Он торжественно заявлял, что Конфуций первый провозгласил принцип общности имущества, который якобы осуществили многочисленные древние народы.[2] В „Немецкой идеологии" Маркс дает исчерпывающую характеристику Кабэ. Маркс говорит: „Кабэ в XII

[1] H. Maspero. La Chine antique, p. 456.

[2] M. Cabet. Voyage en Icarie. Paris, 1848, p. 470.

и XIII главах своего «Voyage en Icarie» (Путешествия в Икарию) приводит довольно беспорядочно мнения новых и старых авторитетов в пользу коммунизма"...[1] „Кабэ поступает как адвокат. Даже свидетельства, неблагоприятные для его клиента, он превращает в благоприятные. От адвокатской речи не приходится требовать исторической правдивости. Если случайно какой-нибудь знаменитый человек обронил слово против денег, против неравенства, богатства, социальной несправедливости, то Кабэ подхватывает его, просит повторить это замечание, делает из него символ веры данного лица, печатает его, хлопает в ладоши и с ироническим добродушием обращается к своему раздосадованному буржуа: «Послушайте, разве он не был коммунистом?»".[2]

Итак, для управления государством, по мнению Конфуция, необходимы прежде всего верность народа и достаточность войск и пищи. Но для того, чтобы с наибольшей конкретностью уяснить себе значение политических основ конфуцианского управления государством и „умиротворения страны", а также смысла конфуцианской идеи „просвещения народа" в целях воспитания его в духе покорности и верности, достаточно познакомиться с главой XII, 3, *Лунь-юя*, где изложена пресловутая теория Конфуция о так называемом „исправлении имен" *чжэн-мин* 正名.

Здесь мы читаем: „Цзы Лу сказал: «Князь из Вэй ожидает вас, учитель, чтобы с вами осуществлять правление, — с чего вы намерены начать?» Учитель ответил: «Непременно с исправления имен!» Цзы Лу возразил: «Вот что!? Вы отдаляетесь [от сути]; к чему это исправление?» Учитель сказал: «Ю, ты дикарь! Благородный муж оставляет в стороне то, чего не знает. Если имя неправильно, то не соответствуют слова, если не соответствуют слова, то не будет исполняться дело, а если дело не будет исполняться, то порядок вещей в обществе, правления и обрядов, этикет и декорум, а также музыка не будут процветать. Если порядок вещей в обществе, правления и обрядов, этикет и декорум, а также музыка не будут процветать, то не будут соответствовать наказания, а если не будут соответствовать наказания, то народ не будет знать, как распоряжаться своими руками и ногами. Поэтому благородный муж должен обязательно говорить [соответственно] имени, а говоря, обязательно исполнять. Благородный муж в своих словах не допускает ничего непозволительного»". В другом месте эта теория выражена еще конкретнее.

„Князь Цзин из Ци спросил Конфуция о сущности правления. Конфуций относительно этого сказал: «Правление заключается в том, что государь должен быть государем, чиновник — чиновником, отец — отцом, а сын — сыном». Князь сказал: «Великолепно! Поистине, если

---

[1] К. Маркс и Фр. Энгельс. Соч., т. IV, стр. 518.

[2] Там же.

государь не будет государем, чиновник — чиновником, отец — отцом, а сын — сыном, то хотя бы у меня и был хлеб, но смогу ли я воспользоваться им?»".

Сильное централизованное государство во главе с монархом, „разумно" осуществляющим на основе конфуцианского „гуманизма" свою нераздельную власть, зиждящуюся на вечной и неизменной зависимости „низшего" от „высшего" и на религиозном освящении этого подчинения, — вот в чем заключается конфуцианский идеал управления государством и „умиротворения народа". В таком государстве должны быть „правильны имена": „благородные мужи" ведут свою экономическую и политическую жизнь на основе конфуцианского „гуманизма" и управляют, а народ — „маленькие люди" „мужики" или „деревенщина" (匹夫), не участвуют в обсуждении государственных дел, кормят „благородных", покоряются и сохраняют верность по отношению к ним. В этом и заключается смысл теории „правления", зиждящегося на принципах *ли*, которую проповедывал Конфуций.

* * *

Основу основ учения Конфуция составляет понятие *ли* — 禮. О значении *ли* в синологической литературе существует множество различных мнений. Однако современные буржуазные китайские и европейские авторы, следующие мнениям догматической конфуцианской комментаторской литературы, почти все сходятся на объяснении значения *ли*, как „правил благопристойного поведения", „правил этикета", „обрядов", „норм благопристойной речи и поведения" и т. д. и т. п.[1]

[1] Понятие *ли*, лежащее в основе идей Конфуция об укреплении современного ему феодального строя, оставалось также краеугольным камнем конфуцианства, развивавшегося и после Конфуция. Конфуцианство на различных исторических этапах основывало это понятие не на одних и тех же спекулятивных началах. Вследствие этого, мы лишены возможности подвергнуть здесь анализу эволюцию понятия *ли*. Это составило бы, пожалуй, предмет специальной работы. Здесь уместно лишь отметить, что в современной литературе не существует двух адэкватных толкований этого понятия, как не существует идентичных мнений на этот счет у известных нам многочисленных писателей, не являющихся синологами по профессии. Все это можно было бы иллюстрировать многочисленными примерами. Приведем на выдержку несколько таких примеров. В 1898 г. китайский писатель Гу Хун-мин, поставивший перед собою цель познакомить европейцев в своей книге с конфуцианской культурой, пришел при переводе термина *ли* на европейский язык в большое затруднение. В специальном примечании к стр. 4 своей книги „The Discourses and Sayings of Confucius" он пишет: „Dr. Legge says of the Chinese word 禮, which we have here translated «art», that is a word not easily rendered in another language. On the other hand, Mr. B. H. Chamberlain, in his book Thing Japanese, remarks that the Japanese language (China and Japan have the same written language) has no genuine native word for «art». The Englisch word «art», if we mistake not, is used in various senses to express: Ist, a work of art; 2nd, the practice of art; 3rd, artificial as opposed to natural; 4th, the principle of nature; 5th, the strict principle of art. Dr. Legge says of the Chinese word mentioned above, «the idea of what is proper» and fit τὸ πρέπον, in all relations of things".

Эрнст Фабер (Ernst Faber) высказал о значении *ли* мысли, несомненно, совпадающие с его собственными политическими воззрениями. В 1872 г. в своей книге „Lehrbegriff des Confucius" Фабер писал: „Особо подчеркивая значение *ли*, Конфуций, следовательно, не желает ничего другого, как направить удар против коммунизма, против всеобщего равенства. Для Конфуция не существует всеобщих человеческих прав, а только преимущество одного класса над другим". (Подчеркнуто мной. — *Як. Р.*), Фабер прекрасно понял дух конфуцианского учения; он понял его несравненно лучше, нежели все те светские буржуазные писатели, которые считают себя синологами по профессии. Фабер не скрывал своих реакционных воззрений, несмотря на то, что он модернизирует понятие и употребляет слово „коммунизм" в связи с характеристикой принципа *ли*. О Фабере никак нельзя сказать, что он не знаком с текстом *Лунь-юя*. Напротив, китаистам известен своеобразный опыт „кодификации" наиболее важных терминов *Лунь-юя*, принадлежащий Фаберу.

Гу Хун-мин, таким образом, все же склоняется к толкованию *ли*, принадлежащему Леггу, т. е. как „идеи о благопристойном". В 1928 г. появился перевод текстов сочинений Сюнь-цзы, сделанный Х. Дабсом (H. Dubs). По поводу этого перевода Дайвендэк (I. I. Duyvendak) поместил в Tung Pao (т. XXIX, 1932) критическую статью „Notes on Dubs'translation of Hsün-tzŭ", сплошь почти состоящую из выдержек из перевода Дабса и противопоставлений собственных переводов Дайвендэка. В этой статье, несмотря на ярко отличительные черты учения Сюнь-цзы, о котором она трактует, в сравнении с учением Конфуция, интересна интерпретация значения термина *ли* у Дабса и Дайвендэка. Текст 舍劇妄無爲也，故學也者禮法也。, Дабс переводит (стр. 7): „Это не путь избавления от смешения и заблуждения. Поэтому изучающие следуют правилам пристойного поведения (*ли*) и путям своего учителя. Но учитель рассматривает себя как правильное мерило всех вещей". Дайвендэк же переводит: „Он ничего не творит, кроме вещей беспорядка и зла. Поэтому учение означает (изучение) правил пристойного поведения (*ли*) и формирования своей личности согласно им. Ныне учитель превращает свою личность в надлежащий образец поведения". По существу интерпретация термина *ли* у обоих авторов пока одинакова. Точно такое же толкование *ли* мы имеем и в переводах другого места из текста Сюнь-цзы: 死則能任天下者必有之矣。夫禮義之分盡矣。. Дабс переводит его так (стр. 23): „Человек, который способен принять на себя ответственность за империю, несмотря на это, должен умереть. Он в совершенстве может установить различение правил пристойного поведения (*ли*) и справедливости (*и*); для чего же прибавлять добродетели отречения?" Дайвендэк же переводит: „Когда он (сын неба) умирает, тогда обязательно существует такой, который может принять на себя ответственность за империю. Если различение правил пристойного поведения и справедливых взаимоотношений исполняются в совершенстве, то для чего же нужно применять правила отречения?" *Ли*, следовательно, и здесь переводится как „правила пристойного поведения". В другом месте (стр. 37) *ли* переводится Дабсом, как и прежде „rules of proper conduct", а Дайвендэком — „rules of etiquette" — „правила этикета". И наконец, пассаж из текста Сюнь-цзы 喪禮者以生者飾死者也。— Дабс переводит (стр. 30): „Похоронные обряды (*ли*) являются украшением для мертвых, воздаваемым им живыми". У Дайвендэка же так: „Похоронные обряды (*ли*) являются украшением для мертвых, как будто бы они продолжают жить". Неизменно для того, чтобы под-

Понятие *ли*, как оно трактуется в учении Конфуция, изложенном неизвестными авторами в *Лунь-юе*, охватывает собою весь конфуцианский феодальный „порядок вещей в обществе, правления и обрядов", его политические принципы, его этические нормы. Это понятие отражает в себе в качестве единого целого весь колорит общественных отношений, придерживаться которых проповедывали Конфуций и его ближайшие ученики, а также связанную с этими общественными отношениями идеологию.

„Благородные мужи" — монарх и его вассалы — стоят наверху и управляют народом, а верноподданный народ подчиняется им. Это есть вечный принцип *ли*.

Использование богатства и знатности „дарованных небом" для исполнения долга перед государем, а также для исполнения „милосердными" правителями своего „долга" перед народом, в целях удержания его в покорности и верности, — все это исходит от верхов; бедность и „низкое положение", уготованное тем же небом и переносимое без-

---

черкнуть неизведанную многозначительность *ли*, или для того, чтобы подчеркнуть, так сказать, свою академическую „объективность", и Дабс и Дайвендэк помещают этот термин в скобки и переводят его, в особенности Дайвендэк, то как „правила пристойного поведения", то как „правила этикета", то как „обряды".

Крил (Creel), выступающий против проф. Масперо, давшего якобы повод европейским ученым для „рационализирования" учения Конфуция, ссылается при определении значения *ли* на *Шо-вэнь*. Он пишет: The 說文 says: 禮履也所以事神致福以示以豐。„Li ... is that with wich one serves the spirits to obtain blessings ... (*Ли* это — то, чем служат духам, для того чтобы достигнуть блаженства (счастья)" ... С тех пор как в китайской философии человек и другие существа — все принадлежат к некоторому идеальному гармоническому порядку, наиболее возвышенные процедуры религиозной практики могли быть перенесены в мир человеческих взаимоотношений без того, чтобы творить насилие над ними, и без того, чтобы лишить их своего, более чем социального, значения". У идеалиста Крила все стоит на голове. Он не в состоянии, конечно, дать правильное объяснение социально-политического смысла понятия *ли* как определенного феодального „порядка вещей в обществе, правления и обрядов" и связанных с ним этических норм, порядка, возведенного конфуцианством в священный закон или „веление неба". Проф. Франке объясняет значение *ли* следующим образом: „Наблюдение за небосводом с его светилами побуждало китайцев, как и все другие азиатские народы, уже в очень ранние времена к занятиям астрономией и к астрологическим спекуляциям. Подобно тому как звезды и солнце на небе имеют свой закономерный путь (*дао* 道), так и все явления на земле имеют свой закономерный путь. Но не только небо и земля, но также то третье, что стоит между ними, а именно человек, находится в подчинении, приводящей все в движение и движущей силе *дао*. Практическое влияние *дао* проявляется в морали (*дэ* 德), находящей свое закономерное установление в правилах (*ли*)". „*Ли*, — продолжает Франке, — соответствует греческому νόμος. Так заключает и Кан Ю-вэй (*Ли-юн-шу*, стр. 1а): 禮者猶希臘之憲法 (с 憲法 можно, пожалуй, сравнить только слово νόμος)".

ропотно и с покорностью, чуждой всякого уныния, — все это удел „низов", народа. Это есть вечный принцип *ли*.

„Великая мораль", проявляемая „благородными мужами" в управлении простым народом — „маленькими людьми" с „малой моралью", должна исходить от верхов; преданность и искренность, обязательные для этих „маленьких людей", в первую очередь должны исходить от „низов". Это — вечный принцип *ли*.

Обязательное и „разумное" принуждение народа к работам должно исходить от верхов; постоянное, почтительное и рачительное служение „благородным мужам" должно исходить от „низов". Это вечный принцип *ли*.

Установление администрации исключительно в соответствии с неизменным правилом: государь есть государь, а подданный есть подданный — это есть вечный закон *ли*. Соблюдение политического и правового подчинения производителей феодалам и укрепление иерархии сословий и феодальных политико-юридических институтов на основе сознательного подчинения „благородных мужей" своему государю снизу доверху, подчинения, пример которого „благородные мужи" обязаны показывать народу во имя сохранения собственного благополучия, — все это является следованием вечному принципу *ли*.

Не излишествовать и прежде всего на виду у бедных, ибо „бедный человек редко не ропщет", не „ненавидеть чересчур" „маленьких людей", ибо „маленький человек, как и человек, лишенный гуманности, бунтует", — в этом заключается мудрость следования принципу *ли*.

Далее, согласно конфуцианскому учению, считается политически важным обязательное и строгое соблюдение до мельчайших деталей множества правил отличия, декорума, этикета (виды и цвет парадной одежды, движения, манера держать себя в установленных случаях, виды подношений низшими старшим и особенно высокопоставленным лицам, в соответствии с их богатством, знатностью и принадлежностью к высшим сословиям, а также лицам, занимающим особо важные государственные посты и носящим большие чины и ранги) — все это является следованием священному принципу *ли*.

Неукоснительное, безропотное послушание и сыновняя почтительность (*сяо* 孝) в отношении к родителям и служение им, отношения между братьями (*ди* 弟), основанные на совершенном послушании младшего, — все эти нормы конфуцианской семьи суть вечный принцип *ли*.

Обязательное соблюдение культа предков, обрядов служения их духам, строго установленных в соответствии с политико-юридической и сословной иерархией, также является священным законом *ли*.

Уже в одном только *Люнь-юе* (не говоря об огромной комментаторской литературе) мы находим блестящее подтверждение данной мной характеристике понятия *ли*. В *Люнь-юе* читаем: „Конфуций сказал: «Если в поднебесной господствует *дао*, то порядок вещей в обществе,

правления и обрядов, а также музыка и карательные походы исходят от самого сына неба. Если в поднебесной нет *дао*, то порядок вещей в обществе, правления и обрядов и связанные с ним этические нормы и этикет, музыка и карательные походы исходят от удельных князей. Если это исходит от удельных князей, то редко кто из них в течение десяти поколений не теряет власти. Если это исходит от вельмож, то редко кто из них в течение пяти поколений не теряет власти, А когда судьба государства находится в руках чиновников вассалов, то редко кто из них в течение трех поколений не теряет власти. Когда в стране царствует закон, то правительственная власть не находится в руках вельмож, а народ не участвует в обсуждении ее дел»".[1]

Здесь Конфуций прямо связывает наличие феодального „порядка вещей в обществе, правления и обрядов" с нераздельной и неограниченной властью монарха, основанной на полном подчинении ему всех, начиная с чиновника, состоящего на службе у вассального князя, и кончая удельными князьями.

Непременным условием существования этого конфуцианского „порядка вещей в обществе, правления и обрядов (*ли*)" или, еще точнее, порядка взаимоотношений между „высшим" и „низшим", между кормящимися за счет производителей и этими последними, кормящимися от трудов рук своих, порядка управления поднебесной и обрядов, а также проявления этических норм, сообразующихся с „велением неба" как непременным условием осуществления этого, является совершенная

---

[1] *Лунь-юй*, XVI, 2. 孔子曰。天下有道。則禮樂征伐自天子出。天下無道。則禮樂征伐自諸侯出。蓋十世希不失矣。自大夫出。五世希不失矣。陪臣執國命。三世希不失矣。天下有道。則政不在大夫。天下有道。則庶人不議。

Кун Ань-го говорит, что князья вводили свои „порядки вещей правления и обрядов" и по-своему применяли музыку и внедряли и распространяли все это самостоятельными карательными походами (КБДК, т. I, *Лунь-юй*, гл. XVI, стр. 63).

Сип Бин 邢昺 говорит, что слова „князья вводили свой порядок вещей правления и обрядов и применение музыки" означают, что они лживо выдавали все это за „порядок вещей в обществе, правления и обрядов" и музыку сына неба. Буцу Мокай 物茂卿 (или Огиё Мокэй 荻生茂卿), известный в японской конфуцианской литературе как Огиё Сорай 荻生徂徠 (или Буцу Сорай 物徂徠), говорит: 以議政爲罪。是古道也。所以不議者。特以其無可義也。

„Обсуждение дел правительственной власти является преступлением. Это — закон, существующий с древности. То, что сказано, „не будет обсуждать" означает именно, что нельзя обсуждать" (там же, стр. 64.) В другом месте говорится, что термин 議 означает — „составлять планы касательно дел государственного управления и обсуждать их" (там же, стр. 64).

недопустимость для народа участвовать в какой-либо мере в обсуждении государственных дел. Решать эти дела исключительно во власти самого государя — „сына неба". Участие народа в политической жизни страны несовместимо с *ли* — таково основное требование этико-политического учения Конфуция.

В *Лунь-юе* сказано: „Если не знают, что такое порядок вещей в обществе, правления и обрядов, то не на что опираться".[1] Комментируя это место, Кун Ань-го говорит: „Если существует *ли*, то [благородный муж] поступает согласно ему. Если не существует *ли*, то он не осмелится действовать. Могущественный и воинственный не сгибается, бедный и низкий не может изменить своего состояния, богатый и знатный не может быть распущенным. Вот что значит опираться на определенные устои и основы. Если не знают, что такое *ли*, то постоянно, когда встречались бы с любым делом, то следовали ли бы налево или отправлялись направо, ступали бы вперед или отступали назад — во всем не знали бы меры. Вот почему и сказано: «не на что опираться»".[2]

Следовательно, *ли* — это твердость общественного положения „могущественного и сильного" и невозможность для „бедного и низкого" претендовать на то, что ему не дано небом. *Ли* означает невозможность для „бедного и низкого" изменить свое общественное положение, уготованное ему небом, и вместе с тем, недопустимость для „богатого и знатного" излишествовать, так сказать, растрачивать священный „дар" неба и совращать с благопристойного пути других. Малейшая попытка изменить будто бы предустановленное общественное положение и состояние этих общественных групп означает нарушение *ли*, а следовательно, и устоев „благородных мужей".

Если богатый будет любить „порядок вещей в обществе, правления и обрядов", а бедный будет постоянно... весел, то в обществе воцарятся мир и гармония. „Цзы Гун спросил: «Будучи бедным не льстить, будучи богатым не возгордиться, — как это [назвать?]» Учитель сказал: «Это хорошо! Но это не так, как в бедности быть веселым, а будучи богатым, любить порядок вещей в обществе, правления и обрядов»".[3]

Поэтому высокопоставленные люди обязаны любить „порядок вещей в обществе, правления и обрядов" (*ли*), чтобы иметь возможность „легко принуждать народ". „Учитель сказал: «Когда высокопоставленные

---

[1] 不知禮。無以立也。 *Лунь-юй*, XX, 3.

[2] 禮則爲。非禮則不敢爲。威武不能屈。貧賤不移。富貴不能淫。是能自立定脚根也。若不知禮。每遇一事。左徙右遷。前却無度。故無以立也。 КБДК, т. I, *Лунь-юй*, гл. XX, стр. 66.

[3] 子貢問曰。貧而無諂。富而驕何如。子曰可也。未若貧而樂。富而好禮者也。 *Лунь-юй*, II, 15.

любят порядок вещей в обществе, правления и обрядов, то народ легко принуждать»".[1]

По мнению Конфуция, установление социальной „гармонии" на базе принципа *ли* в своей основе зависит скорее не от материальных условий существования людей и главным образом не от экономических мероприятий правителя (вспомним тираду Конфуция по поводу сущности правления), а от восторжествования конфуцианского духа, от конфуцианского „совершенствования" души, путем внедрения и культивирования идей правления „разумного" монарха, почтительности, искренности и верноподданности по отношению к нему.

В *Лунь-юе* говорится: „Фань Чи просил научить его земледелию. Учитель сказал: «Я не так [опытен], как старый земледелец». Тогда он попросил научить его огородничеству. [Конфуций] сказал: «Я не так [опытен], как старый огородник». Фань Чи вышел. Учитель сказал: «Маленький человек этот Фань Сюй. Если вверху любят порядок вещей в обществе, правления и обрядов, то народ не осмелится быть непочтительным. Если вверху любят справедливость и долг, то народ не осмелится быть непочтительным. Если вверху любят искренность то народ не осмелится не проявлять своего расположения. Ведь если это будет так, то со всех четырех сторон народ, неся в лямках[2] за плечами своих детей, придет [сюда]. [Иначе] для чего же заниматься земледелием»?"[3]

В свою очередь конфуцианское совершенствование души должно в точности исходить из *ли*. „Учитель сказал: «Быть почтительным не в соответствии с порядком вещей в обществе, правления и обрядов, значит выслуживаться. Быть осторожным не в соответствии с порядком вещей в обществе, правления и обрядов, значит проявлять трусость.

---

[1] 子曰。上好禮則民易使也。 Там же, XIV, 44. Хэ Янь говорит: „Народ не осмелится быть непочтительным, поэтому его легко будет принуждать (КБДК, т. I, *Лунь-юй*, гл. XIV, стр. 35). Философ Ито Тогай, сын знаменитого Ито Дзинсай, говорит: „Что касается *ли*, то в большом это означает различие между знатным и незнатным, почтенным и низким, а в малом это—правила того, как продвигаться вперед и отходить назад и приветствовать, сложа руки на груди". 禮者。大而貴賤尊卑之差。小而進退揖讓之節。(подчеркнуто мной—*Як. Р.*) Нихонринри ихэн, 日本倫理彙編 (Токио, 1909, т. V, стр. 214).

[2] Хуан Куань и Чжу Си объясняют, что знак 襁 означает род плетения из материи, которым обвязывают детей для ношения их за спиной.

[3] *Лунь-юй*, XIII, 4. Син Бин говорит, что Фань Чи справлялся у Конфуция по поводу способов посева, желая этому научить народ. Он указывает далее, что Конфуций отозвался о Фань Чи как о „маленьком человеке", потому что тот не изучал (принципы надлежащего) „порядка вещей в обществе, правления и обрядов", справедливости и долга, а изучал земледелие и огородничество (КБДК, т. I, *Лунь-юй*, гл. XIII, стр. 53).

Быть храбрым не в соответствии с порядком вещей в обществе, правления и обрядов, значит бунтовать. Быть прямым не в соответствии с порядком вещей в обществе, правления и обрядов значит быть грубым»".[1] Служба монарху — „сыну неба" является законом неба или „велением неба", — так учит конфуцианство. Заискивать же перед вельможами и военачальниками означает „выслуживаться", — дело опасное для правления на основе „исправления имен" и неизменного *ли*.

Когда конфуцианская социальная „гармония" воцарится, когда наступит царство *ли* и все люди проникнутся конфуцианским духом, тогда „благородный муж" будет „гуманно" править и „легко принуждать", богатый будет строг и благопристоен, „бедный и низкий" — безропотен и предан, весел и искренен, тогда „благородный муж" будет наслаждаться конфуцианским „братством" людей. „Сыма Ню, сокрушаясь, сказал: «Все люди имеют братьев; я один лишен их». Цзы Ся сказал: «Я слышал (повидимому, от Конфуция), что жизнь и смерть [зависят] от велеия неба, богатство и знатность [также зависят] от неба. Благородный муж знает свое достоинство и лишен недостатков. Он поучителен по отношению к людям и поступает согласно порядку вещей в обществе, правления и обрядов. Поэтому люди из-за всех четырех морей — его братья. Почему же должен благородный муж печалиться, что у него нет братьев?»".

Однако во имя достижения этого конфуцианского „братства" на основе *ли* „благородный муж" в соответствии с этим же священным принципом должен ненавидеть. „Цзы-гун спросил: «Благородный муж также ненавидит?» Учитель сказал: «Да, ненавидит! Он ненавидит людей, плохо говорящих о других, ненавидит низы, поносящие верхи, ненавидит проявляющих храбрость не в соответствии с порядком вещей в обществе, правления и обрядов, ненавидит решительных и смелых, но ограниченных»".[3]

---

[1] *Лунь-юй*, VIII, 2.

[2] *Лунь-юй*, XII, 5.

[3] 子貢問曰。君子亦有惡乎。子曰。有惡。惡稱人之惡者。惡居下流而訕上者。惡勇而無禮者。惡果敢而窒者。 *Лунь-юй*, XVII, 24. Конфуцианские комментаторы из политических соображений всегда стараются лишить эти высказывания Конфуция их ярко выраженного и подчеркнутого классового содержания. Японский конфуцианец XVII в. Буцу Мокэй старается говорить, например, не о „народных низах" (кстати, такой перевод слова 下流 можно найти в любом словаре, где они противопоставляются 上流 — „богачам", „высшим классам общества"), интересы которых чужды „верхам", а вообще о „человеке, погрязшем в тине или в болоте дурных страстей, или о человеке, ведущем содружество с плохими людьми". Он пишет: „Что касается знаков 下流, то еще раз посмотрим главу Цзы Чжан. Там сказано, что человек, убегающий, чтобы скрыться в болотах, развращается благодаря тому, что на него обращается вся грязь болота. Это имеет еще другой смысл: «Человек, вошедший в содружество подлых

Отношения между членами семьи, построенные на подчинении младшего старшему, которое проповедует учение Конфуция, в своем существе отражают дух феодальных общественных отношений в их переплетении с древнейшими остатками отношений патриархальных. В этой связи особенное место в учении Конфуция занимает „теория" так называемой сыновней почтительности (сяо 孝). „Мэн И-цзы спросил: «в чем заключается сыновняя почтительность?» Учитель ответил: «В непротивлении!» Когда Фань Чи вез учителя, последний рассказал ему об этом (разговоре): «Мэн И-цзы спросил меня, в чем заключается сыновняя почтительность, я ему ответил на это: В непротивлении!». Фань Чи сказал: «Что это значит?» Учитель ответил: «Когда родители живы, служи им соответственно с *ли*, когда они умирают, хорони их соответственно с *ли*, приноси им жертвы, согласно с *ли*»".[1] Сыновняя почтительность и служение родителям обязательно должны быть прямо связаны с положением сына и родителей в обществе. В этом обстоятельстве с особенной четкостью также проявляется консервативный дух конфуцианской феодальной регламентации, распространяющейся на все стороны жизни семьи. Нам приходилось уже знакомиться с обязательными требованиями Конфуция приносить жертвы только духам своих, а не чужих предков, во избежание оскорбления и умаления их прошлых достоинств, рангов и т. п., т. е. прежнего положения предков в обществе и их политической роли. Под флером этого, разумеется, выдвигалось требование неукоснительной охраны достоинств, рангов и т. п., т. е. общественного положения живых потомков. Самая искренная сыновняя любовь и искреннее желание служить своим родителям, например крестьянина „простолюдина", „маленького человека", „мужичья" (小人, 野人. 匹夫), не могут быть общественно проявлены ни при встречах, ни в случаях свадебных торжеств, похорон или жертвоприношений и т. д. и т. п. с применением декорума и всего, что узаконено для таких случаев в отношении „высокопоставленных" или „больших людей" (上人, 大人).

„Учитель сказал: «Служа родителям, можно увещевать их осторожно. Если видишь, что они не желают следовать увещеваниям, не отдаляйся от почтительного отношения к ним, переноси и не ропщи»".[2] Конфуций придавал проповеди подобной сыновней почтительности такое большое значение, что требовал не разлучаться с родителями, а будучи вынужденным разлучиться, то иметь определенное местопребывание, повидимому для того, чтобы родители всегда знали его. Конфуций

людей»". 居下流，再見子長。彼謂身爲逋逃藪。辟諸衆流所歸。此亦謂身爲衆惡人所歸曾。(КБДК, т. I. *Лунь-юй*, стр. 22).

[1] *Лунь-юй*, II, 5.

[2] Там же, IV, 18.

отказывался признать законными всякие улучшения, если они сделаны вопреки старым порядкам. В *Лунь-юе* мы читаем: „Учитель сказал: «До тех пор, пока живы родители, не отлучайся далеко. А если отлучаешься, то избери непременно определенное место жительства»". И далее: „Учитель сказал: «Кто в течение трех лет не изменит порядка, заведенного отцом, того можно назвать почтительным»".[1]

Политическое значение проповеди Конфуцием учения о сыновней почтительности, основанной на *ли*, довольно ясно и не требует, пожалуй, особых комментариев. Как же можно в конце концов сформулировать определение *ли*? Ито Тогай (1670—1736) дает прекрасный обобщающий материал для такого определения. В третьей части своего произведения „Кунёдзиги" (訓幼字義), где он ставит перед собою задачу дать молодежи урок правильного толкования идейного содержания иероглифов, пишет: „Предельная преданность нашему государю, соответствующая сыновняя почтительность и служение родителям (отцу и матери) — это и есть *ли*. Это есть различие между знатным и незнатным, высокопоставленным и низким, между родными, близкими и дальними".[2] А в другом своем произведении „Фукусэйбэн" (復性辨), где оспаривается теория Чжу Си о так называемой „первоприроде", он говорит еще яснее: „Что касается *ли*, то в большом это есть различие между знатным и незнатным, высокопоставленным и низким (подчеркнуто мной. — *Як. Р.*), а в малом это есть нормы поведения и нравственности (буквально: правила того, как нужно продвигаться вперед и уходить и, держа руки на груди, приветствовать).[3]

Хонда Сигэюки, анализируя значение *ли* в Цзо-чжуань говорит, например, о том, что „Чжэн Бо из княжества Ци выступал против княжества Сун, отвращавшегося от веления вана"... совершенно ясно осуществлял *ли* почитанием императора, т. е. рассчитывал „поддержать общественный порядок и умиротворить народ".[4]

Можно, таким образом, сказать, что *ли* в конфуцианском учении представляет собою выражение общих классовых принципов феодального общественного порядка вещей, управления государством, культивирования и исполнения обрядов и связанных со всем этим норм этики и правил декорума.

---

[1] Там же, IV, 19, 20.

[2] ...わが君に忠を盡し，我父母に孝をつくすこともなりかたし其ゆへ禮といふものありて，貴賤尊卑親正朿遠近の差別...

[3] 禮者。大而貴賤尊卑之差。小而進退揖讓之節。

[4] Хонда Сигэюки. *Ли в Цзо-чжуани Чунь-цю*, Сина гаку, 本田成之。春秋左氏傳禮說，支那學, т. I, вып. IX, май 1921, стр. 24.

Китайские ученые и писатели, призывающие к освобождению своей родины от тяжелого груза феодальных пережитков, от экономического и политического наследия прошлого, совершенно ясно высказывают свои отрицательные суждения, базирующиеся на веских основаниях, о неоконфуцианской философии и конфуцианском этико-политическом учении. В свете этих высказываний противоположные им заявления некоторых европейских синологов — идеалистов и мистиков по поводу существа и значения конфуцианского учения и ничего общего не имеют с научным исследованием. У Юй в статье под названием „Вред классовой системы, отстаиваемой конфуцианцами“[1] говорит о том, что классовая система, которую конфуцианцы отстаивают в течение двух тысячелетий, представляет собою систему жестокости, преследующую единственную цель: разделения всего, что существует в мире, на неизменные, будто бы предустановленные небом два лагеря „высокопоставленных и низкопоставленных или „старших и младших“ (尊卑). Конфуцианцы считают преступным кощунством скрывать или смягчать социально-политическую заостренность этой своей доктрины. Вместе с тем они говорят о ней, как об „универсальных принципах“, на которых зиждутся отношения между всеми вещами во вселенной, а не только отношения между имущими и неимущими. Небо — высшее, а земля — низшая, говорят они; таким же должен являться царь по отношению к своим министрам, последние по отношению к народу, отец по отношению к сыну, муж по отношению к жене и т. д., и т. п. Детализация, например, административной иерархии в соответствии с этим учением принимает в конфуцианских произведениях поистине феноменальный характер. „Универсальные принципы“, о которых говорится здесь, охватываются одним понятием — *ли*.

Представляя себе отвратительную картину общественной и политической жизни, которую освящают проповеди учения о *ли*, У Юй пишет: „Теперь мы должны осознать, что мы рождены не для того, чтобы быть монархами, мы не рождены для того, чтобы быть святыми и (конфуцианскими) мудрецами, мы, наконец, не рождены для того, чтобы придерживаться учения о *ли*. Всякие там девизы — «просвещенные мужи», «верность до смерти» — представляют собой западни, устроенные людьми, пожирающими других для того, чтобы обмануть нас. Сейчас мы должны уже понять, что пожирающие других именно есть те, которые проповедуют учение о *ли*, а проповедующие учение о *ли* есть те, которые пожирают других людей!“.[2]

---

[1] См. У Юй, Сборник статей 吳虞文錄, 儒家主張階級制度之害。 Шанхай, 1921 г., ч. 1, стр. 72.

[2] 到了如今, 我們應該覺悟我們不是爲君主而生的! 不是爲聖賢而生的! 也不是爲綱常禮教

* * *

Я старался в своем анализе дать объяснение значения основных понятий этико-политического учения Конфуция в соответствии с тем, как они изложены в *Лунь-юе*. Я подчеркивал, что эти понятия ничего общего не имеют с проблемами философского познания действительности, что эти понятия не вытекают у Конфуция из какой-либо его „особой философии", что они не связаны с постановкой Конфуцием каких-либо теоретико-познавательных проблем. Рассмотрев значение понятия 智 („знание"), я показал, что оно ничего общего не имеет с тем, что мы в научно-философском понимании называем знанием, и что все пассажи, где этот термин в *Лунь-юе* встречается, совершенно чужды философской спекуляции и непосредственно связаны с этико-политическим учением. Остановившись на том, что место изучения природы у Конфуция занимает фаталистическая вера в небо и его веление, „ключ к которому" лежит в современной Конфуцию китайской действительности, я перешел затем к анализу одного из основных принципов его учения — к понятию *жэнь* — конфуцианскому „гуманизму", долженствующему составлять политическую основу „управления" народом „благородными" во главе с „просвещенным" или „разумным" монархом. Затем я остановился на принципе „справедливость и долг" — *и* — как на конкретном выражении этого конфуцианского „гуманизма", и перешел к рассмотрению понятия *чжэн* — „правление", зиждящегося, согласно Конфуцию, на покорности, преданности и верности народа. Я показал далее значение конфуцианской „теории" сыновней почтительности и служения родителям, как отражение духа феодальных общественных отношений и переплетенных с ними остатков отношений патриархальных в конфуцианской семье. Все это дало мне, наконец, возможность объяснить сущность и значение основы основ этико-политического учения Конфуция понятия *ли* — конфуцианского „порядка вещей в обществе, правления и обрядов" и связанных с этим порядком этических норм. Построив таким образом исследование, я прихожу к выводу о полной необоснованности гипотез, что эти конфуцианские понятия, обыкновенно следующие одно за другим в так называемом учении о „пяти постоянствах" (五常), оформившемся в конфуцианской литературе после смерти Конфуция, имеют будто бы в *Луню-юе* философские корни, которые были развиты в последующие после Конфуция столетия.

而生的! 甚麼„文節公"呀, „忠烈公"呀, 都是那些吃人的人設的圈套, 來誑騙我們的! 我們如今, 應該明白了! 吃人的就是講禮教的! 講禮教的就是吃人的呀! Ст. „Пожирание людей и учение о *ли*", 吃人與禮教 (吳虞文錄). Сборник статей У Юя, стр. 71.

Так называемая теория „пяти постоянств", которая связывает в одно целое понятия 仁義禮智信, как правильно подчеркивает историк китайской философии Эндо Такаёси 遠藤隆吉, зародилась не в ранний период Ханьской эпохи, а в поздний ее период, следовательно, не во времена Конфуция, а спустя 5—6 столетий после него, приблизительно в начале нашей эры. До периода Цинь указанные понятия не применялись в такой именно последовательности и не трактовались еще как система „пяти постоянств". Мэн-цзы (372—289), например, говорил только о 仁義禮智, но не добавлял к ним понятия 信 *синь* — „верность". Сыма Цянь (II—I вв. до н. э.) связывает, например, с пятью тонами 宮商角徵羽 (цзы, шан, цзюе, цзи, юй), соответственно четыре понятия 仁義禮智 и пятое — 聖 *шэн* „совершенномудрый", „святой", образуя, таким образом, новую взаимосвязь этих категорий, что указывает на новое и своеобразное конструирование системы „пяти постоянств" или системы неизменных этических качеств. Мы можем здесь также заметить, что Сыма Цянь увязывает это своеобразное истолкование системы „пяти постоянств" с древней натуралистической теорией „пяти тонов", восходящей к учению о „пяти элементах", известному задолго до него. Кун Ань-го в „Комментариях к Книге о сыновней почтительности" (孝經註) соответственно объясняет каждый элемент „пяти постоянств" — *жэнь, и, ли, чжи, синь* следующим образом: отцовская любовь, сыновняя почтительность, дружественное отношение старшего брата к младшему, почтительное отношение младшего брата к старшему, согласие между супругами (父慈, 子孝, 兄友, 弟悌, 姊, 順). К началу Ханьской эпохи системы „пяти постоянств" в том виде, как она оформилась впоследствии, не существовало. Учение о „пяти постоянствах" встречается в различных вариантах: а) как „пять норм поведения" (五品); б) как „пять моральных законов" (五典), вытекающих из канонических книг и означающих то же, что „пять норм поведения"; в) как „пять (основ) просвещения" (五教). Вай Шэнь (蔡沈)[1] толкует о „пяти нормах поведения", как об отношениях между „отцом и сыном, государем и подданным, мужем и женой, старшим и младшим братом и между друзьями" или о „пяти законах", выражающих существо этих отношений. В Цзо-чжуань в значении „пяти (основ) просвещения", необходимых для создания „внутреннего покоя и внешнего совершенства" (內平外成) народа, выступают такие качества, как „справедливость отца, любовь матери, дружественное отношение старшего брата к младшему и соответствующее поведение младшего брата по отношению к старшему (父義, 母慈, 兄友, 弟共, 子孝). В *Шу-цзине* говорится о важности для народа „пяти (основ) просвещения". В *Чжоу Ли* говорится о „пяти законах" поведения, вытекающих из канонических книг. Система „пяти постоянств" до Кон-

[1] Ученик Чжу Си продолжал его комментарий к *Шу-цзину*.

фуция и после него связывалась многими китайскими философами с учением о „пяти элементах" (五行), натуралистическим принципом древнейших китайских космогонических представлений.

Эндо Такаёси считает, что теория „пяти элементов" получила свое развитие в период династий Хань и Цинь. Уже в *Да Юй-му* 大禹謨 — „Предначертаниях великого Юя" говорится о пяти элементах; это: вода, огонь, металл, дерево, земля (水火金木土). Эндо подчеркивает, что корни „пяти элементов", составляющих основу наивных воззрений древних китайцев на природу, лежат в значительной степени в их „примитивном опыте". Составными частями этой пятерки, продолжает он, являются как раз те предметы, без которых невозможна человеческая практика. Отношение между этими элементами двоякое: взаимопорождения и взаимопреодоления. Дерево порождает огонь, огонь порождает землю, земля порождает металл, металл — воду; вода опять порождает дерево и т. д. Из примитивной повседневной практики родились, таким образом, представления об определенной последовательности отношений взаимопорождения пяти элементов: дерево, огонь, земля, металл, вода. С другой стороны, с точки зрения взаимопреодоления элементы приобретают другую последовательность: вода, огонь, металл, дерево, земля; вода „преодолевается" огнем, огонь — землей, металл — деревом, а дерево — землей. В *Да Юй-му* говорится о воде, металле, дереве, земле и злаках, которые имеют отношение также к управлению народом добродетельным правителем. В *Цзо-Чжуани* (7-й год князя Вэн) также говорится, что вода, огонь, металл, дерево, земля и злаки имеют отношение к шести предметам, необходимым для управления.

В *Хун-фане* („Великий план") говорится: „Первое это — пять элементов. [Из них] первый называется водой, второй огнем, третий деревом, четвертый металлом, пятый землей. О воде говорится, что она увлажняет и нисходит, об огне, что он пылает и восходит, о дереве, что оно искривляется и выпрямляется, о металле, что он поддается и изменяется, тогда как природа земли явствует из посева и жатвы. То, что увлажняет и нисходит, производит соленое; то, что пылает и восходит, производит горькое; то, что исправляется и выпрямляется, производит кислое; то, что поддается и изменяется, производит острое; с посевом и жатвой создается сладкое".[1]

К моменту оформления *Шу-цзина* древние китайцы уже знали о так называемых „пяти деятельностях" нравственного правителя (манера, речь, зрение, слух, мышление). „Пять деятельностей" несомненно находятся в прямой связи с „пятью элементами". Затем с „пятью элементами" же связаны и такие „пять явлений", как дождь, солнечный свет, жара, холод и ветер. В *Цзо-Чжуани* (20-й год князя Чжао) рассказывается, что древние императоры упорядочили „пять вкусов" и привели

[1] Legge. Chinese classics, t. III. 2. p. 325.

в гармонию „пять (музыкальных) тонов"; это дало им возможность совершенствовать свою личность и усовершенствовать свое правление. С пятью элементами связаны и „пять планет", или представления о „пяти небесных помещениях" или владычествующих чертогах, которые трансформировались в представления о „пяти небесных императорах". С пятью же элементами связаны и „пять (земных) людей — императоров". Связь „пяти элементов" с моральными качествами правителей толковалась то в более примитивных, то в более усложненных мистических и метафизических построениях на различных этапах китайской истории. В текстах, относящихся к периоду династии Хань, встречается довольно пестрая мистическая символизация, правда, не всегда выдержанная. Фу Си 伏羲 (древний мифический император) символизируется элементом дерева, Шэнь Нун 神農 — элементом огня, Сянь Юань 軒轅 — элементом земли, Цзинь Тянь 金天 — элементом металла, Гао Ян 高陽 — элементом дерева, Яо 堯 — элементом огня, Шунь 舜 — элементом земли, Юй 禹 — элементом металла, Шан 商 — элементом воды, Чжоу 周 — элементом дерева, а Хань 漢 — элементом огня.[1] Здесь, как мы видим, „мораль Чжоу" символизируется не элементом огня, а дерева, а „мораль Хань" вместо элемента земли символизируется элементом огня. „Вода — мораль" украшает следующую за Ханьской династией — династию Цинь. Богатство и значение Ханьской эпохи, говорит Эндо, послужило поводом к тому, чтобы к ней применить символизацию по принципу взаимопреодоления элементов.

В *Кун-цзы-цзя-юй* в документе, который, как я уже говорил, ни в коей мере не может служить источником для изучения взглядов Конфуция, говорится, что величие правителя заключается в том, что он во время своего царствования следует духу учения о „пяти элементах" и благодаря этому совершенствует свое правление. Ся Хоу 夏后, например, царствовал на основе „металла-морали". Он почитал черный цвет, и такое великое дело, как жатва, совершал в сумерках. Что касается военного дела, то он ездил на вороной лошади. Правитель Инь царствовал на основе „воды-морали" и почитал белый цвет. Такое великое дело, как жатва, он совершал в середине дня. Что же касается военного дела, то он ездил на белой лошади. В отношении Чжоу соответственно

---

[1] См: 哲學大辭書, Тэцгаку дай дзисё, т. I, стр. 805.

Современные буржуазные китайские публицисты модифицируют идеи Сунь Ят-сэна (Цзун-ли — „президента Цзуна" 總理) до неузнаваемости. Они связывают с ними основные конфуцианские положения об „управлении поднебесной и умиротворении народа". В этой своей пропаганде они обращаются к упомянутым выше „Предначертаниям Юя", где пять элементов связываются с добродетельным правлением, необходимым для кормления или воспитания народа. См., напр., статью под названием: „Важные принципы политического строительства" (政治建設之要義) в „Синцзян жибао" (新疆日報) от 16 октября 1943 г.

говорится, как о „дереве-морали", о красном цвете, о жатве во время восхода солнца, о лошади гнедой масти и т. д.

Монарх с приписываемыми ему моральными качествами символизировался как год, высшие чиновники как месяцы, а низшие как дни. Проповедники учения о пяти элементах, с которыми прямо связывались эти моральные качества („пяти постоянств", т. е. *жэнь, и, ли, чжи, синь*), утверждали, что дела администрации достигают своего морального совершенства подобно тому, как в благоприятные годы, месяцы и дни земля щедро проявляет свое плодородие, и пышно вызревают злаки. И, наоборот, иной раз в течение лет, месяцев и дней природа не проявляет плодородия, скудна, и злаки не вызревают, и в прямом соответствии с этим бывают плохи дела администрации, а народ бывает несчастен. Из приводимой ниже неполной таблицы предметов и качеств, связанных с пятью элементами, составляющими, согласно китайским источникам, относящимся к различным историческим периодам, основу вселенной, мы можем видеть, как тесно связаны эти „пять постоянств" с древнейшими архегоническими и позднейшими метафизическими представлениями китайцев о природе и обществе.

Из приводимой таблицы предметов и качеств и их „соответствий" (табл. IV и IVa) мы ясно можем видеть, что понятия *жэнь, и, ли, чжи, синь* так, как они трактуются в *Лунь-юе*, ничего общего не имеют с системами „пяти элементов" и „пяти постоянств", оформившимися к началу Ханьской династии (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.). Именно в начале периода Ханьской династии системы „пяти элементов" и „пяти постоянств" приобретают рельефно выраженный метафизический характер. Различные философы времен династии Сун (X—XIII вв.) часто останавливаются на толковании этих систем, отличаясь при этом друг от друга большей или меньшей глубиной и сложностью своих спекулятивных построений. В философии чжусианской школы (о ней речь будет ниже), например, в философских рассуждениях Цзай Шэня идеи пяти элементов развились в учение о пяти небесных стихиях и пяти земных субстанциях. Однако надо иметь в виду, что в дуалистической метафизике сунских философов эти идеи отнюдь не составляют какой-либо натурфилософской системы понятий. Напротив, они трактуются на совершенно неприкрытой идеалистической основе. Вместе с тем сунская философия и предшествовавшие ей ханьские метафизические космогонические концепции не имели никакого отношения к этико-политической трактовке Конфуцием понятий *жэнь, и, ли, чжи, синь*. Эти философские системы отнюдь не вытекают из учения Конфуция. Напротив, как это уже давно известно в науке, чжусианский идеализм, например, потому и называется неоконфуцианством, что стремится своими философскими средствами обосновать этико-политическое учение Конфуция. Известно также, что древние космогонические идеи, которые четко обнаруживаются в *Хун-фане*, не только не занимали Конфуция

1	水	金	土	火	木	五行
2	朽	腥	香	焦	羶	五臭
3	鹹	辛	甘	苦	酸	五味
4	羽	商	宮	徵	角	五聲
5	黑	白	黄	赤	青	五色
6	北	西	央中	南	東	五方
7	貌	聽	思	言	視	五事
8	恭	聰	睿	從	明	五德
9	雨	寒	風	暘	煥	五徵
10	恒	華	嵩	衡	泰	五嚴
11	星長	白太	星鎮	惑熒	歲星	五星
12	帝黑	帝白	帝黄	帝赤	帝青	五天帝
13	頊顓	皞少	帝黄	帝炎	皞大	五人帝
14	冥玄	收蓐	土后	融祝	芒句	五神官
15	行	門	雷中	竈	戶	五祀
16	腎	肝	心	肺	脾	五藏
17	智	義	信	禮	仁	五常
18	介	毛	羸	羽	鱗	五蟲
19	六	九	五	七	八	五數

Таблица IVа

1	ять элементов	Дерево	Огонь	Земля	Металл	Вода
2	ять запахов	Смрадный	Острый	Ароматный	Тухлый	Гнилостный
3	Пять вкусов	Кислый	Горький	Сладкий	Острый	Соленый
4	Пять тонов	Цзюе	Цзи	Гун	Шан	Юй
5	Пять цветов	Зеленый	Красный	Желтый	Белый	Черный
6	Пять точек	Восток	Юг	Центр	Запад	Север
7	Пять деятельностей	Зрение	Речь	Мысль	Слух	Манеры
8	Пять качеств	Ясность	Согласованность	Проницательность	Чуткость	Учтивость (вежливость)
9	Пять явлений	Жара	Солнечный свет	Ветер	Холод	Дождь
10	Пять великих вещей	Величие	Уравновешенность	Возвышенность	Блеск	Боязнь
11	Пять планет	Юпитер	Марс	Сатурн	Венера	Меркурий
12	Пять небесных императоров	Зеленый император	Красный император	Желтый император	Белый император	Черный император
13	Пять людей-императоров	Да Хао	Янь-ди	Хуан-ди	Шао Хао	Чжуан Сю
14	Пять духов-служителей	Гоу Ман	Чжу Юн	Хоу Ту	Жу Шоу	Сюань Минь
15	Пять жертвоприношений (духам)	Внутренней двери	Очага	Внутреннего двора	Внешней двери	Источника
16	Пять внутренностей	Селезенка	Легкие	Сердце	Печень	Почки
17	Пять постоянств	Жэнь	Ли	Синь	И	Чжи
18	Пять (родов) тварей	Чешуйчатые	Пернатые	Голые	Волосатые	Покрытые панцырем
19	Пять чисел	Восемь	Семь	Пять	Девять	Шесть

но не оставили ни малейшего следа в тексте *Лунь-юя*. Он как бы стоял в стороне от них; стоял он в стороне и от *И-цзина*. В то, что имеет отношение к основным принципам бытия, все, что связано с изучением природы, с теоретико-познавательными вопросами, по-видимому не занимало его.

Человек, — аристократ, „просвещенный" правитель и государственная власть, которая, по его мнению, должна находиться исключительно в руках этой „просвещенной" феодальной аристократии, стоящей над народом, над массой „маленьких людей", которых нужно постоянно держать в стороне от политических, государственных дел, — вот тема, занимавшая Конфуция. Над народом должны стоять „благородные", на которых народ работает. Правитель же управляет от имени неба и опирается на „умиротворение народа", и в этом заключается его „мудрость" и „просвещенность". Таковы основы этико-политического учения Конфуция.

Конфуцианство проповедует гармонию трех обобщенных элементов — неба, земли и человека, как олицетворение идеальной „естественности", выражаемой обычно понятием или формулой „путь неба". Осуществление же воли неба в этом „пути" выражается понятием или формулой „веление неба". Если *ли* — „порядок вещей в обществе, правления и обрядов и связанных с ними этических норм и декорума" — не согласуется с „велением неба", то ниспосылаемые небом стихийные бедствия и несчастья и т. п. сами по себе свидетельствуют о неугодности ему отклонения *ли* от идеальной „естественности". Когда имеет место подобная несогласованность *ли* с „велением неба", тогда люди в лице совершенномудрых и „благородных" призваны восстановить нарушенную гармонию. На место „сына неба" — монарха, отступившего от „веления неба", должен быть возведен „достойный" монарх, при котором весь феодальный порядок вещей будет оставаться и впредь совершенно незыблемым. „Достойный сын неба" обязан неукоснительно действовать по примеру древних мифических царей Яо и Шуня таким образом, чтобы „благородные" умело использовали „руки и ноги народа", чтобы народ всегда работал и кормил „благородных", чтобы законы исходили не от вельмож, а от самого монарха, чтобы народ не участвовал в обсуждении государственных дел, не роптал и не мог восставать. Усматривать же „элементы демократических идей" в реакционной конфуцианской теории, касающейся порядка царствования династий, их смены и установления новых, как это пытаются делать некоторые синологи, является по своему историческому существу и политическому значению делом антинаучным и чуждым прогрессивному объяснению прошлого истории китайского народа.

ГЛАВА V

БУДДИЗМ В ЯПОНИИ И ЕГО ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ РОЛЬ[1]

На протяжении многих столетий конфуцианство существует в Японии рядом с враждебным ему буддизмом. История распространения конфуцианства в Японии тесно связана с историей проникновения и развития в этой стране буддизма; как старая конфуцианская традиция, так и сунское неоконфуцианство в одинаковой мере получили известность и распространение в островном государстве благодаря буддизму. Поэтому совершенно необходимо остановиться на характеристике японского буддизма и канона его сект.

Развитие буддийского учения подразделяется самим буддизмом на три периода соответственно трем периодам жизни Будды. Японская буддийская секта Хоссо учит, что первому периоду жизни Будды соответствует вера „непросвещенных" людей в существование своего индивидуума, своей личности. Результатом этого „заблуждения" является „принуждение", на которое люди обречены, создавая потомство, рождая себе подобных. Будда же учит, что существование всех живых существ нереально. Реальным является только существование вещей. Таково учение Будды в период первой своей жизни. Во втором периоде или цикле жизни людей, опять-таки соответствующему второму периоду жизни Будды, они еще продолжают верить, что вещи существуют. Будда же стал открывать им глаза на то, что существование вещей является заблуждением. Вещи имеют в своей основе пустоту; вещи — это сама пустота, ничто. Таков второй период развития учения Будды. Слушавшие его находили противоречия между тем, что Будда проповедывал прежде, и тем, что он проповедывал после. Будда решил поэтому, проповедует секта Хоссо, до конца посвятить своих учеников и слушателей в истинный смысл своего „откровения" — в третий путь своей жизни. Это откровение заключается в том, что существует великая универсальная и истинная пустота и более истинное

[1] Я не останавливаюсь здесь на буддийской философии, и ее японских школах, зародившихся под влиянием китайских учителей в VII—VIII столетиях, равно как и на позднейшей японской буддийской философской литературе.

существование, отличное от того, что люди понимают под земным бренным существованием. Эти три периода буддийского откровения носят название — „существование, пустота и срединный путь". Известные миру два направления этой религии — Махаяна („большая повозка" 大乘) и Хинаяна („малая повозка" 小乘) — исчерпывают свою проповедь учением о перечисленных выше трех периодах откровения Готамы.

Махаянистский и хинаянистский буддизм в равной мере считают Будду своим величайшим мудрецом и в равной степени отстаивают догму о необходимости разрушения суждений, призрачных убеждений, которыми человек живет и связан, догму о необходимости разрушения всего, что связывает „заблуждающихся" людей друг с другом в их бренной жизни. Этого требует буддийский „путь к достижению просветления в Нирване".

Хинаянистский буддизм выдвигает на первый план догму о пустоте и нереальности мира и становления. Он проповедует пустоту и „нереальность форм", в то время как махаянистский буддизм акцентирует свою проповедь на созерцании, свободном от страстей и анализа, как на единственном пути „просветления". Хинаянистский буддизм считает пределом своей религиозной проповеди догму о достижении „просветления" путем понимания „для себя" ничтожности и бренности рождения и смерти, ничтожности и бренности становления вещей. Махаянистский буддизм идет дальше и утверждает, что можно достигнуть „просветления" при условии полного восприятия догмы о несуществовании всех вещей и передачи этой „мудрости" другим для их „спасения".

Хинаянистский буддизм получил распространение на юге Индии, затем на Цейлоне, в Бирме и Сиаме. Махаянистский буддизм получил распространение на севере Индии, а затем в Тибете, Китае, Корее и Японии.

С момента введения буддизма в Японию в этой стране возникли первоначально 8 сект. Учение всех этих сект проникло из Китая и Кореи. Секта Дзёдзицу 乘實 была создана в 625 г. буддийским монахом Экканом, прибывшим в Японию из Кореи. Тем же монахом была также создана в 625 г. другая буддийская секта Санрон или Санронсю̄ 三論, 三論宗. В 660 г. (по другим источникам в 653 г.) проповедник Досё̄ по возвращении из Кореи, где он учился, основал третью буддийскую секту Хоссосю̄ 法相宗. В том же году буддийский проповедник Тицӯ по возвращении из Китая основал в Японии четвертую секту Кусасю̄ 俱舍宗. В 739 г. китайскими буддистами, прибывшими в Японию, была основана пятая секта Кэгонсю̄ 華嚴宗. В 754 г. китайским же проповедником здесь была основана шестая буддийская секта Рицу или Риссю̄ 律, 律宗. В 806 г. буддист Сайтё̄ (или Дэнгё̄ Даиси) по возвращении из Китая основал на горе

Хиэи близ Киото седьмую секту Тэндайсю 天台宗, а Кукаи (или Кобо Даиси) в том же году основал на горе Коя восьмую секту Сингон 眞言眞言宗. Впоследствии возникли новые секты, игравшие особенно активную роль в политической жизни страны.

В 1174 г. была основана буддийская секта Дзёдосю 淨土宗. В 1191 г. была введена в Японии секта Дзэн или Дзэнсю 禪宗. В 1224 г. была основана секта Син или, как ее еще называют, Монтосю или Иккосю 眞門徒宗, 一向宗, а в 1253 г. — известная своей нетерпимостью буддийская секта Нитирэн или, как ее еще называют, Хоккёссю 日蓮宗, 法華, разделяющаяся на 8 главных разветвлений.

Все японские секты проповедуют следующие основные три догмы: догму о том, что люди пребывают в „темноте и заблуждении относительно истнной сущности мира"; догму о необходимости избавления от земных желаний и стремлений; догму о высшем „освобождении" от всего, что составляет основу бренной жизни, путем достижения нирваны.

Все, о чем „непросветленные" люди рассуждают, как о существующем и живущем, учат эти секты, разделяется на 6 состояний или, иначе сказать, все это пребывает в шести состояниях смешения и земной темноты. К первому состоянию относятся низшие существа, животные, птицы, пресмыкающиеся и насекомые. Ко второму состоянию относятся вечно голодные духи, у которых желудки величиной с гору и глотки уже, чем ушко иглы. Некоторые из них поедают свое собственное потомство. Среди этих духов есть и такие, которые никогда не в состоянии утолить свою жажду, так как вода превращается в уничтожающий огонь в их внутренностях. В третьем состоянии пребывают *дэва* (提婆, 天部, 神) или небесные существа. В четвертом состоянии пребывает все то, что находится в восьми сферах горячего ада или преисподней или в восьми сферах холодного ада или преисподней. Страдания существ, пребывающих в одном из этих адов, ужасны и неизмеримы. К пятому состоянию относятся демоны, населяющие подземные сферы, и, наконец, к шестому состоянию относится человек.

Все эти шесть состояний существования, в свою очередь, относятся к трем мирам или к трем сферам видимого существования — к миру земных желаний и стремлений, к миру форм и миру бесформенного. Пребывание существа в одном из этих миров зависит от „собственного размышления" или вынужденной способности размышлять или же от влияния на судьбу этого существа его прежнего существования или, лучше сказать, от закона возмездия за поведение в прежней жизни „живого существа".

В зависимости от этих состояний существования образуется двенадцатизвенная цепь причин. То, что люди называют сознанием, зави-

сит от связей и сочетаний их различных направлений. Сознание рождает индивидуальность. Индивидуальность порождает шесть органов чувств („глаза, уши, нос, язык, тело и разум"). Шесть органов чувств приходят в соприкосновение с вещами. Благодаря последним возникает то, что называют чувствованием. Благодаря чувствованию рождаются желание и стремление, а благодаря им рождается стремление к тому, что называется жизнью. Это стремление к жизни порождает стремление к перерождению, к рождению в новом цикле. Благодаря последнему возникают упадок, смерть, постоянно связанные со страданием.

С цепью причин, о которой было сказано выше, буддизм связывает проповедывание четырех существенных для него догм. Они заключаются в том, что всякое состояние существования обязательно связано со страданием, что страдания зависят от желаний, страстей и стремлений, что преодоление и избавление от них ведут к преодолению и избавлению от страданий и что преодоление и избавление от желаний, страстей и стремлений (и тем самым и от страданий) могут быть достигнуты следованием по определенному буддийскому пути, состоящему из „восьми сфер".

Индивидуум представляет собою только видимость реальности, учит буддизм. Каждое существо состоит из пяти элементов, которые непрерывно сочетаются друг с другом то разрываясь, то вновь связываясь. Первым таким элементом является форма или тело, организованное определенным образом. Вторым элементом является ощущение боли и удовольствия, вследствие соприкасания с вещами. Третьим элементом является возникновение понятий и представлений, вследствие того же соприкасания с вещами. Четвертым элементом являются 52 рассудочных возможности, образующих характер индивидуума; причем в каждом отдельном случае этот характер носит на себе определенный отпечаток или, лучше сказать, он складывается таким именно образом, а не иначе, ибо это его конструирование зависит от существования индивидуума в прежних циклах рождения. И, наконец, пятым элементом является то, что называют сознанием или способностью разума к мыслительной работе.

Когда данный индивидуум умирает, из сочетания этих пяти элементов другой индивидуум рождается, причем сила его „разума" зависит от того, каким являлось его прежнее существование.

Стремление к жизни, имеющее место у предшествующих существ, служит причиной рождения новых существ. Все это является предметом осуждения и заклинаний буддийских проповедников. Общее стремление к рождению новых существ, к продолжению своего потомства является с точки зрения буддийского канона результатом того, что люди погрязли в „мирской суете-сует" и не могут обрести „просветления" и познать путь или истину своего „освобождения". Самое лучшее поведение и лучшие слова, которые обычно ставят в пример в „мире суеты-сует", приравниваются

не к вешним ласточкам, а к следам, оставленным червями на дереве. Подобные дела и слова являются только „признаками" бренной жизни, а не результатом деятельности истинного, само по себе, существующего „чистого разума Будды", не связанного никакими причинными узами преходящего бренного существования. Махаянистский буддизм отрицает существование тела, реальность существования индивидуума, но признает существование разума, свободного от рождения и смерти.

Все японские буддийские секты, принадлежащие к махаянистскому буддизму, одинаково относятся к основным догмам буддийской религии.[1] Достижение нирваны является центральным предметом проповеди всех буддийских сект без исключения. Все они отрицают реальность существования индивидуума и особенно подчеркивают это. Все они утверждают, что окружающий человека мир вещей представляет собою „чистый разум Будды". Однако эти секты считают, что они отличаются друг от друга по способам достижения святости Будды или ступеням превращения в Будду. Таких способов имеется два. Первого способа или пути к достижению высшей ступени превращения в Будду, известного под названием сэй-до-мон, придерживаются секты Тэндай, Санрон, Сингон, Хоссо, Рицу и Кэгон; второго пути придерживается секта Дзёдо. В освобождении от мира сует имеется много ступеней. С точки зрения земных представлений проходят сотни, тысячи, миллионы лет и веков, и процесс перерождений продолжается до тех пор, пока, наконец, тот, кто уверовал в Будду, не достигнет нирваны.

Находящиеся на пути к нирване делятся на два разряда: „слушателей" (шравака 聲聞, 聞者) и „святых" (архат 阿羅漢). Японские секты утверждают, что „слушатели" проходят целый ряд изменений или совершенствований. Первой ступенью „слушателя" является положение простого монаха, который освободился от первых трех пороков из числа десяти, а именно от веры в существование своего тела, своего „я", от сомнений в отношении учения Будды, от привязанности к пышности, к декоруму. За этими следуют новые ступени и, наконец, ступень превращения слушателя в святого, свободного от всех остальных семи пороков, а именно от „стремления к чувственному наслаждению", от злобы и гнева, от забот о своем материальном существовании, свободного от жажды к материальному существованию, свободного от страстного желания нематериально существовать в „высших небесах", от гордости, от превозношения своей личности и, наконец, от „невежества", т. е. от того знания, к которому стремится живой, культурный человек.

Святые также разделяются на разряды. „Святой" должен пренебрегать своим существованием и освобождаться от него. Высшим средством подобного „освобождения" является созерцание или, как

[1] В этом они не отличаются от китайских сект. См.: Цзян Вэй-цяо. Фа-цзе-и-лань: 蔣維喬。法界一覽國學研究會演講錄第一集, 1923.

некоторые авторы выражаются, „тупое созерцание". Изгоняя всякие мысли, находящиеся „на пути к Будде", святой может пристально, не напрягая, однако, сил, смотреть в одну какую-нибудь точку; он может, например, смотреть на тихо падающие струи потока, на падающие листья деревьев до тех пор, пока не наступит определенное состояние полного забытья или длительной галлюцинации, где все слито в блаженстве „равного несуществования" или, как говорят буддийские писатели, в состоянии, где свет и мрак не различаются, до и после не различаются, здесь и там не существуют, нет боли и радости, а существуют блаженное безразличие и „светлая апатия". „Святые", находящиеся на этом пути к достижению святости Будды, с самого начала, т. е. до сеансов „созерцания" или „светлой апатии", должны знать, что становление и гибель вещей происходят одновременно в каждый данный момент, что даже то, что называют земным „сознанием", условно и нереально. Поэтому святой стремится к аскетизму. Этот святой не прогрессирует в своих ступенях восхождения к состоянию Будды через посредство проявления каких-либо особых действий, которые независимо от святого поднимали бы его на высшую ступень. Он может сделаться Буддой и независимо от пребывания в монашестве, хотя это пребывание в монашестве и исполнение всех обрядов и предписаний канона для него все же обязательны, когда он еще пребывает на ступени „слушателя". Это и есть первый путь превращения в Будду, которого придерживаются секты Санрон, Хоссо и большая часть сект, возникших в Японии в VII—IX вв.

Второе средство или путь к достижению святости Будды заключается в том, что во главу угла ставятся не личное перерождение или прогресс „святого" в своем восхождении к Будде, а универсальная значимость обетов и подвигов самого Будды. Считается, что эти-то обеты в состоянии, так сказать, принести искупление греховному человеческому роду, если тот будет помнить о Будде и даже просто будет держать на устах его божественное, магическое имя. „Авторитетом" этого направления японские буддисты считают своего „великого учителя" Хонэн Сёнин.

Его последователи учат, что сам Будда является овеществленным „вечным разумным блеском", снизошедшим из „чистой страны" на землю для того, чтобы „спасти людей". Он ходил среди людей, жил среди них, исцелял их силой своих догм и заповедал, что, если кто-нибудь из „живых существ" даже только десять раз упомянет его имя, то он уже не будет больше перерожден в земных циклах рождения, а будет перерожден в „чистой стране" „разумного блеска" Будды. Ради „спасения людей" сам Будда откладывал момент своего достижения блаженства нирваны. Следуя примеру Будды, утверждают последователи Хонэн Сёнин, можно отложить на время достижение нирваны, и ради спасения людей нужно продолжать жить среди них, „терпеть" и разделять их „страдания"... обзаводиться семьей, есть мясо и испытывать другие

„страдания", которые запрещены для буддистов, придерживающихся первого пути достижения святости Будды. Можно и даже нужно принимать активное участие в общественной жизни. Нет надобности в существовании аскетов и отшельников, совершенствующихся в практике „созерцания".

Повторение известных слов „Наму Амида-буцу"—„О! Амида Будда!" совершенно достаточно для того, чтобы иметь Будду в своем сердце, получить искупление грехов и приближаться с помощью Будды к будущей нирване, к полному освобождению от земного и преходящего. Этого пути достижения святости Будды придерживаются японская секта Дзёдо и большинство новейших японских буддийских сект, возникших в XII и XIII вв.

Канон секты Дзёдзицу. Канонической книгой буддийской секты Дзёдзицусю является книга — Дзёдзицурон 乘實論 или *Сатьясиддхишастра* — „Книга достижения истины". В ней дается изложение Трипитака 三藏 или так называемых „Трех коробов" буддийского канона — Сандзō. Традиция утверждает, что эта книга принадлежит индусу по имени Хариварман (訶梨跋摩 Кари-бацу-ма), жившему в IX в. после Будды, т. е. во II в. до н. э. В Дзёдзицурон собрано все, что является существенным для учения Хинаяна. В середине VI в. н. э. китайские буддийские проповедники и писатели интерпретировали эту каноническую книгу по махаянистскому образцу. Глава буддийской школы *винайя* 毗奈耶 — известный в Японии под именем Нандзан, настоятельно требовал от своих учеников и последователей различения содержания основной шастры и содержания комментариев на нее, которые он считал определенно махаянистскими.[1] И нужно сказать, что, начиная с XII в. и до настоящего времени, махаянистское толкование основных принципов указанной выше шастры продолжало развиваться. В VII же в. дело обстояло иначе. Тогда выдвигалась на первый план мистика Хинаяны. В сочетании с синтоистскими верованиями эта мистика импонировала некоторым представителям знати, имевшим влияние при дворе правителя, стоявшего во главе общеплеменного союза, но уже обособлявшегося от лиц, исполнявших прямые обязанности военачальников. Эта знать проводила свое время, как и сам правитель, в томительном безделье. Дзёдзицурон отдета предпочтение буддийской школе, признающей, как говорит Фудзисима, „два рода небытия" или „две ступени нереальности", а также „два рода созерцания", путем которого постигается истина этого небытия или иереальности. Первый род созерцания, имеющий своим предметом нереальность „я", основывается на положении: „Подобно тому как порожняя бутыль не содержит в себе ничего, в скандхах (скандха, яп. — ун — 蘊) также не содержится ничего, что составляло бы «я» или атман (атман 我)". Нандзё Бунъю переводит термин „скандха"

[1] Ryauon Fujishima. Le Bouddhisme japonais. Paris, 1889, p. 15.

словом „collections". Фудзисима переводит его в французском тексте словом „agrégats" и правильно объясняет, что речь идет о некотором понятии, выражающем то, что в человеке составляет „область" или „местонахождение" мыслительного аппарата и его работу, т. е. сознание и человеческий дух. Второй род созерцания имеет своим предметом „осознание" небытия дхарм (дхарма, хо — 法 — понятие, означающее не только законы, но самые качества вещей, „подверженных" относительному становлению; японцы пользуются обычно при передаче на английский язык смысла термина дхарма или хо словом „things"). Этот род созерцания основывается на положении: „Подобно тому как субстанция бутыли сама по себе не существует, дхармы, названные пятью скандхами, так же не существуют как название или имя". Школа Кумарила (Ку-ма-рада, 倶摩羅陀), из которой вышел автор *Сатьясиддхишастра* (Дзёдзицурон) — Хариман, т. е. школа *Сарвастивада* (У-бу — 切有部), придерживается той точки зрения, что личность, „я" — иллюзорна, а дхармы существуют. Эта школа также признает наличие трех состояний существования — прошлого, настоящего и будущего в качестве реальных вещей, но утверждает, что сущность или природа самих дхарм постоянна. Секта же Дзёдзицу не признает ни существования „я", ни существования дхарм даже тогда, когда они подчеркнуто рассматриваются как наименования идеальных „состояний", которыми буддисты именуют „вещи" и „формы". Традиционная японская буддийская историография утверждает, что шастра, о которой мы здесь говорили, с самого начала ее введения в Японию интерпретировалась в махаянистском направлении.

Канон секты Санронсю. Каноническими книгами этой японской буддийской секты являются Тюрон (*Мадхьямакашастра* 中論) или „Учение о средине", Хяку-рон (*Саташастра* 百論) „Стокнижие" и Дзю-нимон (*Двадасаникайя* или *Мукхашастра*, 十二門論) „Трактат о двенадцати вратах". Само название секты Санронсю означает веру, основанную на учении, заключающемся в трех книгах. Секта не отдает предпочтения хинаянсистским или махаянистским догмам, а комбинирует их в один, так сказать, всеобщий канон откровений Будды.[1] „Истина, — гласит канон секты, — есть состояние духа тех (приобщившихся к буддизму), которые достигают точки неприобретения („неприкрепленности к крайности". — *Як. Р.*) или идеи небытия и совершенно скрытого существования. Человек, который придерживается истинного созерцания для достижения этой глубины, становится Буддой". Каноническое объяснение этой догмы сводится к утверждению, что путем „истинного созерцания" достигается состояние, в котором сли-

[1] См. Сакано Тэцу и Сюби Масаюки, Дайнихонбуккёси. 境野哲, 就鳥尾順敬, 大日本佛教史, 1897, т. I, стр. 57—58.

ваются в одно целое низшая „истина“ сторонников настика (無信) или неверия в реальное существование и высшая истина сторонников астика или веры в существование вещей. Это слияние происходит на „срединном пути“, т. е. достигается „истинным созерцанием“. „Истинное созерцание“ преодолевает „обе формы относительного существования истин бытия и небытия“, вследствие того, что в состоянии такого созерцания человек сливается с Буддой, как с универсальным духом, сущность которого одинаково пребывает в „бытии, не существующем в своей основе“, и в небытии, проявляющемся в существовании видимых вещей.

Храм или духовенство, проповедует эта секта, является носителем всех возможностей для приобщения людей к истине Будды, в которой тело и дух находят свое „спасение“. „Среди всех спасителей мира буддийская самгха (僧伽, 和合衆 «вселенская буддийская церковь») является наиболее надежной“. Крайности же эти, как это вытекает из учения Санронсю̄, заключаются в том, что другие секты подают опиум буддийской мистики, так сказать, большими порциями и сложными приемами, которые не могут быть усвоены всяким, обрекшим себя на этот вид духовной и физической смерти. Проповедники Санронсю̄ предпочитают медленное, но, по их мнению, верное средство отравления своей паствы путем подачи буддийской отравы сперва мелкими порциями, но зато систематически и неизменно повсюду, где это только возможно. Область „духовных сомнений“, которые обсуждаются в целях приближения верующего к храму Будды, как к „надежному спасению“, избирается сектой Санронсю̄ в качестве наиболее удобной сферы для усвоения как-раз мелких порций дурмана, подаваемых духовенством систематически. Самые мелкие бытовые дела людей не ускользают от внимания проповедников Санронсю̄. Они говорят сперва о фатальной необходимости этих дел, затем о неизбежности страданий, связанных с ними, и, наконец, о том, что все они — химера, суета-сует, освобождение от которых может якобы наступить в усвоении „истины“, проповедуемой духовниками.

Канон секты Хоссо. Секта Хоссо придерживается так называемого учения *Дхармалакшана* (法柏) или учения „о природе дхарм“. Это и есть так называемая школа *ёга* (瑜伽). В ряде существенных для своего канона принципов Хоссосю̄ исходит из тех же положений, что и предыдущая секта. Так, например, теологи Хоссосю̄ утверждают, что человечество подразделяется на часть верующих „в существование или реальность вещей“ и на часть верующих в то, что вещи не существуют и нереальны. Для того, чтобы преодолеть „эти фальшивые идеи“, гласит канон Хоссосю, Будда в третий и последний период своего учения проповедывал догму „срединного пути“, которая заключается в том, что „не существует небытия, равно как и бытия“. Будда и явился с небес для того, что принести людям это „откровение“ и „спасти“ их.

Все видимые вещи, учит Хоссосю̄, в своей основе нематериальны. Все вещи являются в конечном счете санскрита-дхарма (無爲法) „составленными вещами“ или продуктом разума. Разум же, хотя и пользуется, так сказать, своеобразными щупальцами вроде: „знания благодаря глазам“ (*Какшур-виджняна*, 眼識), „знания благодаря ушам“ (*Шротра-виджняна*, 耳識), „знания благодаря носу“ (*Шрāна-виджняна*, 鼻識) и т. д. и т. п., но он всегда нематериален сам по себе. Разум — это нематериальная сущность Будды. Он ничего общего не имеет со способностью анализировать или с мыслительной работой. Разум — это состояние созерцания, в котором то, что составляет несуществование „я“ (Хоссосю̄ называет таким образом как человеческий организм, так и его „душу“) как бы вибрирует один раз меньше, другой раз больше, в сторону продвижения к своему универсальному существованию в качестве Будды. Эта потрясающая мистика еще в древние времена сводилась к актам или сеансам отупляющего созерцания, расстроивавшего нервную систему обреченных послушников или „слушателей“ монастырей. В сущности говоря, даже то, что Хоссосю̄ допускала и допускает в качестве подсобного средства для достижения буддийской „истины“, а именно — оперирование с самыми простыми рассудочными определениями, оперирование определениями, взятыми из простейшей практики здоровых людей, а не исковерканных буддийской мистикой уродов, приходило в противоречие с каноном. Эти определения складывались в вопросы и сомнения, на которые надо было отвечать. Буддийское созерцание считается и здесь единственным средством для того, чтобы спутать мысли, расшатать психофизическую систему обреченного верующего и сделать из него тупого „слушателя“. В настоящее время Хоссосю̄ насчитывает еще, по свидетельству известного теоретика буддизма Судзуки Тэйтарō, 19 000 последователей. Хоссосю̄ придерживается махаянистского догмата „спасения других“ через посредство своего собственного совершенствования.

Канон Кусасю̄. Слово „Куса“ представляет собою транскрипцию слова коша („словарь“), входящего в название канонической книги секты — *Абхидармакошашастра* (阿毗達磨俱舍論) „Словарь метафизики“, составленный Васубанду, во II в. до н. э. Метафизическая панацея Кусасю̄ содержит огромное количество схем. Эти схемы в свою очередь разделяются на подсхемы, а последние на рубрики правил или элементов пути „просветления“. Я лишен возможности перечислять их в настоящей работе. Поэтому выделяю только наиболее существенное, с моей точки зрения, для характеристики канона Кусасю̄. В этом каноне существуют 72 дхармы. Дхармы разделяются на два разряда. К первому разряду относятся так называемые „составленные вещи“ или то, что человеческое знание определяет как формы и вещи или наименования видимых вещей. Ко второму разряду относятся нематериальные вещи, которые не зависимы от „видов знания“ и „единого знания“, т. е.

от чистого духа, свободного от „знания благодаря глазам, уху, носу, рту", и т. д. и т. п. Такими вещами являются *акаша* (虛 空)—пространство и нирвана (涅 槃, 滅 度). „Нематериальные вещи" подобно этим последним представлены *асамскрита дхарма*, о которых я уже говорил выше. В каноне Кусасю эти роды формы в свою очередь разделяются на три разряда: *пратисамкхья ниродха* (тяку-мэцу), *апратисамкхья ниродха* (хи-тяку-мэцу) и *акаша* (ко-ку).

Первый разряд представляет „сознательное прекращение существования", второй „бессознательное прекращение существования" и третий, как уже было сказано, представляет пространство. Второй и третий разряды этого рода „не материальных вещей", какими являются, согласно этому канону, пространство и нирвана, не познаваемы вообще. Между тем так называемые „составленные вещи" подвержены причинной неустойчивости. Эта причинность является кармой (羯 磨, 業), обязательной для всех вещей. Иначе говоря, вещь, представляющая собою, согласно этому канону, только определенный вид „состояния", вместе с тем является результатом своего „поведения" или преемственности в прежнем цикле своего рождения. Бесконечные превращения, которым она будет подвержена в будущем, все без исключения произойдут благодаря той же норме. Царство „нематериальных вещей" является царством прогрессирующего „просветления". И наивысшей целью этого „просветления" является *пратисамкхья ниродха* (тяку-мэцу — сознательное прекращение своего бренного существования для освобождения от земного и достижения абсолютной нирваны, превращения в Будду. Жуткое чувство овладевает читателем, когда он строка за строкой следит за ходом чередующихся в последовательном порядке метафизических построений и догм, преследующих единственную цель приучить своих почитателей к мысли о пренебрежении смертью во имя собственного растворения в „универсальном светлом блеске Будды".

Канон секты Сингон. Теологи этой секты утверждают, что начало Сингонсю восходит еще ко времени Нагарджуна (II в. н. э.). Сингонсю различает эзотерическое и экзотерическое учение. Проповедники канона ставят в достоинство секты то, что она якобы является единственной сектой, которая опирается на „истинные слова" (мантра, сингон 眞 言) Будды. Слова эти относятся, как гласит канон, не к периоду земного проявления Готама Будды, а к периоду его невидимого существования или существования в виде универсального духа, т. е. к периоду или стадии *Татхагата Махавайрокана* или *Дхармакайя* (法 身), хосин. Эти слова были посвящены Буддой узкому кругу ближайших учеников и не были рассчитаны для посвящения их тайне широких масс „непросветленных". Основными книгами Сингонсю являются *Махавайроканабхисамбодхисутра* (大 日 經, Даинитикё), *Ваджрасекхарасутра* (金 剛 薩 埵), комментарий самого основателя этой секты в Японии Кукаи или

Кободаиси 弘法大師 (774—834) и, кроме того, произведения специально ритуального характера. Основной догмой канона Сингонсю является проповедь таинственного, мистического единства „тела, слова и духа". „Свет Будды" или „великое солнце" — даинитинёрай означает первоисточник „просветления". Только в „бриллиантовом мире Будды" или в мире „света Будды" может быть постигнута сущность мистического единства, о котором сказано выше. Однако для этого необходимо „абстрагироваться" от вещей и собственных мыслей и впасть в состояние особенного созерцательного забытья, в состояние особого рода мистического неразличения вещей, понятий, слов и всего, что видит глаз и слышит ухо. В большинстве случаев сеансы подобного рода созерцания производятся „созерцающим" в тиши монастыря или храма; он поворачивается лицом к стене и всматривается в одну точку до тех пор, пока не наступит забытье или состояние, напоминающее оцепенение.

Трем мистическим элементам „тела, слова и духа", элементам, существующим в лицах, достигших состояния превращения в Будду, равно как и в тех существах, которые еще не „просветлены", соответствуют три мистических обряда. Первый обряд — химмицу — заключается в почитании Будды путем различных комбинаций движения руки и пальцев *мудра* (手印密印) или, точнее сказать, путем образования определенных символических фигур складыванием пальцев. Второй обряд — гомицу — заключается в повторении *дхāрани* (陀羅尼) — определенных мистических формул. Третий обряд — имицу — заключается в описанных выше сеансах созерцания. Все эти обряды проповедует Сингонсю̄, ведут к „просветлению" и к „спасению". Сингонсю̄ вовсе не отказывается от „спасения" „непросветленных". Напротив, эта секта всегда вела совершенно исключительную по своим размерам пропаганду своего мистического канона в массах. Хаас (H. Haas) правильно отмечает, что Сингонсю̄ не отказывается и от использования конфуцианских этических принципов[1] в целях пропаганды. Как сообщает Судзуки Тэйтаро̄, секта Сингон в настоящее время располагает 11 973 храмами и имеет 9 117 000 членов или почитателей.[2] Земельные владения главного монастыря на горе Коя составляют приблизительно 985 кв. км, а годовой доход только этого монастыря составляет больше 1 500 000 иен. Интересно отметить, что журнал „Japan today and tomorrow"[3] в статье, посвященной секте Сингон, в специальном разделе „Пропагандистская деятельность", писал следующее: „Вся религиозная деятельность руководится главным храмом на горе Коя. Каждый год возвращаются оттуда 50 подготовленных деятелей. Религиозные и воспитательные мероприятия этих деятелей подкрепляются показом кинофильмов, демонстрирующих

[1] H. Haas. Die Sekten des japanischen Buddhismus. Tokyo, 1905, S. 10.
[2] Suzuki Teitarō. Japanese Buddhism, p. 49.
[3] December, 2, 1927, S. 113.

исторические факты, связанные с Кобо Даиси. Специальная пропагандистская работа ведется к 1100-летию Кобо Даиси в 1934 г. Поле деятельности (секты) распространяется на Гавайские острова, Лос-Анжелос, Корею, Маньчжурию, Формозу и Карафуто, где будут построены храмы в пропагандистских целях".

Канон секты Риссю. Канон буддийской секты Риссю или винайя (律), ввезенный из Китая в Японию в середине VII в. н. э., проповедует учение Готамы Будды, т. е. догмы, заповеданные им в стадии своего земного проявления. Теологи этой секты проповедуют канон Риссю в плане единения учений Хинаяны, трактующей исключительно о личном „спасении", а не о „спасении" других, и Махаяны, трактующей о „спасении" собственном, равно как и о „спасении" всех „непросветленных".[1] Правила поведения и дисциплины, т. е. этические предписания, специальные предписания для исполнения ритуала, считаются совершенно достаточным путем для продвижения к царству Будды или к „бриллиантовому миру". *Силапарамита* (波羅密) — буддийское „совершенство нравственности" является основной догмой секты Риссю. В настоящее время эта секта насчитывает всего 58 000 членов или почитателей и имеет 23 храма. Гриффис (Griffis) правильно обращает внимание на внешнее устройство храмов Риссю.[2] Символические фигуры или расположение насаждений цветов и трав, искусственные нагромождения камней, извивающиеся тропинки; искусственные каскады вод и потоков, множество фонарей — все это, например, в городе Нара, создает специфический пейзаж и рассчитано, разумеется, на привлечение посетителей.

Канон секты Кэгон. Секта Кэгон проповедует догму о трех периодах или стадиях превращения Будды. Канон секты насчитывает целых пять стадий этого превращения (гокё). Эти пять превращений Будды означают пять видов или стадий учения, которые он проповедывал, преследуя цель „спасения" человеческого рода. Пятая стадия учения Будды является, как гласит канон, самой глубокой и существенной для „просветления". Высшей стадией считается Махаяна, ратующая о „спасении" других, а низшей — Хинаяна, ратующая исключительно о личном „спасении". Эти общие принципы зиждутся далее на высшей святыне секты — *Аватамсакасутра* (Кэгонкё, 華嚴經), с которой якобы и начинается проповедь самого Будды. Следуя также *Саддхармапундарикасутра* (Хоккэкё, 法華經), канон Кэгонсю не признает деления на „слушателей", „святых" и превратившихся в Будду или достигших состояния слияния с Буддой бодисатв. Единый путь к достижению „света Будды" объемлет все. Все в мире есть не что иное,

---

[1] См. Сакано Тэцу и Сюби Масаюки, Дайнихонбуккёси, 境野哲, 就鳥尾順敬, 大日本佛教史, 1897, т. I, стр. 510.

[2] W. E. Griffis. The religions of Japan. New York, 1901, p. 237.

как универсальная „пустота". „Пустота" эта представляет собою вместе с тем абсолют или „истину" самого существа Будды или *Бхутатхата* (眞如, синнё) и является источником существования всех вещей. Все вещи по своей природе идентичны с этим абсолютом, существом Будды или с универсальной „пустотой". Фудзисима, например, излагает содержание четвертой и пятой стадий учения Кэгон, которые как-раз завершают догматику канона следующим образом: четвертая стадия учения зиждится на положении, что человек, дух которого свободен от ложных идей, становится Буддой. Ложным же является все то, что может быть выражено словами в качестве имени или определения, в качестве состояния или характеристики какой-либо вещи. Словами нельзя точно передать существо „абсолютной истины". Не могут поэтому существовать какие бы то ни было деления, степени и формы наставления и обучения. Подобно тому как образ отражается в зеркале, так и состояние Будды может быть внезапно проявлено в духе. Созерцание — залог осуществления этого. Пятая же стадия подчеркивает догму, которая гласит, что в мире Будды „единичное и множественное объединяются без противоречий и затруднений". Без этого, говорит далее Фудзисима, остальные четыре стадии учения разрушаются, и это положение необходимо для того, чтобы „доказать" истину „состояния Будды".[1] Буддизм учит, что этого состояния можно достигнуть, как было сказано выше, путем созерцания и освобождения от идей и мыслей. Секта насчитывает в настоящее время 23 000 последователей и 23 храма.

Канон секты Тэндаисю. Канон секты Тэндай мало чем отличается от канона секты Кэгон. Сайхо или Дэнгодаиси 最澄, 傳教大師 (767—822) привез этот канон из Китая и основал в Японии секту Тэндай. Догмы секты основываются на учении, проповедуемом также другими буддийскими сектами — на проповеди трех таинственных учений секты Сингон, на правилах созерцания секты Дзен и этических нормах Махаяны. Основными сочинениями, на которые опирается канон Тэндайсю являются *Саддхармапундарикасутра* (法華經, Хоккэкё),[2] *Махапраджняпарамитасутра* (大智度論, Дайсидорон) и *Махапаринирванасутра* (涅槃經, Нэхангё). Секта утверждает, что она придерживается „совершенной истины" (энгё) „срединного пути", являющегося, как говорит Хаас, „высшим синтезом двух противостоящих друг другу воззрений — существования и несуществования".[3] Тэндайсю утверждает, что „материя и дух являются двумя сторонами или формами проявления некоторой сущности, которая не тождественна ни материи, ни духу, ни обоим одновременно". Далее утверждается, что эта сущность Будды благодаря

---

[1] Ryauon Fujishima. Le bouddhisme japonais. Paris, 1889, p. 68.

[2] Shun Ôsumi. Histoire des idées religieuses et philosophiques, Kyôto, MCMXXIX, p. 105—107.

[3] H. Haas. Die Sekten des japanischen Buddhismus. Tokyo, 1905, S. 7.

внутренне присущей ей возможности „создает мир относительных явлений", т. е. „материальных и идеальных „явлений", в которых обнаруживается вместе с тем абсолютное существо Будды. Поэтому, гласит канон Тэндайсю, Буддой могут быть не только люди, но и животные, растения, горы, реки и т. д. Не нужно отворачиваться от живых существ, их необходимо „спасти"; к этому якобы и стремился сам Будда. Тэндайсю акцентирует на необходимости созерцания в целях слияния с Буддой. Книги и наука могут быть почитаемы только глупцами и „непросветленными", для буддиста они не нужны. Буддист должен обращаться только к собственному духу. Все в видимом мире зависит от него и является его продуктом. Главным божеством Тэндайсю является *Бхэсадзягурутатхагата* (藥師如來, Якусинёрай), находящееся в храме на горе Хиэи. Идолы Брахмы (Бонтэн), Индры (Тайсяку) и множество других являются обязательным украшением храмов Тэндайсю.

В настоящее время секта Тэндай имеет 2 141 000 приверженцев и 4438 храмов, приносящих огромные доходы.

Канон сект Дзёдо и Синсю. Канон секты Дзёдо, зародившейся в самой Японии в XII в., как говорят его сторонники, отличается „великой простотой". В чем же заключается эта „великая простота"? Хонэн Сёнин 法然上人 (1133—1212), основатель секты, заповедал, что основным стремлением буддиста является путь к нирване. Будда создал „чистую страну", „рай" и дал обет, что он не достигнет совершенной мудрости до тех пор, пока хотя бы одно из живых существ на земле, которое верует в него и произносит с благодарностью его имя, не достигнет состояния нового рождения в его „раю". Поэтому, проповедует Дзёдо, достаточно произносить только слово „Наму Амида Буцу!" — „О, Амида Будда!", чтобы быть уверенным в „спасении" Буддой. Сам Хонэн Сёнин умудрялся, как повествует традиция, произносит эту молитвенную фразу 60 000 раз в течение суток, отсчитывая повторения ее на четках. М. Мюллер (Max Müller) и Нандзё Бунъю 南條文雄 отмечают, что Дбсяку, основатель Синсю, умудрялся произносить ту же молитвенную фразу 70 000 раз в течение суток.[1] Удары в колокол и повторение при этом вышеуказанной фразы якобы свидетельствуют одновременно и о вере в „спасение" и призыв к Будде ускорить это „спасение" и даже мольбу не упустить из виду кого-либо из повторяющих молитву. Никакой метафизики, никаких специальных книг не требуется для ведения ритуала. Дзёдосю имеет в настоящее время 7124 храма и 3 646 000 приверженцев.

Конон секты Синсю очень мало отличается от канона Дзёдосю. Ее основатель Синрон Сёнин 親鸞上人 (1174—1263) проповедывал догму о возможности „спастись" не собственными силами, а с помощью самого Будды. Все люди по своей природе греховны, гласит основная

[1] M. Müller. Nanjo Bunyu, Sukhâvatî-vyûha (The Land of Bliss). Oxford, 1883, S. XX.

догма Синсю̄. Последствий этой греховности избежать нельзя, вследствие того, что человек в прежних циклах своего рождения также был греховным. Однако исполнением буддийских правил поведения и следованием даже „земному рассудку", как меньшему злу, можно приблизить себя к пути „спасения", т. е. облегчить Будде совершить это спасение. Внутренняя вера в Будду не исключает также ускорения „спасения", благодаря повторению вышеуказанной молитвенной фразы в знак упования на Будду. Синсю̄—самая могущественная буддийская секта в Японии. В настоящее время она насчитывает 13 327 000 приверженцев и имеет 19 815 храмов.

Каноны сект Дзэнсю̄ и Нитирэнсю̄. Основателем секты Дзэнсю̄ считают Бодхидхарма (Бодай Дарума, 菩提達磨). Из Индии учение Дзэн было привезено в Китай Линь Ци (Риндзай, 867), Тун Шанем (Дōдзан, 807—809) и его учеником Цао Шанем (839—901) при династии Тан. В 1191 г. один японский проповедник сделал известным это учение в Японии, а 1227 г. другой японский проповедник распространял в Японии учение этой же секты в интерпретации представителей ее ответвления Сōтō. Секта Дзэн представлена в Японии целой серией ответвлений, в основном проповедующих общий канон. Дзэнсю̄ учит, что истину нельзя передать письменно или устно. Все, что выражено подобным образом, ложно. Нельзя составлять какие бы то ни было дидактические пособия или комментарии, рассчитывая раскрыть „истину Будды" или содействовать этому. Средства анализа, сравнения или поэзии при комментировании учения порочны. Только интуиция является надежным способом достижения „истины Будды". Проповедники Дзэнсю̄ утверждают, что якобы сам Будда и его ближайший ученик Касьяпа 迦葉 достигли такого состояния „мудрости", что отказались от передачи своих „истин" словами и прибегли к жестам. Они отказываются от книг, в которых видят источник отдаления человека от „рая Будды", источник сомнений в этом учении, источник свободомыслия, направленного против церкви. Созерцание исправляет вред, приносимый словом и книгами. В нем постигается „истинное сердце Будды". Храмы Дзэнсю̄ наполнены богами, но в гораздо меньшей степени, нежели храмы других сект.

Дзэнсю̄ разделяется в общем на три больших ответвления — Риндзай, Сōтō и Ōбаку. Несмотря на принципиальное отрицание книг и письменных толкований и предписаний, секта Дзэн, как ни одна другая секта, распространяет огромное количество буддийских книг, располагает целой серией школ, издает при храмах буддийские тексты. Мало того, руководители секты всегда использовали книги других религиозных сект и небуддийских учений в целях пропаганды исключительности своего канона. Особенным старанием в этом отношении отличается ветвь секты — Сōтō, известная своими специальными школами и библиотеками при храмах и монастырях. Секта Дзэн с особенным вниманием относилась к сунскому конфуцианству и явилась по существу

первым распространителем чжусианского учения в Японии. Она использует любые приемы для проповеди созерцания как единственного источника „познания мира Будды", свободного от „нечистой земной видимой жизни". Нандзё Бунъю называет все три ветви секты „тремя японскими сектами или школами созерцания". Дзэнсю выработала специальный суммарий правил поведения во время созерцания, которые сводятся в основном к тренировке легких или, лучше сказать, к обучению размеренному дыханию, что содействует якобы „самоуглублению" и воспитывает „выдержанность и терпение".

В настоящее время общее количество приверженцев всех трех ответвлений Дзэнсю составляет 9 500 000 человек, а общее количество храмов свыше 20 760.

Что же касается Нитирэнсю или секты „солнечного лотоса", то ее канон, подобно Тэндайсю, основывается на Саддхармапундарика или Хоккэкё. Это самая агрессивная, фанатическая из всех существующих сект в Японии. Ее последователи не останавливаются ни перед чем, когда речь заходит о каноне секты и выгодах духовенства и храмов. Молитва — „Наму мё хо ренгэ кё" 南無妙法蓮華經 („Почет сутре лотоса таинственного закона"), сопровождаемая неистовым барабанным боем, производит удручающее впечатление на молящихся. Этот непрерывный бой, целыми днями слышимый в храме, и вызывает у них чувство безотчетного страха и тревоги.

Всё может стать Буддой, учит Нитирэнсю. Нет надобности в сверхъестественном духе, с помощью которого можно было бы достигнуть такого превращения, так как каждая вещь — камень, цветок и любая другая — все это, как и человек, может через известный период превращений сделаться Буддой. Будда находится во всех вещах. Он — абсолютная „чистота духа" — лежит в основе вещей и сам толкает их к спасению.

Духовенство Нитирэнсю всегда апеллировало к самым отсталым массам населения, к крестьянству, забитому тяжелой феодальной эксплоатацией, к ремесленникам, к мелким торговцам, к деклассированному самурайству — ронинам. Секта всегда выпячивала на первый план то обстоятельство, что вовсе не нужно обладать „благородством духа" и изысканным образованием, чтобы встать на путь „приближения к царству Будды". Все люди и даже вещи — это части самого Будды. Будда, следовательно, находится в них, в этих измученных нуждой и страданиями людях, и им остается ждать, когда он окончательно откроет себя в них и откроет перед ними свое царство.

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ РОЛЬ БУДДИЗМА В ЯПОНИИ

В области метафизики индийскому буддизму не были чужды и рационалистические построения. Больше того, даже враждебные материализму авторы вынуждены признать, что именно в этих построениях имеет

место ряд идей, которые совершенно определенно идут по линии материализма. Однако эти идеи теряются на фоне всего здания буддийской логики. Для исследователя, имеющего дело с буддийской логикой, подобного рода идеи кажутся, так сказать, оазисами „трезвости", за пределами которых вновь начинается безжизненная пустыня одуряющей мистики. Идеи о бесконечности движения, о безначальном и бесконечном движении дхарм, формирующихся в группы, которые наделены качествами в одном случае представлять идеальное, а в другом — вещи, „подверженные эволюции и изменяемости" от низших к высшим дхармам и внутри их, идеи о противоречивости самих этих дхарм, не лишенные диалектических черт, положение о том, что ощущения служат первой связью между „вещами, с которыми соприкасаются", и сознанием и, наконец, признание самого „земного сознания" продуктом „земного и телесного" — все эти идеи, которые мы встречаем также в учении некоторых японских буддийских школ раннего периода, в конечном счете заканчивают свое „бытование" в „земном существовании", с тем чтобы, по уверениям буддийских авторов, испариться, как нереальное в „бриллиантовом мире" Будды, в нирване, где нет „я", „ты", нет вещей и их отражений, нет слов и идей, нет до и после, и где „простирается" священный покой „высшей сверкающей мудрости" универсального духа Будды.

В целях проповеди мистической идеи нереальности бытия некоторые буддийские теологи обращаются к разуму, анализу, к теоретико-познавательным вопросам и этике, с тем чтобы, как уже было сказано, тут же „опровергать" их значение и ценность.

Можно было бы показать это на примере учения ряда японских буддийских сект. И, пожалуй, лучшим примером послужило бы учение Кусасю. Кусасю отвергает субъективный идеализм секты Хоссо, согласно которому мир „видимых вещей" является продуктом состояний нашего духа, и признает, что сознание или разум является продуктом определенной связи „телесного" или „вещества". Вместе с тем Куссасю тут же усматривает в этом обстоятельстве якобы ничем неискупимый порок и объявляет, что сознание, вследствие этого, является нереальным, не имеет другого значения, кроме как значения источника заблуждения и отдаления от царства Будды.

Но как бы там ни обстояло дело с приемами „опровержения" буддистами материалистических идей, для исследователя совершенно ясно, что буддийская метафизика изгоняет реальную действительность в дверь, но она, пусть даже ее отзвуки, непреодолимо пробивается через окна душных монастырских помещений. Я льщу себя надеждой когда-нибудь посвятить этому чрезвычайно интересному вопросу специальную работу, в которой будет показано, насколько несостоятельны традиционные утверждения идеалистических писателей, сознательно обходящих противоречивые положения буддийских построений, объек-

тивно подрывающие изнутри здание буддийской метафизики. Кстати сказать, я лично располагаю конкретными фактами, свидетельствующими о том, что не только противоречия конфуцианского неоидеализма, о котором речь будет впереди, но и непреодолимые противоречия буддийской спекуляции действительно содействовали усилению критики и открытой борьбы с буддийской мистикой. Они содействовали, например, в одном случае менее, в другом более ярко, оформлению атеистических и материалистических идей и систем ряда выдающихся японских мыслителей XVII и XVIII вв. (Ито Дзинсай, Муро Кюсō, Камада Рюкю и, в особенности, Андō Сёэки).[1]

Не только в Индии, но и в Китае в IV—VI вв. буддийская теология устремляется больше чем когда бы то ни было в сторону тех, „кого нужно спасти через просветление". Это устремление проходит под девизом: собственное „спасение" заключается прежде всего в „спасении" других. Поэтому хинаянистическая проповедь „нереальности сострадания к нереальным существам" не удовлетворяла больше буддийское духовенство.

Стремлению буддийского клира к власти соответствовал как раз махаянистский буддизм, ратовавший за „спасение" всех людей.

Ни один буддийский духовник хинаянистского толка даже в состоянии „высшей мудрости", каким является буддийское созерцание, никогда не накладывал на себя рук для того, чтобы, так сказать, прекратить свое пребывание в оболочке греховного и бренного тела и ускорить свое слияние с Буддой. Тем больше это касается буддийского духовенства махаянистского толка. С его точки зрения, вечная земная скорбь и страдания выпали на долю всех людей независимо от их положения в обществе. С этой точки зрения, могущественный правитель и его вассалы, аристократ, крестьянин и раб в равной степени страдают и нуждаются в „спасении".

Буддийское махаянистское духовенство часто апеллировало к массам, пользуясь такими приемами пропаганды, как указание на то, что свергнутый с престола правитель, изгнанный вассал, побежденный военачальник, разорившийся торговец, эксплоатируемый господином раб, подневольный, бесправный крестьянин и нуждающийся ремесленник, равно как и опальный человек „туши и кисти" — все они в одинаковой степени являются жертвами земного существования. Все они будто бы выражают одну и ту же скорбь, один и тот же пессимизм. Проповедывалось, что эксплоатируемому и обездоленному незачем быть недовольным своим положением и выступать против своих поработителей, так как все в конечном счете должно быть признано нереальным. С другой

[1] Известно, что китайский буддизм имел серьезных противников уже при династии Тан. В среде китайских писателей этого времени, которые стремились синтезировать буддизм, даосизм и конфуцианство, последнему все же отдавалось предпочтение, как „закону человеческого пути" и „пути поднебесной".

стороны, махаянистская догма, гласящая, что повторение молитвы „Наму Амида Буцу“ служит залогом „спасения“, означает по существу освящение порядка вещей, при котором высокопоставленные тунеядцы кормятся за счет людей труда, признаваемых при этом за бесправных париев. Не возбранялось, стало быть, вести захватнические кровопролитные войны именем божества, устраивать бесконечные политические интриги и предаваться разврату, взимать непосильные для народа поборы и лихоимство и вместе с тем выступать с законами, призывающими блюсти „совершенную нравственность“ буддиста и утешать „заблуждающийся“ народ. Все это можно делать под прикрытием магической молитвы, которая „очищает“ и отпускает грехи. Больше того, согласно буддийскому канону, как это особенно рельефно вытекает из махаянистских догм, все грехи искупаются независимо от „заблуждения“ и „наследственной“ греховности людей заботами вездесущего и вечного Будды.

Махаянистский буддизм с самого начала своего водворения в Японии получил, как уже было показано выше, бóльшее распространение, чем учение Хинаяны.

Буддийское духовенство начинает играть в Японии важную политическую роль уже в VI в. Армия буддийских монахов, переселившаяся сюда из Китая и Кореи, привезла с собою и образцы китайской феодальной культуры. В распоряжение буддийских миссионеров и духовников из новообращенных в буддизм членов японских родов, в особенности более могущественных, передавались огромные средства. Воздвигались дорогие здания храмов и монастырей. Внутреннее их устройство и убранство, сооружение статуй Будды и других святых и т. п. — все это требовало труда тысяч рабов и полусвободных, труда многих опытных строителей, ваятелей и художников. Почти все эти мастера архитектуры и искусства находились в монопольном распоряжении буддийских монастырей и служили целям буддийской пропаганды.

„В добавление к этой субсидируемой пропаганде, — замечает Гриффис, — исповедующие буддизм часто оказывались в состоянии через жен и наложниц или других женских представителей дворов императора и аристократии диктовать государственную политику в соответствии с идеями монашества и духовенства. Монах Угэно Дохё, как утверждают, претендовал на трон. Сделавшись главным министром у императрицы Кёкэн, страсть которой к этому монаху является скандалом в истории, он ни капли не колебался расширить власть, равно как и влияние буддийской иерархии“.[1] Автор несомненно правильно отмечает роль отменных политических интриганов, не брезговавших самыми непотребными средствами, которую играли буддийские духовники в Японии еще на заре своего появления в этой стране.

[1] W. E. Griffis. The religions of Japan. New York, 1901, p. 310.

Буддийское духовенство всячески поддерживало более могущественные роды против других родов, в особенности слабых, содействуя подчинению родовых старейшин главе выдвигавшегося сильного рода.

И если, как обычно утверждают японские и европейские авторы, в первой половине VII в. в Японии было всего 46 храмов и монастырей и чуть ли не 816 монахов и 569 монахинь,[1] то во второй половине этого века количество храмов и монастырей значительно возросло, а к концу первой половины VIII в. буддийское духовенство располагало могущественными в экономическом отношении монастырями, а также большим количеством богатых храмов, приносивших значительные доходы. Положение буддийских монастырей и приемы, к которым прибегало буддийское духовенство, позволяли последнему не только возвышаться при дворе, но и водворять на императорский престол своих ставленников.

Традиционная литература указывает, что император Сёму, царствовавший в 724—728 гг., принял буддизм и постригся в монахи. Гриффис говорит, что с этих именно пор был установлен обычай пострижения императоров в монахи, который продержался вплоть до XIX в.

В IX и X вв. влияние буддийского духовенства на политическую жизнь страны было совершенно исключительным; постригавшийся в монахи император не отстранялся от общественно-политической жизни, а являлся теперь проводником интересов буддийской церкви, опекуном нового императора.

В XII в. буддийское духовенство выступает в роли ревностного защитника сохранения господствующей роли императорской власти, которой противостояла сила целого ряда могущественных феодалов этого времени, признававших себя единственными хозяевами в своих владениях. Это было время, когда в стране, раздробленной на множество феодальных владений, стали выделяться крупные феодалы, обладавшие значительной военной силой, противопоставлявшие себя центральной власти. Буддийское духовенство, сначала помогавшее феодальному дому Фудзивара, „правившему именем императора“, выступает еще более активно, когда на смену этому феодальному дому пришел к власти могущественный феодальный дом Тайра, противопоставлявший свою силу императорской власти, и когда в свою очередь Тайра в кровопролитной междоусобной войне вынужден был уступить бразды правления феодальному дому Минамото. Минамото Ёритомо 源頼朝 (1147—1199) в 1192 г. под титулом сёгун или тайсёгун, т. е. „великий военачальник“, становится официальным полновластным главой государства. Он лишил императора какой бы то ни было политической власти и оставил за ним только титул. Сёгун, однако, не направил теперь своего удара против буддийских монастырей. Монастыри обладали огромными богатствами

[1] Миура Тōсаку. Нихон ринригаку си, 三浦藤作, 日本倫理學史. Токио, 1936, стр. 26.

и в состоянии были оказать военное противодействие не только в своих владениях, но и рекрутировать дружинников из среды верующих для организации вооруженного похода. Недовольных установившимся режимом диктатуры военщины было немало. Буддийское духовенство и монастыри в состоянии были найти себе союзников в среде старой аристократии времен Хэйан (784—1192), отстраненных от участия в управлении страной и вообще от официальной политической деятельности.

В это время в некоторых кругах феодальной знати крепнет убеждение в целесообразности проповеди конфуцианских этико-политических идей. Установление власти сёгуната и отстранение от нее императора, кровопролитная борьба между крупными феодальными домами за сёгунскую власть, — все это давало пищу этой тенденции. Однако возбудить какое-либо значительное антибуддийское общественное движение и открытое его проявление эта тенденция не могла.

Конфуцианские классики изучались. В среде старой аристократии высоко ценились конфуцианские идеи взаимоотношения между правителем и подданными, родителями и детьми. Но и буддийское духовенство теперь больше, чем когда бы то ни было прежде, стало в новом свете проповедывать свое отношение к этим принципам конфуцианской этики. Утверждалось, что махаянистский буддизм вовсе не противостоит основным конфуцианским принципам, помогающим, так сказать, улучшить устройство общественной жизни, пока в нем не восторжествует царство Будды. Напротив, буддийское духовенство теперь проповедует эти идеи в сочетании с синтоистскими идеями поклонения императорам. Духовенство в интересах крупных феодалов быстро перестраивается. Буддийские священнослужители третируют теперь старую хэйанскую аристократию и называют ее праздными себялюбцами, для которых утонченность устройства церемоний выше идеи „спасения".

Больше того, в среде буддийского духовенства начинают поносить своих предшественников, как чуждых японскому духу. Буддийские бонзы активно действуют в армии. Они сопровождают отряды в походах, исполняют, так сказать, штабную работу в качестве писцов, несут санитарную службу, напутствуют солдат перед боем, исповедуют раненых и умирающих и т. д. Для воина важно повторять имя Будды и с его именем итти на смерть, утверждали буддийские проповедники. Теологические книги не нужны воину в такой же мере, как крестьянину и торговцу. Буддийские духовники теперь не только не отстраняются от откупщика и торгаша, но порою за одеянием монаха выступают заправский воин и опытный торговец; причем характерно, что заморская торговля с Китаем и Кореей осуществлялась не без прямого участия и посредничества буддийских монастырей.

Критикуя буддийское духовенство времен Хэйан и Камакура, современный теоретик махаянистского буддизма Судзуки Тэйтарō говорит: „...Аристократия — одноглазое дитя; оно различает полированную по-

верхность, но лишено основательности. Реальная сила должна вырасти только из жизни. Буддизм хэйанского периода не мог больше продолжать итти по пути, по которому он шел. Наступал буддизм Камакура. Лицом, которое начертило первые вехи реформации в Хэйанский период для демократического (!) буддизма, был Куйя Сёнин (902—972), который известен как «базарный мудрец». Он оставил горы, монастыри и пышные храмы и направился в массы, повторяя свою молитву Нэмбуцу. Рёнин (1072—1132) следовал ему, но (только) с точки зрения Аватамсака, основывающейся на философии тождества. Аристократия и демократия должны были быть объединены в молитве Нэмбуцу".[1] „Демократия" буддизма, о которой говорит Судзуки, заключалась единственно в том, что буддийская пропаганда была перенесена с горных круч и вершин на улицу и торжища, где проповедывались мир и покорность власти. При этом конфуцианские этико-политические нравоучения и синтоистские догмы о почитании духов предков и следовании их пути сделались почти обязательными добавлениями к проповеди необходимости взывать о помощи к Будде.

Но и „камакурский буддизм" (как выражается Судзуки) не поднял свое духовенство в глазах масс. Борьба буддийского духовенства против „интеллектуализма", как выражается тот же Судзуки, политические интриги, в которых оно нередко являлось застрельщиком, то в лагере одного феодального дома, то в лагере другого дома, увязших в междоусобицах, обман народа, фактическая связь через секту Дзэн с всеподавляющей самурайской военщиной — все это порождало противников засилья буддийского духовенства.

Но буддийское духовенство не пренебрегало и другими средствами. Оно иногда стремилось использовать недовольство масс диктатурой самурайства и нередко разжигало это недовольство в целях снискания популярности. В этих случаях духовенство указывало, что императорская власть не нуждается в управлении, которое присвоило бы себе роль самостоятельного посредника между ним и страной. В XIV в., когда в течение 56 лет (1336—1392) вся страна была повергнута в ужасы борьбы двух императоров, каждый из которых представлял свою отдельную династию, происходящую не иначе как от... богини солнца Аматерасу, буддийское духовенство и монастыри одинаково действовали в обоих борющихся лагерях.

Проф. Н. И. Конрад дает великолепную характеристику перипетий этой длительной борьбы. „Тогда борьбу начал Юг: император Годайго восстал против давних узурпаторов, преемников Минамото у власти — сиккэнов Ходзё, крепко сидевших в Камакура и оттуда командовавших страною и прежде всего старой столицей, Киото, с продолжавшими там проживать исконными монархами. За Годайго стали все верные слуги

[1] Suzuki Teitarō. Japanese Buddhism, p. 48.

трона, особенно два могучих феодала: Кусуноки Масасигэ и Нитта Йосисада, — каждый со своими родичами и союзниками. Измена военачальника Ходзё, хитрого и коварного Асикага Такаудзи, открыла дорогу войскам Нитта на Камакура — этот оплот Ходзё; он пал, но заявку на власть тут же сделал Асикага Такаудзи. Нитта и Кусуноки таким образом пришлось начать новую борьбу, притом с противником посильнее, чем уже раньше ослабленные Ходзё. Перевес в этой борьбе установился не сразу, и вся Япония на время распалась на два лагеря: северный, с Такаудзи во главе, и южный, предводимый Йосисада и Масасигэ, выдвинувшими вперед монарха: сначала Годайго, потом — после его кончины — его преемников. До самого конца XIV столетия длилось это разделение, впрочем, с весьма неустойчивыми границами. Только в 1395 году Асикага оказались победителями, и новый порядок вошел в определенную колею... Если в первую революционную эпоху, в конце XII века, шла борьба двух соперничающих домов — Тайра и Минамото, то теперь в ходе борьбы двух феодальных лагерей на первый план оказался выдвинутым — по крайней мере по виду — император, до того времени бывший фактически пленником камакурских властителей. Его положение было использовано южным лагерем в качестве аргумента в свою пользу: ореол трона имел известное влияние; ведь пришлось же северянам завести себе собственных императоров. К тому же, пока шла междоусобная распря, Годайго — этот, несомненно, гибкий и умный политик — сумел этот ореол, хоть на время, сильно подновить. Феодальный склад мышления обозначил эти новые отношения как борьбу верных слуг трона против врагов государевых. Поэтому Нитта Йосисада и Кусуноки Масасигэ для феодальной эпопеи — не просто борющиеся за власть феодалы, но верные вассалы императора, сражающиеся за его попранные права против узурпаторов Асикага".[1]

После победы сёгуната Асикага буддийское духовенство также ведет двойственную политику. Оно, с одной стороны, было заинтересовано в сохранении власти сёгунов дома Асикага, поддерживало эту власть и исходило при этом из соображения, что при сохранении центральной власти возможно будет предотвратить явно заметное падение былой мощи монастырей, вследствие вражды самих буддистов между собою. Режим, установленный домом Асикага, вскоре сменился кровавой борьбой и укреплением власти крупных феодалов-князей. Их укрепленные города-замки превращаются в основные экономические и культурные центры страны. Буддийские секты, имевшие монастыри и храмы на территории того или иного князя, готовы были поддерживать его власть для того, чтобы оградить доходы, получаемые от своей паствы, от посягательств со стороны других сект, равно как и для того, чтобы найти пути для

[1] Н. И. Конрад. Японский феодальный эпос XII—XIV веков. Сб. „Восток", Литература Китая и Японии 東洋, 中國及日本文學, ACADEMIA, 1935, стр. 243—244.

распространения собственного влияния на территории, подконтрольной другим сектам. В этом — другая сторона политики, которую, как было сказано выше, еще во времена Асикага вела расчетливая верхушка буддийского духовенства. Таким образом, во времена последних сёгунов Асикага буддийское духовенство, с одной стороны, поддерживало сёгунат, а, с другой стороны, на местах укрепляло связи с князьями, учитывая их экономическую и военную мощь.

В период „сэнгокудзидай" (戰國時代, 1490—1600), когда кровопролитная междоусобная война потрясала страну, армия вооруженных буддийских монахов выступала против крестьянских восстаний, участники которых — голодающие крестьяне, доведенные до отчаяния, — вместе с замками феодалов и складами купцов и ростовщиков жгли буддийские монастыри и храмы. Вооруженные отряды монахов одних сект нападали на монастыри других буддийских же сект и предавали их огню и разграблению. В XV в. армия вооруженных монахов секты Тэндай спустилась с горы Хиэи, напала на Киото и сожгла монастырь секты Син, при этом часть монахов перебила, а часть обратила в бегство. Буддийское духовенство не упускало также случая воспользоваться грозным крестьянским движением. Вооруженные отряды монахов нередко присоединялись к крестьянам, восставшим против своих поработителей, и стремились придать этим выступлениям религиозный характер. Полное разложение буддийского монашества было у всех на глазах.

Японские авторы, не говоря уже о европейских, не стесняются в выражениях для характеристики буддийского монашества этого времени. Один автор, например, повторяя традиционное повествование, находит, что монахи всех буддийских сект в это время представляли собою группы или запросто банды вооруженных разбойников, терроризировавших население и не внушавших к себе другого чувства, кроме чувства ненависти, страха и отвращения. Исключение, по его мнению, представляла ветвь секты Дзёдо-Иккосю (— 向宗) или секта Икко, отличавшаяся своей проповедью „равенства" перед Буддой „в царстве его". Но оказалось, что это была как раз самая активная и агрессивная организация монахов, которая непрочь была объединиться — и, кстати сказать, делала это — с вооруженными синтоистскими монахами для проведения тех или других мероприятий, касавшихся религии. Надо добавить при этом, что пропаганда идей рёбу-синто (兩部神道) — доктрины об единстве и тождестве основных догм буддизма и синтоизма, давно проповедывавшейся в Японии, здесь также имела значение.

В XVI в. началась борьба за объединение феодальной Японии, оказавшейся, вследствие междоусобной войны при сёгунате Асикага, раздробленной на части. Начало этой борьбы связано с именем Ода Нобунага 織田信長 (1534—1582). Уставшие от непрерывных кровопролитных войн массы видели в борьбе этого полководца против обособившихся феодалов надежду на прекращение своих страданий.

Между тем Ода Нобунага отлично понимал и, правильнее сказать, убедился в этом на практике, что до тех пор, пока могущество буддийских монастырей не будет окончательно подорвано, до тех пор, пока не будет положен конец интригам различных сект, представляющих и могущих представлять впредь союзников для отделившихся феодалов, в целях предпочтительного распространения своего влияния, до тех пор бедствия страны не могут быть ослаблены. И Нобунага громил буддийские монастыри. Народ сочувствовал и радовался его победам над этими твердынями мрачного буддийского фанатизма, изуверства и разбойничьего паразитизма.

В 1571 г. Нобунага сжег знаменитый буддийский монастырь на горе Хиэи вместе с осажденными там монахами. Весть об этом смелом акте облетела страну. Буддизму был брошен вызов. Доподлинно известно, что Ода Нобунага не противодействовал, например, распространению христианства в Японии в тех же целях борьбы с буддийским духовенством. Такое же отношение к буддизму проявил вначале и знаменитый соратник Нобунага — Тоётоми Хидэёси 豊臣秀吉 (1536—1598), выдвинувшийся из простых солдат.

Наступило время диктатуры нового сёгуната — феодального дома Токугава. Сторонники „умиротворения“ и централизации страны вместе с сёгунатом усматривали в буддизме, если не опасное, то во всяком случае совершенно непригодное идеологическое оружие для укрепления незыблемости феодального порядка вещей. Как раз те конфуцианские этико-политические догмы, которые одни буддийские проповедники, именно хинаянисты, поносили, а другие проповедники махаянистского направления (т. е. большинство духовенства) проповедывали в качестве элементарных правил поведения людей, правил, не мешавших основной цели — достижения нирваны, были признаны сёгунатом официальной идеологией, на которой должна зиждиться японская государственность. Проповедь покорности и подчинения, признание общественно-политической дифференциации общественной жизни, признание различий в положении людей в обществе, вечных и неизменных различий в обществе, обусловленных вечным законом неба или „велением неба“, — вот что так высоко ценилось сёгунатом в конфуцианстве.

Буддизм уступил, наконец, господствующее место конфуцианству. Буддийские проповедники десять столетий до этого времени ввозили в Японию китайские классические книги, в одном случае — в целях пропаганды их идей (и, разумеется, исходили при этом из соображений принести пользу только буддизму), в другом — в целях их дискредитации. И в том и в другом случаях сами буддийские проповедники, как говорит правильно Арима Сукэмаса, знакомили японцев с конфуцианством и тем самым распространяли его.

ГЛАВА VI

ВВЕДЕНИЕ КОНФУЦИАНСТВА И РАСПРОСТРАНЕНИЕ КОНФУЦИАНСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ В ЯПОНИИ В V—XII вв.

„Японское конфуцианство в целом, — говорит японский академик Арима Сукэмаса, — является копией китайского конфуцианства. Однако оно развивалось практически и достигло результатов, не виданных в Китае". Другой японский академик, идеолог так называемого „японизма", Иноуэ Тэцудзиро заявляет, что конфуцианство выкристаллизовывалось в Японии и по-настоящему раскрыло „богатство своего содержания" с тех пор, как оно было введено в эту страну и усвоено японцами. Иноуэ Тэцудзиро считает, что „ямато-дамасии" „дух Японии" („душа Японии"), „бусидо" — „путь военных" или „самурайский дух" в синтезе с основными конфуцианскими этико-политическими идеями являются основой „идеальной национальной культуры". Известный популяризатор конфуцианства проф. Уно Тэцуто (Тэцудзин) считает конфуцианство величайшим приобретением японской культуры и не видит более великого „среди мудрецов мира", чем Конфуций.

Японская школьная философия не может удержаться от восхвалений по адресу Конфуция и его исследователей. Проф. Нэмото Митиакира считает, например, что учение Конфуция представляет собою „глубину глубин" и шедевр проникновенного объяснения „сущности пути человека и государства".

Проф. Хаттори Унокити, о котором утвердилась слава „теоретика кругов, преследующих цель раскрытия и усвоения наследия древнего конфуцианского учения", утверждает, что учение Конфуция является „универсальной и всеобъемлющей философией общества и государства". Фашист, Ираи Киндзо, пишет, что не только Япония облагодетельствована конфуцианством и зиждится на его принципах, но что „руководители современных европейских стран автаркии являются последовательными конфуцианцами".[1] Это подтверждается, говорит он, тем обстоятельством, что „их ярко выраженная классовая идеология

[1] Ираи Киндзо. Японский дух и фашизм, 五來欣造, 日本精神講座, т. I, Токио, 1936, стр. 60.

рассматривает капиталиста одновременно как собственника и как служителя нации".

В Японии с давних пор существуют специальные „педагоги-теоретики" и методисты, которые составляют конфуцианские пособия для военных и гражданских школ. В этих пособиях преследуется определенная цель — внушить юношеству и детям ту мысль, что Конфуций по духу скорее... японец, чем китаец. Еще тридцать с лишним лет тому назад в стандартном школьном учебнике говорилось: „Эти два человека (Конфуций и Мэн-цзы) являются иностранцами, но так как это суть люди, благодаря которым с ранних пор изменялась наша национальная наука и нравственность, то наш народ с древних времен не считает их за иностранцев. Конфуций и Мэн-цзы жили за пределами нашего государства, но в благодарность за их благодеяния, имея в виду их моральные качества, необходимо передать детям их дух".[1] Я мог бы привести самые причудливые характеристики учения Конфуция, которые исходят от самых различных его японских последователей, начиная с суждений университетских профессоров и заканчивая цитатмахерством публицистов и журнальных пропагандистов.

Событию введения конфуцианства в Японии придается большое историческое значение; это событие относят к III в. н. э. Никаких достоверных данных на этот счет не сохранилось, и эта дата почерпнута из канонической книги „Кодзики", представляющей собою собрание мифов и полуисторических преданий и составленной в 712 г.

Традиционная японская литература утверждает, что введение конфуцианства в Японию имело место во время ее взаимоотношений с так называемыми „санкан" 三韓 тремя корейскими государствами Бакан, Бэнкан и Синкан (Сираги, Кудара и Кома). Основываясь на „Нихонги", Арима Сукэмаса повторяет, что в 16-м году правления „императора" Дзимму, т. е. в 285 г. н. э., в Японию прибыл из Кореи, по приглашению „двора", ученый по фамилии Вани 王仁. Он-то и привез будто бы впервые в качестве подарка „императору" *Лунь-юй* в составе десяти книг и *Цянь-цзы-вэнь* (яп. — Сэндзи-мон) 千字文.

Эндо Такаёси также повторяет „точную" дату, а именно указание на 9-ю луну года Ōдзин, как на вероятную дату приезда в Японию этого первого чужеземного ученого. Однако Эндо Такаёси вслед за традицией рисует несколько иначе обстоятельства этого приезда. Осенью, в 9-ю луну 15-го года Ōдзин, т. е. в 285 г.[2] н. э., царство Кудара (Бо-цзи) 百濟 прислало в Японию ученого по фамилии Адзики 阿直岐, который привез с собою прекрасных лошадей и много

[1] Синтэй дзидзё сёгаку токухон кёдзюсё 新定尋常小學讀本教授書。 Токио, 1911, стр. 520.

[2] Миура Тосаку называет другую дату, а именно — 327 г. См. его книгу „Нихон ринригаку си", Токио, 1937, стр. 15.

других подарков. У этого ученого обучались „наследные принцы" и благодаря ему они постигли первые „глубины китайской науки".

В японской литературе даже распространен диалог, имевший будто бы место между императором и упомянутым выше Адзики. Адзики был спрошен — кого из ученых в своей стране он считает более выдающимся или более компетентным, чем он сам. Скромный Адзики ответил, что проникновенным ученым является Вани — самый выдающийся знаток китайских текстов во всем государстве. Характерно, что этот диалог почти в таком же виде, как я его здесь изложил, приводится и в японской философской энциклопедии, хотя никаких письменных памятников этого времени, летописей и т. п., как уже было сказано, не сохранилось. И весьма сомнительно, чтобы они могли когда-нибудь существовать вообще. Сообщения о приезде Адзики основываются на той же канонической книге „Нихонги", авторы которой писали ее, так сказать, по памяти. Они не имели перед собою письменных документов, касающихся прошлой истории Японии. Традиция повествует, что „император послал в Кудара военачальника Арэда Вакэ-но-микото 荒田分命 для приглашения Вани".

Весной, во 2-й луне 16-го года Ōдзин, т. е. весной 286 г. н. э., состоялся, как гласит традиция, приезд Вани в Японию. Обучение членов императорской семьи китайской письменности по *Цянь-цзы-вэни* было поручено Вани и быстро продвигалось вперед, а его толкование канонической конфуцианской книги *Лунь-юя* особенно пришлось по душе слушателям. Вани было поручено обучение и воспитание младшего брата императора Нинтоку — Вака-ирацуко 稚郎子. Последний будто бы ревностно относился к своим занятиям, стремясь объяснить себе самому смысл текста и его общую идею. Так, согласно традиции, конфуцианство приобрело в Японии своего первого высокопоставленного поборника.

Японская конфуцианская литература сообщает, что деятельность Вани увенчалась еще одним достижением. После него появились целые отряды „людей кисти", людей, сведущих в „науках и литературе" и владеющих познаниями и умением летописцев и писателей. Они приобрели даже специальное, общее для них, название: „коти фуми-но-удзи" 西文氏 „западный фуми-но-удзи", т. е. западный род, в монопольном владении которого находилось искусство и умение писать и составлять литературные документы. Возможно, что это название было присвоено этим людям по имени рода, к которому они принадлежали. Та же литература сообщает, что после путешествия по Кудара и Кома или Кораи (Гао-ли) 高麗 к японскому двору прибыл корейский принц Ати-но-оми 阿知使主 со своим сыном Цука-но-оми 都加使主. Их познания в китайских классических книгах „служили примером", а умение разбираться в китайских конфуцианских текстах и способ их толкования — предметом подражания.

Традиция рассказывает, что Ати-но-оми якобы происходил от представителей поздней династии Хань и прибыл в 289 г. в Японию вместе с большой группой переселенцев. Император Ōдзин отвел будто бы для них местность Хиносаки. Ати-но-оми проявил здесь большую деятельность. Он, например, отправился в восточный Китай, откуда привез опытных ткачих, которые научили японцев этому ремеслу. Его считают родоначальником таких родов, как Саканоэ 坂上, Харада 原田 и Акидзуки 秋月. Существует указание на то, что еще до Ати-но-оми в Японию прибыл другой Корейский принц Амэ-но-хибоко 天日槍 из государства Сираги 新羅. Согласно „Нихонги", его приезд имел место будто бы в 27 г. до н. э. (а по другому преданию в II в. н. э.); причем указывается, что Амэ-но-хибоко поселился в Тадзима. Традиция подчеркивает, что японский двор представлял собою во времена Амэ-но-хибоко, „покровителя корейского государства Мимана 任那", против которого, как против вассала Японии, выступало государство Сираги. Повествование это имеет своей задачей показать, что японский двор имел в то время связи с иностранными государствами; приводят его также и в качестве доказательства того, что конфуцианство проникло в Японию еще во II в.

Пребывание этих образованных чужеземцев в Японии положило будто бы начало возникновению нового отряда „людей кисти", сведущих в „науке и литературе" и владевших познаниями и умением летописцев и писателей. Эта новая „интеллигенция" получила общее для нее название — „ямато-но фуми-но-удзи" или „восточный фуми-но-удзи" 東文氏, т. е. люди, владеющие письменами и познаниями литераторов из рода Ямато, что на востоке. Из поколения в поколение, рассказывает официальная литература, подвизались эти сведущие в китайских книгах люди из родов Коти и Ямато „бок-о-бок со своими повелителями" и назначались на специальные должности ученых писцов и летописцев. Они делались также „хакасэ", так сказать, официально признанными учеными, авторитетно толковавшими конфуцианские тексты и обучавшими доверенных им учеников.

Никакого литературного наследия, как уже было сказано, эти „сведущие люди", в „науке и литературе" не оставили. Трудно представить себе, на основании каких именно источников японская традиция передает, хотя и примитивную, но все же относительно четкую картину первоначального распространения конфуцианства в Японии. Я склонен придерживаться предположения, что приведенные выше сведения являются, повидимому, перенесением более позднего исторического явления в более ранний период истории этой страны, особенно если учесть, что первые японские письменные памятники, графически переданные по-китайски, относятся только к началу VIII в.

Позволю себе обратить внимание на одно обстоятельство, которое по понятным причинам очень мало обсуждается в японской традиционной литературе, но которое несомненно служит подтверждением высказанного мною предположения и во всяком случае не говорит в пользу метода официальной японской историографии. Одни японские авторы конфуцианской школы утверждают, что Вани привез в Японию *Лунь-юй* в 285 г.,[1] другие авторы той же школы утверждают, что он привез ее в 327 г.[2] Таким образом, конец III и начало IV в. рассматриваются как период первоначального бытования *Лунь-юя* в Японии. Кроме того, эти авторы, как правило, утверждают, что вместе с экземпляром *Лунь-юя*, состоявшим из десяти книг, Вани привез также произведение — *Цянь-цзы-вэнь* „Тысяча иероглифов" в качестве подарка императору. И оказывается, что именно это последнее утверждение вообще может поставить под сомнение все сообщение о приезде Вани, о его деятельности и т. д. В самом деле, как могла быть привезена в Японию книга *Цянь-цзы-вэнь* в конце III или в начале IV в., если она вообще была составлена в Китае в VI в.? Современная китайская филологическая наука, которую японские ученые называют „единственным достижением китайского духа", признает, что составление *Цянь-цзы-вэни* имело место в VI в. н э. В китайской энциклопедии *Цы-хай* (Шанхай, 1936) в обстоятельной справке о *Цянь-цзы-вэни* говорится, что эта книга составлена Чжоу Син-сы 周興嗣 при династии Лян (502—557). Здесь сообщается: „У Пин-и в своей книге под названием *Сюй-ши-фа-шу-цзи* говорит, что при династии Лян, в годы правления Датун (527 г. н. э.) император У-ди поручил Чжоу Син-сы составить *Цзянь-цзы-вэнь*, приказав [при этом] Инь Те-ши 殷鐵石 скопировать образцы каллиграфии (Ван) Си-чжи для того, чтобы преподнести всем удельным князьям". Следовательно, составителем книги „Тысяча иероглифов" явился Чжоу Син-сы, а переписчиком ее, которому было вменено в обязанность пользоваться образцами признанного каллиграфического шедевра, был Инь Те-ши. Вместе с тем здесь же в справке, в виде примечания, указано: „Некоторые говорят, что У-ди приказал Инь Те-ши скопировать из каллиграфического произведения Да Вана 1000 неповторяющихся знаков, приказав [при этом] Чжоу Син-сы расположить их в рифмическом порядке. В книге Шан-шу-гу-ши 尚書故實 говорится, что У-ди в произведении Чжун Вана скопировал 1000 иероглифов и приказал Чжоу Син-сы расположить их в рифмическом порядке, что и было сделано в течение одного дня". Другая версия, идущая из *Лян-шу* и *Нань-ши*, гласит о том, что *Цянь-цзы-вэнь* принадлежит Ван Си-чжи. Еще один источник под названием

[1] Арима Сукэмаса. Нихонринри си, 有馬祐, 日本倫理史, Токио, 1909, стр. 27.

[2] Миура Тосаку, ук. соч., стр. 15.

Юй-ган-чжай-те 鬱岡齋帖 говорит, что *Цянь-цзы-вэнь* принадлежит будто бы сановнику (тайшоу) династии Вэй — Чжун Яо 鍾繇, но что каллиграфическое его исполнение было поручено, по приказу императора, каллиграфу Ван Си-чжи. Кроме того, существует мнение, что текст *Цянь-цзы-вэни* существовал в двух вариантах. *Цы-хай*, приводя все эти точки зрения о происхождении *Цянь-цзы-вэни*, определенно утверждает, что это произведение принадлежит именно Чжоу Син-сы. О Чжун Яо *Цы-хай* сообщает, что этот человек был известный каллиграф, но вовсе не говорит о том, что он является автором *Цянь-цзы-вэни*.[1] Большой биографический словарь *Чжун-го-жень-мин-да-цы-дянь* (1921, стр. 1690) в биографической справке каллиграфа Чжун Яо ничего не говорит о том, что он является автором *Цянь-цзы-вэни*. Пеллио (Pelliot) в статье, специально посвященной этому тексту, указывает, что известный современной науке текст *Цянь-цзы-вэни* составлен Чжоу Син-сы, который умер в 521 г. н. э. Дату составления этой книги Пеллио относит к периоду с 507 по 521 г.[2] Если даже считать, что существовал предшествовавший этой книге некоторый ее образец, принадлежавший Ван Си-чжи 王鐵之, о котором упоминалось выше, то все равно японская версия о введении этой книги вместе с *Лунь-юем* в 285 или в 327 г. остается неправдоподобной по той простой причине, что сам Ван Си-чжи родился в 321 г. и умер в 379 г. Если так обстоит дело с датой появления в Японии *Цянь-цзы-вэни*, то, повидимому, точно так же обстоит дело с определением даты введения в эту страну и *Лунь-юя*.

В некоторых японских произведениях Адзики и Вани приписывается даже заслуга исполнителей некоторой роли контролеров или чиновников, ведавших учетом расходов и приходов в императорском хозяйстве; приписываемые им записи, имевшие отношение к этого рода обязанностям, однако, не сохранились.

Я должен отметить, что русский японовед В. Коростылев еще в прошлом столетии высказал интересные соображения по поводу версии о приезде Вани и распространении им *Цянь-цзы-вэни* в Японии, которые подкрепляют мои доводы. В. Коростылев пишет: „Допуская колебания относительно времени, когда китайская письменность могла проникнуть в Японию, японцы утверждают, однакоже, что при императоре

[1] Симада Дзюрэи 島田重禮 косвенным образом подрывает авторитет сообщений „Кодзики". В „Кодзики" говорится, что Вани привез десять книг *Лунь-юя* и одну книгу *Цянь-цзы-вэнь* (論語十卷千字文一卷). Симада указывает, что в древности разделы *Лунь-юя* называли „бян" — 篇, а не „цзюань" 卷, как написано в „Кодзики". Что касается *Цянь-цзы-вэни*, то этой книги еще не существовало в то время, к которому относят приезд Вани (см.: Дайнихон дзиммэйдзисё, т. II, стр. 2905).

[2] P. Pelliot. Le Ts'ien tseu wen ou „Livre des mille mots". Toung Pao, XXIV, 1926, p. 180—182.

О-цзин (270—310 г. по Р. Х.) она уже во всяком случае должна была сделаться известною в Японии. Основывают это на содержимом в некоторых компиляциях указании, что при и-ре О-цзин прибыли в Японию из Кореи: прядильщики шелка, ткачи, портные и т. д., переселились потомки низвергнутых в Китае императоров, и приходил посланец У'ского князя, что указывает на сношения Японии даже с южным Китаем, но главным основанием служит рассказ относительно корейского посланца Азики (284 г. по Р. Х.) и вызванного им в Японию Вани (285 г.), ученого, пользовавшегося большой известностью в княжестве Бай-ци или Хяку-сай, принесшего с собою *Цянь-цзы-вэнь* и другие книги.

„По поводу Вани мы должны сказать, что по истории Бай-ци, или Хяку-сай'я, письменность китайская в Хяку-сай'е сделалась известною только с 375 г. по Р. Х., если не позже. Книга *Цянь-цзы-вэнь*, или „Тысяча иероглифов", которую из Кореи привез Вани для обучения по ней китайской письменности сына и-ра О-цзин, составлена в Китае при У-ди, и-ре Цзиньской династии, царствовавшем с 265 по 289 г. по Р. Х., и посторонним лицам того времени была неизвестна, потому что назначена была только для наследника китайского престола. Известность эта книга начала приобретать только тогда, когда по приказанию У-ди, и-ра Лянской династии, царствовавшего с 502 по 537 г. по Р. Х., была исправлена и дополнена, а общепринятою для первоначального обучения сделалась уже после VI в. по Р. Х. Указание на эту книгу, как общеизвестную и общепринятую, приводит к тому заключению, что весь рассказ относительно Вани составился тогда, когда эта книга уже сделалась общеизвестною и общепринятою, т. е. после VI в. по Р. Х., и поэтому не имеет ни малейшего значения.

„Приняв рассказ о Вани за основание введения китайской письменности в Японии, история Японии остается последовательною, и под 403 г. по Р. Х. содержит указание, что в этом году во всех провинциях введены были должности летописцев для записывания хода событий и донесения о них императору, а между тем после, долгое время спустя, видно, что администрация руководилась устными, а не письменными приказами".[1]

В самой Японии некоторые прогрессивные ученые открыто стали выражать свои сомнения и даже отрицание традиционных легенд о приезде Вани и введении им китайской письменности в Японию.

Можно утверждать, что конфуцианские идеи могли быть известны в Японии уже в IV—V вв. Не исключена возможность, что именно *Лунь-юй* явился и здесь началом конфуцианской традиции, которая совершенно заметно сложилась уже в VI в.

Японских источников, которые свидетельствовали бы об условиях проникновения и распространения конфуцианства и конфуцианских книг

[1] В. Коростылев. Очерк истории Японии. СПб., 1888, стр. VII—VIII.

в Японии в течение этого периода, не существует. В японской действительности того времени не могло быть условий, необходимых для восприятия и распространения какого бы то ни было этико-политического учения, тем более идеологии более развитой в экономическом, политическом и культурном отношениях страны, каким являлся феодальный Китай в сравнении с Японией, переживавшей период родового строя. Чрезвычайно любопытными являются китайские источники этого периода, где мы находим повествования о Японии и японцах.

В *Цзинь шу* — Истории династии Цзинь (265—419 гг.) в разделе Ле-чжуань, в 97 цзюани, в отдельном подразделе под названием „Во жэнь" (Японцы) говорится: „«Во жэнь» образовали государство на островах, среди моря, находящихся на юго-востоке от [реки] Дайфан". Древний китайский историк Цзиньской династии стремится точно определить местонахождение японских островов. Дайфан, о котором упоминается здесь, является названием нынешней реки Ханцзян на Корейском полуострове. В *Цзинь шу* говорится далее: „Если определять их местонахождение, то они должны находиться на востоке от Гуйцзи (нынешний Чжецзян) и Е (нынешний Фуцзян)". Создатели Цзинской династийной истории не говорят о существовании японского государства или одного какого-либо государства на японских островах в период, предшествовавший им или в период им современный. В *Цзинь шу* мы читаем: „В древности там было сто с лишним государств, которые граничили друг с другом... Во времена династии Вэй (220—264 гг.) там было 30 государств, которые находились в хороших отношениях между собой". Не подлежит сомнению, что сто с лишним государств, имевшихся будто бы в древности на японских островах и затем уже только 30 государств, которые по свидетельству *Цзинь шу*, якобы существовали там в середине III века н. э., являлись только родовыми организациями, постепенно расширявшимися в результате борьбы между собой, порой длительной и чрезвычайно жестокой.

В *Цзинь шу* имеется интересная запись по поводу японских островов: „(Население) состояло из 70 тысяч семейств. Мужчины взрослые и дети татуируют лицо и раскрашивают тело. Они называли себя потомками Тай-бо 大伯 и говорят, что в древности их послы прибывали в Китай и именовали себя дафу (сановниками). В древности потомки императора Шао Кана, династии Ся, были награждены уделами в Хуй-ди. Они обрезали себе волосы, татуировали свое тело, чтобы избежать вреда, наносимого драконами, и имели они в древности правителей мужчин, но в конце ханьской династии (конец II и начало III вв.) начались бунты у во жэнь, и нападения не прекращались. И тогда поставили они царицей женщину, и имя ее было Бэймиху (Бимиху, Кимихо)". Эта запись представляет большой интерес. Во-первых, она свидетельствует о том, что ко времени начала составления *Цзинь шу* население японских островов не было очень большим. Возможно также,

что это сообщение распространяется даже на ряд столетий, предшествовавших этому событию, так как китайский историк мог повествовать о фактах ему не современных. С другой стороны, эта же запись может свидетельствовать как-раз о противном, а именно, что в *Цзинь шу* мы имеем дело далеко не со всей группой нынешних японских островов, что подтверждается при сравнении *Цзинь шу* с *Суй шу* и *Тан шу*. Между тем и в первом, и во втором случае *Цзинь шу* свидетельствует против утверждения официальной японской историографии о глубокой древности японского государства и царствующей династии. Во всяком случае, к моменту составления *Цзинь шу* не приходится говорить об императорском дворе великой Японии.

Вышеприведенная запись интересна еще в другом отношении. В науке совершенно основательно утвердилось мнение о том, что аборигены японских островов айну и кумасо были вытеснены племенами-пришельцами или переселенцами, явившимися из Азии. Кто были эти пришельцы из Азии до сих пор не выяснено. Существует мнение, что это были племена монгольского происхождения. В глухом и неясном повествовании в *Цзинь шу* о том, что население считало себя потомками Тай-бо, что их послы отправлялись в Китай и именовали себя „дафу" — китайскими сановниками, а также о том, что потомки правителей из династии Ся награждались уделами, что они обрезали волосы и татуировали тело для того, чтобы противостоять злым действиям драконов — в этих повествованиях, окрашенных историком в специфически китайский колорит, на мой взгляд, можно совершенно ясно проследить отражение факта борьбы племен-пришельцев с аборигенами. Из контекста можно вынести впечатление, что *Цзинь шу* говорит о пришельцах или переселенцах китайского происхождения, или вышедших из китайских земель. Кто были эти пришельцы сказать трудно, но повторяем, отражение самого факта переселения на японские острова племен-пришельцев здесь несомненно имеет место. Наконец, вышеприведенная запись подкрепляет высказанное в науке мнение о том, что миф о богине солнца Аматэрасу, создательницы „великого японского государства", указывает на возможность бытования существенных пережитков матриархата на островах, повидимому, еще в начале нашей эры. В *Суй шу* говорится о воцарении женщины Бимиху в стране во жэнь в конце II столетия н. э. Но царице Бимиху помогал ее младший брат. Это обстоятельство, а также сообщение об отсутствии „тяжб и ссор у во жэнь" свидетельствует в пользу утверждения, что ко времени III века в Японии еще существовал родовой строй и что последний характеризуется пережитками матриархата.

В *Цзинь шу* мы читаем далее следующую запись: „Ныне во жэнь хорошо ныряют, чтобы ловить рыбу, татуируют свои тела, чтобы запугать водяных хищников"... „Их мужчины надевают поперечные полотнища, которые они связывают между собой узлами и которые вообще не имеют

швов. Одежда их женщин состоит из одного полотнища (нечто подобное мешку), в котором проделано отверстие, чтобы просунуть голову. Все они ходят простоволосыми и босыми. Страна их теплая и сеют они обычно просо и возделывают коноплю, а тутовое дерево — для целей ткачества. У них нет лошадей и коров. У них есть мечи и щиты, луки и стрелы; из железа делают наконечники. У них есть дома. Отец, мать и братья спят в разных местах"... „При браках не подносят денег и материй. [Невесту] встречают преподносимым ей платьем. После смерти делают гроб, но не саркофаг. Они делают на могиле холм. В начале траура они плачут навзрыд, не едят мяса, а после похорон весь род совершает омовение в воде. Очищаются, чтобы прогнать дух нечестивого. Перед тем, как предпринять большие дела, поджигают кости, чтобы узнать, будет ли удача или неудача. Им не знакомо деление года на четыре сезона, а считают они только по осеннему набору урожая для определения годичного периода. У них нет ссор и тяжб. Жены и домочадцы, совершившие легкие преступления, уничтожаются. В случае совершения тяжкого преступления истребляется весь род". Таким образом, судя по повествованию *Цзинь шу*, жители японских островов стояли в первых веках нашей эры на низкой ступени хозяйственного и культурного развития. Разведение домашних животных отсутствует. Рыбной ловле придавалось большое значение. Неясно, правда, наличие такого расхождения в этих записях, как упоминание о стрелах, мечах и железных наконечниках и вместе с тем об отсутствии иглы. Факт незнакомства жителей японских островов в этот период времени с письменностью и летоисчислением подтверждается также следующей династийной историей — *Суй шу*, т. е. историей династии Суй (581—617 гг.). Вместе с тем в *Суй шу* мы имеем указание на то, что жители японских островов не пользуются мисками и сосудами при еде, а в *Цзинь шу*, т. е. в более ранней истории говорится о том, что жители японских островов пользуются при еде мисками и столиками.

Далее в *Суй шу* в специальном разделе Ле-чжуань, цзюань 81, посвященной „Вого" (Японии) говорится: „Страна Вого находится в 3000 ли (в то время протяженность ли — от одной четверти до половины километра) водой и сушей на юго-востоке от Бо-цзи (корейское княжество Пякче) и Сило (корейское княжество Силла). Она расположена на островах в Великом океане..." „Пределы государства Вого таковы, что с востока на запад 5 месяцев пути, с севера на юг 3 месяца пути. И с востока на запад и с севера на юг доходят до моря. Что касается других описаний, то восток высокий, запад низкий. Столица находится в Е-ми-дуй и это есть то, что в Вэй-чжи носит название Е-ма-тай. Согласно древним повествованиям, она находится всего в 12 000 ли от Лэ-лан (местность на Корейском полуострове) и Дай-фан, на восток от Гуйцзи и вблизи от Дан-эр (нынешняя провинция Гунадун)". Таким образом, в *Суй шу*, охватывающей период времени с конца VI века

по начало VII, мы видим попытку еще более точного описания страны Во го, расположенной на нынешних японских островах, в сравнении с тем, что сообщается *Цзинь шу*. Что касается названия этой страны, то в *Суй шу* мы встречаем любопытную запись: „Их (т. е. острова) называли государством карликовых рабов (Во-ну-го)". Можно легко объяснить основание для эпитета „карликовых", но непонятно применение слова „рабов" для общей характеристики общественного строя Во-ну-го того времени.

В *Суй шу* мы читаем далее: „В царствование императора Хуань-ди (147—167) и Лин-ди (168—189) в их государстве начались большие волнения. Они нападали друг на друга. В течение некоторого периода времени у них не было правителя. (Тогда) жила девица по имени Бэмиху (Бимиху). Она могла при помощи демонской силы морочить людей. Жители государства поставили ее царицей. Младший брат помогал ей привести государство в порядок. Эта царица имела тысячу прислужниц. Повествовали, что при этой царице дворцы, башни и стены и ограды охраняло войско". Таким образом, *Суй шу* описывает события, имевшие место на нынешних японских островах во II столетии н. э., и воцарение Бимиху, повидимому, жрицы „при помощи демонской силы, морочившей людей", здесь относится почти к тому же времени, что и в *Цзинь шу*. Что же касается оружия, которым располагают вогосцы, то в *Суй шу* подчеркивается, что острия стрел изготовлялись из кости. По этому поводу мы читаем: „(У вогосцев) имелись луки, стрелы, мечи, копья, самострелы, дубины с прикрепленными остриями и топоры. Острия стрел изготовлялись из кости". Относительно занятий вогосцев *Суй шу* сообщает следующее: „Земля (их) плодородна. Воды много, земли же мало. Надевали баклану на шею кольцо и заставляли его входить в воду и ловить рыбу; подобным способом излавливали за день больше сотни штук. Многие мужчины и женщины татуировали себе руки, делали крапинки на лице и раскрашивали свое тело. (Все) они ныряли в воду и ловили рыбу". Из этих записей видно, что рыбная ловля являлась одним из основных занятий древних жителей японских островов.

Суй шу сообщает интересные сведения о быте вогосцев. „Что касается их одежды и украшений, то мужчины носили рубашки с короткими рукавами. Обувались в род сандалий, лакированных сверху и прикреплявшихся к ноге. Большинство же жителей ходило босиком. В древности они связывали между собой, а не зашивали, поперечные полотнища и в это одевались. У них не было и головных уборов, а только связывали волосы на уши. Женщины связывали волосы сзади и также носили рубашки. Платье было оторочено каймой. Гребни изготовлялись из бамбука"... „Вступая в брак, они не женятся на лицах одинаковых фамилий. Мужчины и женщины, понравившиеся друг другу, вступают в брак между собой. Перед тем, как отправиться в дом мужа, жена

непременно садится верхом на собаку и переходит через нее. Сделав это, она имеет свидание с супругом. Умерших кладут в гробы. Родичи и гости сопровождают покойника; (при этом) поют и танцуют. Жена, дети и братья изготовляют себе из белого холста траурные одеяния. Жители гадают о дне захоронения и погребают. По наступлении дня захоронения покойника кладут в челн и волокут по земле или применяют (для этой цели) небольшую повозку". Во всем этом сообщении *Суй шу*, мы имеем дело с разложением родового строя. Браки между представителями различных родов в то время уже — совершенно распространенное явление. Укрепление связей между различными родами налицо. *Суй шу* сообщает интересные сведения также и в отношении других обычаев вогосцев. Здесь говорится: „...Они придерживаются обычая карать смертью за убийство, грабежи и прелюбодеяния. Вора принуждали возвращать вещами стоимость украденного, после того как последняя устанавливалась. Если вор не располагал имуществом, то он обращался в раба. Всякого рода другие преступления наказывались изгнанием или палками. При расследовании тяжб несознававшему (своей провины) сдавливали колени деревом или туго натягивали лук и его тетивой пилили шею; еще клали в кипящую воду камень и принуждали спорщиков достать его, утверждая, что виноватый обожжет себе руки, а еще клали в сосуд змею и принуждали достать ее, утверждая, что змея укусит руку виновного. В большинстве своем жители были спокойны, и тяжбы между ними случались редко. Воров и разбойников было мало".

Суй шу сообщает нам также об уровне культуры жителей японских островов того времени. Насколько низок был этот уровень в рассматриваемый период, можно судить на основании следующей записи в *Суй шу*: „Обыкновенно они не пользовались мисками и сосудами, а вместо этого пользовались листьями дерева *се* и ели руками". В *Суй шу* же говорится: „Они (вогосцы) не знают счета на ли и ориентируются исключительно по солнцу. У них не было письменности и делали они бирки (зарубки) на дереве да завязывали узлы на веревках". Таким образом, приведенные выше сообщения *Суй шу*, в большинстве своем обращенные к периоду, предшествовавшему Суйской династии, также показывают совершенно отчетливо, что говорить о существовании японского государства, „императорского двора в великой Японии", „единой древней царствующей династии" в рассматриваемое мною время нет ровно никаких оснований.

Наивно-детскими являются рассуждения японских официальных историков об „императорах" и его „дворе", где еще чуть ли не во II и III вв. „расцветала культура" и, в частности, развивалось конфуцианство.

Проф. Эндō Такаёси утверждает, что введение конфуцианства в Японии буквально облагодетельствовало эту страну в трех отношениях. До приезда первых ученых и переселенцев из Китая и Кореи

в Японии не существовало письменности. После их приезда она появилась. До приезда этих ученых и переселенцев не существовало соответствующей терминологии, котория служила бы для выражения идей и их обобщений. После их приезда такая терминология появилась. Точно так же обстояло дело, говорит Эндо, и в области материальной культуры, равно как в области государственного и административного устройства, Конфуцианство принесло с собою знание порядка вещей правления и обрядов, а также связанных с ними этических норм и декорума, существовавших в Китае, знание высокой культуры этой страны. Это дало „возможность Японии следовать всему этому как образцу и подражать ему".

Другие японские авторы открыто заявляют, что в связи с применением китайской письменности для передачи японских слов японская культура получила огромный импульс для своего развития.

Далее утверждается, что конфуцианская интерпретация идей, выражающих „отношения подданного к правителю и младшего к старшему, искренность, покорность, долг, сыновнюю почтительность и служение родителям, отношение между братьями и друзьями" и т. д. и т. п., получила еще в IV—V вв. распространение в качестве, так сказать, идейных „штампов", переданных с помощью определенных иероглифических сочетаний. Тогда уже появились начетчики, которые толковали конфуцианские тексты, представлявшие в то время науку вообще, и рисовали перед старейшинами и военачальниками идеальную картину правления, имевшего якобы место в Китае во времена золотой старины, когда у власти находились „совершенномудрые правители", сами создававшие классические произведения и показывавшие своими действиями пример другим.

Официальная японская история утверждает, что при императоре Ритю 履中 (400—405) были учреждены в различных местностях страны специальные должности „историков". Им вменялось в обязанность вести записи о положении дел в этих местностях, но главным образом вести своего рода „династийные" записи правителей в подражание китайским династийным историям. Никаких японских записей подобного рода за этот период времени наука не знает, и вряд ли они вообще существовали в то время в Японии.

Та же официальная литература указывает на то, что в рассматриваемый здесь период в Японии будто бы оформлялся „правительственный аппарат", а также „аппарат учреждений", ведавших религиозными делами, построением храмов и их устройством. В организации „правительственного аппарата" принимали участие конфуцианцы. При императоре Юряку 雄略 (487—479) были построены большие склады, или хранилища продуктов и ценностей, и люди из „коти-фуми-но-удзи" и „ямато-фуми-но-удзи", т. е. люди, воспитанные и обученные в конфуцианском духе, вели здесь учет и нечто вроде статистических записей или сводок.

Были даже учреждены специальные отделы или центры, куда представлялись все эти записи для сведения императора. Сообщения об устройстве указанных выше складов или хранилищ по существу надо понимать в том смысле, что выделявшиеся из рода старейшина и военачальник обзаводились своим имуществом и накопляли богатство и личные ценности. Конфуцианцы, повидимому, удачно подвизались при этих старейшинах в качестве писцов, ученых и даже советников.

Между тем познания и умения официальных историков, ученых и писцов, — этой интеллигенции, рекрутировавшейся уже из аборигенов, — не могли итти в сравнение с познаниями и образованием чужеземных ученых, которые действительно могли в это время в довольно большом количестве прибывать из культурных стран — из Китая и Кореи. С развитием интересов и обязанностей самих старейшин и военачальников соответственно уменьшалось значение услуг, которые в состоянии была оказать этим последним интеллигенция „коти-фуми-но-удзи“ или, скажем, „ямато-фуми-но-удзи“. Рассказывают, например, что историки, слывшие знатоками текстов, читали денно и нощно в течение трех суток послание, полученное „императором Бидацу“ от государства Кома (Гао-ли), да так и не могли доложить о его содержании ничего вразумительного. Только в среде недавно прибывших из заморья нашлось лицо, которое оказалось в состоянии прочитать текст послания и объяснить его.

Официальная японская историография утверждает, что в 555 г. правитель Кудара прислал к „японскому двору“ ученых, сведущих в пяти китайских классических книгах. Однако *Лунь-юй* все же оставался в центре внимания японских конфуцианцев. Окада говорит, что именно идея необходимости жертвоприношений духам предков, идеи покорности и послушания, а также „умиротворения народа“, о которых трактует *Лунь-юй*, были близки „японскому духу“ еще в то время. По той же причине, говорит он далее, не получил распространения Мэн-цзы. „Революционные идеи и принцип колодезной системы землепользования, построенной по коммунистическому образцу“, которыми якобы отличается учение Мэн-цзы, воспрепятствовали его распространению.[1] В главе, посвященной учению Конфуция, мы уже познакомились с содержанием основных принципов учения Мэн-цзы и в том числе с „теорией“ колодезной системы, приписываемой Мэн-цзы. Эту „теорию“ можно назвать коммунистической в такой же мере, как можно назвать революционной реакционную сущность трактовки истории японской философии у Окада.

Вместе с введением буддизма стали распространяться китайские буддийские книги. Духовенство обучало грамоте молодежь из родовой

[1] 岡田怡三郎, 日本哲學史. Токио, 1937, стр. 33.

аристократии и приобщало ее к буддизму. Китайская письменность получила, таким образом, дальнейшее распространение в Японии.

Буддийские миссионеры пришли в эту отсталую страну из более культурных — корейских государств и обучили японцев китайской письменности и познакомили их с китайскими книгами. С этого времени по существу и начинается проникновение в Японию конфуцианских идей и произведений.

В 609 г. была отправлена в танский Китай в качестве посольства и для обучения группа в составе восьми лиц, отличившихся своими знаниями и способностями. Потомок императора Одзин Минабути Сёан 南淵請安 и Такамуку Куромаса 高向玄理, входившие в состав посольства сделались известными как видные проповедники конфуцианства.

Минабути, как передает традиция, изучал в Китае также технику издания текстов и военное дело. Свыше тридцати лет провели в Китае Минабути Сёан и Такамуку Куромаса. По возвращении, первый посвятил себя экономической деятельности, а второй — административной. Этим лицам приписываются выдающиеся заслуги в содействии развитию и подъему конфуцианства в Японии. Император Тэндзи (668—672) и глава знаменитого рода Накатоми Каматари, основатель рода Фудзивара 藤原鎌足 (614—669) и победитель господствовавшего до этого рода Сога, впервые в Японии обучались конфуцианским классическим произведениям у Минабути Сёан.

О Такамуку рассказывается, что он был первый, кто занял видный государственный пост в качестве конфуцианского ученого. Он получил почетный титул „куни хакасэ“ — „доктора провинции“ и играл видную роль в так называемой „реформе Тайка“, датируемой 645 годом. Такамуку был послан и в Корею с дипломатическими поручениями. В 654 г. он был главой посольства в Китае, где и умер вскоре после прибытия.

Надельная система 班田, налоговое обложение по новым квотам и долям, переустройство управления страной, административный аппарат — все эти мероприятия, охваченные „реформой Тайка“, закреплявшей развитие феодализма в Японии, имели не только в своей основе, но и в деталях характер танских образцов. Японский императорский двор был организован в подражание китайскому и объявлен единственным местом, откуда могут исходить законы, определяющие судьбу высокопоставленного и благородного и судьбу крестьянина и раба.

У Китая были заимствованы образцы бюрократической иерархии; чины и их внешние отличия, придворный этикет и декорум до мельчайших подробностей были определены и установлены на китайский манер. В 603 г. табель о рангах, например, состояла из 12 „кан“ — ступеней. В 647 г. она насчитывала 7 рангов, из которых первые шесть заключали в себе, в свою очередь, каждый по две ступени. Каждому рангу соответствовал определенный вид и цвет одежды. В 649 г. табель насчитывала 19 рангов, наименования которых были новые и более четко подчерки-

вали их дифференциацию. В 664 г. рангов и титулов было 26, а в 685 г. число их достигло 48, и опять-таки их наименования были новые, известным образом отражавшие дальнейшее развитие феодальных отношений.

Китайский язык и китайское образование считались в это время не только необходимыми для занятия придворных должностей, но и совершенно обязательными признаками „благородного", аристократического воспитания.

Известно, например, что буддийское духовенство в Японии в борьбе за господствующую политическую роль в жизни страны, в борьбе против конфуцианской бюрократии не раз прибегало к такому пропагандистскому приему, как к ссылкам на то, что между двором и народом увеличивается пропасть также и в отношении языка и культуры.

Во времена императора Тэндзи было создано за счет казны специальное училище, которое должно было готовить инструкторов или, лучше сказать, чиновников специальной инспекции по делам просвещения. Во главе этой школы был поставлен корейский ученый, поощрявший конфуцианский канон. При императоре Тэмму (674—686) это училище было реорганизовано в академию или в „императорский университет" (дайгакурё). В этот университет с буддийской и конфуцианской программой были назначены в качестве преподавателей чужеземные ученые.[1]

[1] Говоря о влиянии китайской культуры времен империи Тан на Японию, Найто Кодзирō считает, например, совершенно необходимым учитывать, что речь идет не о частных заимствованиях, а о влиянии цельной „системы культуры". В танском Китае, говорит он, — „высшее просвещение и образование" находилось в ведении специальной институции го-цзы-цзянь 國子監. В Японии, в подражание этому, делом высшего образования ведал дайгакурё 大學寮. Это название университета и все устройство последнего были полностью скопированы с танских оригиналов. Танская го-цзы-цзянь разделялась на учебные учреждения — го-цзы-сюэ 國子學, да-сюэ 大學 и си-мын-сюэ 四門學. Каждое из них стояло под началом бо-ши 博士 — „доктора" — ученого и чжу-цзяо 助教 — ассистента. Дети простолюдинов также имели доступ к обучению. В го-цзы-сюэ принимались выходцы из аристократических семейств, вельмож и сановников — обладателей титулов и рангов ниже третьего класса, в да-сюэ вербовались дети аристократов и чиновников ниже пятого класса, а в си-мын-сюэ — дети чиновников, обладавшие рангами ниже 7-го класса, а также дети простолюдинов. Эти последние, удостоенные зачисления в ученики си-мын-сюэ, назывались цзюнь-ши-шэн 俊士生 — „выдающимися от рождения". В Японии же, совершенно правильно говорит Найто, в то время вообще не было того, чтобы выходцы из простого народа причислялись учиться в учебные заведения. О их обучении в университете и говорить не приходилось. Что же касается дисциплин, составлявших программу японского университета того времени, то Найто правильно систематизирует их по придававшемуся им значению и указывает на следующие разряды или комплексы: 1. мэйкэйдō 明經道, 2. кидэндō 紀傳道, 3. мэйходō 明法道, 4. сандō 算道, 5. сёдō 書道, 6. ондō 音道 и др. Мэйкэйдō заключался в изучении девяти классиков 三經, 三傳, 三禮, т. е. *Ши-цзина, Шу-цзина, И-цзина, Гун Ян-чжуани, Гу Лян-чжуани,*

Посылавшиеся в Китай, в большинстве случаев, входили в состав посольств на правах помощников, советников и даже наставников главы посольства. Сами посольства приобретали специфический характер в то время. Посол представлял собою нечто вроде управляющего сложным учреждением, в которое входили не только лица, несшие дипломатические обязанности, но и лица, обязанности которых заключались в приобретении знаний и учености в различных и специальных областях — экономической, философии, истории, литературы, изучения буддизма, медицины, лица являвшиеся просто соглядатаями, но носившие не только безобидные, но даже почетные чины.

Послы из Японии в Корею и Китай, и главным образом в Китай, в начале VII в. носили титул „сайкайси" — посланцев в направлении стран западного моря. Прибывая в Китай, они сталкивались с культурой, совершенно не шедшей в сравнение с тем, что оставили на своей отсталой родине. Государственный аппарат, сложная администрация, весь тонус жизни при танском дворе и в домах именитой аристократической бюрократии, богатых феодалов и купечества, развитие литературы и прежде всего поэзии, породившей свои блестящие образцы и шедевры, совершенно рельефно и не безболезненно наметившийся кризис теоретических основ древнего этико-политического учения конфуцианства, кризис переродившийся в новые философские веяния, подготовлявшие эру появления неоконфуцианской спекулятивной метафизики знаменитых „сунских учителей и мудрецов", — все эти условия настоятельно требовали от посланцев совершенно новых качеств. Они должны были не столько

Цзо-чжуани и Ли-цзи. Кидэндō состоял в изучении *Ши-цзи, Хань-шу* и *Хоу-хань-шу* 後漢書. Таким образом, изучение „Исторических записей" Сыма Цяня и династийных историй ранней и поздней династий Хань ценилось высоко и составляло отдельный довольно обширный цикл. Мэйходō означал изучение „принципов закона" по книгам их зафиксировавшим и еще шире — юриспруденцию, а ондō — „принципы звуков" — филологию. Последняя дисциплина представляла собой филологические сведения, обязательные по требованиям специального закона, и совершенно необходимые филологические сведения для подготовки всякого рода посланцев в Китай и в Корею и прежде всего для того, чтобы заблаговременно на родине создать элементарную возможность для будущего обучения посланцев в Китае. Не было в то время у японцев ни собственной культуры, ни собственной науки. Наука периода Нара, — продолжает Найто, — была делом натурализовавшихся иноземцев. Даже среди авторов „Кайфӯсо" были натурализовавшиеся китайцы и их потомки. В периоде же Хэйан японцы вытесняют из области науки и культуры китайцев и корейцев. В середине периода Хэйан и до конца его, — подчеркивает Найто, — зарождались фамилии, монопольно занимавшиеся исключительно наукой. Фамилии Сугавара Ацусигэ 菅原淳茂 и Ōэ 大江 являлись монополистами в области изучения кидэндō; две семьи рода Киёвара и Накамото занимались мэйкэйдō. В роду Накамото были и семьи, которые посвящали себя изучению мэйходō. Найто Кодзирō. Нихонбунка си кэнкю 内藤虎次郎, 日本文化史研究, стр. 127, Токио. 1925 г У Найто японские ученые появляются deus ex machina, и в гуще его националистических прикрас тонут и пришедшие в Японию иноземные ученые.

представлять живой символ дружбы и почитания Китая далеким островным царством и княжествами, сколько прежде всего находиться на уровне знания экономической и политической жизни Танской империи в качестве активных государственных деятелей. Посланцы должны были при этом быть в состоянии оценить религиозные, философские и вообще идеологические принципы государственной власти и то, что в них разделяют и усваивают, или им противопоставляют общественное мнение или известные влиятельные круги в этот интересный период китайской истории. От посланцев, стало быть, сама жизнь требовала значительной самостоятельности в их деятельности. Они должны были доискиваться, насколько это вообще было доступно не только для японцев, но и для самих китайцев того времени, причин идеологической дифференциации в общественном мнении. Буддийская теология, до неузнаваемости видоизмененный даосизм, а главное конфуцианское этико-политическое учение, — вот те вехи, которые стояли посланцам на пути знания страны с более развитой государственностью, военной системой и военными планами, внешними и при этом весьма обширными связями, с более развитой экономической жизнью и литературой с ее богатыми мотивами. Исторические данные совершенно точно свидетельствуют, что в буддийских и конфуцианских заимствованиях — конфуцианские государственные и этико-политические принципы в это время все же определялись как важнейшие. Даже впоследствии, когда буддизм сделался господствующим в островной стране, они не только не были отброшены, но применялись в качестве само собой разумеющихся, хотя и не восхвалялись и не превозносились, как это здесь вновь имело место начиная с XVII в.

Мотивы, о которых я говорил выше, породили в Японии взгляд на посланцев в Танскую империю, как на людей особо полезных и весьма почитаемых. Вместо старого титула „сайкайси" был установлен новый — „кэнтōси" 建唐使 — „посол к Танам" или „посол в империю Тан". Сообщают, что Киси но Нагами был первым таким „великим послом" в 653 г.

В средневековых китайских и японских исторических и литературных памятниках — в Таншу 唐書, Нихонги 日本紀 (Нихонсёки 日本書紀), Сёкунихонкоки 續日本後紀, Кайфōсо 懷風藻, Манъёсю 萬葉集, мы встречаем записи о значительных материальных наградах и подарках, преподносившихся японским правительством, от имени императора, посланцам в Танскую империю. Авада Мабито 粟田眞人, например, был послан в 701 г. в Китай. Находясь в столице Танской империи — Чанъани, он с особенным рвением изучал конфуцианские классические произведения и настолько проникся их духом и содержанием, что лица, дававшие лестные отзывы о нем, распространяли их и на представляемое послом „государство благородных мужей". По возвращении на родину, Авада был торжественно встречен и наделен

большим наделом земли. Ему преподнесли много шелка и риса.[1] Авада быстро продвигался в должностях, награждаемый почетными титулами. В 707 г. вернулся из Китая Косэ Ōдзи. Он находился в Танской империи вместе с Киби Макиби и рядом других наиболее видных японских деятелей, которые в соответствии с их титулами и рангами были дополнительно награждены такими ценными вещами, как шелк, тонкое полотно, железные лопаты, зерно и др.[2] Сёкунихонги сообщает о том, что в 776 г., т. е. спустя много лет после назначения великим кэнтōси Фудзивара Киёкава, о котором речь еще будет впереди, последний был награжден за свою деятельность в Танской империи ста кусками шелка, ста кусками тонкого полотна и ста ланами золотого песка. Любопытна детализация сортов тканей и других видов наград, специально жаловавшихся кэнтōси. Весьма любопытна также установленная дифференциация дополнительных материальных награждений в соответствии с ролью, которую играл посланец в своей деятельности в целом или с обязанностями, которые поручались ему. В число этих награждаемых входили не только кэнтоси, но и специалисты, мастера, светские ученые и ученые монахи. Мы узнаем, например, что главный или „великий посол" в империю Тан в виде дополнительной награды получал 60 кусков лучшего шелка, 120 кип шелка-сырца, 150 кусков холста, заместитель „великого посла" получал 40 кусков такого же шелка, 100 кип шелка-сырца и 100 кусков холста. Помощники каждого из них получали по 10 кусков шелка, 60 кип шелка-сырца и 40 кусков холста. Ученый навигатор 知乘船事, переводчик, главный лекарь, сведущий в фармакопее и обрядах и правилах установления священных поминальных табличек в храмах предков, ученый, сведущий в науке *инь* и *ян* 陰陽師, учитель или мастер живописи награждались дополнительно каждый 10 кусками шелка, 60 кипами шелка-сырца и 40 кусками холста. Посылавшийся учиться светским наукам и посылавшийся для совершенствования и дальнейшего ознакомления с каноном буддийский монах награждались каждый в одинаковой мере 40 кусками шелка, 100 кипами шелка-сырца и 80 кусками материи.[3]

Таким образом, в те времена посылавшийся учиться светским наукам 留學生, т. е. прежде всего по конфуцианским классическим произведениям, весьма поощрялся к этому материальными наградами, по своей весомости приближавшимся к ценности наград и поощрений, определенных для второго посла или заместителя „великого посла".

Приобретение китайских книг ставилось рядом с приобретением сокровищ.

В китайских и японских текстах мы встречаем записи, отмечающие исключительно и специально факт приобретения посланцами китайских

[1] Кодзи руиэн, раздел „Дипломатия", ч. I, 古事類苑, 外交部 — Токио, 1919, стр. 859.

[2] Там же.

[3] Там же, стр. 861.

книг. Так, например, одна запись гласит: „Годы правления «хакути», пятый год, 7-я луна (т. е. июль 654 г.), кэнтōси... приобрел много литературы и сокровищ и вернулся на родину".

Во времена императора Котоку (645—654) количество лиц, посланных для обучения в Китай и Корею, достигло 250 человек. Не все они изучали там конфуцианские классические книги. Напротив, большинство из них воспитывалось у буддийских учителей, при буддийских монастырях. Но и эти буддийские выученники возвращались в Японию и распространяли здесь сведения о конфуцианском каноне или в плане положительного использования конфуцианских этических понятий, или в плане отрицания конфуцианства в сравнении с буддизмом.

Указывается, например, что сам император Тэмму прежде придерживался буддийского канона. Впоследствии же в своих законах, известных под названием Тайхорё, он дал образец подражания танским законам, чем на практике показал свою приверженность к конфуцианству и наивысшее его почитание.

Бонзы утверждали, что буддийский канон не противоречит синтоистским верованиям в духов предков старейшин и военачальников, в существование духов гор и рек, а также мифам об их всемогуществе. Буддийское духовенство из тактических соображений действительно проповедывало идею тесной связи буддизма и синтоизма, которая впоследствии привела к учению о синтезе канона буддийских и синтоистских божеств на буддийской основе.

Официальная литература утверждает, что „принц Сётоку Таиси" принял буддийскую религию, читал китайские книги и обучал других. Интересно отметить, что известный закон-манифест, изданный Сётоку Таиси и состоящий из семнадцати пунктов, в большинстве пунктов прямо отражает принципы этико-политического учения конфуцианства. В третьем пункте этого закона-манифеста говорится, например, следующее: „Когда государево веление получено, то к нему обязательно нужно относиться с почтением. Государь то же, что небо, а подданный то же, что земля. Небо простирается сверху, а земля все держит на себе. Четыре времени года регулярно сменяются и вечная всепронизывающая сила действует. Если пожелать поставить небо на место земли, а землю на место неба, то это приведет обязательно к разрушению. Поэтому, если государь сказал, то подданные должны повиноваться. Если сверху исходит движение, то внизу все завершается с успехом. Поэтому, если государево веление получено, то к нему обязательно нужно относиться с почтением. Не относиться к этому с почтением, значит повредить самому же себе".[1]

[1] 詔を承けては,必ず謹めよ。君は則ち天,臣は則ち地,天は覆ひ,地は載す。四時順行し,萬氣通ずることを得。地天を覆へさんと欲すれば,則壊

Далее, согласно преданию, осенью, в 10-й луне, 10-го года правления „императрицы Суйко“ (593—628) из Кудара опять прибыли по приглашению двора буддийские монахи. Они служили главе общеплеменного союза и старейшинам наиболее крупных и сильных родов. Повидимому уже в VII в. буддийское духовенство было серьезной опорой для верхушки сильного рода Сога 曾我 в его борьбе за господствующее положение. Повествование о том, что буддийские же монахи привезли из Китая книги по летосчислению, астрономии и географии и наряду с этим специальные книги магического содержания и т. д., как-раз подтверждает роль и приемы буддийского духовенства, о которых было сказано выше.

Эти же буддийские монахи, знакомя японцев с китайскими книгами, содействовали также распространению конфуцианских идей в этой стране. Японская историография утверждает, что в VI в. при „императорском дворе“ существовала постоянная школа, в которой обучались 34 человека. Основная задача этой школы заключалась в подготовке „учителей-просветителей“, которые были бы способны учить народ пониманию „вечного неизменного долга низшего по отношению к высшему — чиновника по отношению к своему повелителю-князю“.

Кроме дайгакурё, были созданы государственные школы во всех крупных центрах, где наряду с буддизмом господствовал в домах наиболее видной аристократии тот же конфуцианский дух. В этих школах готовились ученые начетчики и толкователи китайских классиков, а также толкователи законов, филологи — знатоки китайских текстов, математики. Каждый год весной и осенью полагалось, согласно императорскому указу, производить специальные экзамены по буддийским и конфуцианским текстам.

Чжоуский *И-цзин*, *Чжоу-ли*, *И-ли*, *Ли-цзи*, *Ши-цзин*, *Чунь-цю*, *Цзо-чжуань* являлись основой преподавания в этих государственных школах. *Лунь-юй* был особенно почитаем, хотя он и не сделался еще, как это имело место впоследствии, настольной книгой образованного аристократа и чиновника. На таком же положении бытовал в это время в Японии и *Сяо-цзин*. Считалось совершенно необходимым для молодого аристократа знать наизусть целые главы из *Сяо-цзина* и уметь толковать его основные положения.

В это время создалась даже своеобразная классификация китайских классических книг соответственно степени их важности с точки зрения японских конфуцианских проповедников того времени. Так, *Ли-цзи* и *Цзо-чжуань* были отнесены к разряду „великих цзинов“ 大經 или „великих классиков“. *Ши-цзин*, *Чжоу-ли* и *И-ли* к разряду „средних

を致すのみ。これを以て君言へば臣永はり，上行へば下靡く。故に詔を永けては必ず愼め。謹まざれば自ら敗る。

цзинов" 中經, а Чжоуский *И-цзин* к разряду „малых цзинов". *Лунь-юй* и *Сяо-цзин* не подошли под эти разряды. За ними утвердилась слава совершенно исключительных и вместе с тем общепонятных книг мудрости и самосовершенствования.

Таким образом, *И-цзин* в это время отнюдь не имел для японских конфуцианцев того значения, какое он приобрел позднее и, в особенности, в наше время, когда конфуцианские этико-политические принципы обязательно трактуются в связи с *И-цзином* или, лучше сказать, на его основе, как на основе „позитивной философии", по выражению японских писателей. *И-цзин* изучали в Японии того времени в варианте Чжэн-Сюаня и известного Ван Би. *Сань-ли* и *Ши-цзин* изучались на основе комментариев Чжэн Сюаня, *Цзо-чжуань* — на основе комментариев Фу Цяня и Ду Юя, *Сяо-цзин* — на основе комментариев Кун Ань-го и Чжэн Сюаня, а *Лунь-юй* — на основе того же Чжэн Сюаня, а затем Хэ Яня. В период Нара (646—793) конфуцианские проповедники уже не имели прежнего успеха при японском дворе. Китайские классические книги проповедывались уже не с прежней свободой. Буддизм завоевывал абсолютное господство не только в духовной, но и в политической области.

Литургический буддизм, давным давно потерявший всякую связь с философским буддизмом, импонировал своей мистикой, пышностью богослужений и многочисленных церемоний и обрядов „утонченным", „рафинированным" чувствам и вкусам пресыщенной и изнеженной аристократии. К тому же буддийское духовенство, то самое духовенство, которое проповедывало бренность человеческого существования, мизерность и иллюзорность всего земного, которое учило, что необходимо освободиться от земного существования во имя достижения нирваны и обеспечения хорошей кармы для потомства или для себя же в будущем цикле нового рождения, — стояло во главе экономически могущественных и вооруженных монастырей. Монастыри владели огромными территориями земли, богатыми угодьями и распоряжались огромными доходами, эксплоатируя соседних крестьян и обирая верующих. Вооруженная армия буддийских монахов всегда была готова именем Будды залить кровью всякое селение или город, откуда угрожала опасность их земному паразитическому существованию. Уже в VIII—XI вв. буддийское духовенство, как уже было сказано выше, добилось такого положения, что император по достижении им зрелого возраста должен был обязательно быть пострижен в монахи и отправиться на проживание в монастырь. Этим достигалось усиление авторитета и политической роли буддийской церкви. Что же касается существа этого факта, то причина его лежит, разумеется, в том, что буддийское духовенство при малолетних императорах фактически могло являться единственным носителем власти во всей стране.

Буддийское духовенство проповедывало также идентичность буддийских догм и синтоистских верований. Синтоизм — религия „пути

богов", в свою очередь, поддерживала буддийскую мистику. Лишенный какого бы то ни было писанного канона и зафиксированного свода догм, синтоизм оставил за собою право утешать смертных и убеждать их в том, что они в качестве „потомков богини солнца Аматерасу-омиками" бессмертны, а за буддизмом признал право заботиться об их будущем бессмертии в „светлом царстве Будды". Так, рядом существуя и не входя в серьезные коллизии друг с другом, синтоистское и буддийское духовенство проявило полное единство в духовном закрепощении японского народа.

Что же касается конфуцианства, то его этико-политические принципы не отвергались; признавалось, что древнейшая конфуцианская традиция, учение самого Конфуция могут заслуживать внимания правителя и подчиненного. В придворных кругах считали, что конфуцианская традиция является совершенно необходимым средством „самосовершенствования личности" и „поощрения чувств искренности и верноподанности".

Феодализация страны, в которой буддийские монастыри играли роль духовных оруженосцев власти императора и феодальной знати, фактически имела в лице конфуцианцев своих самых опытных, активных и преданных поборников. И оказалось что, даже по мнению ярых сторонников буддизма, конфуцианство должно быть не только сохранено в Японии, но и поддержано. Этим во многом объясняется то обстоятельство, что конфуцианство в Японии отнюдь не заглохло, а продолжало распространяться и в этот период победоносного развития и господства в стране буддизма.

Большие заслуги перед японским конфуцианством признаются традиционной литературой за известным ученым, путешественником и государственным деятелем Симоцумитино Асоми 下道朝臣 (693—775), известным в истории под единым прозвищем Киби Макиби 吉備眞吉備. Первая часть прозвища обозначает местность, где рос и жил Симоцумитино, а вторая часть — Макиби представляет самостоятельное и почетное прозвище, которое он получил в Китае, благодаря своим исключительным стараниям и большим успехам в изучении конфуцианского этико-политического учения во время пребывания в Танской империи, куда Киби был послан в 717 г. Это было время расцвета танской литературы и искусства. Киби Макиби изучал китайские классические книги, математику, астрономию, музыку и даже технику производства музыкальных инструментов, а также другие виды искусства. В 735 г. он вернулся в Японию, где был встречен с почетом и богато награжден. Он был удостоен присвоения почетного титула, специально установленного для отличия видных ученых, занимавших государственные должности и посты — дайгакуно сукэ. Проповедь конфуцианских принципов и китайской культуры, вплоть до рукоделия

и игры на бива, введение которых в Японии традиция приписывает Киби, и т. п. обратили внимание двора на его деятельность. Киби Макиби был назначен воспитателем принцессы — будущей императрицы Кокэн. В 752 г. он был послан в Танскую империю в качестве заместителя кэнтōси. По возвращении на родину, Киби попрежнему предавался чтению публичных лекций, посвященных китайским классикам и особенно *Ли-цзи*, а также *Хань-шу*. В 766 г. он был уже известен как один из высших министров — удайдзин. Воспитанный в духе *Чунь-цю*, в строгом конфуцианстве, он занял непримиримо враждебную позицию в отношении могущественных родов Фудзивара, Нагата и Момокава, насильно устранивших „законного наследника" и возведших на престол Сиракабэно Ōдзи в связи с отречением императрицы Кокэн, и покинул министерский пост.

Вместе с Киби Макиби был послан в Китай Абэ Накамаро 阿部仲麻呂, сделавшийся поборником конфуцианской традиции, проживший в танской столице тридцать лет и умерший здесь.

Отомо Ямамори 大伴山守 и Фудзивара Умакаи 藤原宇合 также подвизались по примеру Киби Макиби, и в это же время. Именно в этот же период из числа других посланцев, сотрудничавших с Киби и Абэ Накамарō, стяжал себе славу ревностного проповедника и поборника конфуцианства Тодзии Агатамори 多治比縣守. Танский император Сюань Цзан наградил его придворным титулом „дань-чи" и придворной одеждой не только за умение излагать и комментировать усвоенное, но и за общие его взгляды ученого конфуцианца и приобретенные манеры. В 718 г. Тадзии вернулся в Японию. В январе 719 г., еще будучи в ранге ниже помощника кэнтōси, он надел танские придворные одежды и в таком виде явился на аудиенцию к своему императору. Результатом такого блеска на приеме, длившемся продолжительное время, явилось награждение Тадзии одним из высших титулов. В том же году императором было повелено всем фамилиям в государстве брать за образец уклад жизни танского Китая во всей полноте, вплоть до того, что предписывалось обязательно застегивать одежду на правую сторону. Это нововведение стали применять в подражание китайцам во всей Японии. Таким образом, вид собственной японской одежды стали относить в то время к признаку малокультурности, к „одежде варваров". При этом указывалось, что сам Конфуций горячо проповедывал против применения „одежды варваров", восхваляя Гуан Чжуна „облагодетельствовавшего Китай одеждой порядочных людей".

Китайская литература, как утверждает японская официальная историография, стала распространяться в Японии еще во времена Тэндзи (668—672). Ее влияние сказалось на оформлении первого собрания поэтических произведений „Кайфусо" — „Думы о прошлом" 懐風藻, появившегося в свет в VIII в. и проникнутого конфуцианскими идеями

и мотивами. Японские конфуцианские комментаторы этого времени не оставили никакого литературного наследия. Даже Арима Сукэмаса, вынужден был признать, что специальные школы, которые создавали в своих владениях феодальные роды Вакэ Татибана, Аривара и Минамото (Гэндзи), были „разумеется, несовершенными", вследствие того, что туда имели доступ исключительно сыновья высокопоставленных лиц, а начитанные и даже талантливые сыновья дружинников туда совершенно не имели доступа.

Только в начале VIII в. появились „Кодзики" (712) и „Нихонги" (720). Первое произведение является собранием мифов и легенд. Эта книга, возведенная в ранг канонической, как известно, записана полностью со слов старой женщины-сказительницы по имени Хиэда но Арэ 稗田阿禮 в 711 г., когда ей было 65 лет. Ее феноменальная память, как обычно сообщается в справочных изданиях, позволяла ей передавать „без искажений" сказания и мифы давно минувших лет. Что же касается „Нихонги", то это произведение, представляющее собою собрание полумифических и полуисторических материалов, уже определенно является подражанием китайской конфуцианской историографии, подражанием китайским династийным историям. „Нихонги", собственно говоря, и написана по-китайски; авторами этого произведения признаются Тонэри Синно 舍人親王 (676—735), Оно Ясумаро (умер в 723 г.) и др. Даже Арима Сукэмаса вынужден признать, что „Нихонги" подражает по манере и стилю изложения материала сочинению знаменитого китайского историка Сыма Цяня, а также династийной истории Хань — *Хань-шу*.[1]

В рассматриваемый нами период под влиянием китайской конфуцианской литературы и историографии находились представители известного рода Киёвара — деятели в области литературы и науки. Поэт Яманоэ но Окура 山上憶良 (ум. в 734 г.) даже в своем знаменитом „Хинкю мондō" — „Диалоге бедных", написанном по-японски, пользуется, несомненно, конфуцианской терминологией.[2] Киёвара Нацуно 清原夏野 (728—837), например, способствовал распространению китайских идей в области права и юриспруденции; его десятитомное произведение „Рё-но-ги-гэ" (令義解) представляет собою комментарий на китайские своды законов. Один из потомков Киёвара — Киёвара Ёринами 清原賴業 (1122—1189) был также известен как знаток китайских законов, произведений и трактатов китайских ученых-законников, а также китайской литературы и истории. В дальнейшем представители рода Киёвара занимали наследственную должность дайгэки (大外記), нечто вроде должности ученого правителя государственной канцелярии, исправлявшего тексты императорских рескриптов и прочих

[1] Тэдугаку дайдзитэн, т. III, стр. 2275.

[2] Проф. Е. М. Колпакчи. „Древнеяпонский литературный язык по памятникам эпохи Нара (VIII в.)" (Докторская диссертация. 1945, стр. 171—173 машинописи).

важных документов, а также тех бумаг, которые поступали на имя императора. Это был, так сказать, блюститель строгого следования установленному порядку оформления бумаг соответственно конфуцианскому принципу „исправления имен“ (чжэн-мин или дайги мэйбун).

Китайские книги были также привезены из Китая известным буддийским бонзой Саитё 最澄 или Дэнгёдаиси 傳教大師 (767—822)— одним из основателей секты Тэндай. В 847 г. в Китае побывал другой буддийский проповедник и один из основателей этой же секты Дзикакудаиси 慈覺大師. Он прибыл в Китай в составе посольства Фудзивара Цунэцугу (796—840) и пробыл здесь 9 лет. Дзикаку-даиси привез в Японию свыше 550 китайских книг, среди которых были древние классики.

В начале IX в. выдвигаются деятели литературы и науки из представителей рода Ōэ 大江 — Ōэ Отондо 大江音人 (811—877) и Ōэ Асацуна 大江朝綱 (886—957), которые были известны как литераторы, сведущие в китайских классических произведениях и находившиеся под влиянием конфуцианства. Так же характеризуется и Ōэ Тадахира 大江匡衡, живший в конце X в., и затем Ōэ Тадафуса 大江匡房 (1041—1111), который вместе с Фудзивара Нагафуса 藤原長房 (1029—1099) был приверженцем стиля китайской поэзии и популяризатором ее образцов в Японии.

Фудзивара Киёкава 藤原清河, получивший в 749 г. высокий титул санги, был послан в Китай в 751 г. Он жил в столице — в Чанъани. Фудзивара быстро применился к уровню жизни высших кругов столицы, усвоил столичные манеры и привил себе подобающий аристократический лоск. Император Сюань Цзун на приеме похвально отозвался об его образовании и манерах, и в связи с этим же и об Японии, сделавшейся „государством *ли и* и *цзюнь-цзы*“ 禮儀君子國, т. е. государством, где господствуют конфуцианский порядок вещей в обществе, правления и обрядов и связанные с ними этикет и декорум, где господствуют конфуцианский долг и благородные мужи. Фудзивара Киёкава учился китайской поэзии и был в состоянии блеснуть знанием ее лучших образцов. Шторм помешал ему вернуться на родину, и когда он вернулся в Чанъань, то сразу же переменил свою фамилию на китайскую — Хэ Цин и получил видную и доходную синекуру. Это был типичный носитель титула кэнтōси. Фудзивара содействовал во многих отношениях распространению конфуцианства в Японии. Сугэно Мамити 菅野眞道, потомок знатной корейской семьи, пришедшей сюда и здесь осевшей, был деятельным проповедником конфуцианской культуры. Он был наставником принца и обучал его китайской классической литературе. Сугэно принимал видное участие в составлении Сёкунихонги, написанной в 797 г. Татибана Хаянари 橘逸勢, обучался в Китае и, вернув-

шись в Японию в 806 г., сделался известен как каллиграф и ученый. Его образование и специальная ученость создали ему такой авторитет и популярность, что, например, группа, составившая неудавшийся затем заговор в целях возведения на престол принца Цунэсада-синнō, считала целесообразным иметь его в своих рядах в качестве деятельного участника. Сигэно Сададзуси 滋野貞主 стоял в 816 г. во главе императорского книгохранилища, в котором собрал свыше 1000 томов сочинений древних и современных ему конфуцианцев. Он почитался в качестве знатока китайских текстов и был известен при этом как писатель и толкователь литературы китайских „законников". Занимая впоследствии пост министра у императоров Дзюнва и Ниммё, он содействовал распространению образования на основе китайской классической литературы. Ёсимунэ Ясуё 良岑安世 (785—830)—14-й сын императора Камму — был воспитан на классической конфуцианской литературе. Он читал и изучал *Чунь-цю* и комментарии на нее, изучал и переводил *Сяо-цзин*. Он занимался филологией и являлся придворным толкователем текстов. Вместе с Фудзивара Фуюцугу 藤原冬嗣 и Фудзивара Ōцугу 藤原緒嗣 составил Нихонкоки в 819 г. Вместе с Фудзивара Фуюцугу и Фудзивара Мицумори 藤原三守 (Тадамори) он составил Дайрисики 內裏式 в 821 г. и участвовал также в составлении 12-томного Кэйкокусю̄ 經國集. Харудзуми Ёситада 春登善繩 был в 824 г. деятельным преподавателем *Цзинь-шу*, *Хань-шу* и *Хоу-Хань-шу*. Он комментировал не только эти династийные истории в своих выступлениях и беседах, но также и конфуцианское четверокнижие. Фудзивара Цунэцугу 藤原常繼 (796—840) занимал видный пост в области просвещения и слыл за авторитетного ученого. В 837 г. он был послан в Китай, где изучал буддийскую и конфуцианскую литературу. Сугавара Кадзинари 菅原梶成 был послан в Китай в 834 г. в составе посольства. Он вернулся в Японию в 841 г. и был известен в качестве знаменитого ученого, сведущего в китайской классической литературе и медицине. Учился в Китае и Оно Митидзанэ 小野道風 (896—966). По возвращении, он сделался знаменитым каллиграфом, кисть которого передавала также и образцы китайской классической литературы.

Таким образом, в VII—IX вв. идеи древнего конфуцианского этико-политического учения и произведения традиционной конфуцианской литературы делаются известными в Японии, приобретают здесь своих подражателей и распространителей как в среде светских писателей и ученых, которые сознательно пропагандировали конфуцианские канонические тексты и комментаторскую литературу, так и в среде буддийских проповедников — противников конфуцианства.

Познакомимся с тем, как освещают китайские источники положение дел в Японии в рассматриваемый период и факт распространения китайской культуры.

В „*Тан-шу*", в главе, посвященной Японии, говорится следующее: „Жи-бэнь (китайское чтение слова Нихон — Япония) — это государство карликов. Так как это государство находится в том краю, где солнце, то оно именуется Жи-бэнь. Некоторые считают, что государству карликов была самому неприятна вульгарность своего имени и оно изменило его на Жи-бэнь. Другие же говорят, что Жи-бэнь в древности было маленьким государством, которое находилось в соседстве с государством карликов и когда их люди являлись ко двору, то многие из них гордились своим ростом, что не соответствует названию их государства. Поэтому в Китае возникали сомнения (насчет названия). Говорят еще, что восточная, западная, южная и северная границы этого государства имеют каждая по тысячу ли, а западная и южная границы доходит до великого моря (океана). На северной границе имеется большая гора, которая является рубежом, а за горой — страна волосатых людей. В третьем году правления Чан Ань (704) их (Жи-бэнь) вельможа с титулом чао-чэнь-чжэнь-жэнь явился к нашему двору и принес в виде дани местные предметы. Чао-чэнь-чжэнь-жэнь — это примерно то же самое, что в Китае министр податей (финансов). Носил он шапку «выдвигаемых за добродетель» (冠進德). Верхушка ее представляла цветок, раскрывающийся на четыре стороны. Одет он был в фиолетовый халат и опоясан парчевым кушаком. Чжэнь-жэнь любил читать классические книги и умел писать в изысканном стиле. Манеры его были любезны и изящны. Император устроил ему пир во дворце Линь-дэ и пожаловал ему должность шань-цин и отпустил на родину. В начале правления Кай Юань (713—742) прибыл посол к нашему двору и так как он просил, чтобы его просветить в классических книгах, то императором было повелено Чжао Сюань-мо 趙玄默 с титулом сы-мынь-чжу-цзяо обучать его в храме Хун-лу; он подарил Чжао Сюань-мо широкий плат (материю)... Полученные же им подарки он полностью обменял на книги. Прибывший к нашему двору посол с титулом чао-чэнь по имени Чжун Ма так полюбил обычаи Китая, что остался и больше не уезжал. Он изменил имя и фамилию на Чао Хэн 朝衡. По службе он дошел до чина цзо-бу-цюэ-и-ван-ю. В столице он пробыл 50 лет и любил книги и, когда ему было позволено вернуться на родину, он остался и не поехал. В 12-м году правления Тянь Бао (754) прибыл посол с данью. В годы правления Шан Юань (760—762) Хэна произвели в титул цзо-сань-чан-ши-чжэнь нань-ду-ху. В 20-м году правления Чжэнь Юань (805) прибыл посол, который остался для совершенствования в науках. Он избегал сильных мира сего и учился у монаха Кун Хай. В 1-й год правления Юань Хэ (806) прибыл из Японии посланцем

чиновник трибунала с титулом гао-цзе-чжэнь-жэнь, который доложил, что учившихся здесь и успевших в некоторой степени в науках и желающих вернуться на родину он просит вернуться вместе с ним. [Многие] за ним последовали. В 4-м году правления Кай Чэн (840) был прислан посол с данью".

Так повествуют древние китайские источники об японских посланцах и путешественниках, которые приезжали в Китай для того, чтобы познакомиться с высшей культурой и получить образование. Как мы видели, некоторых из них не привлекала более действительность своей некультурной родины, после того как они получили доступ к китайскому образованию, к философии, литературе, поэзии и искусствам, достигшим огромного развития в период династии Тан.

Посланцем, переменившим свою фамилию на китайскую — Чао Хэн, о котором сообщает династийная история Тан, являлся уже упоминавшийся выше Абэ Накамарō. Он прекрасно знал положение дел на своей родине и охотно служил также танскому двору, продвигаясь в своей должности и достигнув высоких рангов. Весьма характерно, что в японских источниках мы встречаем указания на то, что Фудзивара Киёкава убеждал его вернуться в Японию. Сам же Фудзивара Киёкава быстро применился к условиям своего местопребывания, также переменил свою фамилию на Хэ Цин и продвигался в своей карьере.

Не все посланцы в Танскую империю возвращались в отсталую Японию. Некоторые из них навсегда порывали со своей родиной, заключали браки с китайскими женщинами и делались отцами семейств, давших ряд имен известных деятелей. В 653 г. в Китай прибыл принадлежавший к буддийской секте Рицу монах Бэнсё 辨正. Он был послан сюда для совершенствования в изучении буддийского канона. Однако он заинтересовался и даосизмом и сумел сочетать свои сведения и занятия окультными науками со светским времяпрепровождением при дворе за игрой в китайские шахматы и разнообразными пантомимами и слыл за образованного весельчака и остроумного собеседника, поражавшего своим комизмом. Он женился на китаянке и имел двух сыновей: Чао Цина и Чао Юаня. Чао Юань служил при дворе в качестве главного ученого управляющего библиотекой. В конце царствования Сюань Цзуна (713—756) в Китай прибыл из Японии для обучения Такаути Юми 高内弓. Он заключил брак с китаянкой и породил двух сыновей Гуан Чэна и Лу Ни, отмеченных в литературе.

По возвращении в Японию послы, путешественники и те, кто специально был послан для обучения в Китай, привозили с собою не только конфуцианские книги, но знания и умение их толковать и обучать других.

Во всяком случае, как видно из документа, приведенного выше, японский двор был заинтересован в том, чтобы посланные для обучения возвращались во что бы то ни стало на родину и не задерживались

в Китае. Ощущалась потребность в образованной бюрократии, сведущей в китайских порядках, которым усиленно подражали.

В IX в. одним из наиболее ревностных и открытых сторонников конфуцианства был Сугавара Митидзанэ 菅原道眞 (845—903). Он происходил из знатной придворной фамилии, члены которой по наследству занимали ответственные конфуцианские посты. Он старательно изучал китайскую старину и очень высоко ценил идеи, заложенные в китайских династийных историях. Как государственный деятель, он стоял во главе университета или высшей школы и деятельно распространял идеи конфуцианства. Искренность и покорность по отношению к старшему начальству и сыновняя почтительность в отношении к родителям — вот основные принципы „философии" Сугавара Митидзанэ. В 901 г. он был отправлен в изгнание, где и умер.

При Сугавара Митидзанэ распространялись различные списки китайских классических книг. *Сяо-цзин* и *Лунь-юй* были известны повсеместно в конфуцианских кругах; „цзины" распространялись то в одной классификации, то в другой, в зависимости от точки зрения конфуцианских начетчиков в данной местности. Во всяком случае, *И-цзин* и *Чунь-цю* ставились высоко, а *Ши-цзин* являлся предметом подражания с точки зрения стиля и поэтических образов. Случалось и так, что *Ли-цзи*, *Да-сюе* и *Чжун-юн* выдавались за единственно мудрые книги. Так, например, в XII в. Киёвара Ёринари 清原頼業 (1122—1189) обучал императора Такакура (1169—1180), исходя из последней установки.

В X и XI вв. китайская традиционная комментаторская литература держалась еще крепко, и только в XII в. древняя традиция начинает угасать. Наступает время распространения сунского неоконфуцианства и, в особенности, учения Чжу Си.

В конце XII в. намечается новое течение среди конфуцианцев. Комментаторская традиция, неизменно следовавшая до этого времени комментаторам периода династии Хань и Вэй, уже не удовлетворяет их. Толкование китайских классических произведений не поднималось выше передачи их содержания, что являлось монополией специальной армии начетчиков, находивших себе применение на государственной службе. Даже в высших кругах правящей аристократии цитируемые пассажи из *Лунь-юя*, *Сяо-цзина*, *Ши-цзина* и комментариев-приложений к *И-цзину* нередко представляли собою необходимое или, лучше сказать, обязательное добавление к этикету и декоруму. Они превратились в своего рода штампы, дословное толкование которых вовсе не считалось обязательным и порою даже невозможным без содействия ученого конфуцианского начетчика. Что же касается официальных школ, где воспитывались резервы бюрократии и „просветителей" народа, то здесь дело обстояло не лучше. Против самых обыкновенных поучений „практической мудрости" и нравственных правил, которые изо дня в день повторяли школьные профессора и преподаватели, назначенные пра-

вительством, стояли абстрактные мистические построения буддийской логики, мистические догмы буддийского канона, представленного в сутрах и шастрах, число которых было поистине грандиозно. Буддийская логика и буддийский канон преподавались монахами, разумеется, по определению и назначению того же правительства. Буддийская философия привлекала внимание учащихся, несмотря на то, что построения буддийской логики преподавались исключительно для „подтверждения величия истины царства Будды", т. е. для обоснования буддийской канонической догматики. Конфуцианские этико-политические принципы были живы при дворе императора, равно как и при дворах князей. Конфуцианские требования покорности, самопожертвования, беспрекословного подчинения и самоотверженного служения князю и вообще своему господину внушались чиновникам в такой же мере, как и самурайству. Сам феодальный порядок вещей всеми средствами, духовными и административными, поддерживал принципы конфуцианского учения. Однако и буддийское учение проповедывало подчинение всех императору и тем, кто действует от его имени. Буддийское духовенство утверждало, что перед императорской властью все равны, что сам он и те высшие лица, которые правят его именем, содействуют „достижению спасения многих в царстве Будды". Иначе говоря, проповедывалось, что все подданные могут быть „спасены" благодаря действиям императора и поступкам лиц, управляющих по его полномочию. Достаточно произносить молитву „Наму Амида Буцу" и повиноваться императорской власти, чтобы „стать на путь к достижению будущей нирваны" в царстве Будды. Эта махаянистская проповедь, основывающаяся на огромном литературном материале, представленном многочисленными изданиями, в этот период времени оттесняет конфуцианскую ученость и занимает господствующее место. Вот почему, когда в XII в. в Японии стали известны спекулятивные построения неоконфуцианцев времен династии Сун, старая конфуцианская комментаторская традиция начинает и здесь отходить на задний план, чтобы уже к началу XVII в. представлять собою учение, чуждое государственной идеологии; оно продолжает существовать в качестве терпимого зла. Больше того, из рядов его почитателей выдвигаются мыслители — вольнодумцы и атеисты, мыслители, выступающие против сунского неоконфуцианства. Правда, непреодолимые противоречия самой неоконфуцианской метафизики содействовали в дальнейшем оформлению критических, материалистических идей, направленных против сунского идеализма на японской почве.

Буддизм, как было сказано, оттесняет в XII в. старую комментаторскую традицию на задний план. Противником этой традиции и вообще всякого учения, „опиравшегося на книжность", оказался канон буддийской секты Дзэн. „На место исканий в книгах, — говорит Хаас, — эта секта ставит созерцание. Оно рассматривается как единственная via salutis. В связи с этим путем и целью она и носит свое название. И хотя слово

дзэн является сокращением слова *дзэна* и представляет собою транскрипцию санкритского слова *дзэнна*, тем не менее здесь не идет речь о том сорте медитации, который заключается в том, что медитирующий лишается всяких представлений и для него остается только «пустота». Мышление означает здесь скорее созерцание, при котором он (медитирующий) непосредственно в собственном сердце познает «истинное сердце Будды», абсолютную субстанцию всякого мышления и бытия. Поэтому секту также называют Буссинсю — секта сердца Будды. Для того, кто благодаря внутреннему самоуглублению познает себя единым с Буддой, т. е. достигает восприятия, что природа человека по своему происхождению чиста, свободна от всего, что касается земного, и наделена совершенной мудростью Будды, для этого человека уничтожаются различия между добром и злом, чистым и нечистым, равно как между мудростью и глупостью, между рождением и смертью".[1] Не нужно книг и творческой деятельности нашего разума, равно как и не нужна деятельность начетчиков, ссылающихся на откровения древних мудрецов. Собственное „сердце", интуиция, порождаемая созерцанием или предельным самоуглублением, — вот все единственно необходимое для „единения" с Буддой. Не прошло и полвека с момента проникновения в Японию секты Дзэн, как она получила широкую известность и прежде всего в самурайских кругах. Здесь отрицание знания, основанного на книгах, на творческом искании и на анализе, отрицание мыслительной работы, связанной с практическим изучением или по меньшей мере наблюдением природы, отрицание всякого познания, связанного с практикой, нашло свой отклик и пользовалось симпатиями. Эти симпатии высказывались вслух и нередко в весьма напыщенных патетических тонах в том плане, что для самурая меч есть вся его жизнь и к „низменным делам он не имеет касательства", он жертвует собой для своего властелина и хозяина: ему все равно жить или умереть, если этого требует долг по отношению к своему властелину. Весь мир для него — это состояние войны, победа же на войне — это результат „поведения" или качеств „характера". В перерывах между войнами или усобицами самурай предается шлифовке своего характера, любви, изысканию способов более эффективного праздного времяпрепровождения. Пресытившись всем этим, этот паразитирующий класс-„эстет" охотно посещает буддийский храм, слушает проповедь бонзы и из всего литургического буддийского комплекса наибольшее предпочтение отдает сеансам мистического созерцания. Верхушка самурайства находилась под исключительным влиянием учения секты Дзэн.

Выступая против старой конфуцианской традиции, секта Дзэн тем не менее не отвернулась совершенно от конфуцианства. Напротив, она утверждала, что учение сунских неоконфуцианцев настолько „глубоко

[1] H. Haas. Die Sekten des Japanischen Buddhismus. Heidelberg, 1905, S. II.

и благородно", что позволяет проповедывать его спекулятивные построения в качестве неотъемлемой части буддийского канона. Сторонники буддизма Дзэнсю утверждали далее, что учение Чжу Си является шедевром конфуцианства и единственно последовательным „раскрытием учения древнего мудреца", т. е. Конфуция. Секта Дзэн и явилась первым популяризатором чжусианского конфуцианства в Японии. Ее представители имели в виду прежде всего мистическую сторону чжусианской спекуляции. Но, распространяя китайские книги, в которых трактовалось учение Чжу Си и произведения самого Чжу Си, секта давала возможность познакомиться с этим учением и тем лицам, которые не являлись сторонниками буддизма.

Чжусианская философия и чжусианское неоконфуцианство сделались, начиная с первых же лет XVII в., государственной философией, официальной идеологией феодальной Японии времен токугавского сёгуната.

Неоконфуцианство быстро распространилось в Японии. Однако по поводу точной даты введения этого учения в Японии в самой японской литературе существуют с давних пор различные мнения. В целом же можно сказать, что неоконфуцианство пользовалось уважением среди представителей крупного феодального дома Ходзё 北條 еще в начале его прихода к власти в 1199 г. и получило довольно широкую известность в течение всего периода господства этого дома над страной, продолжавшегося до 1333 г.

ГЛАВА VII

УЧЕНИЕ ЧЖУ СИ

(Неоконфуцианский идеализм)

В древнем Китае вместе с развитием феодальных отношений, социально-экономической дифференциацией общественной жизни и усиливавшейся классовой борьбой, намечаются сдвиги и в области идеологии. Первые проблески натурфилософской спекуляции на основе *И-цзина* частично уступают место даоской метафизике, а спустя некоторый период (по существу уже после Мэн-цзы) — конфуцианским этико-политическим воззрениям, превратившимся в течение тысячелетия в схоластическую догматику многочисленных конфуцианских начетчиков и комментаторов.

Совершенно естественно, что эта конфуцианская догматика поощрялась самой политикой правящих феодальных верхов. Конфуцианское этико-политическое учение, в свою очередь, восхваляло „возвышенные" образцы феодального правления. Уже на примере Хань Фэй-цзы можно видеть, что и противники конфуцианства сходили с мистических небес даоской школы, отходили от даоского учения к эклектике и плоскому практицизму, если они только в состоянии были в какой-либо мере поддерживать идею безграничной феодальной власти.

Буддизм, который сравнительно рано проник в Китай, нередко встречал прямой отпор со стороны феодальных правящих верхов не столько в отношении философских идей, сколько в отношении его стремлений подчинить себе массы своими средствами, а не средствами официального конфуцианства. Это стремление буддизма завоевать массы рассматривалось феодальным правительством как внутренняя опасность, грозящая политическим мероприятиям государства. И, если в связи с острой классовой борьбой и непрерывными междоусобными войнами, потрясавшими Китай, в связи с жесточайшей политикой феодальной эксплоатации и гнета, буддизм как религия приобретал в Китае известную популярность в массах, а многие китайские философы-идеалисты даже искали спасения в нем, распространяли его этико-философские идеи, то, с другой стороны, буддийские деятели в Китае охотно стремились на основе измененной буддийской догматики идейно служить этому феодализму. Они играли ту же роль „умиротворителя масс", что

и конфуцианство. Часто этот измененный буддизм прямо смешивался с конфуцианством и даосизмом.

Однако как ни сильна была борьба между конфуцианством и буддизмом в Китае, конфуцианство продолжало оставаться, в один период более, в другой менее властно, господствующей феодальной идеологией.

Сунская эпоха (960—1279) была эпохой развития производительных сил страны торговли. Китай вел бойкую торговлю со многими народами Азии; китайский экспорт достигал даже Африки. Росли города, увеличивалось население империи. Но положение в деревне было очень тяжелым. Феодальная эксплоатация широких масс крестьянства была настолько тяжка, что, например, даже первый министр императора Шэнь Цуня, наиболее дальновидный из правящей феодальной верхушки — Ван Ань-ши, вынужден был задуматься над положением, в котором пребывает страна. Не идеально гуманистические чувства в отношении „к бедным и низшим сословиям", как отзывается о нем Хакман, а именно страх перед брожением народных масс побудил Ван Ань-ши[1] выступить с нашумевшими тогда фантастическими проектами реформ, проектами, шедшими объективно вразрез с духом этико-политического учения конфуцианцев. Здесь были проекты введения всеобщей воинской повинности, отмены барщины, учреждения ссуд под урожай с целью стимулирования расширения земельной площади, государственного регулирования цен на продукты сельского хозяйства и т. д.; все это показалось некоторым синологам программой „государственного социализма" или программой монополии государственной торговли.

В области идеологии, отражавшей интересы китайского феодализма, времен династии Сун, наиболее выдвинулись пять китайских мыслителей: Чжоу Дунь-и (1017—1073), братья Чэн Хао (1032—1085) и Чэн И (1033—1107), Чжан Цзай (1020—1076), и знаменитый Чжу Си 朱子 (1131—1200), продолжавший, систематизировавший и самостоятельно, по-своему, завершивший учение своих предшественников.

Эта знаменитая „пятерка философов" (五子) была самым ярым противником не только реформ, подобных реформам Ван Ань-ши, но и идейным противником всего, что расходилось с духом конфуцианства. Задачи этих философов заключались прежде всего в обновлении конфуцианства путем подведения под него „философской основы". Исходя из *И-цзина*, они строили собственную философию, в центре которой оказался тот же „совершенномудрый человек, управляющий народом и умиротворяющий вселенную". Я не нахожу возможным разграничивать область метафизики и область этики в учениях сунских философов. Однако я не могу согласиться с модернизацией философских воззрений Чжу Си у некоторых представителей европейской и японской синологии. Хакман, например, философию Чжу Си сводит к учению о мировой воле.

[1] О Ван Ань-ши см. в работе проф. В. М. Штейна „Китай в X и XI вв." Сов. Востоковед., 1946, т. III, изд. АН СССР, стр. 97—108.

Модернизацию чжусианского конфуцианства, на основе воззрений Вундта, пытался одно время произвести и Иноуэ Тэцудзиро̄. Подобная интерпретация основывается в известной степени на том, что философия Чжу Си, обновлявшего и модифицировавшего учение Конфуция, действительно считала основой укрепления феодального строя „разумную волю совершенномудрого правителя", олицетворяющего якобы мировой идеальный закон.

Чжу Си был ярым противником всего, что выходило за рамки конфуцианского этико-политического учения. Он защищал это учение своими метафизическими средствами и стремился создать законченную систему „позитивной" философии природы и общества. Монистическая тенденция в конечном счете ясно обнаруживается в основной идее этой системы, а именно — в идее „Тай-цзи" или „Великого предела", в идее, являющейся тщетной попыткой разрешить противоречия, которые существуют в дуалистическом принципе традиционной конфуцианской космогонии, получившей развитие после смерти Конфуция.

В японской и европейской литературе о философии Чжу Си существует множество различных мнений. Если большинство авторов правильно оценило философию Чжу Си, как философию идеалистическую, то все же нашлись и такие авторы (как, например, Le Gall), которые обнаружили в ней „в общем материалистическую философскую систему". Интересно отметить, что Иноуэ Тэцудзиро̄, еще в 1892 г. оценивал философию Чжу Си именно как философию „в общем материалистическую", хотя утверждал, что учение Чжу Си об универсальном начале вселенной — *Ли* (японское чтение — Ри) есть не что иное, как „вещь в себе" Канта.[1]

Это, кстати сказать, был период, когда Иноуэ Тэцудзиро̄, о котором мы подробно будем говорить впереди, решил подарить миру свою „новую теорию идентитереализма", которая, по его собственному утверждению, стоит „между материализмом и идеализмом, но в конечном счете склоняется к последнему".

Иезуит Бернар (Henri Bernard), восхваляя былую деятельность миссионеров в Китае и Японии, говорит о том, что миссионеры боролись против „механического материализма"[2] Чжу Си, против его „философского атеизма"[3] и т. п. Нашлись и такие ученые, например Нокс (G. W. Knox), которые открыли в философии Чжу Си последовательную пантеистическую систему.[4] Пантеизм понадобился Ноксу для того, чтобы

---

[1] Transactions of the Asiatic Society of Japan, t. XX, 1893, p. 156.

[2] R. P. Henri Bernard. Le premier rapport de la culture Européenne avec la civilisation japonaisse Bulletin de la Maison Franco-Japonaise, Tome dixième, 1938, № 1, p. 55.

[3] Там же, стр. 38—39.

[4] Брюс (Bruce), как и Le Gall, произвольно смешивает понятие *Ли* 理 у Чжу Си с идеями Спенсера (См. T. Percy Bruce. Chu Hsi and his Masters. London, 1923, p. 111).

ни в коем случае не изгоняя идеализма из чжусианской философии, дать себе хотя бы какую-либо возможность рассуждать о взглядах Чжу Си на природу, оставшихся для него покрытыми не то мистической тайной, не то позитивистическим мраком. В связи с толкованием философии Чжу Си Ноксом между ним и японским ученым Хага в 1892 г. завязалась горячая полемика. Хага совершенно правильно определил, как и большинство ученых, чжусианскую философию как философию чисто идеалистическую. Его изложение основных принципов этой философии, сжатое и довольно ясное, несомненно основано на изучении китайских первоисточников. Оно направлено, кроме того, против искусственных манипуляций с чжусианским текстом, против недомолвок в его трактовке. В 1892 г. он выступил против Нокса с работами „Note one Japanes Schools of Philosophy" и „Something more about Shushi's Philosophy".[1] В разделе „The ultimate Basis of the Univers and the Relation of «Ri» and «Ki»" последней из названных работ Хага правильно указывает, что первоначальная основа вселенной, по Чжу Си, — это *тайкёку* (*тай-цзи*).[2]

Наглядное объяснение схемы (см. рис. 5, 6 на следующей стр.) *тай-цзи* (*тайкёку*) мы находим у Миура Сёсай 三宅尚齋 (1662—1741) в „Нихон-ринриихэн" (т. VII, стр. 481).

---

[1] Transactions, t. XX, p. 134—147, 178—193.

[2] Основоположником учения о *тай-цзи* 太極 и автором приводимой здесь схемы (рис. 4) и комментариев является Чжоу Дунь-и 周敦頤 (1017—1073), nome de plume Чжоу Лян-цзи 周濂溪. Произведениями его являются *Тай-цзи-ту-шо* 太極圖說 и *Тун-шу* 通書.

Историк китайской философии проф. Эндо Такаёси о Чжоу Дунь-и пишет:

„...Его литературное наследие составляют произведения *Тай-цзи* 太極, *Тай-цзи-ту-шо* 太極圖 и *Тун-шу* 通書 (Эндо, следовательно, разделяет *Тайцзи-ту-шо* на две части) в девяти книгах. *Тай-цзи-ту* и *Тай-цзи-ту-шо* являются первоисточниками сунской философии. Однако относительно того является ли *Тай-цзи-ту* или не является основной идеей философа с давних времен существует много сомнений. Единственным основанием мнения, считающего, что *Тай-цзи-ту* не может характеризовать (учения) философа, является отсутствие иероглифов 無極 („беспредельный") в *Тун-шу* (Лу Сян-шань, Чжу Си). Проф. Эндо приводит и ряд других мнений, противоположных или компромиссных.

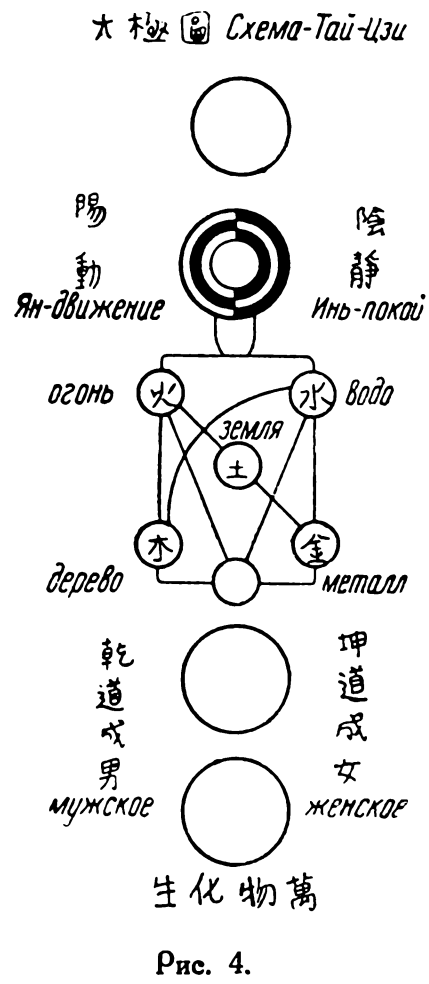
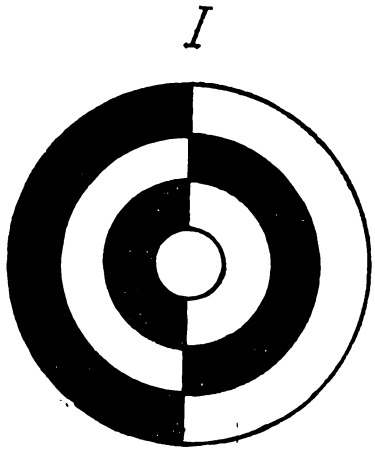


Рис. 4.

Тайкёку же по Чжу Си, — это *ри* (идеальный принцип или начало вселенной), совершенно лишенное формы и ощутимых качеств. Чжу Си определяет *тайкёку* как идеальную субстанцию какой-то универсальной силы, которая порождает движение *ян* (японское чтение — *Ё*) 陰 и покой



1. *Тай-цзи (тайкёку).*
2. *Ян (Ё).*
3. *Инь (Ин).*
4. Женское начало.
5. Мужское начало.
6, 7. Множество (десять тысяч) вещей.
8. Огонь.
9. Вода.
10. Дерево.
11. Металл.

Рис. 5. Немая схема *тай-цзи.*

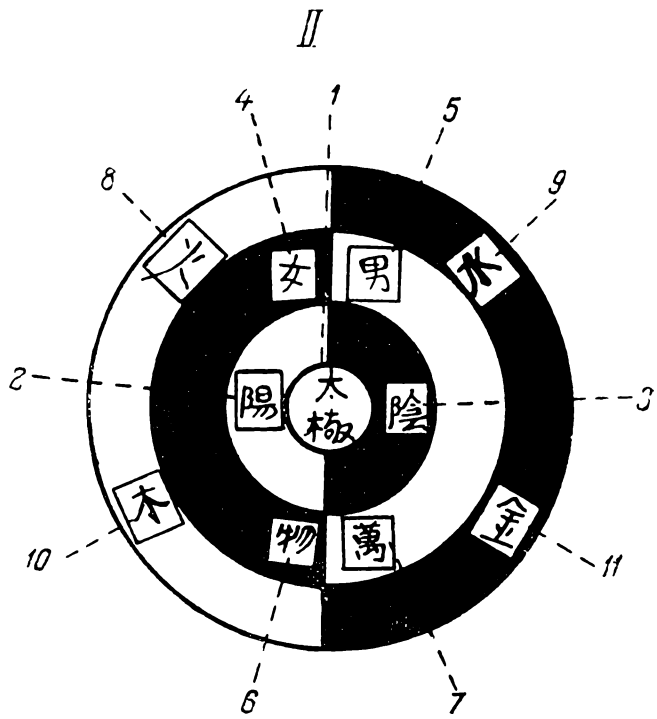


Рис. 6. Объяснение схемы у Миура Сёсай.

инь (японское чтение — *ин*) 陽, но которая сама по себе, отдельно от последних, не может возникнуть.

С другой стороны, *тайкёку* или „Великий предел" является также и реальной субстанцией этих *Ё* и *ин*, но не заключает их в себе.[1]

[1] Я привожу здесь только некоторые ссылки из числа имеющихся в работе Хага, который дает парафраз, а не перевод. 太極圖解曰。○ (О значении этой фигуры см. схему *Тай-цзи*) 此所謂無極而太極也所以動而陽靜而陰之本體也然非有以離乎陰陽也即陰陽而指其本體不雜乎陰陽而爲言耳。無極無形太極者有理。

Чжу Си постоянно говорит, продолжает Хага, что *тайкёку* это и есть идеальное универсальное начало *ри*. Поэтому ясно, что субстанция другого начала, а именно — материального начала *ки*, в котором проявляются *ин* $\bar{\bar{E}}$, в последнем счете, есть не что иное, как идеальная субстанция *ри*. Отсюда явствует, что, по мнению Чжу Си, идеальное *ри* порождает материальное начало *ки*. Хага ссылается на слова Чжу Си, приводимые в *Чжу-цзы юй-лэй*,[1] о том, что *тайкёку* рождает *ин* и $\bar{\bar{E}}$, а *ри* порождает *ки*, о том, что когда *ин* и $\bar{\bar{E}}$ уже порождены, то *тайкёку* существует уже внутри их, что когда *ри* существует, то *ки* существует внутри его.[2] Хага ссылается на тот же источник и говорит о том, что *ри* существует прежде, а *ки* существует после; когда существует начало *ки*, то обязательно существует *ри*.[3] Когда существует идеальное *ри*, то существует материальное начало *ки*, но идеальное начало *ри* все же является основой вселенной.[4] В том же произведении *Чжу-цзы юй-лэй* сказано, что *ри* существовало уже тогда, когда не существовало еще вселенной и не существовало ни одной вещи.[5] Таким образом, где существует *ри*, там существует и *ки*, но идеальное начало *ри* является первоначальной основой мироздания.

Хага указывает далее на то обстоятельство, что положение „*мукёку* ниситэ *тайкеку*“ — 無極而太極也 — буквально „беспредельное есть великий предел“, как говорит Чжу Си, выдвинуто его предшественником Чжоу-цзы для того, чтобы предостеречь потомство от неправильных взглядов на *тайкёку* или „Великий предел“, как на доступную восприятию вещь. *Тайкёку* — это и есть *ри* и оно совершенно недоступно восприятию человека. Оно не имеет формы и само по себе не проявляется. „Оно более эфирно, чем звук и запах“, которые еще доступны восприятию, как *ки*, хотя и не имеют формы.

Движение идеального начала *ри* порождает $\bar{\bar{E}}$ (陽), а его покой порождает *ин* (陰). Хага здесь отмечает, что только кажется, будто Чжу Си рассматривает движение и покой, как нечто действительно отдаленное от „Великого предела“. Движение и покой непрерывно чередуются

---

[1] 朱子語類。Собрание высказываний, поучений и комментариев Чжу Си, а также положений из его сочинений, принадлежащее кисти его ученика Ли Цзин-де 黎靖德; оно состоит из 140 тетрадей и опубликовано в 1270 г.

[2] 性理大全朱子曰太極生陰陽理氣也陰陽既生則太極在其中理復在氣之內也。

[3] 語類曰有是理而後有是氣有是氣則必有是理。

[4] 語類曰有是理便有是氣但理是本。

[5] 語類曰未有天地之先畢竟是有此理全集曰當初無一物只是有此理。

одно за другим, порождая силы *ин* и *Ё*. Благодаря изменениям и комбинациям этих последних порождаются пять вещественных элементов вселенной: вода, огонь, дерево, металл и земля. Благодаря силам *ин* и *Ё* и пяти элементам формируются элементы или начала мужское и женское, а от них порождаются мириады вещей: каждая вещь поэтому является в конечном счете эманацией *тайкёку*. Хотя *тайкёку* и не обладает телесной формой, но оно содержит мириады вещей в себе самом.

Тайкёку или „Великий предел" — это также „путь" или универсальный закон в области человеческих дел. Он истинная субстанция этого „пути". „Великий предел" пребывает в совершенном покое, в совершенной пассивности. Поэтому Чжу Си отмечает, что конфуцианские мудрецы утверждали первоначальную основу человека, как покой, и это является наивысшим их идеалом.

В другой своей работе „Notes on Japanes Schools of Philosophy" Хага интерпретирует взгляды чжусианцев на *ри*, как на источник порядка, как на управляющий закон, и на *ки* — как на источник вещественного, телесного бытия вещей. *Ри* представляет собою совершенство неба; оно находится в неодушевленных вещах так же, как и в человеке, и проникает всюду. А *ки* благодаря его двойственности называют просто *Ин* и *Ё*. Дуалистическая концепция *Ин* и *Ё* указывает на дополняющие друг друга противоположности в вещах.

Животные и вещи, продолжает Хага, приобретают только части идеального начала *ри*, а человек приобретает свойства *ри* в полном объеме, и эти свойства составляют его *сэй* (性), реальную природу. *Сэй* является совершенным зеркалом, отражающим небо и совершенное сознание. В этом отношении нет различия между *сэйдзином*—совершенномудрым человеком и человеком обыкновенным. Обоим *ри* дано в равной мере.

Однако *ки*, из которого вытекают форма и материальное существование людей и которое составляет их телесную природу — *кисицу* 氣質 (вернее их природный склад), в различных людях различно по своему качеству. Иногда это качество ясное, а иногда темное, что зависит от определенной человеческой „способности", связанной с проявлением *ки*. Так, например, такие качества человека, как ум, глупость, сила, слабость, — все они суть определенные „способности", связанные с *ки*.

Сэй или действительная природа человека в своем первоисточнике есть идеальное *ри*, но когда она обитает в человеке, как его *кисицу*, как его природный склад, то она под влиянием вышеуказанного рода телесной „способности" изменяется различным образом. Создается, таким образом, в т о р а я природа человека, которая все же формируется из *ри*, а, следовательно, из первоначальной идеальной природы — *сэй*. *Сэй*, таким образом, в состоянии изменяться, подвергаясь влиянию *кисицу*. Поэтому эта вторая природа человека или его „природный склад" называется

кисицу но сэй. В зависимости от *кисицу но сэй* человек действует или поступает хорошо или плохо. Когда человек творит зло, то это результат его „способности", сталкивающейся с его *сэй*, с его первоначальной природой, и эта коллизия называется *кирин но какавари*. Благодаря таким столкновениям, исходящим от *кирин* („способности"), *сэй* или первоначальная природа человека делается мрачной, как „туманом покрытое зеркало". Устраняя такие коллизии, т. е. устраняя *кирин но какавари*, первоначальная *сэй* раскрывает свою глубину, — человек делается совершенным и может постигнуть все законы своего „пути" и „пути поднебесной".

Таким образом, *сэй* разделяется на *кисицу но сэй* — вторую природу и *хоннэн но сэй* — первоначальную природу. Однако и та и другая, как уже было сказано, происходят от *ри*. *Сэй* — основная или первоначальная идеальная природа человека сама по себе есть *ри*. В этом универсальном *ри* содержатся его существенные свойства, а именно *ри* гуманности, *ри* справедливости и долга, *ри* порядка вещей в обществе, управления и обрядов и связанных с ними этических норм и этикета, *ри* мудрости или знания.

Универсальное идеальное начало *ри*, идеальная первоприрода человека *сэй*, а также „путь" — порядок вещей в поднебесной, т. е. законы, существующие в области человеческих дел, являются одной и той же сущностью, рассматриваемой в различных аспектах. Она, эта сущность, есть *ри*, когда говорится о порядке или законе, который охватывает всю вселенную; она есть „путь", когда имеют в виду связи между людьми и всеми вещами. Гуманность, долг, этикет, знание являются естественными функциями или существенными свойствами *сэй*; они являются эманацией *ри*, составляющего их действительную универсальную сущность. Когда, например, гуманность определенным образом ощутима, то о ней можно сказать, что она является определенным проявлением силы движения $\ddot{\bar{E}}$ или категорией $\ddot{\bar{E}}$ в движении.

Так выглядят основные принципы метафизики Чжу Си в интерпретации Хага. Он, как было сказано выше, правильно рассматривает философию Чжу Си как идеалистическую систему, но он, однако, поступает непоследовательно и неправильно, не подчеркивая того, что в системе чжусианской метафизики начало *ки* по существу является некоторой идеальной „способностью" к порождению материальных, „телесных" вещей. *Ки* здесь вовсе не занимает полярно противоположного места по отношению к идеальному началу *ри*, а выводится из этого последнего именно в качестве некоторой его „способности". Для подтверждения этого обстоятельства, существенного для правильного определения направления метафизических построений Чжу Си, вовсе не требуются догадки и предположения. Достаточно в дополнение к тому, что уже было сказано, поближе познакомиться с текстом Чжу Си, и это положение станет совершенно ясным.

В трактате „Принцип управления“ 治道 (ч. I, гл. 63 полного собрания сочинений) философ пишет: „Чжоу-цзы говорит, что «беспредельное» есть «Великий предел», а не говорит, что [беспредельное] стоит над «Великим пределом». Подчеркивая это, он говорит, что существует «беспредельное», но он говорит, что «Великий предел» не является вещественным. Так как сказано[1] — высшее небесное начало не обладает звучанием и запахом, то поэтому говорится, об истине «беспредельного»“.[2]

Следовательно, „беспредельное“ есть „Великий предел“. „Великий предел“ не является вещественным. Истинное „беспредельное“ также не является „вещественным“ и не обладает звучанием и запахом. Сущность „беспредельного“, как и „Великого предела“ недоступна восприятию.

„Беспредельное, — продолжает Чжу Си, — это *ри* и не имеет формы. Если (говорить) о *син* 性, т. е. о *сэй* (речь идет здесь о природном складе людей и даже вещей), то она может имеет форму. [Что касается] «Великого предела», то в нем имеется *ри* всех пяти элементов и *инь* и *ян*. Оно [*ри*] не является пространственной вещью, но похоже на то, что это [и есть] пространство и время“.[3] Следовательно, „беспредельное“, являющееся „Великим пределом“, есть *ри*, и поэтому не имеет формы. Вместе с тем оно обладает, „способностью“, внутренней потенцией, создавать природу, природный склад людей и вещей, который в свою очередь обладает „способностью“ или внутренней потенцией иметь форму. В „беспредельном“ заключены пространство и время, но само оно не является „пространственной вещью“. „Беспредельное“ не исчерпывается бытием каждой из многочисленных вещей. Применяя терминологию Спинозы, можно было бы сказать, что „беспредельный великий предел“, находясь в основе всей natura naturata, всей целокупности модусов, не является общей, специфически им присущей основой и что каждый из модусов не является проявлением „беспредельного великого предела“ как субстанции. „Беспредельный великий предел“ не заключает и не может заключать в себе ни атрибутов мышления, ни атрибутов протяженности, так как, являясь *ри*, недоступным восприятию, он может заключать в себе лишь „способность“ порождать природу (или природный склад вещей), в которой уже заключена потенция к образованию и проявлению формы. У Спинозы материальная субстанция лишь скрывается за оболочкой идеального, у Чжу Си идеальное, мистическое *тайкёку*

---

[1] В *Тай-цзи-ту-шо*.

[2] 周子所謂無極而太極。非謂太極之上。別有無極也。但言太極非有物耳。如云上天之載無聲無臭。故云。無極之眞。

[3] 無極是有理而無形。如性何嘗有形。太極。是五行陰陽之理皆有。不是空底物事。若是空時。

скрывается за оболочкой *мукёку* ниситэ *тайкёку* — „беспредельного великого предела", как субстанции, а также за материальной „способностью" — *сэй* — природы или природного склада людей и вещей.

Как уже было сказано, в „беспредельном великом пределе" в одинаковой мере заключены начала *ри* и *ки*. Но *ки* — материальный принцип в сущности является здесь тем же идеальным принципом, но наделенным некоторой материальной „способностью", или „способностью", не теряя своего чистого идеального существа, носить в себе „грубое, грязное", как гласит текст, т. е. материальное.

„Во вселенной, — говорит Чжу Си, — существует ли (*ри*) и *ци* (*ки*). *Ли* является бестелесным принципом и основой зарождения всех вещей. *Ци* является способностью к телесному и оформляет зарождение вещей. Вследствие этого, в основе зарождения человека и вещей обязательно лежит их *ли*, а затем [рождаясь] они приобретают свою природу — *син* (*сэй*); [в основе зарождения] обязательно лежит *ци*, а затем [рождаясь] они приобретают форму".[1] *Ли* каждого человека и вещей не является чем-то отличным от единого вездесущего и всепроникающего принципа *ли-тайкёку* — „Великого предела". Но, с другой стороны, у Чжу Си мы читаем: „*Ли* это — *ти* (體, яп. — *тай*) — сущность[2] неба. Веление неба, судьба (命 *мин*, яп. — *мэй*) — это применение *ли*. *Син* (*сэй*) — это природа, которую человек приобретает при рождении, а *цин* (情, яп. — *дзё*), природный склад (человека) — это применение (или, правильнее, функция) природы (т. е. первой природы — *сэй*)". Следовательно, „веление неба" — это функция *ли*, являющегося сущностью неба.

Небо, таким образом, своим велением, применением своего *ли* наделяет человека и твари „природой". Причем человек и твари, как уже говорилось выше, при зарождении своем и до того как они приобретают свою „природу", обязательно уже имеют в себе каждый свое *ли* (*ри*), которое в своем существе ни в коем случае не отлично от сущности единого всеобщего принципа *ли*. Прямой намек на *тайкёку*, как на целеполагающую силу, здесь несомненно налицо. Хага безусловно прав, когда пишет: „Хотя Чжу Си повторяясь говорит, что небо это *ри*, но он выдвигает положения, которые не могут означать ничего другого, кроме того, что высшее существо имеется". И действительно, если учесть, во-первых, высказывания Чжу Си в его комментариях к *Мэн-цзы*, где указывается, что небо, не видящее и не слышащее подобно человеку,

[1] 大地之間, 有理有氣, 理也者, 形而上之道也。生物之本也氣也, 氣也者形而下之器也, 生物之具也, 是以人物之生, 必稟此理, 然後有性, 必稟此氣, 然後形.

[2] Ясного определения понятия *ти* Чжу Си не дает. В буквальном смысле — это „тело", „субстанция". На основании контекстов у Чжу Си правильнее будет перевести этот термин словом „сущность".

тем не менее все видит и слышит через посредство „человеческого сердца", где благодаря своеобразному принципу „vox populi vox dei" „небо наделяется способностью слышать, видеть, повелевать и утверждать; во-вторых, толкования Чжу Си текста *Да-сюе*, где он утверждает, что небо назначает и посылает „совершенномудрых" для того, чтобы управлять народом и учить его, равно как и для того, чтобы раскрывать свою первоначальную природу (*сэй*); в-третьих, указания, приводимые в *Чжу-цзы-юй-лэй*, что Чжу Си, не признавая персонифицированного бога, который подобно человеку прямо награждает, наказывает и т. д., считает злом утверждать, что нет владыки (主) в небе, если учесть все это, то можно считать, что этот владыка, о котором говорит Чжу Си, как бы предшествует „Великому пределу".

Чжу Си, однако, не оставляет места для догадок и предположений на этот счет. Он прямо заявляет, что „бог (или сверхъестественный владыка) это есть *ри* как властитель".

Таким образом, идеальное начало у Чжу Си обладает божественной властью и властвует над вселенной. Начало *ки* является „способностью", присущей идеальному началу *ри* творить материальные вещи, физическую природу вещей и человека.

Хага не выделяет этого важного для характеристики чжусианской спекуляции обстоятельства, и поэтому его общая оценка учения Чжу Си о *ри* и *ки*, занимающих центральное место в системе этого китайского метафизика, не может быть признана полной и последовательной.

ПРОТИВОРЕЧИЯ МЕТАФИЗИКИ ЧЖУ СИ И КАК НУЖНО ПОДХОДИТЬ К ЕЕ ХАРАКТЕРИСТИКЕ

„Беспредельное", по Чжу Си, есть „Великий предел" или *ри*. Что же касается принципа *ки*, являющегося „способностью" порождать все вещи, начала, наделенного „способностью" носить в себе „грубое и грязное", то он, так сказать, не роняет своего существенного достоинства как принципа „Великого предела", ибо согласно чжусианской метафизики, в своей сущности является идеальным принципом, идеальной потенцией к порождению „телесных вещей". Принцип *ли* освобожден от ношения в себе „грубого и грязного", т. е. способности порождать материальные вещи. Если же вникнуть в сущность этого принципа, то его противопоставление принципу *ки* является даже неосновательным в силу того, что Чжу Си отождествляет, как мы видели, этот принцип *ли* с *тайкёку*, т. е. с „беспредельным" или, что то же, с „Великим пределом". Получаются в таком случае противоречивые схемы:

1) „Беспредельное" или „Великий предел"	являются принципами	*ри* и *ки*,

2) „Беспредельное" или „Великий предел"	есть принцип	*ри*, неразрывно связанный с прин-

неразрывными друг с другом в своей полярности.	ципом *ки* в силу того, что существен для природы последнего.
3) „Беспредельное или „Великий предел" есть принцип *ри*, неразрывно связанный с принципом *ки* в силу полного тождества с последним.	4) „Беспредельное или „Великий предел" есть принцип *ри*, неразрывно связанный с принципом *ки* в силу прямого генезиса последнего от первого.

Первая и четвертая схемы несомненно возникают каждый раз, когда не исходят из того положения, что чжусианская метафизика обнаруживает все свои противоречия при попытке отрешиться от дуализма и сконструировать идеалистическую монистическую систему воззрений на природу. Вторая и третья схемы ясно обнаруживают эти противоречия и наглядно подтверждают их. В самом деле, если „беспредельное", лежащее в основе мироздания, есть „Великий предел" и, наоборот, если „беспредельное" или „Великий предел" есть *ри* как его сущность, то на каком основании нечто другое, некий другой принцип, в данном случае *ки*, вводится как составная часть в этот „Великий предел" (или *ри*), пусть как органически связанная, но не совпадающая с ним часть?

В самом деле, *тайкёку*, „беспредельное" или „Великий предел", в равной мере находится и в *ри* и в *ки*. Если это так, то на каком основании *тайкёку*, являющееся *ри*, опять превращается в нечто самодовлеющее и могущее быть противопоставленным чему-то другому, а с другой стороны, постоянно находится в *ри*, т. е. в себе самом и в то же время в *ки*? Вот почему при подходе к философии Чжу Си должно иметь в виду: 1) что нет оснований ограничиваться только определением ее как философии дуалистической, 2) что явно обнаруживающиеся тенденции к идеалистическому монизму не снимают дуализма чжусианской метафизики, 3) что настоятельные стремления Чжу Си к идеалистическому монизму являются основой противоречий, заключающихся в его метафизике.

Приводимые ниже примеры подтверждают мои выводы.

Во введении (總論 — „Общие рассуждения") к трактату о *ри* и *ки* (49 тетр. собр. соч.) Чжу Си говорит: „В поднебесной не существует ни *ци* (*ки*) без *ли* (*ри*), ни также *ли* без *ци*. Существует *ли* а затем рождается *ци* (разрядка моя. — *Як. Р.*). В нем самом заложено то, благодаря чему чередуются *инь* и *ян* и что называется путем. Если доискиваться отчего это происходит, то это [происходит] оттого, что сама природа обладает гуманностью".[1] Я подчеркнул указа-

[1] 天下未有無理之氣亦未有氣之理。有是理後生是氣。自一陰一陽之謂道推來。此性自有仁義。

ние Чжу Си на то, что *ки* рождается после *ри*. Но мне кажется уместным обратить также внимание на то обстоятельство, что „путь", о котором здесь говорит Чжу Си как о законе спонтанного чередования *инь* и *ян*, зависит от „гуманности и справедливости", внутренне присущих природе и определяющих это чередование двух сил — сильной и слабой, светлой и темной, мужской и женской, благодаря которым рождаются пять элементов, а затем все вещи. Здесь „гуманность и справедливость" трактуются в космогоническом плане, как своеобразное выражение некоторой всеобщей закономерности становления и исчезновения вещей. Подобно этому в чжусианском учении об обществе эти же космогонические силы „гуманности и справедливости" выступают как этико-политические „силы", связывающие людей и лежащие в основе конфуцианских „пяти постоянств" (五 常), о которых я уже говорил выше.

Там же у Чжу Си мы читаем: „Спрашивают: «*ли* существует прежде, или прежде существует *ци*»? Отвечаю: «*ли* неотделимо от *ци*: затем *ли* является бестелесным, а *ци* телесным. Если говорить собственно о телесном или бестелесном, то не существует раньше и после»".[1]

„Можно сказать, что в основе *ли* и *ци* не существует раньше и после. Затем, если обязательно домогаться, что из чего происходит, то можно утверждать, что раньше существовало *ли*. Но *ли* не является отдельной изолированной вещью. Оно наличествует внутри *ци*. Если нет *ци*, то *ли* не имеет места, где бы привеситься и прикрепиться. Если существует *ци*, то образуются металл, дерево, вода, огонь. Если существует *ли*, то возникают гуманность, справедливость, порядок вещей в обществе, правления и обрядов и мудрость".[2]

„Спрашивают: «Если *ли* существует в *ци*, то в чем это проявляется?» Отвечаю: «Если *инь* и *ян* смешиваются и соединяются, не теряя своего направления и ответвлений, то это благодаря *ли*. Но если *ци* не связывает и не накопляет, тогда *ли* также не в чем проявляться»".[3] „Спрашивают: «Можно ли утверждать, что *ли* существовало прежде, а *ци* после?» Отвечаю: «Я не отвожу такие утверждения, но то, что мы можем знать теперь, а именно, что *ли* существовало прежде, а *ци* после, или, что

---

[1] 問先有理。抑先有氣。曰理未嘗離乎氣。然理形而上者。氣形而下者。自形而上下言。豈無先後。

[2] 理氣本無先後之可言。然必欲推其所從來。則須說先有是理，然理又非別爲一物。卽存乎是氣之中。無是氣。則是理亦無掛搭處。氣則爲金木水火。理則爲仁義禮智。

[3] 問理在氣中。發見處如何。曰。如陰陽五行錯綜不失條緒。使是理。若氣不結聚時理亦無所附著。

ли существовало после, а *ци* прежде, приводит к заключению, что это и невозможно исследовать. Затем, если подвергнуть эту мысль анализу, то возникает вопрос: вытекает и зависит ли *ци* от действия *ли* (именно это *ци* как носитель накопления, и существует ли это *ли*), ибо *ци* — это способность сгущения, связывания, конструирования и совершения его? *Ли*, наоборот, не мыслится как носитель естественных качеств и не поддается учету степеней, не конструирует и не производит. Только *ци* есть носитель сгущения и накопления. *Ли* существует в самом *ци*. Притом во вселенной люди и твари, растения, деревья, птицы и звери обязательно при зарождении имеют свои виды и не могут не иметь их. Из чистой земли рождается и появляется каждая вещь, и каждая из них есть местопребывание *ци*. Если говорить о *ли*, то это только чистое, чистая прозрачная пустота, обширность и дно вселенной, а формы оно имеет физические. Оно не может конструировать и завершать. Что же касается *ци*, то это есть способность к возбуждению, сгущению, скоплению и рождению вещей»".[1]

И в тех местах, где Чжу Си прямо говорит о том, что *ли* существует прежде *ци*, и в тех, где он утверждает более завуалированно, — в обоих случаях он неоднократно утверждает, что *ли*, хотя и существовало прежде *ци*, но оно все же неразрывно связано с *ци*, как с носителем способности порождать вещи, без которых для *ли*, недоступного самого по себе восприятию, не осталось бы возможности проявиться.

Путаясь в противоречиях, Чжу Си пишет: „Спрашивают: «Есть *ли*, следовательно, есть и *ци*, но нельзя ли их разделить на [то, что существовало] прежде и что потом?» Отвечаю: «Если угодно так сделать, то прежде существовало *ли*. Только нельзя сказать, что сегодня имеется *ли*, а завтра появится *ци*, что, другими словами, существует «прежде» и «после». Некоторые спрашивают: «*Ли* существует прежде, а *ци* существует после?» Отвечаю: «Можно сказать, что *ли* и *ци* в своей основе не имеют «раньше» и «потом». Но если исследовать, исходя из течения времени, то, повидимому, *ли* существует прежде, а *ци* после»".[2]

---

[1] 問先有理後有氣之說。曰不消如此說。而今如得他。合下是先有理。後有氣耶。後有理。先有氣耶。皆不可得而推究。然以意度之。則疑此氣是依傍這理行。及此氣之聚則理亦在焉蓋氣則能疑結造作。理却無情意。無計度。無造作。只此氣凝聚處。理使在其中。且如天地間人物草木禽獸。其生也莫不有種。定不會無種了。白地生出一箇物事。這箇都是氣。若理。則只是箇潔淨空闊底世界。無形迹。他却不會造作。氣則能醞釀凝聚生物也。

[2] 問有是理。便有是氣。似不可分先後。曰。要之也

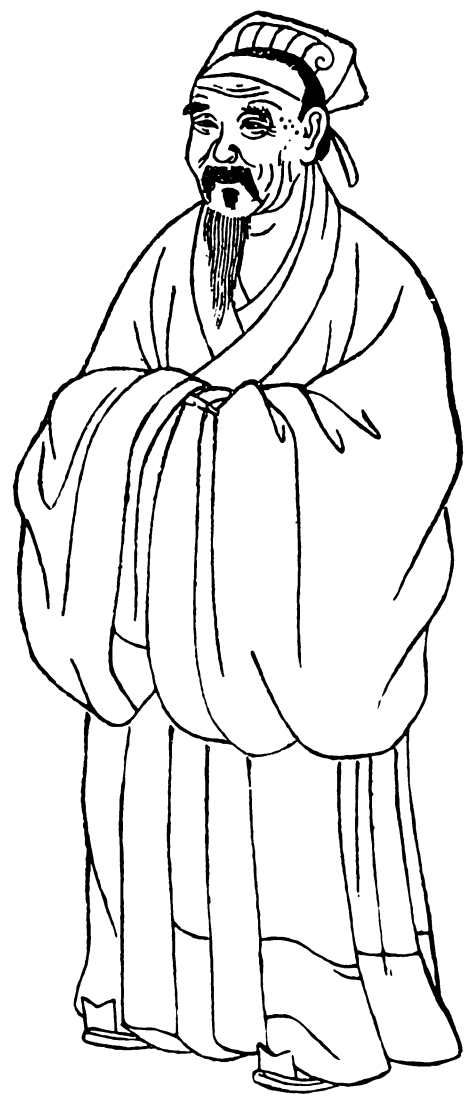
Итак, *ли*, именуемое в отличие от *ци* идеальным принципом, не только логически, но и фактически, существует раньше *ци*. Это положение Чжу Си является вершиной его философских спекуляций по поводу основных принципов бытия и вершиной всех противоречий его метафизики. Стоит вспомнить его утверждения о том, что „Великий предел" является не чем иным как *ри*, что *ри* лежит в основе вещей, а затем утверждения Чжу Си, что *ри* не может существовать и проявлять себя без *ки*, и, наконец, его утверждения, что *ри* предшествует *ки*, — чтобы понять причины этих противоречий. Не повторяясь, здесь необходимо подчеркнуть, что по существу, согласно учению Чжу Си, природа *ки*, равно как и природа *ри*, идеальна, точно так же, как идеальна и природа „Великого предела". Без *ри*, природа которого фактически „тождественна с природой" „Великого предела", чередование и смешение двух основных сил, порождаемых *ки*, а именно *инь* и *ян*, потеряли бы свое „направление" и „ответвления"; способность *ки* к „сгущению и накоплению" была бы несостоятельна даже в начале процесса „сгущения и накопления", которому внутренне присуща своего рода закономерность, а именно — гармония „гуманности и справедливости", порождаемых тем же идеальным началом *ри*. *Ки*, следовательно, является чем-то вроде низшей ступени этого *ри*, его неизбежными „мучениями", которые оно испытывает в упорядочении „грубого и грязного". Вот почему соединение и чередование двух сил *инь* и *ян*, составляющих натуралистический принцип древних натурфилософских представлений о спонтанном, механическом движении в природе, у Чжу Си приобретает ярко выраженный идеалистический характер. *Инь* и *ян*, порожденные *ки*, в котором всегда наличествует *ри*, направляемые и регулируемые этим *ри*, без участия *ки*, соединяются и чередуются теперь не благодаря закону механического движения, признаваемого натуралистическим законом, присущим самой материальной природе, а благодаря движению, рассматриваемому теперь как предустановленное „гуманное и справедливое" проявление *ри* или *тайкёку*. Гармония „гуманного и справедливого" рассматривается здесь, как универсальный закон идеального, привнесенный в природу. Вот почему и природа пяти элементов, из которых формируются все вещи, у Чжу Си в сущности также идеальна в своей основе.

Такова в общих чертах, на мой взгляд, та идеалистическая философская основа, не лишенная дуализма, на которой Чжу Си строит и свое учение о природе человека.

先有理。只不可說是今日有是理。明日却有是氣。也須有先後。或問理在先。氣在後。曰。理與氣。本無先後之可言。但推上去時却如理在先氣在後相似。

ОСНОВЫ ЭТИКО-ПОЛИТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ ЧЖУ СИ

Учение Чжу Си о природе человека имеет своей целью теоретическое обоснование этико-политического учения Конфуция, отступление от которого он считает недопустимым. Задача Чжу Си заключалась в том, чтобы вывести первоначальную природу человека — *сэй* из *ри* и этим самым показать, что все люди по своей природе идеальны — хороши, а затем вывести из этой „первоначальной природы" людей их „вторую природу", образующуюся под влиянием естественного склада индивидуума. Чжу Си стремился этим самым убедить, что и богатый, называемый „благородным", и бедный, называемый „низким" и „подлым", — каждый наделен великим *ри* в равной мере, но вот природный, естественный склад каждого из них — *кисицу* — является причиной того, что вторая их природа различна. Чжу Си выводит далее хорошие и дурные, с точки зрения феодального порядка вещей, поступки, все качества, весь modus vivendi личности из столкновения ее второй природы или „способности" с ее первоначальной идеальной природой. Этим самым он стремится убедить всех „низких" и „подлых", эксплоатируемых феодалами, всех недовольных феодальным строем в том, что их общественное положение зависит якобы исключительно от их собственной „способности", т. е. от их естественного склада, стоящего дальше от первой природы, от идеального *ри*, чем естественный склад „благородных". Положение же „благородных" в обществе, согласно этому учению, зиждется исключительно на отсутствии коллизии между их второй и первой природой. Поэтому-то истинные „благородные" вдоволь пьют из источников блага, коренящегося в близости их природы к *ри*.



Чжу Си.

Особенный интерес представляет то обстоятельство, что Чжу Си применяет в обосновании этого социального *ри* учение о покое. Проще выражаясь, „обосновав" зло одних на коллизии между их второй и первой природой, а благо других — на отсутствии этих коллизий, Чжу Си спешит с выдвижением завершающей его систему идеи о совершенном

покое, лежащем в основе *тайкёку* и всех вещей. К обществу, зиждемуся на таком „покое", где нет волнений и бунтов, стремились „совершенномудрые". Покой составляет основу стремлений совершенномудрых, говорит Чжу Си.

Чжу Си пишет: „Спрашивают: «Ри существует во вселенной и [поэтому] создаются *инь* и *ян*, рождаются пять элементов и благодаря им рождаются все вещи, а что касается жизни человека, то создаются активность [(動) — движение в космологическом плане] и покой и [поэтому] рождаются пять постоянств, соответствующих природе вещей». Отвечаю: «Активность — это *ри* в динамике. В этой активности существует *тайкёку* („Великий предел"). Покой — это *ри* в статике. В этом покое существует *тайкёку*»".[1]

В комментарии к *Тай-цзи-ту* Чжоу-цзы, Чжу Си говорит: „Движение и покой не имеют начала. *Инь* и *ян* не имеют начала, это — небесный путь. Получать начало в *ян* и завершаться в *инь*, иметь свою основу в покое и расширяться в движении — это путь человека". Там же мы читаем: „Чередование движения и покоя по круговороту не имеет конца, но порядок есть то, благодаря чему все вещи достигают начала и достигают конца. Поэтому человек, хотя он и не лишен способности к активности, в «Великом пределе» обязательно считает главным покой. Считая главным только покой, он проявляет это [главное] в активности надлежащим образом и не теряет первоестественного покоя... Покой есть то, на чем зиждется природа. Движение есть то, благодаря чему действует судьба".[2]

Покой лежит в основе *тайкёку*. Он лежит в основе природы вещей и человека и „надлежащим образом" проявляется в движении. Покой лежит в основе социального бытия людей, может быть проявлен в движении, в активности „надлежащим" путем, т. е. путем следования конфуцианской „середине", означающей, что нельзя и не доходить до границы установленного, но нельзя и переходить эти границы.

Конфуцианские „пять постоянств", в особенности „гуманизм" и „справедливость", выводимые Чжу Си из его метафизики, как и все остальные принципы этико-политического учения Конфуция, защищаются им в качестве незыблемой основы феодального порядка вещей. Комментарии Чжу Си на *Лунь-юй*, *Да-сюе*, *Чжун-юн*, *Мэн-цзы*, а также на *Чунь-цю*, являются от начала до конца апологией этико-политического

---

[1] 問此理任天地間則爲陰陽。而生五行以化生萬物。任人則爲動靜。而生五常以應萬事。曰。動則此理行。此動中之太極也。靜則理存。此靜中之太極也。 См.: Чжу Си, Собр. соч., тетрадь 69, Трактат о „Пути правления", ч. I.

[2] Чжу Си там же объясняет: „небесное веление значит природа" — 天命之謂性。

учения Конфуция в целях укрепления феодализма. *Чунь-цю*, как мы уже знаем, является конфуцианским „историческим" сочинением, в котором обязательным и исключительным предметом внимания летописца является только тот правитель, который с точки зрения конфуцианского учения является „сыном неба" или потомком „сына неба", т. е. наделенным от неба властью над народом. И случалось так, что страна или большая часть ее не находилась более под властью этого „сына неба", и на его месте оказывался другой, не имеющий ничего общего с генеалогией „сынов неба", но на бумаге неизменно торжествовали только те правители, которые обладали, как „сыны неба", „правами" и качествами правителей от рождения.

Термин 尊主 („почитание императора"), который мы встречаем у Чжу Си в трактате „Путь правления", превратился впоследствии в Японии в основной стержень движения недовольной феодальной аристократии против сёгуната за возвращение императора к фактической власти. С другой стороны, в комментарии к *Мэн-цзы* Чжу Си говорит, что небо слышит и видит посредством „сердца народа", причем, если путем свержения с престола одного правителя к власти приходит другой правитель и народ „радуется" этому событию, то небо согласно на эту перемену и как бы утверждает нового правителя во власти. Небо, следовательно, соглашается на перемены правителей, если эти перемены соответствуют конфуцианскому „порядку вещей управления и обрядов".

Характерным же для Чжу Си является его основное требование безоговорочного и покорного подчинения подданного своему правителю и повелителю, полного подчинения власти предержащей на основе всемерного соблюдения *чжэн-мин* „исправления имен", пресловутого закона, освящающего „вечное, естественное" социальное разделение или различие людей.

Вся классовая дифференциация феодального общества, вся сословно-иерархическая феодальная система признаются в качестве естественного явления общественной жизни в качестве закона, который невозможно и не должно изменить.

Конфуцианская теория *чжэн-мин* в интерпретации Чжу Си сделалась основным предметом суждения японских проповедников и идеалистических философов и писателей как токугавской феодальной, так и современной буржуазной Японии.

Чжу Си ничего не отбросил из этико-политического учения Конфуция. Напротив, он стремился водрузить конфуцианскую догматику на философский пьедестал; он стремился сделать конфуцианство не только предметом верования, но и предметом „разумного убеждения", как выражается Иноуэ Тэцудзиро̄.

Неоконфуцианский идеализм Чжу Си, не свободный от влияния современного ему даосизма и буддизма в области онтологических вопросов, защищал этико-политическое учение, которое проповедывало идею

активного политического действия во имя благополучия феодальной аристократии в этом мире, предоставив наслаждение возмездием за карму в других циклах рождения, в ином мире, буддийским проповедникам и писателям, не жалевшим красок для описания в назидание пастве будущего рая в царстве Будды.

ГЛАВА VIII

РАСПРОСТРАНЕНИЕ КОНФУЦИАНСТВА В ЯПОНИИ В XII—XVI вв.

Начиная с конца XII в. и затем в течение XIII и XIV вв. буддийское духовенство продолжает тесно увязывать в своих проповедях буддийский канон с чжусианской спекуляцией. „Великий предел" или „беспредельное", универсальное идеальное начало вселенной *ли* (*ри*) — эти принципы учения Чжу Си буддийские проповедники клали в основу получившей широкое распространение в то время пропаганды „единства Будды и Конфуция". Я уже говорил о том, что махаянистский буддизм отнюдь не отвергал этико-политических принципов конфуцианского учения. Заинтересованное в абсолютном политическом господстве в стране, буддийское духовенство всячески поддерживало власть императора как носителя центральной власти. Буддийская церковь усматривала в усилении императорской власти залог усиления собственного могущества. Поэтому конфуцианский принцип — „государь есть государь, министр есть министр, а подданный есть подданный" — буддийское духовенство ценило очень высоко и никогда не отказывалось от него.

Что же касается исключительно благоприятного отношения к чжусианскому неоконфуцианству, то буддийское духовенство усматривало в нем средство усиления собственного влияния в стране в двух отношениях. Во-первых, использовалась популярность конфуцианства по старой традиции в среде феодальной аристократической верхушки и в среде военщины; во-вторых, использованием мистической стороны сунского неоконфуцианства и, в особенности, философии Чжу Си для отождествления ее основных принципов с буддийским каноном достигалось то, что у верующих создавалось впечатление исключительности и универсальности буддийского канона, а значение самой чжусианской метафизики сводилось на-нет.

Проповедники Дзэнсю̄ не ограничивались только цитированием чжусианских положений, касающихся „Великого предела" и *ли*. Они находили в чжусианских произведениях высказывания, которые легко переводили на свой буддийский язык и прямо указывали, что учение Дзэнсю̄ полностью подкрепляется этими высказываниями. Для доказательства своих утверждений, что Конфуций и Будда составляют одно

целое, проповедники Дзэнсю определили целую серию точек соприкосновения между буддизмом и чжусианством.

Первой такой точкой соприкосновения выставлялась догма Дзэн о необходимости отказа от идей, связанных с материальным „я" для того, чтобы достигнуть превращения в Будду. С этой догмой ставилось рядом чжусианское положение о том, что идеальное *ли* составляет первоприроду человека и, стало быть, в этой идеальной первоприроде нет ничего от земного существования человека, нет ничего от противопоставления и различий, свойственных существам и вещам в „стадии их видимости" или в состоянии их „переходящей видимости" и непрерывного становления и исчезновения. Само это становление является земным, следовательно, „нечистым и несовершенным", в то время как идеальная первоприрода, о которой говорит Чжу Си, является якобы „вечной чистотой" покоящегося „света Будды".

Второй точкой соприкосновения выставлялась догма постижения сущности Будды, т. е. сущности „вселенной Будды", путем мистического созерцания; рядом с ней ставилось положение Чжу Си о „Великом пределе", который может быть „познан только путем самоуглубления в свое *ли* или *ли* своего сердца".

Наконец, точкой соприкосновения была признана догма Дзэнсю об интуитивном, непосредственном откровении сущности „вселенной Будды", т. е. „истиного мира", противостоящего „видимому" или „земному миру". Рядом с этой догмой было поставлено высказывание Чжу Си о „великом познании благодаря естественной проникновенности или внутреннем просветлении". Проповедники Дзэнсю легко переводили на свой язык эти темные, мистические высказывания Чжу Си и выдавали их за ортодоксальный буддизм.

Во всяком случае в высших кругах самурайства чжусианское учение воспринималось в свете проповеди Дзэнсю о необходимости отказа от мыслительной работы для достижения „истинного совершенства". „Сердце" является единственным источником всякого познания — вот основной девиз, который был распространен в этих кругах в то время.

В этот же период прибыло из Китая много буддийских монахов секты Дзэн. Они привезли с собою китайские книги, среди которых были и произведения сунских неоконфуцианцев. Монах, известный в японской литературе под именем Фунэй Кокуан 普寧亢菴, живший в монастыре Тофуку-дзи, сторонник секты Дзэн, был в большом почете у пятого сиккэна или правителя — Ходзё Токиёри 北條時賴 (1226—1263). Фунэй проповедывал буддийский канон секты Дзэн в синтезе с чжусианскими спекулятивными построениями. Он умер в 1277 г. и успел приобрести в течение своей жизни целый ряд учеников и последователей. Таким же образом подвизался и проповедник Дзэнсю Дорю Ранкэй 道隆蘭溪 (1214—1278), прибывший из Китая в каче-

стве миссионера после долгих приключений. Проповедник Дзэн Сёнэн 正念 прибыл в Японию на торговом корабле. Шестой сиккэн Ходзё Токимунэ (1251—1284) специально слушал его проповеди и поставил его во главе буддийского монастыря. Сёнэн умер в 1289 г. В среде его слушателей имена сунских философов братьев Чэн И и Чжу Си были хорошо известны; известны были и произведения Чжоу-цзы и Чжу Си. Таким же образом вел свою деятельность миссионера проповедник Дзэнсю — Согэн Мугаку 祖元無學, предки которого занимали в Китае наследственную должность церемониймейстеров при дворе. Большую аудиторию слушателей собирал также монах Кёдо Какуэн 鏡堂覺圓, живший в храме Кэннин-дзи. Кёдо считал Конфуция таким же совершенным, как и Будду, а учение Чжу Си рассматривал, как подтверждение канона Дзэн. Кёдо умер в 1306 г. в возрасте 63 лет.

В начале династии Юань (1280—1367) в Японию прибыл еще целый ряд проповедников Дзэнсю. Но среди них наибольшей известностью в качестве распространителя идей сунских неоконфуцианцев пользовался Итинэй Итидзан — 寧 — 山 (1247—1317), основатель целой литературной школы, известной под названием „Годзан бунгаку" (五山文學) — „Литература пяти гор", т. е. литература, созданная в пяти монастырях, находящихся на пяти горных возвышенностях. Эта школа получила свое развитие в период Муромати (1334—1573).

Почти в то же время, что и Итинэй Итидзан, в Японию прибыли проповедники Дзэнсю — Нинкё Сэкирё 仁恭石梁 (1265—1334) и Кукаи Тори 弘曾東理. Кукаи проделал большое путешествие морем и в 1234 г. достиг берегов Японии. При седьмом сиккэне Ходзё Садатоки (1270—1311) он был в большом фаворе. Проповедывал также буддизм Дзэнсю в синтезе с чжусианской мистикой Дзин Рэйдзан 道隱靈山 (умер в 1325 г.). Девятый сиккэн Ходзё Токатоки (1302—1333) почитал его и лично слушал его беседы. Наряду с ним вели оживленную деятельность как проповедники и учителя — Сосюн 楚俊 (1261—1336) и Сэйсэцу Сётё 清拙正澄 (1273—1339). При Ходзё Такатори большой известностью, как учитель, пользовался Дзикусэн Сэнкё 竺僊仙公 (1291—1348). Проповедник Дзэнсю — Эйэ 永興 прибыл в Японию после длительной подготовки к морскому плаванию. В 1352 г. он уже проповедывал в этой стране; он привез с собою целую серию китайских книг, среди которых находились произведения сунских философов. Эти китайские миссионеры натурализовались и при императорах Ханадзоно (1308—1318) и Годайго (1319—1328) они уже играли активную политическую роль.

Проповедники Дзэнсю восхваляли Чжу Си и по-своему цитировали его произведения, но не достигли в этом такой известности, как Итинэй Итидзан, о котором уже упоминалось выше. Идзици Сэнин 伊地知

潛隱 (1779—1867), известный историк сунской философии в Японии, считает заслуги Итинэй Итидзан в этом отношении огромными. Итидзан не только толковал Чжу Си в своих беседах и проповедях, но и старался объяснить в своих произведениях содержание чжусианского учения. Он учил, что комментарии периода династий Хань и Вэй устарели и что они не раскрывают „истины учения древних китайских мудрецов". Эти уроки Итидзана находили отклик среди его японских учеников. В японской литературе указывается, что Итидзан приехал в Японию с секретными поручениями от Юаньского двора, но в 1299 г. поступил на службу к японскому императору Го Фусими (1299—1301). Китайский двор угрожал ему за это. В течение двадцати лет ему удалось довольно широко распространить лично, но главным образом через своих учеников, неоконфуцианский идеализм Чжу Си. В известном произведении „Итидзан Кокуси го (/) року" — 山國師語錄 содержатся тексты, в которых восхваляется Конфуций как великий мудрец и наставник. Он называет учение Конфуция наставлением для всех поколений и в доказательство повторяет традиционное повествование о том, что Конфуций имел три тысячи известных учеников. Что же касается Чжу Си, то Итидзан называл основы его „теории познания" великими и мудрыми.

Ученик Итидзана — Кокуан Сирэн 虎關師練 говорил о своем учителе, что тот соединял в одно целое мнения Чэн-цзы и Ян Чэн-чжая 楊誠齋 (1140—1225). Чтобы получить представление о философских воззрениях Ян Чэн-чжая, достаточно привести его ответ императору Нин Цзуну о значении духа. Нин Цзун доказывал, что дух может и должен найти свое подкрепление в науках. Ян Чэн-чжай возразил: „Для [его] укрепления (утверждения) не нужна наука; не нужно также порождать мысли, тогда само собою [он] будет спокоен и укреплен (утвержден), светлый и ясный". Эндо Такаёси сравнивает Ян Чэн-чжая даже с Фихте и утверждает, что идея абсолютного „я" является основой его субъективно-идеалистической философии; в доказательство он приводит следующее высказывание философа из его произведения *И-и-пянь* 已易篇, где основная концепция *И-цзина* модифицируется самым чудовищным образом в субъективно-идеалистическом плане: „...небо и земля — это мое небо и земля: [их] изменения и превращения — это мои изменения и превращения, но не другие вещи"; и далее: „...Моя природа светла, чиста и ясна и не является вещью; моя природа пронизывает все, безгранична и не измерима. Небо — это образ в моей природе, земля — это форма в моей природе. Поэтому заявляю, что если небо имеет образ, а земля имеет форму, то это я их создал (они находятся во мне)".[1]

[1] 天地我之天地,變化,非他物也;吾性澄然清明,而非物吾性河然無際而非量,天者吾性中之

Такая, с позволения сказать, интерпретация древнего *И-цзина* в синтезе с учением Чэн-цзы и каноном Дзэн-сю̄ исчерпывает, по мнению Кокуан Сирэн, основную сущность интерпретации чжусианского учения, которое дает Итинэй Итидзан.

Сам Кокуан Сирэн отвергает антибуддийские доводы и высказывания Чэн-цзы и Чжу Си, но не оспаривает их спекулятивных построений и в почтительных тонах отзывается об этих знаменитых неоконфуцианцах.

Большие заслуги в деле распространения сведений о сунской философии издавна приписывают также Сōсэки Мунō 疎石 夢窓, родившемуся в Исэ в 1271 г. и происходившему из императорской фамилии. В детстве он был отдан в монастырь на воспитание и восемнадцати лет был пострижен в монахи. Чтение китайских книг оказало на него такое влияние, что он, как повествует источник, буквально грезил Китаем. Интересно, что Сōсэки в юношестве, будучи монахом, увлекался чтением Лао-цзы и Чжуан-цзы и во всяком случае был в состоянии не только получить в монастыре эти книги, но и, повидимому, получать соответствующие указания и наставления, как пользоваться текстом и как понимать его. Сōсэки был учеником Итидзан. Он был знаком с произведениями сунских конфуцианцев и от своего учителя воспринял то отношение к чжусианской метафизике, которое было характерно для буддистов проповедников Дзэнсю̄. После смерти императора Годайго Сōсэки был связан с первым сёгуном из феодального дома Асикага — Асикага Такаудзи (1305—1358). Среди распространителей сведений о чжусианской философии, которых уже было немало при Асикага, Сōсэки занимал не последнее место.

В японской буржуазной литературе всегда существовала тенденция во что бы то ни стало поддерживать традиционную периодизацию японской истории и следовать японской официальной истории до мельчайших подробностей. Так, бегство императора Годайго, в страхе перед сёгуном Асикага Токаудзи в Ёсино, в горный район южной половины провинции Ямато и устройство там своего двора оформлены в специальное название „период Есинотē“, т. е. период существования императорского двора в Ёсино. Таким образом, после прихода Асикага Такаудзи к сёгунской власти в 1335 г. в Японии существовали два императора — один в Киото, а другой в Ёсино. Между киотоским двором, представлявшим „северную династию“, и двором в Ёсино, представлявшим „южную династию“, велась борьба не на жизнь, а на смерть. Годайго придавал большое значение сунскому конфуцианству. Сторонники „южной династии“ ссылались на то, что принцип „дайги мэйбун“ — принцип великого долга по отношению к императору и вечного социального различия людей в обществе

象，地者吾性中之形故曰，在天成象在地成形皆，我之所為也。 См.: Тэцугаку дайдзитэн, т. II, стр. 1591.

является привлекательной стороной чжусианского учения. Они высоко ценили это и пропагандировали Чжу Си. Такие же доводы в пользу чжусианства выставлялись сторонниками сёгуна и „северной династии".

В период Муромати большую роль в распространении сунского конфуцианства и, в особенности, учения Чжу Си играли так называемые „годзан" — пять буддийских монастырей, о которых я уже упоминал выше, и затем известная школа Асикага-гакко 足利學校 и Канадзава-бунко 金澤文庫. Вообще можно сказать, что в течение всего периода Муромати сунская философия развивалась, с одной стороны, в буддийской среде благодаря содействию буддийского же духовенства Дзэнсю, а с другой, — в среде придворной бюрократии, воспитанной в духе старой конфуцианской традиции.

Все эти пять монастырей Дзэнсю находились в районе Киото и, разумеется, имели большое влияние на столицу. Распространению чжусианского учения содействовали монастыри Дзэнсю — Кэннин-дзи 建仁寺, Тофуку-дзи 東福寺, Нандзэн-дзи 南禪寺, Тенрю-дзи 天龍寺, Сёкоку-дзи 相國寺. Здесь буддийские ученые монахи изучали чжусианство и проповедывали его вместе с каноном Дзэнсю. В Кэннин-дзи подвизался наиболее известный знаток сунских произведений Тэнъё Сэикэй. После Гэн-э 玄慧 (1269—1352) он являлся главой направления, изучавшего чжусианскую философию. По возвращении из Китая в Японию он сумел в Кэннин-дзи склонить к изучению чжусианства большое число монахов.

В Нандзэн-дзи был известен Исё Токуан 惟肖得巖. Он проповедывал в период годов правления Эйроку (1558—1569) и был широко известен благодаря своим литературным произведениям, в частности, благодаря своему произведению, посвященному Чжуан-цзы. Его взгляды на чжусианство крайне неясны. Он заимствовал из учения Чжу Си целый ряд положений специально для того, чтобы „доказать", что Конфуций, Лао-цзы и Будда являются „проявлением одной и той же сущности одного и того же духа" и что их учения якобы тождественны. Он имел большое количество учеников, и среди них сунское конфуцианство было хорошо известно.

Большую известность в качестве, так сказать, „вольных и невольных" распространителей чжусианства в эпоху Муромати приобрел целый ряд видных деятелей Дзэнсю. Среди них назовем Сэссон Юбай 雪村友梅, Даймэй Нандзэн 大明南禪 (умер приблизительно в 1339 г.), Гидо Сюсин 義堂周信 (родился в 1325 г.), Тюсин Дзэккай 中津絶海 (1336—1406), Сисидо Тэссю 鐵母宍戶 (дата рождения и смерти неизвестны), Манри Сюкю 萬理周九 (умер в 1469 г.), Кэйдзё Сюрин 景徐周麟 (1440—1519), Бунси Гэнсё 文之玄昌 (1554—1620).

Известностью в это время пользовался также проповедник Дзэнсю — Кэйан 桂庵 (1427—1505), получивший воспитание в монастыре Нандзэн. С особенной страстью Кэйан изучал новые комментарии на *Сы-шу*. Он высоко ценил чжусианство и говорил, что сунское конфуцианство является источником чистой, но студеной воды, из которого нужно обязательно пить, но пить умеючи. Он не удовлетворился занятиями, полученными в монастыре, и отправился в 1468 г. в сопровождении целого ряда лиц в Китай для того, чтобы посвятить себя изучению китайской философии на месте; при этом он был наделен еще посольскими полномочиями. В Китае он специально изучал учение Чжу Си и в 1473 г. вернулся в Японию. Это было время, когда вся Япония после знаменитого мятежа в годы правления Онин представляла собою поле непрекращающихся битв и кровавых интриг. В Киото шли грабежи и убийства, распоясавшиеся военные, вооруженные до зубов, чинили суд и расправу по собственному усмотрению. Япония распадалась на независимые друг от друга княжества. Кэйан не вернулся в столицу. Он скрывался в различных местах, повсюду проповедуя необходимость центральной власти и порядка по конфуцианскому образцу. В Сацума, где Кэйан поселился, он развил большую деятельность как популяризатор чжусианства и как издатель. Совершенно исключительное значение придавал Кэйан конфуцианскому четверокнижию; он считал его божественным откровением, подобным божественному духу (神の如). В 1480 г. он издал предисловие — комментарий Чжу Си к *Да-сюе*. И это было первое произведение Чжу Си, напечатанное в Японии. Кэйан утверждал, что между конфуцианством и буддизмом нет никаких противоречий. Конфуцианство — это „божественная" сущность отношений между людьми в обществе, а буддизм — это „любовь", которая должна очаровывать и очищать сердца людей. Трудно найти более яркий пример стремления теряющего свое былое политическое могущество буддизма воспользоваться восходящим в гору конфуцианством, чем пример деятельности Кэйана. Большое количество главных буддийских сект и бесчисленное множество их ответвлений и отпочкований враждовали между собою; разврат и подкуп находили себе место в монастырях и храмах. Часто трудно было отличить, где начинается политическое выступление вооруженных монахов и где кончаются их преступные дела вооруженных убийц и воров. Некоторые буддийские секты, потерявшие всякое доверие даже в глазах вчера только опекавших их феодалов, сегодня склонны были использовать крестьянские восстания против своих поработителей, восстания, которых, кстати говоря, в это время было очень много и которые в XV в. превратились в настоящие крестьянские войны против феодалов. Кэйан считал, что конфуцианство должно, как и в Китае, играть роль идеологии единого государственного организма под управлением божественного императорского дома.

Большую роль в распространении конфуцианства в Японии сыграла также Асикага-гакко — „Школа Асикага". В японской литературе существуют различные мнения по поводу истории этой знаменитой школы. Некоторые считают, что она была организована в первой половине IX в. Ононо Такамура — сыном правителя провинции Муцу и знатока военного дела. Другие же утверждают, что она создана Асикага Ёсиканэ (1147—1196). В 1350 г. школа была расширена; она приобрела большую библиотеку, в которой были представлены все основные произведения времен Сунской династии и конфуцианская комментаторская литература прежних времен, привезенная из Китая и Кореи. Большим преобразованием школа подверглась в 1394—1395 гг., когда во главе ее стоял известный Уэсуги Норидзанэ, наиболее видный представитель феодального дома Уэсуги. При нем конфуцианская литература была представлена в школе еще богаче. Китайские классические произведения изучались как обязательный предмет, но особенное место занимал *Лунь-юй* и комментарии к нему. Здесь была сосредоточена деятельность большой группы толкователей не только *Лунь-юя* и *Сяо-цзина*, но и *Да-сюе* и *Чжун-юна*. Конфуций именовался здесь не иначе, как величайшим мудрецом, а его ближайшие ученики оценивались как продолжатели великого учения и проникновенные ученые. Наряду с этим здесь возникла и комментаторская школа, которая ставила себе задачей познакомить японцев еще шире с пятью китайскими классиками. *И-цзин* и *Чунь-цю* комментировались в качестве основ этих классиков и признавались как отражение „мудрости Конфуция". В библиотеке Асикага-гакко хранились, по утверждению японских ученых, выдержки из древних документов времен Танской династии, имевших отношение к дипломатическим отношениям с Китаем, к деятельности послов в Китае, но во время усобиц эти древние документы погибли. В этой библиотеке находились якобы уникумы 天下無の逸書.[1] Во всяком случае приезжавшие из Китая миссионеры и послы привезли с собою немало редких уже для того времени книг как по буддизму, так и по конфуцианству.

При Асикага-гакко развернулась и издательская деятельность. Были изданы семь классиков и *Мэн-цзы*, несмотря на то, что *Мэн-цзы* в Японии не был длительное время в почете в среде придворной аристократии.

Семь классиков и *Мэн-цзы* были изданы большим собранием, составившим 206 томов. Комментарии на *И-цзин* составили 13 томов, комментарии на *Ли-цзи* — 70 томов, а комментарии на *Ши-цзин* — 30 томов. Что же касается *Лунь-юя*, то комментарии на него Хуан Куаня сохранились в Японии благодаря той же Асикага-гакко. Печатание конфуцианских книг здесь производилось в дальнейшем уже передвиж-

[1] Ивахаси Дзюнсэй. История развития японских этических идей. 岩橋遵成, 日倫理思想發達, т. I, Токио, 1915, стр. 53.

ным шрифтом, а спрос на них потребовал дальнейшего улучшения издательского дела, которое после небольшого сравнительно перерыва усилилось уже при сёгунате Токугава.

Канадзава-бунко или „Библиотека в Канадзава", основанная Ходзё Санэтоки в 1270 г., также играла роль распространительницы конфуцианства в Японии. В ней была представлена самая разнообразная китайская и японская литература, посвященная конфуцианству. В конце XIII в. Канадзава-бунко пополнилась не только печатными изданиями, но и множеством рукописей. После крушения диктатуры феодального дома Ходзё (1333) Канадзава-бунко уступает первенство библиотеке Асикага-гакко, которая была связана, так сказать, с честью нового феодального дома — Асикага, пришедшего к власти на смену дома Ходзё. Канадзава-бунко все больше связывается с Асикага-гакко, но при Уэсуги Норидзанэ, о котором уже упоминалось, она опять приобрела первенствующее значение и в течение XV и XVI вв. действительно являлась центром, где было собрано все касающееся конфуцианства, что можно было получить при тогдашних средствах из Китая. С приходом к власти Токугава Иэясу Канадзава-бунко была переведена в Эдо.

При Токугава начался бурный расцвет чжусианского неоконфуцианства и упадок буддизма.

ГЛАВА IX

ТОКУГАВСКАЯ ЯПОНИЯ И КОНФУЦИАНСТВО

Конфуцианство получило исключительно мощное развитие в Японии и стало официальным государственным учением в период тогукавского режима (1600—1867). В этот период, называемый японскими историками „периодом Эдо", японский феодализм достиг наивысшего своего развития. Этот период одновременно является началом процесса его разложения и зарождения предпосылок капиталистического развития страны.

Фукуда Токудзо называет токугавскую эпоху „периодом централизованного полицейского государства". Такую же характеристику можно встретить и у европейских авторов. Хамитцш (Horst Hamitzch) говорит: „Япония времен Токугава являлась полицейским государством до пределов опиравшимся на наказания".[1] Известный исследователь экономической истории Японии Хондзё Эйдзиро̄ отзывается об этой эпохе следующим образом: „Период Токугава является периодом централизованного феодализма и, по утверждению историков, периодом завершения феодальной государственности".[2]

Это было время, когда правящие сёгуны из дома Токугава железом и кровью объединили феодальную Японию и в течение двух с половиной столетий держали страну в тисках жестокого режима и почти полной изолированности от внешнего мира. Начало этого объединения связано с именем полководца Токугава Иэясу 徳川家康 (1542—1616), продолжавшего деятельность известных в этом направлении Ода Нобунага 織田信長 (1543—1582) и полководца Тоётоми Хидэёси 豊臣秀吉 (1540—1598), происходившего, кстати говоря, из крестьян, начавшего свою карьеру со службы рядового солдата и добившегося впоследствии неограниченной власти над всей страной.

Япония в XVI—XVII вв. вела оживленную торговлю с Китаем, влияние которого на всю жизнь страны с давних пор было огромно, а также с Малайским архипелагом. Японские купцы, пираты и путеше-

[1] H. Hamitzch. Die Mito-Schule. Tokyo, 1939, S. 3.

[2] Хондзё Эйдзиро̄. Социальная история Японии. Изд. МИВ, 1927, стр. 97. Перев. Н. И. Фельдман.

ственники проникали в различные страны Тихого океана. Широко известна историкам авантюристская деятельность в Сиаме путешественника и политического деятеля Ямада Нагамаса 山田長政 (1578—1633). Еще в первой половине XVI в. Япония впервые сталкивается с европейцами. В 1542 г. в Японию прибыли португальцы, в 1585 г. — испанцы, а в 1600 г. — голландцы.[1] Англичане получили возможность прибыть к берегам Японии только в 1613 г. Португальцы из своей сравнительно богатой для того времени базы — Макао — вели в XVI в. оживленную торговлю с японскими феодалами на о. Кюсю.

Английские власти прямо предписывали своим агентам торговой экспансии связаться с английскими миссионерами, фактически игравшими роль авангарда, роль разведчиков, и опираться на их указания. Христианские миссионеры различных стран — иезуиты и протестанты, как и в Китае, играли эту роль в Японии с самого начала их проникновения в эту страну. Как и в Китае, они прибегали к самым различным тактическим приемам, чтобы проповедь христианства нашла наибольшее распространение и чтобы эта проповедь служила свою службу европейской экономической и политической экспансии. Часто в одежде буддийских бонз, именуя Христа только Буддой, одаряя феодалов и самураев золотом, серебром,[2] ценным оружием, нередко принимаемые невежественным крестьянством за священников буддийских сект, иезуиты обращали в христианство тысячи японцев. Такой большой успех в распространении христианства имел иезуит Франсиск Ксавье, прибывший в Японию в 1549 г. Иезуит Бернар перечисляет даже подробный список подарков, которые преподнес Ксавье владетельному князю в Ямагути в качестве благодарности за предоставленную свободу проповеди. Среди них были такие диковинные для японца того времени вещи, как часы, маникордио или шпинет — род старинного музыкального инструмента о семидесяти струнах, кремневая пищаль с тремя стволами, целый кусок парчевой материи, флаконы из хрусталя, зеркала, очки, португальская одежда и тому подобные вещи. Подобного рода подарки преподнесли сёгуну миссионеры Organtino и Luís Frois.[3] Многие феодалы на юге, и даже полководцы, принимали тогда христианство. К началу XVII в. большинство населения Нагасаки составляли новообращенные христиане. Подобно

[1] „Можно полагать, что первым, благодаря кому на Москве узнали про Японию, был знаменитый голландский ученый и картограф XVI-го в. Герард Меркатор. Его капитальный труд „Атлас", законченный уже после его смерти другими голландскими картографами и в 1606 г. напечатанный в полном виде — с многочисленными картами и описанием стран и народов всего мира земного шара, выдержал в Западной Европе до пятидесяти изданий и в одном из нескольких экземпляров был завезен также в Москву" (С. Знаменский. В поисках Японии. Изд. „Книжное дело". Благовещенск, 1929, стр. 18). Следовательно, в России до XVII в. о существовании Японии не знали.

[2] J. Hitomi. Le Japon. Essai sur les moeurs et les institutions. Paris, 1900.

[3] H. Bernard. Les prémiers rapports de la culture européenne avec la civilisation japonaise. Bulletin de la Maison Franco-Japonaise. Tome dixième. Année 1938, № 1, p. 12.

тому как иезуиты-миссионеры старались „приспособиться“ к китайцам и „войти в доверие неимущих“, как говорит Пино (Pinot), так и в Японии они прибегали к самым рискованным шагам, чтобы приобрести популярность. Известно, например, что в 1637 г. во время восстания крестьян против феодалов в Симабара 島原, в провинции Хизэн, на о. Кюсю, они выступали с оружием в руках в рядах восставших и даже старались возглавить их, придавая этому движению христианскую оболочку. Фусими Гифу говорит, что „они (католики-христиане) долго не могли удержаться, несмотря на героизм и энтузиазм, благодаря тому, что их силы составляла в большинстве своем темная чернь, неискусная в военном деле“.[1] Христианство принимали многие разорившиеся обедневшие самураи, выступавшие против своих владетельных князей. Католичество принял, например, полководец, приближенный Хидэёси — Кониси Юкинага. Использование миссионерами грозного крестьянского движения и настроений недовольного обедневшего самурайства, подчиненного „даймё“, очень беспокоило Бакуфу (Токуганское военное правительство). Бакуфу усматривало в христианском движении опору для завоевательных планов европейских держав, а в миссионерах видело их агентов. Стремлению Токугава удержать в руках своего господствующего дома и его ветвей подавляющие военные силы, удержать огромнейшие земли страны и держать в подчинении владетельных князей, а, с другой стороны, сохранить за феодалами их источники дохода — все больше угрожало развитие торгово-ростовщического капитала, связанного с ростом внутренней и внешней торговли. Развитие торгового капитала приняло в Японии в XVI в. значительный размах. Бакуфу решило закрыть страну для внешней торговли, изолировать ее от влияния внешней культуры.

В 1614 г. христианство было запрещено в Японии сёгуном. Преследование христиан продолжалось с особенной силой до 1637 г. В 1637 г. третий сёгун Иэмицу изгнал португальцев из Японии. Сёгун официально запретил кому бы то ни было из японцев оставлять пределы страны под страхом смерти. Японским морякам и рыбакам, занесенным далеко в море, терпящим бедствие или каким-нибудь другим путем оказавшимся за пределами страны, запрещено было возвращаться на родину. Интриги самих миссионеров и европейцев между собою нередко содействовали осуществлению этого запрещения.[2] В основе

---

[1] 伏見義夫, 長崎の切支丹生活。См. 世界知識, октябрь, 1932, стр. 138.

[2] „Такой визит (в целях установления связей с Японией. — *Як. Р.*) имел место в девятом году Темпо (1838), когда голландец по имени Кобитан (очевидно, японцы здесь ошибочно приняли за собственное имя слово капитан) провел некоторое время в Едо... Около того же времени, или даже немного раньше, в Едо были возмущены прибытием американского судна „Морисон“, цель которого была высадить на берег японских рыбаков, занесенных бурею в море и спасшихся на берегах Британской Колумбии. Эти рыбаки некоторое время прожили в Америке, затем они были посланы

запрещений Иэмицу лежало завещание, сделанное на этот счет еще первым сёгуном Иэясу. Статья 78 из знаменитых „Ста статей" завещания Иэясу гласит: „В провинции Хизэн город Нагасаки является местом, куда приходят иностранные корабли. Для контролирования этого места должно посылать важного сановника из среды хатамото (военного дворянства — самураев, подчиняющихся лично сёгуну. — *Як. Р.*). Кроме того, приказать соседним большим домам (даймё) быть готовым оборонять Нагасаки, чтобы слава о силе Японии распространилась во всех странах. В другие порты, кроме Нагасаки, строго воспретить вход иностранным судам". Пятый пункт из тринадцати статей, составленных Иэясу по новой форме, под влиянием своего советника, проповедника чжусианского конфуцианства Хаяси Радзан, гласит: „Переселение сюда иностранцев запретить".[1]

После изгнания португальцев голландцы также были вынуждены уничтожить свое торговое хозяйство в Хирадо. Но изолировать совершенно Японию Бакуфу не удалось. Китайцы и голландцы все же получили возможность торговать с Японией. Запрещая вывоз серебра в Голландию, запретив голландцам проживание в Нагасаки, Бакуфу отвело им место пребывания вблизи Нагасаки — островок Десима, откуда голландцы, содействовавшие сёгунату в борьбе против католицизма и не представлявшие прямой угрожающей силы, как испанцы и португальцы, могли продолжать вначале в самых ограниченных размерах свои связи с Японией. В упадок пришла и торговля с Китаем.

Владетельные князья — даймё, самурайство, духовенство, многочисленные чиновники составляли основу господствующих классов токугавской Японии, но уже к началу периода впервые официально говорится о торговцах и о купечестве, как о сословии. Поставленное феодальным законом на последнее место политико-правовой и сословной иерархии, купечество играло, тем не менее, чем дальше, тем большую роль во всей жизни страны. „Для обозначения классов общества в период Токугава, — пишет Хондзё Эйдзиро, — издавна употребляется выражение „си-но-ко-сё" 士農工商. «Си» — обозначение воинского класса, «но» — крестьян-

---

в Англию... В дальнейшем мы узнаем, что они были в Кантоне в доме одного миссионера, откуда уже и были отправлены на судне „Морисон" в Японию... Едоское правительство, действуя, вероятно, по совету вышеупомянутого голландца, не позволило высадиться на берег, а отослало их в Нагасаки, как в надлежащее место для разрешения всех вопросов, касающихся иностранцев. Но в Нагасаки им было также отказано в приеме, и они отплыли, к великому горю японских пассажиров, почувствовавших себя обреченными на вечное изгнание" (Б. Пашков. К характеристике отношений Японии к европейцам в период первого знакомства. Сб. статей к XVIII годовщине основания Вост. инст., Владивосток, 1917, стр. 22—25).

[1] 諸國の民其所移すこ勿れ, см. 三浦藤作。日本倫理學史。 Миура Тōсаку. История японских учений об этике. Токио, 1936, стр. 119.

ского, «ко» — ремесленников, «сё» — купцов, причем последние две категории принадлежат к так называемому классу тёнин — горожан".[1] Здесь идет речь о сословиях феодального токугавского общества. Сёгун, согласно законам Иэясу, является фактическим верховным правителем. Он назначает все государственные повинности и не нуждается в разрешении императора при отправлении государственных дел. Князьям не разрешалось, под страхом смерти и истребления всего рода, отправляться в императорский дворец даже по повелению самого императора; им не разрешалось даже проезжать через Киото — резиденцию императора. Последовательно захватывая всю государственную власть в свои руки, сёгун ее ревниво оберегал. Ему были подчинены фудаи — вассалы, с помощью которых Токугава Иэясу пришел к власти. Эти фудаи были наделены большими владениями, и сёгунат всемерно заботился о мощи фудаи в сравнении с князьями — „тōзама", т. е. с прочими „посторонними князьями".

Крестьянство страдало и под властью „тōзама" и при переходах к новым владетелям, устанавливавшим свои правила и новые поборы.

Самурайство делилось на следующие категории: хатамото — они были в подчинении непосредственно сёгуна и его правительства; гокэнин, которые находились в непосредственном подчинении даймё;[2] существо-

[1] Хондзё Эйдзиро. Социальная история Японии.

[2] „Иэясу, подчинив себе всю Японию оружием и уничтожив всех князей, воевавших против него, распределил владения в Японии между членами своего дома и союзниками своими из числа прежних удельных князей по особой системе, отделив собственно для себя, как главы рода Токугава, известные участки в различных частях Японии, и раздав в них поместья военным людям своего сословия, из которых образовался класс хатамото (который можно сравнить с нашим дворянством), Иэясу основал три больших наследственных лена в пользу младших сыновей своих: княжество Овари, Кии и Мито, и назвал их госанкё (т. е. почтенные три дома); эти три фамилии можно назвать «великокняжескими», так как в случае пересечения линии Тайкуна наследник ему должен был избираться из этих трех домов. Затем были розданы уделы всем членам дома Токугава, и эти князья получили название гокамон (т. е. почтенные домашние). Прежних удельных князей, подчинившихся Иэясу и сохранивших свои владения, он разделил на два класса — кокусю и тосама; название кокусю он дал восемнадцати сильнейшим князьям; прочие же (более 80-ти) получили название тосама (кокусю — значит хозяин государства; тосама — внешний, т. е. не рода Токугава). Некоторых из кокусю и тосама Иэясу оставил в прежних владениях их, других же переместил по своему усмотрению в другие участки, стараясь делать соседями князей, с давних времен соперничавших между собой, или помещать в соседстве какого-либо сильного гокамон; кроме того, он окружил их мелкими уделами, розданными им сподвижникам своим и наиболее замечательным генералам, которых сделал удельными владетелями под названием гофудай... Итак, Иэясу разделил своих вассалов на пять категорий: госанкё, гокамон, кокусю [Иэясу дал титул кокусю следующим князьям: 1) Кага, 2) Сацума, 3) Сендай, 4) Хосокава, 5) Курода (Цикузен), 6) Аки, 7) Нагато (Цёсю), 8) Инаба (Инсю), 9) Бизен, 10) Набесима (Хизен), 11) Нанбу, 12) Акита, 13) Ава, 14) Тоса, 15) Тодо (Идзуми), 16) Арима, 17) Соо (Цусима), 18) Ионезава. Кроме того, он назначил 2-х дзюн-кокусю (в роде вице-кокусю): Нива и Увадзима. В новейшее время сделаны были кокусю: Ецизан и Унсю (Идзумо); титул же дзюн-

вали и деревенские самураи — госи — самые крепкие и богатые элементы деревни, пользовавшиеся особыми привилегиями (например, ношением двух мечей, что являлось общей привилегией самурая). „...В области политической, — пишет Хондзё Эйдзиро̄, — основным лозунгом стало охранение традиций и недопущение новшеств, всякие перемены стали ненавистными, и благодаря тому, что все установленное предками становилось законом, никаких перемен не допускалось вообще. Существующее с прежних времен ценилось, а новое, даже если оно было хорошим, встречалось с опаской и принималось не легко. Над всем чиновническим аппаратом стояли особые прокуроры о-мэцукэ (大目付) или мэцукэ (目付), причем они были связаны друг с другом таким образом, чтобы наблюдение производилось ими взаимно, и они не могли совершить никаких злоупотреблений. Это и есть так называемая мэцукэ-сэйдзи (режим мэцукэ). Свобода слова, само собою разумеется, не признавалась. Если не считать обмена мнений в среде самих правящих лиц, всякая критика со стороны частных лиц всячески преследовалась".[1] Ни малейшего послабления тисков феодального пресса не допускалось. Даже подозрение в подобном послаблении квалифицировалось как способность на „дурные дела", а допущение таких „дурных дел" преследовалось жесточайшими наказаниями. Что представляют собою эти наказания видно из 16 статьи „Завещания" Иэясу, которая гласит: „Для предостережения от дурных дел существует пять родов казни: 1) казнь с выставлением отрубленной головы напоказ, 2) распятие на кресте, 3) сожжение, 4) простое отсечение головы и 5) казнь самого виновного вместе с родственниками. Какой казни подвергать преступника, относительно этого сообразоваться с законами Ёритомо. Никто из совершивших преступление не может быть прощен, если только это не царствующий император". Статья 3 из другого свода тринадцати статей, составленных Иэясу, гласит: „Запрещается скрывать лиц, нарушивших закон [где бы то ни было]",[2] а статья 7 гласит: „Обязательно доносить обо [всем] отличном [от обыкновенного], устанавливающемся [в любом] селении".[3] Статья 8 не только запрещает прочим феодалам входить в тайные брачные отношения, во избежание самомалейшего нарушения их изоляции друг от друга,

---

кокусю̄ получили: Янагава и Цугару], тосама и гофудай. В отношении к Сио-гуну они были син (подданные), в отношении же Микадо — байсин (т. е. подданные подданного, т. к. Сиогун продолжал считаться вассалом императора). Все эти удельные владетели известны под общим наименованием даймио (т. е. великое имя)". См. корреспонденцию от 7/19 июня 1868 г. из Хакодатэ, подписанную инициалами Е. Б. в „Известиях Русского географ. общества", т. IV, № 7 от 27-го ноября 1868 г., стр. 353—370, под названием: „О государственном строе Японии".

[1] Хондзё Эйдзиро̄. Социальная история Японии.

[2] 法を犯す者を舎すこと勿れ.

[3] 異を立て黨を結ぶ者告げざることを勿れ。

Миура Тōсаку. История японских учений об этике. Токио, 1936, стр. 119.

но подчеркивает необходимость неукоснительного наблюдения и бдительности в отношении их поведения и роста их силы. Статья 9 запрещает даймё появляться в окружении сильной охраны в столице, даже если они прибыли сюда по служебным делам и являются наиболее именитыми в сравнении с другими вассалами. Статья 10 строго предписывает соблюдать внешние отличия — формы одежды и т. п., присвоенные различным чинам и не смешивать их. Статья 12 „Стостатейного завещания" гласит: „Древний мудрец говорит: — «кормящийся от народа управляет им». Тот, кто управляет народом, от народа же должен получать свое содержание. Это всеобщий принцип вселенной. Среди четырех классов населения — буси, военное дворянство, управляет земледельцами, а земледельцы кормят буси. Поэтому эти два класса стоят выше других. Обсуждая причины бывших в разных странах беспорядков, я нахожу, что только непонимание одной из этих сторон другою было причиною потери престолов императорами, уклонения сёгунов от их назначения и гибели знатных родов военных... В этой статье, как мы видим, дан почти буквальный парафраз известных рассуждений Мэн-цзы, ярко передававших идею Конфуция относительно «управляющих и управляемых»".

Росли новые города — Осака, Киото, Эдо (Токио), в которых увеличивалось число ремесленников, объединенных в специальные цехи (дза 座), купцы объединялись в специальные корпорации (кабу—накама 株中間). Прекращение войн и „умиротворение" страны, которое было проведено огнем и мечом, имело, конечно, ту положительную черту, что не существовало ежедневной угрозы разрушения того, что создано было вчера с таким трудом в процессе скованного, медленного развития производительных сил страны.

Тяжелым оставалось положение феодального крестьянства. Иэясу приписывается фраза: „Крестьянам нельзя давать жить и убивать нельзя их" — „百姓は生かさず殺さず". Из крестьян необходимо выжимать все до последней капли и настолько, чтобы они могли выдержать это, сохраняя только душу и способность физически нести свое мучительное бремя. Эта фраза Иэясу была популярна во всей Японии. Существовал точно такой же девиз отношения к крестьянам, но который прямо подчеркивал как должно понимать эксплоатирование крестьянства. Этот девиз гласил: „Крестьяне, что кунжутное семя, чем больше жмешь, тем больше масла выжмешь" — „百姓と菜種は搾る程油が出る". В качестве принципа „правительственного попечения о крестьянах" осуществлялись убеждения Хонда Масанобу (1539—1617), заключающиеся в том, что крестьянам нужно оставлять в течение года только предельно самое необходимое, забирая от них все остальное в виде налогов. У крестьян не должны были оставляться ни лишнее имущество, ни сбережения. Но даже это является картиной,

написанной в розовых красках, в сравнении с тем, что в сущности переживало беднейшее крестьянство. Хондзё Эйдзиро пишет: „Каковы же были условия жизни тогдашнего земледельческого населения? Оказывается, что сверх ожидания (Хондзё Эйдзиро считает Токугавский режим в целом положительным этапом японской истории. — *Як. Р.*) это население было сковано по рукам и ногам, подвергалось всяческим ограничениям, вплоть до малейших мелочей, и влачило самое жалкое существование, словно существуя только для того, чтобы вносить налоги. А именно: Бакуфу запрещало крестьянам всякую роскошь, предписывало им употреблять только грубую пищу, разрешало носить одежду только из хлопчатобумажных тканей, запрещало постройку более удобных и просторных жилищ, запрещало употребление носилок при свадьбах, запрещало класть на седла ковер, запрещало в случае бедствия или неурожая изготовление и продажу сакэ (водка), удон (род макарон), пшеничной муки, соба (макарон из гречихи), пшеничных лепешек и тофу (творог из бобов), так как это считалось излишней тратой зерна; употребление в пищу риса, как роскошь, конечно, было запрещено. К этому надо добавить, что всякие ограничения простирались даже на развлечения и удовольствия: запрещалось, например, устраивать какие бы то ни было театральные представления; не разрешался въезд, выезд и пребывание в деревнях всякого рода актеров".[1]

Широкие массы бедного крестьянства, угнетаемые сельскими самураями, оседавшими на земле и не получавшими жалования рисом от даймё, угнетаемые агентами феодалов — деревенскими старостами — кумигасира, собякусё, собиравшими налоги, доходили до отчаяния. Да не только кумигасира и собякусё вечно напоминали о разорении и наказаниях. Крестьянин стал бояться даже тени своего соседа, который ему всегда чудился соглядатаем. В деревне была установлена круговая порука ответственности за выполнение всех повинностей и взносов налогов для феодала. Деревни были разделены на „пятерки" (гонингуми). Каждый, скрывая даже свой убогий кусок, непременно должен был знать о куске соседа: не придется ли отвечать за него самому.

Разложение токугавской деревни ускорялось развитием денежного, товарного хозяйства. Втягиваясь в орбиту денежного хозяйства, крестьянская беднота оказывалась под двойным прессом эксплоатации. Ее усиленно эксплоатировал и феодал, нуждающийся в деньгах, грабя взиманием непосильных налогов; ее усиленно эксплоатировал и купец, в руки которого шли скудные остатки. Крестьянство массами уходило в город, бросая землю, которую воспрещалось продавать; убегало в поисках лучших условий существования. Доведенные до отчаяния крестьяне часто поднимали грозные восстания. В XVII в. известен ряд крупных крестьянских восстаний, в которых принимали участие десят-

[1] Хондзё Эйдзиро. Социальная история Японии.

Провинции / десятилетия	Кинай (пять провинций вокруг Киото)	Токайдō	Тосандō (а)	Тосандō (б)	Хокурикудō	Санъиндō	Санъёдō	Нанкайдō	Сайкиндō (а)	Сайкиндō (б)	Хоккайдō	Не выяснено	Всего
1603—1612	2	2	—	5	2	—	1	3	—	—	—	—	15
1613—1622	1	5	4	2	3	2	—	3	1	—	—	—	21
1623—1632	—	—	—	5	2	—	—	2	—	—	—	—	9
1633—1642	1	3	2	8	—	—	—	—	—	2	—	—	16
1643—1652	—	1	2	1	2	1	—	1	—	—	—	—	8
1653—1662	—	3	2	4	—	1	—	1	1	—	—	—	12
1663—1672	—	3	5	1	2	1	1	3	3	1	—	1	21
1673—1682	—	6	7	7	—	2	3	1	1	—	—	—	27
1683—1692	—	1	6	1	2	1	1	2	3	—	—	—	17
1693—1702	—	—	3	1	2	4	3	—	3	1	—	2	19
1703—1712	1	4	2	1	7	—	8	3	—	1	—	2	29
1713—1722	—	1	6	4	3	8	12	1	4	2	—	1	42
1723—1732	—	2	4	7	5	6	4	2	4	3	—	—	37
1733—1742	2	3	2	4	3	9	4	6	3	2	—	—	38
1743—1752	—	5	5	12	4	3	6	6	11	1	—	—	53
1753—1762	2	1	8	10	8	4	4	9	2	2	—	1	51
1763—1772	1	4	11	6	10	3	6	3	2	2	2	1	51
1773—1882	2	3	12	3	7	3	2	3	—	3	1	1	40
1783—1792	6	11	16	11	15	9	13	15	4	4	1	1	106
1793—1802	—	4	6	18	3	3	2	4	2	6	—	—	48
1803—1812	—	3	2	6	11	3	3	4	19	4	—	—	55
1813—1822	2	4	7	11	17	7	2	7	1	2	—	—	60
1823—1832	1	7	7	13	16	5	15	11	—	—	—	—	77
1833—1842	7	16	13	25	18	2	15	11	2	8	—	—	117
1843—1852	—	2	8	9	3	2	3	1	4	6	—	—	38
1853—1862	2	6	11	16	12	8	2	7	2	2	1	—	69
1863—1867	6	8	8	10	8	6	5	7	6	3	—	—	67
Не выяснены годы	1	14	14	5	6	4	5	8	3	3	—	1	64
Не выяснен период	3	6	3	1	6	3	3	4	1	3	—	—	33
Всего	40	128	176	207	177	100	123	128	82	63	5	11	1240

ки тысяч, а в одном восстании в середине XVIII в. даже более 200 000 крестьян. Куромаса Ивао в своей работе „Обзор и хронология крестьянских восстаний“[1] дает любопытную таблицу, показывающую число крестьянских восстаний во всей Японии по десятилетиям в течение периода времени с 1603 по 1867 гг., т. е. до момента революции (см. стр. 258).

Среди причин, вызвавших такое большое количество восстаний и волнений были не только произвол, лихоимство и гнет местных властей, феодалов, купцов и ростовщиков, высокие цены на предметы первейшей необходимости и рис, непринятие властями мер против ирригационного неустройства и для борьбы с вредителями в сельском хозяйстве и шелководстве, не только невыносимые налоги на продукты шелководства и другие поборы, засилие бонз и усобицы монастырей, притеснявших народ, неурожаи и непринятие мер для предупреждения голода, отказы от помощи голодающим, преследование за недоимки, введение бумажной монополии и ограничение ткачества, сахарная и соляная монополии, произвол и лихоимство инспекторов, охранявших эти монополии от нарушений, ограничение и несправедливое определение рыболовных участков, налоги на сельский речной транспорт и т. д. и т. д., но и тирания буси — самураев 武士の横暴. Сообщения о подобных событиях весьма кратки, но чрезвычайно определенны. Так, например, народные восстания против тирании самураев имели место в начале 1615 г., в сентябре 1623 г., в ноябре 1719 г.[2] и в целом ряде других годов правления Бакуфу.

Недаром время господства токугавского режима породило таких идеологов крестьянской войны и революции, какими являлись Андо Сёэки и Осио Тюсай (Хэйхатиро). Андо Сёэки 安藤昌益, живший в конце XVII и в первой половине XVIII вв. является глубочайшим умом Японии того времени. Философ-материалист и атеист, страстный изобличитель феодального порядка вещей и идеологии, на которую он опирается, борец против конфуцианства, неоконфуцианства, буддизма и синтоизма и проповедник теории утопического крестьянского коммунизма, он отразил эти свои взгляды в своих произведениях „Сидзэнсинэйдо“ 自然眞營道 — „Истинно действующие принципы природы“, „Тодосиндэн“ 統道眞傳 — „Истинное толкование системы учения о пути, как она передана непрерывной линией лиц“ и „Косииссэйбэнки“ — 孔子 — 世辨紀 — „Разбор всей жизни и деятельности Конфуция“. Первое произведение в изуродованном виде было издано при жизни автора. Остальные же оставались в списках и были обнаружены только недавно.

---

[1] 黑正巖, 百姓一揆概觀及年表, 經濟史研究, т. 17, вып. 3, 1923, стр. 122 (464).

[2] Там же.

В таких городах, как Эдо, Киото, Ōсака, серьезной силой становились сисэнка 子銭家 — ростовщики, к которым все чаще начинают прибегать стесненные в деньгах даймё, какэя (掛屋) или фудасаси (札差) — крупные скупщики риса. „... Они (самураи, отделенные от земли. — *Як. Р.*) явились классом не производителей и стали классом расточителей (彼等は不生産階級若くは消費階級となるに至つた). Между тем, их жалованье не только не увеличивалось, но часто даже, наоборот, уменьшалось. С другой стороны, с распространением денежного хозяйства ведение прежнего образа жизни все увеличивало расходы, и самураи впали в крайнюю бедность".[1] И действительно, гордая самурайская поговорка „самурай, хотя и не ел, а чистит зубы" (武士は食はぬど高楊子) была только насмешкой над самураями, которые, спрятав часть, приходили с низким поклоном к тому самому купцу, которого прежде предписывалось „завещанием" Иэясу убить на месте за оскорбление самурайской чести.

В собрании материалов и документов старины — „Дай Нихон комондзё" 大日本古文書 — мы читаем интересный документ этого времени — донесение одного военного лица государственному совету Бакуфу, в котором автор жалуется на весьма неутешительное положение самураев. „Даже люди в ранге 500 или даже 1000 коку,[2] — говорится там, — находятся, как всем известно, в таком неутешительном положении, что они в летнее время не в состоянии приобрести сетки от москитов, а зимой должны обходиться без теплого покрывала. Но они скрывают это обстоятельство от внешнего мира и отправляются на службы в полном наряде. Но то, что переносят их жены и дети, совершенно невыносимо, как это можно видеть и слышать. Так как это действительно несколько затрагивает честь высокого правительства, то никто, конечно, об этом не докладывает. И если бы пожелать, соответственно каждому слову, дать поручение представить наглядные доказательства по поводу домашних дел хатамого, которые находятся в исключительно великой нужде, то можно было бы по поводу этих дел узнать все до подробности... Я не думаю, чтобы при таких обстоятельствах кто-нибудь сознательно пытался бы ввергать военное дворянство в нужду. Естественное течение вещей приводит как-раз к тому, что они терпят нужду. Не должно поэтому обвинять купцов. Не подлежит, конечно, никакому сомнению, что долги являются главным источником нищеты, но в данное время даже купцы обеднели, и военное дворянство и горожане не знают как им быть: нужда всеобща во всей стране".[3]

---

[1] 本庄榮治郎, 近封建社會の研究. Хондзё Эйдзиро. Кинхокэн сякай но кэнкю. Токио, 1929, стр. 61.

[2] Коку = 160 кг. Речь идет о „рисовом пайке", который получали самураи соответственно занимаемой должности.

[3] Дайнихон комондзё, т. II, стр. 301—302.

Бакуфу прибегало к аннулированию долгов самураев несколько раз. Но всякий раз после такого события самураю приходилось еще ниже сгибать спину перед недовольным и упрямым ростовщиком и торговцем. Многие разорившиеся самураи порывали со своими феодалами. Они не в состоянии были вести свой образ жизни за счет рисового пайка и, обнищав, многие из них меняли вооружение на инструмент башмачника, фонарщика, а часто на инструмент врача, кисть художника и ученого.

Тоя 問屋 — крупные оптовые торговцы, фудасаси и какэя сосредоточивали в своих руках огромные капиталы. Они держали в своих руках всю промышленность, представленную в городе цехами ремесленников, а также крестьянскую домашнюю промышленность.

Спекуляции рисом, которые производили фудасаси и какэя, в то время как Бакуфу принудительно повышало цены на рис, чтобы сохранить доходы даймё и самураев, приносили пользу в конце концов только торгово-ростовщическому капиталу и тяжким бременем ложились на население. Голодные толпы горожан выходили на улицу и громили магазины и склады зерна, дома купцов и ростовщиков. Эти восстания — ути коваси (打毀) — принимали грозные размеры и распространялись по столичным и мелким городам. Такие восстания происходили между 1716—1789, 1830—1844, 1865—1868 гг.

В „Дайнихон комондзё" мы читаем старинный документ, в котором автор — высокопоставленное лицо, — в своем письме-донесении отражает свои пессимистические настроения: „Поистине нищета, как яд, влияет на человеческие сердца (困窮は實に人心蠹賊). В особенности, когда это касается людей среднего и низшего состояний, которые с раннего утра до позднего вечера должны ломать себе голову над тем, как им обходиться с их средствами для того, чтобы одеться и прокормиться (朝夕衣食之經營諸則之應接等に心志を腦し), влача свои несчастные безрадостные дни. Безумец здесь сделается совершенно бессовестным и даже мудрый человек больше не расположен верноподданически и теряет свое чувство почтительности. Его сердце не лежит к наукам и военному искусству и он теряет, наконец, всякое старание совершенствовать свои таланты".[1]

Восстания и бунты, глухое и открытое недовольство городской и деревенской бедноты, к которой иногда присоединялись разорившиеся, нищие самураи, порывавшие со службой у феодалов — ронины, были настолько внушительны, что беспомощному Бакуфу подавались даже „спасительные" советы, один за другим, со стороны некоторых испугавшихся его друзей конфуцианцев. Эти советы по существу были один нелепее другого. Одно лицо, например, советует: „Если бы пожелали повелеть всем богатым, начиная со священников и купцов и кончая

[1] Там же, т. I, стр. 358—359.

зажиточными крестьянами, которые владеют более 10000 рё, как в трех главных городах, так и в отдаленнейших углах государства, внести десятую часть их владений, то это для них не было бы чувствительным, в то время как этим путем в круглых цифрах можно было бы собрать сумму приблизительно в 7—8 миллионов сразу. Власти должны постараться внушить богатым людям, что эти меры предприняты в их интересах".[1] Словом, речь шла о применении известного конфуцианского „гуманистического" принципа *жэнь*: „рассудительно" давай, иначе бедняки отнимут все. Ученый конфуцианец из ронинов Судзуки Токуносукэ поучал: „При роскоши, которою в настоящее время довольствуются, цены на все товары сильно дорожают, и большинство хатамото, — о гокэнин уже нечего говорить, — терпят нужду великую. Если со стороны властей им не будет оказано никакого особенного денежного пособия, то, несмотря на все строгие повеления, они, разумеется, едва ли будут производить действительную военную подготовку. Такое денежное пособие не может быть учинено никакими незначительными средствами. При изобилии богатства в стране не представляет никаких трудностей провести необходимые мероприятия, но так как нападения варваров отражаются объединенными силами всей Японии, то я считаю само собою разумеющимся, что правительство найдет такие средства путем получения совершенно особенных, больших добровольных взносов и сверхобычных взносов от богатых людей во всей стране... В особенности, если это касается купцов из Эдо, сверхобычный взнос для целей защиты островов является только благодарностью родине, так как в ней заложена их собственная безопасность. Как только чужие военные корабли проникнут в бухту Эдо, то никто даже на мгновение не почувствует себя безопасным, сколько бы у него ни было богатства. Если взвесить все выгоды и убытки, то можно увидеть, что даже большая половина имущества каждого из них должна быть отдана правительству. Желательно, чтобы в Эдо было уплачено по возможности один миллион рё. То же относится и к купцам Осака. Как только наступят в Эдо чрезвычайные события и дойдет до восстаний, то их предприятия замрут, и они сами окажутся в большом бедствии. В этом отношении их интересы связаны с интересами купцов Эдо. Они должны заплатить 3—4 миллиона". Как ни пугали конфуцианцы купцов внутренними восстаниями, как они ни призывали руководствоваться принципом *жэнь*, разумеется, все эти советы оставались гласом вопиющего в пустыне. Они имеют разве то значение для истории, что показывают беспомощность и растерянность правящих классов токугавской эпохи и их идеологов перед лицом надвигавшихся новых событий. Диалектический процесс классовой борьбы развивался. Приближался час падения токугавского режима.

---

[1] Там же, стр. 763—764.

Связи Японии с Западом до токугавского режима и слабая связь между ними при токугавском режиме не прошли безрезультатно для Японии в смысле проникновения в эту страну идей науки и культуры Запада, будивших японские умы того времени и освобождавших многих, наиболее глубоких из них от уз догматического конфуцианского мышления и синтоистского экстаза. В этом отношении очень интересна работа Цуцуми Кацухиса 堤克久 „Обзор научных и философских идей во второй половине периода Эдо", опубликованная в органе Научного общества по изучению материализма — „Материалистические штудии".[1]

„В условиях режима закрытой страны, — пишет Цуцуми Кацухиса, — мрачного режима в отношении культурных связей, стремления японцев к культуре достигли своих высот: их не удовлетворяло то, что исходит только от них самих. Изучение метафизики (буддийской, конфуцианской) было обеспечено свободой и оно смогло достигнуть полного развития. Но в области распространения науки (астрономии, физики, медицины, географии и т. д.) дело обстояло как-раз наоборот. Именно современная наука обладала существенным значением для закрытой, в основном, страны. В последней уже складывался путь капиталистических производственных отношений, и тесная связь условий универсальности науки как таковой с принципом мировой торговли явилась причиной, историческим содержанием того, что наука все больше находила для себя подходящих условий. Что касается философских идей эпохи Токугава, то конфуцианство (школы Чжу Си, Ван Ян-мина и „Когакуха") имело распространение рядом с «национальной наукой» (имеется в виду синтоизм и его „обновление". — *Як. Р.*). Но они не шли дальше распространения убогого учения о логике, не являющейся научной в своей основе, и занимались только рассуждениями о моральном поведении людей, о жизни людей в обществе, взглядами на жизнь индивидуума, не вдаваясь в природу всего этого, в исследование настоящей природы идей".

Миура Байэн 三浦梅園 (1723—1789) написал книгу „Рассуждения о таинственном" (玄語), в которой, говорит Цуцуми Кацухиса, он развивал гносеологические и научные вопросы. Он развивал последовательные научные начала, превосходящие некоторым образом конфуцианскую логику. Когда Миура Байэн был стар, в Нагасаки, благодаря голландцам, чувствовалось, что впервые повеяло новыми идеями мировой науки. Стала известна теория вращения земли. Миура Байэн действительно впервые в Японии выдвигал идею о вращении земли. Он действительно в то время, в условиях почти закрытой для иностранцев страны и запрещения связей с внешним миром, принимал и восхвалял

[1] 江戸中期以後の科學思想の木既觀, „唯物論研究", март, 1937, № 53, стр. 72—83 (430—441).

науку Запада. Эти идеи Миура несомненно были направлены против конфуцианства, но не с точки зрения какой-либо политической оппозиции к нему, какого-либо прогрессивного отрицания его. Миура Байэн стремился заменить конфуцианские образцы „добродетельного правления Яо и Шуня" и т. д. „образцами правления японских императоров". Он ставил во главу угла своего этико-политического учения именно теорию дайги мэйбун 大義名分—„великого долга и естественного принципа социального различия людей" и все это стремился увязать в целях создания некоторой системы с новыми научными идеями, воспринятыми им через голландцев. Конфуцианское учение он считал уже „недостаточным" ни в отношении развития опытных наук, в которых уже появлялась потребность, ни тем более для обоснования такой политической теории, которая могла бы в известной мере отражать интересы торгово-ростовщического капитала, развивающейся торговой буржуазии.

Восьмой сёгун Токугава Ёсимунэ 徳川吉宗 (1648—1751), более дальновидный, чем его предшественники, видел в научных сведениях, ввозимых с Запада пользу для себя. Стараясь извлечь что возможно из них в целях экономических, он разрешил распространение иностранных научных книг и свободное изучение голландского языка. Вместе с тем этот сёгун категорически запретил распространение европейских религиозных книг, усматривая в них политическую опасность, вследствие того, что за европейской религиозной книгой, христианской проповедью, скрывалась политическая пропаганда необходимости открытия страны, а за ее распространителями скрывался образ миссионера, иностранного торговца и воина. При Ёсимунэ появилась возможность развития таких областей знаний, как астрономия, учение о времясчислении — составлении календаря, медицина и других. Сам Ёсимунэ построил в Эдо нечто вроде обсерватории.[1]

Прежде всего распространились сведения по астрономии и медицине. Цуцуми Кацухиса обращает внимание на то, что интерес и стремление японцев того времени к подобного рода занятиям выражены, например, в письме иезуита Франциска Ксавье (1506—1552) на родину, в котором он сообщает, что руководит японцами в изучении астрономии, что он объясняет им явления природы и фазы луны, причины приливов и отливов и что они, его ученики, все это слушают с неослабевающим вниманием и интересом. Ксавье имел целью, конечно, не приобщение японцев к науке, а приобщение их к католицизму. Поэтому он просит прислать миссионеров, сведущих в астрономических вычислениях.

Множество японцев всевозможными путями и средствами устремлялись в Нагасаки, в провинцию Бунго 豊後, откуда распространялись научные сведения и идеи Запада.

---

[1] Murdoch говорит, что телескоп появился впервые в Японии через десяток лет после того, как он стал применяться в Европе, т. е. в 1618 или 1619 г.

Выдающийся переводчик с голландского и комментатор Мотосикэ Сукэнори 本木良水 (1735—1794) на основании своего перевода с голландского написал книгу 太陽窮理了解說—„Теория ясного понимания естественного закона солнца" и опубликовал ее в 1793 г. Это была первая книга в Японии, которая излагала теорию Коперника.[1] Кроме того, он перевел ряд других книг, но среди них чрезвычайно интересна для того времени написанная им также на основании перевода книга 天地二球用法—„Закон движения небесного и земного шаров".

Судзуки Тадаю 志筑忠雄 (1760—1806) также перевел много книг по астрономии и физике. Среди них не менее интересна для того времени „Новая книга о времясчислении и явлениях природы" 曆象新書, в которой систематически и последовательно сообщаются европейские сведения по физике и астрономии и излагаются взгляды на мир самого автора. В конце этой книги автор специально останавливается на теории Канта—Лапласа.

Ученик Миура Байэн — Ямагата Банто 山片蟠桃 (1761—1801) в книге „Вместо фантазий" 夢の代 рассуждает о теории вращения земли; а в книге „Нет духов" он создает собственную, своего рода атеистическую теорию. „И выдвинув атеистическую теорию, — говорит Цуцуми Кацухиса, — он был первый в Японии, кто тем самым также выдвинул современные проблемы, касающиеся противоречий и борьбы между наукой и религией". Эти идеи Ямагата несомненно шли вразрез и с догматическим конфуцианством, и с чжусианским конфуцианством, и с различными течениями синтоизма.

Употребление в комментариях к „Нихонги" конфуцианской теории, тем более терминологии *И-цзина*, некоторыми представителями так называемой „национальной школы", т. е. синтоизма, считалось неуместным, но говорить в этих же комментариях о теории Коперника должно было считаться прямым кощунством и вопиющим противозаконием. Ярким примером может служить представитель этой синтоистской „науки" Судзуки Сигетанэ 鉉棟亂, о котором, кстати сказать, крайне редко упоминается в японской литературе. В своих комментариях к „Нихонги", написанных в 1855 г., там, где говорится о величии богов, породивших „землю, и человека, и всякую тварь", он считает необходимым „небо и землю" (которые он в скобках называет „материей") связать с *инь* и *ян* (которые он называет „силами"),[2] не ссылаясь, однако, при этом

---

1 Эта книга первоначально называлась 星術本原太陽窮理了解新制天地二球用法記, перевод с голландского „Goronden der Starrenkunde gelegt in Het Zonne-Stelzel. Bevatyk gemaakt, in Een Beschryuing van Het Maaksel engebruyk der Nieuwe Hemel-en Aardgloben".

2 Судзуки Сигетанэ. Комментарии к „Никонги", 1855, стр. 4.

прямо на *И-цзин* и не упоминая имени Конфуция, как это делало большинство авторов. То же самое Судзуки повторяет, когда говорит „... небо и земля создают вещи — это сущность; *инь* и *ян* связываются — это сила; дух вселяется в живое — это душа. Все эти три вещи взаимосвязаны...“.[1] Он говорит также о трех „началах“ (небо, земля, человек).[2] Но если оперирование в комментарии к синтоистическому канону конфуцианскими понятиями не может вызвать удивления, то использование космологических идей, заимствованных у западных ученых в комментариях к канону, уже в то время действительно вызывало удивление исследователя. Судзуки Сигетанэ говорит о том, что, согласно „науке Запада“, на небе существует бесчисленное количество звезд, что каждая из этих звезд сама по себе — солнце (洋西の說に天表に在ゆる無數の星宿は, 皆是一箇の日輪にして...) и каждая из них имеет свою границу (внешнюю сферу).[3] Он говорит о шести планетах, о вращении земли, о вращении луны вокруг земли[4] и т. п. Приводя указанные здесь положения, Судзуки Сигетанэ, как бы упиваясь грандиозностью и глубиной этих положений, говорит: „... я думаю, что эти факты правдоподобны ...“, но тут же заканчивает фразу скорее с невольным страхом перед преследователями, чем с комическим раболепием: „но поскольку в наших священных книгах не говорится о существовании особого мира, то согласиться с [этим] трудно“.[5] Лучше было в собственных глазах и в глазах наиболее передовой тогдашней японской интеллигенции представляться в роли раболепного невежды, чем подрывать такие основы официальной идеологии, как сакральные книги „Кодзики“ и „Нихонги“, или разделять участь преследуемых.

Развивается в это время и математика, однако не как наука, основывающаяся на теоретических принципах, а в качестве, так сказать, искусства счета. Последнее было одинаково необходимо ученому автору, финансовому аппарату Бакуфу, счетному аппарату крупных торговцев, вроде предка современных крупнейших финансовых магнатов Японии Мицуи — Мицуи Такатоси, который уже к концу XVII в. в своей фирме в Эдо вводил двойную бухгалтерию. Но нужно отметить, что и это искусство счета, как и распространение всякого рода прикладных знаний, приносило с собою дух практицизма, чуждый исконному духу феодального военного дворянства и аристократии.[6]

[1] Там же, стр. 25.
[2] Там же, стр. 46.
[3] Там же, стр. 4.
[4] Там же, стр. 5.
[5] Там же, стр. 4.
[6] Учитель князя Харумори 治保 (Бунко 文公, 1751—1805) — Нагакубо Сэкисуи 長久保赤水 (1716—1801) изучал астрономию и географию, но связывал это с ревностной апологетикой учения Конфуция и с синтоизмом. Токугава Нарияки 德川齊昭 (1800—1861), один из выдающихся идеологов „школы Мито“,

Вводились и распространялись сведения по европейской медицине. Смело воспринимаемые многими японцами, они прямо и косвенно обращались против конфуцианства. Дело в том, что японские авторы трактатов по медицине и просто врачи-практики стали высказывать идеи, направленные против традиционного учения о „пяти элементах", на котором основывалась старая медицина; они стали высказываться также против учения о *инь* и *ян*. Ямагата Бантō, например, в своей книге „Вместо фантазий" называл несовершенными, фальшивыми все эти теории о пяти элементах, *инь* и *ян*, о гаданиях, на которые опиралась старая медицина, и выступал против них. Он писал: „Люди настоящей науки ничего общего не имеют с теорией «пяти элементов» и гаданиями о несчастьях, посылаемых судьбой. Врачи, действительно лечащие от болезней, не придерживаются теории «пяти элементов»; астроном, толкующий о солнце и луне, звездах и планетах, также не ощущает этих «пяти элементов» и несчастий, посылаемых судьбой".

В 1775 г. появилась книга Сугита Гемпаку 杉田玄白, 解體新書 „Новая книга по анатомии", оказавшая огромное влияние на распространение новейших идей медицины в Японии. Европейские методы применял в своей практике Ёсимицу Тохара 吉益東洞, способствовавший укреплению авторитета европейской медицины. А еще за 20 лет до появления книги Сугита Гэмпаку Ямаваки Тоё 山脊東洋 проповедывал идеи европейской медицины и проводил их на практике. Ему приходилось нелегко в преодолении косности и традиций для того, чтобы создать условия для своей практики. Трупы казненных, которых как бы заблаговременно оставляли верноподданные и предусмотрительные боги и духи, могли служить объектом практики исследователя.[1] В 1760 г. вышла его книга 臟志 „Опыт описания внутренностей", в которой отображены результаты практики этого врача. Эта книга являлась не только насмешкой над мистическими теориями „пяти элементов" и мантикой; она объективно была направлена против токугавской реакции и ее конфуцианской идеологии.

Иначе обстояло дело с проникновением философских идей Запада. Если в области политической экономии, как указывает ученый Мито

стремившейся слить воедино конфуцианство и синтоизм, подал в 1858 г. следующее представление правительству сёгуна: „Национальная школа («кокугаку») определяет сердца человека, в «китайской науке» находят помощь для принципов морали и справедливости, в науке Запада находят ясность по поводу астрономии, географии, а также теорию сооружения кораблей, пушек и подобного рода машин; тем самым она помогает защите нашей сияющей родины. Для этой цели, я думаю, она и должна служить". Синтоизм как религия, конфуцианское этико-политическое учение как официальная государственная идеология, европейская наука в качестве способа усиления обороны страны — вот в чем заключался девиз Токугава Нариаки.

[1] Ямаваки напоминает раннего теоретика медицины в Европе Андреаса Вазелия. Вазелий в 1533—1536 гг., изучая медицину в Париже, вынужден был работать на кладбищах и в местах казней.

Тёдзо, уже в эпоху Токугава японцы были знакомы с сочинениями основателя классической политической экономии Адама Смита, то философских идей Запада в то время в Японии почти совершенно не знали. К этому приложили свои усилия и миссионеры.

Цуцуми Кацухиса склонен искать причину такого непреуспеяния японцев того времени в области ознакомления с европейской философией в свойственном им духе практицизма, с чем, конечно, нельзя согласиться а затем в деятельности миссионеров, мешавших этому ознакомлению или толковавших философские идеи в своих целях. „Проникновение культуры Запада на Восток, — пишет он, — в период ее введения сюда, произошло через Китай. И особенно идеи Запада благодаря посредничеству посланных из Рима и назначенных для проповеди итальянских миссионеров органически смешивались и сплетались с идеями китайских мыслителей и с другими идеями и так воспринимались. В течение XVI и XVII вв. в Пекине резидентами являлись миссионеры James Rho, Nicholaus Longobardi, Sabbostin de Ursis, Jules Aleni, Sambiaso Francesco и другие итальянцы. Вместе с известным Matteo Ricci это были люди, которые вредили достижениям, полученным благодаря распространению астрономических знаний. Целью этих людей было распространение христианства (что, разумеется, не стояло отдельно от колонизаторских планов передовых европейских государств), и нечего думать, чтобы они распространяли философию, которая прямо связана с выводами опытных наук и их результатами, направленными против их (миссионеров. — *Як. Р.*) догм. Уже в тот период, когда в Китае проповедывали эти люди, известна была философия Фрэнсиса Бэкона, Якова Бёме и Гоббса. А в это же время в Японии те, которые домогались передовых научных знаний, обращались к астрономии, к физике и медицине. Уже были знакомы с Коперником, Гассенди, Ньютоном, Галлейем и чувствовали расположение к ним, но как философов их, повидимому, почти еще не знали".

„Но истинным родоначальником *английского материализма*, — говорит К. Маркс в «Святом семействе», — и вообще *опытных* наук *новейшего времени* был *Бэкон*. Естествознание является в его глазах истинной наукой, а *физика*, опирающаяся на свидетельство внешних чувств — важнейшей частью естествознания. *Анаксагор* с его гомеомериями и *Демокрит* с его атомами часто приводятся им как авторитеты. По его учению, *чувства* непогрешимы и составляют *источник* всякого знания. Наука есть *опытная наука* и состоит в применении *рационального метода* к чувственным данным. Индукция, анализ, сравнение, наблюдение, эксперименты суть главные условия рационального метода. Первым и самым важным из прирожденных свойств *материи* является *движение*, — не только как *механическое* и *математическое* движение, но еще больше как *стремление*, как *жизненный дух*, как *напряжение*, или, как выражается Яков Бёме, как мучение (Qual) материи... *Гоббс* является

систематиком бэконовского материализма".[1] Миссионеры делали все для того, чтобы мешать распространению материалистической философии. Даже философия Якова Бёме, изложенная им в сочинении „Aurora oder Morgenröte im Aufgang" („Утренняя заря"), написанном в 1612 г. (и появившемся после смерти автора), причиняла им немало беспокойства. „Герлитцкий сапожник", признававший астрономическую систему Коперника, следивший за достижениями современного ему естествознания, высказал такие религиозные взгляды, которые по существу наносили прямой ущерб церкви, обращались против официальной церковной теологии, против всяких церковных канонов.

Что касается Гоббса, то иезуиты и доминиканцы старались искажать его настолько, что, например, его положение — homo homini lupus est — превращалось ими в род адского закона для язычников, действующий до тех пор, пока люди не обращаются к церкви, утвержденной властью верховного христианского суверена, пока тысячи китайцев и японцев не будут привлечены к „святой" купели.

Зато с особенным энтузиазмом повторялись Гоббсовы требования укрепления абсолютной монархии, однако, без дальнейших объяснений его теории государства.

* * *

Историк развития общественной мысли мог бы привести потрясающие страницы мартиролога значительного числа японских ученых и деятелей эпохи Токугава, боровшихся против существовавшего режима, за открытие страны и за распространение европейской науки, преследовавшейся Бакуфу. Многим из них пришлось сложить голову на плахе; другие, доведенные до отчаяния жестокими преследованиями, предпочитали самоубийство мучительной и позорной казни.

Знаменитый врач, ученик Зибольда, прибывшего в 1824 г. в Нагасаки в качестве врача у голландцев, теоретик новой медицины Такано Тёэй 高野長英 (1804—1850), написавший кроме медицинских книг, еще сотни работ по другим областям знаний: по химии, физике, астрономии и военному делу, долго скрывался от преследований за выступления против политики изоляции страны. Повествуют, что он решился на самоубийство после того, как его уже не могла спасти от глаз бесчисленных шпионов и сыщиков даже такая „маскировка", как собственноручное обезображение лица, к которому он прибег. Самоубийством покончил также такой борец за распространение европейского просвещения, как Ватанабэ Кадзан (Нобору, родился в 1793 г.), организовавший специальное общество по изучению „наук Запада" и европейской культуры.

В 1860 г. был обезглавлен непримиримый враг сёгуната, поборник европеизации Японии и распространения европейского просвещения, Ёсида Сёин 吉田松陰 (1831—1860).

[1] К. Маркс и Фр. Энгельс. Соч., т. III, стр. 157.

В период токугавского режима в Японии развивалось конфуцианство, и именно чжусианское конфуцианство, признанное Бакуфу официальной государственной идеологией. Оно было призвано служить делу укрепления феодализма, быть „философским обоснованием" всей политики токугавского режима.

Уже первый сёгун Иэясу, воспитанный в духе буддизма и заявлявший в своем стостатейном завещании, что благодаря вере в буддийских бонз и покровительству им он продвигался в своей карьере, строил идейную, политическую основу этого своего завещания не на принципах буддизма, а на этико-политическом учении Конфуция. Статья 9-я этого „завещания", канонизированного сёгунатом, предписывает не предпочитать „шесть искусств" уже известным нам „пяти моральным правилам поведения" конфуцианского учения. Но исключительный интерес представляет статья 12-я, в которой говорится: „Древний мудрец [Конфуций] говорит (за ним это подчеркивал Мэн-цзы. — *Як. Р.*): «Кормящийся от народа управляет им». Тот, кто управляет народом, от народа же должен получать свое содержание. Так везде. Среди четырех сословий населения [военное, крестьяне, ремесленники, купцы] военные управляют земледельцами, а земледельцы содержат военных. Поэтому эти два сословия стоят выше других. Обдумывая причины происходивших в разных странах беспорядков, я нахожу, что исключительно непонимание одной из этих сторон другою являлось причиною потери престолов императорами, уклонения сёгунов от их назначения и гибели дворянских военных фамилий. Поэтому ни под каким видом нельзя допускать, чтобы та или другая сторона пренебрегала дзин (*жэнь*)".

Вот с какой ясностью, в неприкрытом виде, здесь раскрывается значение конфуцианского политического принципа *жэнь* — конфуцианского „гуманизма"; именно на нем должна зиждиться политика феодальной эксплоатации крестьянства. Статья 23-я прямо предписывает, что литература, просвещение и военное искусство должны быть пронизаны этим политическим принципом — конфуцианского „гуманизма", т. е. умелой эксплоатации народа в целях „подчинения народа", управляемого военными. Статья 24-я гласит: „Во всех военных книгах говорится: способы подчинения себе военных различны. Если умом подчинить их нельзя, то можно их подчинить дзин (*жэнь*). Если высшие почитают дзин (*жэнь*), то низшие любят преданность". Предписывается, следовательно, будущим сёгунам умело уделять из государственного пирога военному дворянству столько благ, сколько нужно для того, что бы держать их в преданности. „Крестьян не следует убивать, но и жить нельзя давать им" или „Крестьянин, что кунжутное семя: чем больше жмешь, тем больше выжмешь" — вот девиз токугавских идеологов. Иэясу по-своему толковал эти девизы, избегая вопреки „*Лунь-юю*" фиксировать в „завещании" выводы, что народ обязательно восстает, когда ему трудно. Статья 55-я гласит: „Если нестрого относиться к делам, то вскоре возникнут беспорядки;

если же чересчур строго, то народу будет невмоготу. Поэтому сёгун должен знать середину между слабостью и строгостью и держаться этой середины". Здесь дается, таким образом, объяснение „конфуцианской середины" — *чжун-юн*, которой должны придерживаться „благородные" во имя благополучия господствующих классов. Статья 75-я гласит: „Из династий Ся, Инь и Чжоу (древние китайские династии) в династии Ся последний император забыл законы, оставленные императором Юем; в династии Инь последний император пренебрег всеми правилами, оставленными Тан-ваном; в династии Чжоу-Юй не обращали внимания на гражданские и военные дела. Династии Цинь, Хань и другие все погибли по этой причине. Поэтому мои потомки должны сообразоваться с моими правилами, чтобы избежать гибели. Это должно служить руководством сёгуну". Мы видим, таким образом, что весь арсенал пропаганды китайского конфуцианства полностью переносится здесь на японскую почву, как бы в неразрывной преемственности.

Конфуцианская музыка и пантомимы, которые занимают значительное место в учении Конфуция, как средство политического воздействия на народ, как средство такого конфуцианского просвещения, которое может привить народу уважение к принципу дайги мэйбун — „великого долга и естественного социального различия (или деления) людей по именам", здесь также ставятся во главу угла. Статья 88-я завещания Иэясу гласит: „Песни — основание музыки — и получили свое начало от древних мудрецов. Во взаимных отношениях (речь идет о тех же конфуцианских правилах отношений между государем и подданными, родителями и детьми и т. д.) происходили колебания, и мудрецы, исходя из этого, изобрели музыкальные инструменты, чтобы успокаивать сердце человека. Музыка с давних пор, со времен Мориюки, служит средством для увеселения военного сословия, выражает и грусть и радость по случаю спокойствия в Японии и может успокаивать сердце каждого". А статья 89-я гласит: „Роды музыки при пантомимах различны: есть императорская музыка, музыка даймё (владетельных князей), музыка военных, музыка низших чинов. Каждый род музыки имеет свои особенности. Нельзя дозволять нарушать чинопочитание в музыке и низшему пользоваться высшими родами музыки".

В *Лунь-юе* Конфуций говорит: „Я передаю старину, а не сочиняю, верю в старину и люблю ее..." Статья 31-я завещания Иэясу гласит: „Вообще по различным делам нужно следовать старым правилам и прекратить составление новых". Следуя „завещанию" Конфуция, Иэясу в свою очередь „завещает" будущим сёгунам решительно избегать малейшего новшества, если предполагается, что оно может приносить ущерб феодализму.

Зная отлично цену религии, Иэясу придавал „делам" буддийских и синтоистских священников политическое значение, он осмелился на одну доску с буддизмом и синтоизмом — религией „японских богов" —

поставить столь необходимое для него учение Конфуция. В статье 72-й говорится: „Буддийские бонзы, синтоистские жрецы и Яма-буси (отшельники, уходящие в горы) — гуляющий народ (разрядка наша. — *Як. Р.*), но были всегда необходимы...", а статья 47-я гласит: „религия синто, буддизм и конфуцианство, хотя и разнятся в догматах, но преследуют одну общую цель, ведут к добру и наказывают зло..."

Стоит ли еще говорить о том, что для этих феодалов являлось „добром" и что „злом". Самурайский меч и распространение конфуцианства рассматривались сёгуном как основы, от которых зависит бытие государства. „Меч — душа самурая, — говорит Иэясу, — людям, потерявшим надлежащий путь, его носить возбранено... гражданские дела, военное дело, лук и лошадь должны быть особенно любимы. Гражданские дела — это левая рука, военные — правая: таков древний закон. Ими нельзя пренебрегать. Лук и лошадь важны для самурая: они вооружение воина. Его обязательно приходится применять. Управляя, нельзя забывать о восстаниях... 治にして亂を忘れず" (Разрядка моя. — *Як. Р.*). Усилив вооружение, Иэясу приступил к массовому распространению конфуцианства. Во время похода против Кореи, кончившегося неудачей, Иэясу вывез оттуда передвижной деревянный и медный китайский шрифт, что давало возможность печатать книги не тиснением при помощи гравированных досок, а новым, наборным типографским способом. В связи с этим можно также заметить, какое большое значение сёгунат придавал распространению конфуцианства. Император Го Ёдзэй в 1599 г. издавал тиснением на шелку в виде свитков произведение, толкующее о „периоде богов" Японии, а вскоре затем аппарат сёгуна Иэясу отпечатал при помощи деревянного шрифта *Кун-цзы-цзя-юй* 孔子家語 — биографию Конфуция и его высказывания. В 1600 г. появилось сочинение „Правильный взгляд на обязательные принципы правления" 貞觀政要 конфуцианского содержания, отпечатанное типографским же путем. Немного спустя появился *И-цзин* (周易). Но деревянный шрифт не обеспечивал эти издания ни в отношении технического качества, ни в отношении количества тиража. В 1616 г. вводится печатание при помощи медного шрифта. Китайские конфуцианские книги переиздаются новым путем и распространяются. В 1617 г. печатается китайская конфуцианская книга *Сян-шу-чжи-яо* 羣書治要 — „Подробная книга о насущном в управлении". „Книга *Сян-шу-чжи-яо*, — пишет Окада в своей «Истории японской философии», — давно уже была утеряна, и в особенности содержавшиеся в ней комментарии Чжэн Сюаня к *Сяо-цзину;* в Китае они были даже забыты, а теперь вывозились из Японии и попадали в руки китайцев в напечатанном виде".[1]

---

[1] 岡田怡川, 昧哲學史. Токио, 1930, стр. 170.

Кроме японского чжусианского конфуцианства — японской „школы Чжу Си“ (朱子學派 — „Сюси гакуха“), развитие получили „древняя конфуцианская школа“ 古學派 — „Когакуха“, а также философская школа Ван-Ян-мина или японская „школа Ōёмэй“ 王陽學派 „Ōёмэй-гакуха“. В это же время возникли „Эклектическая школа“ 折衷學派 — и „Сингаку“ — 心學派. Будучи связаны с интересами купечества, нарождающейся городской буржуазии, эти две последние школы проповедывали собственные идеи, пользуясь только конфуцианскими понятиями или, правильнее сказать, конфуцианской терминологией.

ГЛАВА X

ЯПОНСКАЯ „ЧЖУСИАНСКАЯ ШКОЛА“ („СЮСИ ГАКУХА“)

Родоначальником японской „чжусианской школы“ принято считать Фудзивара Сэйка 藤原惺窩 (1561—1619). Он происходил из старинного аристократического рода и родился в сел. Хосокава 細河 в провинции Харима 播磨. Еще мальчиком был отдан на воспитание в монастырь секты Дзэн, где преуспевал в изучении буддийского канона и где юношей сделался проповедником. Сёгун Токугава Иэясу лично слушал его проповеди и относился к нему с уважением. Вскоре, однако, Фудзивара Сэйка разочаровался в буддизме и официально порвал с ним. Он считал, что сунское неоконфуцианство является единственно состоятельной основой для „спасения“ человечества на началах его „перевоспитания“. Он считал далее, что махаянистский буддизм в интерпретации секты Дзэн своим вмешательством в политическую жизнь обостряет и усложняет ее. Фудзивара стал изучать конфуцианские канонические книги, но их японские толкователи его не удовлетворяли. Как и многие проповедники до него, Фудзивара мечтал отправиться в Китай, где в это время правила династия Мин. Торговый корабль, на котором он предпринял свое путешествие, потерпел крушение еще неподалеку от японских берегов. Фудзивара Сэйка вынужден был остановиться в местности близ Кагосима.[1] Здесь он узнал, что в буддийском монастыре один проповедник ведет беседы по чжусианскому конфуцианству и комментирует конфуцианское четверокнижие в духе проповедника Кэйан и Бунси (Нан-по).[2] Это были комментарии чжусианского толка, сдобренные буддийской мистикой, и духу этих комментариев по существу остался верен всю жизнь Фудзивара Сэйка.

Фудзивара Сэйка обладал большой эрудицией в конфуцианской, буддийской и синтоистской литературе, равно как и в литературе поэтической. Окада Имицуро прав, когда говорит, что „Фудзивара Сэйка смешивал в одно целое учения Лу Сян-шаня, Ван Ян-мина, Лао-цзы

[1] См. Кубо Токудзи. Кинсэй дзюгакуси 久保得二, 近世儒學史. Токио, 1907, стр. 13.

[2] Там же. См. также: Ивахаси Дзюнсэй. Дайнихон ринрисисо хаттацуси, т. I, Токио, 1915, стр. 112.

и буддизма, но главным для него являлось учение Чжу Си“.[1] Это видно не только из общего содержания произведений Сэйка, но и из прямых его высказываний на этот счет. В своем эссее под названием „Ответ талантливому Хаяси“ 答林秀才, носящем декларативный характер, Фудзивара Сэйка останавливается на учении древних и следовавших за ним конфуцианцах. Он восхваляет их намерения и суждения и говорит о том, что учение Чжу Си и учение противостоящего ему Лу Сян-шаня одинаково ценны. „Некоторые видят только их различие, но не видят их тождества. В чем же они тождественны? Они одинаково одобряют Яо и Шуня, одинаково порицают тиранов Цзе и Чжоу, одинаково почитают Конфуция и Мэн-цзы, одинаково отвергают Будду и Лао-цзы. Они одинаково считают небесное *ри* всеобщим, а человеческие стремления (страсти) одинаково считают индивидуальными (свойственными личности) с определенным «телесным складом» (同天理爲公。同人欲爲私). Почему это так? Потому что как ученые они придерживаются этой точки зрения, опираясь на собственное сердце; они считают ее основной и исходят при этом из своего собственного «я»...“ Далее он говорит: „Тысячи и десятки тысяч высказываний и положений совершенномудрых и мудрецов имеют одно назначение — заставить человека понимать. Поэтому, хотя они и кажутся неодинаковыми, но их существо одно и то же. Каждый из этих древних людей имеет свое основное положение: Чжоу-цзы — (принцип) господствующего покоя, Чэн-цзы — принцип внутренне свойственной человеку почтительности, Чжу Си — *ри* как принцип вселенной, Сян-шань (Лу Сян-шань) — истинное изменение (речь идет о понятии изменчивости, свойственной разуму. — *Як. Р.*). Бай Ши-шао (白石少 — ученик и последователь Чжу Си) — принцип совершенного покоя, Ōёмэй (Ван Ян-мин) — принцип естественного прирожденного человеческой душе знания (良知)[2] и т. п.... Эти положения кажутся различными, но в существе своем они не различны“.[3]

Фудзивара Сэйка стремился привести в гармонию конфуцианство с догматами синтоизма об универсальности японских богов, наделенных, кстати сказать, антропоморфическими свойствами. Он верил, что эти синтоистские божества много веков тому назад воплотились в правителях Японии и продолжают жить в их потомках. В его произведении

---

[1] 岡田怡川郎, 日本哲學史。„Нихон тэцугакуси“. Токио. 1930, стр. 168.

[2] Т. е. интуитивное знание. Ван Ян-мин объясняет: 良知。是天理之昭明靈覺虔。— „Лян чжи это — естественный свет души, как источник понимания“.

[3] См. указанное выше произведение Фудзивара Сэйка в серии „Нихонриниси“ под ред. Иноуэ Тэцудзиро, т.VII. В дальнейшем я эту серию называю сокращенно „Нихонриниси“.

„Тиё мото куса“ 千代もとくさ красной нитью проходит это стремление. Фудзивара Сэйка заменяет при этом основные конфуцианские термины обширным понятием „сердце“. Трактовка этого понятия не свободна от влияния буддизма, от которого Фудзивара Сэйка окончательно не отошел. Он заявляет, например, что порочность буддизма заключается в том, что последний направлен против конфуцианских принципов „гуманизма“, „справедливости и долга“, на которых должны базироваться общественные отношения, земное существование людей. Вместе с тем он высоко ценит мистическое буддийское учение о карма. По его мнению, если конфуцианский „гуманизм“ должен служить действенной основой полититического правления, то буддийский закон карма должен служить чем-то вроде вечной „охранительной“ идеи феодальных общественных порядков, за поддержание или, наоборот, отступление от которых воздается от потомков к потомкам, — идеи, имеющей силу религиозного верования.

Следуя Чжу Си, Фудзивара Сэйка считает, что первопричиной и основой вселенной является универсальное идеальное начало *ри*. По его мнению, единство мира, законы и формы его существования определяются именно этим активно проявляющимся идеальным началом. Фудзивара Сэйка утверждает, что над миром в качестве демиурга стоит „великое небо“. От этого великого неба исходят изменения и перемены, благодаря ему совершается непрерывное становление вещей. Становление и бытие вещей, их изменение и перемены представляют собою атрибуты неба, которое само в своей основе пребывает в абсолютном покое. Для того чтобы не умалить достоинство неба, вынужденного к действию, к „порождению“ движения, Фудзивара Сэйка называет становление вещей, изменения и перемены и в целом законы бытия „путем неба“. Рядом с небом он ставит, в этой же связи, „Великий предел“ или „беспредельное“ — абсолютный дух. На долю этого абсолютного духа выпадает, таким образом, принять на себя „мучения неба“, его вынужденное творение вещей, высших и низших организмов, организмов, обладающих сознанием и индивидуальными стремлениями, и организмов, лишенных сознания своих поступков и действующих согласно инстинкту. „Великий предел“ также неподвижен в своей основе. Однако, в то время как этот „Великий предел“ в свою очередь объясняется Фудзивара Сэйка как первооснова и сущность действующего *ри* или, правильнее сказать, как первоприрода *ри*, т. е. как первоначальное состояние *ри*, когда оно еще неподвижно, — небо трактуется им как владыка всех вещей. Фудзивара Сэйка ставит рядом „Великий предел“ или „беспредельное“ с небом. Он надеется, что его ученики и последователи найдут подобно ему различие между ними как-раз в том смысле, что „Великий предел“ является эманацией или просто волей неба. Он не наделяет „Великий предел“ или „беспредельное“ антропоморфическими, персонифицированными качествами; напротив, небо он наде-

ляет этими качествами, хотя и в причудливой форме, как мы это увидим несколько ниже.

В первом разделе своего произведения „Трудность [объяснения] пяти вещей“ 五事之難 Фудзивара Сэйка пишет: „Небесный путь это есть *ри*. *Ри* существует в небе, когда оно [*ри*] еще не вынуждено отдать дань [становлению] вещей. Это *ри* заложено в человеческом сердце, когда [сердце] еще не реагирует на [окружающие] явления. Что касается первоприроды [человека], то она также является *ри*. Ведь первоприрода [человека], в которой заложены чувства гуманности, справедливости и долга, порядка вещей, правления и обрядов и связанных с ними этических норм и декорума, а также знание [мудрость] и небесный путь, в котором заложены четыре качества изменений и перемен природы — начало, проницание, благоприятность и стойкость, хотя и имеют различные названия, но пронизаны одним. Человечество следует *ри*, и это значит, что в нем существует небесный путь. Небо и человек составляют как бы одно целое“.[1] „Все вещи имеют владыку. Разве может не существовать владыки?“[2] — пишет Фудзивара Сэйка в одном из своих произведений.

Кто же он, этот владыка всех вещей? Фудзивара Сэйка дает ответ на это в „Тиё мото куса“: „Что касается небесного пути, то это есть владыка, существующий во вселенной (между небом и землей). Несмотря на то, что он не имеет формы и не смотрит глазами, но такие вещи, как закономерное чередование весны, лета, осени и зимы — смена четырех времен года, рождение людей, цветение и созревание плодов, порождение пяти злаков, — все это дело небесного пути“.[3]

Как уже было сказано, образ владыки всех вещей, который создает Фудзивара Сэйка, весьма причудлив. Это владыка, т. е. сверхъестественное существо, наделенное антропоморфическими качествами, отличными вместе с тем от тех качеств, которыми обладает человек. Фудзивара Сэйка пускается в рассуждения по поводу того, что для человека собственная душа является самым верным источником „восприятия истины“,

---

[1] 夫天道者理也。此理在天。未賦於物。曰天道。此理具於人心。未應於事。曰性。性亦理也。蓋仁義禮智之性。與夫元亨利貞之天道。異名而其實一也。凡人順理。則天道在其中。而天人如一者也。

[2] 物皆有主。豈無主也耶。 Нихонринриси. т. VII, стр. 10.

[3] 天道とは天地の間の主人なり，かたち(形)もなきゆえに，めにみえず，しかれども春夏秋冬の次第のみだれぬごとくに，四時をこなひ，人間を生ずる事も，花さき實なることも，五穀を生ずる事も，みな天道のしわざ(所爲)なり。

что над вещами существует сверхъестественное существо. Душа человека является „владыкой индивидуума"; она также не имеет формы, но властно движет и управляет своим носителем. Однако, хотя ее власть и обширна, но она не простирается на все вещи и явления; например, появлением волос на голове и самими корнями этих волос организм не обязан душе. Душа не в состоянии вырастить хотя бы один волос или удалить его. Из этого можно сделать двоякий вывод. Во-первых, что существует нечто более могущественное, чем наша душа. Во-вторых, это сверхъестественное существо является именно всеединым владыкой, так как оно творит само по себе, и человек и его душа, равно как и вещи, являются результатом его творчества. Благодаря тому, что душа и ее носитель обладают чертами своего создателя, мы можем констатировать, что этот создатель обладает качествами человека. Иначе откуда могут в нашей душе зародиться мысли и представления о нем? Каким образом человек мог бы приписывать этому сверхъестественному существу особые качества, если он не черпает для этой цели материалы и возможности, которыми он наделен в своей первоприроде своим творцом? В человеческой душе заложено извечное единство с небесной душой всеединого „владыки". Таковы суждения Фудзивара Сэйка об идеальном универсальном начале *ри*, о „Великом пределе" или „беспредельном" и о „небесном пути". Эти рассуждения насквозь противоречивы. В них совершенно рельефно отразились противоречия субъективно-идеалистической философии Ван Ян-мина, канона Дзэн и чжусианской метафизики, не преодолевшей своего дуализма.

Кстати, здесь нужно отметить, что Фудзивара Сэйка старается подчинить трактовку конфуцианского текста своей спекуляции, в отличие от традиционных комментаторов, для которых буква, фраза, — вообще начетничество, — имели основное, самодовлеющее значение.

Фудзивара Сэйка придерживается общего метода Чжу Си и в учении о „причине и следствии" (因 果). Здесь это также проявляется в двух отношениях. Во-первых он категорически отказывается от традиционной схоластической экзегетики при подходе к объяснению древних китайских текстов. Как известно, эта экзегетика являлась предметом и методом писательской деятельности большинства догматических комментаторов; она заменяла им творческую мыслительную работу. Фудзивара Сэйка не отбрасывает филологического анализа, так как китайский текст, тем более древний и специальный, без него недоступен для понимания. Но Фудзивара Сэйка подчиняет этот анализ там, где в нем возникает необходимость, своей основной задаче — метафизическим построениям. Это имеет место и в его рассуждениях о „причине и следствии". Во-вторых, для Фудзивара Сэйка, как и для Чжу Си, метафизика имеет большое значение, и он подобно Чжу Си подчиняет объяснение мира своей спекулятивной системе, благодаря которой с его точки зрения познаются „принципы мира" и делается возможным

их „осуществление“. Подобно Чжу Си, Фудзивара Сэйка обращается поэтому к примерам действительной жизни для иллюстрации положений своей системы.

Он считает, что подлинный смысл иероглифов, выражающих причину и следствие, еще не объяснен, и пытается объяснить его. В третьем разделе своего произведения „Трудность (объяснения) пяти вещей“ Фудзивара Сэйка специально останавливается, хотя и довольно кратко, на учении о „причине и следствии“. Он ссылается прежде всего на Шо-вень,[1] где знак 因 объяснен иероглифом 緣, а иероглиф 果 объяснен знаком 菓 — „плод“. Если дерево принялось и пустило корни, говорит Фудзивара Сэйка, то на ветвях обязательно образуется завязь и последуют плоды. Далее, для объяснения своего понимания причины и следствия Фудзивара Сэйка предлагает пример из практики высокопоставленных лиц, которые жнут скверные плоды собственных злых дел, практикуемых и приумножаемых ими. „[Возьмем] также придворных сановников. Так как они умножают дела, не соответствующие порядку вещей управления и обрядов и связанных с ними этических норм, то им самим платят делами не соответствующими этому порядку. Умножение [дурных дел] есть причина, а возмездие является [их] следствием“.[2] Приведя вслед за этим довольно тривиальный пример с кражей, Фудзивара Сэйка обрушивается на тех лиц, которые ограничиваются в учении о причинности общими рассуждениями о том, что „современность является результатом прошлого“ и т. д. и т. п. Он называет такое толкование причинности „ограниченными суждениями“, и оно, по его мнению, не только ничего не объясняет, но и запутывает вопрос. Закон причинности вовсе нельзя объяснить таким образом, что какое-то явление или событие имело место когда-то в отдаленное или в еще более отдаленное время, а спустя известный период наступает его следствие, его результат. Причина и следствие неразрывны. Они существуют и обнаруживаются во взаимодействии. Эту мысль Фудзивара Сэйка развивает, указывая на то, что в каждый данный момент, в каждом действии, в каждом явлении мы видим эту цепь взаимодействия причины и следствия. Даже наша речь и ее паузы могут служить примером этого. В словах и молчании, которые мы практикуем повседневно, имеются причины и следствия.

Если существует добро, то существует и зло, добавляет Фудзивара Сэйка. Эта мысль сама по себе чрезвычайно интересна. Она поднимает автора ее выше конфуцианских писателей, придерживающихся телеологической точки зрения и проповедующих фатализм. Однако так кажется только на первый взгляд. В самом деле, несмотря на то, что для объ-

---

[1] 說文 — древнейший китайский словарь (I в. до н. э.); составлен Сюй Шэнем 許愼.

[2] См.: Трудность [объяснения] пяти вещей, разд. IV.

яснения своего положения о причине и следствии Фудзивара Сэйка обращается к явлениям природы и общества, его рассуждения отнюдь не свободны от конфуцианской схоластики, от традиционной конфуцианской телеологической точки зрения, от фатализма. В четвертом разделе „Трудностей [объяснения] пяти вещей" он ставит вопрос о причине „богатства и знатности неправдивых и подлых людей и бедности и незнатности чрезвычайно правдивых и честных людей". Люди, вся жизнь которых правдива, постоянно размышляющие о своих принципах, знающие что такое стыд и пренебрегающие выгодой, эти люди обязательно не имеют богатства и счастья (凡正直者近乎義。故常知羞於已。而未知走於利。是以必不富矣。). И наоборот. Люди неискренние и неправдивые ставят свои личные желания превыше всего. Они денно и нощно пребывают в „нечистоте", гоняются за выгодой, и, несмотря на это, они обязательно богаты и счастливы (邪典者溺乎欲。故日夜處於汚穢。而放於利。是故必富矣。). Почему же совершается такая вопиющая несправедливость в „поднебесной"? В чем заключается причина, порождающая такое следствие? Поставив этот вопрос, Фудзивара Сэйка оказывается не в состоянии ответить на него. Он сознательно отклоняется в сторону и вместо прямого ответа обращается к утешениям, какие только возможно высказать по адресу правдивых и честных, но бедных и незнатных людей. Ссылаясь на китайских комментаторов, Фудзивара Сэйка старается убедить своего читателя в том, что „обладающие богатством не являются гуманными, а обладающие гуманностью не являются богатыми" (爲富不仁。爲仁不富矣。).

Однако он все же не считает возможным ограничиться этим заявлением и ищет выхода для объяснения причины возникновения обстоятельств, о которых говорится в поставленном им самим вопросе, в совершенно банальных сентенциях. Это детски наивные рассуждения, ничего общего не имеющие со здравым смыслом. Некоторые говорят, продолжает Фудзивара Сэйка, что древний правитель Яо был совершенномудрым и правдивым человеком и вместе с тем был богат и знатен. Причина такого сочетания качеств лежит в том, что небо определило для Яо такое положение (天已定). Что же касается неправдивых и неискренних, словом, плохих людей, которые становятся богатыми и знатными, то причина этого в том, что они также обладают счастьем и родились будто бы в счастливое для них время или под счастливой звездой.

Для конфуцианца законы причинности совершенно одни и те же и в области явлений природы и в области общественных явлений. В „пути поднебесной" действует небесное идеальное *ли* (*ри*), а согласно древним конфуцианским каноническим книгам — „небесное веление" или веление всевидящего и вездесущего неба. Фудзивара Сэйка полностью

придерживается этой точки зрения, но не в состоянии справиться с ее защитой. Когда заходит речь о том, что он называет учением о причине и следствии, он оказывается не в состоянии отстоять престиж конфуцианского неба, ниспосылающего людям богатство и знатность, бедность и незнатность, награждающего и наказывающего. Он не в состоянии объяснить, почему происходит нарушение конфуцианского „небесного веления“, почему происходит так, что, вопреки конфуцианским каноническим книгам, это небо поощряет как-раз плохих людей, их злодеяния и плутни. Если же богатство и знатность плохих людей, неправдивых и подлых, достигается другими путями, где небо не властно, то как же в таком случае можно говорить о всемогуществе неба, будто бы управляющего вселенной? Фудзивара Сэйка полностью находится в плену у конфуцианской этико-политической схемы, но как уже было сказано, отнюдь не справляется с ее защитой. Этому содействовали как-раз чжусианский идеализм и учение Ван Ян-мина. Дело в том, что традиционная комментаторская конфуцианская литература отвечает на поставленный Фудзивара Сэйка вопрос, не вдаваясь в философские рассуждения. Небо и его веление — вот те недоступные человеческому разуму силы, которые определяют становление всех вещей, закономерность явлений природы, неразрывно связанной с ними общественно-политической жизни людей. Это мы знаем уже и из учения самого Конфуция. Фудзивара Сэйка, следуя учению Чжу Си, стремится подвести под эти догмы метафизическую основу. Он обращается при этом к помощи идеи об абсолютном духе — „Великому пределу“ или „беспредельному“, существующему будто бы над вещами и до их появления. Следуя же учению Ван Ян-мина и не освободившись от влияния мистики Дзэн, он стремится найти „единство неба и земли“ в своем „я“. В учении о „причине и следствии“ совершенно рельефно обнаруживаются непреодолимые противоречия спекулятивных построений Фудзивара Сэйка как в рамках самой чжусианской системы, которую он приемлет полностью, так и в рамках соотношения философских воззрений Чжу Си и Ван Ян-мина.

Совершенно в духе чжусианского этико-политического учения строит Фудзивара Сэйка свои рассуждения о человеческой душе. Душа человека — это уже есть „очеловеченная душа“. Как только человек родился, первые инстинктивные желания, равно как и его сознательные стремления, возникающие вместе с его физическим ростом, представляют собою признаки „очеловеченной души“. В своей первооснове эта „очеловеченная душа“ (или „очеловеченное сердце“) является „небесной душой“. Универсальная небесная душа не обладает абсолютно точными копиями качеств „очеловеченной души“, когда она еще не касается „зародыша“ вещей, которые впоследствии создает, еще не связана с ними и не различает, что до и что после, что хорошо и что плохо, с точки зрения человеческих дел. Душа, проявляющаяся в действии,

в активности, сообразуясь с вещами, с необходимостью их бытия, есть уже „очеловеченная душа". В „Тиё мото куса" Фудзивара Сэйка пишет: „Душа (сердце) человека — это очеловеченная душа. Душа нашего «я» первоначально является одной сущностью с душою неба. Однако вместе с рождением человека мы можем назвать его душу очеловеченной душой. Даже сверхмудрый человек обладает очеловеченной душой, даже крайний глупец обладает в своей первоприроде принципом небесной души. Две эти вещи смешаны в человеческой груди. Если не знать, как и чем руководствоваться при рассмотрении этого, то человек, делающий главным образом очеловеченную душу и пренебрегающий принципом небесной души, идет против естества (天理). Необходимо ясно различать то, что стоит между очеловеченной душой и ее первопринципом (первоосновой). Не нужно, однако, само это различие сделать своим внутренним содержанием. Необходимо на основе этого различения исправлять свою очеловеченную душу. И на той ступени, когда эта душа и небесная душа [опять] составять одно целое и не будет ничего, даже самого незначительного, что стояло бы между ними, тогда человек, делающий для себя главным свою первоприроду — небесную душу и ограничивающий свою очеловеченную душу, будет с каждым днем все больше прояснять свою природу (проявлять свою первоприроду) и, наконец, придет в полное согласие с небесной душой". Нетрудно в этих рассуждениях обнаружить буквальное подражание Чжу Си не только с точки зрения содержания, но и с точки зрение стиля. Преодоление коллизий между второй природой человека и его первоприродой, о котором трактует Чжу Си, Фудзивара Сэйка также делает основным предметом своего этико-политического учения. Как и Чжу Си он стремится устранить разрыв между первоприродой и второй природой рассуждениями о том, что „совершенномудрый человек" до пределов ограничивает свое очеловеченное сердце, очеловеченную душу и изгоняет из нее низменные страсти — словом, изгоняет все стремления, умаляющие достоинство человека, которому идеальное *ри* в отличие от животных дано в полном объеме. Фудзивара Сэйка при этом добавляет, что как-раз животные, которым *ри* дано в малом „объеме", поступают соответственно своей природе — не лгут и не замышляют друг против друга козни и т. п. Человек же, который наделен *ри* и облагодетельствован *ри*, как-раз отличается этими отвратительными чертами в семейной и общественной жизни, вследствие того, что его мысли наполняет непрерывно увеличивающийся низменный интерес, чувство личной выгоды. Все это есть естественный результат очеловечения души и удаления от первоприроды. В далекие времена, когда в Китае правили Яо и Шунь, люди, по крайней мере большинство населения страны, были значительно ближе к своей первоприроде, чем в настоящее время. Это было „золотое время" благоденствия людей. Во главе народа стояли эти мудрецы, и именно в силу своей мудрости,

а не благодаря насилию и тирании над ним, народ знал своих начальников, ценил и повиновался им, служил с честью своим родителям, знал различие между высокопоставленным и низкопоставленным и соответственно этому хоронил также своих мертвых. Ныне же все переменилось. Народ стал нуждаться в настоящем мудром правителе, как никогда прежде. Огрубели чувства, и низменные отвратительные страсти сделались господствующими. Эти-то страсти свидетельствуют о том, рассуждает Фудзивара Сэйка, что человеческая душа очеловечена до крайних пределов. Наихудшей и самой отвратительной страстью с его точки зрения как-раз являются желания и намерения изменить „деление людей по именам“, т. е. намерения силой изменить существующие общественные отношения и тот политический строй, который стоит на их страже. Дайги мэйбун (大義名分) — „великий и вечный принцип долга по отношению к вышепоставленному и неравенство, основанное на социальном разделении людей“, является, по мнению Фудзивара Сэйка, как и по мнению всех конфуцианцев, незыблемым и неизменным принципом „естественности“. Совершенномудрый человек сверкает блеском своих моральных качеств именно потому, что отворачивается от „крайностей очеловеченной души“ и следует стремлению полного слияния с небесной душой, т. е. стремлению достигнуть такого состояния, при котором он мог бы в максимальной степени проявлять свою первоприроду. Поэтому девизом совершенномудрого является личность, которая твердо сознает, что „в действительности имущий власть и вооруженный не может сгибаться, что богатство и знатность не могут быть отняты силой, что бедность и низкое положение не может быть изменено“.[1] Фудзивара Сэйка ссылается для подкрепления этих своих положений на *Лунь-юй*, *Мэн-цзы* и *И-цзин* и в первую очередь на произведения Чжу Си и его последователей. Он прямо заявляет, что так называемые пять классических книг и конфуцианское четверокнижие служат основой для объяснения учения о первоприроде человека. Фудзивара Сэйка убеждает своих учеников в том, что сам Конфуций применял термин *син* как-раз в том значении, какое ему придает Чжу Си. Фудзивара Сэйка указывает на *Лунь-юй* (V, 12), где приводятся уже цитировавшиеся мной известные слова ближайшего ученика Конфуция — Цзы Гуна. Здесь говорится: „От учителя (Конфуция) можно было слышать о культуре (о книгах, говорящих о человеческих делах), но слов о природе вещей и небесном пути от учителя нельзя было услышать“. По мнению Фудзивара Сэйка, это совершенно достаточный аргумент для того, чтобы доказать, что Конфуций подобно ему и, стало быть, подобно Чжу Си трактовал о первоприроде человека и его второй природе, а также об идеальной первоприроде вещей, заложенной в них универсальным идеальным началом *ри*

[1] 實に威武も屈する能はず, 富貴棄ふ能はず, 貧賤も移す能はず。

или „Великим пределом". Фудзивара Сэйка утверждает, что Конфуций отождествлял первоприроду человека с универсальным небесным путем на том основании, что считал человека или, вернее, первоприродную душу человека отражением всего мира вещей. Конфуций, по его мнению, считал человеческую душу и самого человека, так сказать, единосущным с небесным путем и благодаря этому со всем миром вещей. В доказательство того, что рассуждения Чжу Си на этот счет будто бы совпадают или с самого начала тождественны с воззрениями Конфуция (которых, кстати сказать, он нигде не высказал, как мы это знаем даже из утверждений его ближайшего ученика), Фудзивара Сэйка ссылается на весьма туманное место из *Чжун-юна*, в котором говорится: „Достигается срединность и гармония. Небо и земля [занимают] свои положения. Десять тысяч вещей (все вещи) развиваются (致中和。天地位焉。萬物育焉).[1] Фудзивара Сэйка дает парафраз комментария Чжу Си на это место *Чжун-юна* и считает, что он доказал идентичность взглядов Конфуция и Чжу Си. В чем же заключается содержание комментария Чжу Си на этот текст? Он пишет: „Знак 致 имеет значение продвигаться и доходить до предела. Знак 位 означает покоиться в своем положении. Знак 育 означает осуществлять свое бытие. Самовоздержание и опасение сводятся к этому. Благодаря ему достигается то, что в предельном покое пребывает срединность и нет места для уклонения в сторону. Если стабильность (сохранность) этого не устраняется, то срединность достигает предела, и небо и земля [занимают] свои положения. Самопредостережение находит здесь свое совершенство и благодаря этому достигается то, что в реагировании на вещи нет ни малейших ошибок и промахов, и если несоответствиям этому не будет места, то гармония достигнет предела, а десять тысяч вещей (все вещи) будут развиваться. Ведь небо и земля и десять тысяч вещей в своей основе составляют со мной одну сущность. Если моя душа правильна, то значит душа неба и земли также правильна. Если моя материя[2] пассивна, то материя неба и земли также пассивна. Поэтому-то так значительны действия и результат этого (следования средине и сохранения в гармонии своего поведения). В этом заключается предельная заслуга науки. В этом заключается сила и дела совершенномудрых людей".[3]

---

[1] *Чжун-юн*, I, 5.

[2] Сато Наоката 佐藤直方 (1650—1719) отлично понимал значение спора о первичности и вторичности *ри* и *ки*. Он трактовал *ки* как материальное начало и говорил: „[Различие между] небом, *ри* и *ки* заключается [в различии] между бестелесным и телесным" (其天は理と氣とにして，形而上下の異) см.: Гаку дандзацу року 學談雜錄。

[3] 致推而極之也。位者安其所也。育者遂其生也。自戒懼而約之。以至於至靜之中。無所偏倚。

Фудзивара Сэйка дает парафраз этого комментария Чжу Си и развивает его в том направлении, что Конфуций будто бы имел в виду именно ту же идею Чжу Си, согласно которой человеческая душа в своей первоприроде или первооснове составляет одну сущность с „небом и землей“ и поэтому эта душа в своей первоприроде представляет собою весь мир, всю сущность „неба и земли“ в совершенной полноте. Что же касается „материи неба и земли“, о которой говорится в дуалистических рассуждениях Чжу Си, то Фудзивара Сэйка нигде не применяет этой терминологии и везде говорит только о небесной душе и о небесном *ри*. Кроме того, необходимо отметить, что он прекрасно знал, что Конфуций никакого отношения не имел к написанию *Чжунюна* и что привлечение этой канонической книги для подкрепления положений и целей, которые перед собою поставил этот ревностный популяризатор сунского неоконфуцианства в Японии, является совершенно произвольным актом и вызывается исключительно задачами пропаганды.

Таким образом, учение Фудзивара Сэйка о первоприроде человека, идентичной с универсальным идеальным началом *ри* и „Великим пределом,“ преследовало единственную цель, которая заключалась в том, чтобы убеждать своих слушателей и последователей в необходимости „самосовершенствования“ на основе конфуцианского этико-политического учения. Сущность же этого „самосовершенствования“ заключается в сознании, что все люди, независимо от занимаемого ими места в обществе, равны по своей первоприроде. Различия же их зависят будто бы исключительно от степени „очеловечения“ своей души и отдаления от идеальной первоприроды. Коллизии между первоприродой и второй природой человека могут быть ослаблены и даже полностью устранены благодаря соблюдению пяти конфуцианских „постоянств“, которые составляют также основу общественной и государственной жизни не только Японии, но и любой другой страны, и нарушение этих „постоянств“ ведет к гибели человеческий род. Насильное изменение существующего строя и устранение тирании правителей, богачей, вместо того чтобы добиться возвращения всех к правильному небесному пути через посредство „самосовершенствования“ и устранения коллизий между своей очеловеченной душой и ее первоприродой, по мнению Фудзивара Сэйка, и означает вопиющее нарушение этих постоянств.

而其守不失。則極其中而天地位矣。自謹獨而精之。以至於應物之處。無少差謬。而無適不然。則極其和而萬物育矣。蓋天地萬物。本吾一體。吾之心正。則天地之心亦正矣。吾之氣順。則天地之氣亦順矣。故其效驗至於如此。此學問之極功。聖人之能事。

Пять конфуцианских принципов, необходимость соблюдения которых Фудзивара Сэйка выводит из своих философских построений, он объясняет следующим образом. Первый и основной принцип — *дзин* (仁 — *жэнь*) заключается в проявлении милосердия и сострадания к людям, в любви к ним. Второй принцип — *ги* (義 — *и*) — это долг и справедливость и долг подданного и низшего по отношению к правителю и высшему. Третий принцип *рэй* (禮 — *ли*) заключается в том, что необходимо почитать высокопоставленных людей, что между ними и низкопоставленными должно существовать подобающее различение, но вместе с тем и любовь и единство действий.[1] Четвертый принцип — *ти* (智 — *чжи*) — мудрость заключается в „мудром милосердии (сострадании 智恵)", так как если гуманность и милосердие переходят границы, если они применяются и проявляются по всякому поводу при всех обстоятельствах без меры, то это уже не гуманность и не милосердие. „Мудрое милосердие" заключается в том, чтобы сострадание и любовь к людям проявлять в рамках должного, а именно — соответственно закону *ри*.[2] Наконец, пятый принцип заключается в искренности. Небо в своей основе искренно и правдиво; и „я", составляющее в своей первооснове (или первоприроде) одно целое с небом (天も我も一身本なり), обязано быть искренним и правдивым.

Таковы в общих чертах основы философских и этико-политических воззрений Фудзивара Сэйка. Токугавское правительство, как известно, не только не препятствовало распространению этого учения, но, напротив, всячески его поддерживало. Фудзивара Сэйка был лично близок к сёгуну, влиял на него и разделял его политику „умиротворения" страны. Сёгунат рассматривал это учение, как уже было сказано выше, как удобное духовное оружие для борьбы за укрепление своего господства. Первый среди феодалов, сёгун вполне последовательно рассматривал философию и этико-политическое учение сторонников Чжу Си, как идеологическое средство для укрепления феодальных отношений в почти изолированной от внешнего мира стране.

Сёгун охотно покровительствовал Фудзивара Сэйка и его ученикам. Необходимо отметить, что он был заинтересован в том, чтобы к этой пропаганде чжусианства были приобщены не только профессора официальных правительственных высших учебных заведений, но и видные деятели высших школ, которые находились под непосредственным покровительством крупных владетельных феодалов-князей в различных провинциях. Он даже считал необходимым поощрять к этой деятельности непривилегированных горожан. Не приходится говорить, что сёгун придавал немалое значение тому, что чжусианское этико-политическое учение занимало видное место во взглядах и умонастроениях верхушки

[1] Тиё мото куса. Нихонринриихэн, стр. 33.

[2] Там же.

самурайского дворянства, которое находилось прежде всего под влиянием идей проповедников секты Дзэн и синтоистов. Канон и идеи секты Нитирэн были популярны в среде среднего самурайства, среди самураев, занимавших в административном и экономическом отношениях по закону и фактически подчиненное положение не только на службе у сёгунского двора, но и на службе у местных феодалов. В проповеди чжусианства, требовавшего чтения текстов, умения их понимать и толковать не только для себя, но и для других, и сознательно связывавшейся с необходимостью поощрения словом и делом отличившихся и радивых, Бакуфу видело противоядие против духовенства Нитирэн. Это духовенство не чуждалось лавров так называемого „базарного буддизма“, когда еще в XIII и XIV вв. проповедники Нитирэн устремлялись на рынки и торжища, где вели демагогические беседы и речи против аристократии, отнюдь не имея в виду интересы народа, а исключительно интересы своих монастырей и храмов, интересы покровительствовавших им князей. Эти проповедники, как правило, стремились поднять народ на восстание, пользуясь его горячей ненавистью к своим поработителям.

Фудзивара Сэйка, таким образом, получил возможность свободной проповеди сунского идеализма. Чжусианские комментарии на китайские классики — *Лунь-юй*, *Мэн-цзы*, *Да-сюе* и *Чжун-юн*, благодаря стараниям Фудзивара Сэйка получали все большее распространение. Наиболее последовательного единомышленника и ревностного сторонника чжусианского неоконфуцианства Фудзивара Сэйка имел в лице своего ученика Хаяси Радзан.

Хаяси Радзан 林羅山 родился в 1583 г. и умер в 1657 г.[1] Он происходит из аристократического феодального дома Фудзивара. В литературе известны произведения, подписанные различными псевдонимами Хаяси; число этих псевдонимов (Рафу, Фудзан и др.) доходит до двенадцати.

Как и свой учитель, Хаяси Радзан пришел к чжусианскому конфуцианству от буддизма. Тринадцати лет он уже учился в буддийском монастыре; здесь он читал китайские книги, среди которых его внимание скоро привлекли канонические конфуцианские тексты. В монастыре же он впервые познакомился с чжусианской литературой. *И-цзин*, *Лунь-юй*, *Да-сюе* и *Чжун-юн* привлекали его внимание больше всего. Хаяси Радзан знакомился также и с *Дао-дэ-цзином*, рассматривая это произведение в свете буддизма. Что же касается буддийского канона, то он подобно своему учителю интересовался учением секты Дзэн. Обнаружив противоречия между догмами Дзэн и догмами других буддийских сект, ведших активную деятельность в Японии, Хаяси Радзан остановил свое внимание на секте Дзёдо и прежде всего на учении и проповеди секты

[1] Неизвестно, на каком основании Армстронг принимает 1672 г. за дату смерти Хаяси Радзан (см. R. C. Armstrong. Light from the East, p. 48).

Синсю. Это была одна из самых могущественных сект в Японии. Проповедники Дзёдо и Синсю, как правило, апеллировали к массам основным своим призывом обратиться к „великой простоте" „мудрости Будды". Как уже говорилось, эта „великая простота" заключалась в том, что залогом „спасения" людей является механическое повторение краткой молитвы „Наму Амида Буцу". Никаких религиозных убеждений, основанных на теологических и теософских трактатах и рассуждениях, не требуется для того, чтобы достигнуть нирваны. Будда сам беспокоится о „спасении" человеческого рода, необходимо только облегчить Будде это трудное дело. Если руководствоваться „земным рассудком", жить и действовать, как все люди, но исполнять буддийские обряды и повторять максимальное количество раз молитву Будде, то „спасение" будет обеспечено. Хаяси Радзан внимательно изучал канон Синсю, изучал жизнь его духовенства и практику его деятельности. Он вовсе не был против существования храмов, но он был против политического и экономического могущества монастырей. Он считал, что перед государством стоят задачи „внутреннего устройства" и „умиротворения народа". Дзэнсю и Синсю, утверждал далее Хаяси, ни в коем случае не могут помочь государству в осуществлении этих задач. Правительство обязано содействовать „просвещению" всех слоев народа для того, чтобы все подданные сознательно повиновались мероприятиям укрепления конфуцианского „порядка вещей, правления и обрядов" и связанных с ним этических норм. Наиболее выдающиеся люди усвоят эти „истины на основании своего проникновенного разума", народ же будет им следовать и ставить их в пример. Учение, которое по существу не отворачивается полностью от жизни, пользуется его благами, но вместе с тем разрушает устои конфуцианского „просвещения", является преступным, а его проповедники являются врагами общества. Уже к двадцати двум годам своей жизни Хаяси придерживался этой точки зрения. В этом возрасте он был уже известен своими беседами по основным вопросам чжусианской системы. Хаяси Радзан заставлял своих собеседников читать тексты неоконфуцианцев и не воздерживался от их восхваления в среде буддистов и синтоистов. В литературе популярно повествование о том, что в связи с деятельностью Хаяси Радзан сёгуну подавались жалобы и доносы. В одном из таких доносов указывалось, что деятельность Хаяси Радзан отрицательно сказывается прежде всего на непривилегированных. Люди из простого народа, говорится здесь, начинают увлекаться произведениями, которые расходятся с духом традиционных императорских узаконений; эти люди сами выучиваются новым толкованиям классических книг и начинают играть роль учителей для других. Арима Сукэмаса приводит ответ сёгуна на эту жалобу. „Каждый человек, — сказал Токугава Иэясу, — может следовать тому, к чему расположена его душа. Поистине нужно радоваться тому обстоятельству, что простой народ проникается принципами разума и справедливо-

сти“.[1] Иэясу имел в виду собственные политические интересы. „Принципы разума и справедливости“, о которых он говорит, означают, по его мнению, поддержку словом и делом существующего общественного строя и правительства, которое его ревниво охраняет. Окрыленный отзывами сёгуна, Хаяси Радзан еще с большей энергией принялся за распространение конфуцианства в стране, пользуясь поддержкой своего учителя Фудзивара Сэйка. Его деятельность очень скоро была оценена Бакуфу. Сёгун пожелал приблизить к себе ревностного проповедника чжусианства; сёгун не только одобрил его деятельность, но, для того чтобы подчеркнуть значение, какое он лично, равно как и его правительство, придают ей, он распорядился, чтобы воспитание сыновей наиболее видных своих приближенных и сановников было поручено Хаяси Радзан. Своих воспитанников и последователей Хаяси учил читать тексты сунских философов, размышлять по поводу их содержания, а не механически заучивать, как это считалось в порядке вещей до него. Зарекомендовав себя подобным образом и завоевав расположение сёгуната, Хаяси Радзан вскоре добился такого положения при дворе сёгуна, какого никогда не достигал ни один конфуцианец и вообще проповедник до него. Когда бразды правления страной оказались в руках второго сёгуна Токугава Хидэтада (1605—1622), Хаяси был избран этим властителем в качестве наставника и советника. Он читал с ним *Хань-шу* и книги, посвященные военному искусству (*Сань-люэ* и др.). Власть и влияние Хаяси Радзан росли и при третьем сёгуне Токугава Иэмицу (1622—1651). При четвертом сёгуне Токугава Иэцуна (1651—1680) он являлся грозой для противников чжусианства, равно как и для тех кругов, которые проявляли интерес к европейским порядкам и европейской литературе.

В руках Хаяси Радзан была сосредоточена по существу вся цензура. Он получил выдающийся конфуцианский пост в качестве руководителя народного просвещения и организовал в Эдо высшую школу, где обучалось, согласно установленной им программе, большое количество учащихся. В течение всего периода господства дома Токугава во всей стране чувствовались результаты системы просвещения, которой покровительствовал Хаяси Радзан, повсюду чувствовался ее дух. Достаточно иметь в виду, что Хаяси не признавал никаких отступлений от чжусианской интерпретации канонического пятикнижия, что он не признавал другого источника знаний, кроме „шести цзинов“ и *Лунь-юя*, чтобы иметь представление о характеристике этой системы „просвещения“ и об его содержании.

Хаяси Радзан боролся не только с христианством и миссионерами, но и против проникновения европейской культуры в страну, почти

[1] Арима Сукэмаса. Нихонринри си 有馬祐政, 日本倫理史. Токио, 1909, стр. 94.

закрытую и изолированную от внешнего мира. Он считал христианство „наихудшим из всех зол", которые только могуть угрожать стране; утверждал, что миссионеру нельзя верить при всех обстоятельствах, и требовал преследования миссионеров и уничтожения их книг. Этот ревностный проповедник и популяризатор неоконфуцианства приобрел большое число сторонников в стране. Даже среди последователей чжусианской „Школы Мито", которая отличалась своими политическими устремлениями, оппозиционными по отношению к власти Бакуфу, неприязнь и активная борьба Хаяси Радзан против миссионеров и христианства находили живой отклик и одобрение.

С именем Хаяси Радзан действительно связаны история развития чжусианского учения в Японии и его господствующее положение в этой стране в течение целых двух столетий.

Подобно Фудзивара Сэйка, Хаяси Радзан сам считает главным предметом своих философских рассуждений учение о началах *ри* и *ки*, а также о *тайкёку* — „Великом пределе".

Выше указывалось, что Чжу Си не удалось изгнать природу из своей метафизической системы. В Японии за него это стремились сделать многие видные его сторонники и последователи. Некоторые из них все же считали положения чжусианского учения недостаточными для того, чтобы обосновать абсолютную идеальную природу всетворящего „Великого предела". Они обращались в этих целях к учениям других китайских философов и, в особенности, к учению Ван Ян-мина и заимствованное у них они объясняли в свете учения неоконфуцианцев и прежде всего в свете учения Чжу Си. Хаяси Радзан был одним из представителей этого рода чжусианцев.

Если в своем произведении „Убогое учение Лао-цзы" 老子淺說 Хаяси Радзан называет рассуждение о *дао* и учение о „недеянии" „еретическими разговорами" (異端の言語), то о Ван Ян-мине он говорит, что после его появления наука времен династии Мин пришла в полное смятение (陽明出で後皇明の學大に亂る). Именно к философии Ван Ян-мина, о которой Хаяси Радзан отзывался как об „еретическом учении" (異學), он прибег для того, чтобы „совершенствовать" систему Чжу Си. Ван Ян-мин отрицал учение о *тай-цзи*, *ли* и *ци*; он отвергал объективный идеализм Чжу Си, трактующий мир как воплощение „Великого предела" и, стало быть, идеального начала *ри*. Он признавал, что первопричиной мира является дух; он признавал, что идеальное начало лежит в основе вещей, но не соглашался, однако, с тем, что Чжу Си и его сторонники возводили начала *ри* и *ки* к „Великому пределу", а затем считали „Великий предел" объективно существующей реальностью. Идеальное начало *ри* и материальное начало *ки* не могут, по мнению Ван Ян-мина, существовать как объективные реальности. Определить истинность объективного существования идеального и мате-

риального начал на основании „мыслительной работы“ и „исследования“ совершенно невозможно.[1] Идеальное и материальное начала существуют в нашем „сердце“. Поскольку реально существует наша душа или наше „сердце“, постольку можно сказать, что реально существуют *ри*, *ки* и *тайкёку*. Эти начала существуют только как понятия, как субъективное определение нашего „сердца“. Кроме того, чередование сил движения и покоя — *ян* и *инь* по кругообороту определяется нашим „сердцем“ как вечное постоянство и как чередование причин и следствий. Ван Ян-мин и его сторонники отстаивали свое положение, гласившее, что „сердце“ — это источник познания мира, а человек — это мерило всех вещей.

Хаяси пытается интерпретировать принцип всемогущества „сердца“ Ван Ян-мина с точки зрения чжусианской метафизики. Одако он не в состоянии до конца придерживаться этой идеи. Для Хаяси „сердце“, о котором трактует Ван Ян-мин, является „мировым разумом“; он возвеличивает этот мировой разум на место „Великого предела“ и наделяет его творческой жизнеспособностью, проявляющейся в виде начала *ри*. Идеальное начало *ри* „реализует“ себя в качестве вещественного начала *ки*. Качества же и свойства *ки*, которые мы определяем как вещи, представляют собою результат нашего субъективного объяснения мира.

В 68-й книге собрания сочинений Хаяси Радзан мы читаем: „В то время как сунские конфуцианцы говорят, что начала *ри* и *ки* составляют единый принцип, будучи двумя началами, и, наоборот, являясь двумя принципами, составляют единый принцип, учитель Оёмэй (Ван Ян-мин) утверждает, что *ри* есть разумная основа *ки*, а *ки* есть применение *ри*. Если угодно останавливаться на нем (на *ри*), то оно возвращается только к одному, и внемлите, не есть ли это одно — сердце?“[2] „Сердце“

[1] Сато Наоката считает учение Ван Ян-мина о „врожденном (естественном) знании“ опасной игрой. Как может взрослый человек утверждать, что в нем одном сосредоточено первоестественное знание всех вещей? Для чего же тогда, спрашивает Сато, в течение тысячелетий человечество бьется над тем, как лучше использовать „свои руки и ноги“ в целях получения знаний, в целях того, как ему лучше устроить свою жизнь и благополучие? Ученые написали в этой связи много книг. И если бы нашелся человек, который заявил, что он узнал совершенство вселенной на основе одного только чтения научных книг, то и в этом случае он должен был бы добавить, что узнал об этом от людей, которые описали практическую деятельность других людей. Против такого „естественного знания“ возражать не приходится. Что же касается человека, который невежествен и малограмотен, то откуда у него может появиться подобное „естественное знание?“ [„Врожденное (естественное) знание]Ван Ян-мина, — говорит Сато Наоката, — это глупая теория, обман, которым обольщают малых детей“ (王陽明が妄論は,孩兒をあざむく術也). (См. „Гаку дандзацу року“).

[2] 理氣は一にして二,二にして一とは.宋儒のいふところう,然れども陽明子曰く,理は氣の條理,氣は理の運用と。之を要するに一歸すべきのみ。唯心の謂か。

таким образом, с одной стороны, субстанциализируется и превращается в идеальную первопричину вещей и человека, а с другой стороны, исчерпывается исключительно субъективно-идеалистическим его толкованием в качестве „сердца“ или „души“ самого человека.

Хаяси Радзан впадает и в дальнейшие противоречия. Как только дело доходит до конфуцианского этико-политического учения, эти противоречия обнаруживаются с особенной ясностью. Согласно Хаяси, универсальное идеальное начало *ри*, как проявление мирового разума, является всеобщим, вездесущим и совершенным. *Ри* проявляется в единичном — в отдельной вещи, в отдельном человеке. Вещи и человек представляют собою „самореализацию“, как говорят толкователи Ван Ян-мина, или, „применение *ри*“, как говорит сам Ван Ян-мин.

Если подобная „реализация“ идеального, всеобщего и совершенного *ри* в единичных, отдельных вещах является его самопроизвольным разумным актом, то каждая вещь не может умалять „превосходства“ или „тонкости“ (精) этого идеального начала. Например, гниющая, смрадная вещь (а как вещь — она в своей основе также является *ри*) умаляет „превосходство“ начала *ри* в такой же степени, как, скажем, *ри* глупца умаляет достоинство *ри* мудрого. *Ри* всех плохих вещей умаляет „превосходство“ или „тонкость“ *ри* всех хороших вещей. Благодаря этому *ри* может быть мыслимо как существование *тайкёку* — „Великого предела“ через противоположности совершенства и несовершенства, превосходства и низости или тонкости и грубости (精 粗) — качеств, которые они вынужденно приобретают, как внутренне им присущие. В таком случае „Великий предел“ перестает быть тем, чем он является, несмотря на то, что он характеризуется, как единое, сплошное, целостное и совершенное. Если же вещественная „реализация“ или „инобытие“ *ри* не является самопроизвольным разумным актом этого всеобщего совершенного идеального начала, то гниение и смрад одной вещи, цветение и аромат другой вещи, предельная глупость одного и проникновенная мудрость другого человека не только не могут быть предопределены и являться результатом чьей-либо разумной воли или действия, но каждая вещь, соответственно своим качествам, является носителем „естественного добра и зла“ и не может отражать в себе „совершенство *ри*“. Не все вещи могут, таким образом, являться тем объектом, в котором разумная воля *ри* или „Великого предела“ могла сознательно найти свою „самореализацию“. Плохие вещи, зло не могут являться стремлением целеполагающего всеобщего и универсального совершенства *ри* или „Великого предела“.

Далее. Если противоречия между „превосходством“ или тонкостью и низостью или грубостью в мире вещей лежат в природе „пяти элементов“, из комбинаций которых вещи вытекают или рождаются благодаря *ри*, то противоречия между „превосходством“ или „тонкостью“ одних людей и „низостью“ или „грубостью“ других вытекают из обстоятель-

ства — следуют ли люди конфуцианским „пяти постоянствам" или не следуют им. Людей, поведение которых соответствует конфуцианскому канону, надлежит называть мудрыми. Напротив, людей, поведение которых противоречит этому канону или расходится с ним, должно непременно называть глупцами. Но „поведение", о котором говорится здесь, согласно конфуцианскому учению, означает лишь отношение к установленному „небесным велением" общественному порядку вещей и людей, общественное положение которых рассматривается как результат их естественного и неизменного и именно предустановленного социального различия. Как же в таком случае совершенное всеобщее *ри* может проявлять себя в подобного рода „глупцах", „реализовать" себя в них, существовать через них, если их поведение нарушает установленный небом конфуцианский порядок вещей в общественной жизни? Признание, что в „сердце" этих людей заключено такое же идеальное совершенство *ри*, как и в „сердце" конфуцианских мудрецов, означало бы признание „естественности" их существования и оправдание его в ущерб самому бытию установленного небом порядка вещей в обществе. Сохранение же феодальных общественных отношений и укрепление феодальной государственности являются целью конфуцианского этико-политического учения.

Чтобы спасти честь идеального совершенного *ри*, как универсального всеобщего и вездесущего начала, Хаяси Радзан в угоду своей системе отходит от принципов Ван Ян-мина и опять-таки обращается к чжусианскому учению о первоначальной, основной, природе человека и о его второй природе. *Ри* в одинаковой мере, учит он, лежит в основе „первоприроды" мудрых и глупцов. Однако, именно, вторая их природа является причиной того, что одни люди являются „превосходными", а другие „низкими". Все это зависит прежде всего от самого инструмента, которым вынуждено в каждом данном случае действовать *ри*. В одном случае этот инструмент оказывается более удовлетворительным, в другом менее удовлетворительным для самоосуществления первоприроды или качеств *ри*. Так, например, комбинация пяти элементов благодаря взаимосталкиванию и взаимочередованию *инь* и *ян* вызывает в одном случае одно оформление „телесного склада" человека, в другом случае — другое. Таким образом, получается будто бы так, что этот телесный склад — *ки* — человека определяет в дальнейшем его индивидуальные возможности преодолеть, так сказать, наносное, несущественное и вернуться к первооснове, к существенному, к своей идеальной первоприроде. Первоначальная природа является самым ярким проявлением „тонкости" пяти элементов. Во второй природе эта „тонкость" благодаря „телесному складу" людей у одних индивидуумов обретает себя как их врожденное качество, а у других индивидуумов как их врожденные дурные качества. Хорошие люди призваны управлять, так как именно в них отражается и существует „сердце неба" (天心),

а простые люди, немудрые, „весь народ“ руководствуются указаниями мудрых, подчиняются им и управляются ими.

Терминология, которую употребляет Хаяси Радзан, по существу своему не отличается от терминологии других чжусианцев. Правда, он отчетливее объясняет ее смысл. Так, например, каждый человек обладает своей первоприродой — *сэй* (性) и *тай* (體). *Сэй* является *ри* вселенной (天地の理), а *тай* является *ки* вселенной (天地の氣), причем *тай* не представляет уже здесь понятия о некоторой материальной „способности“, а означает просто „тело“. Эта же терминология, выражающая понятие первоприроды и второй природы человека, фигурирует повсюду в этико-политическом учении Хаяси Радзан.

Сэй есть *ри*. Будучи *ри*, *сэй* проявляется в душе человека в виде врожденных пяти этических постоянств — гуманности, справедливости и долга, „порядка вещей, управления и обрядов“ и связанных с ними этических норм, чувства мудрого различения правильного и неправильного и, наконец, искренности. Проявление пяти постоянств Хаяси именует „отношениями, исходящими от личности“, т. е. качествами, которые обязательно должны отличать каждую индивидуальность независимо от того, сознает ли она их необходимость или соблюдает их по принуждению. В зависимости от того, следуют ли им люди сознательно или не следуют им вовсе, они разделяются на совершенномудрых и, как уже было сказано, на прочих людей (聖賢凡禹).

Окада Имицуро̄, для которого приемы официальных историков японской философии являются незыблемыми, дает весьма любопытную характеристику взглядов Хаяси Радзан. „Только учение синтоизма, — пишет Окада, — Хаяси Радзан принимал и старательно стремился гармонично сочетать его в одно целое с конфуцианством. Тем не менее в течение своей службы трем сёгунам, начиная с Иэясу, он в достаточной мере изменил и приспособил свое учение. Когда между дворами императора и сёгуна обнаружились расхождения, он сказал: «Страна нашего императорского дома — это страна богов. Начиная с императора Дзимму она по наследству принадлежала императорам непрерывной династии. Это путь, полученный от небесных богов, есть не что иное, как путь короля (монарха), конфуцианский путь (王道儒道). Но в средние века явился буддизм, и Будду стали почитать как настоящее божество. Затем вместе с культивированием рёбусинто (учения о соединении буддизма и синтоизма и даже об их тождественности. — *Як. Р.*) наши обычаи и привычки пришли в смятение“. А в другой раз, продолжает Окада, он говорит: „Сомнительно, чтобы до императора Дзимму существовал правитель над всей провинцией Хюга. Он явился от небесных богов, и поэтому сомнительно, чтобы он явился, странствуя из провинции Цзянсу“. В этом заключается истиный смысл древнего пути, который признавал Хаяси Радзан. Сокрушаясь по поводу того, что страна богов

сделалась страной буддизма, он отзывался поэтому об „едином синтоизме“ фамилии Есида[1] „как о предмете, к которому можно относиться лишь с снисхождением, как к человеку, совершившему воровство“. Вместе с этим он проповедывал в Японии род своеобразной политической системы, основанной на божественном праве (神權的政道); согласно этой системе, сёгун и даймё взаимосвязаны в правлении таким образом, что сёгун является главным человеком единой семьи, а все даймё являются членами этой семьи. Что же касается сына неба (императора), то он почитается всеми, как икона, которой молятся (神棚として祀れ天子を相敬ふといふやフな). Приведенные слова Окада свидетельствуют о том, что в среде даже самых ортодоксальных „японистов“ не всегда „господствует единство духа“, как выражается Иноуэ Тэцудзиро.

Хаяси Радзан, придерживаясь конфуцианской точки зрения на роль и значение правителя народа, расходится в этом вопросе с синтоистами; он, опираясь на свой синтез синтоизма с чжусианством под видом уважения к „сыну неба“, отказывался от традиционного „пути императора-мудреца“. Он стремился идеологически обосновать отстранение императора от фактической власти и укрепить и оправдать нераздельную власть сёгуната.

Хаяси Радзан имел большое количество учеников и последователей. При нем процветало пышным цветом изучение чжусианских текстов во всех школах, куда имели доступ специальные инспектора Бакуфу.

Популяризатором чжусианского конфуцианства был также Киносита Дзюнан 木下順菴 (1621—1698). Киносита Дзюнан не выдвинул собственных идей и известен скорее как педагог и организатор больших групп из среды феодальной аристократии, занимавшихся изучением сунских философов. Своими исключительными стараниями и при поддержке Бакуфу он сумел создать специальную школу, в которой он лично выступал в качестве лектора по различным вопросам, связанным с неоконфуцианством. Из школы Киносита вышел, например, такой историк и экономист этой эпохи, как Араи Хакусэки 新井白石 (1657—1725), знавший голландский язык, изучавший экономическое и политическое положение западных стран и информировавший на этот счет Бакуфу. Среди целой плеяды менее видных учеников Киносита Дзюнан, каким, например, был Амэномори Хосю 雨森芳洲 (1621—1708), отождествлявший с точки зрения конфуцианства учения Лао-цзы, Будды и Конфуция, выделяется Муро Кюсо, о котором речь будет впереди. Уже во времена Киносита Дзюнан намечается дальнейшая дифферен-

[1] 吉田家の唯一神道。 Речь идет о ветви фамилии Урабэ, в руках которой при сёгунах дома Асикага были сосредоточены все дела, связанные с проповедыванием синтоизма, его распространением и т. п.

циация чжусианской школы в Японии, наряду с которой появляются совершенно явные симптомы ее разложения.

Наиболее ярким примером дифференциации чжусианской школы может служить отделение от нее так называемой „линии Ямадзаки Ансай", с одной стороны, и „линии Мито", с другой стороны. „Линия Ямадзаки Ансай", под которой подразумевают традиционную школу сочетания чжусианства с синтоизмом, не свободного от известного влияния и со стороны буддизма, сделалась особенно популярной в конце XVII в. Что касается „линии Мито" или „школы Мито", то она выступила против сёгуната под флагом борьбы за возвращение императора к нераздельной власти. Эта школа являлась важным духовным оружием в руках южных феодалов, недовольных политикой Бакуфу и ненавидевших сёгунские порядки. Она приобрела особенно большую популярность, начиная с конца XVIII в.; к ней примыкали и такие проповедники и деятели, которые не разделяли положений чжусианской метафизики и придерживались исключительно синтоизма. Этих последних привлекали совершенно непримиримые позиции школы по отношению к сёгунату.

Наряду с таким разделением чжусианского лагеря, в его недрах нарождались философы, которые сочли своим долгом или открыто заявить, что они высоко ценят учение неоконфуцианства и, в особенности, учение Чжу Си, но стараются „придерживаться своей дороги", как это сделал, например, знаменитый Муро Кюсō, или робко, но совершенно недвусмысленно заговорить о своих сомнениях в правильности и состоятельности ее основных теоретических положений, как это сделал, например, не менее знаменитый Кайбара Экикэн (Эккэн).

Наконец, чжусианство в Японии приобрело своего непримиримого противника в лице „Школы классического конфуцианства" или „Школы возвращения к классическому конфуцианству", деятельность которой и развивается с начала XVIII в. К этой школе в официальной японской историко-философской литературе обычно причисляются и такие философы, которые в области социально-политической философии облачались в конфуцианские одежды, а в области философии природы занимали позиции, противоположные конфуцианству. Это — японские материалисты и атеисты.

ГЛАВА XI

ШКОЛА МИТО

„Школа Мито“ — „Мито гакуха“ 水戸學派 также опиралась на конфуцианство. Ее сторонники не разделяли точки зрения сёгуната на чжусианскую философию, как на ортодоксальное учение, и категорически отказывались признавать его официальной государственной идеологией. Однако они не только не отворачивались от чжусианства вообще, но, напротив, стремились показать, что некоторые идеи Чжу Си и его предшественников — это идеи, принадлежащие самому Конфуцию. Как сторонники нераздельной власти императора и противники Бакуфу, рассматриваемого как правительство „узурпатора“, деятели „Мито гакуха“ стремились найти средство противодействия распространению и господству официальной идеологии. Они считали синтоизм „душой государственности“, „украшением японского народа“, а конфуцианство рассматривали лишь как средство для „объяснения смысла“ его догм. Однако резко националистический тон произведений сторонников „Мито гакуха“, их многословные рассуждения о том, что „Япония является страной богов“ и что „путь японцев“ — это „путь пребывания в богах (кан нагара но мити)“ и т. д. и т. п., оказались все же не в состоянии затушевать конфуцианские идеи, которые фактически составляют их основной стержень, их отправную точку. „Школа Мито“ являлась идейным оружием в руках целого ряда феодалов, в особенности южных, недовольных политикой сёгуната. Прикрываясь лозунгом, требующим нераздельной власти императора, деятели школы стремились найти себе сочувствующих в самых различных слоях японского общества, ущемленных политическими и экономическими мероприятиями токугавского правительства. Представители школы в связи с политическими задачами, которые ставила последняя перед собою, почти не касались метафизики, а уделяли максимальное внимание этико-политическим вопросам и особенно истории. Речь вовсе не идет об историческом исследовании в настоящем смысле этого слова. Исторические факты, памятники письменности и материальной культуры, словом, те материалы, которые совершенно обязательны для научного исторического исследования, — все эти вещи совершенно не привлекали внимания писателей-историков

из „Мито гакуха". Больше того. Они сознательно пренебрегали всем этим, так как изучение действительной истории на основании материалов и подлинных фактов означало бы отказ от синтоистской мифологии, признание великой роли Китая в истории культурного развития японского народа и т. д. и т. п. К этим выводам можно было притти уже на уровне тогдашней японской науки. И действительно, многие японские писатели того времени приходили к этим выводам, но ограничивались, правда, высказываниями вроде того, что „во вселенной нет учения выше учения Конфуция", что древние китайские мифические правители „Яо и Шунь являются примером совершенномудрости и гуманности", или, наконец, приходили к отрицанию исключительности и священности японского „пути богов" или „пути пребывания в богах". Они заменяли все это догмами конфуцианского канона о „пути неба и земли" и „пути монарха". „Школа Мито" говорила о японской истории; эта история наполнялась именами японских божеств, императоров, владетельных князей, их вассалов и бесчисленных самурайских военачальников, но метод ее построения вовсе не был японским, самобытным и оригинальным. Это было подражание китайским историографам, китайским официальным династийным историям с той лишь разницей, что, несмотря на обилие сюжетов, они подавались без всякой, сколько-нибудь удовлетворительной их систематизации. Подражание это было, кроме того, тенденциозным. Известно, например, что знаменитый Сыма Цянь из расположения к тому или другому высокопоставленному историческому лицу, вопреки справедливости, отзывался о нем положительно и лестно. Но даже Сыма Цянь нашел возможным сообщить ряд фактов, которые никак не могут считаться украшением биографии Конфуция. Вспомним повествование *Ши-цзи* о том, что Конфуций, полагавшийся на силу неба, которое знает его и избрало его в качестве глашатая своей „истины", все же постарался бежать из княжества Вэй, испугавшись, что он может быть обвинен в преступлении. Сыма Цянь, как и Сюнь-цзы и Хуай Нань-цзы, свидетельствует, например, о том, что Конфуций, гордившийся своим пониманием истинного смысла „гуманности", тем не менее, использовав свою власть, казнил неугодного ему сановника из княжества Лу Шао Чжэн-мао. Таким образом, даже Сыма Цянь с точки зрения ортодоксального конфуцианства не блещет безукоризненным следованием духу *Чунь-цю*. „Мито гакуха" стремится превзойти Сыма Цяня и придерживаться духа и приемов *Чунь-цю* во что бы то ни стало, полностью и до конца, не оставляя места для кривотолков или сомнений.

Родоначальник „Мито гакуха" Токугава Мицукуни 德川光圀 (1628—1700) предпринял составление „Истории великой Японии" — „Дайнихонси" 大日本史; ее составители должны были руководствоваться исключительно принципами *Чунь-цю*, должны были положительно отзываться о лойяльных князьях и сановниках и выставлять в плохом свете

нелойяльных. В этом произведении в выспренних тонах даны биографии императоров, императриц, князей и их приближенных высокопоставленных сановников, приводятся специальные своды действующих богов, генеалогия родов, рассуждения о должностях и титулах и т. д. и т. п. Здесь всегда торжествует лойяльный род или сановник, преданный князь или вассал, несмотря на его качества и роль, которую он в действительности играл в японской истории. Мицукуни начал составление этой работы, когда ему было 30 лет. Происходя из знатного рода, он в состоянии был окружить себя целой армией угодных ему писателей и организовал специальную школу под названием „Эйкокан" — 彰考館, где была сосредоточена работа по составлению „Дайнихонси". В предисловии известного Ду Юя к *Чунь-цю* имеется фраза — „Выяснить (установить) прошлое и обсудить будущее 彰往考來". Знаки, составляющие название учрежденной Токугава Мицукуни „школы", взяты из этого предисловия к *Чунь-цю* и означают: „школа выяснения прошлого и установления будущего", это название, таким образом, является сокращением фразы Ду Юя. Мицукуни специально выбрал для своей школы такое название, чтобы подчеркнуть идейную направленность своего мероприятия. Эта „история" была завершена составлением только два с половиной столетия спустя. Из Эдо, где первоначально находилась „школа", она была перенесена затем в более надежное место — в собственный замок Мицукуни, в Мито, отчего и все направление получило название „Мито гакуха" — „Школа Мито".

Учителем Токугава Мицукуни был уже упоминавшийся прежде Чжу Шунь-шуй 朱舜水, приезжавший в Японию несколько раз. Этот китайский политический эмигрант, ревностный сторонник свергнутой династии Мин, был хорошо знаком с Андō Сэйан и другими японскими последователями Чжу Си. В 1665 г. он прибыл по приглашению Мицукуни в Мито. В течение целых восемнадцати лет, вплоть до своей смерти в 1683 г., Чжу Шунь-шуй проповедывал здесь учение Чжу Си и занимался толкованием текстов сунских философов в большом кругу лиц. Мицукуни учился у Чжу Шунь-шуя ряд лет и находился под его влиянием. Он ставил в пример слепую преданность своего учителя свергнутой династии и всегда указывал на то обстоятельство, что и на чужбине этот ученый ведет себя по отношению к своим бывшим повелителям так, как если бы они продолжали управлять, а он являлся бы их посланцем и представителем. Мицукуни ценил не толкование метафизической системы Чжу Си, а толкование его этико-политического учения, которому и сам Чжу Шунь-шуй уделял больше всего внимания. Мицукуни поэтому особенно подчеркивал значение принципа „дайги мэйбун" 大義名分 — „Великого долга и деления по именам" или „вечного неизменного социального различия людей".

Можно указать на целый ряд мест в „Дайнихонси", представляющих собою сознательное искажение действительных исторических фак-

тов и являющихся результатом строгого следования духу *Чунь-цю* и принципу „дайги мэйбун". Так, например, не считаясь с действительной историей кровопролитной борьбы между одновременно существовавшими в Японии двумя династиями — „нантё" и „хокутё — южной и северной, „Дайнихонси" объявляет южную династию единственной представительницей и продолжательницей линии династии и совершенно замалчивает северную династию. Можно привести еще такой факт. В официальной истории обычно после императора Тэнти следует император Тэмму. Токугава Мицукуни счел это обстоятельство прямым нарушением принципа „дайги мэйбун" и ввел после Тэнти в качестве полноправного императора Отомо (672). Причиной такого ревностного соблюдения „дайги мэйбун" со стороны Мицукуни послужило то обстоятельство, что император Тэнти 天智 (662—671) перед смертью завещал трон своему младшему брату Оама 大海. Но сын Тэнти — Отомо 大友 был жив и претендовал на занятие престола. Оама собрал войско, захватил власть и убил племянника. Токугава Мицукуни считал недопустимым оставлять прежнюю хронологию, и в „Дайнихонси" появился Отомо в качестве императора, несмотря на то, что отец специальным завещанием лишил его права наследовать трон.

При прямом содействии Мицукуни в Японию прибыл в 1684 г. китайский монах, знаток чжусианских текстов по имени Син Чоу 興儔. Благодаря определенным связям, установленным через один буддийский монастырь в Нагасаки, Син Чоу, спустя некоторый срок после прибытия в Японию, отправился в Мито. Здесь он проповедывал учение Чжу Си и затем стал с не меньшим рвением проповедывать и учение Ван Ян-мина. Из этого учения он выделял положение о „единстве знания и действия", которое среди деятелей „Мито гакуха" пользовалось успехом. Мицукуни и его единомышленники считали, что оно служит подтверждением необходимости более настоятельных действий и пропаганды позиций школы.

Среди сторонников „Мито гакуха" большим почетом пользовались китайские канонические книги и, в особенности, *Чунь-цю*, *Лунь-юй*, *Чжун-юн*, *И-цзин*, *Ли-цзи*, *Ши-цзин* и *Шу-цзин*, которым давались собственные толкования.

Наиболее выдающимися деятелями „Мито гакуха" были Фудзита Юкоку, Фудзита Тōко, Токугава Нариаки и Аидзава Сэйсисай. Большое влияние оказали на них сперва Ямадзаки Ансай и Буцу Сорай, а затем Мотоори Моринага 本居宣長 (1730—1801) и Хирата Ацутанэ 平田篤胤 (1776—1843), известный как автор комментария на *Лунь-юй*.

Фудзита Юкоку 藤田幽谷 (1773—1826) был самым известным среди деятелей школы в свое время. Он считал учение о „дайги мэйбун" священным и поэтому даже отказывался применять известное в чжусианских кругах его обозначение через иероглифы 大義名分. Только его истинное обозначение в *Лунь-юе*, а именно 正名 — „испра-

вление имен", он считал наиболее подходящим, так как оно показывало действительное происхождение этого учения от Конфуция. Его произведение „Трактат об исправлении имен" 正名論 был распространен в кругах враждебно или, по меньшей мере, недоброжелательно настроенных по отношению к сёгунату. В этом произведении выдвинут девиз „Почитайте императора и низвергайте узурпатора!" 尊王排覇. Можно представить себе, какое впечатление производила на преданных сторонников Бакуфу подобная пропаганда. Фудзита Юкоку в своих беседах ссылался на учение сунских философов — и не только на учение Чжу Си — для того, чтобы иллюстрировать весомость своих положений о так называемом назначении „благородных мужей в деле управления народом и умиротворения его". Рассуждая об идеальной первоприроде человека, он подчеркивал, что каждому человеку дана возможность исправить свои ошибки и отстраниться от гибельных заблуждений в своих отношениях к существующему „порядку вещей, правления и обрядов" и связанных с ними этических норм, а также к упорядочению дел в своей семье. Через все рассуждения Фудзита Юкоку красной нитью проходит единственная и единая политическая идея о необходимости преодоления власти сёгуната и укрепления феодального строя. „Необходимо прямо и строго придерживаться деления по именам в государстве. Оно подобно небу и земле и не изменяется. Существует небо и земля, поэтому существует монарх и подданные. Существует монарх и подданные, тогда существует верх и низ. Существует верх и низ, и тогда можно установить порядок вещей, правления и обрядов и связанных с ними этических норм, а также долг и справедливость. Когда деление по именам между монархом и подданными не установлены надлежащим образом, то разделение верха и низа не строго. Высокопоставленные и низкопоставленные меняются тогда местами, высокопоставленные и низкопоставленные теряют свои места". Комментарии на эту тираду излишни.

Новая фаза в деятельности „Мито гакуха" связана с именем Токугава Нариаки 德川齊昭 (1800—1860). При нем сторонники школы с особенным старанием пропагандировали националистические идеи. „Изгоняйте варваров" (攘夷), т. е. иностранцев, таков был девиз „Мито гакуха"; большинство ее представителей добивалось полного закрытия страны с целью исключить всякую возможность для проникновения в Японию европейской культуры.

Токугава Нариаки считал совершенно необходимым соединить в одно целое конфуцианство и синтоизм, и средством для такого соединения, по его мнению, являлось распространение чжусианских комментариев на классические тексты. Он учредил даже специальное учреждение, нечто вроде „исследовательского" института, члены которого обязаны были трудиться над „обоснованием" точек совпадения конфуцианства и синтоизма и над устранением противоречий и рас-

хождений между ними. Это учреждение под названием „Кодōкан“ 弘道館 действовало параллельно с однотипным учреждением, созданным Токугава Мицукуни. Нариаки избрал для названия „Кодōкан“ два иероглифа из изречения Конфуция 子曰。人能弘道。非道弘人— „Человек в состоянии расширить путь, а путь не может расширить человека“.[1] Он выбрал два знака 弘道, означающие „расширение пути“, специально для того, чтобы демонстрировать свое отношение к конфуцианству. К числу наиболее видных деятелей „Кодōкан“ принадлежали Фудзита Тōко, Аидзава Сэиси сай и др. Фудзита Тōко обычно восхваляют за его проповеди „служения родителям и сыновней почтительности“ и за то, что он придавал „исключительное значение самурайской верности и лойяльности“. Что касается Аидзава Сэисисай 會澤正志齋 (1781—1863), то он известен благодаря своему произведению „Кагакудзигэн“ 下學邇言, содержание которого сводится к утверждению, что человеку не дано изменить „путь монарха“, что принцип „дайги мэйбун“ является священным. В специальной главе, посвященной учению о „порядке вещей, правления и обрядов“ и связанных с ними этических норм, он подразделяет всевозможные обряды на группы соответственно значительности обстоятельства, при которых они должны быть исполнены. То же самое делает он и в отношении всевозможных правил этикета. Он поднимает на уровень особой „теории“ свои рассуждения о „церемониях“, которые, по его мнению, украшают человеческую жизнь, благотворно действуют на индивидуум, поднимают его достоинство в глазах окружающих и т. д. и т. п. Аидзава Сэисисай с особенным почтением относится к конфуцианским классикам и к чжусианской интерпретации конфуцианского этико-политического учения.

Среди деятелей „Мито гакуха“ многие преклонялись перед „величием древних совершенномудрых“ Китая, а в произведениях сунских философов находили „тончайшее в тончайшем и глубину глубин“. Некоторые из них в своих националистических настроениях доходили до фанатизма, но вместе с тем или, лучше сказать, в связи с этим настоятельно знакомились с состоянием науки, техники и промышленности на Западе и поощряли других к ознакомлению с ними. Основным мотивом для такого отношения к чужеземной культуре и науке было стремление усилить оборону собственной страны. Известно, например, что князь Харумори 治保 (1751—1805) изучал астрономию, географию, близко интересовался экономическими вопросами и был вместе с тем ревностным хранителем традиций „Мито гакуха“. Его наставник Нагакубо Сэкисуй 長久保赤水 (1716—1801) считал конфуцианство путеводите-

---

[1] *Лунь-юй*, XV, 29. Окада Масакадзу так и переводит это место: 先生の言葉に人は道を弘め得るが,道が人を弘めるのではない。 См. Ронго кōги. Токио, 1934, стр. 355.

лем для человечества, ставил Конфуция на пьедестал совершенства и мудрости и вместе с тем изучал астрономию и географию.[1]

Можно привести целый перечень высокопоставленных лиц, сочувствовавших или принимавших деятельное участие в распространении идей „Мито гакуха", которые очень интересовались достижениями иностранцев в области техники и военного дела. Некоторые из них делали даже попытки склонить членов Бакуфу к своей точке зрения и начинали с того вопроса, что необходимо определить „точное место", которое должны занимать „европейские науки" в Японии. Смысл этих представлений сводился к тому, что нельзя пренебрегать чужеземными достижениями в технике и военном деле и что в определенных, установленных законом рамках „европейские науки" должны быть изучаемы. Что же касается религиозной литературы, распространяемой христианами, то она подлежит уничтожению вместе с ее распространителями.

Представители „Мито гакуха" заботились, как указывалось, о слиянии чжусианства с синтоизмом и считали, что этот синтез должен проповедываться в качестве официальной идеологии, закрытой для европейцев, но сильной в военном и экономическом отношениях страны. Синто не имело разработанного канона, и деятели „Мито гакуха" поэтому весьма ценили стремления Ямадзаки Ансай подвести „философскую" основу под синтоистскую догматику и синтоистскую мифологию. Ямадзаки Ансай был очень популярен в среде „Мито гакуха". В такой же мере был популярен в школе и противник чжусианства и один из основателей „Когакуха" — „Школы классического конфуцианства" — Ямага Соко, который превозносил „самурайские качества" и стремился на основе конфуцианских догм „обосновать бусидо", „самурайский путь".

Во времена диктатуры феодального дома Токугава обобщающей характеристикой всей идеологической деятельности „Мито гакуха" может служить следующее заявление Фудзита Юкоку: „У неба нет двух сыновей, а у земли нет двух властителей. Если только императорский дом обладает истинным императором, то Бакуфу не должно называть себя властителем. Если оно не называет себя властителем, то его правление не находится на «пути монарха» (ван-дао)". В современной японской литературе „Школа Мито" пользуется совершенно исключительным вниманием и почетом. Ее деятелей ставят в пример; им посвящаются специальные издания. Камада Нагаёси и Судзуки Сёроку в декабре 1934 г. выпустили в свет „Книгу для чтения по истории пробуждения японского духа" — „Иссикотэнки". После того как Токугава Иэясу покорил всю страну, говорится в этой книге, он пожелал управлять ею

---

[1] См. H. Hammitsch. Die Mito-schule und ihre programmatischen Sriften Bairi sensei hiin, kôdôkanki, kôdôkangakusoku, seiki no uta in Uebersetzung. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Tokugawazeit, Nagoya, Tokyo, 1939.

на основе „мира и просвещения". И так как „конфуцианская наука и является методом управления государством и умиротворения народа", то он выдвинул конфуцианца Хаяси Радзан, имея в виду поощрять новое учение Чжу Си. Конфуцианская наука процветала в это время, как никогда прежде. Токугава Цунаёси 德川綱吉 (пятый сёгун, 1646—1709), а после него Токугава Ёсимунэ 德川吉宗 (восьмой сёгун, 1677—1751) и другие сёгуны поощряли учение Чжу Си. Это было время, когда „Япония уподобилась пчелиному рою". Цунаёси воздвиг храм Конфуцию в Юсима и создал специальную школу для штудирования конфуцианских книг. Внук Хаяси Радзан — Хаяси Нобуацу (林信篤) был поставлен во главе высших школ, и конфуцианство еще больше процветало. Как-раз в это время впервые с особенным рвением, заявляют авторы, начали проповедывать в стране принципы „дайги мэйбун". У младшего брата Токугава Иэмицу, в Аидзу, у даймё Хосина Масаюки, служил в качестве наставника знаменитый „мудрец Ямадзаки Ансай", этому проповеднику синтоизма неоконфуцианство в Японии многим обязано. Но вот наступили другие условия. В стране стала развиваться „рангаку" (蘭學) — „голландская наука", и Бакуфу прислушивалось к ее почитателям. В токугавский период сведения из различных областей знаний — астрономии, физики, географии, медицины, ботаники и т. д. — проникали из Европы в Японию большей частью благодаря голландским мореплавателям и негоциантам. Наиболее передовые японцы этого времени изучали почти только голландский язык, а в начале XIX в. стремились в Голландию для получения образования. Поэтому все то, что было в японской культуре и науке нового, неяпонского, т. е. европейского, называлось в то время „голландской наукой". В распространении этой науки повинны „четыре учителя начал голландской науки" (蘭學淵源四先生): Араи Хакусэки 新井白石, Сугита Гэмпаку 杉田玄白, Аоки Конъё 青木昆陽 и Маэно Рётаку. Кроме них, имеется еще один виновник того, что японцы сделались почитателями чужеземной культуры и отворачивались в это время от собственной культуры и обычаев. Речь идет о Кацурагава Хоси 桂川甫周. Среди перечисленных лиц были врачи, которые впервые, благодаря переводам с голландского, познакомили японцев с европейскими методами в области хирургии и анатомии. Однако они не удовлетворились этим и обращались к другим областям знаний и, что более всего заслуживает внимания, они явились первыми японскими авторами, которые занялись описанием России и, прежде всего, ее географии. Нашелся и среди этих уже собственных „голландских ученых", говорят авторы, и такой человек, который просто дивил свет и стремился подкупать чувства японцев. Это был Хирага Гэннай 平賀源内 (1723—1779), известный ботаник и знаток голландского языка. Он предлагал свои „бессмысленные планы" сооружения „в облаках летающего корабля"

(雲中飛行船) и „тканья несгораемой в огне материи“ (火に燃えない布を織りだしたり).

Однако, несмотря на известное распространение в это время в Японии естественно-научных сведений, неоконфуцианство, равно как и синтоизм, находило в среде сторонников „Мито гакуха“ своих поборников и толкователей.

ГЛАВА XII

СОЕДИНЕНИЕ ЧЖУСИАНСКОГО НЕОКОНФУЦИАНСТВА С СИНТОИЗМОМ. ЯМАДЗАКИ АНСАЙ

В середине XVII в. были сделаны попытки подвести „философскую" основу под синтоистскую догматику. Эти попытки связаны главным образом с именем самурая Ямадзаки Ансай 山崎闇齋 (1618—1682), считавшего чжусианское конфуцианство наиболее достойным средством для подобного „обновления" синтоизма.

Ямадзаки учился у известного в то время Тани Дзитю 谷時中 (1598—1649), пришедшего к неоконфуцианству от буддизма под влиянием Минамимура Байкэн 南村梅軒, проповедника учения Чжу Си в Тоса. Мне известны только два европейских автора, которые писали об Ямадзаки Ансай — Артур Ллойд (Arthur Lloyd) в 1907 г. и Роберт Армстронг (Robert Cornell Armstrong) в 1914 г. Эти авторы не смогли скрыть действительной характеристики этой фигуры. Ллойд писал о нем: „С самого начала он предстает перед нами в Киото как злонамеренный мальчишка, имевший обыкновение протягивать веревки через мост Годзё и наслаждаться при виде того, как разбиваются неповинные прохожие"[1] Армстронг описывает это еще красочнее: „Он был очень зловреден. Любил забавляться на мосту Хорикава тем, что сталкивал рогатиной прохожих в поток. Его отец не знал, что с ним делать, и отдал его в буддийский храм Хиэи в Киото".[2] Отец надеялся хоть как-нибудь укротить воинственный пыл сына и согласен был отдать его именно туда, где бы он мог находиться под надзором. Но в храме Хиэи не было моста Годзё, и будущее „божество", не имея более возможности наслаждаться тем, что его жертвы мокнут в воде, возымел желание насладиться зрелищем поджаривания их в огне. „Воспитанный в легкомыслии, — пишет Ллойд, — он из мести поджег москитную сетку своего учителя. Когда же стали грозить ему изгнанием, то он заявил

---

[1] A. Lloyd. Historical development of the Shushi Philosophy in Japan. Transaction of the Asiatic Society of Japan, XXXI, 4, june, 1907, p. 39.

[2] R. C. Armstrong. Light from the East. 1914, p. 103.

учителям, что если они осмелятся его изгнать, то он подожжет храм. Власти, повидимому, рассматривали его как человека, способного на это так как изгнан он не был". Армстронг добавляет: „Однажды один из его товарищей одержал над ним победу в споре. В ту же ночь он прокрался в его келью и поджег его москитную сеть. Все жаждали его изгнания из храма. Когда он об этом услышал, то заявил: «Я подожгу храм!» Миура Тōсаку пишет о нем: «Его отношения к ученикам были похоже на то, что он правитель, а они его подданные. Малейшее отступление от этикета сразу же влекло за собой брань и поношение с его стороны»... Он постоянно держал в руках дубину, стучал ею по кафедре и так обучал всех. Поэтому слушатели в трепете не отваживались даже смотреть на него".[1] Его ученик Сато Наоката 佐藤直方 говорил: „Когда я впервые стал посещать Ансайя, я был охвачен страхом и чувствовал себя так, как будто я ухожу в тюрьму. И когда я оставил его дом, то вздохнул с облегчением и чувствовал себя так, как будто я вырвался из пасти тигра".

Ямадзаки Ансай полностью подчинил учение Конфуция в чжусианской интерпретации своей националистической пропаганде.

В этом отношении интересен известный диалог между ним и его учениками, который приводит Удэин Ицуро 羽仁五郎 в своей работе „Идейные тенденции в конце токугавского периода" 幕末に於ける思想的動向. Однажды он спросил группу своих учеников: „Если бы вдруг в интересах своей страны Конфуций в качестве полководца и Мэн-цзы в качестве его помощника пришли бы во главе армии в десятки тысяч всадников, чтобы напасть на нашу страну, как бы должны были поступить различные группы ученых, последователей Конфуция и Мэн-цзы?" Никто из учеников не в состоянии был ответить. Ученики не знали, как поступить и желали услышать его мнение на этот счет. Тогда он сказал: „Увы! Если бы случилось такое несчастие, тогда все как один должны были бы взяться за оружие, взять в руки мечи, воевать с ними и захватить Конфуция и Мэн-цзы в плен. Этим мы с честью воздали бы нашему государству, согласно учению Конфуция и Мэн-цзы".[2]

---

[1] 常に一箇の棒を持ち,講座を撃ちて以て諸生を教授したので,聽く者は畏れて敢て師の面を仰ぎ見ることを得なかつた。

[2] 嘗問羣弟子曰,方今彼邦,以孔子爲大將,孟子爲副將,率騎數萬來攻我邦,則吾黨學孔孟之道者,爲之如何,弟子咸不能答,曰,小子不知所爲,願聞其說,曰,不幸若逢此厄,則吾黨身被堅。手執銳,與

Предшественником учения Ямадзаки Ансай о „величии богов" является Отакасака Сидзан 大高坂芝山 (1660—1713), ученик Тани Дзитю. Для Отакасака Сидзан „путь" — это „вся жизнь человека, внешняя и внутренняя", вытекающая из сущности неба. Именно потому, что „путь" вытекает из сущности неба, он составляет неразрывное единство со вселенной, в которой обитают люди. Вследствие этого, нельзя сказать, что „путь" является откровением, уделом и предначертанием только совершенномудрых и отдельных личностей. Наоборот, „путь" открыт для каждого в силу того, что первоприрода людей обязательно следует этим „путем". Но с некоторых пор человек потерял свою прежнюю „чистоту". В том состоянии, в каком находится его „вторая природа", ему ничего не остается делать, как избрать своей целью самоусовершенствование и управление своей личностью в силу того, что его разум стал несвободен. „Веление неба" и человеческая природа — одно и то же, как бы различно их ни именовали. Называя это „любовью", обозначают наивысшие моральные качества человека, называя это „беспредельным", обозначают это как „путь неба". Самые различные наименования сверхъестественного, как „веление" (命), „небо" (天), „божество" (神), „владыка неба" (帝 上 или 天主), обозначают таинственное начало природы, вещей и человека.

Ямадзаки Ансай с особенным пылом продолжает развивать мистицизм Отакасака Сидзан. Он не только соединяет чжусианское конфуцианство и синтоизм, но не отказывается и от буддизма и в результате создает целую секту, целое направление в синтоизме.

Согласно Ямадзаки Ансай, идеальное начало *ри* является основой вселенной и заключает в себе материальное начало *ки*. *Ри* заключает в себе *ки* и представляет собой, с этой стороны, не одно, а два начала но эти два начала опять-таки составляют одно целое. С точки зрения объяснения природы через *ри* и *ки* Ямадзаки Ансай — дуалист, с точки же зрения толкования природы самих этих начал он — монист; он признает основным и главенствующим началом идеальное *ри*. *Ри* действует и изменяется, пронизывает все вещи и является тайной природы, ее божеством. Он провозгласил, говорит Миура Тōсаку, так называемую теорию о *ри*, как о божестве (所謂理神論を唱へた). *Ри* есть божество, *ри* — одно, следовательно, и бог — один. Но так как единое *ри* распределяется во множестве рождающихся вещей, единое божество также разделяется и существует как восемь миллионов божеств. Подобно тому как во вселенной все без исключения вещи происходят от *ри*, так и божества вселенной будучи отделены от единого божества, состоят из его же сущности. Единое божество как источник восьми миллионов божеств абсолютно, постоянно и неизменно.

之一戦，擒孔孟，以報國恩此卽孔孟之道也。 Удзин Идуро заимствовал эту цитату из „Сэнтэцу сбдан" — 先哲叢談。

Оно обладает неисчерпаемым источником добродетелей и является не чем иным, как Кунитокотати но микото (國常立尊),[1] богом богов, родоначальником семи поколений богов (天神七代).[2]

Полностью признавая мифологию синто и считая ее религией избранного народа, Ямадзаки находит нужным видоизменить убранство, в котором она подается. Мы имели возможность убедиться в том, что чжусианская философия, в силу внутренних своих противоречий, порождала ряд теоретических проблем, развитие которых в различных и часто принципиально противоположных направлениях мы видим даже у представителей той же японской чжусианской философии. Ямадзаки

[1] Бог официального синтоистского канона, образующий семь поколений небесных богов. Согласно этому мистическому канону, в то время, когда земля была еще отделена от неба, возникло новое существо, походящее на ствол растения *аси*, которое, чем дальше, тем больше изменялось и превратилось в бога Кунитокотати но микото.

[2] Семь поколений небесных богов: 1) Кунитокотати но микото, 2) Кунисацути но микото, 3) Тоёкунну но микото, 4) Уидзини но микото и Суидзини но микото, 5) Отонодзи но микото и Отомабэ но микото, 6) Омотару но микото и Касиконэ но микото, 7) Изанаги но микото и Изанами но микото. Эти два последних бога — Изанаги и богиня Изанами получили приказ от своих предков придать созданной ими природе форму. Для этой цели они сошли на землю по мосту Укибаси. Приблизившись к будущей земле, Изанаги погрузил конец своего копья в мутную жидкую массу, и, когда извлек его, несколько капель спали с него. Капли затвердели и образовался остров Оногоросима. Бог и богиня получили возможность ступить на твердую землю и на этом острове построили свое жилище. Изанаги и Изанами заключили брачный союз и Изанами зачала... островами. Так от этого брака родились 8 больших островов: Оя-сима, Авати но сима (по утверждению синтоистских комментаторов — Авадзи), Иёо но фута на но сима (Сикоку), Цукуси-сима, острова близнецы — Оку и Садо, Ики-сима, Цусима и Акицусима, шесть меньших островов — Кибико-сима, Адзуки-сима, О-сима, Химэ-сима, Тикисима и Футаго-сима. Затем были рождены боги воды, ветров, лесов, гор, рек, дорог, молнии и грома, дождей и другие. Наконец был рожден бог огня — Кагуцути. Однако рождение этого бога стоило жизни его матери Изанами. Тогда отец, т. е. Изанаги, отрубил своему сыну голову и отправился в царство теней в надежде вернуть свою супругу. Чтобы рассеять мрак, он зажег гребень, скреплявший его волосы, и, увидев уже разложившееся тело Изанами, пришел в ужас. Вернувшись на поверхность земли в Авакига хора (синтоисты говорят, что это провинция Хюга), он поспешил очистить себя от пыли, приставшей к нему в царстве смерти. Из каждого одеяния, которое он снимал с себя, из каждой обмываемой им в реке части тела родились боги, числом 26. Из левого глаза — богиня солнца Аматэрасу, из правого — богиня луны Цукиёми, из носа — бог земли Сузанō. Что касается Сузанō, то он с детства обладал диким характером. Когда же подрос, то безумства до которых он доходил, потрясали даже богов. Он вырывал деревья, бросал в огонь леса. Отец послал его в страну Нэ но куни (синтоисты толкуют: в Идзумо), и перед уходом туда он получил разрешение от своей сестры богини Аматэрасу посетить ее. Но прибыв в Такамагахара, Сузанō стал безумствовать, дебоширить и повсюду сеять ужас, усыпая плевелами поля, уничтожая посевы. Дело дошло до того, что богиня солнца Аматэрасу, испугавшись, поспешила скрыться в пещере, оставив мир во мраке. За свое поведение Сузанō был изгнан и отправился в Идзумо, где он сразился с восьмиглавым змием Ямата и, победив его, поселился здесь, женился и т. д. Такова основа мифа о сотворении мира, проповедуемая официальной религией синто.

Ансай является прямым исключением. Его задача сводилась не к разработке и развитию теоретико-познавательных вопросов на основе чжусианской метафизики, а к догматическому и формальному перенесению чжусианской терминологии в синтоизм в целях придания ему видимости „философского учения".

Назвав первого единого бога — *Кунитокотати но микото*, Ямадзаки Ансай применил к „семи поколениям богов" теорию пяти элементов. Порожденный *Кунитокотати но микото* — бог *Кунисацути но микото* стал божественным элементом воды, или богом-водой. Затем были порождены: *Тоёкунну но микото* — божественный элемент огня или бог-огонь, *Уидзини но микото и Суидзини но микото* — божественный элемент дерева или бог-дерево, *Отонодзи но микото и Отомабэ но микото* — божественный элемент металла или бог-металл, *Омотару но микото* и *Касиконэ но микото* — божественный элемент земли или божество-земля. Начиная с этого момента, возникает возможность первоестественного рождения и оформления вещей. Вода и огонь определяются как чистые и простые элементы и являются простейшими, но самостоятельными богами. Все остальные являются здесь, как правильно говорит Миура Тōсаку, сложными (複雜) или смешанными и комбинированными (複合) богами. Божества Изанами и Изанаги являются силами *ин* и Ё (*инь* и *ян*), проявляющимися в комбинациях пяти элементов и, следовательно, именуются соответственно бог *ин* и бог Ё. Благодаря им появляются божества, которые непосредственно рождают сперва человека, а затем вещи, — Аматэрасу и Сузано и бесчисленные другие божества, заключающиеся в каждом человеке и в каждой вещи. Так как первоначальное *ри* заключает в себе *ки*, то первоначальный бог *Кунитокотати но микото* уже содержит в себе первоначальное *ки*. Царство *Кунитокотати но микото* — это земля, устои его — металл; земля и металл, эти определенные два элемента, также прибавляются к первоприроде, заключенной в нем. Вместе с рождением пяти элементов-богов *ки* проявляется и рождается, оформляется бесконечное множество различных вещей. Бог, человек и вещи различаются. Люди и вещи различаются между собою постольку, поскольку в них различно проявилось *ки*, но они одинаковы, как детища бога *ри*. Самое чистое *ки* — это богиня солнца Аматэрасу. Что же касается бога Сузано и других божеств, то они являются „стремлениями и склонностью" *ки*. Человек является первым „стремлением" и „склонностью" *ки*, а затем (все далее) ими являются бесчисленные вещи.

Итак, во вселенной существует множество вещей, и каждой из них уделено нечто из сущности единого первоначального бога *Кунитокотати но микото*. Миллионы богов, миллионы людей, миллионы вещей имеют тождественную основу — основу первоначального божества *ри*. *Ки* же, вследствие своего „стремления и склонности", порождает вторую

природу человека, в которой в свою очередь рождаются добро и зло. Только богиня Аматэрасу обладает совершенным и чистым *ки*. Все остальное зависит уже от „стремления и склонности" *ки* и заключает в себе, вследствие этой второй природы, „добро и зло", так как вторая природа отличается от первоначальной — чистой и совершенной, „именно стремлением и склонностью".

Первоначальный бог *ри* является основой человека. Его „сердце" — душа, полученная им от первоначального бога, и поэтому он превосходит все вещи. Так как „сердце" является частью качественной особенности первоначального бога, общего всем вещам, то оно есть не что иное, как „сердце — малый мир" или „сердце — малая вселенная". В сравнении с „большой душой" первоначального божества душа человека является „малой душой" и состоит из различных „таинств". Благодаря собранию этих „таинств" возникают рождение и завершение, благодаря их разделению — смерть и разрушение. После смерти душа отправляется в „небесное царство". И подобно тому как вселенная является таинственным сочетанием *ри* и *ки*, „сердце" человека так же состоит из *ри* и *ки*. *Ри* сердца — абсолютно и является, как уже сказано было, первоприродой человека. *Ки* сердца — относительно и является второй природой или „природным складом" человека. От первоприроды рождается „естественное знание". Умение на его основе различать и следовать моральным качествам является „великой ясной моралью".

Первоприрода человека, представляющая одну сущность с божеством, является поэтому и источником трех моральных качеств: мудрости, гуманности и храбрости (知 仁 勇). В целом поведение человека определяется на той же основе „внутренней почтительностью" 敬, которая проявляется во вне как справедливость. „Внутренняя почтительность" — это земля, „внутреннее благоразумие", внутреннее моральное качество. Долг и справедливость — 義 — это металл, внешние устои или внешнее проявление этих качеств. И первое и второе качества являются проявлением бога. К этим двум качествам — внутренней почтительности и внешнему проявлению ее через справедливость — сводит Ямадзаки Ансай все учение Конфуция, якобы полностью преломившееся в духе синтоизма.

В ранний период своей жизни он не щадил сил для того, чтобы превозносить Конфуция. В сочинении „Рассуждение о названиях классиков" (помещенном в качестве избранного сочинения в „Собрании избранных японских сочинений по этике") он по традиции приписывает Конфуцию авторство и редакцию почти всех древних классических книг, восхваляя вместе с тем и Чжу Си как их толкователя.

На склоне же лет для него чжусианское конфуцианство послужило лишь средством для „обновления" синтоизма.

„Обновление" это вылилось в учение о „суйгасинто" 垂加神道. Следуя традиционному синтоизму, утверждающему, что Япония поро-

ждена богами, а ее императоры — это живые потомки богов, Ямадзаки Ансай утверждает, что боги продолжают жить во всех японцах, проявляться и действовать через них. Внутренняя почтительность есть первое и основное качество их проявления; в верноподданности и сыновней почтительности (忠孝), а равно и в почитании духов предков, выражен их „великий путь". Идея 垂加 — идея постоянного присутствия и покровительства богов, говорит Сэнбара Садаю 淸原貞雄, несомненно заимствована Ямадзаки Ансай из „буддийского учения о постоянном проявлении и покровительстве богов" (佛教の顯加冥加).[1] Как бы там ни обстояло дело со смешением чжусианского конфуцианства, синтоизма и буддизма в писаниях Ямадзаки Ансай, — вся его проповедь сводилась к „принципу верноподданности и сыновней почтительности, к принципам верховного владыки семьи и государства" (忠孝主義, 國家至上主義). Все его писания ничего общего не имеют с философским творчеством, знамя которого подняли наиболее глубокие японские умы той эпохи. Все темное, все мистическое, все, что расходилось с самостоятельным теоретическим мышлением, восстанавливал Ямадзаки Ансай, объясняя это как новое знамение проявления „души Ямато".

Вот почему Кобаяси Кэндзō 小林健三, современный теоретик синтоизма, торжественно заявляет: „После столь долгих идейных блужданий мудрец и учитель Ямадзаки Ансай, наконец, открыл глаза на японский дух и воскресил традиции нашего отечества. Смотрите, разве в условиях нашего государства не продолжает воскрешаться еще раз дух учителя!" [2]

Иноуэ Тэцудзирō доходит до того, что считает Ямадзаки Ансай божеством. Об этом он пишет в своей книжке „Сущность японского духа". Иноуэ Тэцудзирō не настаивает на ортодоксальном повторении мифов из Кодзики и Нихонги и вместо ссылок на эти сакральные книги он считает наиболее целесообразным — „философские" рассуждения о „пути пребывания в богах" (神ナカラの道). Иноуэ устанавливает даже периодизацию „раскрытия японского духа", основывающегося, по его мнению, на „пути пребывания в богах". В так называемый период Нанбокутē (1336—1392) „раскрытию японского духа" содействовал Китабатакэ Тикафуса 北畠親房 (1293—1354). В период токугавского сёгуната в этом отношении отличились деятели „Мито гакуха" и, в особенности, Токугава Мицукуни и Фудзита Тōко. Затем совершенно особые заслуги в этом отношении он признает за школой Ямадзаки Ансай. Наконец, содействовали „раскрытию души Ямато" Ямага Соко, Ёсида

[1] Сэнбара Садаю. История синто, 神道史. Токио, 1936, стр. 209.

[2] Исследование по истории японского синтоизма. 日本神道史研究. 3-е изд., Токио, 1935, стр. 37.

Сёин, Мотоори Норинага и Хирата Ацутанэ, которые обновили синтоизм.[1]

Кобаяси Кэндзо утверждает, что Ямадзаки высоко ценил учение Чжу Си и благодаря этому на склоне своих лет пришел к синтоизму; он обосновывал свои положения, опираясь на конфуцианство и метафизику сунского неоконфуцианства.[2]

Пропагандируя и подготавливая захватническую войну и осуществляя поход против всякого проявления прогрессивных идей в общественной жизни, в науке, публицистике, литературе, искусстве, в среде интеллигенции, и в особенности в среде студенчества, японские фашисты часто обращались к Ямадзаки Ансай. Они цитировали его, ссылались на него и всячески восхваляли. Эти поборники „нихонсюги"—„японизма" и „нихонсэйсин"—„японского духа" именовали себя ревностными защитниками трона и воинством Японии, которая, по их мнению, давно уже должна была распространить свой дух и власть не только над Азией, но и над всем миром, а Ямадзаки Ансая называли своим учителем и предтечей.

---

[1] Иноуэ Тэцудзиро. Нихон сэйсин но хонсицу, 井上哲次郎, 日本精神の本質. Токио, 1935, стр. 319.

[2] Кобаяси Кэндзо. Изучение истории японского пути богов 小林健三, 日本神道史の研究。 Токио, 1934, стр. 94.

ГЛАВА XIII

УПАДОК ЧЖУСИАНСКОЙ ШКОЛЫ. КАЙБАРА ЭКИКЭН И МУРО КЮСО

Противоречия чжусианской метафизики сказались не только на мировоззрении противников, но и на мировоззрении сторонников учения сунских философов.

Ярким примером этого являются произведения таких мыслителей, как Кайбара Экикэн (Эккэн) и Муро Кюсо. Они оба принадлежали к чжусианскому лагерю. Они оба восхваляли учение Чжу Си и затем оба высказали взгляды, противоположные этому учению и опрокидывавшие его. Экикэн самоуничижительно называл свои взгляды только „сомнениями", а не отрицанием учения Чжу Си; Кюсо утверждал, что он с юношеских лет придерживался „собственной дороги", но восхвалял „ценность философии сунских мудрецов". Но как бы там ни обстояло дело, оба эти мыслителя нанесли японскому чжусианству чувствительный удар.

Кайбара Экикэн (貝原益軒) родился в 1630 г. в Фукуока (провинция Тикудзэн) в семье придворного врача у феодала Курода. Отец очень рано стал приучать Кайбара к чтению медицинских книг и мечтал о блестящей карьере своего способного сына в качестве придворного врача. Возможно, что уроки отца по медицине, чтение специальных книг способствовали освобождению юноши от буддийской мистики, под влиянием которой он был одно время, а также формированию мировоззрения в целом. Двадцати лет Кайбара совершенно отошел от буддизма и занялся изучением субъективно-идеалистической философии Лу Сян-шаня и Ван Ян-мина. Врачебную деятельность Кайбара совмещал с упорным изучением философии.

В возрасте тридцати девяти лет он навсегда бросает профессию врача и полностью посвящает себя науке.

Можно сказать, что Кайбара определился как философ и деятель уже к тому моменту, когда Лу Сян-шань и Ван Ян-мин являлись для него лишь пройденным этапом, о котором он отзывался с досадой. Ему было тогда тридцать шесть лет. Он принялся с особенной энергией за штудирование сочинений Чжу Си, об учении которого он говорил, как

о предмете своей „любви". Серьезный исследователь и большой эрудит — Кайбара, чем дальше продвигалось его изучение Чжу Си, тем больше расходился с ним, обнаруживая по-своему вопиющие противоречия его метафизической системы. Человек исключительной энергии, он много раз возвращался к систематической проверке своих выводов. О нем шутя отзывались, как о человеке, которого навсегда покинул сон, — до того систематичны и настойчивы были занятия поглощенного книгами Кайбара. Хорошим помощником для мыслителя являлась его жена (литературный псевдоним — Токэн 東軒), известная как автор книги „Великое учение для женщин".

Убеленный сединами, он с грустью оглядывался на свой жизненный путь, промелькнувший, по его образному выражению, как „сон в ночи", и, не считаясь с традицией, вопреки официальному канону чжусианства, выступил со своими философскими воззрениями, наносившими чувствительные удары неоконфуцианству. Со свойственной ему скромностью он называл свои взгляды лишь „великими сомнениями". Тридцать семь произведений вышло из-под его кисти. Смерть застала мыслителя над незаконченной рукописью. Самым выдающимся произведением Кайбара Экикэн, на основании которого должно судить о его мировоззрении, является его книга „Великое сомнение".

О своей философской эволюции Кайбара самоуничижительно говорит следующее: „С четырнадцати — пятнадцати лет у меня появилось стремление к учению совершенномудрых. И скоро после этого я стал читать книги сунских конфуцианцев и старательно изучал и почитал их мнения как учение совершенномудрых. Но далее я стал испытывать великие сомнения. Между тем, будучи глуп от природы и не обладая изобретательностью, я был лишен, кроме того, учителя, к которому я мог бы обратиться за объяснением вопросов. И вот ныне я стар и дряхл и лишен силы суждения, чтобы объяснить все растущие сомнения, хотя тщательно думал о них в течение тридцати с лишним лет. В одиночестве обуреваемый своими сомнениями и будучи до сегодняшнего дня не в состоянии найти им объяснения, я не удовлетворен всей своей жизнью. Поэтому я излагаю свои сомнения голько в надежде, что ученые просветят меня, но никак не для того, чтобы осмелиться спорить с прежними настоящими учеными". Однако „Великие сомнения" отнюдь не являются чем-то вроде перечня того, что имеется в учении сунских философов и, прежде всего, Чжу Си. Напротив, это сочинение представляет собою положительное изложение собственного мировоззрения Кайбара. Философ показывает, что догмы являются истиной для ограниченных, немыслящих людей. То, что мы называем культурой в смысле достижений теоретической мысли, не может оставаться постоянно одним и тем же, а напротив, изменяется и продвигается непрерывно. Для синтоистов рассуждения Кайбара Экикэн о „культуре", как о развитии теоретической мысли, обращенной к исследованию при-

роды, а не к божеству, являлись недопустимой крамолой. Олицетворяя, как все его современники, идеальные качества мыслителей в „учении" легендарных личностей — древнейших китайских правителей и мудрецов, Кайбара продолжает доказывать, что после Мэн-цзы „путь" (а для него — это философское осмысление законов существования природы и общества) якобы правильно трактовался и осуществлялся и во времена династии Хань и во времена династии Тан. Затем последовал застой, упадок, а в период династии Сун благодаря Чэн Хао, Чэн И и Чжу Си этот „путь" снова пошел к подъему. Их заслугу в оживлении философской мысли после длительного ее застоя Кайбара считает „поистине великой". Однако Чжу Си не обладал качествами „совершенномудрого". Кайбара предупреждает, что к учению Чжу Си должно подходить вдумчиво, „веря в то, во что нужно верить, и сомневаясь в том, в чем должно сомневаться".

В „Великих сомнениях" Кайбара Экикэн пишет: „Основой учения сунских чжусианцев является то, что «беспредельное» составляет «Великий предел»; его основой является то, что несуществующее является существующим. Это учение разделяет *ки* и *ри* и превращает их в две вещи. Это учение не рассматривает *инь* и *ян*, как «путь» (закон), а превращает *инь* и *янь* в сосуды телесного (т. е. в резервуары, наполненные „телесным". — *Як. Р.*), разделяет и различает первоприроду вселенной и вторую природу (природный склад вещей), как две вещи. Это учение утверждает, что первоприрода — *сэй* (*син*) и *ри* не рождаются и не умирают. Все это идеи, унаследованные от буддизма и Лаоцзы".[1] Таким образом, Кайбара, как никто другой из его современников, с предельной четкостью характеризует чжусианскую метафизику как ложное учение, имеющее своим предметом несуществующее и неявляющееся философской системой, направленной на изучение реально существующего мира вещей.

Кайбара отрицает наличие в спекуляциях Чжу Си какой бы то ни было попытки преодолеть дуалистические противоречия его метафизики и считает его систему рафинированным дуализмом. Этот взгляд он проводит во многих местах „Великих сомнений". Однако Кайбара далек от мысли, после всего сказанного выше, предполагать, что чжусианское учение, имеющее своей основой „несуществующее", допускает наличие сосуществования рядом с идеальным господствующим бестелесным *ли* (*ри*) реального, самодовлеющего, телесного *ци* (*ки*). Напротив, он проводит оригинальную мысль, что дуализм Чжу Си зиждется пол-

---

[1] 宋儒之說。以無極爲大極之本。以無爲有之本。以理氣分之而爲二物。以陰陽非道。且以陰陽爲形而下之器。分別天地之性與氣質之性以爲二。以性與理爲無死生。是皆佛老之遺意。 Нихонринриихэн, т. VIII, стр. 210

ностью на идеалистической основе в том смысле, что *ки* рассматривается по существу как род одухотворенной, виталистической „силы", из которой возникают вещи.

Продолжая перечень обвинений против чжусианства, он заявляет, что при изучении Чжу Си ясно видно, как вместо теории, зиждущейся на доказательствах, вместо объяснений, основанных на анализе, выдвигается теория о вечных законах „сердца", заменяющих исследование. Это же учение утверждает, что вечно „царящий покой" (主靜) лежит в основе всего. „Сердце" (сознание и чувства) есть также носитель покоя; оно носитель молчания и абсолютной „прозрачности". Субстанция прилаживается к „небесному *ри*" (體貼天理) и будто бы поэтому она заключается в „сердце", сохраняющем покой.

Но ведь это есть не что иное, как религиозный квиэтизм и постижение всего во „внутреннем покое", проповедуемом буддийской сектой Дзэн. Вот к чему сводятся в основном обвинения, выдвинутые Кайбара против чжусианской философии.

В разделе 11-м первой части своих „Великих сомнений" Кайбара пишет: „Чжу Си говорит, что организм рождается и умирает, а первоприрода его не рождается и не умирает. И также говорит, что *ки* рождается и умирает, а *ри* не рождается и не умирает. Вот это есть мудрость Чжу Си и наука господина Лао-ши (Лао-цзы. — *Я. Р.*). Между этими мнениями различия нет. Но я по неразумности своей не могу признать эти мнения за подлинное знание. И вот поэтому я вкратце излагаю произвольные суждения, излагаю подобные сомнения в надежде, что мыслители разъяснят мне это и дадут указания, а также из желания обладать путем и смыслом истины. Я низкий, говорю, что человеческий организм накопляется как *ки* и поэтому рождается. Когда *ки* умирает и он умирает. Первоприрода, которую человек приобретает,— это небесный закон зарождения. *Ри* — это закон *ки*. Начала *ри* и *ки* — это не две вещи. Если организм умирает, то в чем же тогда сосредоточены *ри* (законы) жизни. Ведь *ки* — это основа, составляющая человеческий организм, а *ри* — это закон, свойственный *ки*. Когда организм живет, его *ри* существует; когда он умирает, то *ри* также умирает. Поэтому, когда организм не умер, то его первоприрода существует как свойственные ему законы (*ри*). Когда существует данный организм, то существует и его первоприрода; если же данный организм перестает существовать, то и его первоприрода, вследствие этого, также перестает существовать и лишается своего места существования. Например, первоприрода воды и огня — это холод и жара, влажность и сухость. Когда вода уже иссякла и огонь уже погас, то их первоприрода — холод и жара, влажность и сухость, вследствие этого, также погибают. Как же еще она может существовать?" *Ри*, следовательно, является только законом существования материальной природы — *ки* и поэтому составляет с последним одно целое, но отнюдь не стоит над ним. *Ки* также

нельзя сводить к *ри*, как к всеобщему закону движения. Рассуждения чжусианских конфуцианцев о „первоприроде" и „второй природе" вещей и человека, утверждает мыслитель, являются фальшью и ничего общего не имеют с подлинным знанием. Кайбара смело и искренно выступает против мистической идеи существования „первоприроды" вещей и человека даже после того, как последние перестают существовать. Какими бы приемами эта „первоприрода" ни возводилась в вездесущее вечное идеальное *ри*, Кайбара простыми и ясными доводами разоблачает эти приемы, спустив *ри* с чжусианских мистических небес на землю и доказывая химерность его чжусианского толкования. Природа человека, по его мнению, — это его материальная природа. Организм человека является продуктом материального *ки*. „Жизнь организма означает наличие внутренне присущих ему законов существования"; смерть организма означает также смерть этих законов, т. е. *ри*.

Кайбара высмеивает далее фальшь и лицемерие последователей Чжу Си, твердящих о том, что *ри* является также чем-то вроде абсолютного, идеального направляющего начала или принципа во всем „порядке вещей, правления и обрядов" т. е. в общественной жизни людей, в жизни государства. *Ри*, по мнению этих проповедников, является извечно установленным абсолютным, идеальным началом, в соответствии с которым должно регулировать направление и предопределять содержание „человеческой культуры". Эти проповедники — блюстители авторитета официальной идеологии токугавского режима — верно служили его правительству, дела которого сам Кайбара не признавал за образец „порядка вещей, правления". Естественно, что они возводили в абсолют, в идеальное *ри* политику и нравы токугавского режима, и Кайбара это прекрасно понимал. Как бы наивно он ни модифицировал древнее учение Конфуция в учение об „истинной гуманности", его ссылки на это учение имели в виду главным образом акцентирование внимания читателя на несовершенство токугавской политики. Кайбара жил в такое время, когда поднимающийся класс торговой буржуазии уже начинал играть значительную экономическую и политическую роль в жизни Японии. Феодальное дворянство теперь на собственной шкуре ощущало появление могущественной и влиятельной торговой аристократии. Феодальная аристократия — даймё и их слуги — самураи нуждались в денежных средствах. Относившиеся прежде с высокомерным презрением к деньгам, они теперь считали обладание ими за высшее благо. Деньги, а не самурайская честь, теперь имели значение.

Будучи выходцем из непривилегированной среды, сам, занимаясь деятельностью простого горожанина — врачеванием, Кайбара сочувствовал тем общественным кругам, которые под флагом возвращения фактической власти императору стояли в оппозиции к дому Токугава. Сёгун владел почти третью земельных площадей страны. Его страшный „режим ока" (мэцукэ) и система регламентации сковывали страну. Абсо-

лютность и идеальность *ри* такого порядка вещей Кайбара не мог признать.

Вторым и наиболее крупным философом, произведения которого совершенно ясно свидетельствовали о внутреннем разложении японского чжусианства, является знаменитый Муро Кюсō 室鳩巣 (1658—1734).

Муро Кюсō — последователь и популяризатор философии Чжу Си. Однако, защищая и развивая это учение, он как и Кайбара Экикэн, высказал целый ряд идей материалистического содержания, ряд атеистических воззрений. Эти идеи Муро Кюсō не могли не содействовать развитию материализма в Японии.

Если в области философии, по собственным словам философа, он будто бы стремился истолковать чжусианство, „не отклоняясь от него", то в области социально-политических воззрений он проповедывал такие идеи, в которых для японцев того времени звучали совершенно необычные мотивы неприкрытого вольнодумства. Еще при жизни Муро Кюсō редко кто из его учеников, равно как и из среды последователей других школ, осмеливался поставить знак равенства между этими идеями философа и этико-политическим учением Чжу Си. Утверждалось, что в трактовке „общих принципов этики" между ними нет средостений, что дух Муро Кюсō вообще имеет мало общего с основными принципами конфуцианства, что он „смущает сердца, вносит смятение в умы и возбуждает дух крамолы".

Главным и наиболее интересным произведением Муро Кюсō является книга „Сюндаи дзацува". В конце ее пятой части имеется надпись: „Кёхо дзинси но тоси. Фую дзюгацу Кюсō сирусу" — „Годы правления Кёхо, год дзинси. Зима, десятая луна. Подписано Кюсō". Стало быть, это произведение было закончено в декабре 1729 г. Издано оно было только в 1750 г. внуком Муро под названием, являющимся сокращением полного обозначения — „Суруга даи дзацува" — „Смешанные беседы в Суруга даи". В 1711 г. Муро Кюсō получил высокий конфуцианский пост — он стал советником сёгуна и деятелем народного просвещения. Повествуют, что он демонстративно отказался от тех материальных выгод и поощрений, которые сёгунат был готов предоставить в его распоряжение щедрой рукой, и оставался жить в скромных условиях, не соблазнившись богатством и роскошью придворной жизни. Философ учил своих довольно многочисленных учеников. Его сочинения скоро принесли ему недобрую славу в среде самых известных конфуцианцев того времени. Интересно отметить, что когда произведения Муро Кюсō в рукописи дошли до Араи Хакусэки, то он был настолько потрясен их вызывающим тоном и духом нетерпимости к буддийскому и синтоистскому духовенству, а в особенности неслыханным вольнодумством их автора в отношении императорского дома, что поспешил образумить его и попытался даже строгими увещеваниями заставить отказаться как от их публикации, так и вообще от идей, проводимых в них.

Но когда все это не помогло, Араи Хакусэки осудил произведения Муро Кюсō как возмутительные. Философ остался верен себе. Он собирал в своем доме читающую молодежь и, не стесняясь формой, горячо проповедывал против японских конфуцианцев японской „школы классического конфуцианства" — „Когакуха".

В торжественной тираде Муро Кюсō поэтически декларирует свое отношение к чжусианскому конфуцианству. Он считал, что только Чжу Си по-настоящему следовал „пути", которым шел и который заповедал Конфуций. В „Предисловии старого ученого" (老學白叙)[1] к „Сюндаи дзацува" он пишет: „Когда я был молод, то также обучался у посредственных учителей. Я писал и заучивал наизусть изречения и целые главы. Много месяцев и лет прошло всуе, пока в одно прекрасное время я сразу проникся отвращением к тому, что делал прежде. Я возымел желание учиться [и постигнуть ту мудрость], которой старые люди следуют для себя же. Но увы! У меня не было учителя и друга и обилие неясных и смешанных мнений ученых сбивало меня с толку. Наполовину сомневаясь, наполовину уверовав в учение Чэн-цзы и Чжу Си, я не определялся во взглядах. Так время попусту проходило. Мне минуло сорок, когда я полностью осознал это учение. Я познал, как глубоко учение Чэн-цзы и Чжу Си и что оно не может быть ничем заменено. С тех пор днем и ночью, я читал произведения Чэн-цзы и Чжу Си, и в течение тридцати лет они наполняли мое сердце и мысли. Рассматриваешь это учение, — и какая это исключительная высота, пытаешься расчленить его, — и какая это исключительная компактность! Вместе с тем оно ни слишком высоко и отдаленно, ни слишком низко и близко. Если еще появятся мудрецы, то они обязательно последуют за ним без всяких сомнений, так как путь неба и земли — это путь Яо и Шуня, путь Яо и Шуня — это путь Конфуция и Мэн-цзы, а путь Конфуция и Мэн-цзы — это путь Чэн-цзы и Чжу Си. Оставляя путь Чэн-цзы и Чжу Си, нельзя достигнуть пути Конфуция и Мэн-цзы. Оставляя путь Конфуция и Мэн-цзы, нельзя достигнуть пути неба и земли. Старого ученого не убедишь, чтобы он верил во что попало. Я же говорю только то, что само по себе очевидно. Если то, о чем я говорю, не подтвердимо, фальшь, то пусть небо и земля воздадут мне мое наказание!"[2] Но оказалось, что подобная торжественная декларация, ставившая себе задачей возвращение всех сомневающихся и колеблющихся в лоно чжусианского конфуцианства, по существу являлась тирадой человека, размышления которого расходились с чжусианским идеализмом. Оценивая вышеуказанным образом свое отношение к чжусианской метафизике, Муро Кюсō пытается охарактеризовать также свое отношение и к субъективно-идеалистической философии Ван Ян-мина, равно как и к эволюции китайской философии после Ван Ян-мина.

[1] Муро в этой книге все время говорит от имени „старого ученого".

[2] Сюндаи дзацува, ч. I, гл. 1.

Эту характеристику он сделал публично перед аудиторией слушателей, собравшихся у него в доме. Присутствовавшие были потрясены услышанным. „Все сидевшие, — пишет Муро Кюсо, — насторожили свой слух, затаив дыхание. И в это время старец продолжал. Они не ожидали, что я дам клятву, опираясь на то, что было установлено в течение пятисот лет в области конфуцианства (после Чжу Си. — *Як. Р*). После Сюси (Чжу Си) ученые времен Сунской династии Синсэйдзан 眞西山[1] и Гикакудзан 魏鶴山,[2] ученые времен Юаньской династии Кёродзан 許魯齋[3] и Косоро 吳草廬[4] и Минской династии Сэккэйкэн 薛敬軒[5] и Кокэйсай 胡敬齋[6] и другие, придерживавшиеся этического учения, полностью сделались почитателями Тэй и Сю (Чэн-цзы и Чжу Си). Люди с большими познаниями спорили по поводу их стиля и литературных приемов, а также по поводу несущественных моментов, но в области их научного исследования и этики (學術道德) они не сказали ничего. Так продолжалось до середины периода Минской династии, когда наука еще была правильна и прославленное учение не знало ущерба. Но вот явился Оёмэй (Ван Ян-мин) со своим учением о врожденном интуитивном знании (良知の學) Он обрушился на Сю-си (Чжу Си) и произвел большие изменения в направлении [развития] науки времен Минской династии. После смерти Оёмэй его ученики подобно О Рю-кэй 王龍溪[7] приняли учение буддийской секты Дзэн. С тех пор ученые оказались одурманенными учением о врожденном интуитивном знании и стали пренебрегать исследованием законов вселенной (それより世の學者良知に沈醉し,窮理に欠仲し)。 Они сделались учеными, ограничившими себя делами «поднебесной», или последователями соединения конфуцианства и буддизма (天下の學者陽儒陰佛の徒となりて)... Люди, которые в теории (學識) не достигли и одной десятитысячной доли того, что имеется у Тэй и Сю (Чэн-цзы и Чжу Си), когда они легко находят здесь ошибки, то они подобны маленькой птичке, передразнивающей сказочную птицу — феникс, или гусенице, измеряющей океан".[8]

Что касается буддийской секты Дзэн, о которой говорит Муро, то в то время уже миллионы людей считали себя ее приверженцами, она была представлена целой серией ответвлений, в основном исповедующих общий канон.

---

[1] Чжэнь Си-шань (1178—1235).
[2] Вэй Хао-шань (1178—1237).
[3] Сюй Лу-чжай (1209—1281).
[4] У Цао-лу (1249—1333).
[5] Се Цзин-сюань (1393—1464).
[6] Ху Цзин-чжай (1517—1585).
[7] Ван Лун-ци (1498—1583).
[8] Сюндаи дзацува, ч. I, гл. 1.

Если приверженцы секты Дзэн, особенно армии вооруженных монахов ее монастырей, сплошь и рядом играли активную политическую роль в феодальной Японии, вместо того чтобы отказаться, согласно канону, от бренной жизни, сторонники учения Ōёмэй, проповедывающие лозунг „знание есть действие", в своих спекулятивных построениях очень часто становились на позиции буддизма в такой форме, что действительно представлялось чрезвычайно трудным делом отделить целый ряд мистических построений Ōёмэй от мистической проповеди буддистов.

Таким образом, Муро Кюсō утверждает, что не существует более правильной и более глубокой философии, чем чжусианская метафизика. Субъективный же идеализм Ōёмэй и мистическую догматику буддизма он категорически отвергает.

Вершиной метафизической спекуляции Чжу Си является идея „Великого предела" или „беспредельного", субстанциализированного в качестве абсолютного, идеального начала вселенной, покоящегося в своей основе, но приводящего в движение все вещи. „Великий предел" отождествляется здесь, наконец, с идеальным началом *ри*, противопоставленным другому началу вселенной — *ки*. Чжу Си стремится преодолеть вопиющие противоречия своей системы ценой сведения дуализма начал *ри* и *ки* к идеалистическому монизму, в котором идеальное начало *ри* все же утверждается как первичное, а материальное начало *ки* все же утверждается как вторичное. Больше того, *ки* наделяется в метафизике Чжу Си качествами идеального начала *ри* или, лучше сказать, начало *ки* сводится к некоторой способности *ри* творить материальные вещи. Великий китайский метафизик под влиянием изуродованного до неузнаваемости даосизма и буддийской логики в конце-концов пожертвовал материальной природой для абсолютного, идеального „Великого предела" и отождествленного с ним идеального начала *ри*.

Иначе обстоит дело у Муро Кюсō. Он старается примирить противоположность материального *ки* и идеального *ри*. Он в категорической форме заявляет, что начала *ри* и *ки* одно без другого существовать не могут и что ни одно из них не является приматом по отношению к другому.

В главе „Нандзяку забрасывает лекарскую ложку"[1] Муро Кюсō дает критику выдвинутых против чжусианской метафизики обвинений и вместе с тем излагает свою собственную точку зрения. В этой главе он пишет: „Среди современных конфуцианцев существуют три направления. Что касается первого направления, то к нему принадлежат те, которые оспаривают Чжу Си, опираясь на теорию «естественного (врожденного) знания» Ван Ян-мина. Ван Ян-мин — выдающийся человек. И хотя он нанес удар учению Чжу Си и отмежевался от него, как от несостоятельного, все же нельзя сказать, что для этого совершенно

[1] 扁鵲藥匙をすつ。 Сюндаи дзацува, ч. I, гл. 8.

не было никаких причин. В его время большинство тех лиц, которые вредили учению Чжу Си, искали у него недостатков в словах, фразах да буквах и ни в малейшей степени не обращали внимания на самоуглубленное размышление. Они доходили до того, что ставили рассуждения Чжу Си об исследовании законов (принципов) бытия вне (должного, нужного) и, превратив «естественное (врожденное) знание» в самоцель, подталкивали всех только к самоанализу, имеющему целью «естественное (врожденное) знание». Нельзя не одобрить подобного стремления (к размышлению). Однако учение Чжу Си об исследовании законов (принципов) бытия не отбрасывает «естественное (врожденное) знание», а утверждает, что «естественное знание» достигается именно через реальные вещи. Если можно, подобно учению Ван Ян-мина, искать естественное знание независимо от вещей, то об учении древних правителей и о классических книгах *Ши-цзине, Шу-цзине, Ли-цзи и Йо-цзине*, не приходится говорить. *Ши-цзин, Шу-цзин, Ли-цзи, Йо-цзин*, если это не вещи, то что же они? Нельзя разве говорить об учении Конфуция и его учеников, о культуре и делах гражданских, о поведении или действиях, о верноподданности и искренности? Но шесть классических книг существуют, как учение в связи с культурой и делами гражданскими, а сотни правил поведения существуют в связи с поведением или действиями людей. Принципы верноподданности и неверноподданности, искренности и неискренности должны постигаться непременно на основании реальных вещей. Если исключительно благодаря «естественному (врожденному) знанию» мы сами по себе почтительны, то что толку в изучении порядка вещей в обществе, правления и обрядов и связанных с ними этических норм (*ли*)? Если природа нашего «я» сама по себе есть гармония, то незачем изучать музыку (в целях этико-политического воспитания людей. — *Як. Р.*)?! Далее, если только благодаря «естественному (врожденному) знанию» можно управлять своими действиями, совершенствоваться в верноподданности и искренности, если все это так просто и ясно и составляет «путь», который для каждого близок — тут же под рукой, то почему совершенномудрые люди не рекомендовали его, а вместо этого создали и представили какое-то трудное и бессмысленное учение? Но пойдем далее. Что касается достижения «естественного знания», то как иначе его можно достигнуть, если не через реальные вещи? Скажут, конечно, исключительно в самоуглубленном размышлении, благодаря отказу от свойственных нам желаний, достигается «естественное (врожденное) знание». Например, знание пяти тонов зависит от уха, а мы, сохраняя слух, знаем эти пять тонов, не слушая их. Знание пяти цветов зависит от глаза, а мы, сохранив зрение, знаем эти пять цветов, не видя их. Знание пяти вкусов зависит от рта, а мы сохранив рот, знаем пять вкусов, не ощущая их и т. д. и т. п. Но разве неизвестно, что хотя знание пяти тонов зависит от уха, но они существуют в вещах?

Не слушав пяти тонов, мы сущности этих пяти тонов не знаем. Хотя знание пяти цветов зависит от глаза, но эти пять цветов существуют в вещах. Не видев этих пяти цветов, мы сущности пяти цветов не знаем Хотя знание пяти вкусов зависит от рта, но эти пять вкусов существуют в вещах. Не ощутив пяти вкусов, мы сущности пяти вкусов не знаем. И кроме того, из чего мы можем знать различие между чистым тоном и нечистым, различие между светлым цветом и цветом глубоким, между вкусом нежным и вкусом грубым, если не из вещей?"

Муро Кюсо критикует субъективно-идеалистическую философию Ван Ян-мина и категорически отвергает основу основ этой философии — теорию о „естественном (врожденном) знании", согласно которой „сердце" человека является мерилом всех вещей, и только непосредственное умозрительное восприятие собственных, „естественно возникших" в „сердце" идей, исчерпывает наше познание. Муро Кюсо правильно определяет философию Ван Ян-мина как нелепую и опасную фантазию, которая претендует убедить здравомыслящих людей в том, что будто бы только царство собственного „сердца" или разума истинно, что истинно только сверхчувственное. Для нашего философа, как мы видели, ощущение является исходным моментом познания объективно и независимо от нашего „сердца" существующего реального мира вещей.

Согласно Чжу Си, идеальное, абсолютное начало *ри* (*ли*), покоящееся в человеческом „сердце", собственно, в его чувствованиях, рассудке и разуме, исключает по существу признание наших ощущений как средства непосредственной связи с окружающим нас миром вещей вследствие того, что начало *ки* (*ци*) в последнем счете является тем же идеальным *ри* (*ли* или *тай-цзи*), „данным человеку, в отличие от животных, в полном объеме". Иначе обстоит дело у Муро Кюсо. Он придерживается здесь противоположной точки зрения; для него наши ощущения реальны, они являются не мифической, а непосредственно реальной связью с окружающей нас действительностью.

Борясь против субъективно-идеалистической школы Ван Ян-мина в вопросе об отношении мышления к бытию, Муро Кюсо на первых порах определенно придерживается материалистических позиций. Отвергая как уже было сказано, учение об „естественном (врожденном) знании"— 良知 *лян-чжи*, он, однако, принимает этот термин, но вкладывает в него принципиально отличное содержание. Лян-чжи — это не интуитивное „знание", а „естественное знание", являющееся качеством, свойственным только человеку, в отличие от других существ, обусловленной его обширной практикой, сознательной активностью. Единственным источником такого „естественного знания", согласно Муро Кюсо является вне нас существующий внешний мир — природа и общество. Только благодаря воздействию этого внешнего мира на наши органы чувств, благодаря опыту познает человек и все больше расширяет свое „естественное знание". „Естественное (врожденное) знание", как интуи-

ция, является для Муро Кюсō несостоятельной идеей, фантазией. Философ считает „самоуглубление" большим достижением благородного человеческого интеллекта. Настоящая наука, — а для него такой наукой является чжусианское конфуцианство, — именно зиждется на этом благородном качестве бесстрашного самоуглубления. Но если под самоуглублением понимается самоуглубление в свой внутренний мир, якобы не зависимый от мира внешнего, от мира реальных вещей, то такое самоуглубление является самообманом и обманом окружающих, а проповедывание его — опасным и даже наказуемым злом. Не только различие „тонов, цветов и вкусов", но и все предметы познаются нами в опыте, благодаря практике. Способность абстрактно мыслить является качеством самой природы человека, а то, что заполняет ум — содержание нашего сознания, его богатство, сложность и многообразие — черпается, как говорит Муро Кюсō, „из вещей", в „мире вещей", а не в стороне от него. „Самоуглубление или „самоуглубленное размышление" философ трактует как расширение исследования законов или „принципов" вселенной, как расширение познания, идущего, по его выражению, от вещей. Но если мы познаем вещи, если каждый отдельный предмет не возникает и не обнаруживается готовым в иллюзорном „естественном (врожденном) знании", а познается на основании истинного „естественного знания", то, следовательно, мы познаем не только эти вещи, но и весь мир в целом. Здесь как будто совершенно ясно что, придерживаясь этих материалистических позиций, необходимо быть последовательным до конца и совершенно исключить возможность идеалистической интерпретации мира. Однако не так обстоит дело у Муро Кюсō, не отказавшегося от чжусианской метафизики, а поэтому в конечном счете не являющегося и материалистом. Не отказавшись от основ метафизики Чжу Си и пытаясь лишь преодолеть ее вопиющие противоречия и отстоять ее, Муро Кюсō обнаружил всю свою трагическую беспомощность и непоследовательность идеалиста.

Испугавшись собственных смелых выводов, к которым он пришел, полемизируя со сторонниками субъективно-идеалистической философии, Муро понял, что он оказывает чжусианской метафизике поистине медвежью услугу. Признание объективно существующего мира вещей источником познания, разумеется, настоятельно требует также признания его независимости от нашего духа, от нашего „сердца", требует признания его реальности, его материальности и, стало быть, признания того, что материя первична, а дух вторичен. В метафизических же построениях неоконфуцианского идеализма дело обстоит как раз наоборот. Там идеальное, неподвижное в своей основе начало *ри* или *тайкеку*, как вечный неизменный абсолют довлеет над вселенной, является ее творцом, первопричиной действия им же порожденных сил движения и покоя *ян* и *инь*. Муро Кюсō не видит оснований для такого положения, несмотря на то, что он продолжает повторять о своем восхищении

философией Чэн-цзы и Чжу Си. Обращаясь все время к Чжу Си и комментируя его, философ старается примирить противоположность *ки* и идеального *ри* на пантеистической основе.

Муро Кюсо стремился доказать, что и в области своих социально-политических взглядов он будто бы стоит на конфуцианской точке зрения. Но в действительности он высказал целый ряд таких идей, которые абсолютно не совместимы с конфуцианством. Он, например, утверждал, что длительное нахождение правителя у власти вредит и гражданам и самому правителю; такой правитель превращается в неразумное дитя, для которого власть подобна игрушке, которую нужно крепко держать из опасения, что эту игрушку может кто-нибудь отнять.[1] Для такого правителя с течением времени правление превращается в обузу, а интересы народа в чуждое дело. Правитель смотрит на государство, как на предмет собственного наслаждения.[2] Правитель не может стоять над народом в силу каких-нибудь сверхъестественных качеств, правитель — постоянный слуга народа.

Муро Кюсо восхваляет достоинства древней японской поэзии, где, как он выражается, императоры и гейши, равно как и нищие, стоят рядом, когда речь идет об истинной справедливости и честности. „И если я, старик, говорю сейчас о долге и справедливости, — пишет он, — то поэтому также ставлю самураев из самых знатных родов рядом с танцовщицами и нищими-попрошайками. Справедливость и долг не знают знатных и незнатных, в этом и заключается добродетель справедливости и долга". Муро Кюсо был здесь далек от духа *Чунь-цю* и от конфуцианского принципа „исправления имен".

В течение многих лет идеологи воинствующего японизма стремились выставлять воззрения Муро Кюсо и самого мыслителя в плохом свете. Особенно старались в этом отношении представители военщины. В шовинистических книжках и брошюрах, издававшихся военщиной и рассчитанных на широкого читателя, о Муро Кюсо говорилось со злобой как о страшном человеке „злословившем императорский дом". Образец подобного „отзыва" о Муро Кюсо мы можем видеть в писаниях бывшего генерала Судзуки Сёроку, наполняющих упоминавшуюся выше книжку „Иссикотэнки".

Кайбара Экикэн и Муро Кюсо, как я уже сказал, содействовали развитию материалистических идей в Японии, направленных как против сунского неоконфуцианства, так и против буддизма и учения Ван Янмина.

---

[1] Сюндаи дзацува, ч. III, гл. 1.

[2] Там же.

ГЛАВА XIV

ЯПОНСКАЯ ШКОЛА СТОРОННИКОВ УЧЕНИЯ ВАН ЯН-МИНА „ŌЁМЭЙГАКУХА“

Учение Ōёмэй (Ван Ян-мина), как уже говорилось выше, также получило в Японии большое распространение. Однако влияние, которое оно оказало на своих японских последователей, привело к удивительному парадоксу. Часть видных последователей „Ōёмэйгакуха“ 陽明學派 рассматривала учение Ван Ян-мина как философское обоснование конфуцианского этико-политического канона. Субъективно-идеалистическая философия Ван Ян-мина выдавалась за совершенный источник осмысления человеком своего истинного назначения в начертанном небом „пути мира“. Утверждалось, что внутренний мир человека является единственным мерилом всех вещей во вселенной и исключительным основанием оценки того, что в человеческих делах нужно поставить на первое и что на второе место, каковыми должны быть условия для установления „гармонии“ в общественной жизни людей, где „благородные мужи“ на основе „врожденного знания“ показывают пример и ведут за собою других людей. Именно в этих положениях последователи „Ōёмэйгакуха“ видели надежную опору для конфуцианского канона.

Больше того: внутренние противоречия токугавского периода и острая классовая борьба в городах и в деревне вызвали новые мотивы и в проповеди учения „Ōёмэйгакуха“ некоторыми ее последователями. Оказалось так, что учение Ōёмэй сделалось даже символом протеста против произвола власти Бакуфу, охранявшей всеми доступными ей средствами феодальный общественный строй. Осио Тюсай, о котором речь будет впереди, глубоко верил, например, что положение Ван Ян-мина о тождественности „естественного (врожденного) или интуитивного знания“ и действия индивидуума оправдывает его, Осио Тюсай, собственное отношение к произволу феодалов и властей. Во главе отряда вооруженных людей из восставшего народа он громил и поджигал дома феодалов и ростовщиков, раздавая голодным рис, силой отнятый у богатых. Он был убежден, что, действуя таким образом, он поступает согласно учению Ōёмэй. Осио в этом своем подвиге был далек, конечно, от конфуцианства и от его модификации сторонниками „Ōёмэйгакуха“. Он пришел к полному отрицанию словом и делом конфуцианского канона,

подняв оружие против власти имущих, против строя, освященного конфуцианской догмой „исправления имен“ или „дайги мэйбун“.

Накаэ Тодзю, Кумадзава Банзан и Осио Тюсай в официальной японской литературе признаются в равной степени последовательными представителями и популяризаторами „Ōёмэйгакуха“. Это справедливо в отношении первых двух лиц, но не в отношении Осио. Но можно сказать, что все они отражают в своих произведениях так или иначе различные оттенки учения „Ōёмэйгакуха“. Осио Тюсай такой же идеалист, как и Накаэ и Кумадзава, но в области социально-политических воззрений он пришел к выводам, противоположным выводам этих двух ревностных сторонников „Ōёмэйгакуха“.

* * *

Под флагом пропаганды „истинного учения Конфуция“ выступал основоположник японской школы Ōёмэй Накаэ Тодзю 中江藤樹 (1608—1648). В молодые годы Накаэ Тодзю изучал буддизм, затем, отойдя от буддизма, он с особенным рвением изучал древние классические китайские книги. В тридцать три года он уже был горячим приверженцем учения Чжу Си. Однако очень скоро все его мысли начинает поглощать философия Ōёмэй, которую он не только с увлечением изучает, но и стремится соединить с учением Конфуция.

Философия Ōёмэй полностью отрицает объективную действительность, полностью отрицает объективный мир как источник нашего познания. Этим источником является „сердце“ человека. Человек познает мир благодаря врожденному „естественному знанию“, внутренне присущему ему. Мир — это „сердце“ человека, поэтому истинное познание существующего заключается в „самоуглублении“, в углублении в свое „сердце“. Между *ри* и *ки* не существует различия. Вне „сердца“ человека нет *ри*; „сердце“ и *ри* идентичны. Все вещи в своей основе являются *ри* или продуктом „сердца“ (души) человека и существуют постольку, поскольку мы их знаем и воспринимаем.

„Сердце“ человека — это „путь“, закон существования всех вещей, ибо сам этот „путь“ вещей является сущностью идеального *ри*. „Путь“ может быть также назван „небом“. Вот почему человек в своем „сердце“ познает „небо“. Однако, если „естественное (врожденное) или интуитивное знание“ присуще всем людям, природа которых „хороша“, то все же среди них существует некоторый род особенных людей, обладающих интуитивным знанием, как некоторым неизменным стандартом совершенной и всеобъемлющей истины. Остальные же люди должны совершенствовать, „очищать“ свое „сердце“, для того чтобы расширять поле своего „естественного (врожденного) знания“. Это знание может быть расширяемо благодаря развитию, совершенствованию пяти конфуцианских этических качеств и так как „естественное знание“ не нуждается ни в чем „внешнем“, а только во „внутреннем“, т. е. в „сердце“, то оно является одновременно „действием“ человека. Дей-

ствовать значит знать. „Естественное (врожденное) знание“ является началом, импульсом действия или, вернее, внутренним действием человека, так или иначе проявляющимся во-вне. Внешнее проявление подобного внутреннего действия, т. е. все поступки человека, его взаимоотношения с другими людьми, равно как и его связи с вещами, является специфическим завершением или только продолжением внутреннего действия. Вот почему в субъективно-идеалистической философии Ōёмэй этика занимает главенствующее место. Концепция Ōёмэй о наличии „естественного (врожденного) знания“ не только в человеке, но даже в животных и растениях, не свободна от буддийских представлений и является по существу перенесением субъективно-идеалистических воззрений на природу.

Накаэ Тодзю называет богом 上帝 „мировую субстанцию“. Будучи „беспредельным“, бог является вместе с тем „Великим пределом. Он „не имеет голоса и запаха“ и в таинственности своей является действующим в вечности совершеннейшим божеством, совершеннейшим духом. Начала *ри* и *ки* являются двумя атрибутами этого бога, взаимосвязанными и проявляющимися в непрерывном творчестве. Вследствие этого, все вещи в мире происходят от этих двух начал. *Ри* является их „сердцем“, а *ки* — „формой“; в своей основе они не являются различными вещами. Если существует *ри*, то существует и *ки*. Являясь атрибутами бога, эти начала рассматриваются Накаэ Тодзю с точки зрения субъективно-идеалистического монизма. В своем единстве они полностью исчерпывают сущность бога. Идеальное и материальное начала могут быть различаемы только логически, ибо они, с одной стороны, являются неразделимыми атрибутами бога и по своей божественной природе не различимы, а с другой стороны, они являются результатом определения „сердца“ человека.

Соответственно изложенному, Накаэ Тодзю строит свое учение о природе человека. Все вещи возникли из таинственного соединения двух атрибутов бога — *ри* и *ки*. Человек же является особенно совершенным результатом этого единства. Благодаря божественному *ки* он наделен движением и покоем, благодаря совершенному божественному *ри* он наделен мудростью и моральными качествами. Однако не все люди в равной мере „раскрывают“ все эти свои качества. Над массой людей возвышаются „совершенномудрые“, являющиеся „святыми“. Благодаря божественной природе людей „все народы вселенной — братья“ и „совершенномудрые люди из-за четырех морей составляют одну семью“, говорит Накаэ Тодзю в своем главном произведении „Окинамондо“ 翁問答. Эту же идею божественной природы людей, благодаря которой люди „от природы — равны“, он считает идеей Конфуция и стремится обосновать ее в своем комментарии на *Да-сюе* 大學解.

Бог или „небо“ находятся в „сердце“ человека. Последний поэтому познает мир благодаря врожденному „естественному знанию“ (良知 —

лян-чжи, яп. *рётн*), источником которого, как уже было сказано, не может служить независимо от нашего сознания существующий мир. Познание самого себя должно означать познание вселенной. *Рётн*, как интуиция, как якобы „действительное знание", означает не что иное, как присутствие божества в человеке. Поэтому не нужно искать бога где-то в недоступных человеку высотах, его должно искать в человеке, являющемся центром вселенной. „Сердце" человека — это вселенная в малых размерах, а вселенная есть „сердце" человека в больших размерах. Человек является мерилом всех вещей именно потому, что бог одинаково существует в нем и в вещах.

Рётн есть проявление „всевышнего владыки", „светящего внутри нашего сознания"; оно может быть названо не только духом или божеством (神明), но и „небом" (天). *Рётн* вечно и неизменно (萬古不易), „постоянно, и не разрушимо" (常住不滅), „обширно и безгранично" (廣大無邊), „вездесуще" (遍一切處). „Врожденное знание", учит Накаэ Тодзю, является критерием, руководством для действия человека. Все, что согласуется с *рётн*, есть добро, все, что от него отклоняется, есть зло. Человеческие желания и страсти являются единственной причиной зарождения зла и препятствием к „полному следованию *рётн*". Совершенствованием своих стремлений и желаний человек, согласно Накаэ Тодзю, может достигнуть полного „слияния" с богом (神人合一), полного „тождества" „я" с его телесной природой (物我一體), тождества „внешнего и внутреннего".

Словом, самые различные явления, воспринимаемые человеком, в своей основе составляют одну и ту же сущность, которой невозможно дать качественного определения. Ее можно назвать „беспредельным", но это „беспредельное" и человеческое „я" составляют одно и то же. Человеческий разум („сердце" 心) и является этим „беспредельным", и в нем, говорит Накаэ Тодзю, заключается истинная природа всех вещей.

Накаэ Тодзю, как уже было сказано, не свободен от влияния буддизма. Человеческий разум он определяет как буддийское понятие татхагата, т. е. как „всеединую реальность" мира, постигаемую только интуитивно.

Следование *рётн* и отвращение от „личных страстей" являются основой совершенного морального поведения человека. И несмотря на то, что Накаэ Тодзю считает вечным только „истину пути", а не „действительный путь" совершенномудрых, который якобы исчезнет вместе с „возвращением земли и неба в ничто", он требует не отвращаться от этого „действительного пути" и ежедневно творить добро, постоянно изгоняя и преодолевая зло. И именно в этой связи Накаэ Тодзю восхваляет учение Конфуция, которое проповедует образцовый совершенный „путь". По существу же его философские воззрения ничего общего не имеют с древним конфуцианством. Признание Накаэ

Тодзю учения Ōёмэй, как единственно правильного объяснения учения Конфуция, и вместе с тем его восхваление Чжу Си достаточно ясно и полно свидетельствуют об этом. Призыв Накаэ Тодзю к действию согласно „естественному (врожденному) знанию" совсем не означает в его устах призыва к действию против феодального порядка вещей. Накаэ Тодзю боялся революционных потрясений, он стремился утвердить идею поведения личности, основанного на „естественном (врожденном) знании", на внутреннем, так сказать, свободном признании политики токугавского режима, являющемся якобы единственным залогом совершенствования и „умиротворения народа".

Наиболее известным учеником Накаэ Тодзю был Кумадзава Банзан 能澤蕃山 (1619—1691). Кумадзава Банзан известен скорее как политический деятель и экономист. К числу его произведений, в которых он проводит свои идеи, исходящие из учения Ōёмэй, относятся его краткие комментарии, краткие подстрочные толкования текстов *Да-сюе* 大學解, *Чжун-юна* 中庸小解 и *Лунь-юя* 論語小解. Следуя традиционным комментаторам, он рассматривал *Да-сюе* как произведение Конфуция. Не отделяя это произведение от *Чжун-юна* и *Лунь-юя*, он считал эти книги единственным источником „просвещения" народа, основанием для борьбы против буддизма и христианства, а также средством „углубления" синтоизма. В произведении „Великие принципы синто" 神道大義 он стремился привести в гармонию синтоизм с принципами учения Ōёмэй. Кумадзава Банзан был противником токугавского режима. Он отказывался не только от признания японского чжусианства, превращавшего оригинальное учение Чжу Си в официальный канон поведения, и от тех прогрессивных для времени Чжу Си теоретических принципов, так или иначе призывавших к обращению к природе, к научному ее исследованию. Проповедуя „самоуглубление" личности, на основе учения Ōёмэй, Кумадзава фактически никогда не доходил до анализа философского существа этого учения.

Кумадзава находился в сношениях с рядом феодалов, связанных с императорским двором, с противниками сёгуната. Его пропаганда идей „самоконтролирующей" себя личности, признающей только собственное „сердце", имела целью содействовать возбуждению умов против сёгуната. Он старался и на практике направлять общественное мнение против его. Служа у даймё Икэда в провинции Бидзэн, Кумадзава Банзан даже прибегал к таким средствам снискания авторитета у народа, как установление во многих местах специальных урн, куда жалобщики и все недовольные могли опускать различного рода анонимные жалобы и письма, критические соображения, касающиеся всего порядка вещей в провинции. Сторонники Токугава написали донос на Кумадзава Банзан в Бакуфу, как на поборника восстановления власти императора, и он вынужден был бежать в горы. Однако в дальнейшем те же воззрения Ōёмэй послужили для него основой для компромисса

с Бакуфу. Он обратился с самостоятельным проектом реформ к Бакуфу, но отделался за это только ничтожным наказанием.

Кумадзава Банзан не являлся поборником превращения конфуцианства в официальную государственную идеологию. Он сам утверждал, что не конфуцианство, не чжусианское неоконфуцианство и учение Ōёмэй, а именно синтоизм, утверждающий „божественную власть микадо", должен являться основой государственной официальной идеологии. Этико-политическое учение Конфуция присоединялось им к синтоизму лишь в качестве основы практических правил поведения.

Под огромным влиянием учения Ōёмэй находился выдающийся человек последнего периода Токугава — Осио Тюсай. Осио Тюсай 大鹽中齋 родился в 1794 г. в провинции Ава, в семье служителя князя Токусима. Осиротев в раннем детстве, он был в семилетнем возрасте усыновлен фамилией Осио в Осака, где и получил свое первое воспитание. По мнению некоторых авторов, Осио Тюсай учился у Накаи Тикузан 中井竹山 (1730—1804). Юный Осио Тюсай, наряду с изучением древних китайских книг, с усердием штудировал также теорию военного дела и с захватывающим интересом изучал практическое применение различных родов оружия. Стремление продолжать свое образование побудило его добиваться поездки в Эдо. Двадцати лет он попадает в Эдо, где поступает в частную школу Хаяси Дзюсай 林述齋 (1768—1841), проповедывавшего чжусианство, но вместе с тем не отрицавшего и учений Лу Сян-шаня и Ван Ян-мина. Способности и рвение молодого Осио Тюсай очень скоро были оценены учителем, и последний ставил его в пример другим. В связи со смертью родственника Осио Тюсай вынужден был вернуться в Ōсака, где получил должность ответственного полицейского чиновника, а с приходом к управлению городом Осака феодала Такаи Ямасиро-но ками 高井山城守 должность судьи. Состоя полицейским чиновником, а затем судьей, Осио Тюсай имел возможность видеть собственными глазами, в совершенно неприкрытом виде, весь ужасающий произвол феодальных властей, все те притеснения и гонения, которые переносил народ. Лихоимство, подкупы, грабеж под прикрытием закона, практикуемый администрацией, шантаж, шарлатанство, разврат бонз, насаждающих невежество и освящающих произвол администрации, — все это открывало перед ним ясную картину гниения феодального административного аппарата. Осио Тюсай, воспитанного на основе конфуцианства, на идеях неукоснительной преданности и верноподданности своему господину-феодалу, стали беспокоить мысли о невозможности дальнейшего существования всего общественного порядка вещей, которому он служил. Его увлекла в это время идея конфуцианской „гуманности". Увлеченный ею, во имя укрепления власти феодала и „умиротворения народа" Осио Тюсай, пользовавшийся временным расположением князя, со свойственным ему темпераментом объявил невиданную до тех пор борьбу со взяточничеством, лихоимством, под-

купами и насилием, безнаказанно практикуемыми полицейской администрацией и судьями. Не считаясь со связями и чинами, он предавал суду чиновников, „приучая" их к заведенному ими же режиму в тюрьмах. Он не щадил и священников. „Заключая в остроги дурных священников, искоренял беспутство" (悪僧を囚へて乱行を滅), пишет Миура Тōсаку.[1] Этих „дурных священников", в особенности буддийских, он считал главными виновниками невежества и отсутствия просвещения среди „простых людей".

Осио Тюсай вел также упорную борьбу против проповедников мантических учений, различного рода магов, „чудотворцев" и колдунов. Это нельзя не отметить, поскольку бонзы различных буддийских и синтоистских сект всеми средствами поддерживали всевозможные мистические учения, суеверия и колдовство. Потрясающие гонения и преследования невинных людей, обвиненных церковью в „колдовстве", не утихали в Европе во времена Осио Тюсай. В двухтомном труде Soldan-Heppe „Geschichte der Hexenprozesse" собрано огромное множество ужасающих фактов гонений из истории христианской церкви. Христианские духовники обращали исключительное вниманне на религиозное воспитание отсталой и бесправной женщины, на воспитание ее в качестве „души" патриархальной семьи. И именно она, эта забитая бесправная женщина являлась первой жертвой бесчисленных „судов над ведьмами". Христианские миссионеры, прибывавшие в Японию до закрытия ее для иностранцев, так же как и буддийские и синтоистские священники, немало трудились над религиозным воспитанием новообращенных в христианство женщин. Многие из них в Японии, как и Китае, искусственно соединяли христианские „чудеса" с местными поверьями. Новообращенные японские христианские проповедники в свою очередь особенно пеклись о появлении пророчиц, кликуш, предсказательниц и т. д. Этим объясняется жестокая и упорная борьба с ними Осио Тюсай, о которой говорится в японской литературе. Осио Тюсай, таким образом, выступал и против христианской мистики, принимавшей в Японии свои особенные оттенки. Одновременно он проповедывал конфуцианский „гуманизм" в собственной интерпретации и оказывал также помощь многим нуждающимся в форме официально выдававшегося временами подаяния.

Открытая и непримиримая борьба с произволом и гнетом администрации обратили внимание японского общества на этого бесстрашного человека. Слава о нем распространялась по всей Японии. Даже многие из числа тех чжусианцев, которые боялись народных низов пуще огня, но которые вместе с тем сами пугались результатов, к которым пришел токугавский режим, не могли быть безучастными к борьбе, которую вел Осио. В полной растерянности метались они от чжусианства к философии школы Ōёмэй и от последней к школам эклектическим „Сэттю гаку" и „Сингаку", питавшимся идеями и чаяниями горожан — городской

[1] Нихон ринригаку си, стр. 272.

буржуазии. Некоторые еще при жизни Осио Тюсай рассматривали его как легендарного героя. Представитель чжусианцев Сайто Сэцудо 齋藤拙堂 в специальном послании к Осио Тюсай писал: „Из трех столиц, через все провинции, далеко распространилась слава о вас. Глаза всех обращены на вас, в жажде увидеть, что вы будете делать дальше. Вся Япония чувствует ваше влияние". Борьба Тюсая действительно вошла, как значительное событие, в историю борьбы против японского феодализма.

В 1829 г. Такаи Ямасиро-но ками был отстранен от управления городом Осака и вслед за этим был отстранен от должности судьи и Осио Тюсай. Ему было тогда 37 лет. К этому времени относится его полный переход на позиции учения Ōёмэй. Его уже знали в это время многие выдающиеся японские современники. Его знал и общался с ним историк Раи Санъё 賴山陽 (1780—1832), автор „Нихон гаиси" и „Нихон сэики". Известный в то время конфуцианец Сато Иссаи 佐藤一等 (1772—1859), состоявший на государственной службе, а поэтому проповедывавший учение Ōёмэй под личиной восторженного чжусианца, имел также связи с Осио Тюсай. К этому времени относится создание главных его сочинений. В „Кохон дайгаку кацумоку" 古本大學刮目 он, на основе учения Ōёмэй, предписывает самое „глубокое внимание" к содержанию *Да-сюе* и настаивает на поведении людей согласно духу этого древнего произведения. В сочинении „Сэнсиндотоки" 洗心洞劄記 по существу изложены основные философские воззрения Осио, не отличающиеся от субъективно-идеалистических воззрений Ван Ян-мина. К этому же времени относятся не менее важные для определения взглядов Осио сочинения — „Дзюмон кукё сюго" 儒門空虛聚語, где рассматриваются с точки же зрения Ōёмэй космологические теории конфуцианцев, и „Дзохо коки исю" 增補孝經彙註, где дано толкование конфуцианского *Сяо-цзина* — „Книги о сыновней почтительности". Повествуют, что Осио Тюсай спрятал несколько копий своих сочинений на горе Фудзи и в библиотеке храма Исэ из боязни их уничтожения. Осио предпринимал поездки по стране с целью проповеди своего учения. Он приобрел к этому времени большое количество учеников, многие из которых следовали за ним, разделяя все перипетии, связанные с подобного рода странствованиями.

Тем временем полицейский гнет усиливал неимоверные страдания голодающего, обираемого даймё и разоряющегося крестьянства, усиливал страдания голодающей городской бедноты. Фудасаси и какэя, в руках которых находились огромные запасы риса, умножали свое богатство за счет бедствий народа. Выпали неурожайные годы. По всей стране, как и много раз прежде, начинался голод, в то время как склады купцов ломились от запасов риса, цены на который баснословно росли. Бакуфу было бессильно предотвратить массовые волнения и „рисовые бунты", назревавшие в 1836 г. Полагаясь на свой авторитет

и считая себя истинным проповедником самоусовершенствования и самосознания личности, Осио Тюсай обратился к управителю города Осака с целью предотвратить назревающий бунт. Он убеждал правителя в необходимости открыть для голодных склады риса, памятуя, что голодные грозят отнять все то, что награблено у них, если теперь же в виде „гуманного" подаяния не дать им риса. Толпы голодных мужчин, женщин и детей молили о помощи. Даймё давал только обещания, желая выиграть время, чтобы из хранилищ, к которым была назначена усиленная охрана, тайно вывезти рис в Эдо. Склады риса оставались закрытыми и тогда, когда усиливались волнения голодных людей. Тогда Осио обратился к купечеству, убеждая помочь голодным ради их же (купцов) благополучия. Даймё запретил это делать купцам. Движение голодающей городской бедноты достигло апогея. Осио продал свои книги и вырученные 650 тё роздал. Даймё сделал предупреждение сыну Осио, служившему в полиции, расценивая поступок его отца как попытку снискать популярность среди бунтующих. Чаша терпения переполнилась. Осио Тюсай собрал вооруженный отряд в несколько сот человек и возглавил восстание голодной городской бедноты. Запылали дома купцов, отряды бедноты громили хранилища риса. Голодным был роздан рис, деньги купцов и ростовщиков уничтожались. Вооруженные люди оборонялись от натиска присланных даймё войск, но вынуждены были отступить. Восстание городской бедноты было зверски подавлено. В течение целого месяца Осио Тюсай с сыном удалось скрываться в доме одного купца; когда они были обнаружены, то в самый последний момент, чтобы не сдаться в руки окруживших дом солдат, Осио поджег его и сгорел в нем вместе со своим сыном. „Рисовые беспорядки периода Токугава, — пишет Хондзё Эйдзиро, — в большинстве случаев возникали потому, что повседневной жизни всего населения начинала угрожать самая непосредственная опасность. Тяжелое положение бедствующего населения заставило его выбирать между жизнью и смертью. Конечно, эти «утиковаси» отличались во многом от восстаний политического характера, но, принимая во внимание, что в них производились нападения не только на рисовых купцов, но и вообще на богачей, нельзя не признать, что это не были просто случайные вспышки, происходившие под влиянием отдельных условий, а определенное проявление возмущения против класса имущих". Став во главе восстания бедноты против имущих классов, Осио Тюсай по существу порвал с учением Конфуция.

В начале своей литературной деятельности Осио следующим образом декларировал предмет своей проповеди. „Мое учение заключается лишь только в стремлении к *жэнь*. Поэтому это учение не имеет названия. Но если доискиваться названия, то его можно назвать учением Конфуция и Мэн-цзы". Однако насколько это утверждение далеко от действительности с точки зрения существа философских воззрений Осио Тюсай, свидетельствуют его собственные слова, в которых он объясняет свое

отношение к чжусианству и в особенности к учению Ван Ян-мина: „Учение [братьев] Чэн и Чжу Си заключается в ясном объяснении тонкости содержания всех классических книг, богатства и сложности жизни. Учение же Ван Ян-мина заключает в себе простые и ясные вопросы". Именно учение Ван Ян-мина он считает отправной точкой своих воззрений. Он не отбрасывает в сторону чжусианство, но только учение Ван Ян-мина считает полностью идентичным с учением Конфуция и Мэн-цзы. Наоборот, положения так называемой японской „классической школы" конфуцианства, которая ратовала за возврат к якобы действительно оригинальному учению Конфуция (например положения Буцу Сорай), он считал надуманными, ничего общего не имеющими с практической жизнью и не заслуживающими серьезного изучения.

Основой философского учения Осио Тюсай является его теория *тайкё* 太虚 — „великой пустоты", как мировой субстанции. „Тайкё, — пишет он, — есть только лишенный формы единый, ясный дух. Этот ясный дух пронизывает день и ночь, древнее и настоящее и является неиссякающей ясностью".[1]

Тайкё — сущность мира, все вещи во вселенной возникают из него. Осио Тюсай называет тайкё также „небом", но это не только то небо, которое люди видят над собой. Тайкё является сущностью разума и поэтому оно уже существует в нем, как врожденное человеку качество, как якобы врожденное сознание. Сознание человека, вследствие этого, продолжает он, является „беспредельной пустотой". Но „беспредельная пустота" „познается" „пустотой рта и уха". „Пустота рта и уха" и познаваемая „великая пустота", существующая вне нашего сознания, составляют одно и то те. Пустота не имеет границ и охватывает всю вселенную. Вследствие этого, „пустота" и называется „великой пустотой". Малая же „пустота" или „пустота" в малом объеме является сознанием личности. Вот почему, говорит Осио, „великая пустота" существует „внутри сознания", а сознание (方寸) существует „внутри великой пустоты". Он пишет: „Пустота, существующая вне нашего тела, именно и есть небо. Небо является нашим сердцем. Сердце содержит в себе природу, и в нем мы должны ее постигнуть. Вот почему, начиная с одушевленных предметов и кончая растениями и камнями, когда мы видим их смерть, гибель и разрушение, в нашем сердце возникает чувство боли, ибо это вещи, существующие в нашем сердце". Осио Тюсай защищает теорию „единства человека и неба" и объясняет ее таким образом, что пустота, существующая вне нашего тела, является „небом", но человек познает это „небо своим сердцем", вследствие чего якобы все вещи уже содержатся и существуют в „сердце".

---

[1] それ太虚は一靈明のみ此の靈明卽ち晝夜に通じ，古今に通じて滅せざるの明なり。

„Сердце", согласно Осио Тюсай, является постоянным местонахождением „пустоты" — мировой субстанции: „Я обладаю только моральными качествами, существующими во вселенной, т. е. качествами «великой пустоты». Они свойственны сознанию человека. В этом сознающем «сердце» заключены качества «великой пустоты»...[1] Пустота — сознание постоянно и обязательно связано с «великой пустотой». Если бы она была отделена и не была бы связана, то невозможна была бы жизнь человека. Как угодно, но когда какой-нибудь предмет останавливается в горле, то дыхание прекращается, пустота-сознание заслоняется и, наконец, наступает смерть человека. Поэтому, пустота-сознание постоянно связана с «великой пустотой». Иначе быть не может, ибо „великая пустота" есть сущность сердца, можно ли сомневаться в этом?".[2]

Утверждая, что его учение о „великой пустоте" является якобы учением, прямо вытекающим из древнего конфуцианства, Осио заявляет: „Если пять [конфуцианских] отношений не являются «великой пустотой», то они все — одна фальшь. Если же они являются «великой пустотой», то каждое из пяти отношений имеет свою истинность и пронизывает моральный путь... Совершенномудрые и мудрые среди конфуцианцев в древности восстановлением принципа *рэй (ли)* на основе самоотрицания завершали свою первостепенную пустоту (本然の空). Они придерживались «середины» (中) и придерживались дзин (*жэнь*). Они не следовали злу. Сыновняя почтительность, отношения между братьями, преданность и искренность, радость и горе, веселье и печаль, упорядочение семьи, управление государством и умиротворение поднебесной — все это возникло из этой пустоты. Поэтому они завершали достижения просвещения". Превознося подобным образом древних конфуцианских „совершенномудрых и мудрецов", Осио противопоставляет им буддистов, которые разрушали и „середину", и *дзин* и устои „семьи, государства, поднебесной". Но как бы Осио Тюсай ни превозносил древнее конфуцианство, ничего общего не имеющего с его философскими

---

[1] 吾はたゞ天地の中卽ち太虛の德にして，これを人の方寸の心に付す。而して方寸の心は太虛の德を含む。

[2] 方寸の虛は太虛と刻くも通せざるなり。如し隔つて通せざれば，則ち生人にあらざるなり。何となれば，今物を以て口中を塞ぐ時は則ち方寸の虛閉ぢて呼吸え，忽ち死人と爲らん。故に方寸の虛は刻くも太虛と通せざるなり。是れ他なし。太虛卽ち心の本體たるを以ての故なり。亦何ぞ疑はんや。

воззрениями, и как бы он ни отгораживался от буддизма, его учение не только не чуждо буддизму, но его теория „великой пустоты", как правильно отмечают некоторые японские авторы, совершенно ясно обнаруживает свою основу, свой образец — буддийскую теорию *куган* (空觀). Объясняя значение понятия *куган*, Симадзи Тахитоси 島地大等 говорит, что знак 觀 означает понятие „знание" (智 — jñā), как оно связано с теорией „samadhi" (三摩地), и что в сочетании *куган* знак 空 означает „идею". *Куган* — это приобретение истинных доказательств, касающихся внешнего мира в себе самом, основание субъективно-идеалистического мировоззрения.[1]

В „великой пустоте", заявляет Осио Тюсай, заложена способность различения добра и зла. С точки зрения этой „способности" он называет „великую пустоту" — *рёти* — „естественным (врожденным) знанием". „*Рёти*, — пишет он, — есть только ясный дух «великой пустоты»... истинное *рёти* есть не что иное, как душа «великой пустоты».[2] Это небесный принцип (天理), обитающий в сознающей душе людей (人類の方寸の靈に宿る所の天理である), это врожденная этическая природа людей (先天本具の德性である), это и «беспредельная истина», «дух сердца» и «божественный дух» (神明)".

Опираясь на учение Ōёмэй, Осио Тюсай утверждает, что *ри* и *ки* составляют единство. В „Синсю̄ дотоки" он пишет: „Первопричина есть только *ри*, *ки* существует в нем. Вторая природа вещей есть только *ки*, а *ри* существует в нем. Если угодно, то начала *ри* и *ки*, будучи одним началом, составляют два начала, будучи двумя — составляют одно начало".[3] Он говорит даже о том, что „с точки зрения второй природы вещей похоже на то, что *ри* и *ки* можно отделить, но с точки зрения первоприроды [вещей] *ри* и *ки*, конечно, отделить невозможно". Он критикует „обыкновенных людей", которые живут, не имея представления о том, что их организм является „единством начал *ри* и *ки*". Осио пишет: „Храбрый воин оберегает свое *ки* и не уясняет себе своего *ри*, для ученого как раз ясно *ри*, но он не оберегает своего *ки*. Обыкновенный же человек не оберегает своего *ки* и не уясняет себе значения идеального *ри*. Он убегает поэтому и от чести, и от бесчестия, и от счастья и от несчастья. О том, что начала *ри* и *ки* едины, что небо и земля и моральные качества тождественны, что *инь* и *ян* и действия тождественны — это знает только совершенномудрый и мудрец". Понятие *ри* у Осио Тюсай сводится в последнем счете к понятию „сердце" или

---

[1] Тэцугаку дайдзитэн, т. I, стр. 554.

[2] 夫れ良知はたゞこれ太虛靈明のみ...眞の良知は他にあらず, 太虛の靈のみ.

[3] Употребляемые Осио Тюсай понятия 先天 и 後天 буквально „первонебо" или „посленебо" могут быть приблизительно переводимы словами — „первоприрода" и „вторая природа".

„разум", который он отождествляет с „великой пустотой" как с всеединой, всетворящей сущностью мира.

Осио Тюсай проповедует далее, что человеческая природа добра, вследствие того, что *рёти* свойственно всем людям. Однако, „телесность" человека и порождаемый ею „телесный склад" или „природный склад" *кисицу* (氣質) в свою очередь порождают индивидуальные „желания", которые способны сделать природу человека злой. С подобными желаниями необходимо бороться, их должно преодолевать. Здесь Осио Тюсай доходил до предельного мистицизма. „Великая пустота" вечна и не разрушима, она существует в человеке, но человек должен избавиться от желаний, делающих его природу злой, и вернуться к „великой пустоте" — к своей сущности. „Великая пустота", „телесность" вещи, „путь", божества и духи, вселенная и человек — все это составляет одну и ту же сущность. „Пустота" человека после его смерти не может быть разрушена, она сливается с „великой пустотой". Вот почему жизнь и смерть одинаково являются „великой пустотой", а страсти человека при его жизни бесполезны и не нужны. Отбросив их, человек может, наконец, достигнуть такого состояния, которое делает его равнодушным к любой угрожающей ему опасности.

В этическом поведении только три „положительных способа" могут вернуть человека к „великой пустоте" или к вершинам *рёти*: 1) благоразумная осторожность, 2) чувство страха и 3) восприятие (постижение) сущности жизни в одно мгновение, сразу. Этого достигнуть может каждый человек, преодолевающий желания и страсти, порождаемые его „природным складом".

Субъективно-идеалистическое мировоззрение Осио Тюсай является по существу последовательной модификацией философии Оёмэй и ничего общего не имеет с древним учением Конфуция.

Учение Осио Тюсай зародилось в эпоху разложения японского феодализма. Нарождавшийся здесь капитализм, неизменно расчищал себе путь, несмотря на искусственные преграды, чинившиеся сёгунатом. Это был период мучительной борьбы крестьянства, городской мелкой буржуазии, ремесленников, городской бедноты, а также части обедневшего и разорившегося самурайства против феодализма, с одной стороны, и с нарождавшейся крупной торгово-ростовщической буржуазией, с другой. Гнет помещика и ростовщика, купца, скупщика и банкира подавлял личность, уничтожал человека. Если официальное чжусианство выродилось в прямой придаток полицейской политики сёгуната, то учение Оёмэй по существу не менее реакционное, не поощрялось сёгунатом в связи с тем, что модифицируясь оно превращалось в свою противоположность, в призыв к действию против установленного и традиционного порядка вещей. Одной из таких модификаций было учение Осио Тюсай. Призыв Осио к добровольному отказу от „низменных страстей" и „желаний" во имя конфуцианской „золотой сере-

дины" и конфуцианского „гуманизма" лишен был всякого смысла. К чему так называемая конфуцианская „социальная гармония", основанная на „гуманизме", если личность ничего не должна желать, если она стремится только к возвращению к „великой пустоте", где нет жизни и смерти, потому что жизнь и смерть — та же пустота, где есть все и нет ничего, так как все и ничего представляют ту же универсальную вечную пустоту. Оказалось, однако, что выходом из этого мистического фатализма, проникнутого буддизмом, для Осио как раз явилась не идея возвращения к „пустоте", а трезвое возвращение к живой действительности. Отрешенный и униженный своим владыкой — даймё, которому он честно прежде служил, „умиротворяя" народ и отстраняя от должностей лиц, дискредитирующих имя владыки, Осио Тюсай оказался на гребне восстания городской бедноты, и тогда он действительно понял многое „сразу", в „одно мгновенье". От прежней проповеди отказа от желаний и стремлений и от фантазий модифицированного им конфуцианства не осталось и воспоминания. Он возглавлял вооруженную толпу не в роли конфуцианца-проповедника вечного принципа „дайги мэйбун" или сторонника учения Ōёмэй, каким он нам рисовался прежде, а как борец против произвола феодализма и ростовщиков. В этой роли он громил магазины и склады купцов и сжигал их дома. Чувство жизни и борьбы овладело Осио Тюсаем. Чувство презрения к ожидавшей его мучительной и позорной смерти овладело им, когда будучи окружен врагами, т. е. бывшими своими сослуживцами, выбирает он для себя и своего сына добровольную смерть.

Под влиянием учения Ōёмэй находились и такие известные деятели последних десятилетий токугавского периода, как Сакума Сёзан 佐久間象 (1811—1864) и обезглавленный в 1859 г. Ёсида Сёин, о котором уже упоминалось выше. На примере этих активных политических противников и борцов сёгуната можно с совершенной ясностью проследить, что учение Ōёмэй воспринималось большинством его сторонников как раз с точки зрения его этических принципов. Эти этические принципы облекались сравнительно очень рано в идеологическую оболочку, в которую облекались вообще идейные тенденции различных противников токугавского режима, в том числе идейные стремления недовольных и ущемленных Бакуфу феодалов, а также феодалов, экономические и политические интересы которых, чем дальше, тем более, связывались с экономическими и политическими интересами буржуазии.

Сакума Сёзан разделяет положеиие Ōёмэй о том, что „знание есть действие", что „самоуглубление" и „самосознание" — залог продвижения личности. В остальном же он значительно отклонялся от других представителей этого учения в Японии. Страстный борец за открытие страны и установление связей с внешним миром, за введение и распространение европейской науки и культуры, он видел в современных ему конфуцианцах противников всякой подлинной культуры.

Он писал: „В мире нет двух настоящих *ри* (здесь 理 употреблено в значении „истина". — *Як. Р.*). То, в чем заключается *ри*, не может отличаться от неба и земли (от вселенной), не может отличаться от божеств. Огромное множество наук и искусств, созданные современными европейцами, — все это — действительная истина, которая в состоянии с достоинством поддерживать учение наших совершенномудрых. Но современные конфуцианцы все без исключения — посредственные люди. О законах исследования природы они не ведают и не видят в них различий. Они не только не любят этого, но часто сравнивают это с воровством или делами врагов. И как верно то, что их знания не являются знаниями, а их умения не являются умениями. Невежественное и темное они собирают в учение и благодаря этому опираются на слова, не имеющие основы в мире".[1]

Сакума Сёзан — идеалист и мистик, для него слово „боги" не является только стилистическим украшением. Он убежден, что боги существуют во вселенной, они существуют и проявляются и в действиях человека, направленных на „исследование законов природы" и в самой природе. „Учение наших совершенномудрых", как выражается Сакума Сёзан, означает в его понимании этико-политические правила, свойственные не феодальному порядку вещей, а правлению „просвещенного монарха", которого надлежит вернуть к власти. Борьба за возвращение императора к власти, „узурпированной" сёгунатом, означала по существу борьбу за фактическое и юридическое осуществление блока помещиков и буржуазии. Идеи Сакума Сёзан в целом отражали интересы антисёгунских кругов, жаждавших падения Бакуфу.

Ученик и единомышленник Сакума Сёзан — Ёсида Сёин оказался более опасным для Бакуфу. Он много путешествовал по стране и в результате пришел к убеждению о необходимости борьбы против политики сёгуната. Эту борьбу он вел под флагом борьбы за возвращение императора к власти. Ёсида отправился в Эдо, когда эскадра Перри прибыла в Японию. Под влиянием Сакума Сёзан он решил отправиться

---

[1] 宇宙間の實理二なし。斯理の在る所,天地これに異なること能はず,鬼神これに異なること能はず,近來西洋人發明する所の許多の學術要するに皆實理,祇ロ以て吾が聖學を資するに足る.而して,世の儒者,類ね皆凡夫庸人窮理を知らず,視て別物となし,啻に好まざるのみならず,動もすれば,これを寇讎に比す。宜なるかな,彼の知る所,これを知るなく,彼の能くする所,これを能くするとなし。蒙蔽深槐ある所の學を集めて以て大塊なき所の言を立つべし。

за океан и вернуться в Японию вооруженным сведениями в различных областях знания, необходимых для защиты страны от нападения иностранных государств, корабли которых настойчиво и неоднократно приставали к берегам Японии. Вместе со своим приятелем он пробрался на борт одного из кораблей Перри, на котором намеревался тайно бежать в Америку, но был обнаружен и брошен в тюрьму. Через год, в 1854 г., он был освобожден, но фактически пребывал год под домашним арестом. В это время он был поглощен изучением военного дела и его преподаванием многим ученикам. Тайно же он пропагандировал перед учениками антиправительственные идеи. Число его учеников значительно возросло, когда он в 1856 г. получил разрешение приступить к преподаванию в школе Мацумото Сонзюку 松下村塾. Когда в 1858 г. Бакуфу, не ожидая согласия императорского двора, стало предпринимать меры к заключению торговых договоров, нелегальная группа единомышленников Ёсида Сёин под его началом решила убить сановника Бакуфу Манабэ Сэнеё 間部詮勝, известного своими преследованиями сторонников императорского двора. Ёсида был арестован, переведен из своей провинции в Эдо в клетке и в 1859 г. обезглавлен.

Ёсида написал более полусотни произведений. Из них записки, сделанные им во время его пребывания в тюрьме, под названием „Дзаёку нитироку" 坐獄日錄, являются наиболее характерными для его политических устремлений. В этих записках он говорит: „Что касается сущности государства, то страна богов имеет сущность страны богов (神州は神州の體あり), а другие государства имеют свою сущность. Если читать литературу иностранных государств и во что бы то ни стало думать, что только дела иностранных государств хороши, а дела нашего государства, наоборот, надо презирать, то это в конце концов означает завидовать другим государствам. Общим несчастием для ученых является то обстоятельство, что они не знают различия между сущностью страны богов и сущностью иностранных государств (學者の通患にて,是れ神州の體と異國の體と異なる譯を知らぬ故なり)". Ёсида Сёин имел в виду тогда в первую очередь Китай, китайскую конфуцианскую литературу, приспособлявшуюся к интересам правящих классов токугавского режима.

Под влиянием учения Ōёмэй он писал: „Знание является основой просвещения. Действие является истиной знания (知は教の本たり。行は知の實たり)".

Но в чем же заключается „знание" и „действие"? Они исчерпываются пониманием сущности морального поведения и сущности государства. Известно, поучает Ёсида Сёин, что понятие морали выражается знаками 道德. Однако должно понимать, что знак 德 означает внутри человека в его „истинном сердце" заключенное содержание того, что выражается знаком 道. Последний означает внешнее проявление чело-

веком моральных качеств. Что же является содержанием 德 и 道? Это „отношения между родителями и детьми, государем и подданным, между супругами, отношения между старшим и младшим, отношения между друзьями, т. е. пять этических постоянств...“ Все эти отношения, — говорит Ёсида (как и все представители японской школы Ōёмэй, отправляющиеся от Мэн-цзы), — зиждутся на четырех качествах — на *дзин*, *ги*, *рэй* и *ти* (仁義禮智), значение которых нам уже известно. Однако „оригинальность“ Ёсида заключается здесь в том, что он объединяет все эти качества в одно целое именно благодаря категории 智 — „мудрости“, и утверждает, что все качества единого „пути“ внутренне свойственны „истинному сердцу“ человека. Истиной же „сердца“ является действие.

Во имя чего же должно „действовать“? Во имя „сущности государства“. В уже упоминавшихся записках, составленных Ёсида в тюрьме, он объясняет эту „сущность“ как „непрерывность линии династии императоров в течение тысячелетий“, ведущей свое начало будто бы от богини Аматэрасу.

Что должно лежать в основе „действия“? Всегда и постоянно, восклицает Ёсида, верноподданность и сыновняя почтительность (忠 孝).

Этико-политические конфуцианские правила в соединении с догмами синтоистской религии облекались Ёсида Сёин в оболочку идей Ōёмэй о „естественном (врожденном) знании“. Направленное против сёгуната, против политики Бакуфу и проповедывавшее идеи национализма, идею „гармонии правителя и управляемых“, учение Ёсида отражало чаяния японской торгово-ростовщической буржуазии того времени, стремившейся расчистить путь к свободному развитию и преодолеть преграды, которые ставил перед ней токугавский феодальный порядок.

ГЛАВА XV

ЯПОНСКАЯ „ШКОЛА КЛАССИЧЕСКОГО КОНФУЦИАНСТВА"

„Когакуха" 古學派 или „Школу классического конфуцианства" называют еще „Школой возвращения к древнему конфуцианству". Эта школа возникла в середине XVII в. и является чисто японским продуктом; к ней относят ряд конфуцианских писателей, отрицавших чжусианскую метафизику.

Поскольку речь идет о чисто конфуцианской школе, то, приняв во внимание довольно подробный разбор учения Конфуция, который был дан выше, можно было бы ограничиться лишь весьма кратким указанием на факт ее существования. Однако поступить так было бы неправильно. Ни об одной школе конфуцианцев в японской литературе не существует более неверных мнений и заявлений, чем о „Когакуха". Даже в японской буржуазной историко-философской литературе, которая начала складываться в 80-х годах прошлого века, когда здесь живы были традиции преклонения перед идеями „народоправства" и, по образному выражению Чемберлена, „молились перед ракой Спенсера", когда имена Дарвина и его японских последователей вроде Като Хироюки повторялись с уважением в университетских кругах Токио, стремление установить общую характеристику для „Когакуха" встречало немало препятствий. Буржуазные историки японской философии (Иноуэ Тэцудзиро̄, Арима Сукэмаса, Нэмото Митиакира и ряд других), стоя на идеалистических позициях и не считаясь с действительной историей, строили свои классификации японской философии прошлого совершенно произвольно. О правильной характеристике воззрений отдельных, наиболее видных ее представителей здесь не могло быть и речи. Эти историки по собственному усмотренню ставили одного философа на первое место, а другого философа — на второе. Основной вопрос философии — вопрос об отношении мышления к бытию, наличия двух лагерей в философии — идеализма и материализма — не являлся здесь руководящим принципом для характеристики и классификации учений и воззрений японских философов прошлого. Все рассуждения в отношении этих философов сводились к одному вопросу: „к какой конфуцианской школе он принадлежит?" Само собою разумеется, что к разряду ревностных и орто-

доксальных конфуцианцев причислялись также серьезные мыслители, которые ничего общего не имели с идеализмом древнего конфуцианства, равно как и с неоконфуцианством сунских философов и с субъективно-идеалистической философией Ван Ян-мина; притом исходили из того, что эти философы пользовались конфуцианской терминологией, а не буддийской. Разумеется, что в области социальной философии они оставались большей частью такими же беспомощными идеалистами, как и конфуцианские комментаторы. Но ведь и французские материалисты, их современники, также грешили антиисторизмом и оставались идеалистами в области изучения общества, но никому не приходило в голову зачислить их в идеалисты. Только японские буржуазные историки философии сочли правильным отнести к числу ортодоксальных конфуцианцев, например, таких философов-материалистов, как Ито Дзинсай и Ито Тогай. Даже философия такого глубокого мыслителя — материалиста и непримиримого атеиста, как Андо̄ Сёэки, была причислена к конфуцианству на том только основании, что философ вынужден был прибегать к конфуцианской терминологии. Поразительным является то обстоятельство, что оперирование категориями трактата-приложения к *И-цзину — Си-цы-чжуань* без всяких оговорок считалось признаком принадлежности к конфуцианской философии, хотя давно известно, что понятия *инь* и *ян* в качестве субстанциализированных сил движения и покоя, древние воззрения о пяти элементах, представляющих обобщенное понятие о „вещественном составе природы“ вовсе не являются „достижением конфуцианских совершенномудрых в их рассуждениях о небе и земле“, как выражаются комментаторы. Японские передовые мыслители Ито Дзинсай и его сын Ито Тогай, Андо̄ Сёэки и целый ряд других материалистов не были облагодетельствованы достижениями революции в области естествознания, имевшей место на Западе в их время. Они не имели возможности и случая познакомиться даже с теми сведениями о состоянии науки и философии на Западе, которые проникли в Японию благодаря голландцам. Эльзевировские издания Декарта, например, сюда не дошли. И тем не менее обширные дискуссии и по поводу основных положений чжусианской метафизики их многому научили. Если одни из них, как например, Ито-отец и Ито-сын широко пользовались общей для всех философов того времени конфуцианской терминологией, то другие, например, тот же Андо̄ Сёэки, старались освободиться от нее и создавать новые сочетания иероглифов для выражения своих понятий и положений. После того как недавно были найдены рукописи этого глубокого и оригинального мыслителя, этот факт стал общеизвестным, и пыл фальсификаторов поневоле несколько утих. Европейскую философию усиленно изучали в Японии в 80-х и в особенности в 90-х годах сперва по английским и американским, а затем по немецким источникам; однако подход к воззрениям и идеям собственных философов прошлого оставался почти один и тот же, что и в то

время, когда жили эти философы. Даже в XVII и XVIII вв. прежде всего доискивались ответа на вопрос, как относится тот или другой мыслитель к учению о *ри* и *ки*, что является первичным — идеальное *ри* или материальное *ки*, и уже потом отвечали на следующий вопрос — соответствует ли это конфуцианскому учению и в какой мере это расходится с учением сунских философов и, в особенности, с учением Чжу Си? Однако этико-политические вопросы занимали центральное место в философствовании японцев того времени, поскольку у многих, даже выдающихся умов того времени, философская спекуляция была тесно связана с этикой. И к господствующему конфуцианскому этико-политическому учению причислялись и последовательные его приверженцы и те, которые частично разделяли конфуцианские идеи о правлении „просвещенного монарха", и те, которые облачались в конфуцианские одежды поневоле, если они желали принимать участие в идейной жизни и хотели быть поняты современниками. Поэтому-то даже у ряда передовых людей мы встречаем те же иероглифические „штампы" и традиционные выражения, которыми искони пользовались конфуцианские комментаторы. Даже сама техника изложения материала вынуждала инакомыслящих придерживаться рутины. Как в китайских, так и в японских сочинениях того времени нет ссылок на источники, нет указаний на то, откуда взяты цитата или термин. Книги писались для узкого круга посвященных. Сам же графический способ передачи понятий, а именно иероглифический, вследствие полисемантического характера китайского языка, на котором в Японии считалось приличным писать философские произведения, чинил неимоверные трудности для философов и писателей. Дело доходило буквально до курьезов. Андō Сёэки, как я уже сказал, старался сочинять собственные иероглифические комбинации для передачи своих мыслей, чтобы отмежеваться от конфуцианской традиции. То, что создал этот искренний и глубокий мыслитель в этом отношении, заставило почти целое поколение исследователей ломать себе голову над его расшифровкой. Неприятное чувство овладевает читателем, когда он, имея перед собою текст Андō Сёэки, вынужден признать, что многие мысли философа навсегда останутся тайной для истории. Во многих случаях останутся неразгаданными мотивы избрания данного сочетания иероглифов в противовес традиционному. Философы, которые осмеливались писать по-японски, оказывались в не менее трагическом положении. Одни из них, ориентируясь на общепонятный язык, часто заменяли целые пассажи или фразы так называемой манёганой (萬葉假名), где каждому из 46 знаков японской азбуки — *каны* соответствовал китайский иероглиф. Получалось так, что текст оказывался зашифрованным вдвойне. Во-первых, не совсем удобно было сразу же восстановить строй и чередование фонем, так как не каждому было доступно чтение иероглифа. Во-вторых, уже сложенные фонемы и таким образом определенные фразы ничего не могли подсказать читающему;

слова звучали, как обычно, а что они означали — оставалось секретом. Установившиеся в течение тысячелетий иероглифические штампы довлели над читателем и оказывали, таким образом, обратное действие. Требовалось написание иероглифа для того, чтобы можно было на основе китайских источников и традиций объяснить то или иное слово, тот или иной термин.

Были и такие философы, которые старались писать по-японски или, правильнее сказать, писать для японцев, немного знающих китайскую письменность. В их произведениях мы встречаем иероглифы значительно реже, вперемежку с японской азбукой. И что же оказалось? Оказалось, что для академического издания произведений этих философов понадобилась специальная кропотливая работа (и нет уверенности что она правильно выполнена); в тексте нужно было проставлять китайские иероглифы в качестве семантического эквивалента, так как без них смысл текста оставался бы за семью печатями. Таким образом, были изданы, например, под редакцией Иноуэ Тэцудзиро̄, произведение Фудзивара Сэйка „Тиё мото куса“, о котором речь шла выше и др.

Содержание произведений различных мыслителей, относимых к „Когакуха“, категорически требует пересмотра традиционной классификации, установленной к концу прошлого столетия в отношении этой школы. Мы, например, никак не можем отнести к числу ортодоксальных конфуцианцев Ито Дзинсай и Ито Тогай и объединять их с действительными основоположниками и ревностными деятелями „Когакуха“ — Ямага Соко и Буцу Сорай, как это делают буржуазные историки японской философии, в том числе и те немногие европейские авторы (Армстронг, Ллойд), которые писали об этой конфуцианской школе.

Ито Дзинсай伊藤仁齋 (1627—1705) — убежденный материалист.[1] Он непримиримый противник идеализма, на позициях которого стоят древнее конфуцианство и неоконфуцианство сунских философов. Он категорически отвергает философию Ван Ян-мина. Для Ито Дзинсай все существующее во вселенной материально. Во вселенной существует только *ки* — материя „вечная, никем не сотворенная, но сама создающая все вещи“. *Ри* — вторично по отношению к *ки* и объясняется как закономерность и взаимосвязанность вещей и явлений в природе и обществе. Если бы не существовало *ки*, то не существовало бы и *ри*. Что же касается „Великого предела“, то Ито Дзинсай считает это понятие домыслом, таким же домыслом, как например, змея о многих ногах и о двух головах. Обо всем этом Ито Дзинсай говорит в своем знаменитом произведении „Вопросы молодых“ 童子問, написанном в форме вопросов и ответов. Ито Дзинсай высмеивает конфуцианцев, придерживающихся примата *ри* над *ки* и превращающих это идеальное

[1] См.: Я. Б. Радуль-Затуловский. „Материалистическая философия Ито Дзинсай“ (Советское востоковедение, т. II, 1941).

начало в творца вселенной.[1] Он заявляет, что если мы будем придерживаться этой точки зрения, то окажемся в совершенном тупике и не будем в состоянии познавать вещи, которые безусловно познаваемы. Придерживаясь этой порочной точки зрения, мы „не знаем, где кончается старое и где начинается новое". Ито, таким образом, критикует антиисторический метод чжусианцев. Он настаивает на своем положении, что природа находится в непрерывном движении, что вещи находятся в непрерывном становлении и изменяются без помощи или участия сверхъестественных сил. Ито Дзинсай разоблачает утверждения чжусианцев вроде того, что „уход и приход солнца и луны, мороз, иней, дождь, ветер, расширение и сокращение" и т. п. являются духами и божествами. „Это заблуждение!" — восклицает философ.

В области социально-политических взлядов Ито Дзинсай заимствует у конфуцианцев их традиционную терминологию. Он сам объявляет себя сторонником учения древних „совершенномудрых" и очень высоко ставит Конфуция. Противопоставляя конфуцианство буддизму,он стоит на стороне конфуцианства в том отношении, что разделяет идею о необходимости жизни, а не пренебрежения и отказа от нее. Конфуцианство, говорит он, опровергает фантазии буддистов о необходимости освободиться от бренной жизни; еще ни одному человеку или даже большой группе людей не удавалось своей смертью прекратить „путь поднебесной" и порядок вещей во вселенной. После них жизнь продолжается и все вещи продолжают находиться в непрерывном движении. Конфуцианство говорит о делах гражданских и культуре (文), а также о государстве и войске, о взаимоотношениях между государствами. Эти идеи могут принести отрезвление лицам, захваченным буддизмом. Ито проповедывал идею „просвещенного" феодализма. Пресловутое положение Конфуция, зафиксированное авторами *Лунь-юя*: „Правление заключается в том, что государь должен быть государем, чиновник — чиновником, отец — отцом, а сын должен быть сыном", он стремился обосновать на том тезисе, что человек от природы добр и ему присущи врожденные моральные качества, которые всегда поддаются расширению и развитию. Причем Ито категорически отвергал, как домысел, учение Чжу Си о „первоприроде" человека. В связи с этим он по-своему трактовал и основной принцип конфуцианства — „путь монарха", к которому относится приведенное выше наставление Конфуция. Ито трактовал этот принцип как вечное этическое понятие; под „разумным монархом" или „правителем" он понимал существование на основе закона естественности (自然の理) „мудрого главы" или „начала", стоящего над различными составными „частями" государства. Такой просвещенный глава семьи, по мнению Ито, есть „просвещенный монарх семьи" (王家). Далее следуют „просвещенные правители, стоящие над городами, над княжествами, и наконец, над целой империей". Этически совершенная

[1] Вопросы молодых, п. 65.

личность, как основа просвещенного феодального этатизма — вот девиз Ито Дзинсай. Он совершенно убежден в том, что в обществе, где существует имущественное неравенство, может воцариться „поднимающий человека гуманизм“. Философ считает, что своей идеей гуманизма он обязан Конфуцию. Однако при ближайшем ознакомлении с его произведениями оказывается, что это далеко не так и что эта идея Ито отличается от традиционного конфуцианского „гуманизма“ не только искренностью, заложенной в ней, но и политическим своим содержанием. Действительно, как мы уже видели, конфуцианское *жэнь* вовсе не означает всеобщей любви между людьми. *Жэнь* — это политический принцип, призванный скреплять и сохранять феодальные отношения, феодальную сословную иерархию; он должен действовать как в обществе, так и в семье. Таково требование конфуцианского канона. Ито Дзинсай, напротив, отстаивал свою идею универсального гуманизма и всеобщей любви, заложенной в доброй природе человека еще до того, как он стал отдавать себе отчет в том, что такое общественная польза. Эти взгляды идеалистические по своему существу, но они расходятся с конфуцианским каноном принципиально. Ито сам был убежден в том, что он стремится к подлинному, неискаженному конфуцианству, но то, что он создал в результате этих стремлений, представляет собою действительно самостоятельную модификацию, в которой от конфуцианского учения осталась только терминология.

Нельзя также отнести к ортодоксальным конфуцианцам „Когакуха“, сына философа-материалиста Ито Тогай 伊藤東涯 (1670—1736). Своим первым знакомством с китайскими текстами Ито Тогай был обязан своему отцу; под его же руководством он изучал китайскую философию и, в особенности, произведения китайских метафизиков XII в. Подобно своему отцу он категорически отказывался поступить на государственную службу и жил в бедности, так же как и отец. Сделавшись самостоятельным ученым, Ито Тогай отказался от мысли открыть собственную школу, как это было принято в то время среди всех сколько-нибудь известных ученых или проповедников. Не излишняя скромность и не непредприимчивый характер, как объясняет традиция, а, повидимому, опасение быть обвиненным военным правительством сёгуна в распространении античжусианских взглядов с определенной политической целью, является основной причиной этого обстоятельства. Известно, что из тридцати двух учеников и последователей отца философа, среди которых был и Ито Тогай, собственными школами, где происходили также публичные чтения рефератов и лекций, располагали весьма немногие. Даже самый опытный из них, популяризатор учений Ито Дзинсай, — Накаэ Миндзан 中江岷山 (1655—1726) оказался не в состоянии, например, воздержаться от публичной и самой резкой критики таких глашатаев мистики, как широко известные в то время сторонники неоконфуцианства Асами Кэйдзай 淺見絅齋 (1652—1711) и Миякэ Сёсай 三宅尚齋 (1622—1741). С критикой этих лиц выступали также и его единомышлен-

ники в Ōсака, в школе Накаэ. Асами Кэйдзай и Миякэ Сёсай были учениками Ямадзаки Ансай, старавшегося, как уже было сказано, подвести под синтоизм философскую основу путем сочетания синтоизма с неоконфуцианством и буддизмом. В источниках мы прямо читаем о том, что Накаэ Миндзан и вышеупомянутые проповедники учения Ямадзаки Ансай смотрели друг на друга, как на врагов. Ито Тогай имел много оснований воздержаться от публичной пропаганды своих взглядов и от организации собственной школы для обучения желающих.

Несмотря на эту осторожность Ито Тогай, его произведения, направленные против чжусианцев, делали свое дело. Они оказывали более сильное действие, чем любое публичное выступление в сравнительно узком кругу сочувствующих. Его слава как непримиримого противника официальной чжусианской философии росла, и основоположники „Когакуха" возлагали на него большие надежды, которых, однако, он не оправдал. Ито Тогай — прежде всего материалист. Телеологическая точка зрения „Когакуха" на основе принципы бытия, идеализм этой школы противоречили его философским убеждениям, и знаменитый глава „Когакуха" Буцу Сорай, отрицавший неоконфуцианскую метафизику и буддийскую догматику и признавший исключительно этико-политическое учение Конфуция, ненавидел Ито Тогай, который платил ему тем же. О его сочинениях Ито Тогай говорил: „Сочинения господина Буцу походят более на маску чорта, которым пугают маленьких детей". Эта резкая и уничтожающая характеристика произведений одного из главных деятелей „Когакуха" переходила из уст в уста, о ней знали многие, на нее ссылались в произведениях.

Этико-политические воззрения Ито Тогай настолько оригинальны и самостоятельны, что не приходится и говорить о принадлежности философа к „Когакуха". В своем знаменитом произведении „Критика теории возвращения к идеальной первоприроде"復性辨 он пишет: „Некоторые [философы] говорят: «Почитайте добродетель!» Другие говорят: «Следуйте справедливости и долгу!» И еще говорят: «Накопляйте добрые качества!» или еще: «Собирайте в себе качества справедливости и долга! Хотя [все] это — различные вещи, но смысл их один и тот же. Учения же Будды и Лао-цзы содержат мнения, не сводящиеся к одному концу, но они отстаивают [общее] мнение о необходимости возвращения к своему первоначалу. Поэтому Лао-цзы стремится прекратить отношения между людьми, основанные на гуманности, справедливости и долге, разрушить порядок вещей, правления и обрядов и связанные с ними этические нормы, а также нравственное воспитание народа через музыку и вернуться в состояние несуществования. Будда стремился прекратить человеческие желания, прекратить «абсурдное» [земное существование]. [Он учил тому, что благодаря] перепрыгиваниям и превращениям раскрывают свою, так называемую, основную мистическую природу и через истинное просветление достигают царства Будды. Таким

образом, одна теория обращается к разрушению, а другая к абсолютному существованию истины Будды. Что же касается пути, которого придерживались конфуцианцы последующих веков, то он заключается в почитании этических отношений и моральных принципов в человеческой жизни. Они высоко ценили порядок вещей, правления и обрядов и связанные с ними этические нормы, музыку, наказания, управление и полностью отвергали путь обоих [Будды и Лао-цзы] и не следовали ему. Но в своих трудах они также стремились избегать [реальные] вещи и домогались изменения телесного склада индивидуума и благодаря этому вернуться к своему первоначалу. И хотя этот путь отличен от [пути Будды и Лао-цзы], но средства его не неодинаковы. Вообще все вещи во вселенной обязательно имеют [реальную] основу и, накопляясь, из маленьких превращаются в большие. Они накопляются с тончайшего и достигают видимости, и не бывает так, чтобы они оказывались способными быть совершенными благодаря возвращению к своему первоначалу. Определенные вещи, как [скажем] зеркало или как стоячая вода, при устранении того, что покрывает их [поверхность], возвращаются к своему первоначальному [блеску]. Поэтому живые существа развиваются постепенно. Не бывает так, чтобы в водном потоке покоились зародыши. В человеческих делах обстоит точно так же; нет такого человека, путь которого не продвигался бы благодаря практике. Точно также обстоит дело и в отношении моральных качеств совершенномудрых людей. Конфуций в пятнадцать лет возымел желание учиться, а после семидесяти лет он говорил, что следует велению сердца и не переходит [в этом] меры. Хотя совершенномудрые люди по своим природным качествам и отличаются от обыкновенных людей, но и они вместе с возрастом увеличивают свои нравственные качества... Можно поэтому видеть, что даже нравственные качества совершенномудрых людей обязательно накопляются постепенно и благодаря этому достигают предельного расцвета. Так было [со всеми] древними великими и выдающимися людьми... Поэтому люди обычно говорят о науке для продвижения вперед, а не отнюдь об учении для того, чтобы возвращаться назад“.[1] Я привел эти слова Ито Тогай, где говорится о Конфуции, чтобы показать, насколько философ далеко ушел и от классического конфуцианства и от неоконфуцианства Чжу Си. Идеальная первоприрода, о которой так много и утомляюще говорят последователи неоконфуцианцев, по мнению Ито Тогай, является домыслом, мистикой в такой же мере как и канон секты Сингон, Дзэн и других. Человек, его нравственные качества и поведение — все это есть продукт практики, самой реальной действительности, учит философ. Где же в этих словах мы можем найти хотя бы намек на идеи Конфуция о том, что небо, всевидящее, награждающее и карающее, определяет назначение людей, их место в обще-

[1] Ито Тогай (Ито Нагацунэ). Фукусай бэн, 伊藤長胤, 復性辨, ч. I.

стве, их „благородство“ и „низость“? Можно ли здесь найти, хотя бы малейший намек на идею Конфуция о сверхъестественной роли „небесного веления“ или „воли (приказа) неба“ (天命), в которое Конфуций глубоко верил, к которому требовал относиться с уважением и даже боязнью? В другом знаменитом произведении „Вопросы некоторых по поводу небесного веления“ 天命或問 философ категорически утверждал, что нет сверхъестественного владыки над вещами, равно как и над человеком. Он очень подробно, и, по своему обыкновению повторяя одну и ту же мысль в различных вариантах, буквально высмеивал неоконфуцианцев, которые превращают знак, означающий идеальное начало — *ри*, во владыку и заменяют им имя неба (大抵宋儒之學。專主理字。遂以命爲理之在天之名). Слово „веление“, о котором говорят совершенномудрые люди, повсюду — в *Ши-цзине*, *Шу-цзине* в шести цзинах, означает веление *ки* (然詩書六經中說命者。然皆說氣之命). Дело доходит даже до смешного, когда Ито Тогай во что бы то ни стало стремился интерпретировать Конфуция как материалиста. Так, например, на вопрос: „Слова Конфуция о том, что в 50 лет он познал веление неба, также означают, что это есть веление *ки*?“ Ито Тогай отвечает: „Да, так!“ (或曰。然。五十知天命者。亦是氣之命乎。曰。然。). Таким образом, анализ произведений Ито Дзинсай и Ито Тогай с совершенной очевидностью показывает, что этих мыслителей нельзя причислять к лагерю „Когакуха“, несмотря на то, что в борьбе с чжусианством они пользовались конфуцианской терминологией и обращались к текстам древних конфуцианцев.

* * *

Основоположниками и ревностными проповедниками „Когакуха“ были Ямага Соко и Буцу Сорай.

Ямага Соко (Дзингодзаэмон) 山鹿素行 (甚五左衞門) родился в 1622 г. в обеспеченной самурайской семье. Отец его убил своего близкого друга и сослуживца и бежал в провинцию Муцу, где нанялся на службу уже к другому феодалу Матида Сакон в качестве управляющего. Скоро, однако, отец Ямага Соко переменил меч на инструмент врача и отправился врачевать в Эдо, где и отдал Соко в буддийский монастырь на воспитание. В монастыре Сайсиндзи, как сообщает Окубо, Ямага изучал китайские классические тексты, каллиграфию и арифметику. Девяти лет он сделался уже учеником Хаяси Радзан. *Лунь-юй* сделался его любимой книгой. Он изучал также синтоистские книги и, наконец, достиг такого уровня „знаний“, что в состоянии был самостоятельно оценить... у какого феодала выгоднее служить. В провинции Кии Токугава Ёринобу 德川賴宣 (восьмой сын Иэясу) предложил ему „рисовый паек на семьдесят человек ежедневно“ (七十人扶持). Но скоро Ямага получил предложение от феодала

из Кага, где ему предложили паек в 700 коку. Ученый конфуцианец был склонен согласиться на эти выходные условия. Однако его отец категорически запретил принять пост, если ему не назначат паек размером в 1000 коку риса. Воззрения Ямага Соко крайне примитивны. Он утверждал, что наиважнейшим в учении Конфуция является умение читать древние китайские тексты. В сочинении „Различные рассуждения Ямага Соко“ 山鹿語類 мы встречаем в разных вариантах одну и ту же мысль, что вне чтения древних конфуцианских книг не существует науки. Соко категорически настаивает на том, что Конфуций говорил исключительно о вещах, имеющих отношение к вопросам повседневности, к вещам обыденной жизни (聖人之學。唯在日用之間). В чем же заключаются важные вопросы повседневности, которыми исчерпывается наука Конфуция? С древнейших времен, учит Ямага, предметом ежедневных забот правителей и благородных мужей является „порядок вещей, правления и обрядов“ и связанные с ними этические нормы (禮). „Порядок вещей, правления и обрядов“ и связанные с ними этические нормы являются великим учением совершенномудрых. Это составляет путь человека (禮者聖人之大教。爲人之道) ...Некоторые спрашивают: „«Разве чтение книг не есть учение?» Отвечаю: «Чтение книг также является учением... читать же необходимо книги совершенномудрых»“.

Вселенная, говорит Ямага, не имеет ни начала, ни конца. В действительности не существует становления и разрушения. Становление и разрушение, появление нового и уход старого — все это только наши представления. Человечество вечно, точно так же как и сама вселенная. Оно не имеет ни начала, ни конца. Во вселенной действуют постоянные законы. Сталкиваются две силы — *инь* и *ян*, и появляются вещи, которые по своей природе не являются новыми. Человечество существует благодаря тому, что его жизнь основывается на конфуцианских „пяти нравственных отношениях“ и „пяти постоянствах“. Эти „пять нравственных качеств“ „естественны“, и Конфуций, равно как и до него Яо и Шунь, упорядочил их на вечные времена для того, чтобы потомству было легче учиться „управлять вселенной“ и „умиротворять народ“.

Синтоизм, говорит далее Ямага Соко, учит верноподданности и преданности государю и правителю. Поэтому синтоизм не противостоит учению Конфуция, а, напротив, находит в учении Конфуция свою опору. Ямага Соко обращает особое внимание на необходимость тщательного воспитания самурая. Самурай, не усвоивший основ учения „совершенномудрого Конфуция“, не заслуживает своего положения слуги правителя. „Небо награждает человека способностью к жизни. От неба зависит наша природа“. Поэтому „буси“ — самурай не может итти против неба. Как же должен поступать самурай, чтобы не нарушать воли неба?

Он должен быть всегда готовым умереть за своего господина, так как высокое общественное положение и низкое общественное положение, знатность и незнатность даны небом и не могут быть „перемешаны". Смерть за своего господина должна превратиться в праздник духа, в „свет самопожертвования". Как только представится случай проявить этот „свет самопожертвования", самурай должен забыть о семье, о всех своих личных делах, делах земных ради высшего долга службы, уподобляющегося долгу перед божеством. Самурай должен всегда сохранять спокойствие духа; он не может перемениться в лице и „говорить дрожащим голосом" при виде смерти своих родных, равно как и в минуты опасности для собственной жизни. На службе, в строю или при дворе он должен выглядеть, как храбрый воин, готовый по любому приказу начальника отправиться на самое опасное предприятие. Ямага предписывает специальные приемы сохранения внешнего вида для самурая. Он категорически запрещает самураю лично заниматься какими бы то ни было домашними делами, связанными с хозяйством, и т. д. Свой храбрый вид и совершенную внешнюю холодность он обязан сохранять и дома даже тогда, когда он окружен своими наложницами. Железная дисциплина, основанная на полной „внутренней решимости самопожертвования", — вот девиз самурая, согласно Ямага Соко. В своем „компендиуме" для самураев под названием „Краткое поучение для воспитания военных самураев" 武教小學 Ямага Соко пишет: „Что касается пищи, питья и половых связей, то это — великие насущные потребности человека. Пища и питье служат средством вскармливания организма для того, чтобы он поступал согласно порядку вещей, правления и обрядов и связанных с ними этических норм. Что касается половой потребности, то это есть путь для продолжения потомства и прекращения чувственных желаний. Все люди подвержены естественным правилам. Самурай же стоит над тремя сословиями народа (крестьянами, ремесленниками и купцами. — *Як. Р.*), и разве он может не относиться со вниманием к тому, чтобы домашние дела аккуратно исполнялись и чтобы служба исполнялась с радивостью? Если же в еде и питье переходить меру, то наступает болезнь, опасная для жизни, или возникают споры (если пить вино и нарушать при этом правила), то теряется уважение к порядку вещей, правления и обрядов и связанных с ними этических норм и возникает почва для раздоров. И, наоборот, наступает неопреодолимая сонливость, тяжелеют кости и тело, к делам появляется лень превеликая, появляется пренебрежение к домашним делам, а к исполнению службы — прохладность и нерадивость. От этого ущерб еще более велик. Разврат ведет к адюльтеру, и то, чем пользуются все, становится и твоим уделом. Силы страсти растрачиваются и рассеиваются. Поэтому деловые планы не приводятся в исполнение, и даже может дойти до того что тебя охватит страх; придется долго терпеть воздаяние — ноша будет тяжела и путь будет далек. Поэтому здесь необходимо большое воз-

держание“.[1] Все это наставление Ямага Соко дает самураям для того, чтобы они придерживались конфуцианской „средины“ и следовали конфуцианскому „порядку вещей, правления и обрядов“ и связанных с ними этических норм. Подобные наставления Ямага Соко сделали его имя весьма почетным в произведениях японских писателей, рассуждающих об исключительности „бусидо“.

Не менее известным представителем „Когакуха“, чем Ямага Соко, является Буцу Сорай (Огию Сорай) 物徂徠 (荻生徂徠, 1666—1728). Буцу Сорай начал изучать китайские тексты с очень раннего возраста; сперва это были китайские поэмы, а затем классические конфуцианские книги. Тринадцати лет ему пришлось отправиться вместе с отцом в ссылку. Отец Сорай — Огию Хоан был весьма сведущим в китайских классиках, он продолжал обучать сына и во время ссылки. С особенным вниманием Буцу Сорай относился и изучению *Лунъ-юя* и *Да-сюе*. Двадцати пяти лет мы застаем его в Эдо, где он ведет диспуты, направленные против буддизма. Повествуют о том, что буддийские монахи, приходившие к нему, оставались в затруднении и не в состоянии были опровергнуть его обоснований тезиса, что „человеческая жизнь во все времена управлялась мотивом пользы и интереса“. Во всяком случае во время этих бесед разговоры о никчемности действительности отходили на задний план, и в центре стояло толкование древних текстов.

Буцу Сорай минуло уже пятьдесят лет, когда он отвернулся от чжусианства, которое он до этих пор ревностно проповедывал. Он нашел неоконфуцианство несостоятельным во всех отношениях. Учение о „Великом пределе“ и о первой и второй природе человека он считал измышлением досужих людей. Только древнее учение Конфуция, которое не „поворачивается спиной к велению неба“ ради надуманных спекулятивных построений он ставил очень высокс; Сорай вообще был против философской спекуляции. Совершенномудрые задавались целью исправить человеческое поведение путем определенных предписаний, путем актов закона, а не путем философских изысканий; они понимали, что человеческая природа плоха во всех отношениях. От преодоления одного зла до преодоления другого зла лежит только один путь — путь защищенного интереса. В зависимости от того, как правитель обеспечи-

[1] 飲食男女者。人之大欲存也。飲食者。爲養身躰本行禮節也。色欲者。爲嗣子孫止情欲也。人皆有自然節。士者爲三民之長。家業彌重。所職任甚厚。豈可不愼乎。飲食過量。則生病起爭。言飲酒之節過。則失禮起爭之基也。不然。則睡眠至。骨體重。而事口怠多。則家業忽。而所職之事凝滯。其費尤大也。色欲淫。則內讒多。而用事有私。精氣漏滲。則謀事不成。甚可畏之至也。任重而道遠。故以此爲大戒。

вает народу защиту его интересов, его правление стоит ближе или дальше от учения Конфуция. Никакой речи о врожденном знании или о врожденных идеальных качествах человека не может быть. Там, где идет борьба за „интерес", не может существовать врожденного идеального качества, которое заранее приносило бы человеку возможность стать над другим человеком или, иначе сказать, быть выше его. Небо наделяет человека богатством и знатностью; небо награждает и наказывает его. Сама же необходимость наказания одного и награждения другого человека свидетельствует о том, что природа человека плоха, что чувство отрицания наличной пользы и интереса ради получения более высокой пользы руководит всем его поведением, всей его жизнью. Конфуций — не святой и не похож на буддийских проповедников, которые выступают от имени „пустоты царства Будды". Он действовал именем веления неба для того, чтобы люди осмыслили, на что это веление направлено; он вовсе не имел в виду то, что есть, а то, что по его мнению, должно быть. „Путь Конфуция это путь древних императоров. Это путь умиротворения поднебесной (孔子之道。先王之道也。先王之道。安天下之道也)", говорит Буцу Сорай. В своих произведениях „Рассуждения о пути" 辨道, „Рассуждения об именах" 辨名 и „Вопросы и ответы" 答問書 он категорически отстаивал положение, гласящее, что нельзя говорить об „естественности" при рассмотрении действительности и, в особенности, общественной жизни людей. Погоня за пользой, равно как и неиссякаемый „интерес", ради которого действуют люди, не объясняются „естественностью" в том смысле, что „природа" играет здесь какую-то роль. Если бы все эти по существу отрицательные вещи определяли сущность и значение жизни, то откуда появлялись бы добрые дела, откуда появлялись бы герои? Поскольку для человека доступно преодолевать свою злую природу и проявлять образцы благородства и добрых дел, постольку для каждого человека может быть совершенно ясно, что не существующий порядок вещей исчерпывает действительность жизни. Небо создало идеальные образцы, которым человек должен следовать. Эти образцы показывают, в назидание всем, мудрые правители и совершенномудрые люди. Они рассуждают об этих идеальных образцах в своих книгах и насаждают их в обязательном порядке для пользы всего общества. Не „естественность" или природа (自然), а „небесное веление" определяет становление всех вещей, царствование императоров, знатность высокопоставленных и богатых, незнатность и низкое общественное положение „маленьких" и бедных людей.

Что же составляет основную сущность учения древних китайских совершенномудрых, в чем заключается предмет учения Конфуция? В одном и самом великом: „в порядке вещей, правления и обрядов и связанных с ними этических нормах, в музыке, в наказаниях и адми-

нистрации (禮樂刑政)“. Все эти вещи пронизаны одним смыслом и направленностью. Все эти вещи охватываются одним понятием — *вэнь* (文) — „гражданские дела и культура“. „*Вэнь* это и есть путь, это есть порядок вещей, правления и обрядов и связанные с ними этические нормы, а также музыка“ (文者道也。禮樂也). Человеческая природа не может быть изменена, она может только подвергнуться соответствующим влияниям. Строгий, но справедливый закон, опирающийся на „средину“, строгие же наказания и вместе с тем музыка, искусство, „церемонии“ — все это облагораживающе действует на народ. Благородство же заключается в том, что не нарушается веление неба в отношении ниспосланных народу сынов неба и избранных им слуг и сановников. Сорай отрицает, что синтоизм является учением истинных мудрецов. Того, чему учит современный синтоизм, уверяет он в совершенно категорической форме, в древности вовсе не существовало. Из Китая было введено учение совершенномудрого Конфуция и выше этого учения нет во всей вселенной.

Буцу Сорай оказал большое влияние на дальнейшее развитие „Когакуха“. Количество его учеников было весьма значительно, и среди них наибольшей известностью пользовался Дадзай Сюндай 太宰春臺 (1680—1747). Сторонников „Когакуха“ по линии одного только Буцу Сорай насчитывается 171 человек. Это были популяризаторы конфуцианства, считавшие высшей мудростью идеи *Лунь-юя*, *Чунь-цю*, *Мэнцзы*, *Да-сюе* и *Чжун-юна*.

Ученики Ямага Соко и Буцу Сорай настойчиво придерживались традиции „Когакуха“ при популяризации конфуцианских текстов. Комментарии сунских философов и, в особенности, Чжу Си признавались еретическими и сознательно искаженными. О сторонниках „Ōёмэйгакуха“ они отзывались, как о невеждах и фальсификаторах. Ямага Соко и Буцу Сорай признавали только ханьских и танских комментаторов конфуцианских книг.

ГЛАВА XVI

„СЭЙРИГАКУ" — „УЧЕНИЕ, ОСНОВАННОЕ НА ЗНАНИИ ПОРЯДКА ВЕЩЕЙ В ПОДНЕБЕСНОЙ И РАЗУМЕ"

В японской литературе популяризатором конфуцианских идей считают также школу „Сэйригаку" — 世理學 — „Учения, основанного на знании порядка вещей в поднебесной и разуме" или, иначе, „Сингаку" — 心學 — „Учения, основанного на проникновении в свое сердце". Учение этой школы получило еще наименование „Науки горожан" „Тёнингаку" 町人學. Возникновение и распространение этой школы связано с именами таких писателей и деятелей, как Исида Байган 石田梅巖 (1684—1744), Тэдзима Тоан 手島堵菴 (1718—1786), Накадзава Дōни 中澤道二 (1725—1803) и целого ряда их учеников.

Уже к началу XVIII в., в чрезвычайно тяжелых экономических и политических условиях токугавского режима, в крупных городских центрах Японии начинают проявлять себя новые идеологические веяния. Бесправная по закону, но фактически являвшаяся хозяином положения во многих областях хозяйственной жизни страны торговая буржуазия стремилась идеологически подкрепить свое положение, обосновать свое право на видное место в обществе. Сакамото Токумацу в своей интересной статье под названием „Современное значение возрождения Сингаку" пишет: „Период годов правления кёхō (1716—1735), когда Байган читал свои публичные лекции в Киото, внешне отличался тем, что в стране царило спокойствие. Однако это был период, когда противоречия феодальной аграрной экономики и нужда были налицо. Бедность Бакуфу и многочисленных даймё постепенно доходила до края. То здесь, то в других местах стихийно возникали и распространялись крестьянские вооруженные восстания, и это отражало элементарные условия житья-бытья даймё, опиравшихся на аграрную экономику. Величественные князья становились на колени перед богатыми купцами, — до того незавидным было их положение, а в Эдо по улицам с гордой осанкой разгуливали заносчивые хатамото (самураи — вассалы сёгуна. — *Як. Р.*), о которых складывали безумные песенки (狂歌) вроде таких: «тоска у хатамото теперь выше всяких мер, ведь подумать только — живешь и не получаешь и полушки», песенки, которые рисовали эту нужду. Разъедание аграрной

экономики торговым капиталом и разрушение натурального хозяйства денежным обращением в степени, которую трудно описать, приводило, с другой стороны, к тому положению, что горожане также подняли голову".[1] Сакамото приводит следующую выдержку из одного документа времен феодальной Японии: „Народ состоит из людей четырех качеств. Это называется четырьмя сословиями. Их составляют военные, крестьяне, ремесленники и купцы... Из четырех сословий — ремесленников и купцов называют горожанами. С древних времен горожане стояли ниже крестьян, и несмотря на это с некоторых пор в поднебесной накопилось золото и серебро, и владыками всего золота, серебра и ценностей сделались горожане. И если они в делах продвигаются вперед в сравнении с благородными, то уже во всяком случае похоже на то, что их сословие стоит над сословием крестьян. Больше того, в течение столетия страна переживает период мира, и разве поэтому из среды горожан не вышло много конфуцианских ученых врачей, поэтов и знатоков чайных церемоний?"[2] В XVIII в. были чрезвычайно популярны сентенции Исида Байган вроде того, что богатство составляет „путь" купечества, определяет его принципы и стремления. Поскольку же все ценности находятся в обращении и в накоплении и вокруг них всегда вигает душа всех людей и даже просто покоится на них, постольку сам этот процесс идентичен с процессом смен четырех времен года, становлением вещей, их развитием и накоплением во вселенной. Товар и деньги — вот начало и конец всякого философствования относительно „истинного пути людей в поднебесной". И в то время как сторонники „Мито гакуха", сторонники „Суйгасинто" Ямадзаки Ансай и многие приверженцы „Когакуха" ратовали за сохранение „чистоты самурайского духа" и возносили его „совершенно исключительные рыцарские качества", для представителей „Сингакуха" самурай означал уже совсем другое. Они ясно понимали, что романтика походной жизни прежних дружинников на службе у князей давно ушла в область преданий и существовала только в воображении представителей высших самурайских кругов и в стихах их поэтов. Непривилегированные горожане в душе посмеивались над самураями, приходившими к ним с просьбой о ссуде под заклад и часто на кабальных и далеких от дворянского приличия условиях. То, что писали о самураях многие представители „Сингакуха", являлось, так сказать, вопиющим оскорблением самурайской чести и прямым издевательством над так называемым „бусидо" — „путем самурая", „моральным кодексом самурая". Сам Исида Байган писал по поводу „пути" самурая следующее: „Руки и ноги должны работать для рта. Потому что никто не способен на то, чтобы рот ничего не ел, а руки и ноги оставались в бездей-

[1] 坂本德松,心學復興の現代的意義. Юибуцу рон, июнь, 1936, стр. 27 (851).

[2] Там же.

ствии. Даже в принципах почитания и служения повелителю служение рук и ног рту должно быть законом. Первое и второе блюдо (буквально — рис и суп) жалуются вассалу господином".[1] Таким образом, то, что воспевается в самурайской среде как проявление духа рыцарства и доблести, здесь расценивается не иначе, как радивая служба за плату, за рисовый паек, не иначе, как необходимый элемент обоюдной сделки. Господин нанимает и покупает руки и ноги самурая, а самурай продает их для того, чтобы служить прежде всего собственному „рту". Такие высказывания мы встречаем неоднократно в произведении Исида Байган „Тохи мондо" — „Городам и весям вопросы и ответы" 都部問答. В этом же произведении имеется сентенция, которая всегда являлась почти центральным предметом публичных лекций Исида, равно как и его бесед в домах богатых купцов. Эта сентенция заключается в том, что „разумному и практичному человеку" необходимо надеяться только на собственные силы, а не на помощь другого. „Если говорить о знании пути,— заявляет Исида Байган, — то это значит знать, что нужно полностью исходить только из потребностей и запросов своего индивидуума; это принцип науки, не знающей упования на другого".[2]

Таковы общие принципы одного из первых представителей „Сингаку". Несмотря на совершенно ясную направленность этих принципов, идейные средства их обоснования и пропаганды были чрезвычайно расплывчаты и не были ясны даже для целого ряда единомышленников самого Исида Байган. Можно вполне согласиться с Сакомато в том отношении, что Исида Байган, рассуждая о самураях, обращался к конфуцианству, а в рассуждениях о жизни купцов, ремесленников и крестьян обращался к расплывчатым буддийским понятиям о „проникновенности", под которой подразумевалось якобы их „взаимопонимание". Я, однако, хочу добавить, что независимо от обстоятельств, заставлявших Исида Байган, в условиях феодального порядка вещей, избирать осторожные приемы высказываний и рассуждений, этот основоположник „Сингаку" вообще был теоретически беспомощен. Дальше буддийских, конфуцианских и синтоистических произведений он не поднимался. Но необходимо заметить, что Исида всегда исходил прежде всего из буддийских представлений. Он считал учение махаянистского буддизма наилучшим средством для воздействия на умы и чувства людей. Люди должны знать, что они равны перед Буддой и Будда хлопочет в своем „царстве истины и света"

---

[1] Исида Байган. Тохи мондо. 手足は口のために使るゝなり。如何となれば,口が物を食ねば,手足安穏なること,不能。君に事まつる道も,手足の口に使るゝことを法とすべし。臣下の飯と汁は君より給る祿なり。

[2] ...道を知ると云へば,此身このまゝにて足ること知て,外に望むことなきを學問の道とす...

о спасении всех. Разумеется, что эти махаянистские догмы использовались в борьбе против конфуцианской „теории“ феодального „дайги мэйбун“, о которой уже много раз говорилось выше. К подобного рода буддийским догмам Исида охотно добавлял высказывания Чжуан-цзы, а также идеи, приписываемые Лао-цзы. Этот синкретизм преследовал опять-таки одну цель, а именно — пропаганду идеи равенства всех людей перед Буддой и тем самым равенства непривилегированных с привилегированными. По существу же это была пропаганда равенства всех людей перед всемогущим владыкой — перед деньгами, а не проповедь равенства всех людей, так сказать, по их природе, — идея, которой увлекались в Японии в первые годы после революции Мэйдзи так называемые проповедники „народоправства“. Вот почему, когда дело касалось традиционного вопроса об „управлении поднебесной“, Байган оставлял в стороне свою проповедь буддийских идей и полностью предавался превозношению конфуцианства. Он заявлял: „Для прояснения своего разума (сердца) должен также служить буддизм. Что же касается законов поведения личности, упорядочения семьи и управления государством, то конфуцианский путь здесь представит благо. Это так же удобно, как на корабле плыть по морям и рекам или на лошади в паланкине передвигаться по суше. А если управлять мирскими законами на основе буддийских предписаний, то это все равно, что на этой же лошади в паланкине переплывать моря и реки“.[1] Для Исида Байган, равно как и для других популяризаторов „Сингаку“, канон буддийских сект Дзёдо и Синсю служил таким же полноценным идеологическим средством пропаганды, как и канон Дзэнсю и Сингонсю. Что же касается конфуцианства, то Исида Байган, например, использовал буквально все известные в его время в Японии конфуцианские произведения. Он не отстаивал какой-либо установившейся традиционной классификации конфуцианских книг. *Лунь-юй*, *Мэн-цзы*, *Да-сюе*, *Чжун-юн*, *Сяо-цзин*, *И-цзин*, *Ши-цзин*, *Тай-цзи-ту-шо*, произведения Чжу Си — вот те книги, которые являлись предметом рассуждений и бесед Исида. Он не оставлял без внимания и даосов. Во всяком случае *Дао-дэ-цзин* и *Чжуан-цзы* он обыкновенно цитировал во время своих долгих и не лишенных удачной композиции и остроумия бесед. Характерно, что такие важные для конфуцианцев произведения, как *Чунь-цю* и *Шу-цзин*, не пользовались почти никаким вниманием Исида. В *Чунь-цю* он ненавидел мертвящий дух догмы, которая обязательно освящает права старшего и ущемляет

---

[1] 心を澄すには佛法も然るべし。身に行ひ家を齊,國天下を治る法には,儒道を以て善とせん。海川を渡には船を以て善とす。陸地を行には馬駕籠を以て善とす。佛法を以て世法を治めんとするは,馬駕籠にて海川をわたるに同じ Там же.

интересы низшего, несмотря на его правоту. Священность и неизменность феодального порядка вещей — вот в чем заключается идеал *Чуньцю*; и именно поэтому Исида отстранялся от этого конфуцианского произведения. Что же касается *Шу-цзина*, то его содержание относилось к прошлому и ничего не говорило о настоящем и будущем. Исида не интересовался конкретным содержанием китайских исторических записей и преданий. Его интересовали общие принципы, которые могли бы быть легко интерпретированы в нужном плане. Вот почему принципы конфуцианской „гуманности", „сыновней почтительности и служения родителям", конфуцианские идеалы дружбы и искренности, а также догмы, гласящие, что богатство и знатность ниспосылаются небом и не могут быть отняты силой, Исида толковал на всякие лады и превращал в центральные вопросы своих лекций и бесед.

Исида Байган служил в довольно большом торговом заведении. Он начал свою карьеру со службы в должности приказчика[1] и выдвинулся очень скоро в самого популярного человека в кругах городской буржуазии и наиболее зажиточных ремесленников. В домах крупных торговцев и ростовщиков можно было весьма часто застать этого умелого оратора в кругу многочисленных слушателей, близких к дому хозяина. Исида разъезжал по городским центрам, где находил хороший прием в домах видных богачей — торговцев. В 1730 г. Байган получил разрешение открыть в Киото нечто вроде лектория, где он выступал вместе со своими учениками. С двадцати трех человек первых постоянных слушателей аудитория Исида выросла в огромное собрание слушателей, насчитывавшее много сотен человек, часто даже приезжих из других, довольно отдаленных мест. Исида Байган стал проповедывать в соединении с буддизмом и конфуцианством и синтоизм. Интересующиеся приходили слушать эту своеобразную амальгаму к большому недовольству ортодоксальных конфуцианцев и сторонников чжусианства. Ученик Исида Байган — Тэдзима Тоан, расширял дело, начатое учителем. Он не только разъезжал по различным провинциям с целью популяризовать философские и этико-политические взгляды Исида Байган, но в самом Киото поставил дело пропаганды „Сингаку" на более основательные начала. Тэдзима заявлял, что он полностью разделяет положение учителя о том, что купечество в большей своей части невежественно, что купцы, менялы и предприимчивые ремесленники „не знают сущности пути совершенномудрых", что им недоступно наслаждение музыкой и вообще искусством, вследствие того, что в продолжение столетий наука и музыка являлись уделом военного дворянства и всей привилегированной феодальной верхушки, но не культивировались в среде горожан, как вещи, необходимые подобно рису и воде. Он добился разрешения на открытие в Киото целого ряда постоянных школ; каждая школа имела, если можно так

[1] Ивахаси Дзюнсэй. Нихон ринрисисо хаттацуси, т. II. Токио, 1915, стр. 791.

выразиться, свой профиль: в одной преподавалась музыка; в другой читались лекции, посвященные этике и „самосовершенствованию“ путем исправления своего поведения и „прояснения своего разума“ через углубление в законы жизни „поднебесной и государства“; в третьей читались стихи и преподавались поэтика и литературные шедевры не только того времени, но и прошлых времен, включая китайскую поэзию и литературу танской эпохи. Тэдзима Тоан также проповедывал буддийские, конфуцианские и синтоистские идеи. Что же касается конфуцианства, которому он уделял большое внимание, как „золотому источнику самосовершенствования личности и управления государством“, то он ограничивался обычно рассуждениями о *Лунь-юе*, *Мэн-цзы*, *Да-сюе*, *Чжун-юне*, о произведениях Ван Ян-мина и своего учителя Исида Байган. Другие классики *И-цзин*, *Ши-цзин*, *Шу-цзин* и *Чунь-цю* не подвергались толкованию, а *Ли-цзи* и *Цзо-чжуань* вообще никогда не упоминались в беседах. Эти произведения не согласовывались с умонастроениями учителей „Сингаку“ и их слушателей.

Накадзава Дōни придавал еще большее значение преподаванию и чтению публичных лекций по экономическим вопросам, чем его учителя и предшественники по „Сингаку“. При нем школа действительно приобрела большой размах. Интересно отметить, что японские исследователи обращают внимание на то обстоятельство, что в этих постоянных школах и лекционных залах „Сингаку“ слушателями лучших ораторов были не только мужчины, но и женщины, причем в школах и лекционных залах по специальной программе производились занятия не только днем, но и в вечернее время. В качестве примера живой деятельности „Сингаку“ приводится такой факт: в школе и лекционных залах Накадзава Дōни в 1795 г. за январь и февраль месяцы побывали в качестве слушателей и учащихся на дневных занятиях и лекциях 2813 человек, из которых мужчин было 1693, а женщин 1120. На вечерних же занятиях и лекциях присутствовало в это же время 3859 человек, из которых мужчин было 2314, а женщин 1545. Здесь представители купечества, дети богатых торговцев и наиболее зажиточных ремесленников чувствовали себя, как в родной среде; здесь не присутствовали знатные и заносчивые самураи, да они и не могли, в силу закона, присутствовать на этих лекциях и занятиях рядом с купеческой молодежью. Напротив, в других местах, — в трактирах и публичных домах, — молодые самураи вместе с купеческой молодежью устраивали пьяные оргии и, как правило, даже заискивали перед этими своими богатыми партнерами по попойкам. Выдающийся мыслитель времен токугавской Японии Муро Кюсō жестоко бичует в своем знаменитом произведении „Сюндаи дзацува“ нравы самурайской и купеческой молодежи. Здесь же, в школах и лекционных залах „Сингаку“, молодые непривилегированные горожане слушали лекции и музыку, наслаждались поэзией и получали наставления в области практической мудрости вроде того, как нужно „упорядочить

свою семью, вести торговые дела, знать принципы мудрецов о том, что неправильно нажитые богатства не согласуются с велением неба и только умело поставленная торговля приносит предопределенную небом выгоду" и т. д. и т. п. Накадзава уделял большое внимание комментированию *Лунь-юя*, *Сяо-цзина* и *Да-сюе*. Интересно, что в его лекционных залах специальные лекции посвящались этическим принципам Ван Ян-мина, в которых особенно подчеркивалось его положение, что знание есть действие и, наоборот, что импульсы к действию человек получает от своего сердца, которое составляет одно целое со вселенной и является единственным мерилом всех вещей. Все эти лекции и беседы намеренно велись преподавателями и ораторами в плане утверждения идей о необходимости для непривилегированных „горожан"—торговой буржуазии и ремесленников — освободиться от положения полного политического бесправия, в котором они находились. Это делалось весьма осторожно, и все же даже простые указания на необходимость обратить внимание на положение дел с просвещением и т. п. вырастали перед самими слушателями как ясные политические выступления. Арима Сукэмаса подчеркивает, что деятели „Сингакуха" выступали против семейного уклада феодальной аристократии, против многоженства. „В отношении брака, — пишет он, — они придерживались именно моногамии и торжественно восклицали, что владение наложницами противоречит правильному пути. С древних времен на Востоке только один китайский ученый Вань Чжун-цзы (Ван Тун) 文中子(王通, 583—617) отстаивал принцип моногамии. Это было редкое явление".[1] Слушателям преподносились страстные речи в защиту моногамии, основывавшиеся на истолковании конфуцианских книг. Речь шла об утверждении принципов зарождения новой, буржуазной морали, новых, складывающихся устоев буржуазной семьи. Слушатели воспринимали эти речи с удовольствием и прежде всего потому, что они были направлены против семейного быта феодальной аристократии и самурайского дворянства и выставляли этот быт в непривлекательных красках.

Идеологи „Сингаку" истолковывали общеизвестные конфуцианские положения как раз не в целях пропаганды существующего строя, а, напротив, для пропаганды идей, направленных против полного бесправия, в котором находились непривилегированные горожане — ремесленники и торговая буржуазия. От духа конфуцианского принципа „дайги мэйбун" — принципа вечного неизменного социального разделения людей, на котором основывался феодальный токугавский режим, в конфуцианских проповедях „Сингаку" ничего не оставалось. Вот почему конфуциански настроенный Окубо Тэндзуи утверждает, что „Сингаку" представляло собою по существу движение, противостоявшее гнившему конфуцианству (腐敗せる儒學の反動として).

[1] Арима Сукэмаса. Нихонринри си, 有馬祐政, 日本倫理史。 Токио, 1909, стр. 274.

Окубо указывает, что конфуцианство было в почете в среде верхушки токугавского режима и выражало интересы самурайства, а не интересы „простолюдинов“.[1] Ту же мысль высказывает и Ивабаси Дзюнсэй, говоря, что конфуцианство ограничивалось рамками верхов общества того времени, что самурайство и даймё в полной мере находились под влиянием этого учения. Что же касается горожан и крестьян, то среди них конфуцианство не получило такого распространения, как в среде привилегированных. „Сингаку“ оформлялась вместе с разложением конфуцианства.[2] Это суждение Ивахаси Дзюнсэй грешит односторонностью, хотя он в других местах сам подчеркивал, что деятели „Сингакуха“ не отвергали конфуцианства, а, напротив, использовали его литературу. В действительности проповедники „Сингаку“ модифицировали не только конфуцианство, но и буддизм и синтоизм и пользовались традиционной литературой этих учений в целях борьбы за интересы непривилегированных и политически бесправных горожан. Характерным является то обстоятельство, что, наряду с этими идеологическими средствами борьбы, деятели „Сингакуха“ придавали большое значение народному просвещению.

В настоящее время в Японии находится немало писателей, которые стараются воскресить принципы смешения конфуцианства, синтоизма и буддизма. Мотивы призыва к воскрешению этих принципов „Сингакуха“ совершенно иные и сводятся чаще всего к утверждению, что синтез конфуцианства, буддизма и синтоизма устранит „крайности“ и будет доступен для всех, а, с другой стороны, будет служить противодействием развитию революционной общественной мысли. Насколько далеки эти современные буржуазные „воскресители“ „Сингакуха“ от ее деятелей прошлого, здесь не приходится говорить. Важно только отметить, что и там и здесь конфуцианство избирается как средство идеологической борьбы и для этой цели соответствующим образом модифицируется.

---

[1] Окубо Тэндзуи. Кинсэй дзюгакуси, 近世儒學史. Токио, 1908, стр. 287.
[2] Нихонринрисисо хаттацуси, т. II, стр. 788—789.

ГЛАВА XVII

КОНФУЦИАНСТВО В ЯПОНИИ ПОСЛЕ РЕВОЛЮЦИИ 1868 г.

В предисловии к английскому изданию своей работы „Развитие социализма от утопии к науке“ Энгельс писал:

„Повидимому, можно считать за закон исторического развития, что ни в одной европейской стране (разрядка наша — *Як. Р.*) буржуазии не удается — по крайней мере на продолжительное время — завладеть политической властью таким же исключительным образом, как владела ею феодальная аристократия в течение средних веков“.[1] И далее Энгельс пишет: „В Англии буржуазия никогда не обладала нераздельной властью. Даже ее победа в 1832 г. оставила аристократии почти исключительное обладание всеми высокими правительственными должностями... тогдашние английские буржуа, были в среднем, совершенно необразованными выскочками, которые волей неволей должны были предоставить аристократам все те высшие правительственные посты, где требовались иные качества, чем островная ограниченность и островное чванство, сдобренные деловой изворотливостью“.[2] И как бы имея в виду Японию, Энгельс говорит следующие замечательные слова: „Политические «победные трофеи» — должности, синекуры, высокие оклады — доставались на долю знатных родов земельного дворянства с условием: достаточно соблюдать экономические интересы финансовой, промышленной и торговой буржуазии. Эти экономические интересы уже тогда были достаточно сильны; в конечном счете они определяли собою общую национальную политику. Конечно, существовали разногласия по тому или другому вопросу, но аристократическая олигархия слишком хорошо понимала, что ее собственное экономическое благополучие неразрывной цепью связано с процветанием промышленной и торговой буржуазии“.[3]

Только под этим углом зрения мы должны рассматривать соотношение классовых сил в Японии после революции 1868 г. Только в свете этих замечательных слов Энгельса мы можем рассматривать национальную политику этой страны после незавершенной, так называемой „рево-

---

[1] К. Маркс и Фр. Энгельс, Соч., т. XVI, ч. 2, стр. 303.

[2] Там же, стр. 304.

[3] Там же, стр. 298.

люции Мэйдзи". О том, что это действительно была революция и что после нее последовали преобразования, разрушившее барьеры, которые ставил токугавский режим для развития капитализма, мы находим прямые указания у В. И. Ленина. „1868—1871: Япония. (Революция и преобразования")[1] — характеризовал В. И. Ленин этот период японской истории. В свете приведенных выше слов Энгельса и характеристики специфических черт революции 1868 г., данной В. И. Лениным, ни для кого уже теперь не является тайной причина установления, с первых же дней после революции, тесного блока между японской буржуазией и феодальными помещиками. Японская буржуазия того времени, отличавшаяся собственной, специфической „островной ограниченностью и островным чванством, сдобренные деловой изворотливостью", оставила в руках старой аристократии „победные трофеи", о которых говорит Энгельс. Зато старая аристократия действительно хорошо понимала, что ее собственное экономическое благополучие зависит от процветания и благополучия промышленной буржуазии. Этот блок буржуазии и феодальных помещиков не ослабевал и в дальнейшем. И характерно поэтому, что из идеологических средств, которые были призваны для освещения и поддержания этого блока, конфуцианство не было устранено. Напротив, оно и здесь заняло весьма почетное место. Идеологи японской буржуазии всегда придавали конфуцианству значительно большее значение, чем проповеди синтоизма, которая получила большое распространение после русско-японской войны 1905 г., а впоследствии в связи с началом японской агрессии в Китае.

После революции 1868 г. распространение учения Конфуция и источников конфуцианства в Японии связано с именем Фукудзава Юкити 福澤諭吉, игравшего выдающуюся роль в революции и в течение полутора десятка лет после нее являвшегося властителем дум „молодой и новой Японии".

Характеризуя деятельность и заслуги Фукудзава, о нем писали следующее: „... В то время как холмы и деревни покрыты темнотой и большинство людей спит, вершина горы Фудзи впервые видит новый свет восходящего солнца. Большой и мудрый человек всегда понимает задолго до того, как это понимает необразованный человек, естественные тенденции мира и перспективы нации, становясь этим самым пророком и руководителем эпохи. Таким человеком является Фукудзава Юкити. Это действительно один из первых лидеров недавней великой революции в нашей стране".[2] В европейской литературе конца прошлого века мы крайне редко встречаем упоминание его имени; его имени нет даже в таких справочных изданиях, как, например, голландская энцикло-

[1] Ленин. Опыт сводки главных данных всемирной истории после 1870 года. Ленинский сборник, XXIX, стр. 289.

[2] См. Hansei zasshi, Vol. XII, № 6, Tokyo, 1897, стр. 27. Интересно отметить, что этот журнал наполовину печатался по-русски.

педия, несмотря на то, что голландцы сравнительно рано заинтересовались Японией и в этой энциклопедии напечатали справки о некоторых деятелях периода Бакуфу. Не упоминается он и в других энциклопедиях мира, за исключением чехо-словацкой, где дается весьма краткая справка об этом деятеле.[1]

Фукудзава Юкити родился в 1834 г. в самурайской семье. В школе Сираиси Масандо, куда он поступил четырнадцати лет, Фукудзава обнаружил незаурядные способности в изучении китайских текстов. Здесь он изучал конфуцианские классические книги, а также Лао-цзы и Чжуан-цзы. Интерес к социальным вопросам был у него настолько велик, что еще в школе он прочитал *Цзо-чжуань* одиннадцать раз. В момент прибытия в Японию американской эскадры только немногие японцы вполне ясно представляли себе картину отсталости своей страны и важность изучения европейской культуры. Фукудзава Юкити был одним из них. В 1854 г. он принялся в Нагасаки за изучение „европейской науки" в школе некоего Исикава, занимавшегося европейской медициной. Неудовлетворенный обучением, Фукудзава в 1855 г. направился в Токио, но по дороге задержался в Осака, в школе Мароката Коацу, в которой изучал „голландские науки" (коангаку), в свое время единственно представлявшие в Японии европейскую науку вообще. В 1858 г. призванный в Эдо, он организовал школу для детей княжества Тэпосю, которая явилась зародышем будущего университета Кэё. В 1859 г. вместе с посольством Бакуфу Фукудзава отправился в Америку, где изучал американскую жизнь и совершенствовал свои познания в английском языке, который еще в Японии изучил самоучкой. Вернувшись в Японию, он поступил на службу к Бакуфу в качестве переводчика и всячески расширял свою школу в Эдо. По возвращении в 1860 г. Фукудзава выпустил в свет свою первую переводную работу „Китайско-английский разговорник" 華英通語. Вскоре он был прикомандирован к посольству, отправляющемуся на Запад, и с ним объездил Францию, Англию, Голландию, Пруссию, Россию и Португалию. Во время путешествия Фукудзава изучал банковое дело и почтовую систему, избирательную систему и военное дело, здравохранение и все укреплялся в мысли о необходимости открыть страну. На материалах этого путешествия Фукудзава написал книгу „Положение дел на западе" 西洋事情. В 1865 г. он имел случай вновь побывать в Америке и по возвращении целиком отдался своей школе, получившей название „Кэёгидзюку" 慶應義塾. Эта школа была прекрасным рассадником кадров для промышленной буржуазии. В этой школе Фукудзава преподавал в разгаре революционных событий; эти события требовали перехода от пропаганды философских воззрений узкому кругу учеников в „Кэёгидзюку" к систематической массовой пропаганде, и Фукудзава открыл в „Кэёгидзюку" систематические публичные собрания,

[1] Mazaryk iw Slovnik Naučný, Dil. II, 1926, стр. 895.

на которых с „ясной простотой", как отзывались тогда, он выступал перед все новыми аудиториями слушателей и почитателей, разносивших его призывы к укреплению „нового положения дел в государстве" по всей стране.

В течение сорока пяти лет десятки тысяч учеников и слушателей прошли его школу. В 1870 г. Фукудзава выступил в газете „Хоци" 報知新聞 с нашумевшими статьями о парламенте. В 1873 г. он основал газету „Дзидзи симпо" 時事新報, которая под его руководством была властительницей дум в течение первого периода Мэйдзи. Фукудзава умер в 1901 г. шестидесяти лет от роду.

Всю жизнь он неутомимо вел пропаганду своей просветительной и социальной философии, получившей наилучшее отражение в его труде „Призыв к науке" 學問のすゝめ.

„Вслед за привозом с Запада пушек и оружия, — говорит Куваки Гэньёку, — стала проникать (в Японию) и европейская культура. Затем стала развиваться медицина и естественные науки. Мы должны заключить, что уже в конце периода Токугава, т. е. в середине XIX столетия, некоторые философские учения, главным образом натуралистические и материалистические, изучались туземными медиками, физиками, государственными деятелями, правоведами. А изучение философии в собственном смысле начинается лишь в начале периода Мэйдзи, т. е. в 1870 г., и притом это была философия англо-американская... Когда эти ученые начали заниматься европейской философией, то темы, интересовавшие их, касались практической действительности, и философия того времени была ничем иным, как так называемой практической философией. Эта философия должна была себя противопоставить старым идеям. Так как господствующими идейными течениями были конфуцианство и бусидо, оказавшие огромное влияние на жизнь народа, то изменение их должно было пасть на долю той философии, которая могла оказать «реальное влияние»".[1] И, как справедливо заявляет Куваки, это были утилитаризм и эволюционизм. Такой именно в общих чертах и была философия Фукудзава. Фукудзава познакомился с англо-французской философией 50—60-х годов, которая в общем не поднималась над уровнем философии XVII—XVIII вв.

В своем учении о вселенной (宇宙論) Фукудзава говорит, что чрезвычайно „...тонкий, грандиозный, твердый и безграничный мир, не имеющий начала и конца, недоступен разуму человека". Оставляя в стороне вопрос о том, создан ли мир кем-нибудь или возник сам по себе, мы должны обратиться к нему, так как он есть, и ощутить его красоту и величие, сложность и тонкость его структуры и устойчивость его законов. Таким устойчивым законом вселенной Фукудзава считает закон

[1] Kuwaki Genyoku. Philosophische Tendenzen in Japan. Kant-Studien, Berlin, 1928, S. 99.

механического движения. Свою точку зрения на „вечный круговорот“ движения Фукудзава излагает следующим образом: „Единый пронизывающий закон природы [вещей] (萬物一貫の原則は...) распространяется не только на область живой природы, но и на мертвую природу, на каждый камень, металл, на каждую соринку и пылинку... Как бы ни была ничтожна пылинка, ее действия не могут оставаться безрезультатными, они порождают второе следствие; это следствие в свою очередь становится причиной и порождает третье следствие; причины и следствия в бесконечном количестве сменяют друг друга, и нет этому конца“.[1]

Фукудзава считает Ньютона „совершенством“ в области познания законов природы. Рассуждая о „небесном пути“ 天道, Фукудзава говорит: „Небо противостоит человеку. Отношения, которые развиваются среди всего сущего в мире, иначе говоря, естественная истина (天然の眞理) является абсолютной истиной, но и в древние времена и теперь стоит вопрос о том, полезна ли она для человека“. Из дальнейших же рассуждений мы узнаем, что эти слова нужно понимать не в том смысле — полезны ли явления природы для человеческих дел или нет, а гармонируют ли поступки человека со всем ходом развития „естественности“ или природы, в которой всегда проявляется „небо“ или „сила неба“. Фукудзава говорит: „Тончайшее и таинственное (во вселенной, в природе вещей. — *Як. Р.*) недоступно человеческим силам, если ты хочешь узнать пребывание мысли неба и труда неба (天意天工所を知らんと欲せば...), то для этого нужно ближайшим образом обратиться к самому себе, и этим путем сможешь открыть что и сам ты представляешь кусок мяса, в котором пребывает сила неба“. Человеку дано понять это, но самую сущность закона бытия он узнать не может. „Небесный путь“, говорит Фукудзава, „естественен“. Все свершается во вселенной согласно закону фатальной необходимости. Эта фатальная необходимость сделалась существенным законом вселенной после того, как небесная сила дала первоначальный толчок, и ее „механизм“ пришел в действие для того, чтобы в силу „естественности“ продолжаться вечно.

По мнению Фукудзава, общественная жизнь людей и смена исторических явлений происходят по тем же механическим законам „естественности“. „Если обращаться к отдельным фактам, — говорит Фукудзава, — то могут возникнуть сомнения в справедливости небесного пути, но так бывает только в рамках отдельных вещей, при требовании немедленного следствия от причины. При этом упускаются из виду обширность и грандиозность небесного пути. Если мы присмотримся к человеческим делам с начала мира, то увидим, что они идут то вперед,

[1] Тэцугаку дайдзисё 哲學大辭書, стр. 2497.

то назад. Если брать отдельные частности, то в известных случаях могут быть несчастия и бедствия, но объясняется это в конечном итоге человеческим невежеством". Бедствия, отсталость и застой, в которые поверг Японию токугавский режим, по мнению Фукудзава, являются результатом невежества людей — безразлично как правителей, так и управляемых. Впредь эти бедствия и несчастья должны быть предупреждены могучими средствами знания и просвещения.

„По мере развития знаний, — утверждает он, — нетрудно будет предупредить все это. В области добродетели, морали совершенным человеком является Конфуций. В области знания законов природы таковым является Ньютон (孔子は道徳の聖人, ニウトンは物理の聖人なり...). Но каждый из них имел дело лишь с одной стороной вещей и поэтому не мог избежать неполноты. Поскольку такие выдающиеся лица уже появились, постольку нам известен тот образец [совершенного человека], который может быть достигнут человечеством. Миру будет не трудно породить таких [мудрецов], как Конфуций и Ньютон. Нет никакого сомнения, что в настоящее время для того, чтобы жизненными глазами взирать на мир, должно быть много Конфуциев и Ньютонов. Если прогресс будет развиваться дальше, то совершенные люди будут появляться во множестве, и в своем апогее этот процесс приведет к тому, что все люди будут совмещать в себе этих обоих мудрецов, — и счастье человеческого рода достигнет предела. Это и будет золотым веком мира (是れ黄金世界の時代なり...)".

Если люди будут сочетать в себе качества Конфуция и Ньютона, то наступит гармония в общественной жизни, основанной на принципах просвещения. В чем же заключается эта соблазнительная золотая пора гармонии общественной жизни? Она заключается в том, заявляет Фукудзава, что „нация будет объединена принципом свободы и процветания личности". В письме к одному из своих учеников он говорит: „Свобода, о которой я говорю, имеет такое большое значение, что все должно быть сделано, чтобы утвердить ее благо в семье и нации, безотносительно к личности. Когда каждое лицо, каждая семья, каждая провинция достигнет этой свободы, тогда и не раньше, чем до тех пор, мы сможем быть свидетелями независимости нации, тогда военный, земледельческий, ремесленный (mechanical) и торговый классы не будут жить во вражде друг к другу, тогда мир будет царствовать во всей стране и каждый человек будет уважаем согласно его поведению и действительному характеру".

Пропаганда „равенства четырех сословий" и „свободы личности" Фукудзава Юкити имела в виду свободу предпринимательской деятельности капиталиста, не стесненной никакими ограничениями в условиях нараставшей в это время в Японии промышленной горячки и ажиотажа

„Небо создает людей с тем, чтобы они все были равны между собой, — продолжает Фукудзава, — не знали различия между знатностью,

высоким положением и низким; с тем, чтобы они жили в этом мире, действуя своим телом и душой — этим наисовершеннейшим, что есть в природе; пользовались всем, что существует на земле, обращали его в свою одежду, пищу, жилище; с тем, чтобы каждый свободно и самостоятельно, не мешая другому, жил, наслаждаясь в этом мире".

„Все люди равны, — много раз повторяет он, — этика есть учение, обращенное к людям. Не делать другому того, чего не хочешь, чтобы делали тебе, — вот это и есть добро; обратное этому есть зло... Древний мудрец [Конфуций] учил не делать другому того, чего не желаешь себе. Это именуется сочувствием (恕)... Разницу между добром и злом знает даже плохой человек".

Все эти воскуривания фимиама свободе личности, принципом которой должна руководствоваться „новая Япония", не поднимались выше идей Иеремии Бентама и Милля, бывших тогда в большой моде в Японии. Фукудзава очень высоко ставил „гения буржуазной глупости", как характеризовал Бентама Маркс. Бентам, Милль и Конфуций — вот весь арсенал идей, откуда Фукудзава черпал материал для своих социально-политических рассуждений. Развивая свои идеи о свободной просвещенной личности, он создал свою, так называемую „теорию независимости" (獨立論). Содержание этой „теории" сводится к поучениям о том, что человек должен обладать чувством самоуверенности и самоуважения. Эти качества являются живительным источником, из которого рождаются чувство независимости и стремление сохранить его. Независимые люди в независимом государстве в состоянии достигнуть „наибольшего счастья для наибольшего количества людей". Независимость же заключается в том, что человек должен полагаться только на собственные силы, а не на помощь со стороны другого. Нужно одеваться и кормиться только при помощи собственных сил, полагаясь на свое умение и предприимчивость. В этом и лежит залог „наибольшего счастья для наибольшего числа людей", утверждает Фукудзава Юкити. Таким образом сентенции Бентама и Милля, истолкованные в свете конфуциева учения, из духа которого они будто бы вытекают, составляют методологические позиции социально-политической философии Фукудзава. Патриотам новой Японии и прежде всего собственным ученикам Фукудзава, вышедшим и выходившим из его школы и составлявшим, как я уже сказал, кадры государственной и промышленной бюрократии, указывалось, что дело сохранения независимости Японии находится в их руках и что борьбу за полную победу нового правопорядка должна вести буржуазия, великолепно понимающая, что необходимо для ее господства. Разоренным и недовольным самураям твердо напоминалось, что необходимо жить по-новому и служить буржуазно-помещичьей Японии на новых началах организации и подчинения. Крестьянам внушалась мораль „максимальной работы для максимального счастья" без упования на помощь другого и, в первую очередь, на помощь со стороны государства.

Фукудзава считал возможным применить конфуцианские принципы и в отношении буржуазной семьи. В обществе самоуверенных и самоуважающих себя людей, в которых, чем дальше, тем яснее и легче воплощаются Конфуций и Ньютон, семья должна приобрести новые устои, и эти буржуазные устои должны быть священны. „Совместная жизнь мужчины и женщины является великим естественным законом природы... Теория свободной любви хотя и заслуживает внимания, но в то же время жизнь до старости вместе и смерть в одной могиле является важнейшим в человеческой морали. Это превратилось уже в обычай и на этом держится порядок в обществе..."

Несмотря на этого рода моральные поучения, для которых Конфуций избирается в качестве опоры, деятельность Фукудзава не всегда встречала единодушную положительную оценку в среде аристократии. Интересно, что в том же „Hansei Zasshi" о нем говорится следующее: „Но в то же время (наряду с его исключительными и положительными влияниями. — *Як. Р.*) мы отмечаем его плохие влияния (bad influences), хотя они в значительной степени — результат плохого понимания и не исходят из его собственных взглядов. Их было два. Одно из них — это пренебрежение книжным знанием, что естественно плохо направляло молодых, легкомысленных студентов неглижировать своими ежедневными занятиями; другое — это поклонение перед деньгами, которое часто расслабляет наше благородное качество разума (...the other ist the worship of money which very often enfeebles our noble qualities of mind)".

Кто же должен управлять государством, граждане которого объединены идеей „самопомощи" и „самоуважения"? Император, — отвечает Фукудзава. Он и здесь привлекает учение Конфуция и трактует его так, что от него ничего конфуцианского не остается. Дело в том, что Фукудзава по существу стремится устранить императора от активного участия в политической жизни страны, в то время как ортодоксальное конфуцианство не мыслит себе другой власти, кроме нераздельной власти императора, недопускающей никакой свободы политической деятельности для народных масс. Фукудзава говорит: „Императорский дом всем управляет, но ничего не касается. Линия императорского дома едина и непрерывна, и на ней держится спокойствие нынешнего общества. Мы стремимся к независимости императорского дома, к тому, чтобы он пребывал над политикой, как беспристрастный и беспартийный, чтобы сохранить на вечные времена его высокое положение и божественность (吾人はさらに帝室の獨立を祈り遙に政治の上超然として偏なく黨なく以其尊嚴神聖を無窮に傳へん事を願ふ。)." Фукудзава считает, что моральные качества Конфуция служат образцом для каждого японца, принимающего активное участие в развитии и укреплении японской государственности, над которой стоит императорский дом.

Фукудзава выступал против ученых схоластиков времен феодальной Японии. Он критиковал литературные стилистические приемы этих ученых и писателей, мотивируя свою критику тем, что их произведения далеки от народа и недоступны ему. Цутида Кёсон считает, что с именем Фукудзава Юкити связано начало литературной революции в Японии, освобождавшей народ и писателей от „старого стиля письма, который был слишком формален для того, чтобы быть использованным в практической жизни".[1]

Фукудзава считает китайскую науку пустой и не заслуживающей внимания народа, жизнь которого обращена к будущему, а не к прошедшему: „То, что мы провозглашаем, есть реальная наука цивилизации, а не китайские пустые литературные произведения и пустопорожние теории (支那の虚文空論に非ず)... Если сравнить науку Запада и Востока, то их существо является различным, а именно — восточная наука занимается пустопорожними рассуждениями об *инь* и *ян*, о пяти стихиях и посредством этого подходит к бытию, а европейская наука изучает содержание математических законов и производит анализ большого и малого. Восточная наука не думает о том, чтобы самой стать на ноги; она обращена к древности. Западная наука отвергает заблуждения древних людей и сама для себя устанавливает древность. Восточная наука слепо верит в то, что сейчас имеется, и не ищет его замены. Западная наука всегда исполнена сомнений и стремится постигнуть суть действительности. Восточная наука не обращается к реальным доказательствам, западная наука редко говорит об отвлеченностях. Поэтому она и есть практическая наука, исследующая все отрасли, она есть путь к ежедневному обновлению".

Фукудзава считает, что Конфуций яляется исключением среди китайских ученых; он не рассуждал об *инь* и *ян* и пяти стихиях и не подходил с этой точки зрения к бытию. Конфуций — величайший учитель человечества; он заповедал „естественные принципы взаимоотношений между людьми", основанные на гуманности, долге, справедливости и сочувствии. Эти принципы конфуцианской морали являются вечными небесными нормами морали и руководящими принципами „самоуверенности и самоуважения" „свободных граждан". Такова в общих чертах интерпретация, которую дает Фукудзава, этот идеолог либеральной буржуазии, учению Конфуция.

---

[1] Tsuchida Kyoson. Contemporary thought of Japan and China. London, 1927, p. 26.

ГЛАВА XVIII

МОТОДА ТОЯ И НАКАМУРА КЭЙУ

Человек, с именем которого связана пропаганда учения Конфуция как основы воспитания „подрастающего поколения", после революции 1868 г., был Мотода Тоя 元田東野 (Нагадзанэ, 永孚, 1818—1891). Приглашенный в 1871 г. ко двору в качестве наставника и воспитателя императора, Мотода в течение двадцати лет пользовался его особенным вниманием и большим влиянием и почетом при дворе. Орган воинствующего „Японо-германского института культуры" — „Ниппон" отзывался о нем так: „Барон Мотода в течение 20 лет являлся воспитателем императора и был им очень почитаем. Известно, что он пользовался доверием императора как советник в важных политических вопросах".[1]

Мотода воспитывал императора на классических конфуцианских произведениях и укреплял его в мысли, что успехи в развитии европейской культуры на японской почве принесут скорее вред, чем пользу, если научные сведения, ввозимые с Запада, не займут подчиненного положения в сравнении с изучением китайских классических произведений. Он доказывал, что идеологическая сторона воспитания молодежи играет первостепенное значение. Прежде всего „принципы управления государством и душа верноподданного", а затем все, что необходимо „для увеличения достатков", говорил он. Муцухито находился под его большим влиянием и имел в виду наставления Мотода во время своей инспекционной поездки по провинции Хокурику в 1878 г., где он лично осматривал школы и знакомился с программами преподавания. По возвращении он обратился к удайдзину (右大臣) Ивакура Томоми 岩倉具視 со следующим предложением: „Мы только недавно осматривали положение дел в различных местах. В отношении изучения английского языка дело продвинулось очень далеко и в то же время в отношении существенного, а именно — нравственного воспитания, нет ничего, что заслуживало бы внимания. В отношении нравственного воспитания есть немало моментов, достойных сожаления. Не приложишь ли ты свои силы в этом деле?" После этого разговора с Ивакура, Муцухито заявил своему

[1] Nippon 日本, Zeitschrift für Japonologie, April, 1935, S. 90.

наставнику следующее: „Содержание моего разговора с Ивакура, который имел место на этих днях, заключалось в том, что в отношении нравственного воспитания увлекаются европейскими теориями, а ясным толкованием исконной японской этики пренебрегают. Японская нация сама имеет свои этические понятия, терминологию и произведения. Мотода! Необходимо собрать их в одно целое для того, чтобы устранить нынешние ненормальности".[1] Мотода собрал вокруг себя высочайше назначенных лиц, сведущих в древних текстах, для того, чтобы составить „компендиум японской этики" для начальных и средних школ. В числе этих лиц были Такасаки Сэйфу 高崎正風, Кодама Гендзиё 兒玉源之丞, Сэнгоку Масаката 仙石政固 и Икэвара Котн 池原香穉.

Составленный Мотода и его сотрудниками „компендиум японской этики" под названием „Руководство для школьников" — Ёгаку коё 幼學綱要, содержал 20 разделов: 1) „Поведение в соответствии с сыновней почтительностью" (孝行), 2) „Верноподданность" (忠節), 3) „Послушание" (和順), 4) „Дружественность" (友愛), 5) „Верность и долг" (信義), 6) „Прилежание" (勤學), 7) „Целеустремленность" (立志), 8) „Искренность" (誠實), 9) „Конфуцианский гуманизм и любовь" (仁慈), 10) „Благопристойность" (禮讓), 11) „Скромность и экономность" (儉素), 12) „Терпеливость" (忍耐), 13) „Целомудрие" (貞操), 14) „Честность" (廉潔), 15) „Сообразительность" (每智), 16) „Мужество и храбрость" (剛勇), 17) „Беспристрастность" (公平), 18) „Великодушие" (度量), 19) „Понятливость и рассудительность" (識斷) и, наконец, 20) „Усердие в исполнении обязанностей" (勉職).

Весь этот своеобразный учебник пронизывает конфуцианская идея преданности и покорности трону. Составители постарались подобрать соответствующим образом высказывания Конфуция и афоризмы конфуцианцев, а также сторонников императорской власти прошлых времен, проповедывавших смешанный с конфуцианством синтоизм. Сам император, поддерживаемый Мотода, убеждался в том, что нельзя ограничиваться постановкой преподавания в средней школе. 18 октября 1886 г. Мотода посетил университет и затем нарисовал мрачную картину того, что видел. И 29 октября того же года последовала внезапная инспекция университета самим Муцухито, который был потрясен виденным и слышанным. Оказалось, что ввезенные с Запада науки нашли своих ревностных сторонников и популяризаторов. Идеи Запада завоевали здесь господствующее положение, а конфуцианство было вытеснено и о нем почти никто не говорил с университетской кафедры. 5 ноября Мотода был срочно вызван ко двору, и император обратился к нему со следующей речью: „Мы соизволили недавно посетить университет. Инспектируя установлен-

[1] См.: Кафедра японского духа — Нихансэйсин кодза, 日本精神講座, т. I. Токио, 1935, Прил. (стр. 1).

ные там кафедры, мы могли видеть, что такие науки, как физика, химия, зоология, медицина и право все больше и больше прогрессируют, а того, что имеет отношение к главной и основной науке о совершенствовании личности, мы там не видели. Японская и китайская науки считают главным совершенствование личности и управление собой. Ведь университет является высшей школой японского воспитания. Это есть учреждение, где должны получить свое завершение высшие человеческие умения и таланты. Между тем, если захочешь найти среди занимающихся современными науками способных и талантливых людей для изучения правильного пути политики и всего, что необходимо для управления государством, то сделать это совершенно невозможно. Больше того, лица, получившие дипломы об окончании курса естественных и медицинских наук, не являются теми людьми, которых можно определить на общие должности. В настоящее время, хотя и имеются старые рачительные чиновники, которые введены в высшие государственные органы и исправляют правительственные должности, но нельзя их сохранить навечно. Необходимо воспитать рачительных и способных лиц, которые наследуют им. Однако в программах нынешнего университета японской и китайской наук как будто бы и не существует. Наша национальная наука и китайское конфуцианство сделались ограниченными, и эта ограниченность представляет собою заблуждение людей. Необходимо искусно трактовать и расширять сущность принципов этих наук. Поэтому мы дали приказ обер-камергеру Токудаидзи переговорить с ректором Ватанабэ. Не имеет ли он также своих соображений по этому поводу? Министр просвещения Мори должен улучшить в течение трех лет дело воспитания во всей стране, начиная с нормальных школ. Мы лично верим, что эти перемены явятся высшей честью. Однако, если дело в средних школах будет изменено, а университет останется таким, как он выглядит в настоящее время, то воспитать из питомцев средних школ истинно совершенных людей будет решительно трудно. Каково твое мнение на этот счет?"[1]

Эту речь императора записал сам Мотода. В своем ответе Мотода указывал, что в университете чувствуют себя хозяевами те профессора, которые подражают традициям западных ученых. Он убеждал императора в том, что полученное им впечатление верно, так как филологи формально, и то изредка, обращаются к японским и китайским конфуцианским текстам, а философы находятся под исключительным влиянием идей Запада. Они крайне редко обращаются к классическим произведениям конфуцианских мудрецов. Даже те из профессоров, которые касаются конфуцианских принципов, не в состоянии их объяснить, так как они во всем копируют этические теории европейских философов. Большин-

[1] Цит. по Иноуэ Тэцудзиро: Сущность японского духа 井上哲次郎, 日本精神の本質. Токио, 1935, стр. 303—305.

ство из этих профессоров пришло в университет в 1873 г. Их преподавание принесет в дальнейшем много вреда. Задача же заключается в том, чтобы конфуцианские принципы отношения подданных к государю на основании великого долга, конфуцианские „гуманизм", долг и справедливость сделались основным предметом преподавания профессоров философии и филологов в университете, чтобы эти принципы пронизали и всю остальную программу университета.[1]

Император предпринял ряд шагов для того, чтобы направить преподавание в университете согласно указаниям Мотода. В университет пришел целый ряд новых лиц со старыми взглядами, а прежде находившимся в университете популяризаторам конфуцианства была предоставлена возможность проявить себя в полной мере. Конфуцианские классики сопоставлялись теперь с этическими теориями европейских философов, и при этом указывалось на превосходство конфуцианских идей, а при случае делались также попытки доказать, что конфуцианское учение давно содержало в себе мысли, которые выдвигает тот или другой европейский философ. В качестве добавления приводились афоризмы и сентенции японских политических деятелей и писателей прошлого, отстаивавших синтоистские и конфуцианские взгляды.

„То, чему учил Конфуций своих учеников, — говорит Мотода, — исчерпывается одним словом «учиться». Первая глава *Лунь-юя* начинается с того, что Конфуций требует учения в каждом слове, в каждом действии. Истина этого учения существует и в больших, и в малых делах, и в главном, и в менее важном. Вот почему то, что называется конфуцианством, есть путь для достижения великой середины и истины. Это есть наука этики для усовершенствования себя и управления (умиротворения) поднебесной".[2] Мотода понимает под „наукой этики" всеобъемлющую философию „вселенной и человека", основой которой является совершенствование нашего „я".

---

[1] О значении конфуцианского образования в Японии знали уже многие европейские авторы, бывавшие в островной стране при токугавском режиме. Значение его не уменьшилось и в последний период существования сёгуната. Университет, о конфуцианской направленности которого ревностно заботился Мотода, получил свое духовное наследие от старого университета феодального времени. Жюль Курдол (Jules Courdault), рецензируя известное произведение „Иллюстрированная Япония" Умберта, побывавшего в Японии при токугавском режиме, пишет: „Автор «Иллюстрированной Японии» (M. Aimé Humbert, Le Japon illustré) больше всего изучал японскую жизнь в Эдо, огромном городе с 2-мя миллионами жителей, где еще недавно властвовали тайкуны. Город славится как Коринф империи: чтобы быть счастливым — гласит народная поговорка, — нужно отправиться жить в Эдо. Это — город веселья и в то же время город учености. Он обладает знаменитым университетом, воздвигнутым под девизом Конфуция и распространяющим среди всех образованных классов страны доктрины этого китайского философа". См. Revue des deux mondes, t. LXXXV, стр. 544, Paris, 1870.

[2] Нихонсюсигакуха но тэцугаку, 日本朱子學派之哲學, разд. V. Мотода Тоя, стр. 555.

„То, что в наши дни называют науками, — продолжает Мотода, — представляет — отдельные и различные области знания. Они содержат в себе много ложного и несерьезного. Начиная с искусства побеждать в споре и кончая наукой о стиле, комментаторством вульгарного конфуцианства, буддизмом, христианством и всевозможными науками Запада, — все это — учения и науки однобокие, односторонние или ограничивающиеся одной какой-либо узкой областью знаний, одной какой-либо школой. Не такова наука у Конфуция. В наши дни изучение литературы и комментаторские науки обобщенно называют «кангаку» и есть люди, которые отождествляют «кангаку» с учением Конфуция. Однако их необходимо расчленить. То, что называется «кангаку», охватывает собою китайскую историю, знание культуры и систем правления древности и современности, китайскую литературу, письменность вообще и китайский язык". Мотода Тоя здесь стоит уже на новых позициях. Он считает необходимым отличать „дух учения Конфуция", как он выражается, от „кангаку". Конфуцианскую комментаторскую литературу он ставит очень высоко, но не это нужно сейчас Японии. Необходимо поступиться традицией во имя „высоких задач современной Японии". Необходимо противопоставить чужеземной культуре „японизированное конфуцианство" или „истинный дух" „конфуцианской восточной философии". До тех пор, пока „восточная философия" не завоюет господствующего положения, влияние западной культуры будет приносить с собой нежелательные политические идеи, которые найдут своих последователей и активных сторонников „в необразованных слоях общества". Развивая эти мысли, Мотода характеризует учение Конфуция как учение об этической природе личности. Это и есть основное в „восточной философии" в отличие от „философии западной". „Что касается науки Конфуция, — пишет он, — то она исчерпывается требованиями совершенствования добродетельной природы нашего «я». Это наука, указывающая средства достижения истины и проявления своего большого пути в мире. Вот почему, если говорят о Китае, то называют это путем Яо и Шуня и учением Конфуция и Мэн-цзы. Если же говорить о нашей стране, то эта наука есть путь наших богов и императоров и учение о нашей морали".[1] „Хотя в нашем национальном учении синто, — продолжает Мотода, — в наших священных книгах «Кодзики» и «Нихонги» и говорится о почитании богов и об уважении к императору, но великий путь и добродетель наших древних императоров там трактуется однобоко и недостаточно. Там путь наших богов и императоров не идентичен с учением Конфуция. Учение же мудреца Конфуция исчерпывается совершенствова-

[1] ...我が徳性を盡し，眞理に達し天下に大道を行ふの學なるが故に，支那にて云へば堯舜の道，孔孟の學といふとも，本邦にて云へは我が神聖の道，我が道徳と云ふべきなり。

нием и проявлением качеств нашей духовной природы, нравственных качеств, данных нам небом и присущих нам, а также проявлением их во всех делах обыденной жизни человека. Эта наука есть путь для достижения наивысшего небесного принципа гармонии и путь для совершенствования нашего «я», «путь для управления государством»".

Таким образом Мотода Тоя — воспитатель и советник императора — осмеливался бросить тень даже на священные книги „Кодзики" и „Нихонги" и открыто отличать их от конфуцианских классиков. Он считал, что без усвоения и приспособления к себе учения Конфуция официальный синтоизм, повторявший исключительно древние мифы и сказания, является однобоким и даже вредным учением. В наше время, рассуждал Мотода, когда науки развиваются и личность обращается к самому себе, к своему интеллекту и сердцу, необходима универсальная философия, которая стояла бы выше европейских философских идеалистических теорий и вместе с тем служила бы «пути нашего государства". Такой философией Мотода считал учение Конфуция.

„...Необходимо прежде всего изучать Конфуция для того, чтобы заложить основу в себе самом и определить себя как личность, а уже после этого изучать право, экономику и точные науки Запада. Если же вы и приобретете все эти познания, а Конфуция будете изучать после, то у вас не будет опоры, у вас не будет пути, вы испортите свои нравственные качества, не будете в состоянии совершенствовать себя, не будете в состоянии упорядочить дела своей семьи и не сможете управлять государством". С этими словами Мотода обращался к молодой интеллигенции; он считал самым важным государственным делом идеологическое воспитание молодых кадров бюрократии и военных. Если не изучать Конфуция, проповедывал Мотода, то синтоизм не принесет никакой пользы делу „осуществления современных задач японской государственности" в такой же мере, как и „однобокое увлечение точными науками и рабское преклонение перед практицизмом": „Науки все больше и больше развиваются, а человеческое сердце делается все более и более подлым и коварным..." Мотода требовал особого подхода к этим наукам даже от ученых, вооруженных конфуцианством. „В наши дни, — писал он, — надо прежде всего знать, что из этих наук следует принять и что отбросить, а затем уже изучать". Что же касается императора, то для него единственной наукой должно служить учение Конфуция: „...Если речь идет о том, какова должна быть та наука, которую должен изучать император для того, чтобы управлять государством, то этой наукой должно быть только учение Конфуция и никакое другое... [Конфуций] передал великий путь древних монархов Яо и Шуня, он изложил содержание *И-цзина*, редактировал *Шу-цзин*, собрал и составил *Ли-цзи* и создал *Чунь-цю*. Его этические принципы, а также путь управления государством подробно освещены в *Лунь-юе*, *Да-сюе*, *Чжун-юне* и в приложениях-комментариях на *И-цзин*..."

В этих книгах, говорил Мотода Тоя, дано все, что необходимо для совершенствования личности и для „установления гармонии в поднебесной".

Центральным моментом в учении Конфуция, по мнению Мотода Тоя, является „великая идея *жэнь*" (дзин 仁). „Единый принцип *жэнь* пронизывает одушевленный и неодушевленный миры. *Жэнь* наполняет мир, не исчезает и не иссякает. *Жэнь* охватывает весь мир, все четыре моря и не исчерпывается. Благодаря ему разделились небо и земля. Благодаря ему светят солнце и луна, текут реки, пышно растут травы и густеют чащи деревьев. Человек, животные и птицы, рыбы и насекомые размножаются благодаря ему. Качествами *жэнь* управляются все вещи вселенной. Благодаря *жэнь* мы зарождаемся, рождаемся и крепнем. Движение и покой, каждый вдох и выдох суть проявления *жэнь*. Если мы будем искать его в дальних высотах, то в конце концов увидим, что в нас самих его нет. Конфуций говорил, что нужно щедро раздавать народу и обеспечивать всех и что об этом еще болели Яо и Шунь. Вот почему нужно искать *жэнь* не в дальних высотах, а в себе самом, и, судя о других, прежде всего исходить из того, что близко самому себе. Если вырвать один волосок из головы, то содрогается все тело. Если иглой слабо уколоть кожу, то мы внезапно почувствуем боль. Из этого необходимо исходить, обладая состраданием любящего сердца. Если оступившись собираются падать, то опираются на руку, чтобы не повредить лицо и кожу о камень и землю, или, если пыль попадает в глаз, то закрывают ресницы, чтобы воспрепятствовать ее проникновению. Все это меры для сохранения тела, исходящие от сердца, любящего себя, и совершенно не существует в мире того, чего бы не могло достигнуть его действие. Человек должен развить в себе эту любовь, исходящую от чистого сердца. В связи с этим он обязан из числа своих родных прежде всего любить отца и мать, затем жену и детей, затем своих старших и младших братьев. Он должен любить императора, должен любить родину. Народы вселенной, мир животных и птиц, начало и конец, до и после, хотя различны, но все это пронизано единым законом *жэнь*. Вот почему мужчины и женщины простолюдины (匹夫匹婦), когда отстраняются от *жэнь*, то не в состоянии сохранить свою семью. Благородные же люди, большие люди, отстраняющиеся от *жэнь*, не в состоянии сохранить поднебесную и управлять народом (天下を保ち衆民を治むることを能らず)".[1]

Нетрудно видеть, что сам Мотода был далек от духа древнего конфуцианства и находился под влиянием чжусианского неокунфуцианства. Принцип *жэнь* у него также выступал как в космологическом плане, так и в плане этико-политическом. *Жэнь* здесь — всеединое, универсальное начало, первопричина всех вещей и вместе с тем этико-

[1] Там же, стр. 565—566.

политическое основание существования и сохранения устоев семьи и государства. Мотода шел еще дальше и модифицировал учение Конфуция, исходя из положений Ван Ян-мина. Он настоятельно требовал от верноподданного гражданина и в первую очередь от благородного и привилегированного, „искать" присутствие *жэнь* в собственной душе и исходить именно из веления своей души. Ревностный противник буддизма, Мотода категорически отвергал его догмы о спасении от жизни. Напротив он требовал спасения от „вредных помыслов и зла" для жизни. Он отвергал буддийские идеи о никчемности личности и ее физических и духовных стремлений; напротив, он исходил из этих стремлений. И именно здесь он проявил свое преклонение перед „идеями Запада", которые он словесно отвергал. Утилитаристические идеи европейских буржуазных философов еще были модным увлечением в Японии во времена Мотода и они оказали на него сильное влияние. Правда, эти идеи приобрели у него своеобразную окраску под воздействием принципа так называемой „середины", о котором уже говорилось в предыдущих главах. *Жэнь* не означает у Мотода принципа всеобщей любви и равенства; он трактует *жэнь* как естественный принцип удовлетворения собственного интереса индивидуума. Во главе массы, по мнению Мотода, должны стоять „благородные" люди, руководимые собственными интересами. Во имя удовлетворения и защиты собственных интересов от посягательств на них руководители народа обязаны вести в отношении последнего политику „середины".

Таким образом эта модификация и интерпретация классического конфуцианства и неоконфуцианства ярко отражала интересы блока буржуазии и помещиков. Мотода Тоя приспосабливал свою модификацию конфуцианства для целей пропаганды устойчивости этого блока. И как мы видели, дело не ограничивалось пропагандой. Мотода всячески стремился использовать конфуцианство для практического укрепления идеологических основ буржуазно-помещичьей монархии. Не отказываться от западных идей, от западной культуры, но воспринимать их исключительно на конфуцианской основе в том смысле, что конфуцианские принципы должны будут составлять постоянную „целеопределяющую душу", а воспринимаемое — известные средства и не больше, — таков был девиз Мотода. Идеологию, — и именно идеологию конфуцианства, — ставил Мотода Тоя на главное и первейшее место, а материальную культуру — на подсобное, второе место.

* * *

Распространителем конфуцианских идей в Японии являлся также Накамура Кэйу (Масанао) 中村敬宇 (1832—1891), оказавший большое влияние на идеологическую жизнь страны после революции 1868 г. „В противовес Фукудзава, — пишет Цутида Кёсон, — здесь существовало интересное, новое движение мысли под руководством Накамура Масанао.

Накамура, который также являлся поборником просвещения на основе английской мысли, опирался главным образом на здравые моральные идеи Запада. Эта тенденция, тесно связанная с национальными традициями, была принята народом как наиболее близкая к его жизни, чем какая-либо другая тенденция. Поэтому идеи Накамура действительно положили начало некоторой субъективной тенденции".[1] „Здравыми идеями" Цутида называет идеи Бентама, Милля, Спенсера и рассуждения их популяризаторов, которых во времена Накамура было множество в Японии. „Еще существует большая потребность, — продолжает Цутида, — в материальном преуспеянии средствами естественных наук. Но философии, которая прямо основывается на естествознании, в академических кругах не придают больше значения. То, что в настоящее время здесь считается наиболее важным, есть неокантианская философия. Эта тенденция первоначально следовала субъективному направлению, в то время как натуралистическая философия, напротив, следовала объективному направлению. Поэтому необходимо, в связи с этой субъективной философией, обратить свой взор назад, на блестящее движение Накамура Масанао, усилия которого, больше чем у Фукудзава, были направлены на формирование нравственных устоев народа. Однако учения, которые с самого начала были влиятельны в Японии — конфуцианство и буддизм, — были в целом субъективны, так что для японцев было наиболее удобно следовать субъективной тенденции, чем объективной. Новая субъективная тенденция была сначала скорее индивидуалистической, чем сверхъиндивидуалистической. И так как философская направленность конфуцианства и буддизма по своей природе сверхъиндивидуалистическая, то дальнейший переход от индивидуализма к сверхъиндивидуализму был, естественно, прост. Индивидуалистический субъективизм был первоначально ввезен с Запада. Но в настоящее время эта индивидуалистическая тенденция влиятельна среди обыкновенной массы, а так называемая трансцендентальная философия не может приобрести большого значения".[2] Из этой характеристики эволюции буржуазной японской философии видно, что в конце XIX и начале XX в. неокантианская философия сделалась господствующей философией в так называемых академических философских кругах Японии. В это же время, наряду с „академической философией", стали развиваться с невиданным до этих пор размахом националистические идеи, которые были обращены почти исключительно к самурайской традиции прошлого. Проповедниками этих идей являлись в большинстве случаев писатели и философствующие публицисты.

В „академических философских кругах" (Иноуэ Тэцудзиро̄, Уно Тэцуто, Арима Сукэмаса и др.) эта националистическая идеология также цвела пышным цветом. В этих кругах, как мы это увидим дальше, на-

[1] Tsuchida Kyoson. Contemporary thought of Japan and China. London, 1927, p. 26.

[2] Там же, стр. 58.

стоятельно стремились модифицировать конфуцианство и буддийский канон на основе кантианской этики.

Цутида, говоря о „субъективной тенденции" и „объективной тенденции" в развитии японской философии, утверждает, что истоки „субъективно-индивидуалистической тенденции" лежат как раз в учении Накамура Кэйу. Несомненно, что известная доля истины имеет место в этом утверждении Цутида Кёсон, несмотря на то, что лично Накамура преклонялся перед европейской и американской философией. Доподлинно известно, например, что Накамура находился под большим влиянием Гамильтона; его идею о том, что бытие бога доказуемо на основании наблюдения материальной природы, он толковал в том смысле, что именно „рассудок человека определяет существование бога в самом человеческом сердце". Вообще, несмотря на то, что Накамура интерпретировал европейских и американских буржуазных философов, его идеалистический рационализм во всех этих интерпретациях не лишен был оригинальности. В дальнейшем он действительно эволюционировал в субъективный идеализм. Эта эволюция проявилась весьма четко не только в области этико-политических принципов Накамура, но и в его общих взглядах на мир. Таким образом, можно действительно утверждать, что Накамура Кэйу, пользовавшийся большим весом во времена Фукудзава и Мотода Тоя, оказал значительное влияние на дальнейшее развитие субъективно-идеалистической философии в Японии.

В японской историко-философской литературе существуют различные мнения о формировании философских взглядов Накамура Кэйу. Иноуэ Тэцудзиро в своей работе „Философия японской чжусианской школы" утверждает, что Накамура, хотя и не был полностью чжусианцем, тем не менее все же примыкал к чжусианской школе.[1] То же самое говорит и Миура Тосаку. Однако доподлинно известно, что Накамура является учеником сторонника Ван Ян-мина — Сато Иссай 佐藤一齋 (1772—1859). Сато Иссай сам пережил полосу идейных блужданий. Вначале он предавался изучению чжусианской философии, затем немало внимания уделял „школе эклектиков" (折衷學派) и школе „исследователей" (考證學派), которые доискивались точек соприкосновения между конфуцианством, синтоизмом и буддизмом. Сато интересовался даже тем, что проповедывали сторонники „Сингакуха", и наконец, обрел себя в учении Ван Ян-мина. Сато Иссай считал, что чжусианская философия наполнена противоречиями; ему импонировало в чжусианской метафизике только учение об идеальной природе человека. Он утверждал, что только учение Ван Ян-мина в состоянии преодолеть своей „цельностью" дуалистические противоречия, от которых чжусианская метафизика никогда не в состоянии была избавиться.

[1] 日本朱子學派之哲學, ч. 5, стр. 568; см. также его статью о Накамура в „Японской философской энциклопедии", т. Тэцугакудайдзишэн, III, стр. 2217.

В субъективно-идеалистической философии „Ōōмэйгакуха" Сато Иссай находил ответ на вопрос об отношении мышления к бытию и „обоснование" своим этическим взглядам. Сато Иссай оказал большое влияние на Накамура Кэйу. В одном только ученик разошелся со своим учителем. Сато Иссай был убежденный фаталист и в этом отношении стоял ближе к учению Конфуция, а Накамура Кэйу верил во всемогущую силу личности, действующей благодаря „естественному определению бога". Сато Иссай говорил: „Вообще все дела во вселенной, — ушедшее в прошлое и приходящее теперь, взаимочередование сил *инь* и *ян*, смена дня и ночи, смена светил — солнца и луны, смена четырех времен года, — судьба всего этого заранее предопределена. В области человеческих дел, — богатство и знатность, бедность и незнатность, жизнь и смерть, долголетие и преждевременная гибель, польза и ущерб, слава и бесчестье, накопление и рассеивание, разъединение и соединение — все это зависит от однажды определенной судьбы. Мы только заранее не можем этого знать...."[1] Наоборот, Накамура утверждал, что величие внутреннего мира и заключается в том, что благодаря ему человек в состоянии не только стремиться в „внутреннему счастью", но и обрести его. Достигнув благодаря просвещению „внутреннего счастья", человек „легко взирает на мир" и, поднявшись на высоту восприятия и понимания „односторонностей внешнего счастья", сумеет дополнить их по собственному усмотрению и определить, что в окружающем мире является для него этим „внешним счастьем" или бедствием и т. п. Накамура рекомендовал при этом произведения Смайльса и Милля, часть которых он перевел на японский язык. Благодаря „самопомощи" и самосознанию интересы индивидуума превращаются в осознанные и самозащищенные интересы, и человек находит свое место в обществе в качестве „равного и победителя". Все бедствия постигающие и подстерегающие человека с этой точки зрения являются „внешними бедствиями", и человек обретает при всех условиях покой, ибо его „внутреннее счастье" всегда остается нерушимым, благодаря силе самосознания. Таким образом, Накамура отошел от своего учителя в вопросах этики. Свои взгляды он стремился обосновать учением Конфуция.

В *Лунь-юе*, говорит Накамура, сказано: „Кто управляет посредством нравственных качеств, тот подобен северной звезде, которая остается на месте, а другие звезды собраны вокруг нее". В *И-дзине*, *Да-сюе* и у Чжуан-цзы как раз и говорится о подобных нравственных качествах. Однако под этими качествами в указанных произведениях имеется

[1] 凡そ天地間の事,古往今來,陰陽晝夜,日月の代日月,四時の錯行,其の數皆前定す。人の富貴。貧賤。死生。壽夭。利害。榮辱。聚散。離合に至りても,一定の數にあらざるはなし。殊に未だこれを前知せざるのみ。

будто бы в виду „принцип единства морали и счастья", согласно которому только внутреннее счастье является основательным и полноценным, а внешнее подчинено ему. Не всякий, продолжает свои наивные и банальные рассуждения Накамура, обладающий „внешним счастьем" обладает им также внутренне. Напротив, обладающий „внутренним счастьем" относится к внешним явлениям, как истинный герой. Он в состоянии даже в малом видеть черты и черточки хорошего и нужного для своей жизни и для общества. Так искони поступали герои, боровшиеся за лучшие идеалы и всегда исходившие исключительно из „внутреннего счастья", а не из внешнего счастья, которым они только в редких случаях обладали одновременно с „внутренним". Конфуций ставил поэтому „правление поднебесной и умиротворение народа" в зависимость от внутреннего счастья. Накамура ссылается на ряд мест *Лунь-юя*, где приводятся слова Конфуция о том, что будто бы не в материальных удобствах и роскоши заключается цель нравственного человека. Лучше иметь собственный локоть под головой и быть внутреннесовершенным, чем пользоваться роскошью и быть далеким от совершенства. Вот почему внутреннее счастье и совершенство едины и неразрывны. „Если нет внутреннего счастья, то всегда существует злоба неудовлетворенности (内福なければ, 常に缺乏の恨無くば非ず...)".[1] Кроме „внутреннего счастья", для человека крайне важно обладать покоем и вести себя с подобающим спокойствием и достоинством. Только такое поведение является подлинным залогом больших дел на пользу себе и обществу.

„Я верю в существование творца (我は造物主あるを信ず)" — восклицает Накамура. Творец вселенной в действительности существует, утверждает он. Творец вселенной не имеет формы и места и является таинственной сущностью (妙體). Это таинственное существо не материально, оно является духом. Творец — это деятельная таинственная „истина", создающая мир и управляющая им. „Творец не имеет ни начала, ни конца и не может быть выражен словами (始なく終なく語を超絶ず)". Творец — это „небесный владыка" (天主). Творец или бог есть единый дух, проявляющийся в человеческой душе (夫れ — 神は人心現象す). Благодаря этому человек приходит к убеждению, что бог не есть только первопричина вещей. Атеизм, считает Накамура, также говорит о первопричине. Но атеизм видит эту первопричину в самой природе. Утверждать поэтому в противовес атеизму, что первопричиной всех вещей является дух, еще не означает наивысшей мудрости. Наивысшая мудрость заключается в признании существования во вселенной наивысшего управляющего миром принципа разума и блага или универсального этического закона.

[1] 日本朱子學派之哲學, стр. 567.

Конфуций поэтому и был совершенным мудрецом, что понял сущность универсального *дао* — пути вселенной и человека.

Как я уже сказал, Накамура охотно ссылался на *Лунь-юй* и *Да-сюе*, а также и на *И-цзин* и *Чжуан-цзы*. Смешение конфуцианских и даоских идей совсем не означало пренебрежения конфуцианством. Напротив, он стремился доказать, что идеи Конфуция подкрепляются многими древними источниками. Накамура был далеко не одинок в подобном подходе к китайским классическим произведениям; в его время традиционная классификация канонических конфуцианских текстов не соблюдалась.

В отличие от Фукудзава Юкити и подобно Мотода Тоя, Накамура Кэйу считал необходимым популяризировать научные сведения, проникавшие с Запада и из Америки, исключительно на конфуцианской основе. Речь шла о том, чтобы выдвинуть на первый план принцип этико-политического учения Конфуция в качестве официально признанных идеологических начал и подчинить им, исключительно в качестве подсобного средства улучшения материального благосостояния государства, ввозимые и распространяемые здесь прикладные науки. Фукудзава мечтал о „синтезе" европейской науки и конфуцианской этики. В развитии естествознания и прикладных наук он видел залог развития японской промышленности и считал это главным, несмотря на то, что обусловливал наступление „золотого века культуры", как он выражался, появлением человека, который соединит в себе Ньютона и Конфуция. Накамура же, как и Мотода, считал, что переделка и обновление людей, как говорили тогда, должны быть прежде всего начаты с вопросов религии и этики и главным образом этики, а затем уж обновление „материального состояния общества" наступит скорее и явственее.

Накамура Кэйу был и остался конфунцианцем до самой смерти. Юношей он страстно изучал *Лунь-юй*. Затем он изучал и другие китайские классические произведения и еще в молодости слыл за человека, обладавшего исключительной способностью толковать конфуцианские тексты. Его политические взгляды, сформировавшиеся на этих конфуцианских произведениях, очень скоро оценило токугавское правительство. Уже в 1853 г. Накамура получает назначение преподавать в официальной школе, где он выступает с собственными толкованиями конфуцианских книг; в 1855 г. Накамура — уже профессор высшей школы. В 1857 г. его слава настолько выросла, что он получает должность учителя в специальной школе, где обучались выходцы из различных кланов, предназначавшиеся для занятия ответственных государственных постов. В этом же году Накамура уже стоит во главе специального института по изучению классических произведений (徽 典 館 學 頭),[1] а в 1859 г. Накамура получает ответственный конфуцианский пост государственного инструк-

[1] См. серию „Мэйдзи бунка дзэнсю", т. V, „Дзию минкэн" 明 治 文 化 全 集, 自 由 民 權. Токио, 1928.

тора и инспектора по наблюдению за подготовкой обучавшихся в высших специальных школах. В 1860 г. он был поставлен во главе специального управления, ведавшего делом образования в различных кланах. Слава его как конфуцианца росла, и о нем отзывались, как о „совершенномудром из-за реки Эдогава“ (江戸川聖人). Воспитанный в конфуцианском духе и сам насаждавший в стране конфуцианство, Накамура в 1866 г. отправляется в Англию, где знакомится с английской действительностью того времени и с исключительным рвением изучает английскую литературу, в особенности философскую и теософскую. По возвращении на родину он открывает в 1873 г. собственную школу, известную под названием „Дōнинся“ 同人社; в этой школе произносились страстные речи о пользе просвещения, о „великих задачах обновления народа“. Накамура Кэйу, выступая в этой школе, доказывал необходимость борьбы за просвещение на основе конфуцианского этико-политического учения. Он считал, что революция 1868 г. дала только новый толчок для осуществления конфуцианских принципов в общественной жизни. Отлично понимая значение развития японской капиталистической экономики и тесную зависимость старой феодальной аристократии от процветания буржуазии, Накамура боролся за нравственное „обновление“ буржуазии в духе укрепления государственных устоев буржуазно-помещичьей монархии. Его либеральные взгляды не шли дальше признания „прав личности на просвещение во всех слоях общества во имя обновления и прогресса“.

Конфуцианские этико-политические идеи легко проследить и в следующем декларативном его заявлении: „Время, начиная с года Босин (1868 год), у нас зовут Обновлением. Что значит это Обновление? Говорят: это значит, что старое правление Бакуфу удалено; введено новое — правление монарха. Но если так, то выходит, что говорят только об обновлении формы правления, а не об обновлении людей. Форма правления подобна сосуду, в который наливается вода. Люди подобны воде. Если влить ее в круглый сосуд, она станет круглой; если влить в квадратный, она станет квадратной. Сосуд может быть переменен, его форма изменена, существо воды от этого иным не станет. С года Босин сосуд, в который помещены люди, принял форму лучшую сравнительно с прежней, но люди остались все теми же прежними людьми. Рабы по природе. На верхах высокомерны, в низах льстивы. Невежественные, неграмотные, ограниченные, мелочные. Отворачивающиеся от труда, не терпящие затруднений. Довольствующиеся своим умом, действующие с малым разумением. Неспособные к стараниям и упорству. Непостоянные, легкомысленные, без господина в голове. (Разрядка моя. — *Як. Р.*). Не стремящиеся к самостоятельности, любящие опираться на других. Со слабой способностью к наблюдению, к мысли. Не умеющие пользоваться деньгами. Нарушающие обязательства, не ценящие доверия. С неразвитым чувством дружеской привязанности, с трудом дей-

ствующие совместно. Не стремящиеся к новому. Конечно, не мало людей, уже освободившихся от всех этих пороков, но большинство таково. Если желать изменить природу людей, обратить их к добрым чувствам, к достойным поступкам и менять одну только форму правления — значит не иметь никаких результатов. Только всего и будет, что круглый сосуд станет шестиугольным или восьмиугольным; природа же той воды, что внутри его, не изменится. Поэтому желательно не столько изменить форму правления, сколько природу людей, улучшить ее, удалить старое, каждый день привносить новое, в каждый день вносить новое. Но каковы же способы, которыми можно изменить природу людей. Их два: наука и моральное учение. Они все равно, что два колеса у колесницы, два крыла у птицы. Взаимно помогая друг другу, они ведут жизнь человеческую к благу. Одни науки, хотя и проникают из сферы чудесного, все же в условиях одного материального развития не могут, как это и случилось в Египте и в Греции, предотвратить порчу нравов; необходимо, чтобы процветало и моральное учение: именно оно действует там, куда влияние науки не проникает. Поэтому они и являются орудиями полного обновления человеческого духа".[1]

Прогресс Японии через „обновление народа" на основе так называемой конфуцианской „середины" — вот в чем заключались реакционные по своему существу идеалы Накамура Кэйу. Подобные рассуждения Накамура, сдобренные ссылками на мысли европейских философов, были популярны в его время в Японии.

Изысканные литературные приемы, цветистые слова и фразы, образные примеры и сопоставления, нарочитое, стилистически оригинальное подчеркивание одной мысли в сравнение с другой,— все эти приемы, избиравшиеся Накамура для выражения своих взглядов, не смогли скрыть реакционной сущности его воззрений, его социального лицемерия. Мотода Тоя, например, был связан всей своей деятельностью с императорским двором. Он являлся воспитателем, наставником, а затем ближайшим советником императора. Существо и значение его конфуцианских сочинений, равно как и их язык определялись положением и деятельностью этого представителя старой феодальной аристократии. Накамура же гордился как раз своим призванием просветителя масс. В отличие от Мотода он апеллировал не к „благородным", а взывал к „свободным", „самоосознающимся" индивидуумам вообще. Конфуцианская философия Накамура требовала от этих индивидуумов иметь „господина в голове", но чувствовать себя свободными и стремиться к новому, к наблюдению, мысли и т. п., поставив моральное самосовершенствование своей единственной целью. Эти призывы Накамура Кэйу являлись сознательным лицемерием. В Японии в конце 80-х гг. в условиях промышленного

[1] См.: Ст. Н. И. Конрада. Первый этап японской буржуазной литературы. Проблемы литературы Востока (Труды Института востоковедения Академии Наук СССР, Л., 1932, стр. 30—31).

и торгового ажиотажа в орбиту капиталистической эксплоатации втягивались новые и новые слои городского и сельского населения. Развивающийся японский капитализм разорял и множество мелких предпринимателей. Тысячи людей интеллигентного труда и даже выдающиеся и прогрессивные деятели науки, литературы и искусства оказывались в положении, которое действительно трудно описать. В последние годы деятельности Накамура погибал, например, от неизменной нужды и лишений, от неизменного умаления человеческого достоинства и преследований знаменитый японский философ Накаэ Тёмин (Токусукэ) со своей семьей. Этот талантливый и европейски образованный ученый нанимался в канцелярию сената, торговал бумагой, делался членом акционерного общества и терпел неудачу за неудачей. Дошло до того, что последний том его великолепной библиотеки да подношение группы учеников, не забывших этого действительно благородного человека, явились единственным средством для того, чтобы купить рису для известного всей островной стране философа во время его тяжелого заболевания. Известно, что Накаэ Тёмин в своих записях клеймил позором и разоблачал лицемерие философов, воспитанных на литературе подобной сочинениям Мотода Тоя и Накамура Кэйу и пришедших им на смену.

Распространение конфуцианства в Японии продолжалось и в период наибольшего развития движения так называемого „японизма" во время русско-японской войны и первых лет после нее. Обычно движение „японизма" связывают с именем Такаяма Риндзиро̄ (Тёгю̄) 高山林二郎 (樗牛) как с вождем этого движения. По существу же дело обстоит не совсем так. Старейшим идеологом и учителем проповедников и ранних деятелей „японизма" является Иноуэ Тэцудзиро̄. „Термин «японизм»,— пишет Инуэ Тэцудзиро̄,— появился впервые в тридцатом году Мэйдзи (1898). Этот термин употреблял тогда главным образом Кимура Ётаро̄ 木村鷹太郎. То, что Кимура дошел до провозглашения подобных идей, было как раз результатом обучения, которое он получил у меня. Такаяма Риндзиро (Тёгю̄), движимый идеями Кимура, рассуждал также об японизме, но Кимура является первым человеком, провозгласившим принципы японизма. В это время издавался журнал под названием «Японизм» и редактором его был Кимура. Произведение «Японизм — теория национального воспитания» принадлежит его перу. В то время японизм как теория был чрезвычайно необычным явлением. В настоящее же время его отстаивают повсюду. Ни в коем случае нельзя сказать, что японизм не имеет связи с японским духом. Японизм также считает своим первоначальным и руководящим принципом японский дух (согласно Иноуэ японский дух есть учение синтоистов о так называемом „пути пребывания в богах". — *Як. Р.*) и пробуждает нашу нацию к активному развитию. Если говорить из каких именно идей исходит японизм, то надо сказать, что он заражен многими идеями, пришедшими к нам извне, но он полностью исходит из необходимости раскрыть националь-

ное сознание. Подобно тому как движение за возвращение к древнему синтоизму возникло в период Токугава, проповедь и отстаивание японизма возникли в годы Мэйдзи. Кимура также был воспитанником миссионерской школы („Мэйдзи гакуин“ 明治學院). Он поступил вольнослушателем в Токиоский императорский университет и так как слушал главным образом мои лекции, то оказался под влиянием моего японистического духа и впоследствии стал апологетом японизма“.[1] Эта справка соответствует действительности. Еще в 1897 г. в своем предисловии к книге Кимура Ётарō „История восточной этики“ Иноуэ говорил об этом самом „японизме“, к которому причастен автор. Книга Кимура, содержащая 1006 страниц японского текста, увидела впервые свет в 1901 г. и была переиздана в 1904 г. Больше трех четвертей текста уделено Конфуцию и конфуцианству. Кимура, повидимому, под влиянием своего учителя Иноуэ Тэцудзирō сравнивает Конфуция с Сократом, но в конечном счете приходит к заключению, что этические принципы Конфуция тождественны не с принципами Сократа, а Канта. Автор с большим уважением отзывается о Конфуции, но требует „научной разработки его учения“ в соответствии „с уровнем и методом современной философии этики“. Он указывает на большую роль, которую конфуцианство играло и продолжает играть в Японии. Таким образом, „японизм“ Кимура, взывавший к „национальному самосознанию“ японцев, не только не проходит мимо конфуцианства, но, напротив, считает это учение одним из величайших проявлений „восточного духа“. Однако среди деятелей „японизма“ находились также лица, считавшие учение Конфуция неподходящим духовным оружием в борьбе за „господство японского духа в новых условиях“. К числу этих лиц и принадлежал видный деятель „японизма“ Такаяма Тёгю, бывший некоторое время профессором в Токиоском университете. Цутида Кёсон характеризует взгляды и деятельность Такаяма следующим образом: „В течение десятилетия между японо-китайской войной и русско-японской войной, как я уже отметил, возникла тенденция к субъективному индивидуализму. Она достигла наивысшей своей точки в учении Такаяма Тёгю. Несмотря на то, что Такаяма умер молодым и его мысли были очень просты и лишены системы, он все же оказал большое влияние на молодежь своими скептическими аргументами, смешанными с некоторым сентиментализмом, и своим страстным литературным стилем... Объектами его критицизма являлись большей частью литература и искусство, а ключом ко всему этому являлся его художественный индивидуализм ... В области этики он временами склонялся к национализму... Но главное, что трогало пуб-

[1] 主として自分の講義を聴いたもので,自分の日本主義的精神に影響されて日本主義を唱道するに至つた次第である。Иноуэ Тэцудзирō. Сущность японского духа. Токио, 1936, стр. 34.

лику, — это его оценка гения и красоты жизни. В одном из своих эссеев, касающихся этой темы, он говорит: «Наша мораль и знание слишком пошлы и нелепы, чтобы можно было достигнуть действительно счастливой жизни в наше время! Бедные люди, не печальтесь! Царство находится постоянно в вашем собственном сердце! Это — прекрасная жизнь, которая одарит вас понятием о святой истине!... Сколько времени я уже воюю с пошлыми людьми!... Дайте мне одного Нитирэн и я отдам за него десять миллионов этих пошлых людей! Дайте мне одного Будду и я отдам еще десять миллионов их за него!...» Он в конце концов избрал святого Нитирэн в качестве объекта своего нераздельного почитания... Сентиментальный героизм, скептицизм, отсутствие системы, трансцендентализм и эстетизм являются главными характерными чертами мышления в эти дни".[1] Японский академик Анэдзаки Масахару 姉崎正治, один из главных редакторов „Философского журнала" 哲學雜誌, говорит, что Такаяма по заслугам приобрел имя „японского Ницше". Анэдзаки указывает, что идеи, которые проповедывал Такаяма Тёгю, имели двоякое значение. С одной стороны, так как университетские курсы философии представляли собою традиционное толкование европейских систем философии и логики, то, противопоставляя этой традиции „жизненность восточных идей" и требование обратиться к проблемам повседневной жизни, он содействовал усилению этой тенденции. С другой стороны, так как современные ему этические идеи основывались на традиции, имевшей своим первоисточником конфуцианство, и их „воспитательный эффект" склонялся к формализму и подавлял свободные идеи личности, то Такаяма решительно выступал против них. Он боролся за „японизм", продолжает Анэдзаки, проповедуя индивидуализм и мистику и, наконец, обрел себя в почитании Нитирэн.[2] Такаяма восхвалял основателя буддийской секты Нитирэн. Лавры этого буддийского проповедника не давали ему покоя.

Протест против всего, под флагом борьбы за национальный дух, импонировал умонастроениям многих представителей молодой мелкобуржуазной интеллигенции, не видевших выхода из тяжелых условий своего существования и впадавших в пессимизм, в мистический роман-

---

[1] Tsuhida Kyoson. Contemporary thought of Japan and China. London, 1927, p. 60.

[2] См.: Тэцугаку дайдзисё, 哲學大辭書, дополнительный том, стр. 405. Сам Анэдзаки является ревностным проповедником синтоистской мистики. Он обычно жалуется на то, что „японские молодые умы заражены научным социализмом", в то время как японская культура является... „рисовой культурой" (La culture du riz), и японцы будто бы „постоянно живут в мифическом окружении" (... „nous autres, Japonais, continuons toujours de vivre dans une atmosphère mythique...)". См. реферат, прочитанный Анэдзаки в Парижском университете в 1935 г., на тему „Нынешний кризис цивилизации в Японии" (Professeur Anesaki. La crise actuelle de la civilisation au Japon. Université de Paris, Institut d'études japonaises, 1935).

тизм или в обвинение европейской цивилизации как „виновника насаждения голого прагматизма и эгоизма в островной империи". Как бы там ни обстояло дело с популярностью Такаяма в этой среде, его призыв к восточным идеям и „исконной восточной культуре" не только не вредил распространению конфуцианства, но, напротив, усиливал его распространение. Причиной этого было то, что деятели „академической философии" проповедывали те же идеи национализма, но на основании модифицированного конфуцианства и синтоизма. Больше того, даже в каноне махаянистского буддизма выискивались высказывания и догмы, которые трактовались в свете „универсальных принципов Конфуция". Представители этой „академической философии" не видели ничего доброго в сентиментальных призывах обратиться к „душе японской личности". Они считали совершенно необходимым для сохранения устоев государственности буржуазно-помещечьей Японии распространение соответственным образом истолкованного конфуцианства в соединении с синтоизмом. И нужно отметить, что официальные круги совершенно определенно разделяли эту точку зрения.

Иначе относились к этому вопросу военные круги. Здесь в это время совсем не признавалось добродетелью блеснуть знанием буддийских сутр, цитировать и толковать целые пассажи из конфуцианских и синтоистских канонических и комментаторских произведений. Назревала война. В военных кругах считали, что „стимулирование развития патриотического духа обязательно должно опираться на традиционнные идеи бусидо и только на них". В июне 1904 г., в разгар русско-японской войны, журнал„ The Russo-japanese war", выражавший настроения военных кругов писал: „В чем могло бы правительство найти основу для такой системы (национального воспитания и национальной этики. — *Як. Р.*), которая в точности отвечала бы его нуждам? Часто предполагают, что национальная этика есть ветвь национальной религии. Но для Японии совершенно невозможно исповедывать такую систему морали, которая была бы неразрывно связана с какой-нибудь одной религиозной системой или системой философии. Ни буддизм, ни синтоизм, ни конфуцианство и еще в меньшей степени христианство, являющиеся верой определенного меньшинства, не в состоянии требовать нераздельного верноподданства от всего народа". Только бусидо имеет право и основание требовать этого от всего населения Японии, утверждает редакция журнала. И все же, несмотря на эти заявления, конфуцианство распространялось и истолковывалось соответственно требованиям времени, и, как я уже сказал, в официальных кругах считали необходимым поддерживать традиционную конфуцианскую догматику.

В 1904—1905 гг., например, в японских школах, на уроках пения предписывалось распевать со школьниками песни, в которых без всяких прикрас перечислялись конфуцианские добродетели. Вот содержание одной из таких песен:

Преданность и верноподданность императорскому дому; 皇室二忠;
сыновняя почтительность и служение родителям; 父母二孝;
дружба между братьями; 兄弟二友;
искренность (верность) между друзьями. 朋友二信。

Содержание этих песен и почти все ее слова позаимствованы из *Лунь-юя*, а не из японских книг „Кодзики" и „Нихонги". После русско-японской войны возникло целое акционерное общество по изданию и распространению специальных учебников для школ 株式會社國定教科書共同販賣所 по программам, утвержденным министерством народного просвещения. Один из учебников,[1] изданный в Токио в 1911 г., представляет собою одновременно и методическое пособие для самого обучающего. Здесь наряду с главами, посвященными восхвалению японского оружия и, в особенности, военно-морского флота, даны сведения из таких областей знания, как ботаника, зоология, метеорология, история кораблестроения и сельское хозяйство. Здесь же даны сведения по японской промышленности, а также заметки о походе Наполеона на Москву, о Нахимове и Рождественском, о Владивостоке, приведен перечень русских военных кораблей, участвовавших в сражениях с японским флотом. И в этом специфическом учебнике и методическом пособии специальная глава посвящена Конфуцию и Мэн-цзы. Здесь восхваляется мудрость Конфуция и Мэн-цзы и о них говорится следующее: „Эти два человека являются иностранцами, но так как это люди, благодаря которым с ранних пор изменялась наша национальная наука и нравственность, то наш народ с древних времен не считает их за иностранцев. Они жили за пределами нашего государства, но в благодарность за их благодеяния и имея в виду их моральные качества, должно передать детям дух Конфуция и Мэн-цзы".[2] Здесь же предписывается обучающему останавливаться на наиболее существенных местах *Лунь-юя* и объяснять школьнику значение догмы Конфуция о том, что монарх всегда должен быть монархом, а подданный — подданным, а также значение суждения Конфуция о необходимости соблюдения „порядка вещей, правления и обрядов" и связанных с ними этических норм; школьнику следовало также объяснять, что Конфуций признавал богатство, достигнутое „законным путем", а от бедняков требовал бодрости духа и „внутренней радости" и что „среди людей нашего государства нет ученого, подобного ему".[3]

* * *

[1] Новоутвержденная книга для чтения и преподавания в нормальных школах. 新定尋常小學讀本教授書.

[2] Новоутвержденная книга для чтения и преподавания в нормальных школах, стр. 519.

[3] Там же, стр. 526.

После русско-японской войны появились новые теоретики конфуцианства, новые так называемые академические его комментаторы и популяризаторы. Появились издания специальных серий комментариев на конфуцианские канонические книги, написанные еще во времена токугавской Японии. Теперь они были пересмотрены и снабжены специальными предисловиями и приложениями. Не было недостатка и в монографиях. Большей популярностью пользовались очерки по истории китайского и японского конфуцианства и монографии, рассчитанные на средне подготовленного читателя. Все эти издания преследовали цель распространения конфуцианских идей в народе и возбуждение к ним интереса в среде японской интеллигенции. Однако уже в это время во всей этой конфуцианской литературе зазвучали новые мотивы или, правильнее сказать, зазвучали по новому старые мотивы, что „японские ученые несут свет конфуцианского учения в Китай, на родину великого мудреца, где его предают забвению и где не сохранились больше завещанные им великие принципы умиротворения народа и управления поднебесной".

Подобные торжественные заявления касались и Кореи, также стоявшей в агрессивных планах японского империализма с давних пор. Заявления и декларации о „священной" роли Японии как „просветительницы" Китая и спасительницы ее древней национальной, т. е. конфуцианской культуры, преследовали те же цели, что и перед японо-китайской войной 1894 г., а именно подготовку общественного мнения к захватнической войне против Китая.

В 1907 г. вышла в свет, в издании университета Васэда, книга известного деятеля националистического движения проф. Нэмото Митиакира 根本道明 под названием „Объяснение *Лунь-юя*" 論語講義. Автор предупреждает, что он не относится с полным доверием к существующим вариантам *Лунь-юя*, не считает их целиком аутентичными и находит в различных списках этого канонического произведения искажения и интерполяции. Поэтому сам Нэмото опирается не только на варианты и комментарии времен династии Хань и Вэй, но также на глоссы комментаторов династии Мин; не отвергает он и толкований Чжу Си. Нэмото обращается, кроме того, к спискам *Лунь-юя*, которые были известны в Японии при Сугивара Митидзанэ. Он вообще придерживается той точки зрения, что тщательный подход исследователя позволяет не только совершенно точно определить главные вехи конфуцианского наследия, но и развивать его. Правда, автор почти везде старается убедить читателя в том, что он правильно трактует текст и что именно так думал сам Конфуций, хотя в многих местах Нэмото остается фантазирующим сочинителем, и экзегетические приемы, примененные им, более чем сомнительного качества. Бывает и так, что автор стремится убедить читателя, что его трактовка данного положения будто бы идентична с мнением Конфуция, хотя Конфуций и не выразил

это мнение expressis verbis. Например, Нэмото явно фантазирует на протяжении целых трех страниц своего комментария на § 13 девятой главы *Лунь-юя*, где от имени неизвестных авторов рассказывается, что Конфуций хотел уйти к „восточным варварам". Его отговаривали от этого, указывая, что они низкие люди. Конфуций возразил, что эти варвары не могут считаться низкими людьми, так как среди них живет „благородный муж" — „цзюнь-зы". Оказывается, что Нэмото Митиакира „исследовал" вопрос и пришел к убеждению, что „...на востоке такого государства, кроме Японии, нет. Существуют мнения, что речь идет о Корее, но это не была Корея. Государства, которое носило бы имя «государства благородного мужа», кроме Японии, не существует, поэтому даже Конфуций возжелал пребывать в такой стране".[1] На протяжении 704 страниц Нэмото бесчисленное множество раз упоминает слово „восстание" или „бунт" 亂 и указывает, что величие Конфуция заключается в борьбе против этого „зла". Книга проф. Нэмото за период с 1907 по 1912 г. выдержала шесть изданий.

В 1908 г. вышла в свет книга Нинагава Тацуо 蜷川龍夫 „Очерки конфуцианской философии" 儒教哲學概論. Автор ставит себе задачей осветить последовательно и в сжатом виде историю конфуцианства с древнейших времен. Книга рассчитана на подготовленного японского читателя, получившего известное конфуцианское образование. Цитаты из классических конфуцианских произведений здесь также превращены, так сказать, в штампы — читатель обязан знать, из каких источников они позаимствованы.

Нинагава — противник буддизма. Он проводит параллель между буддизмом и конфуцианством и доказывает, что в то время как буддизм и христианство обещают человеку счастливую жизнь в царстве небесном после смерти, конфуцианство добивается этой жизни здесь на земле и не строит фальшивых иллюзий. Учение Конфуция является прежде всего учением о земном. Конфуцианству чужда также спекулятивная метафизика. „Человек, человеческий путь и управление поднебесной" — вот главное в этом учении, говорит автор. „Величие и мощь учения Конфуция идут в сравнение только с величием и мощью самой вселенной", а его „свет подобен сиянию солнца и луны". „Императоры династия Цинь не в состоянии были уничтожить его, в то время как императоры последующих династий настолько почитали мудреца, что при восхождении на престол считали обязательным помолиться

---

[1] 東の方に當つて斯の如き國は,日本より外にはない。朝鮮と云ふ說があれはども,朝鮮ではない。君子國と云ふ名は,日本國より外にはない。それが爲に孔夫子も其やうな國に居りたりと云ふの思召...
Объяснение *Лунь-юя*, стр. 332.

перед могилой Конфуция". С тех пор как при Сётоку Таиси конфуцианство проникло в Японию, оно связало свою судьбу с судьбой этой страны.

Своеобразны суждения Нинагава по поводу источников конфуцианства. Он настаивает на том, что Конфуций является „редактором" *Ши-цзина, Ли-цзи, И-цзина, Чунь-цю.* Что касается *И-цзина*, то он утверждает, что так называемые „десять крыльев" написаны не Конфуцием, а другими лицами. Начало *И-цзину* положил Фу Си, Чжоу-гун снабдил гексаграммы объяснениями, Конфуций все это „редактировал". Десять комментариев, расширяющих смысл этого произведения, были созданы неизвестными авторами. Нинагава ссылается на Сыма Цяня и Оуян Сю и категорически заявляет, что Конфуций не имел никакого отношения к составлению „десяти крыльев".[1] Он утверждает далее, что сущность учения Конфуция изложена в *Лунь-юе* его учениками.[2]

В главе „Основные принципы конфуцианства" он говорит, что конфуцианство с самого начала было только этическим учением, на основании которого было создано Конфуцием же еще более универсальное политическое учение. Конфуций ни в коем случае не стремился к „рациональной философии": „Древние императоры и мудрецы были людьми актуальной борьбы, а не спекулятивные головы. Их учение — мораль, их рассуждения — путь монарха. Поэтому в древнем конфуцианстве не возникало идей о вселенной и проблем рационалистической философии".[3] В дальнейшем, после того как сложилась система *И-цзина*, включающая в себе известные философские идеи, конфуцианство „очень расширилось"; конфуцианство начала династии Цинь и конфуцианство конца династии Сун идейно весьма различаются. В сунскую эпоху, говорит Нинагава, идеи *И-цзина* ассимилировались с буддийскими и даоскими идеями и стали развиваться в направлении „широкой философской спекуляции".

Первоначально *И-цзин* служил для практических целей в качестве гадательной книги. Однако она основывалась на древних представлениях о вселенной; эти представления сводились к некоторой монистической идее о существовании высшей субстанциализированной силы *тай-цзи (тайкёку)*, порождающей в свою очередь силы движения и покоя — *инь* и *ян*. На основании закономерного взаимочередования этих сил их взаимосмены или взаимозамещения, выраженных в графических символах, были построены специальные схемы для предсказаний. Таким образом, эта книга для гаданий не имела ничего общего с философией, и только в дальнейшем, говорит Нинагава, „*тай-цзи* превратилось в некоторую сущность, не имеющую видимости и формы и которую можно сравнивать с абсолютным духом Гегеля или с Νοῦς Анаксагора".

[1] Нинагава Тацуо. Очерки конфуцианской философии, стр. 58.

[2] Там же, стр. 55.

[3] Там же, стр. 86—97.

В древнем конфуцианстве, продолжает автор, совершенно ясна идея „неба". Небо и человек взаимодействуют здесь на мистической основе.[1] Считалось, что небо „имеет глаза и уши", все видит, все слышит и везде присутствует; „законы неба и поступки людей представлялись как единая сущность". Поскольку человек призван к жизни в содружестве с себе подобными, то и небо существует среди людей и направляет их. Небо целеполагает и определяет „путь людей, благодаря своей естественности". „Естественность" же эта является единым и всеобщим этическим законом. Взаимодействие неба и человека, равно как и законы „естественности неба" имеют одну и ту же универсальную этическую сущность, благодаря которой светят небесные светила, произрастают злаки, размножаются люди и устраивают свою жизнь под началом своих царей.

Конфуций не Будда и не Христос! — восклицает Нинагава. На протяжении веков его окружали мифами как родоначальника религии, в то время как это был человек с железной волей и характером, „человек, выкованный из железа", вся жизнь которого заключалась в борьбе за совершенствование взаимоотношений между людьми. Все же конфуцианство можно рассматривать как религию в „широком смысле", как религию „совершенства людей". Нинагава для подтверждения своего положения ссылается на авторитет Иноуэ Тэцудзиро̄ и европейских авторов, писавших о Китае. Интересно, что он ссылается также на известного миссионера иезуита Ricci, прибывшего в Пекин в 1601 г. Нинагава указывает, что Ricci высоко ценил конфуцианское воспитание „благородных людей" и что эти последние видели в своих моральных качествах целительный дух для грядущих поколений.

Нинагава категорически утверждает, что конфуцианство в Японии древнее, чем буддизм, и находится в большей гармонии с „духом японского народа"; оно проникло в Японию без насилия и „тайных козней". Есть люди, которые предъявляют к учению Конфуция требования, как к „научно разработанным теориям этики современных европейских ученых". Это заблуждение несерьезных людей, так как во времена Конфуция не существовало „конкретных наук вообще". Нас должна интересовать в конфуцианстве, учит Нинагава, великая идея *жэнь*. Эта идея всеобща и вечна.

Есть люди, которые утверждают, что конфуцианство содержит в себе „идеи ненависти к иностранцам". Это также заблуждение. „Конечно, теперь мы можем видеть, что среди китайцев процветают идеи шовинизма и ненависти к иностранцам, но думать, что они возникли под влиянием конфуцианства — заблуждение".[2] Конфуций мечтал проживать среди японцев и вовсе не питал к ним ненависти — таково мне-

[1] Там же, стр. 94.

[2] Там же, стр. 335.

ние Нинагава. „Говорят, что в конфуцианских книгах в различных местах рассуждают о революции, и поэтому они являются вредными для государственной жизни". Это также заблуждение.

Если по-настоящему изучить моральные и политические принципы конфуцианства, то можно убедиться в том, что они как раз „громко кричат о пустоте и ненужности революции и бунтов в поднебесной". Конфуций требовал только, чтобы во главе государства стоял не свирепый тиран, а государь, управляющий на основе своих этических качеств. Но само появление этих требований, сам факт их выдвижения относится полностью к прошлому, так как необходимо учесть время и условия, в которых жил Конфуций.[1]

Заканчивая перечень благодеяний, которые будто бы несет с собой конфуцианство для будущего, Нинагава пишет: „В нашем идейном мире проблемы человечества будут приобретать все большее значение. Растет число благородных людей, ищущих путь, в который можно было бы верить. Благородные люди, имеющие волю, придя к конфуцианству, найдут здесь спасение в истине о делах человеческой жизни. В нем каждый обязательно обретет себя".[2] Нинагава ставил перед собой задачу проповеди идей либерализма, исходя из конфуцианства, противопоставляя его революционной общественной мысли.

В 1908 г. вышла в свет книга Окубо Тэндзуи 久保天隨 „История конфуцианства в последние века" 近世儒學史. Считаясь с тем, что конфуцианство получило большое распространение в Японии и оказало большое влияние на „движение национального духа", автор ставит задачей дать систематическую характеристику различных конфуцианских школ, существовавших во времена токугавского режима. В сжатой форме, но довольно систематически трактует Окубо о каждой школе в отдельности и о деятельности наиболее видных ее представителей. Предназначенная для средне подготовленного читателя, эта книга давала представление о большом влиянии конфуцианства в прошлом и пользовалась популярностью. К ней обращались не только за справками, но и старались составить себе на основании своеобразных рассуждений автора о социальных условиях, в которых в то время развивалось конфуцианство в Японии, общее представление о социально-политической роли конфуцианства при Токугава.

Через два года после появления в свет книги Окубо была издана книга известного Арима Сукэмаса 有馬祐政 „История японской этики" 日本倫理史. Автор задался целью исправить недочеты и восполнить важный с его точки зрения пробел, который имеется в работах его предшественников по истории конфуцианства в Японии. Арима говорит не о конфуцианстве вообще, а именно о японской этике, под

[1] Там же.

[2] Там же.

которой он понимает синтоистскую догматику, неразрывно связанную с конфуцианским этико-политическим учением. Арима считает, что все недочеты и пробелы в сочинениях, посвященных Конфуцию и конфуцианству, сводятся к непониманию принципиальной стороны дела. Конфуцианство имеет исключительное значение для японской государственности. В этом свете совершенно никакого значения не имеют различия между „Когакуха" и „Мито гакуха". „Практические задачи, которые стоят перед японским государством, — говорит Арима Сукэмаса, — всегда были тесно связаны с тем, как „гармонизуются" в Японии синтоизм с конфуцианством, и даже буддизм с синтоизмом и конфуцианством. Вопросы, связанные с преодолением трудности жизни", а также задачи, которые стоят перед этой страной и направлены к тому, чтобы она стала в ряду держав мира как „моральное государство" (倫理國), в свою очередь неразрывно связаны с тем, насколько „синтоизм, конфуцианство и буддизм действительно приведены в гармонию". Арима настаивает также на необходимости понимания значения для Японии синтеза идей Китая и Индии с „европейскими и американскими идеями". В будущем произойдет единение государств мира и в этом единении Япония займет, говорит Арима, место государства морали или „морального государства". Это произойдет благодаря гармонии „учений конфуцианства, буддизма и синтоизма". При этом бусидо и почитание императора останутся традиционной чертой японской государственности. Арима подчеркивает, наконец, значение принципов конфуцианства для упорядочения семьи и управления государством.

Вместе с Иноуэ Тэцудзиро Арима был представителем так называемой „критической школы", которая проповедывала настоятельную необходимость не только защиты и популяризации наилучшего, что есть в конфуцианстве с точки зрения „великих основ японской государственности", но и стремилась вернуть конфуцианство к „новому расцвету на своей родине".

В 1910 г. появилось в свет великолепно выполненное издание монументальной серии китайских произведений прошлого под названием „Камбун дайкэй" 漢文大系. Одним из главных редакторов этого издания является известный японский конфуцианец проф. Хаттори Унокити, о котором речь будет ниже. Издание этой серии положило начало новому периоду в истории распространения конфуцианства в Японии. Отныне каждый, изучающий конфуцианство, имел возможность на основании наиболее известных в истории комментариев разобраться в текстах классических книг, изданных в „Камбун дайкэй". Здесь представлены суждения Хэ Яня, Чжэн Сюаня, Ма Юна, Ду Юя, Лу Дэ-мина, мнения философов братьев Чэн Хао и Чэн И, а главное, пространные извлечения из комментариев Чжу Си. Наряду с комментариями китайских авторов, даны также комментарии одного из последних представителей японских чжусианских неоконфуцианцев,

вышедших из школы Хаяси Радзан — Ясуи Соккэн 安井息軒. Изучающий *Лунь-юй, Да-Сюе, Чжун-юн, Мэн-цзы* и др. находит здесь также сверенный текст этих классических произведений. С 1910 г. по 1916 г. серия „Камбун дайкэй" выдержала 16 изданий. В десятках экземпляров это тщательно выполненное издание стало поступать и в иностранные библиотеки. Не успели обсохнуть золотые переплеты первого издания „Камбун дайкэй", как было предпринято новое издание китайских текстов прошлого, среди которых конфуцианским классикам опять было предоставлено самое почетное место. На этот раз издателем явился университет Васэда. В этом издании, состоящем из 25 томов, комментаторами конфуцианских текстов выступают только японские авторы. На *Лунь-юй, Да-сюе* и *Чжун-юн,* а также на Чжу Си (*Цзинь-си-лу* 近思錄) даны комментарии Накамура Тэкисай 中村惕齋 (1629—1702), сторонника „Сюси гакуха"; на *Сяо-цзин* — комментарии Кумадзава Банзан 熊澤蕃山 (1619—1691), сторонника Ōёмэйгакуха; а на произведение Ван Ян-мина *Чуань-си-лу* (Дэн си року 傳習錄) дан комментарий Мива Сиссай 三輪執齋, а на *Чунь-цю* комментарии Катō Сэйан 加藤正庵.

Обе указанные серии завоевали прочное место в среде японских конфуцианцев-читателей, а также в среде ученых исследователей конфуцианства как в Японии, так и далеко за ее пределами.

В 1912 г. приобрел известность в конфуцианских кругах популяризатор и теоретик конфуцианства Уно Тэцуто 宇野哲人. Уно Тэцуто выступил с книгой „Учение Конфуция" 孔子教. Книга эта состоит из шести разделов: 1) „Личность Конфуция и его путь", 2) „Предмет учения Конфуция", 3) „Основные принципы учения Конфуция", 4) „Этическое учение Конфуция", 5) „Теория этики Конфуция" и 6) „Политическое учение Конфуция". В первом разделе Уно Тэцуто говорит об условиях формирования личности Конфуция, об „идеях Чжоу-гуна", которые воспринял Конфуций, и т. д. и т. п. Во второй главе он говорит: „Предмет учения Конфуция можно рассматривать с различных сторон. Я же хочу рассмотреть его с точки зрения этики и с точки зрения политики. То, что сделалось основой конфуцианства позднейшего времени, и то, что распространяется от его имени в современной Японии, не является чистым учением Конфуция. В это учение ввели также то, чему учили после Конфуция Мэн-цзы, а во времена династии Сун Чжоу-цзы, Чжу Си и другие. Вслед за тем возникли школы Лу Сян-шаня и Ван Ян-мина, из учения которых также стали черпать конфуцианцы... Затем появились компромиссные, промежуточные школы. И все они стали выдавать себя за конфуцианские. Все они объявили учение Конфуция своим источником. Но как бы эти школы ни были идентичны с конфуцианством, они шаг за шагом изменяли содержание конфуцианства, которое сами проповедывали... Они смешались с позднейшими разновидностями конфуцианства и перестали быть [настоящим]

конфуцианством". Уно Тэцуто требует чистоты конфуцианства и дает его в виде толкования... *Да-сюе*. Основанием для подобной интерпретации учения Конфуция, по его мнению, является как раз *Лунь-юй*, те его места, где Конфуций говорит об учении и просвещении. Древний мудрец не мыслил себе политического деятеля вне просвещения и проявления своих моральных качеств, и *Да-сюе* полностью исчерпывает своим содержанием этот конфуцианский идеал. Уно ссылается на первые же параграфы этого канонического произведении. Здесь сказано: „Знаешь место, в котором надлежит неотложно пребывать, — и путь твой определен. Путь твой определен — и для тебя наступает возможность быть душевно спокойным. Ты душевно спокоен — и в тебе наступает возможность полного мира. Мир в тебе — и ты в состоянии размышлять. Размышляешь ты — и тогда можешь уже обрестись. В вещах существует корень и ветви, в предметах имеется начало и конец (предметы имеют начало и конец). Если знаешь, что раньше и что потом (то, что идет сначала и что идет следом за этим) — значит ты близок к Пути. В древности тот, кто желал проявить в поднебесной свои светлые свойства, прежде всего надлежаще правил своим осударством; тот, кто желал надлежаще управлять своим государством, прежде всего держал в порядке свою семью; тот, кто желал держать в порядке свою семью, прежде всего совершенствовал самого себя; тот, кто желал совершенствовать самого себя, прежде всего делал правым свое сердце (душу); тот, кто желал сделать правым свое сердце (душу), прежде всего делал свои мысли истинными; тот же, кто желал сделать свои мысли истинными, прежде всего достигал знаний; достижение же знаний заключается в познании вещей. Вещи постигнуты — и знание доведено до высших пределов; знание доведено до высших пределов — и душевные проявления мысли истинны; душевные проявления истинны — и душа правильна; душа правильна — и сам совершенен; сам совершенен — и дом в порядке; дом в порядке — и государство надлежаще управляется; государство надлежаще управляется — и поднебесная в состоянии мира".[1]

Уно Тэцуто уверяет, что как раз эти слова *Да-сюе* освещают важнейшую идею Конфуция, являющуюся сущностью конфуцианства; этой сущностью является „теория самореализации". Человек должен

---

[1] Цитирую по рукописи перевода Н. И. Конрада. 知止而后有定，定而能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得，物有本末終始，知所先後則近道矣，古之欲明德於天下者，先治其國，欲治其國者先齊其家，欲齊家者，先倗其身，欲倗其身者，先正其心，欲正其心者，先誠其意欲誠其意者致知，致知在格物，物格而后知至知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身倗，身倗而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。

уметь себе самому объяснить свое назначение в поднебесной и самореализовать себя.[1] Не только Уно Тэцуто, но и после него конфуцианец Хаттори Унокити употреблял термин „самореализация" в применении к конфуцианству и также считал эту „самореализацию" основным принципом конфуцианства.

„Самореализация" на основании конфуцианских принципов, говорит Уно, означает — найти свое небесное назначение на земле. Конфуций высоко почитал небо и боялся его, как высшей сверхъестественной силы, которая управляет миром вещей и определяет для одной вещи одно место, а для другой другое место под небесным сводом. „Мудрый человек благоговеет перед тремя предметами: перед велением неба, перед великими людьми и словами мудреца".[2] Конфуций глубоко верил, что небо награждает и наказывает, что только оно ниспосылает богатство и знатность, бедность и незнатность. Он верил также в силу духов и почитал их. Он обожествлял природу и видел в каждой вещи проявление божества, в каждом явлении он видел проявление веления неба. Наивысшим проявлением сущности неба и „веления неба" являются понимание человеком своего пути и совершенствование своих моральных качеств. Поэтому-то, продолжает Уно Тэцуто, сущность неба и человека признаны единым принципом этической целеустремленности. Конфуций, поэтому, пронизывал свое учение единым принципом верности и сочувствия или милосердия. Этот единый принцип определяет характер, „душу" взаимоотношений между государем и подданными.

Уно Тэцуто построил специальную схему, в которой, по его мнению, наилучшим образом и с исчерпывающей полнотой отражено учение Конфуция. Будучи пронизаны единым принципом, обнаруживающимся в свою очередь в двух планах — этическом, означающем „внутреннее чувство гуманности", и политическом, означающем „внешнее свое проявление" и следовании „середине" — универсальные действия неба ведут к совершенствованию личности и к умиротворению народа.

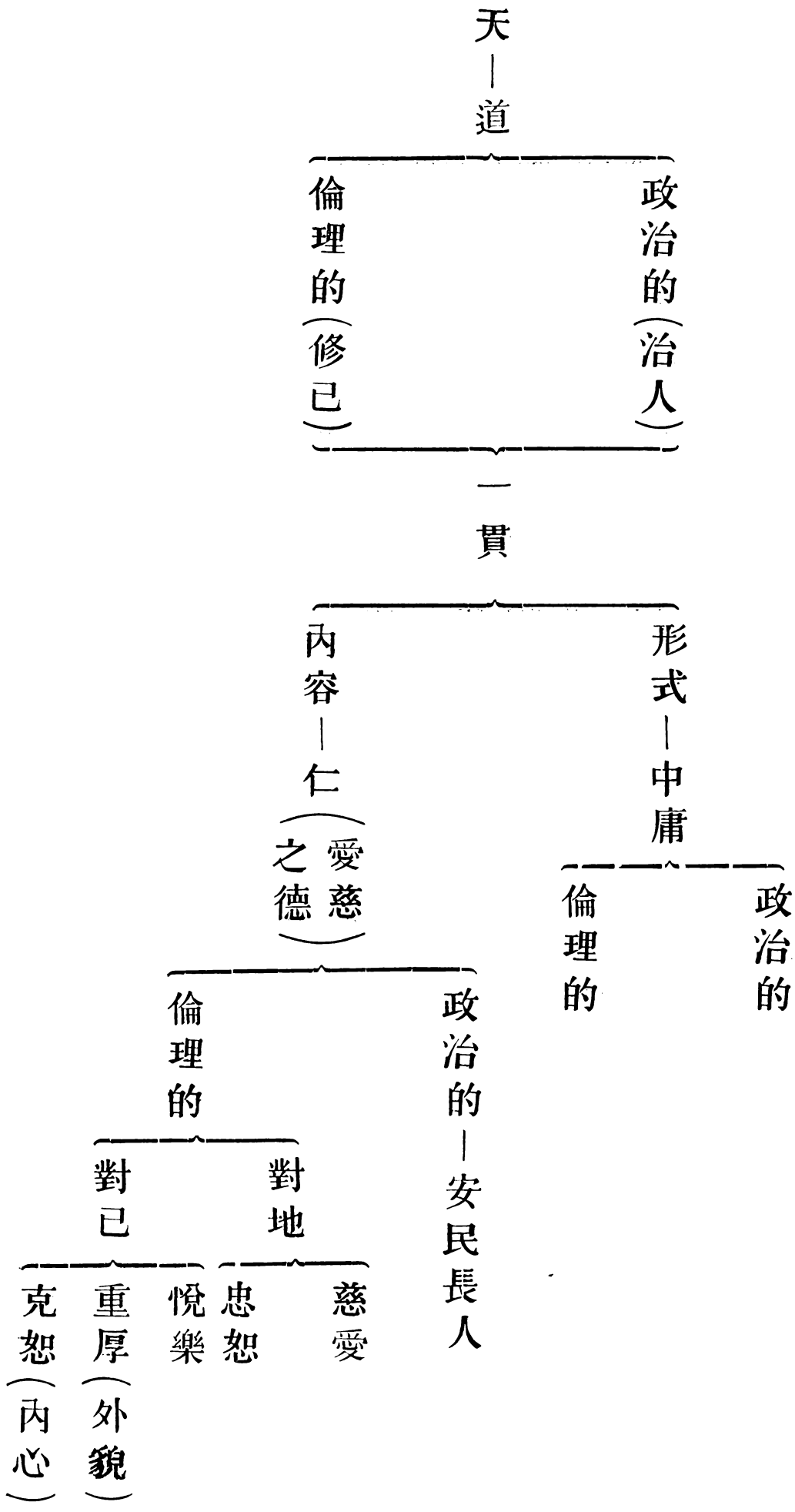
Для Уно Тэцуто *Да-сюе* является продолжением *Лунь-юя* и вместе с тем его философским завершением. Он высоко оценивает пресловутую „теорию" Конфуция об „исправление имен", о которой подробно говорилось в начале настоящей работы. Он трактует эту „теорию" опять-таки в этическом плане в том смысле, что совершенные люди, если они стоят во главе государства, должны вместе с тем также стоять наверху лестницы „правильных имен", т. е. верноподданных, из которых каждый знает свой долг по отношению к государству и выполняет его соответственно своему назначению. Рассуждения Уно далеко не оригинальны.

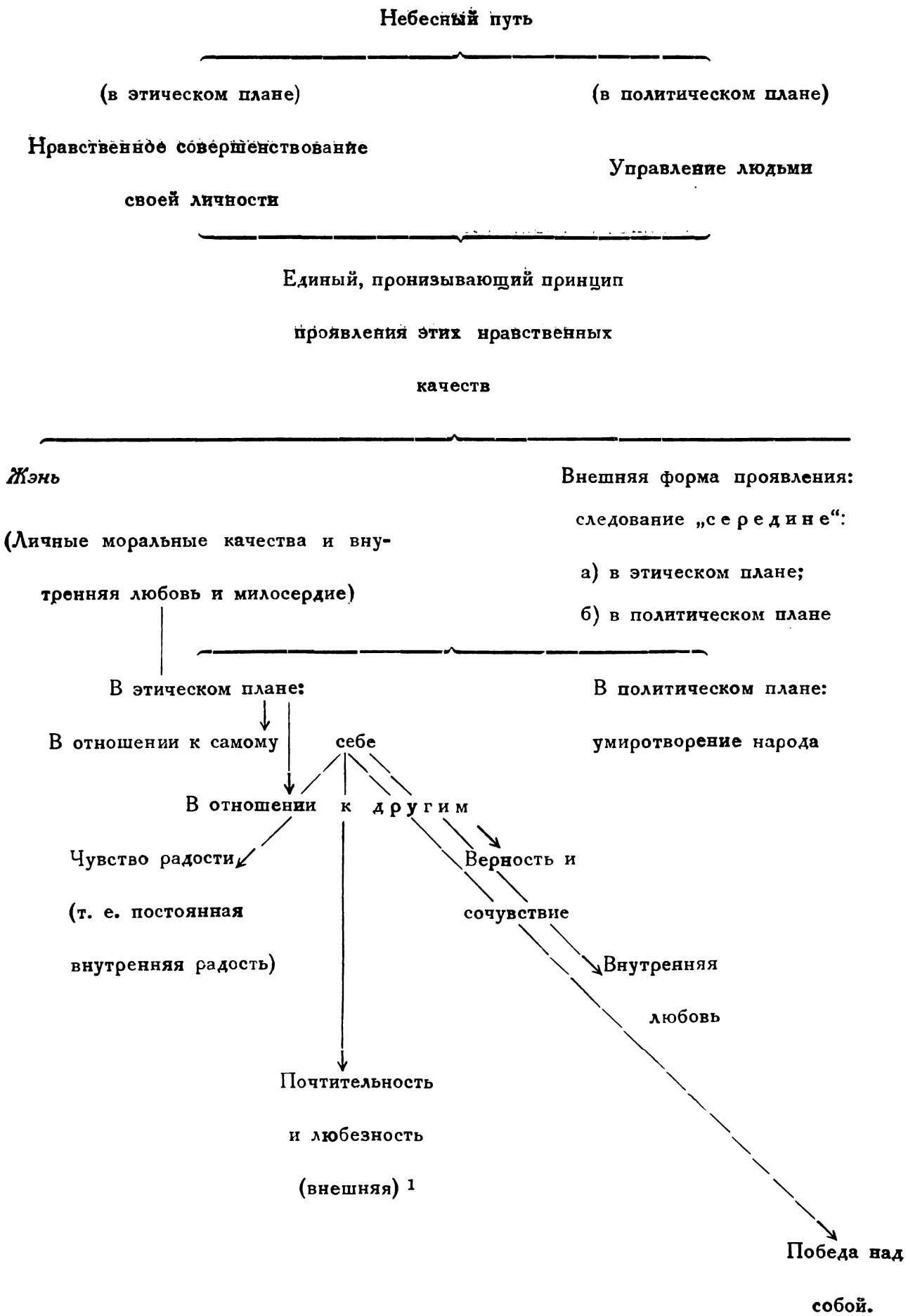
---

[1] Учение Конфуция, стр. 80.

[2] 孔子曰。子有三畏。畏天命。畏大人。畏聖人之言。 *Лунь-юй*, XVII, 19.

Схема Уно Тэцуто и ее перевод





[1] Имеется в виду выработка такой манеры поведения *(Як. Р.)*.

Но его приемы интерпретации учения Конфуция на основе *Да-сюе* рассматривались как новшество и возрождение чжусианского подхода к древнему конфуцианству. Во всяком случае необходимо отметить, что это „новшество" не осталось без подражания. Двадцать лет спустя Китамура Сумиясу 北村佳逸 постарался интерпретировать учение Конфуция не на основании *Да-сюе* в сочетании с *Лунь-юем*, а только на основании *Чжун-юна*, в котором он усматривал отражение действительной сущности учения Конфуция.

Наряду с популяризаторской деятельностью Уно, стала заметно развиваться деятельность так называемых новых „академических критиков" позднего кофуцианства и апологетов „учения самого Конфуция". Среди них выделились имена Хаттори Унокити, Иноуэ Тэцудзиро̄ и целого ряда других распространителей конфуцианства.

ГЛАВА XIX

ХАТТОРИ УНОКИТИ

Хаттори Унокити 服部宇之吉 принадлежит к так называемой „новой академической формации“ японских конфуцианцев. Деятельность ученых конфуцианцев этой „новой академической формации“ протекала не только в Японии, но и далеко за ее пределами: в Китае, Америке, Европе, и прежде всего в тех странах, которые представляли тот или иной интерес для Японии.

Проповедуя конфуцианство, они утверждали, что имеют дело не со схоластическим конфуцианством китайских комментаторов, а с японским или „японизированным конфуцианством“ (日本化の儒教). Кстати сказать, термин „японизированное конфуцианство“ был известен в Японии еще задолго до этого и в первые годы после революции Мэйдзи не являлся редкостью.

Не все представители „новой академической формации“ придерживались одного и того же метода в трактовке учения Конфуция. Одни из них (Иноуэ Тэцудзиро̄) соединяли учение Конфуция с этикой Канта и с воззрениями... Вундта. Другие же, начиная с 1908 г., с особенным рвением распространяли в Японии неокантианскую философию Когена, Наторпа, Виндельбанда и других и проповедывали конфуцианство в соединении с этой философией. Проф. Хаттори Унокити составляет исключение из этого числа популяризаторов конфуцианства. Он утверждает, что ни одна европейская система идеалистической философии недостойна сравнения и соединения с „мировым идеализмом Конфуция“.

Представители официальной науки открыто называли себя идеологами „исконной японской государственности“. Они считали, что необходимо не только „умиротворение японской души“, но и крайне важно идеологически действовать на пользу „принципов японской государственности“ заграницей. Дело в том, что как раз заграницей в далеко нелестных тонах обсуждали положение передовой японской интеллигенции и рабочего класса. В мировой прессе того времени можно было прочитать резкие отзывы по этому поводу, в особенности в связи с казнью Котоку Сюсуи и целого ряда других лиц, осужденных вместе с ним. „L'Humanité“ отзывалась резко о методах гонений и преследований, которым подвергаются передовые люди японского общества у себя на родине.

Знаменитое „дело Котоку“ и здесь нашло свое надлежащее освещение, и тысячи европейских читателей с чувством тревоги и сочувствия относились к участи других японских революционеров и свободомыслящих. Имя Котоку было в то время на устах у многих тысяч европейцев.

Доктор Котоку Дэндзиро̄ (Сюсуи), выдающийся революционер, один из наиболее передовых умов тогдашней Японии, был казнен в 1910 г. Он был учеником и почитателем известного философа-материалиста Накаэ Тёмин (Токусукэ), занимавшего видное место в японской общественной мысли в последнюю четверть XIX в. Известно, что Котоку был издателем знаменитого произведения Накаэ „Дзоку итинэн ю̄хан“ — „Еще полтора года“ 續一年有半, в которое вошел атеистический трактат философа „Мусин мурэйкон“ — „Нет богов и нет духов“ 無神無靈魂. Казнь революционера Котоку и других лиц, приговоренных вместе с ним, вызвала возмущение во всей стране.

Реакционные японские ученые и писатели ставили своей задачей рисовать положение дел в Японии в розовых, привлекательных тонах не только перед японской публикой, но и за границей.

В Японии и за границей создавались различные религиозные, теософские и культурные общества, задача которых, по утверждению их учредителей и организаторов, заключалась в „обращении широких слоев населения к неиссякаемым источникам родной национальной культуры“ и в „развитии всех стимулов к единению народов мира на основе взаимопонимания, мира и культуры“. Мыслящая публика и в Японии и за ее пределами понимала истинную сущность политической деятельности представителей „новой академической формации“ японских ученых.

Одним из самых крупных обществ вышеуказанного типа была ассоциация „Concordia of Japan“. Из Японии в Европу приезжали деятели этой ассоциации с целью добиться подписей выдающихся ученых, писателей и политических деятелей на приветственных адресах на имя ее руководства. Многие европейские ученые и философы, которым действительно казалось, что в Японии наступила „пора гуманистического и возвышенного движения“, подписывали подобные адреса и утверждали, что и „с востока восходит свет“. Такой прямой человек, как Геккель, вынужден был, например, поместить свою подпись на адресе рядом с подписью Эйкена. Чтобы несколько очистить свою философскую совесть, Геккель нарисовал на адресе специальную диаграмму с целью показать, что он и его приятель Эйкен являются антиподами.

„Я присоединяю свой голос к вышеприведенным словам моего личного друга и достойного коллеги Рудольфа Эйкена и тем охотнее, что мы в области философии являемся антиподами: Эйкен — метафизик, дуалист и теолог, Геккель — физик, монист и механист. Эрнст Геккель“[1] (рис. 7 см. на следующей стр.).

[1] The first report of the Association „Concordia of Japan“, 1914, vol. V, № 1, p. 28.

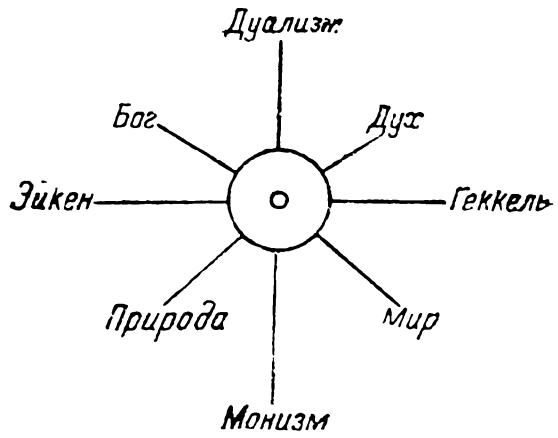


Рис. 7.

Существо и значение деятельности этого рода обществ, созданных японцами и их ученых представителей заграницей отражались, конечно, не в торжественных декларациях, а в политических целях этих организаций. Внутри страны эти задачи сводились к стремлениям содействовать средствами пропаганды, агитации, средствами идейного уродования умов, претворению в политическую практику идеологии японского империализма, а за пределами страны — к дезориентированию мирового общественного мнения относительно истинных и конкретных захватнических планов этого агрессивного военно-феодального империализма.

Сам Хаттори Унокити подвизался в 1915 г. в Америке в качестве профессора Харвардского университета, где он читал курс „Философии Конфуция". Со свойственной ему энергией он прилагал все усилия к тому, чтобы утвердить в студенческой аудитории мнение, что „философия Конфуция получила свое живое отражение и кристаллизацию в современной японской действительности". Что же касается истинного положения дел в Японии, настоящей японской действительности того времени, то ее прекрасно описывали сами японцы. В 1914 г. критик Мидзукури писал: „...Вопрос, в текущем году возникший в области национальной этики, — это дискуссия о том, кто является носителем национальной власти. Этот вопрос основательно обсуждался в острой полемике между докторами Минобэ и Уэсуги. Первый утверждает, что государство является носителем всей власти, в то время как другой настаивает, что власть принадлежит единственно монарху. С одной стороны, утверждается, что правительство представляет голос нации и что без этого условия правительство не мыслимо, а с другой стороны, правительство рассматривается исключительно как учрежденный императором орган, осуществляющий его волю. Доктор Минобэ считает, что правительство является средством, созданным народом для выражения своей воли, как воли государства".[1] По этому же поводу писал в 1915 г. в своей диссертации Кисинами Цунэзо, кстати сказать, первый японец, защищавший в Англии диссертацию на философскую тему: „Горячая дискуссия возникла недавно по поводу интерпретации государственной власти. Профессор Минобэ и профессор Итимура придерживаются того взгляда, что и император, и подданные принадлежат государству, которое является носителем власти. Профессор Уэсуги борется против этой позиции, считая, что государство при-

[1] Y. Mizukuri. A year of Ethics. The Japan, 1914, Vol. V, № 1, p. 28.

надлежит императору и что, поэтому, сам император является единственным носителем власти. Кажется, что консервативная точка зрения решительно меняется. Профессор Иноуэ Тэцудзиро, например, долгое время являвшийся чемпионом национализма, заявил, что даже в Японии государство может быть центром власти, а император и подданные могут принадлежать ему. Так, например, почему сам император Нинтоку 仁德 (согласно яп. хронологии царствовал в IV в.) не декларировал, что его подданные принадлежат ему, а напротив, считал, что он сам существует для них? Такая дискуссия должна найти окончательное разрешение в исключительно философской дискуссии по основным вопросам этической и политической теории".[1]

Хаттори Унокити был далек от того, чтобы изображать японскую действительность в настоящем ее свете. В 1916 г. вышла в свет в издании Всеяпонского общества по изучению китайских текстов его книга „Конфуций и конфуцианство" 孔子及孔子教. Издательство рекламировало эту книгу, указывая, что в ней „собрано все опубликованное в литературе с древнейших времен о Конфуции и конфуцианстве и что уже на основании собранного материала выполнено специальное исследование вопросов истории развития китайской мысли и китайской жизни". В этой книге он развивает мысли, высказанные им еще в статье „Дзюизм и конфуцианство", опубликованной в 1914 г.[2] В этих работах Хаттори старается доказать „отличительные особенности позднейшего конфуцианства в сравнении с учением самого Конфуция".

Хаттори в течение ряда десятилетий стремится оградить учение Конфуция от смешения его с учениями позднейших конфуцианцев и создать в представлении современников „подлинный образ вечно живого Конфуция". Ради этой цели он подобно многим другим современным буржуазным авторам пользуется таким методом „историзма", который исходит во всех своих пунктах из голого субъективизма; он систематизирует факты минувших тысячелетий с точки зрения современности, воспринимаемой на собственный лад. Во времена Хаттори Унокити спор о необходимости придерживаться определенной классификации конфуцианских канонических книг не утихал. Считалось совершенно необходимым исходить при интерпретации учения Конфуция из определенного списка аутентичных книг, противопоставленных неаутентичным и интерполированным. Так, например, ученый конфуцианец Янагита Кисаку настоятельно требовал признания Конфуция автором всех комментариев, приложенных к *И-цзину;* он утверждал, что Конфуций „обработал и редактировал *Ши-цзи* и *Шу-цзин,* а также ряд других древних текстов". Он признавал аутентичность *Лунь-юя, Да-сюе* и *Чжун-юна,*

[1] Kisinami Tsunezo. The Development of Philosophy in Japan. 1915, p. 22.

[2] Juism and Confucianism. Second report of the Association „Concordia of Japan", July, 1914, p. 60—124.

но все же относил их к некоторой другой категории канонических книг, которые он считал наиболее важными. Напротив, другой известный ученый Ямадзи Айдзан открыто заявлял в своем исследовании, посвященном Конфуцию, что при изучении собственных взглядов Конфуция ни в коем случае нельзя доверять *Шу-цзину*, *И-цзину*, *Да-сюе*, *Чжунюну*, *Ли-цзи*, *Цзо-чжуани* и *Мэн-цзы*. Единственными источниками, заслуживающими доверия, являются *Ши-цзин*, *Чунь-цю* и прежде всего, *Лунь-юй*. Вместе с тем Ямадзи требовал очень „осторожного и вдумчивого подхода" к *Лунь-юю*, так как считал одни главы этой книги подлинными, а другие — „явно фальшивыми".

Хаттори Унокити не придерживается никакой классификации китайских древних книг и текстов. Он принимает полностью не только *Лунь-юй*, но и все китайские классические произведения без исключения. Хаттори заявляет, что он всячески отвергает комментаторскую традицию; для него важна не буква текста, а его дух. Он считает своим долгом раскрыть истинную сущность учения Конфуция, а не отстаивать схоластические догмы предшествовавших автору конфуцианцев. Первую же страницу своей статьи „Дзюизм и конфуцианство" Хаттори начинает с анализа отличия иероглифов 儒教, обозначающих широко известное название „конфуцианство" (жу-цзя, яп. — дзюкё или в модернизированной форме — „дзюизм") от иероглифов 孔子教, означающих „учение Конфуция".

„Термин *дзюкё*, — пишет он, — употребляется вообще в неопределенном смысле. Некоторые, не разбираясь, употребляют этот термин для обозначения доконфуцианского учения, равно как и конфуцианского и послеконфуцианского учений, в то время как другие утверждают, что этот термин связан своим происхождением с именем Конфуция. Конфуций не только верно передал и изложил учения более ранних мудрецов, но усовершенствовал и пересмотрел их. Термин *дзю* был в употреблении в доконфуцианское время, хотя не так часто, как после смерти Конфуция. Он применялся для обозначения человека, сведущего в одном из шести искусств (исполнение обрядов, музыка, стрельба из лука, управление колесницей, письмо и счет). Сам Конфуций, однако, ни прежде, ни после не применил бы этот термин для обозначения себя лично. В *Лунь-юе* это слово встречается только один раз в шестой главе, где Конфуций говорит: «Быть дзю по образцу превосходного человека и не быть дзю по образцу низкого человека»". Сделав такое предварение, Хаттори стремится подтвердить его на основании источников. В *Ли-цзи*, говорит он, имеется глава под названием *Дзюко* (儒行), в которой Конфуций будто бы описывает различные разряды людей, охарактеризованных как *дзю*.

Но так как те места этого документа, которые приписываются Конфуцию, не подлинны, то на них ссылаться нельзя. Кроме того, многие места принадлежат, повидимому, исследователям учения Кон-

фуция, которые под влиянием его современника — Лао-цзы, значительно отклонились от учения своего учителя. Неподлинность мест в *Ли-цзи*, приписываемых Конфуцию, Хаттори обосновывает на произведенном им сравнении главы *Дзюко* с главой *Жу-сяо* 儒教 у Сюнь-цзы 荀子. Даже Цзы Сы 子思 — внук Конфуция, который с целью пропаганды учения своего деда восхваляет его в *Чжун-юне*, нигде не употребляет этого слова. Мэн-цзы — „искренний последователь Конфуция", посвятивший себя истолкованию и апологии его учения, употребляет слово *дзю* только один раз. Мэн-цзы применяет этот термин, когда рассказывает о том, что „убегавшие из школы Мо-цзы попадали в школу Ян Чжу 楊朱", а оставляя эту школу, обращались к *жу-цзя* (дзюкё), т. е. к „дзюизму" (儒教), как выражается Хаттори. Встречающийся у Мэн-цзы еще в одном месте термин *дзю* принадлежит не ему, а кисти последователя Мо-цзы — И Чжи 弟之.

Мэн-цзы, таким образом, употреблял иероглиф *дзю* в качестве отличительного термина. Сюнь-цзы же употребляет это слово очень часто. Вэнь-вана, У-вана, Чжоу-гуна — „великих основателей династии Чжоу" — он называет „великими дзю" и утверждает, что „*дзю* является тот человек, который вводит учение мудрецов в практику и заставляет народ жить в мире". Человек, удостоенный названия *дзю*, совершает для своей страны действия, достойные восхвалений, но он не думает о том, будет ли он также удостоен за это наград и богатства или не будет. Сюнь-цзы, продолжает Хаттори, употреблял это слово для обозначения и характеристики мудрецов и их последователей. Хаттори приводит еще ряд источников, где термин *дзю* служит для обозначения конфуцианской школы. Он указывает, что у Мо-цзы имеется глава под названием „Против *дзю*" или „*Анти-дзю*" (非儒), в которой он нападает на „дзюизм", плохо обходится с именем Конфуция и искажает его учение. Чжуан-цзы же 莊子, последователь Лао-цзы, вообще называет конфуцианскую школу — *дзю* в противоположность школе Мо-цзы. Хань Фэй-цзы 韓非子 употреблял это слово для обозначения конфуцианских ученых, как людей „пустой книжности" в отличие от „военных". Комментатор Чжэн Сюань трактует слово *дзю*, как понятие „благородный", „кроткий". В *Шо-вэнь* (說文) оно истолковывается как „кроткий"; человек, носящий имя *дзю*, облагораживает себя качествами древних мудрецов и заставляет народ быть кротким и жить в мире. В этом смысле термин *дзю* употребляется как весьма почетная характеристика или похвальное наименование. Но слово *дзю* имеет вместе с тем и другой смысл, указывает Хаттори. Сюнь-цзы, например, употреблял иероглифы 懦偷 вместо иероглифов 儒愉 („пустой" и „слабый") в отношении человека, который ищет покоя, удобств и избегает трудностей. Иероглиф *жу* имеет здесь значение прямо противоположное значению слов „решительность и отвага". Хаттори предполагает, что слово „благородство" и „кротость", избранные ханьскими учеными в качестве экви-

валента термину *дзю*, первоначально ассоциировались с качествами ленивости, робости и т. п. В виду этого последователи Конфуция не могли употреблять такой термин применительно к себе самим; последователи других школ приняли это слово для того, чтобы потешаться над конфуцианскими учеными, которые, будучи „благородными и кроткими", вместе с тем были слишком изнеженными, чтобы выносить трудности и упорную работу. Хаттори заявляет, что лично Конфуций ничего общего не имел с такого рода людьми. „Утонченный и воспитанный", это был человек и с сильным характером. „Он был весьма совершенен в знании книг, но и глубоко был искушен в военном искусстве"; он как мудрец призывал и к знанию книг, и к подготовке себя для борьбы. Словом, Конфуций ни в коем случае не заслуживает подобной отрицательной характеристики, дававшейся людям под названием *дзю*.

В статье „Дзюизм и конфуцианство" Хаттори не строит „абстрактной теории" различия дзюизма от учения Конфуция, как это он делает в книге „Конфуций и конфуцианство". В статье он прибегает будто бы к свидетельствам практики современной Конфуцию жизни и доказывает, что название *дзю* было закреплено за наиболее способными и искусными людьми, которых князья отбирали для дальнейшего обучения; причем это название они приобретали и официальным путем и среди народа, когда они на старости оставляли государственную службу и им поручалось просвещать народ и делиться с ним своим опытом и мудростью. Что же касается Конфуция, говорит Хаттори, то он приложил все усилия для того, чтобы сгладить противоречия между людьми, носившими имя добродетельных и нравственных (т. е. *син*), и людьми, обладавшими совершенными познаниями в искусствах и отличавшимися своим опытом в различных областях государственной и политической жизни (т. е. *дзю*). Конфуций будто бы всеми силами старался преодолеть противоречия между *син* и *дзю* в практической жизни и в их разделении видел препятствие для „совершенствования общественной жизни".

Прошел ряд лет, и сам Хаттори Унокити как ортодоксальный проповедник учения Конфуция продвинул вперед свое собственное „совершенствование": он стал пренебрегать самыми общеизвестными историческими фактами и потерял намерение доискиваться новых фактов и свидетельств о жизни и учении своего учителя. Откроем книгу проф. Хаттори „Конфуций и конфуцианство" и посмотрим, как он развивает в ней принципиальное различение дзюизма и учения Конфуция.

Он пишет: „Конфуций не является только китайским мудрецом. Он восточный мудрец подобно тому, как он становится ныне, а в будущем сделается, мировым мудрецом".[1] „Учение Конфуция, конечно, не есть религия... С моей точки зрения, — продолжает Хаттори, — так называемый дзюизм имеет два значения: дзюизм в широком смысле и дзюизм

[1] 孔子は支那の聖人であるのみならず東洋の聖

в узком смысле. Дзюизм в широком смысле пронизан религиозным содержанием, а в узком смысле — это и есть собственно учение Конфуция,[1] которое ни в коем случае не является религией". При сравнении оказывается, что это учение не имеет никакого сходства ни с одной из религий; его нельзя сравнивать с христианством, буддизмом и магометанством, так как эти религии или требуют „высшего самопожертвования" во имя веры или требуют не бояться опасностей и риска и действовать огнем и мечом[2] во имя восторжествования веры. Эти религии стараются силой распространить свое влияние и обязанности, которые они навязывают верующим, не считаясь с различием народов и с государственными границами. „Учение Конфуция передавалось от древних ученых к позднейшим и руководило ими (孔子の教は前學者は後學者を指導...). Древние продолжатели [учения] привлекали и руководили дальнейшими последователями и никаких религиозных обязанностей это учение не требует". Учение Конфуция распространилось в Корее, Аннаме и Японии и облагодетельствовало весь восточный мир; с каждым годом, с каждым месяцем оно все больше распространяется с восточного мира на западный (...東洋より西洋の天地にも擴まらむ...). „На западе с каждым годом и месяцем увеличивается число людей, которые страстно изучают великую личность Конфуция и великую истину (絶大の眞理...), заложенную в его взглядах. Учение Конфуция не требует принесения в жертву своей жизни за веру. Оно развилось и распространилось благодаря собственной силе своих качеств. *Лунь-юй*, введенный в Японию, вошел действительно в противоречие с японскими древними книгами... Тем не менее, ни буддизм, ни христианство, введенные после *Лунь-юя* не распространились в этой стране в такой степени, как учение Конфуция. Учение Конфуция без огня и меча распространилось в Японии, подобно тому как в настоящее время оно распространяется в Европе".[3] Хаттори затем восхваляет силу и могущество самого учения Конфуция и договаривается даже до того, что это учение представляет собою нечто вроде „экономии мышления" и поисков „новых принципов для умиротворения народа".

Заявление Хаттори, что учение Конфуция действительно распространилось в Корее, Аннаме и Японии, разумеется, никого не удивит, но его утверждение, что это учение в своем чистом виде восторжествовало не в Китае, не в Корее, а только в Японии, немало изумляет читателя. Хаттори говорит, что Китай не является государством, образовавшимся из „одинаковых родов". „Когда китайская раса и так называе-

---

人である，而して今や將に世界の聖人たらむとするのである。 Конфуций и конфуцианство, стр. 41.

[1] Там же.

[2] Там же, стр. 43.

[3] Там же.

мая китайская культура начали продвигаться в Китай, они застали там в Китае различных аборигенов иных рас, обитавших там". Каждая из этих рас отличалась своим языком, обычаями, нравами. Но китайская раса, пришедшая туда в конце концов, приобрела силу и распространилась по всему Китаю. Поэтому китайский народ возник из смешения крайне древних аборигенов Китая и собственно китайской расы. Затем, говорит Хаттори, внутрь страны стали переселяться „северные и западные варвары" — расы, „отличные по крови". В результате дальнейшего смешения и образовался „так называемый китайский народ".[1] Вот почему заявляет автор, тогда в Китае создалось „исключительное положение"(!). В Японии только жители Аомори и Акита на Кюсю отличались вначале по языку песен; в Китае же почти каждая местность отличается своим языком и в настоящее время. Далее Хаттори переходит к рассуждениям о том, что китайский народ и китайское государство „в целом, проходя один и тот же путь, не проделали исторического развития" (...歷史的發達をしたものでない...). „Не научили Китай ничему и войны. Нашествия других государств не оказали на него влияния". Он ссылается на японо-китайскую войну, в которой Китай не мог показать ни „организации армии", ни „стойкости". Более того, по его мнению, Китай трудно объединить, так как нравы и обычаи его населения неодинаковы и не существует единого государственного языка и т. д. и т. п. Хаттори апеллирует к сознанию японцев, указывая на „порочный генезис китайской расы", не имевшей и не имеющей настоящей, собственно своей китайской культуры. Хаттори преследует здесь определенную цель: внушить своему читателю мысль о том, что о китайцах не должно говорить как о народе, имеющем свою государственность, что о Китае не должно говорить как о суверенном государстве, в отношении которого Япония обязана была бы придерживаться договоров, добрососедских связей, уважать целостность и неприкосновенность его границ и т. д. и т. п. Он пытается заставить своего читателя не только усомниться в существовании в прошлом каких-то специфических китайских условий, которые могли бы породить „гений Конфуция", но и отрицать в учении Конфуция как узко локальные черты той среды, в которой пребывал и действовал „мудрец из Лу", так и особенности древнего китайского мышления вообще. Чем же объяснить всеобщую популярность Конфуция в Китае и его огромное влияние, которое оно оказало здесь. Хаттори не дает себе труда ответить на этот вопрос прямо. Он объявляет своим читателям, что Конфуций явился единственной силой, которая смогла, хоть как-нибудь, объединить Китай, который

---

[1] Там же, стр. 44. 支那の民族は一種の種族から成つたものでなしに,各種の血が混合し,各種の種族が合して所謂支那民族を成して居るのである。

как уже было сказано, в „действительности“ не имеет своего „исторического развития“, собственной „расовой чистоты и единства“ и единого языка, Китай, который с любой точки зрения трудно рассматривать как единое государство (...簡單に申せば支那と云ふ國は何れの點から見ても統一むづかしい...).[1] Хаттори, где это только возможно, старается подчеркнуть величие личности Конфуция. Китайцы обожествляли императора, у их гробниц молились о счастье и богатстве. Конфуцию же не молятся подобно божеству, несмотря на то, что его учение якобы объединило Китай (...斯くの如く統一じむづかしい支那を統一したのは孔子の教の力である). Но вот, в главе „Идеализм и учение Конфуция“ 理想主義と孔子教, где говорится, что для Японии должны существовать, от начала до конца, японские идеи (日本の理想), автор утверждает: „...С древних времен Япония стремилась получить для себя знания заграницей. Сначала она приняла китайскую культуру и ассимилировала ее с помощью японского духа. Перенесенная на японскую почву китайская культура раскрылась, как великолепный цветок...[2] Это (учение Конфуция) не было только привитым растением. Найдя нашу почву более благодатной, чем его родина, оно действительно раскрылось, как великолепный цветок“.[3]

Далее мы читаем: „Японская культура сама по себе не есть только та культура, которая была ввезена из Китая. Она развивалась в самой Японии и благодаря трудам (японцев) свет этой культуры распространяется на все человечество мира“.[4] Автор заканчивает главу торжественным заявлением, что учение Конфуция, развившееся благодаря усилиям японцев, не является только национальным достоянием, ибо „небесное веление (определение) японского государства“ (日本國の天命...) заключается в том, чтобы создать единую новую культуру для человечества во имя „торжества разума“. Итак, Конфуций как „великая личность, как гений“, согласно Хаттори, по многим причинам не является воплощением „так называемой китайской культуры“. Первой и основной причиной является то обстоятельство, что смешение многих „кровей“, „многих рас“, из которых будто бы составилась китайская раса, „не могло породить гений Конфуция“, как воплощение „духа китайской расы“. Это смешение не могло породить особой культуры, которая в лице Конфуция в течение всей истории Китая могла бы преломляться в дей-

[1] Там же, стр. 47.

[2] 昔から日本では智識を海に外に求めることを努めた,始めに支那の文化を採り,之我に同化した,日本の精神を以て之を同化し,日本の土地の上に支那の文化移して,立派な花を咲かした。

[3] Там же, стр. 287.

[4] Там же, стр. 290.

ствительной жизни как наглядный и высокий пример для всего человечества. Конфуций же, наоборот, сам поднялся на высоту восприятия всех условий и общественных явлений своего времени и выдвинул учение, которое не согласуется с „китайской ограниченностью", экономической, территориальной, культурной и т. п. Он перешагнул через границы своего места и времени, имея в виду не только настоящее всего человечества, но и его будущее. Второй причиной, утверждает Хаттори, является то обстоятельство, что многочисленные китайские ученые ханьского и послеханьского периода не только изменили и исказили учение Конфуция, но и вообще не поняли духа этого учения, не поняли ни значения личности Конфуция, ни его задач и стремлений. „Ханьские ученые, — говорит Хаттори, — видели в Конфуции божество и так относились к нему, а в настоящее время не только ученые, но и весь народ почитает личность Конфуция и положительно отбрасывает взгляд на Конфуция, как на божество". Следовательно, учение Конфуция нашло свое проявление и осуществление только в Японии. Благодаря стараниям Японии это учение становится „маяком для всего мира". „Если говорить об идеях Европы и Америки и о тенденции их прогресса, то можно сказать, что они шаг за шагом продвигаются ближе к нам",[1] и Хаттори старается показать, что конфуцианство, известное в настоящее время в Европе из собственно китайских источников, а не из японских, должно быть отнесено к какому-то смешению „идей и норм" (это и есть „дзюизм"), но не к „настоящему и чистому учению Конфуция". Хаттори говорит, что Конфуций стоял выше житейского практицизма своего времени. Этот „практицизм" определял установление „твердого закона", выдававшегося за „совершенную систему этических норм". „Мудрец из Лу" не мог склонить свое сердце к этим нормам до тех пор, пока не был убежден, что они согласуются с разумом, а стало быть, и с „велением неба". Конфуций рассматривал эти „этические нормы" как отражение „небесного пути" на земле, в делах человеческих, а отнюдь не как результат целеполагающей деятельности человека, установившего их по собственному выбору или произволу. Небо проявляет свое „веление" на земле; оно целеполагает и направляет, а человек проявляет в своих действиях понимание „небесного пути". Поэтому Конфуций не пошел по пути „практицизма", культивировавшегося до него и в его время, а стремился создать образ совершенного человека, понимающего значение „небесного веления" как закона вселенной или, наоборот, убежденного в том, что все „законы одинаково действующие в природе и обществе", являются универсальным „велением неба". Вот почему, говорит Хаттори, Конфуций считал, что этот совершенный человек не может обладать только исключительными нравственными качествами и в то же время быть оторванным от самой жизни. Поскольку в жизни китайского общества того времени

[1] Там же, стр. 287.

искусства и умения в области государственно-политической и экономической уже очень высоко ценились, то Конфуций настоятельно требовал, чтобы совершенный человек обладал одновременно и этими качествами. Должен существовать синтез качеств *дэ* (德) и *дао* (道). Хаттори отрицательно относится к *Чжоу-ли* как к документу, так как „по поводу этого произведения существуют различные мнения вплоть до того, что оно является подделкой, автором которого считают ученого времен ранней Ханьской династии". Но при определении различия между человеком, обладающим качествами *дэ*, и человеком, обладающим односторонне только качествами *дао*, это произведение является и для Хаттори авторитетом. Он ссылается на то, что в этой книге „слово *дзю* употреблено в противопоставление значению слова *син*. *Син* — это человек, почитаемый народом за его добродетели и нравственность, в то время как *дзю* есть тот человек, которого почитают за его умения и совершенство в искусствах".[1] „Это отличие *син* от *дзю* встречается во многих древних книгах и было совершенно обычным явлением в те древние времена. Мэн-цзы, Сюнь-цзы и многие другие употребляли слово «добродетельный» вообще в противоположном смысле значению слову способный (able)". Хаттори объясняет затем, что именно понимали в то время под определениями „искусство" и „добродетель". В *Чжоу-ли* в главе, где описываются функции министров внутренних дел и народного просвещения, мы читаем о „трех предметах просвещения для народа", в отличие от высшего просвещения. Эти три предмета состоят из шести добродетелей, шести норм поведения и шести искусств. В другой главе описываются обязанности провинциальных правителей. Эти шесть добродетелей и шесть искусств обобщенно называются здесь „нравственными качествами и практическими действиями (德行)". Шесть искусств образуют отдельную категорию и называются умениями и совершенствами (道藝). Затем мы встречаем здесь различие между добродетелями и действиями, с одной стороны, и искусствами (или умениями) и совершенствами, — с другой. В эпоху династии Чжоу народ просвещали в трех направлениях... Каждые три года из 12 500 семейств, составлявших район, районный правитель должен был отбирать молодежь, обнаружившую хорошие успехи в изучении искусств и показавшую хорошие результаты в совершенствованиях или в познании добродетелей и доброго поведения, и рекомендовать их императору. Обученные соответственно назывались „способными" и „добродетельными". Наилучших отбирали затем в „государственную академию", где они обучались вместе с наследниками и принцами. По окончании академии они поступали соответственно специальности на государственную службу, причем „добродетельные" назначались на более высокие должности по сравнению со „способными". Состарившись, они оставляли свои посты и при возвращении

[1] Дзюизм и конфуцианство, стр. 64.

в свои районы принимали „обязанность просвещать народ". К тому времени, утверждает Хаттори, способные и были названы *дзю*, а „добродетельные" *син*. И это различие, однажды утвердившись, продолжало сохраняться и впоследствии. Конфуций старался объединить эти две категории и покончить с различиями между „добродетелями и искусствами". Это, по мнению Хаттори, „чрезвычайно важный момент, которым никогда нельзя пренебрегать при изучении Конфуция". В чем же заключается важность и значение такого „объединения"? Хаттори указывает, что в *Чжун-юне* и *Мэн-цзы*, например, такие добродетели или качества, как мудрость, милосердие, справедливость и спокойствие духа, выделялись из числа других добродетелей и „культивировались вместе с обрядами и музыкой"... Сюнь-цзы сделал ударение на том, что и синтетическое и аналитическое знание необходимо для соблюдения порядка вещей правления и обрядов. Согласно Сюнь-цзы, порядок вещей, правления и обрядов предполагает соблюдение общих правил человеческого поведения, но так как существует бесконечное многообразие общественных явлений, то невозможно предусмотреть все случаи жизни и заранее установить также и нормы этикета и правила обрядов, которые соотвествовали бы каждому случаю. Так, в отношении обрядов мы должны решать — действовать ли индуктивным путем или дедуктивным. В этом случае знание необходимо, и оно культивируется через практику обрядов и перерастает в мудрость.

В этих доводах Хаттори подчеркивается будто бы идея единства конфуцианских нравственных качеств и практической мудрости. Такие шесть деяний, продолжает Хаттори, как „сыновняя почтительность" к родителям и служение им, любовь и почтение в отношениях между братьями, „нежность (заботливость) в дружеских отношениях", затем „отцовская любезность (заботливость)" по отношению к сыновьям, „самопожертвование" по отношению к начальствующим лицам и, наконец, сострадание по отношению к соседям — все это всегда представляет собою единство нравственных качеств индивидуума, единство его добродетелей с его действиями (поведением), с одной стороны, и „искусствами и совершенствованиями" — с другой... Позднейшие ученые часто проводят различие между этими искусствами и добродетялями и классифицируют милосердие и мудрость как добродетели, а выполнение обрядов (этикет) и выполнение долга и справедливости у них подпадают под категорию искусств и умений. Это фатальная ошибка и непонимание учения мудреца. Словом, по мнению Хаттори, китайские ученые до Конфуция и после него не могли понять настоящего значения совершенного человека по той простой причине, что они не были в состоянии представить себе его образ, его истинные качества и задачи.

Китайское традиционное конфуцианство, утверждает Хаттори, полностью характеризуется свойствами этого рода ученых. Это конфу-

цианство и есть тот самый „дзюизм", который представляет собою искаженное учение Конфуция. Это узкий подход к человеку с точки зрения этики и практики „синекуры и чиновничества" и является специфическим китайским продуктом, в то время как „японский взгляд на учение Конфуция является универсальной философией, имеющей своим предметом соблюдение общечеловеческих интересов". Благодаря Японии, говорит Хаттори, учение Конфуция распространилось и впредь будет распространяться на Западе.

Хаттори выступает против „традиционного, неправильного толкования взглядов Конфуция на роль неба и его веления во вселенной".

„Когда Конфуций был тяжело болен, — пишет Хаттори, — один из его учеников (Цзы Лу. — *Як. Р.*) предложил принести жертвы небесным и земным божествам, но учитель отверг это предложение, сказав, что он молится уже давно. В другой раз он сказал: «Кто поступает против неба, тот не имеет кому молиться». Блаженство и бедствия являются результатами добродетелей и пороков человека. Добродетельные люди, правда, не всегда счастливы, а порочные люди не всегда несчастны. И не наше дело искать причины почему [это так], но мы должны делать все лучшее, для того чтобы практиковать добродетели, предоставив небу благодетельствовать нас и посещать нас в минуты бедствий. Эта мысль является чрезвычайно существенным пунктом в первоначальном дзюизме и наиболее подчеркнута у Конфуция. Согласно этому, никакое благоденствие не может быть достигнуто через жертвоприношения, равно как и бедствие не может быть предотвращено благодаря им. Но как бы то ни было, жертвоприношение должно иметь своим истинным мотивом сознательную признательность сверхъестественному. Такова точка зрения конфуцианства на жертвоприношение, хотя позднейшие ученые совсем не подчеркнули и достаточно не развили эту мысль, и китайский народ направляет свои взоры к богам и духам предков, в ожидании благоденствия и предотвращения бед". Хаттори утверждает, что вера Конфуция в небо отличалась от веры в него его современников. Он молился небу, но никогда не рассуждал о том, существует ли оно в качестве сверхъестественного владыки или не существует. Он не вдавался в рассуждения о том, обладает ли небо антропоморфическими качествами или не обладает ими, и избегал прислушиваться к критике других людей на этот счет. Хаттори видит причину всего этого в том, что Конфуций придерживался собственной, глубокой философской концепции, согласно которой человек и небо составляют неразрывное единство. Единство это осуществляется на основе „самосознания" личности. „Самосознание" это сводится будто бы у Конфуция к какой-то „философии самореализации". Личность „самореализирует" свои совершенные качества и проявляет их в своих действиях и поступках благодаря тому, что ее „самосознание" есть в то же время полное сознание „небесного веления" или „небесного определения", которым предуста-

новлена „небесная миссия“ совершенного человека. Можно еще иначе сказать: „небо реализует свое веление в совершенном человеке, в его действиях и поступках и определяет великую небесную миссию этого человека“. „... Небесное назначение, — пишет Хаттори, — означало для Конфуция назначение его небом осветить истинный путь, повести правительство и народ по истинному пути и принести мир и счастье миру. В пятьдесят лет он познал, что одарен небом добродетелью и что небо пробудило в нем мысль о небесной [своей] миссии. Он сознал свой глубокий долг по отношению к небу и к человечеству. Это сознание [своей] небесной миссии и долга прояснило его путь после пятидесяти лет и придало жизни и энергии его личности“. И далее, указывая на то, что Конфуций, веря в свое божественное назначение, оставался спокойным и тогда, когда властный министр Хуан Туй из княжества Сун хотел погубить его, и тогда, когда жители Чжуан взяли его в плен вместе с учениками, Хаттори пишет: „Эта твердая и благородная вера в свою небесную миссию была результатом его высшего самоосуществления и причиной стараний, в течение его долгой жизни, осветить правильный (истинный) путь. Самоосуществление и старание осветить путь суть две стороны учения, тесно связанные одна с другой, но первое необходимо руководит последним. Одно имеет свой кульминационный пункт [развития] в самосознании небесной миссии, другое вытекает из этого сознания. Через это самосознание человек становится единым с небом... Исходя из взглядов Конфуция на [свою] небесную миссию и на идею единства человека с небом, становится ясным, что небо для него было более причиной пути и добродетели, чем источником жизни“.

В своих чрезвычайно неуклюжих высказываниях Хаттори стремится доказать, что понятие „неба“ у Конфуция сводится к идее существования универсального этического „я“, всеобъемлющего „природу и общество“. Он вместе с тем очень неудачно стремится скрыть свою субъективно-идеалистическую интерпретацию учения Конфуция. Его рассуждения по поводу взглядов Конфуция на роль „неба“ во вселенной, как правило, завершаются торжественными заявлениями о том, что само „веление неба“, в конечном счете, обращено не ко всем людям, а к исключительным, избранным „благородным мужам“, которые в состоянии представлять его на земле и устанавливать „гармонию в обществе“. И в статье „Дзюизм и конфуцианство“ и в книге „Конфуций и конфуцианство“ Хаттори настойчиво приводит эту мысль.

В указанной статье он пишет: „Конечно, небо — это источник жизни и в то же время причина пути и добродетели. Как источник жизни, физическая сторона неба во всяком случае бросается в глаза, в то время как в отношении неба, как причины Пути и Добродетели, выступает только этическая сторона. Если исходить из физической или естественной точки зрения, то личность неба крайне смутна, но если смотреть с этической точки зрения, то небо есть именно этическая личность.

В высказываниях Конфуция небо в большинстве случаев лично, хотя в некоторых случаях безлично".

Эту концепцию Хаттори развивает и в главе „Конфуций и его суждения о небесном велении" указанной выше книги. Он начинает с утверждения, что в древнем Китае „небо рассматривали с физической стороны, как диск, на котором видны светила — солнце, луна и звезды". С этим небом связывали представления о существовании взаимочередующихся сил движения и покоя *инь* и *ян*, благодаря которым сменяют друг друга и ветер и дождь, свет и темнота. Небо порождает людей и вещи, о земле же говорится, что она растит их (天が生じ地が育てるといふ譯で...). С этой точки зрения небо приобретает здесь смысл естественности или природы. „Понятие «небесное веление», — пишет Хаттори, — происходит от самого неба. Что же представляет собою небесное веление? Это несомненно есть веление самого неба. Я считаю, что сущность, связываемая с этим понятием, имеет двоякий смысл. Хотя веление неба и означает приказ или определение неба, но благодаря особенности его природы оно становится твердым определением, законом именно тогда, когда оно обращено к исключительным лицам. Иными словами, хотя веление или предначертание неба обращено ко всем людям, но к некоторым из них оно обращено как прямое веление или приказ, в то время как к остальным оно, стало быть, обращено только косвенно. Это небесное веление развивается само по себе из нравственной природы неба, порождающего все вещи... Для того чтобы реализовать жизнь созданных вещей, существует это небесное веление. Иначе говоря если бы созданные небом творения [независимо от того — человек это или вещи] могли собственными силами, полученными ими от природы, полностью реализовать свое существование, тогда, конечно, не было бы необходимости в особом небесном велении. Но вещи, порожденные небом, и, в особенности, люди не в состоянии собственными силами реализовать и завершить свою жизнь, — так много вреда вводится ими в эту жизнь. Поэтому небо, имея в виду завершение жизни каждого человека, для правильного руководства этим процессом породило небесное веление. И хотя это веление обращено ко всем людям, однако, тот человек, который правильно воспринимает его и следует ему обязательно, должен обладать совершенно исключительными качествами, исключительной нравственной силой. Обладая этим, он непременно займет особенное место в обществе. Небесное веление обращено ко всем людям, но во всех людях оно не может иметь прямого эффекта, и, только обращенное к совершенно исключительному человеку, небесное веление приобретает свое истинное действие. Человек, который и осуществляет небесное веление благодаря тому, что он обладает исключительными качествами и исключительным положением, есть сын неба (император). Прямо обращенное к небесному сыну (к императору) небесное веление развивается полностью". Вот почему, говорит далее Хаттори, Конфу-

ций так высоко ставил особу „небесного сына“ и так преклонялся перед его собственным велением. В особе „небесного сына“ сосредоточена „истина вселенной“, „разум ее принципов и законов“. Над народом, таким образом, небо поставило своего сына, который в состоянии заранее знать, что нужно для „существования и благоденствия людей“. Так как жизнь людей, т. е. область человеческих дел, существует на основании одних и тех же законов, свойственных природе, порожденных небом, то „небесный сын“, стало быть, выполняет „единое и универсальное небесное веление, нарушить которое он не должен ни при каких обстоятельствах“. Существование самой природы не есть „слепое выполнение существования вещей“. Смена явлений природы и сам факт проявления этих явлений (свет солнца днем и луны и звезд ночью, земля, кормящая пахаря, и вода, питающая рыб) все это есть не что иное, как проявление „универсального этического «я»“. Небо и есть всеединая и всеобщая этическая сущность, а его „веление“ есть закон существования всех вещей, осознанный и преподанный людям, наиболее совершенным из них, „сыном неба“. Таким образом „универсальное этическое «я»“ проявляется прежде всего в особе „небесного сына“, и без его руководящего начала люди уподобились бы животным; они существовали бы, но по законам, противным естеству.

Такова в общих чертах интерпретация, которую дает Хаттори взглядам Конфуция на значение „неба и его веления“. Было бы совсем неразумным делом вступать в полемику с Хаттори Унокити. Его бредовые рассуждения приведены здесь для того, чтобы показать, насколько конфуцианство модифицировано в его сочинениях, каким образом оно ставится на службу воинствующему японизму, проповедующему божественность и исключительность японского государства, священность и вечность японской монархии.

Учение Конфуция, говорит Хаттори, есть учение о сверхчеловеке и „теория“ самого сверхчеловека; эта „теория“ должна служить „средством понимания пути для всего человечества“. Автор посвящает одну из глав „Идеализм и учение Конфуция“ цитируемой книги восхвалению этических принципов Конфуция, разумеется, истолкованных по-своему и сильно измененных.

„Что касается этики, — пишет Хаттори, — то относительно ее с древних времен существовало много теорий, но в настоящее время с точки современности их можно в общем разделить на альтруистические и эгоистические“. Эгоизм имеет целью приносить выгоду и счастье „себе и своему дому“, а не другому и дому его. В Китае в древности эгоизм был провозглашен Ян Чжу и Мо Ди. Согласно Ян Чжу, каждый человек должен иметь „свои границы, свои владения“. Каждый человек не должен ни на йоту „выходить за пределы своих границ и владений и не должен и пальцем касаться владений другого“. Руководствуясь своими личными интересами, каждый человек должен „оставаться в своей

сфере, в своем владении и только здесь находить намеченную выгоду, удовлетворяясь своим же". При этом не признается необходимость приносить пользу другим людям. „Альтруизм в такой же мере, как и эгоизм, — говорит Хаттори, — с точки зрения логики не может удовлетворять человеческое сердце". Человек не может приносить другим жертвы и забывать о себе. Что же касается утилитаризма, то и он не исключает личных жертв, но отличается от индивидуализма Ян Чжу. Хаттори отрицает также теорию социализма. Кстати, нельзя не отметить, что более банальных рассуждений о социализме, чем рассуждения Хаттори, очень трудно найти. Он, как я уже указывал, подвизался в Америке и там усвоил самые тривиальные представления о том, что социализм есть „подчинение воли одного человека воле большинства", что „социализм держит в фаворе одних (!) и несправедливо поступает с другими людьми и не в состоянии бороться с индивидуализмом", который является отличительной чертой западной культуры. „Социализм, как мы выше уже сказали, — пишет он, — не может устранить вред индивидуализма, а утилитаризм не может удовлетворять требованиям человеческого сердца; поэтому и возник идеализм".[1]

О каком же идеализме здесь идет речь?

Хаттори говорит о „мировом идеализме", как об „универсальных этико-политических принципах государственного правления". „Каждый человек имеет свою собственную жизненную сущность, свою собственную личность, свои идеи, свою силу. Из личностей состоит семья, общество, государство. В семье и государстве проявляется большая сила, большая власть, высшая идея, чем сила, власть, идеи, которыми обладает отдельный человек. Эта высшая идея заставляет личность идейно развиваться и управляет человеком благодаря своей великой силе и великой власти. Индивидуализм (эгоизм) и альтруизм противопоставляют личность самому человеку. Они учат или не благодетельствовать человека или не наносить ему вреда, в зависимости от собственных планов, или учат приносить себя в жертву для блага человека. Утилитаризм имеет также в виду личную пользу. Идеализм стоит выше противопоставления человека и личности. Он признает невозможность смешения разных личностей. Если это развить, то идеализм еще далее идет в своем превосходстве над противопоставлением природы и духа, человека и вещей... Не особенно трудно сказать, с чего необходимо начать осуществление на практике этого идеализма. Надо начать с семьи (дома). Что касается семьи, то она приобретает идею руководящего ею отдельного человека и сама идейно развивается, приобретая силу этого отдельного человека. Становясь затем силой для отдельного человека, она движет его самого. Поэтому человек должен прежде всего совершенствовать себя самого как личность, а благодаря этому

[1] Конфуций и конфуцианство, стр. 278.

усовершенствуется и семья. Когда человек реализует идею упорядочения семьи, как свою собственную идею, он становится законченной (совершенной) личностью. То же самое надлежит сказать и по отношению к государству. Человек становится совершенной (законченной) личностью, когда... идеи государства он считает своей собственной идеей. Поэтому, если сумеешь управлять собою — сумеешь упорядочить семью, и если сумеешь упорядочить семью, то сумеешь также исчерпать [сущность] государства".[1] Как на пример „осуществления принципов идеализма" Хаттори ссылается на патриотические подвиги древних. Он указывает, что древние герои ставили высоко дело „упорядочения своей семьи", но всегда при этом имели в виду интересы государства. Автор продолжает эту линию „совершенства древних", и говорит, что японцы в своих повседневных делах проявляют те же совершенные качества. Так, например, японцы, проживающие в Америке, всегда являются ревностными защитниками своих „расовых особенностей" и своего государства и этим „принципам подчиняют дела своей семьи".

„Идеализм, который в Европе и Америке теперь рассматривают как чрезвычайно новый принцип (!), — пишет далее Хаттори Унокити, — в действительности ничем не отличается от пути истины, провозглашенного на Востоке 2000 лет тому назад Конфуцием... Этот идеализм есть ни что иное, как учение Конфуция о гуманности (比理想義は孔子夫子の仁外ならぬのである). Рассуждаем ли мы с точки зрения логики или имеем в виду практику, идеализм полностью пронизан учением Конфуция о гуманности". Хаттори утверждает, что самые тонкие философские построения в конце концов всегда имели в виду взаимоотношения между людьми или были направлены на их улучшение. Ни одна, даже самая сложная, философская система никогда не отказывалась от собственных этических принципов и схем. Все, что до сих было предложено в этом отношении, не может превзойти, однако, этико-политические принципы Конфуция, коль скоро речь идет об „умиротворении поднебесной".

В первом приложении к своей книжке под названием „Будущность китайского этического учения" 支那德教の將來 Хаттори говорит, что в Китае от учения Конфуция остался один „жалкий формализм", давным давно связавший свою судьбу с буддизмом и другими чуждыми ему учениями и только в Японии конфуцианство развивается, руководит умами и действиями людей, как универсальное „этическое учение".

Таким образом стремление Хаттори выставить в дурном, неприглядном свете китайский народ, его историю и культуру, превращение им конфуцианства в универсальную этическую панацею, которая благо-

[1] Там же, стр. 279—280.

даря „исключительности японского духа“ будто бы призвана „спасти“ человечество, представляет собою легко прикрытую пропаганду подготовки к большой захватнической войне, которую японский империализм сделал основой своей программы. Для „спасения“ Китая Хаттори изобрел „теорию самореализации“ будто бы заповеданную Конфуцием и получившую свой расцвет в Японии, а для „спасения“ Европы и Америки он изобрел конфуцианский „мировой идеализм“, на основе которого японцы призываются им „умиротворить всю поднебесную“.

Хаттори, будучи представителем общества по изучению древней литературы, известен как комментатор и издатель конфуцианских классиков. Он приложил немало усилий для того, чтобы поставить популяризацию конфуцианства в Японии на новые начала. Усилия Хаттори Унокити не пропали даром. Начиная с первых же лет после первой империалистической войны, пропаганда конфуцианства в Японии приобрела еще более мощный размах.

В 1916 г. вышло в свет сочинение Ивахаси Дзюнсэй 岩橋遵成 „История развития этических идей великой Японии“ 大日本論理思想發達史. В двух томах этого произведения, содержащего 1712 страниц без приложений, автор стремится показать исключительное значение японских этических идей. Большая часть текста, по вполне понятным причинам, посвящена истории развития конфуцианства в Японии с древнейших времен. Не только автор, но и его учитель Иноуэ Тэцудзиро̄, заявляют в предисловии, что конфуцианство неразрывно связано с японским национальным духом и сыграло совершенно исключительную роль в его формировании, а также в воспитании народа. Нельзя даже думать о том, что японский национальный дух может быть оторван от конфуцианства, говорит Иноуэ. Ивахаси Дзюнсэй нередко сравнивает конфуцианских писателей, живших во времена токугавской Японии, с такими именами, как Аристотель, Сократ, Платон и Кант.

Сочинение Ивахаси Дзюнсэй содействовало дальнейшему распространению конфуцианства в Японии в период после первой империалистической войны и преследовало такие же политические цели, что и книга Хаттори Унокити.

ГЛАВА XX

ИНОУЭ ТЭЦУДЗИРŌ

Одним из наиболее старых популяризаторов конфуцианства является Иноуэ Тэцудзирō 井上哲次郎. С его именем связана непримиримая борьба с развитием прогрессивных идей в Японии, которую вели и ведут вот уже в течение целых пятидесяти лет ученики Иноуэ Тэцудзирō и ученики этих учеников.

Иноуэ Тэцудзирō родился в 1855 г. в префектуре Фукуока. В юношестве он изучал английский язык, историю, математику и другие науки у американских учителей в Нагасаки. В 1875 г. он поступил в Токиоский университет, где занимался философией и социально-экономическими науками. По окончании университета в 1880 г. Иноуэ поступил на службу в Министерство просвещения в качестве члена специального бюро, в котором он вел работу по составлению „Истории восточной философии". В 1882 г. он получил место ассистент-профессора в Токиоском императорском университете, где читал курс общей истории философии. Затем он был послан для совершенствования своих знаний в Германию и Францию и слушал лекции в университетах Гейдельберга, Лейпцига, Берлина и Парижа в течение шести лет. В 1890 г., по возвращении на родину, он получил назначение в императорский университет в качестве профессора философии и одновременно был профессором „Высшей дворянской школы". С 1895 г. Иноуэ Тэцудзирō является членом японской Академии наук. В 1897 г. он был делегатом конгресса „Восточной ассоциации" в Париже и принимал в его работах весьма деятельное участие. В 1902 г. Иноуэ организовал в Японии известную „Восточноазиатскую ассоциацию". С 1904 по 1907 г. Иноуэ состоял членом Государственного совета. С 1908 г. он является членом специального комитета, ведающего изданием учебной литературы. Впоследствии он — профессор-emeritus университета. Одно время Иноуэ вел курс „Истории восточной философии" в „Школе восточных языков" в Берлине.

Иноуэ Тэцудзирō является составителем ряда больших изданий: „Философия японской школы классического конфуцианства" 日本古學派之哲學, „Философия японской школы Ван Ян-мина" 日本

陽明學派之哲學, „Философия японской чжусианской школы“ 日本朱子學派之哲學, к которым он написал обстоятельные вводные статьи. Иноуэ является главным редактором официального „Философского журнала“ 哲學雜誌. Он был также главным редактором трехтомной „Японской философской энциклопедии“. Иноуэ — автор огромного количества статей по вопросам философии и этики, в которых он выступает как непримиримый противник материализма и как поборник национализма и конфуцианства. В Японии почти нет изданий, имеющих отношение к конфуцианству вообще и к истории японского конфуцианства в частности, к буддизму и синтоизму, если они связываются с конфуцианством, издатели и авторы которых не прибегали бы к услугам Иноуэ в качестве редактора, рецензента, консультанта, советника и т. д. и т. п. Имя Иноуэ как главного и почетного редактора проставляется для рекламы даже на титульных листах больших серий книг по общей японской философии, составители которых не разделяют всех взглядов Иноуэ, но где напечатаны избранные сочинения японских конфуцианцев прошлого. Словом все, что касается „национальной японской философии“, — а такой является мистическая амальгама конфуцианства, неоконфуцианства, синтоизма и буддизма, — в течение полувека так или иначе было связано с деятельностью Иноуэ и его учеников и последователей.

В своих произведениях „О личности Конфуция“ 孔子の人格に就いて и „Положительные и отрицательные стороны конфуцианства“ 儒教の長處短處 Иноуэ превозносит Конфуция и его учение, но считает необходимым дополнить это учение „новыми достижениями современной философской науки“. Он заявляет, что ценность учения Конфуция как раз и заключается в том, что оно является „учением о практической мудрости“ и далеко от того, чтобы „склоняться к какой-либо узкой философской школе“. „Великое этическое учение о «пути», развившееся из учения Конфуция — пишет Иноуэ, — распространилось в Китае, Корее и Японии и в других странах. Этического учения, равного ему, не знает мировая история. Нет другого этического учения, подобного ему! Из философии Канта, например, возникла школа одного направления с собственным учением об этике. Среди представителей этого философского течения имеются ученые, которые изучают этику, но до такого развития, какое получило конфуцианство, результаты их изучения не дошли. Конфуций создал совершенно единственное, великое этическое учение, которое подобно религии. Равного ему нет в нашем мире!... Конфуцианство показало, — продолжает Иноуэ, — что оно является великолепнейшим образцом учения о практической морали. В Европе нельзя найти ему подобного. В Европе учению Конфуция нечего противопоставить“.[1]

[1] Иноуэ Тэцудзиро. Философия японской чжусианской школы, стр. 736.

„Конфуций, — пишет Иноуэ, — был более учителем этики, чем философии. Он проповедывал практическое учение об этике и теорией он почти не занимался. В его учении отсутствуют философские и теоретические вопросы, но это как раз и является превосходной стороной этого учения. Этического учения, подобного этому, на Западе не существует, но в последнее время там постоянно начинает возникать новое этическое учение, которое можно было бы назвать «западным конфуцианством»: западные ученые в области этики и философии теперь большей частью являются конфуцианцами. Может быть, термин «конфуцианцы» здесь и не подходит, но если говорить в широком смысле этого слова, то и Вундт, и Паульсен, и Гефдинг — все они являются конфуцианцами".[1] Превратив однажды Вундта, Паульсена и Гефдинга в конфуцианцев, Иноуэ никогда больше не отказывался от этой, по его мнению, „научной точки зрения". Иноуэ постарался расширить список европейских философов, которые могли бы быть включены в число конфуцианцев. Иноуэ решил начать с философии „важнейшего в современной европейской философии", а именно с Эммануила Канта. Еще в 1905 г. в специальной работе, посвященной воззрениям Ямадзаки Ансай, соединявшего в своих произведениях чжусианское неоконфуцианство с синтоизмом, Иноуэ характеризовал этого сторонника „Сюси гакуха" как „философа, предвосхитившего Канта". „Ямадзаки, — писал он, — придерживался теории единства внутренней почтительности и внешнего долга. Наш внутренний мир, наполненный прямодушием (!), должен также отличаться внутренней почтительностью (по отношению к людям). Наш внешний мир должен отличаться прямотой и опираться на закон. Наш внешний и внутренний мир должны быть едиными, и это единство есть мораль. Короче говоря, это то же учение о морали Канта, которое охватывает и внутренний и внешний мир человека. Термин 敬 Ямадзаки соответствует понятию Maxime Канта, а термин 義 соответсвует понятию Moralische Gesetze Канта".[2]

Прошло больше двух десятилетий с тех пор, как Иноуэ писал эти слова, и он вновь вернулся к этой теме, для того чтобы показать на этот раз, что Кант является учеником Конфуция и не больше как систематизатором „восточных идей этики". В июле 1934 г. в „Философском журале" (№ 49) он поместил статью под названием „Восточные идеи и категорический императив Канта" カントの無上命法に對する東洋思想. „Категорический императив Канта, — пишет автор, — переводится иероглифами 無上命法. Этот перевод был впервые дан мной. Категорический императив Канта является важнейшим

[1] 儒者といふ言葉は好かぬかも知れぬが,廣い意味で言へば,ウントでもバウルセンでもヘフヂングでも皆儒者です。 Там же, стр. 798.

[2] Там же, стр. 420.

пунктом, можно сказать, зеницей ока „Критики практического разума". В качестве основного принципа „практического разума" Кант определяет категорический императив следующим образом: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jedenzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne". Если объяснять простыми словами, то это значит, что мы должны придерживаться такого поведения, чтобы субъективное правило нашей воли постоянно и одновременно соответствовало как принцип всеобщего закона. Восточные идеи касательно этого мы можем видеть в древнем конфуцианстве и в буддизме и в других восточных философских и религиозных книгах. Однако в восточной философской литературе идеи изложены недостаточно организованно. Наилучшим свидетельством того, что Кант является только систематизатором „восточных идей о категорическом императиве", по мнению Иноуэ, служит как раз конфуцианская литература. „Конфуцианская литература,— продолжает автор,— написана в большинстве случаев стилем афоризмов, вопросов и ответов, и поэтому здесь трудно найти систематическое и стройное рассуждение о законе морали, какое мы встречаем у Канта, но идея категорического императива здесь чувствуется (!) везде". На протяжении нескольких страниц Иноуэ подвергает такому своеобразному „анализу" *Лунь-юй*, *Чжун-юн* и *Да-сюе* и доказывает, что учение Канта о максимах и „моральном законе" дано полностью „наивеличайшим из мудрецов — Конфуцием". Можно было бы только ради курьеза привести образцы рассуждений Иноуэ по поводу целого ряда мест из *Лунь-юя*, которые он модернизирует, не считаясь с необходимостью аргументировать свои положения и построения.

Иноуэ Тэцудзиро утверждает даже, что идея *дао* у Лао-цзы и у Конфуция тождественны, что здесь имеется в виду „универсальная потенция божественного неба" и что поэтому „веление неба", в которое неизменно верил Конфуций, и есть „понятие божественного", характерное для Канта.

Иноуэ категорически настаивает на том, что учение Конфуция не входит ни в какие противоречия с современностью, подобно тому как и „воззрения Канта не противоречат ей". Развивается промышленность, крепнет наша государственность, говорит он, а конфуцианские принципы продолжают жить как неотъемлемая часть „японского национального духа". Иноуэ Тэцудзиро ссылается на то, что японские императоры после „эры Мэйдзи" считали своим долгом совершенно сознательно придавать своим эдиктам и манифестам конфуцианский характер.[1]

Выше мне уже приходилось отмечать, что Иноуэ называет себя учителем современных „японистов". Он считает себя автором этого термина. Иноуэ Тэцудзиро действительно являлся одним из старейших идеологов и организаторов „японистического" движения, старейшим

[1] Там же, стр. 796.

основоположником так называемого „академического японизма". Совместно с ним и при его содействии, а после вступления империалистической Японии в агрессивный блок с фашистскими Германией и Италией, опережая его, целая группа японских фашистских писателей водворяла на страницы „академических" и бесчисленных популярных изданий восточные и западные мистические идейки и построения. Этого рода писатели на всякие лады повторяли в своих сочинениях бредовые, в прямом смысле слова, рассуждения престарелого реакционера и расиста об исключительности японской расы и японского государства, как государства *ян* (陽 國), в отличие от других государств — „государств *инь*", о „японском пути пребывания в богах", о „пути японского императора" (皇 道) в отличие от древне-китайской конфуцианской формулы „пути монарха" (王 道), о „боге в образе человека" (現 人 神) — японском императоре и т. д. и т. п.

В июне 1931 г. японская полиция произвела массовые аресты представителей демократической интеллигенции из числа ученых и литераторов. За этими арестами последовали новые. Они касались ряда талантливых и известных университетских профессоров. В течение ряда лет в некоторых научно-публицистических толстых журналах время от времени появлялись статьи, принадлежащие перу университетских же профессоров и видных деятелей литературы, посвященные наиболее крупным процессам, университету вообще и его администрации. В этих статьях, представлявших по существу протест против гонений и преследований ученых, раскрывалась сущность „вины" изгнанных и преследуемых университетских профессоров, раскрывались цели законов об университете и действий его администрации.

В 1934 г. Иноуэ Тэцудзиро выпустил в свет свою книгу под названием „Сущность японского духа" 日 本 精 神 の 本 質. В этой книге, наполненной беспросветной мистикой на основе синкретизма конфуцианства и синтоизма и не заключающей в себе ни одной мысли, ни одной идеи, соответствующей здравому рассудку, ни одного грамотно и правильно описанного исторического события или явления, вновь были воскрешены заветы барона Мотода Тоя и его взгляды, касающиеся университета и просвещения вообще. Иноуэ подводил теоретическую основу под действия властей, преследовавших прогрессивные научные взгляды демократически настроенных университетских профессоров. В этом своем сочинении Иноуэ делает пошлые и наглые выпады против Советского союза. Он мечтает о восстановлении в России монархии на основе японского „пути императора". Он восхваляет „бусидо", превозносит „самурайское оружие" и призывает к войне. Иноуэ обращается к высказываниям японских конфуцианцев прошлых столетий, утверждавших, что „дух Японии это — меч" и требует поставить эти заявления превыше всего.

ГЛАВА XXI

ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАСПРОСТРАНЕНИЕ КОНФУЦИАНСТВА В ЯПОНИИ

Конфуцианство продолжало распространяться в Японии и после выхода в свет книги Иноуэ Тэцудзирō „Сущность японского духа", подвергаясь дальнейшим модификациям. Трудно представить себе какую-нибудь группу авторов, писавших о конфуцианстве, которая придерживалась бы одного и того же толкования учения Конфуция. Все эти разносчики идеализма и мистики считали своим долгом внести свою лепту в дело распространения и проповеди конфуцианских или одетых в конфуцианские одежды идей и рассуждений. Большинство японских распространителей конфуцианства проповедывало воинствующий „японизм", идейное содержание которого заключается в так называемой „философии кōдō" — „пути японского императора" и являющееся ничем иным как модифицированным конфуцианством. Эти писатели обращались не только к *Лунь-юю*, но и к *И-цзину*, видоизменяя до неузнаваемости его положения и формулы и приспосабливая их для необузданной пропаганды исключительности японской расы и необходимости распространения „могущества и духа Японии на весь мир". Вот почему с удесятеренной силой в Японии заработали типографии над многотысячными изданиями различных конфуцианских комментаторских сочинений, в особенности толкований Лунь-юя, книг, брошюр, сборников, журналов и т. п. Все эти издания в меньшей мере были рассчитаны на подготовленного читателя, с точки зрения минимального конфуцианского образования и умения пользоваться китайскими конфуцианскими текстами даже наиболее стандартного типа. В своей значительной части они предназначались для широкого читателя, не говоря уже о специальных изданиях для студенчества, абитуриентов средних школ и для армии. Количество изданий *Лунь-юя* и комментариев на него, равно как и монографий, опирающихся на *Лунь-юй*, не поддается в настоящее время простому обзору. Оно огромно, причем такие книги, как, например, работа Ямагути Сацудзё 山口察常 „Исследование значения *жэнь*" 仁の研究, вышедшая в свет в 1939 г. и трактующая о принципе *жэнь* „вообще", в настоящее время являются редкостью. В большинстве случаев авторы заявляют, что для них важны „исторические

взгляды Конфуция, являющиеся духом контрреволюции (подчеркнуто мной. — *Як. Р.*)",[1] что учение Конфуция необходимо противопоставить „американизму и марксизму",[2] что это учение, выраженное в *Лунь-юе*, проявляет „сущность японского духа", и т. д.[3]

Среди огромного множества всевозможных комментариев, бесед, опубликованных лекций, заметок, записок и т. д. и т. п., посвященных Конфуцию и *Лунь-юю*, имеются и такие, в которых авторы заявляют о своих новых „откровениях", „новых чувствах", „новых идеях", почерпнутых из *Лунь-юя* в результате опять-таки „нового" способа его чтения и изучения. Мусякодзи Санэацу, когда-то увлекавшийся Толстым, опубликовал книгу „*Лунь-юй* — как я его чувствую". В этой книге он показал себя стоящим ниже даже того уровня банальной интерпретации Толстого, на котором он стоял прежде. Морохаси Тэцудзи 諸橋轍次 опубликовал в 1935 г. свои „Новые лекции по *Лунь-юю*" 新論語講話. Для того чтобы в нескольких штрихах отметить то „новое" и „ценное", что вносит сие произведение в дело распространения конфуцианства в Японии, я остановлюсь на одной-двух „мыслях" его автора. Морохаси толкует о важнейшем принципе Конфуция — об „исправлении имен". В начале работы я довольно подробно говорил о значении „исправления имен" в учении Конфуция и на основании первоисточников показал, что теория „исправления имен" и развитая впоследствии в Японии, на ее основе, теория „дайги мэйбун" трактует о вечном и неизменном социальном различии людей. Учение Конфуция является отражением современного ему феодального порядка вещей и само является апологией феодализма. Поэтому совершенно нетрудно понять, почему поборники феодализма в Китае, равно как и в Японии, всегда придавали совершенно исключительное значение конфуцианскому „исправлению имен". Морахаси заявляет, что корни этой теории прежде всего в великом чувстве „гармонии закона", которым отличался Конфуций. Это чувство оказалось настолько значительным для общественной и государственной жизни того времени, что, например, „школа легистов" — *Фа-цзя* строила свое политическое учение также на этом понятии „целостности и универсальности закона". В чем же проявилось это великое чувство и понимание „целостности закона"? Оно проявилось прежде всего в требовании устранить... клички и прозвища и утвердить за каждым человеком его настоящее имя, для того, чтобы он приобрел ответственность перед законом в полной мере

[1] См., например: Кобаяси Кэндзо 小林健三. Изучение истории японского пути богов 日本神道史の研究. Токио, 1935.

[2] См.: Китамура Сумиясу 北村佳逸. Толкование Конфуция 孔子解說. Токио, 1934.

[3] См.: Окада Масакадзу 岡田正三. Объяснение *Лунь-юя* 論語講義. Токио, 1934.

и в такой же степени был принужден согласовать свои поступки в моральном отношении установленными правилами общежития. Сам Конфуций страдал от этого обычая давать людям клички. Так, например, его прозвали Цю 丘 потому, что он будто бы обладал головой, имевшей форму холма. Не пощадили современники и Лао-цзы 老子. Лао-цзы — это тоже кличка или прозвище. Первый иероглиф имени знаменитого философа, которое мы обычно переводим „философ Лао", „мудрец Лао" или, наконец, „учитель Лао", означает слово „старик", а второй иероглиф — слово „дитя". Лао-цзы родился с седыми волосами пишет Морохаси, и поэтому ему присвоили „прозвище Лао-цзы". И у нас в Японии, продолжает автор, наши великие люди древности имели свои прозвища. Например, Нагасунэ-хикэ-но-микото 長髓彦尊 был прозван этим именем потому, что обладал длинными ногами, а император Нинкэн 仁賢 (488—498) в летописях известен под именами „Миаси" — „Большие ноги", „Ган" — „Гусь" — „Камо" — „Утка" и под другими подобными именами. Это явление было в древности весьма распространено.[1] Конфуций считал поэтому, что необходимо изменить этот порядок наречения именами, исходя из идеи „целостности закона". Не трудно убедиться в том, говорит Морохаси, что в наши дни ни один военный не посмеет изменить хотя бы букву в приказе высшего начальства. Этот порядок опирается на ту же „целостность закона". Все, что касается жизни общества и государства, должно быть определено таким образом, чтобы оно совмещало в себе обязанность выполнять закон и отвечать за свои поступки соответственно своему имени, т. е. ответствовать именно за свои поступки и, согласно этической сущности целостности „имени".

„Вот почему теория «исправления имен» Конфуция приобрела такую действенность повсюду, — и в Китае, и у нас в Японии, и на Западе: «исправление имен» — вечно и неизменно". В последнее время, рассуждает Морохаси, „появилась тенденция к демократии". Демократические идеи вовсе не имеют „вечной первоосновы" (!). Если бы эти идеи имели значение некоторой „универсальной и вечной сущности", то пришлось бы признать, что история древности фальшива. Демократические идеи мешают повсюду и в политике, и в экономике, и в просвещении.[2] „Исправление имен", завещанное Конфуцием, является единственной основой японской государственности, учит Морохаси. Толкуя параграфы *Лунь-юя*, автор не упускает случая привести в поучение молодежи целый ряд пассажей, наиболее важных в этой книге (конечно, с его точки зрения) для совершенствования нравов. При этом следует отметить, что приводимые автором образцы давно были предлагаемы другими „новыми" истолкователями *Лунь-юя*, и его рассуждения являются

[1] Морохаси Тэцудзи. Новые лекции по *Лунь-юю*, стр. 222.
[2] Там же, стр. 269.

копией рассуждений, имеющихся, например, в „Новом толковании Лунь-юя“ 新譯論語 Ōмати Кэйгэцу 大町桂月 (1913), где даны подробные указания что представляет собою проявление *жэнь*, вплоть до того, что, не имея денег на проезд в трамвае, необходимо проявить благородство и пойти пешком и т. д. и т. п. Литература, подобная книге Морохаси, продолжала неизменно расти и в известной мере находить своего одураченного читателя.

Философская литература, идеологом которой является тот же Иноуэ Тэцудзирō, синтезировала с учением Конфуция также мистические учения различных европейских философов. Мейстер Эккарт, Сэрен Киеркегоор, Вильгельм Дильтей, Карл Ясперс, Мартин Хейдеггер и уже подавно Ницше — вот те источники, откуда японские буржуазные писатели черпают идеи и положения для синтеза их с конфуцианством. Часто очень трудно определить, что является ведущим в книге или в статье проделывающего подобный синтез, какому источнику он отдает предпочтение, но затем все проясняется, и оказывается, что он отстаивает „мировой, универсальный (!) идеализм“, который вместе с древними принципами конфуцианства призван якобы служить не только защите „национального духа“ против материализма вообще, но и содействовать проявлению этого духа перед всем миром.

Модифицированное подобным путем конфуцианство, как я уже сказал, уживается рядом не только с синтоизмом, но и с буддизмом, в той, например, интерпретации, которую он получает в сочинениях Иноуэ Тэцудзирō. Здесь утверждается, что этика махаянистского буддизма не требует от буддиста, чтобы он немедленно достиг нирваны путем отречения от жизни. Напротив, она требует от него, чтобы он проявил свои этические качества в жизни соответственно долгу перед государством и людьми, а сам Будда в „высших небесах“ искупит его грехи и в конце концов поможет его „спасению“ в грядущем. Таким образом, утверждают популяризаторы Конфуция, конфуцианская этика нисколько не противоречит этике буддийской.

Однако идеологи империалистического японизма не удовлетворялись даже подобной мистикой. Они требовали подчинения пропаганды конфуцианства непосредственным задачам захватнической войны, которую империалистическая Япония вела в Китае и целям развертывания подготовки к большой войне и прежде всего против Советского союза. Они требовали пропагандировать вожделения самураев токугавских времен, которые не только с мечем в руках укрепляли „дайги мэйбун“ в японской империи, но с его помощью мечтали подчинить ей весь мир. Как примерный идеал восхвалялись подобные мечтания известных самураев, вышедших из неоконфуцианской школы — Сато Нобуиро, Фудзита Тōко, Сакума Сёзан, Кога Доан и др. „Смотрите,— торжественно заявлял Такамацу Мотодзирō 高須芳次郎,— еще Сато Нобуиро проповедывал японский дух и требовал, чтобы Япония подчинила своей религии

и морали буквально весь мир. Он требовал, чтобы, опираясь на свой дух, Япония господствовала над всей Азией и над островами Южного моря... Фудзита Тōко мечтал завоевать Англию и Россию, Кога Дōан мечтал завладеть Австралией, а затем... подчинить себе Англию и Россию, Хасимото Санаи мечтал завоевать весь мир... „Фудзита Тōко, Сакума Сёзан, Ёсида Сёин и другие лелеяли мечту о завоевании всего мира (世界征服を夢る思想が...)".

Идеолог японского империализма, фашистский профессор Ираи Киндзо, призывал ставить конфуцианство превыше всего, считая, что Гитлер и Муссолини, эти душители культуры и цивилизации, палачи миллионов людей, являются настоящими конфуцианцами, а фашизм является современным выражением учения Конфуция... В I томе так называемой „Кафедры японского духа" в статье „Японизм и фашизм"[1] Ираи Киндзо писал: „...Если говорить о народном духе японцев, то это есть дух верноподданности... В XVII—XVIII вв. во время упадка западной культуры европейцы провозгласили — «величие морали на востоке!» В XX в., когда гибнет западная культура, европейцы стали кричать о том же. Теперь в Европе необычайно расцвело изучение Востока. И если говорить о фашизме, развившемся в Европе, то он непременно вызван к жизни восточной политикой. Муссолини провозгласил: — «Возродим римский дух!» Однако его идея государства, в особенности его защита классового духа, что бы там ни говорили, — полностью конфуцианские, восточные. Это и есть фашизм!" Другой фашистский модификатор конфуцианства Фудзисава Такао проповедывал: „Национал-социалисты имеют своего политического деятеля Гитлера, который, пожалуй, в идеологическом отношении подходит под понятие тайцзи (тайкёку)... Следовательно, естественное направление движения наци — это управление государством и вселенной по ван-дао — конфуцианскому пути монарха, соответственно идеям восточной политики".[2]

Этот же Фудзисава Такао возводил Гитлера и Муссолини в ранг родственников японского императора по „выполняемой ими миссии", „соответствующей конфуцианскому пути монарха".[3]

Стремившись оправдать союз империалистической Японии с другими агрессорами — фашистскими Германией и Италией в целях завоевания и раздела мира, идеологи японизма применяли в качестве средства своей пропаганды рассуждения подобные тем, которые я только что привел. Все они, однако, сводились не только к „обычной пропаганде фашизма", но и к проповедыванию идеи о том, что не „страна богов", управляемая потомком богини Аматэрасу, усвоила идеологию этих своих союзников, но, напротив, немецкий и итальянский фашизм получили от

---

[1] 五來欣造, 日本精神講座, т. I. 1935.
[2] 東洋, 1935, № 5, стр. 12.
[3] The moral and Political Philosophy of the East „Japan Times". 27 III 1933.

Японии урок „совершенной реализации конфуцианства в условиях японской действительности“ для его применения в европейских странах. Идеологи японизма давно поставили на службу у агрессивного японского военно-феодального империализма подобную фашистскую модификацию конфуцианства.

Разгром империалистической Японии совершился. Однако конфуцианство продолжает жить в Японии. Как и мистический буддизм, и в первую очередь канон секты Дзэн, требующей отрешения от всякой политической борьбы, конфуцианство используется в качестве испытанного средства в борьбе против демократических требований японского народа и за поддержание и укрепление устоев буржуазно-помещичьей монархии.

ГЛАВА XXII

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ В ЗАКЛЮЧЕНИЕ

До сих пор город Цюй-фоу 曲阜, в провинции Шаньдун в Китае, пользуется славой, правда, теперь уже значительно померкшей, „Мекки конфуцианских паломников". Третью часть всей территории города занимает храм в честь Конфуция и его потомков. В Цюй-фоу находятся могилы Конфуция, его потомков и ближайших учеников. К самым могилам можно получить доступ по специальному разрешению властей или, одарив специальную стражу. Восточнее могилы Конфуция находится могила его сына Бо Юя, а южнее — могила внука Конфуция Цзы Сы, почитаемого как автора *Чжун-юна*. На западе находится домик, в котором хранится камень с надписью, извещающей о том, что на этом месте жил любимый ученик Конфуция — Цзы Гун в построенной им лачуге, безутешно соблюдая траур по учителю в течение целых шести лет. Что касается главного храма в честь Конфуция „Храма наивысше совершенному" — Чжи-шэнь-мяо 聖廟至, то утверждают, что он был перестроен несколько раз и стоит на месте старого храма, построенного будто бы в честь Конфуция еще в 478 г. до н. э. К реликвиям здесь относят буквально все. Священным считается дерево, которое будто бы посажено Конфуцием. Но главной святыней является статуя Конфуция высотой в 10 футов. Здесь же в зале на возвышении прикреплена надпись „Учитель-пример для десяти тысяч (всех) веков" 萬世師表. По сторонам от статуи „наисовершеннейшего из мудрецов" стоят еще 12 статуй „мудрецов второй ступени"; 11 из них изображают учеников Конфуция, а 12-я — знаменитого Чжу Си. В одной из зал храма имеется источник, который будто бы существует со времени Конфуция и вода которого признается священной. В меньшей зале находится таблица в честь супруги Конфуция. Неподалеку от главного храма имеется храм в честь одного из самых любимых и мудрых учеников Конфуция — Янь Хуя 顏回 — Янь-цзы-мяо — „Храм мудреца (или учителя) Яня" 顏子廟. Среди прочих священных мест этого храма особенно отмечено место утопающее в зелени, где, по преданию, Янь часто играл на арфе.

Специфический стиль украшений храмов, каменные колонны, украшенные драконами, прочие украшения и резьба тончайшей работы, на которую способны искусные руки трудолюбивых китайцев, специфически оформленные десятки ворот и входов в храмы и в местонахождение могил — словом, вся эта обстановка и зрелище древнего и недвижного особенно действуют на тех паломников, которые почитают Конфуция как божество. Много приходит их сюда поклониться в отдалении могилам „совершенномудрого" и его потомков и учеников. Беднякам, идущим сюда из отдаленных мест, приходится не легко в пути и в особенности по прибытии на место, где для них недоступны специальные отели, построенные администрацией для богатых паломников и туристов.

И в то время, как десятки миллионов китайцев почитают Конфуция как божество, современная китайская буржуазная интеллигенция, получившая образование на новых началах, отрицает, что конфуцианство есть религия такого же типа, как, например, буддизм и христианство. Она утверждает, что Конфуций есть национальный гений и учитель „совершенствования личности", а конфуцианство в целом — философия и религия в широком смысле „общественного обновления и гармонии" на началах „просвещения и гуманизма". Всевозможные теории этой философии и религии „социальной гармонии на началах просвещения и гуманизма" высказывались в последние годы различными китайскими буржуазными философами и учеными от имени Конфуция и его учеников.

В настоящее время ряд китайских философов и ученых ставит перед собой задачу привести в систематический порядок все памятники, имеющие отношение к истории развития китайской теоретической мысли, и классифицировать их. Слов нет, — задача действительно благородная, но столь же и ответственная. Нельзя, разумеется, с легкостью подходить не только к определению того, что необходимо отнести к материалистическому направлению и что к идеалистическому, но даже и к тому, что необходимо отнести на первое место и что на второе в рамках каждого из этих направлений в истории китайской философии. Между тем, некоторые китайские ученые и историки философии, даже известные за пределами своей родины, стремятся создать некоторую „стройную" систему китайской философии с „превалирующим" „логическим методом" „вообще", на началах „идеалистического рационализма". Они произвольно интерпретируют историю китайской, правда, автохтонной философии, но носящей в значительной степени этический характер с точки зрения этого так называемого „логического метода", и в качестве одного из краеугольных камней его эволюции утверждают на почетном месте Конфуция.

Китайский народ действительно имеет своих выдающихся философов и мыслителей прошлого — Лао-цзы, Ян Чжу, Ван Чуна и Чжу Си. Сюда можно причислить и Ван Ян-мина, значительного в своем чувстве отвра-

щения к догматической схоластике и самим фактом выдвинутого им требования „самоуглубления". Ставить же Конфуция в число краеугольных камней китайской философии „вообще", значит находиться в плену у старой конфуцианской догматической традиции и создавать произвольные построения, лишенные научного основания.

Известно, что целый ряд японских буржуазных историков философии, равно как и китайских, уже давно сравнивает Конфуция даже с Аристотелем. Затем многие из них обычно возвращаются к Платону, и, наконец, что особенно характерно для этого рода японских авторов, сравнивают Конфуция уже с Сократом. Леонард Сюй считает, что в *Лицзи* лежат философские и политические идеи, идентичные со взглядами Платона. Он утверждает, что поняте *ли* у Конфуция по своей природе тождественно „концепции права" Аристотеля. Другие авторы сравнивают Конфуция с Аристотелем „вообще". Аристотель был гениальный философ, ученый и исследователь своего времени. Писать работу посвященную „сравнению" Конфуция с Аристотелем, означает писать ее только об Аристотеле как о философе и ни одной строки о Конфуции для противопоставления. Что же касается указаний на то, что в учении о государстве Аристотель признает преимущество власти монарха, заботящегося о благе народа, и что в этом отношении он поступает так же, как Конфуций, то служит ли это основанием для того, чтобы истолковывать этико-политические взгляды Конфуция как „философское основание" для правильного понимания современных задач китайской государственности? Конфуций имеет отношение к этим задачам такое же, как и Аристотель, — не больше.

Я уже говорил о том, что сравнивают Конфуция и с Сократом. Накаэ Ёсиити, Оикэ Ёсио, Окада Масакадзу — авторы, имена которых уже не раз упоминались выше, настоятельно придерживаются подобного сравнения. Выигрывает ли от этого этико-политическое учение Конфуция в свете задач современной китайской науки? Сократ никогда не изучал природы и считал исследование природы нечистым делом, оскорбляющим достоинство всесильных богов. Конфуций верил в веление неба и никогда не ставил перед собою теоретико-познавательных вопросов. Сократ считал, что совершенствование и укрепление религиозных и, соответствующих им, этических взглядов полностью исчерпывают все, что необходимо для самопознания личности. Конфуций требовал совершенствования этических качеств в соответствии с „путем поднебесной", предопределенным и навечно установленным всевидящим, награждающим и наказывающим „велением неба". Сократ считал истинным только то, что с его точки зрения нравственно. Конфуций считал учеными, понимающими суть вещей, всех, проявляющих нравственные качества, проявляющих свои добродетели в соответствии с „порядком вещей в обществе, правления и обрядов" и установленных в связи с ними моральных норм, о которых легисты отзывались как о тяжком бре-

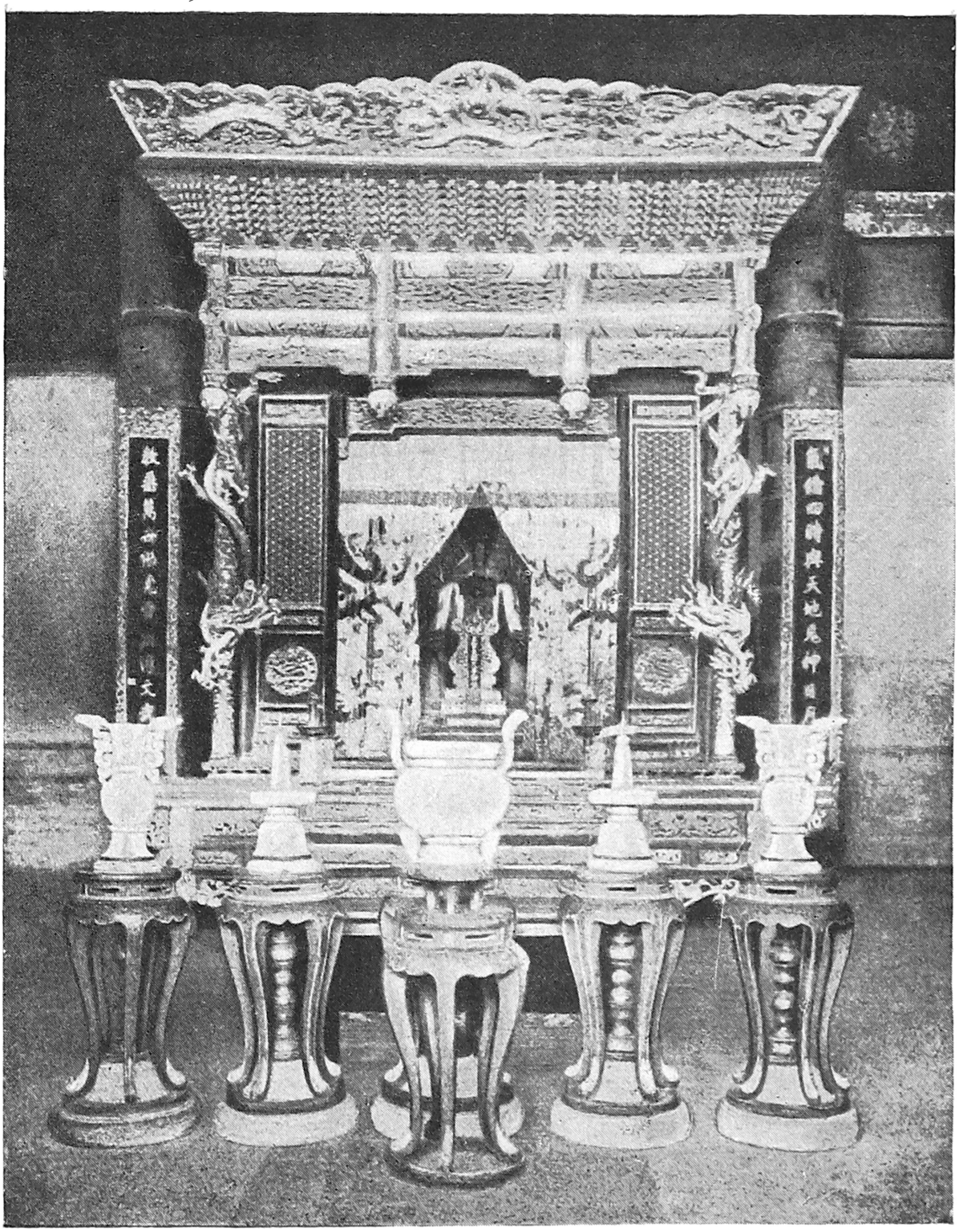


Рис. 12. Гробница Конфуция.

мени и несчастье, сковывающем людей и при вставании, и при сидении, и при встрече. Сократ был принципиальным врагом демократии. Конфуций требовал неукоснительного соблюдения пресловутого принципа „исправления имен", согласно которому монарх есть монарх, а чиновник есть чиновник. Он придерживался при этом патриархальных основ семьи. Конфуций считал, что простой народ не может участвовать в обсуждении государственных дел. Указывают на то, что Конфуций не был религиозен подобно Сократу. Но Конфуций приносил жертвы богам и подчеркивал, что для него жертвоприношения имеют первостепенное значение. Он не отличался здесь от самых невежественных людей своего времени и выходил одетый в лучшее платье, как рассказывается в *Лунь-юе*, чтобы встретить процессию, выполняющую обряд изгнания злых духов. Словом, если говорить о сравнении его с Сократом, то это сравнение всегда удается, но отнюдь не служит аргументом в пользу того, чтобы ставить Конфуция в качестве примера и идеала для современной молодой китайской интеллигенции, как это делают китайские буржуазные ученые.

27 августа 1940 г. в связи с днем рождения Конфуция газета „Синь-хуа-жи-бао" писала: „...Вплоть до сегодняшнего дня влияние Конфуция играет в сознании большей части китайцев, безразлично принадлежат ли они к «высшему» общественному слою или к «низшему», все еще весьма существенную роль. Но, к сожалению, люди обычно не в состоянии бывают уловить историческую особенность учения Конфуция и дать ему правильную оценку. Чтобы уяснить себе историческую особенность учения Конфуция, нужно прежде всего познакомиться с эпохой, породившей это учение. Конфуций жил в конце Чжоуской династии, в эпоху, когда как раз происходило развитие китайского феодализма. Конфуций состоял на службе в уделе Лу, а это был как раз типичный феодальный удел. Поэтому идеология Конфуция представляет собою идеологию феодализма, поэтому сущность его учения не может не быть проникнутой до конца теорией, обеспечивающей сохранение феодального строя. Хотя в Китае в течение тысячелетий сменился целый ряд династий, тем не менее база феодализма, его сущность продолжали оставаться, вследствие чего и учение Конфуция на этой базе могло в продолжение долгого промежутка времени сохранять свое влияние и роль. Однако настоящая эпоха не такова. Китай уже вступил в новый период своего исторического развития. Поэтому учение Конфуция вступает с современностью в существенные противоречия. Совершенно ясно, что законы феодальной эпохи не могут сковывать жизнь китайцев более передовой эпохи".

Комментарии к этим словам излишни. Далее автор призывает не забывать и о том, что Конфуций учил также искренности, сыновней любви по отношению к родителям. Конечно, искренность и разумная любовь к родителям являются великолепными качествами достойных людей.

Все, что говорилось выше, показывает, на веских основаниях, что сама по себе проповедь любви и почтительности к родителям и друзьям не составляет существа этико-политического учения Конфуция и неоконфуцианской философии. Некоторые китайские писатели давно обращали внимание своих соотечественников на это. Больше четверти века назад в журнале „Новая молодежь" прозвучал смелый голос протеста знаменитого писателя Лу Синя против конфуцианского уродования умов, против мертвящей конфуцианской традиции и тех феодальных сил, которые опираются на нее и стремятся всеми средствами отвратить время их окончательного преодоления. Лу Синь очень любил свой многострадальный народ, сам страдал за судьбы миллионов эксплоатируемых людей в городах и селах, повергнутых в беспросветную нищету. И он пришел к выводу, что не в конфуцианской идеологии заключается путь к свободной и лучшей жизни в грядущем свободном китайском государстве. В своем нашумевшем произведении под символическим названием „Записки сумасшедшего", написанном в апреле 1918 г., он приводит оценку „умалишенным" существа и значения конфуцианских идей, которые довлеют над умами миллионов вот уже более двух тысячелетий. Герой произведения говорит: „Я перелистал книгу истории и когда внимательно посмотрел, то оказалось, что на каждой странице истории написаны иероглифы — „человеколюбие, долг, путь (правильные принципы) и нравственность". Я внимательно читал до полночи, и тогда из столбцов знаков выступили из всех страниц тома два знака — „пожирание людей".[1] Ряд китайских писателей и ученых услышали голос талантливого писателя. У Юй в своем „Сборнике статей", увидевшем свет в октябре 1921 г. в Шанхае, в статье под названием „Пожирание людей и учение о *ли*" пишет: „Я читал (в журнале) «Новая молодежь» рассказ Лу Синя «Записки сумасшедшего», что невольно вызвало немало эмоций. У нас, китайцев, самое странное то, что мы с одной стороны умеем пожирать людей, а с другой — проповедуем учение о *ли*. Хотя пожирание людей и учение о *ли* буквально противоположные вещи, однако, в данное время они признаются как параллельно идущие и непротивоестественные. Это поистине удивительно! В «Записках сумасшедшего» мы читаем: «Я перелистал книгу истории и когда внимательно посмотрел, то оказалось, что на каждой странице истории написаны иероглифы — «человеколюбие, долг, путь (правильные принципы) и нравственность». Я внимательно читал до полночи и тогда из столбцов знаков выступили из всех страниц тома два знака — «пожирание людей». Я почувствовал,

---

[1] 我翻開歷史一查，這歷史沒有年代，歪歪斜斜的每葉上都寫着「仁道義德」幾個字。我橫豎睡不著，仔細看了半夜，纔從字縫裏看出字來，滿本都，寫着兩個字是「喫人」

что в «Записках сумасшедшего» Лу Синь совершенно отчетливо увидел внутреннюю сущность пожирания людей и их внешнее проявление «человеколюбия, долга, пути и нравственности». Он сорвал черное покрывало с уловок и хитростей людей, носящих личину (поборников) учения о *ли*".[1]

В другой своей статье под названием „Вред классовой системы, отстаиваемой конфуцианской школой" У Юй призывает ученых разобраться в содержании идеологии конфуцианства. Он пишет: „Увы! Путь Конфуция и Мэн-цзы заключается в шести классических книгах, а дух шести классических книг заключается в своде законов Маньчжурской и Циньских династий, а свод законов Маньчжурской и Циньской династий по мнению европейцев и американцев представляет собой дикость, заключающуюся в китайской классовой системе разделения (людей в обществе) на высоких и низких, высокопоставленных и низкопоставленных. Пытливый ученый пусть попытается вникнуть в это!"[2] И заканчивая статью он говорит: „Увы! Конфуцианство нереволюционно, ничего не опрокидывает, а если наше государство не имеет новых мыслей, новых теорий, то каким образом мы будем строить новую нацию?"[3]

Империалистическая Япония вплоть до ее поражения во второй мировой войне вела и продолжала разжигать в Китае захватническую войну, стоившую многострадальному китайскому народу огромных жертв. В самой Японии и в захваченных частях Китая идеологи воинствующего японизма пропагандировали эту жестокую и беспощадную бойню за под-

---

[1] 我讀新青年裏魯迅君的狂人日記，不覺得發了許多感想。我們中國人，最妙是一面會吃人，一面又能够禮教。吃人與禮教，本來是極相矛盾的事，然而他們在當時歷史上，却認爲並行不悖的，這眞正是奇怪了！狂人日記內說：„我翻開史一查，這歷史每葉上都寫着„仁義道德"幾個字。我仔細看了半夜，纔從字縫裏看出字來，滿本都寫着兩個字，是„吃人"我覺得他這日記，把吃人的內容和仁義德的表面看得清清楚楚。那些戴着禮教假面具吃人的滑頭伎倆，都被他把黑幕揭破了。
吳虞文錄吃人與禮教

[2] 嗚呼！孔孟之道在六經，六經之精華在滿清律例；而滿清律例，則歐美人所稱爲代表中國尊卑貴賤等皆制度之野蠻者。好學深思之士，試研究之！ Сб. статей У Юйя, стр. 78.

[3] 儒教不革命，儒學不轉輪，吾國遂無新思想，新學說，何以造新國民？ Там же, стр. 79.

чинение японскому империализму огромной древней страны и ее экономическое и духовное порабощение не иначе как „священную миссию японского императора", основанную на принципах конфуцианства в его смешении с синтоизмом и назначенную самим „тэммэй"—„велением неба". Конфуцианство было избрано японистами в качестве испытанного идеологического оружия в этом длительном захватническом наступлении японского милитаризма.

Китайские реакционеры открыто или тайно, прямо или косвенно помогавшие и содействовавшие японской империалистической экспансии, всегда использовали „определенное небом" учение древних и сунских конфуцианцев в своих собственных сугубо земных интересах против демократии и жизненных интересов многомиллионного китайского народа. Под личиной поборников „упорядочения дел в поднебесной", просвещения и нравственного совершенствования масс они давно стремятся уродовать умы миллионов городского и сельского населения, находящегося в тисках потрясающей азиатской эксплоатации. Многие из этих „пожирателей людей" навязывают свои фашистские и полуфашистские модификации конфуцианства в целях отвлечения китайского населения от стремлений определить свою судьбу в соответствии с давно назревшими задачами свободы, культуры и подлинно народной демократии.

Уже многие тысячи передовых и деятельных умов в Китае начинают понимать реакционную сущность конфуцианства и какие цели преследовала пропаганда идеологами японского империализма учения Конфуция в Японии и Китае и какие цели преследуют его китайские популяризаторы и модификаторы. Они понимают, что не с конфуцианством будет строиться новый, свободный Китай, точно так же как не на основе синкретизма конфуцианства, синтоизма и буддизма может строиться свободная Япония.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН И НАЗВАНИЙ

Абель-Ремюза (Abel-Remusat) 38.
Абидармакошашастра 172.
Абэ Накамаро 212, 217.
Авада Мабито 206.
Адам Смит 268.
Адзики 190.
Аидзава Сэисисай 300, 302.
Алексеев В. М. 23, 52.
Амэномори Хосю̄ 295.
Анаксагор 268, 397.
Анаксимен 109.
Андо̄ Сёэки 181, 259, 346.
Андо Сэйан 299.
Анэдзаки Масахару 392.
Аоки Конъё 304.
Араи Хакусэки 295, 304, 319.
Арима Сукэмаса 188, 189, 190, 193, 213, 289, 344, 383, 400.
Аристотель 426, 440.
Армстронг (Armstrong) 287, 306, 347.
Асами Кэйдзай 350.
Асикага 186, 187, 245, 295.
Асикага гакко 246, 248.

Бань Гу 88.
Бёмэ 268.
Бентам 372, 383.
Бернар (Bernard) 224, 252.
Бао Сянь 129.
Бо Линь 98.
Бодхидхарма (Бодай Дарума) 178.
Будда 65, 163, 167, 168, 169, 171, 173, 176, 177, 178, 179, 210, 218, 240, 243, 246, 252, 288, 294, 352, 356, 436.
Бусидо 189, 432.
Буцу Сорай (Мокэй) 148, 151, 300, 347, 350, 355, 357.
Брюс (Bruce), 224.
Бэкон 258.

Ваграсекхарасутра 173.
Ван Ань-ши 223.
Вай Шэнь 156.
Ван Би 24, 44, 97, 210.
Ван Го-вэй 60.
Вани 190, 193, 194.
Ван Лун-ци 321.
Ван Су 11, 68, 70.
Ван Чжун-цзы 364.
Ван Чун 439.
Ван Ян-мин 114, 273, 275, 278, 281, 290, 291, 293, 300, 322, 324, 327, 363, 381, 401, 439.
Ватанабэ Кадзан 269.
Вильгельм (Wilhelm, R.) 102, 113.
Виндельбанд 407.
Виндишман 39.
Вундт 224, 407, 429.
Вэй шу 54.
Вэнь-янь-чжуань 35.

Гакумон но сусумэ 371.
Галлей 268.
Гамильтон 384.
Гегель 25, 26, 38, 40, 47, 113.
Гассенди 268.
Геккель 408, 409.
Гераклит 24, 109.
Геффдинг 429.
Гидо Сюсин 246.
Гоббс 268.
Годзан бунгаку 243.
Го Мо-жо 87, 90.
Го-юй 17.
Гриффис (Griffis W. E.) 175, 182.
Гуань Чжун 88.
Гуй-цзан 22.
Гун-ян 14, 76.
Гу-лян-чжуань 17, 18, 21, 50, 51.
Гун-ян-чжуань 17, 18, 21, 61, 63, 76, 83.
Гу-сюэ 53.
Гу Хун-мин 134, 144, 145.
Гу Цзе-ган 60, 62, 74, 75.
Гу-ши-бянь 62.

Дабс (Dabs H.) 9, 145, 146.
Да-дай-ли 17, 21, 60, 83.
Дадзай Сюндай 359.
Дай Дэ 17.
Дайвендэк (Duyvendek) 145, 146.
Дайгакурё 204.
Дай-ли 17, 21, 63, 98.
Дайнитикё 173.
Дайнихонкомондзё 260, 261.
Дайнихонси 293, 299.
Дайсидорон 176.
Дай Шэн 17, 61.
Да-сюе 19, 21, 53, 63, 66, 110, 133, 218, 232, 238, 247, 248, 287, 331, 333, 359, 365, 382, 387, 404, 405, 414,
Да Юй-му, 157.
Двадасаникайя (Дзюнимон) 170.
Дзёдзицу 164.
Дзёдосю 165, 167.
Дзицурон (Сатьясидхишастра) 169.
Дзикакудаиси 217.
Дзокуитинэн юхан 411.
Дзохококиисю 336.
Дзюмон кукёсюго 336.
Дильтей 438.
Дōдзан (Тун Шань) 178.
Доин Рэйдзан 249.
Дōнинся 390.
Дōри Ранкэй 242.
Досе 164.
Думан Л. И. 87.
Ду Юй 69, 210, 299.
Дхармалакшана 171.
Дэнсироку 411.
Дзэнсю 173, 179, 185, 219, 220, 221, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 278, 353, 363, 438.
Ёсимунэ Ясуё 215.
Ёсида Сёин 340, 343, 436.

Зороастр 26, 142.
Зибольд 269.

И-ли 6, 17, 19, 20, 21, 60, 63, 209.
Ивахаси Дзюнсэй 248, 264, 364.
Идзити Сэнин 243.
Иккосю 165, 187.
Иноуэ Тэцудзиро 48, 119, 189, 224, 275, 346, 379, 393, 430—432.
Йо-цзин 5 10, 14, 15, 21, 60, 63, 209, 323.
Исэ Токуан 246.
Исида Байган 360, 362, 364.
Итидзан куокусигороку 244.
Итинэй Итидзан 243, 245.
И-цзин 5, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 28, 37, 38, 40, 47, 59, 60, 63, 64, 86, 111, 122, 162, 204, 209, 218, 244, 262, 347, 363, 365, 382, 387, 413, 435.
Ито Дзинсай 150, 181, 347, 349, 350—351.
Ито Тогай 150, 153, 347, 349, 351.

Кабэ 119, 142, 143.
Кайбара Экикэн (Эккэн) 296, 314—318, 326.
Кайфӯсо 206, 212.
Кайчэн-ши-цзи 18.
Камада Рюкю 131.
Канадзава бунко 246.
Кансэки кокудзикай дзэнсю 77, 106, 114.
Кант 113, 224, 407, 428, 430.
Кан Ю-вэй 146.
Кёдо Кэкуэн 243.
Киби Макиби 207, 211, 212.
Киёвара Ёринами 213.
Киёвара Ёринари 218.
Киёвара Нацуно 213.
Киеркегоор 435.
Киносита Дзюнан 295.
Кисинами Цунэдзо 409, 410.
Кобаяси Кэндзо 313, 433.
Кобо Даиси (Кукаи) 165, 172, 174, 175.
Когакуха 273, 303.
Коген 407.
Кодзики 213, 266, 379, 394.
Кодзи руиэн 207.
Кодокан 352.
Кокуан Сирэи 244.
Колпакчи Е. М. 213.
Конрад Н. И. 3, 185, 186, 389, 402.
Коперник 268.
Коростылев В. 194, 195.
Косэ Ōдзи 207.
Котоку Сюсуи (Дэндзиро) 407, 408.
Криил (Creel) 72.
Кубо Токудзи 274.
Куваки Гэнъёку 371.
Куйя Сёнин 185.
Кумадзава Банзан 328, 332, 401.
Кун Ань-го 10, 13, 107, 108, 128, 148, 149, 156, 210.
Кунъёдзиги 153.
Кун-цзы-цзя-юй 54.
Кун-цзы-ши-цзя 67.
Купле (Couplet) 39.
Куран (Courant) 97.
Куромаса Ивао 259.

Кусасю 164, 180.
Кэгонсю 164, 167, 175.
Кэёгидзюку 368.
Кэйдзе Сюрин 246.
Кэйкокусю 215.

Лао-цзы 23, 33, 93, 94, 95, 112, 245, 246, 264, 265, 295, 316, 357, 367, 412, 430, 434, 439.
Легг 144, 157.
Легалль (Legal) 227.
Лейбниц 26, 27, 38, 111, 112, 119, 120.
Ленин В. И. 369.
Ле-цзы 94, 95.
Линь Бо 87.
Ли-цзи 13—21, 61, 83, 95, 205, 209, 248, 323, 363, 330, 412, 440.
Линь Ци (Риндзай) 178.
Ли Чун 109.
Ллойд (Lloyd) 347.
Лу Дэ-мин 11, 18, 21, 53, 76, 128, 129.
Лунь-юй 10, 16, 18, 21, 22, 25, 48—50, 52—60, 63—69, 73, 77, 78, 91, 93, 98, 100, 101, 105—125, 130—133, 140—143, 143, 149, 155, 162, 193, 194, 202, 218, 238, 243, 271, 283, 287, 333, 357, 364, 380, 387, 397, 403, 406, 411, 414, 433, 434, 441.
Лунь-юй-инь-и 53.
Лу Синь 442, 443.
Лу Сян-шань 225, 274, 275, 314, 401.
Лю Синь 63.
Лю Сян 88.
Лян Ци-чао 59, 112,
Лян-шань 22.
Лян-шу 193.

Мальбранш 37.
Манъёсю 206,
Манри Сюкю 246.
Мао Чжан 14.
Маркс К. 23, 39, 142, 143, 366, 372.
Масперо (Maspero) 71, 72, 76, 142, 146.
Махавайроканабхисамбодхисутра 173.
Махапарванирванасутра 176, 177.
Махаяна, 164, 167, 175.
Ма Юн 97, 107.
Минабути Сёан 203.
Минамото Ёритомо 183.
Миура Байэн 263.
Миура Сёсай 225, 226.
Миура Тосаку 191, 193, 253, 308, 384.
Монастырев, Н. 50, 51.
Монтосю 165.
Мотосикэ Сукэнори 265.
Мукхашастра 170.
Муро Кюсо 181, 295, 296, 314, 319—326.
Мусякодзи Санэацу 114, 433.
Мэн-цзы 79, 82—84, 30, 108, 110, 115, 122, 133, 156, 190, 202, 238, 239, 248, 287, 307, 316, 320, 336, 337, 357, 363, 379, 394, 401, 412.

Нагакубо Сэкисуй 302.
Найрисики 215.
Найто Кодзиро 204, 205.
Накадзава Дони 358, 363.
Накаи Тикудзан 332.
Накамура Кэйу 384—390.
Накаэ Тёмин (Токусукэ) 392, 409.
Накамура Тэкисай 77, 106, 108, 114, 138.
Накаути Гиити 7.
Накатоми Каматари 203.
Накаэ Миндзан 349.
Накаэ Тодзо 114, 328, 329, 330.
Нандзё Бунью 169, 179.
Нинагава Тацуо 23, 397, 398.
Нитирэн 165, 178, 179, 392.
Нихонгаиси 336.
Нихонги 190, 192, 206, 213, 265, 266, 382, 394.
Нихонриниихэн 225.
Нихонсэики 336.
Нэмото Митиакира 57, 114, 117, 344, 396,
Нэхангё 176, 177.
Ньютон 268, 371, 373, 337.

Ода Нобунага 187, 188.
Обаку 178.
Огиё Мокэй (Сорай) 148.
Оикэ Ёсио 80, 81, 86, 87, 90, 440.
Окада Масакадзу 77, 96, 113, 137, 189, 302, 433.
Окинамондо 331.
Окубо Тэндзуи 365.
Омати Кэйгэцу 127, 137, 437.
Оно Митидзанэ 215.
Осио Тюсай (Хэйхатиро) 259, 327, 334—342.
Osumi Shun 176.
Отомо Ямамори 212.
Оуян Сю 397
Оэ Асацуна 214.
Оэ Отондо 214.
Оэ Тадафуса 214.
Оэ Тадахира 214.

Паульсен 429.
Пеллио (Pelliot) 194.
Петров А. А. 3, 24, 45.
Пино (Pinot) 99.
Плас (Plath) 38.
Платон 113—116, 426, 440.

Ран Санъё 334.
Рё-но-гигэ 213.
Рёбусинто 187, 294.
Риссю (Рицу) 164, 167, 175.

Саддхармапундарикасутра 175, 176, 179.
Сайтё 164, 214.
Сайхо (Дэнгодаиси) 176.
Сакано Тэцу 170, 175.
Сакамото Т. 358.
Санронсю̄ 164, 167, 170, 171.
Сакума Сёзан 340. 341
Сан-ли 17, 18, 210.
Сато Иссай 384, 385.
Сато Наоката 284, 291.
Сато Нобуиро 435.
Сатьясиддхишастра 169.
Сэйригаку 358.
Сёкунихонкоки 206.
Сёнэн 243.
Сётоку Таиси 208.
Се Цзин-сюань 321.
Сигэно Садануси 215.
Симада Дзюрэи 194.
Симоцумити но Асоми 211.
Син Бин 148.
Сингаку 360—365, 334.
Сингонсю̄ 165, 167, 173, 174, 351, 361.
Синсю̄ 177, 178.
Синтоизм 210, 265, 266, 306, 309, 310, 312, 333, 360, 365, 393.
Син Чоу 300.
Сисидо Тэссю 246.
Смайльс 385.
Сога 203, 209.
Сократ 110, 128, 129, 429, 440, 441.
Си-цы-чжуань 24—27, 31, 35, 36, 40—47, 60, 347.
Сосэки Муно 245.
Сото 178.
Спенсер 385.
Спиноза 38, 230.
Сугавара Ацусигэ 205.
Сугавара Кадзинари 215.
Сугавара Митидзанэ 218.
Сугита Гэмпаку 267, 304.
Сугэно Мамити 214.
Судзуки Сигэтанэ 265, 266.
Судзуки Тадайю 265.
Судзуки Тэйтаро̄ 172, 174, 185.
Суйгасинто 311, 361.
Суй-шу 197, 198, 200.
Сунь Ци-фэн 53.
Сунь Юй 12.
Сунь Ят-сэн 158.
Су Сунь 52.
Сыма Гуан 101.
Сыма Цянь 67, 69, 76, 79, 80, 91, 93, 94, 96, 97, 100, 103, 104, 106, 107, 156 205, 213, 298, 397.
Сыма Чжэн 76.
Сы-шу 20.
Сы-шу-цзин-чжи 53.
Сэкино 76.
Сэнбара Садайю 312.
Сэссон Юбаи 246.
Сюй-гуа-чжуань 35.
Сюй, (Hsü) 20, 60—63, 83, 440.
Сюй Лу-чжай 321.
Сюндаи дзацува 319, 321, 322, 326.
Сюнь-цзы 12, 14, 63, 83, 106, 298, 415, 421.
Сюсигакуха 273, 274.
Сянь-тянь-ту 30.
Сянь чжуань 34.
Сянь-шу-чжи-яо 262.
Сяо-дай-ли 17, 19, 83.
Сяо-цзин 10, 16, 18, 21, 60, 61, 209, 210, 218, 248, 262, 334, 361.

Тадзии Агатамори 212.
Тайхорё 208.
Тай-цзи-ту 238.
Тай-цзи-тушо 225, 363.
Такамуку Куромаро 203.
Такао Тёэи 269.
Такасэ Такэдзиро̄ 75, 94.
Такаяма Риндзиро̄ (Тёгю̄) 390, 391.
Такэути Ёсио 14, 15, 54, 55, 95, 115, 117.
Тани Дзитю̄ 306.
Тан-шу 216.
Татибана Хаянари 214.
Тицу 164.
Тоётоми Хидэёси 188.
Токугава Ёсимунэ 264.
Токугава Иэясу 250, 254, 256, 271.
Токугава Мицукуни 298.
Тохимондо 362.
Туань-чжуань 34.
Тун-цзянь-ган-му 101.

Тун Шань (Дōдзан) 178.
Тэдзима Тоан 358, 362.
Тэнъё Сэйкэй 246.
Тюсин Дзэккай 246.
Тян Бян-шан-сюн 98.
Тян Ван-сунь 13.
Тянь Хэ 12.

У Гуан 6.
Уно Тэцуто (Тэцудзин) 189, 383, 401—406.
У Цао-лу 321.
У-цзин 10, 20.
У Юй 154, 442, 443.
Уэсуги Норидзанэ 248.

Фабер (Faber) 145.
Фа-цзя 7, 433.
Франке (Franke) 146.
Фудзивара Киёкава 207, 214, 217.
Фудзивара Ōдугу 215.
Фудзивара Мицумори (Тадамори) 215.
Фудзивара Сэйка 274—287, 349.
Фудзивара Фуюцугу 215.
Фудзивара Цунэцугу 214.
Фудзисима (Fujishima) 169, 170, 176.
Фудзита Тōко 300, 435.
Фудзита Юкоку 300.
Фукудзава Юкити 367—374, 382, 387.
Фукусэйбэн 153, 351.
Фу Си 12, 26, 27, 31.
Фу Цянь 210.
Фын Ю-лань 84.
Фэй-ши-и 13.

Хаас (Haas) 174, 176, 219.
Хага 226—229.
Хакман (Hackmann) 36, 83, 223.
Хань Ин 14.
Хань-шу 54, 205, 212, 213.
Хань Фэй-цзы 8, 89, 90.
Хариварман 169.
Харудзуми Ёситада 215.
Хасимото Санаи 436.
Хаттори Унокити 66, 78, 125, 188, 403, 410—428.
Хаяси Дзюсай 332.
Хаяси Нобуацу 304.
Хаяси Радзан 287—295, 352, 404.
Хейдеггер 435.
Хинаяна 164, 169, 175.
Хинкю мондо 213.
Хирата Ацутанэ 300.
Ходзё 186, 221.
Хоккэкё 175, 179.
Хоккосю 165.
Хонда Сигэюки 153.
Хондзё Эйдзирō 251, 253, 257.
Хонэн Сёнин 168.
Хоу Вай-лу 86, 87.
Хоу-тянь-ту 31.
Хоу-хань-шу 205, 215.
Хоссо 162, 167, 171, 172, 180.
Хуай-нань-цзы 88, 106, 298.
Хуан Кань 114, 129, 248.
Хуан Куан 118, 125, 151.
Хун-фань, 29, 111, 157, 159.
Ху Ши 112, 120.
Ху Цзин-чжай 321.
Хэ Янь 11, 52—57, 121, 132, 139, 210.
Хякурон 170.

Цза-гуа-чжуань 35.
Цзай Шэнь 159.
Цзинь-шу 197—199, 215.
Цзо Цю-мин 17, 61.
Цзо-чжуань 14, 17, 21, 63, 69, 71, 103, 153, 156, 157, 205, 209, 210, 414.
Цзы Сы 66, 415, 440.
Цзэн-цзы 117, 122.
Цзян Вэй-цяо 167.
Цзяо Сюань 73.
Цзя-юй 11, 95.
Цутида Кёсон 376.
Цуцуми Кацухиса 263, 264.
Цянь Сюань-дун 60, 62, 63.
Цы-хай 193, 194.
Цянь-хань-шу 88.
Цянь-цзы-вэнь 190, 191, 193—195.

Чемберлен 144.
Чжан Цзай 223.
Чжао Ци 85.
Чжоу Дун-и (Чжоу-цзы) 223, 225, 238, 275.
Чжоу-и 22.
Чжоу-ли 17, 18, 20, 21, 63, 156, 209.
Чжуан-цзы 95, 245, 246, 361, 387.
Чжу Ни-ди-цзы-ле-чжуань 94.
Чжун-юн 19, 21, 53, 63, 109, 110, 133, 218, 238, 248, 284, 331, 357, 380, 401, 412.
Чжун Пэй 14.
Чжу Си 13, 31, 54, 63, 66, 73, 77, 85, 101, 102, 107, 108, 114, 115, 122, 127, 128, 133, 151, 153, 218, 221—223, 226, 228, 230, 235, 242, 244, 275, 276, 281—283, 290, 297, 310, 314, 316, 320, 325, 326, 338, 361, 393, 401, 439.

Чжу-цзы-юй-лэй 227, 232.
Чжэ Гао 53.
Чжэн Си-шань 321.
Чжэн Сюань 54, 77, 114, 128 210, 400, 412.
Чуань-си-лу 401.
Чунь-цю 5, 10, 12, 14—22, 25, 48, 51, 52, 62, 70, 71, 76, 86, 88, 101, 133, 140, 153, 209, 212, 238, 357, 380.
Чэн И 19, 31, 223, 316, 338.
Чэн Мяо 6.
Чэнь Туан 29.
Чэн Хао 19, 223, 314, 336.
Чэн-цзы 97, 133, 245, 275, 310, 316, 326.
Чэн Цзы-лун 67, 76.
Чэн Шэн 6.

Шаванн (Chavannes) 67, 71, 79, 94, 95, 103.
Шао Кан-цзе 29, 31.
Ши-цзи 79, 94—96, 100—108.
Ши-цзин 5, 7, 12, 14—21, 5, 62, 63, 75, 86, 111, 115, 209, 210, 218, 323, 354, 363, 411.
Шо-вэнь 279, 412.
Шо-гуа-чжуань 31, 35, 44, 45.
Шу-цзин 5, 7, 9, 10, 12—21, 28, 31, 32, 59, 62, 63, 75, 111, 156, 157, 323, 354, 380, 411.
Шу Лян-хэ 67.
Штейн В. М. 223.

Эйэ 243.
Эйкокан 299.
Эккан 164.
Энгельс, Ф. 28, 39, 40, 143, 366.
Эндо Такаёси 23, 32—34, 43, 157, 190, 200, 244.
Эр-я 18, 21, 62.

Ямаваки Тоё 267.
Ямадзаки Ансай 296, 300, 306—313, 350.
Ямадзи Айдзан 65, 67, 75.
Ямага Соко 347, 352—355.
Ямагата Банто 265.
Ямагути Сацудзё 432.
Яманоэ но Окура 213.
Янагита Кисаку 410.
Ян Чжу 412, 423, 439.
Ян Чэн-чжай 244.
Янь Юань 91.
Ясуи Соккэн 126, 401.

ОГЛАВЛЕНИЕ

	Стр.
Вместо предисловия	3
Глава I. Китайские классические книги	5
Глава II. *И-цзин*, *Чунь-цю* и *Лунь-юй* — наиболее распространенные в Японии китайские классические книги	22
Глава III. Об отношении Конфуция к авторству классических книг	58
Глава IV. Конфуций и его учение	65
Глава V. Буддизм в Японии и его общественно-политическая роль	163
Глава VI. Введение конфуцианства и распространение конфуцианских произведений в Японии в V—XII вв.	189
Глава VII. Учение Чжу Си (неоконфуцианский идеализм)	222
Глава VIII. Распространение конфуцианства в Японии в XII—XVI вв.	241
Глава IX. Токугавская Япония и конфуцианство	250
Глава X. Японская „чжусианская школа“ („Сюси гакуха“)	274
Глава XI. Школа Мито	297
Глава XII. Соединение чжусианского неоконфуцианства с синтоизмом. Ямадзаки Ансай	306
Глава XIII. Упадок чжусианской школы. Кайбара Экикэн и Муро Кюсо	314
Глава XIV. Японская школа сторонников учения Ван Ян-мина — „Оёмэйгакуха“	327
Глава XV. Японская „Школа классического конфуцианства“	344
Глава XVI. „Сэйригаку“ — „Учение, основанное на знании порядка вещей в поднебесной и разуме“	358
Глава XVII. Конфуцианство в Японии после революции 1868 г.	366
Глава XVIII. Мотода Тоя и Накамура Кэйу	375
Глава XIX. Хаттори Унокити	407
Глава XX. Иноуэ Тэцудзиро	427
Глава XXI. Дальнейшее распространение конфуцианства в Японии	432
Глава XXII. Несколько замечаний в заключение	438
Указатель имен и названий	445

Я. Б. РАДУЛЬ-ЗАТУЛОВСКИЙ
КОНФУЦИАНСТВО И ЕГО РАСПРОСТРАНЕНИЕ В ЯПОНИИ

*

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Академии Наук СССР

*

Редактор издательства *Л. П. Пекуровская*

Технический редактор *А. В. Смирнова*

РИСО АН СССР № 2500. Подписано к печати 11/III 1947 г. Печ. л. 28¼ + 4 вкл. Уч.-изд. л. 37. М-02123. Тираж 2000. Заказ 512.

1-я тип. Издательства Академии Наук СССР. Ленинград. В. О., 9 лин., 12.

ЗАМЕЧЕННЫЕ ОПЕЧАТКИ

Страница	*Строка*	*Напечатано*	*Должно быть*
19	8 снизу	1177	1077
133	14 снизу	„не откланяться“	„не отклоняться“
224	16 снизу	идентитереализма“	идентитетреализма“
243	5 сверху	Чэн И	Чэн

Я. Б. Радуль-Затуловский. Конфуцианство и его распространение в Японии.

35 P.